

# ISLAM

## LOKALITAS & KEBHINEKAAN

Ketika Islam bersentuhan dengan manusia, baik sebagai obyek maupun subyek ajaran Islam, maka terjadilah adaptasi dan komodifikasi. Islam sebagai agama Tauhid tetap suci dan sakral. Adapun praktik keagamaan terutama yang berkaitan ritual sosial (*mu'amalah*) beririsan dengan budaya dan tradisi lokal yang membumi.

Kiranya, itulah konteks, mengapa dalam surat Al-Hujurat ayat 13, Allah menciptakan manusia dari jenis laki dan perempuan, dan menjadikannya bersuku-suku serta berqabilah, agar saling mengenal dan memahami. Ini adalah ayat sosiologis yang bersandar pada pijakan teologis, vertikal sekaligus horisontal.

Buku Islam, Lokalitas dan Kebhinekaan ini, adalah ikhtiar untuk memotret konstruksi keberislaman sebagian etnis Nusantara. Dengan memahami relasi Islam-lokalitas ini diharapkan dapat memperkaya keberislaman sekaligus memperkokoh harmoni sosial dalam bingkai kebhinekaan.



Jl. Depokan II/530 Peleman  
Rejowinangun Kotagede Yogyakarta  
Telp : (0274) 4436767, 0856 4345 5556  
Email: mitradialektika@gmail.com



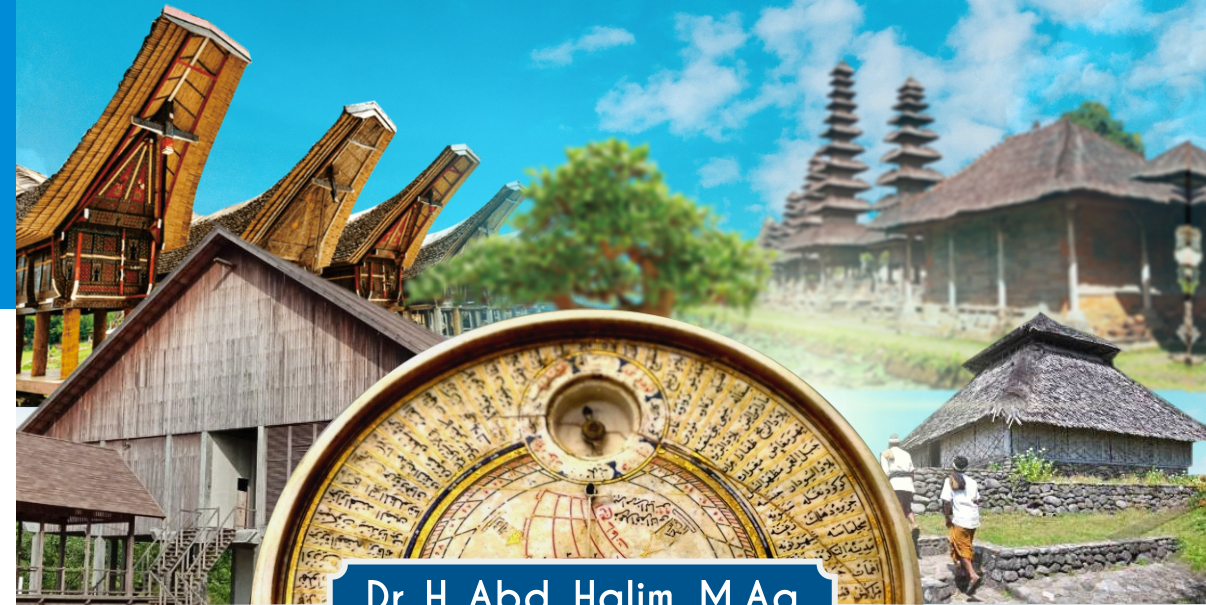
Dr. H. Abd. Halim, M.Ag

ISLAM LOKALITAS & KEBHINEKAAN



Pengantar:

Prof. Dr. H. Nur Syam, M. Si



Dr. H. Abd. Halim, M.Ag

# ISLAM

## LOKALITAS & KEBHINEKAAN



dialektika

Dr. H. Abdul Halim, M.Ag

# ISLAM LOKALITAS & KEBHINEKAAN

*Pengantar :*

*Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si*



**Kutipan Pasal 72:  
Sanksi Pelanggaran Undang-undang Hak Cipta  
(UU No. 19 Tahun 2002)**

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah)

Dr. H. Abdul Halim, M.Ag  
*Pengantar : Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si*

# **ISLAM LOKALITAS & KEBHINEKAAN**



dialektika

ISLAM LOKALITAS & KEBHINEKAAN

© Dr. H. Abdul Halim, M. Ag. 2020.

*All rights reserved*

---

xvi + 409 hlm; 150 x 230 mm

Cetakan I, Januari 2020

ISBN: 978-602-5841-30-9

---

**Penulis :**

Dr. H. Abdul Halim, M. Ag.

**Editor :**

H. Ahmad Firdausi

**Layout & Desain Cover :**

LinkMed Pro

---

**Diterbitkan Oleh:**

**Dialektika**

Jl. Depokan II/530 Peleman Rejowinangun  
Kotagede Yogyakarta.

Telp. (0274) 4436767, 0856 4345 5556

e-mail: mitradialektia@gmail.com

www.cetakjogja.id



pasca kemerdekaan, di mana terjadi polarisasi politik antara kaum Muslim dan kaum Abangan. Studi McVey diilhami oleh karya-karya Geertz, yang menghasilkan trikotomi yang sangat terkenal, yaitu Abangan, Santri dan Priyayi tahun 1950-an. Tidak hanya McVey yang terpengaruh tetapi juga Indonesianis lainnya, seperti Robert Jay, Donald K. Emmerson, William Liddle, dan sebagainya.<sup>2</sup>

Memang tidak selalu sama, akan tetapi Clifford Geertz adalah Indonesianis yang sangat kuat berpengaruh dalam studi-studi selanjutnya. Berkat tulisannya yang bertema “Javenese Religion”, yang diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia “Abangan, Santri, Priyayi”, maka pengaruh Geertz tersebut tetap lestari hingga sekarang.<sup>3</sup> Bahkan dapat dinyatakan bahwa Geertz adalah “jendela kajian Indonesia”. Siapa saja (para akademisi) yang mengkaji Indonesia, maka rasanya harus menjadikan Geertz sebagai pintu masuk, baik dalam soal sosial, budaya, agama dan ekonomi. Tulisan ini membahas tentang kehidupan ekonomi masyarakat Mojokuto, Jawa Timur dalam perspektif teori-teori sosial ekonomi.<sup>4</sup>

Di Indonesia, Geertz banyak pengikutnya, dan juga banyak penentangannya. Di antara pengikutnya adalah Andrew Beatty, Tulisan ini menggambarkan tentang variasi-variasi di dalam upacara keagamaan orang Jawa dengan fokus pada masyarakat Banyuwangi, wilayah paling timur Jawa Timur. Di dalam upacara *slametan* misalnya didapati bagaimana sinkretisme itu sangat

---

<sup>2</sup> Laporan Utama Gatra, “Berdagang Politik Dadakan” dalam arsip gatra.com, diunduh 29 Pebruari 2020. Periksa juga Nur Syam, *Demi Agama Nusa dan Bangsa*. (Jakarta: Prenada, 2018).

<sup>3</sup> Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

<sup>4</sup> Clifford Geertz, *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1977). Lihat juga, Clifford Geertz, *After the Fact, Dua Negeri Empat Dasawarsa, Satu Antropolog*. (Yogyakarta: LKiS, 1998)

menonjol. Ada unsur Hindu, Animisme dan Islam<sup>5</sup>. Raymond Firth, di dalam tulisan ini digambarkan tentang kekuatan pengaruh Makhluk Gaib di Kelantan sangat besar di dalam kehidupan masyarakat.<sup>6</sup> Niels Mulder,<sup>7</sup> Suripan Sadi Hutomo,<sup>8</sup> dan sebagainya.

Sedangkan yang menjadi penentang utamanya adalah Mark R. Woodward, yang melakukan kajian tentang Islam pada pusat kebudayaan Jawa (Yogyakarta) dan menemukan konsep Islam akulturatif, sebagai lawan atas temuan Geertz tentang Islam sinkretis. Konsep yang sangat masyhur ditemukan oleh Woodward dan memiliki banyak pengaruh dalam studi Islam berikutnya adalah konsep Islam akulturatif, yaitu relasi Islam dan tradisi lokal melalui dialog panjang dan kemudian membentuk Islam dalam coraknya khas, dan disebutnya sebagai Islam Jawa.<sup>9</sup>

Di antara para pengikut Woodward adalah Muhaimin AG, di dalam tulisannya dideskripsikan tentang bagaimana relasi antara adat atau tradisi lokal dalam berdialog dengan Islam melalui kekuasaan Kerajaan dan membentuk Islam yang disebutnya sebagai Islam alternatif.<sup>10</sup> Erni Budiwanti, bukunya mengulas tentang relasi antara Islam Wetu Limo dengan Islam Sasak. Dewasa ini Islam Sasak semakin terdesak dengan kehadiran

---

<sup>5</sup> Andrew Beatty, *The Varieties of Javenese Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1996).

<sup>6</sup> Raymond Firth, "Kepercayaan dan Keraguan terhadap Alam Gaib Kampung Kelantan" dalam Ahmad Ibrahim, dkk., *Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

<sup>7</sup> Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya: Jawa, Muangthai dan Filipina*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1999).

<sup>8</sup> Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa Islam*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2001).

<sup>9</sup> Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (An Arbor: UMI, 1988).

<sup>10</sup> Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2001).



negara dalam proses Islamisasi yang lebih murni.<sup>11</sup> John Ryan Bartholomew, di dalam karyanya dinyatakan bahwa kelompok Islam yang terkonsentrasi di NU dan Muhammadiyah namun kenyataannya memiliki kesamaan dalam memandang budaya lokal. Dari studi ini dihasilkan Islam konvergentif.<sup>12</sup> Abdul Munir Mulkan, studinya melihat bagaimana orang Muhammadiyah di Jember dari kalangan petani akomodatif terhadap tradisi lokal di lingkungannya.<sup>13</sup> Nur Syam, di dalam karyanya digambarkan tentang bagaimana medan budaya menjadi tempat yang strategis untuk bertemunya berbagai pemahaman atas tradisi lokal dalam relasinya dengan Islam. Melalui medan budaya maka orang NU bisa bertemu dengan orang Abangan, dan dari sini kemudian banyak orang Abangan yang menjadi NU.<sup>14</sup> dan Zainul Milal Bizawie, isi bukunya memberikan gambaran bahwa Kyai Mutamakin yang selama ini dilabel sebagai tokoh antagonis, ternyata adalah kyai yang mendalami tauhid luar biasa dan mengajarkannya dengan baik berbasis atas kitab yang ditulisnya.<sup>15</sup>, Suhartini,<sup>16</sup> dan sebagainya.

Kajian terakhir yang membahas Geertz adalah tulisan Amanah Nurish, Buku inspiratif yang mengajak para peneliti Islam dan masyarakat Indonesia untuk lebih “berani” menampilkan diri dengan “melepas” bayang-bayang para Indonesianis yang telah

---

<sup>11</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, (Yogyakarta, LkiS, 2000).

<sup>12</sup> John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

<sup>13</sup> Abdul Munir Mulkan, *Islam Murni pada Masyarakat Petani*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000).

<sup>14</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005).

<sup>15</sup> Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Agama Rakyat*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000).

<sup>16</sup> Suhartini, *Religiositas Kaum Profesional Muslim, Dalam Persoektif Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Teori Dekonstruksi Derrida di Kota Surabaya*, (Surabaya, SAP, 2013).

“menjajah” dunia akademik kita selama ini. Tentang Agama Jawa, Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz.<sup>17</sup>

Islam di Indonesia tidak hanya dikaji dari perspektif ajaran dan pemahaman masyarakat Islam tentang Islam, tetapi juga kelembagaannya atau institusinya. Misalnya organisasi sosial keagamaannya, institusi pendidikannya, orde sufismenya, dan juga pandangan politik Islam dari para pelakunya, bahkan pemahaman tentang Islam yang moderat dan radikal atau ekstrim. Studi tentang organisasi keagamaan, misalnya dilakukan oleh Mitsuo Nakamura.<sup>18</sup>

Studi tentang institusi pendidikan, misalnya dikaji oleh Karl Steenbrink, kajian tentang orde sufisme dilakukan oleh Martin van Bruinessen, kajian tentang pesantren dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier, merupakan orang yang selalu mengkaji pesantren sebagai bidang yang ditekuninya. Melalui kajiannya tersebut maka dihasilkan konsep genealogi kyai di Jawa, dan kiranya juga berlaku di wilayah Nusantara hingga sekarang.<sup>19</sup> Nur Syam, studi ini menghasilkan konsep “Kasepuan dan Kanoman” yang didasarkan atas teori Weber dan Schultz tentang *in order to motive and because motive*.<sup>20</sup> dan Steenbrink,<sup>21</sup> dan seterusnya.

Dalam perspektif ekonomi, misalnya dikaji oleh Huub de Jonge, Buku ini mendeskripsikan tentang relasi antara pengusaha tembakau di Madura dengan para kerjanya berbasis pada prinsip

---

<sup>17</sup> Amanah Nurish, *Agama Jawa, Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*. (Yogyakarta: LkiS, 2019).

<sup>18</sup> Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Terbit di Atas Pohon Beringin*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019).

<sup>19</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1981).

<sup>20</sup> Nur Syam, *Tarekat Petani, Fenomenologi Tarekat Syattariyah Lokal*, (Yogyakarta: LKIS, 2014).

<sup>21</sup> Karl S. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1994).

patron-client.<sup>22</sup> Sobari, karyanya menggambarkan tentang bagaimana masyarakat Islam menjalankan kehidupan dengan keseimbangan antara usaha dan ritual, usaha dan ushali,<sup>23</sup> dan dari perspektif sejarah misalnya oleh Azyumardi Azra<sup>24</sup>, Ricklef<sup>25</sup>, Carool Kersten<sup>26</sup> dan lainnya. Kemudian dari aspek politik institusi, misalnya Afan Gaffar, tulisannya menggunakan konsepsi politik aliran dalam pemilu di Indonesia.<sup>27</sup> Ali Maschan Moesa,<sup>28</sup> Abdul Halim,<sup>29</sup> Masdar Hilmy,<sup>30</sup> dan sebagainya.

Studi-studi ini menggambarkan betapa kaya konsepsi mengenai Islam di Indonesia. Kekayaan intelektual seperti ini tentu dikaitkan dengan pluralitas dan multikulturalitas masyarakat Indonesia, yang tidak ada lawannya di dunia. rasanya tidak ada negara di dunia ini melebihi Indonesia dengan 17.504 pulau, 1340 suku bangsa dan 546 bahasa, serta variasi agama yang dipeluk masyarakat Indonesia. Jika dikaitkan dengan aliran kebatinan dan kepercayaan, maka jumlahnya tentu lebih banyak. Itulah sebabnya para ahli Islam Indonesia, baik dari dalam maupun

---

<sup>22</sup> Huub de Jonge, *Madura Dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam Suatu Studi Antropologi Ekonomi*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1989).

<sup>23</sup> Mohammad Sobary, *Kesalahan dan Tingkah Laku Ekonomi*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1999).

<sup>24</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994).

<sup>25</sup> M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2013).

<sup>26</sup> Carool Kersten, *Mengislamkan Indonesia: Sejarah Peradaban Islam di Nusantara*, (Jakarta: PT. Benteng Aksara Cahaya, 2018).

<sup>27</sup> Afan Gaffar, *Javanese Voters: A Case Study of Election under a Hegemonic Party System*, (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1988).

<sup>28</sup> Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2007).

<sup>29</sup> Abdul Halim, *Aswaja Politisi Nahdlatul Ulama, Perspektif Hermeneutika Gadamer*. (Yogyakarta: LP3ES, 2014).

<sup>30</sup> Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy Indonesia, Piety and Pragmatism*. (Singapore: ISEAS, 2010).

luar negeri memberikan label yang sangat variatif dan semuanya berbasis pada data yang ditemui di lapangan, perspektif teori yang dijadikan sebagai basis analisis dan juga konsep baru (*novelty*) yang dihasilkannya. Dunia akademis tentu beruntung dengan banyaknya konsep ini, sehingga bisa menjadi lahan penelitian lebih lanjut dalam coraknya merevisi, menguatkan atau menolak konsep atau teori yang sudah dihasilkan para pendahulunya.

Setiap konsep atau teori yang dihasilkan tentu merupakan kekayaan akademis yang harus diapresiasi. Misalnya konsep mengenai Islam sinkretik, yang dihasilkan oleh kajian mendalam. Geertz tentu tidak bisa disalahkan sedemikian rupa, sebab apa yang ditulis adalah hasil refleksi yang luar biasa, dan juga terkait dengan realitas sosial budaya yang terjadi di kala itu. Sampai tahun 1970-an, saya amati diskursus tentang abangan masih tetap dominan di pedesaan Jawa, bahkan di wilayah yang jauh dari Pare, lokus penelitian Geertz. Misalnya kajian Beatty tentang *slametan* di Banyuwangi, ternyata masih menggambarkan tentang sinkretisme antara animisme, Islam dan Hindu. Di beberapa daerah di Tuban pun, sampai tahun 1970-an masih dominan doa-doa di acara *slametan* yang menggambarkan tentang Mbah Danyang Penunggu Desa, Dewi Sri dan Dewa Sadono serta doa dalam bahasa Arab. Semua itu dilakukan sebagai bentuk upacara yang mengangkat kenyataan sosial tentang bagaimana masyarakat meyakini tiga unsur tersebut. demikian pula kajian Mulder, juga memberikan gambaran tentang bagaimana masyarakat Jawa yang meyakini tentang kejawen sebagai *world view* yang tetap penting.

Lalu, kajian Woodward, saya kira juga benar dalam konteks lokus penelitian tentang tradisi Islam Jawa. Ditemukannya bahwa di daerah yang menjadi pusat kerajaan Islam, justru tidak dijumpai sinkretisme akan tetapi adalah akulturasi atau pertemuan dua tradisi dalam jangka panjang yang tidak saling mengalahkan akan tetapi saling menerima dan memberi dalam

koridor waktu yang panjang dan menghasilkan Islam yang khas. Di dalam penelitian Nur Syam, juga didapatkan realitas empiris, di mana lokus budaya (*cultural sphere*) ternyata menjadi faktor penting dalam perubahan budaya. Di ruang-ruang budaya (sumur, Kuburan dan Masjid) tersebut masyarakat menjalani upacara keagamaan dan kemudian memproduksi corak Islam yang dilabel dengan konsep Islam kolaboratif. Tradisi Islam pesisiran atau Islam pesisir adalah Islam hasil dialog dengan tradisi lokal melalui medan budaya sumur, kuburan dan masjid, sehingga menghasilkan Islam yang juga khas pesisiran. Dari “*tayuban*” menjadi “*thayiban*”.

Tidak ada sebuah budaya yang stagnan tanpa perubahan. Dengan meminjam konsep John O. Voll, maka didapati kenyataan “keajegan dan Perubahan” atau “*continuity and change*”. Demikian pula dengan Islam yang hidup di kehidupan sosial. Setelah 50 tahun penelitian Geertz, maka Amanah Nurish membuat sebuah telaah menarik. Di dalam bukunya dinyatakan: “kajian-kajian antropologi agama perlu “revitalisasi” sebab selama ini kita masih merujuk kepada pemikir-pemikir Indonesianis Eropa, Amerika dan Australia. Sudah saatnya peneliti Indonesia memperoleh peluang dan kelonggaran fasilitas untuk meneliti areanya sendiri”.<sup>31</sup> Di dalam pengamatan Nurish, bahwa sudah ada sangat banyak perubahan termasuk di Mojokuto sendiri, misalnya tentang peranan pesantren dalam dakwah, perempuan dalam ritual-ritual penting, bahkan juga gerakan 212 yang dijadikan sebagai tonggak bagi perkembangan purifikasi Islam dan juga ekonomi lahirnya 212mart, serta NU dan Muhammadiyah yang sudah berubah.<sup>32</sup>

Kekayaan konsep tentang Islam Nusantara atau Islam Indonesia sungguh merupakan suatu bukti bahwa betapa menariknya mengkaji Islam dan masyarakatnya tersebut.

---

<sup>31</sup> Amanah Nurish, *Agama Jawa Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*, (Jogyakarta: LKIS, 2019), hlm. xii.

<sup>32</sup> Amanah Nurish, *Agama Jawa...*, hlm. 76-77, 79-91 dan 107.

perbedaan-perbedaan dalam memperoleh konsep-konsep tersebut tentu saja tidak terlepas dari teori yang dijadikan sebagai payung analisis. Di antara kajian-kajian tersebut ada yang menggunakan teori fungsionalisme, teori konstruksi sosial, teori fenomenologi, teori simbolik interaksionisme, teori antropologi interpretif dan sebagainya. Sebagai contoh, melalui studi dengan penggunaan teori antropologi interpretif dihasilkan konsep Islam sinkretik, lalu ditolak dengan teori konstruksi sosial maka menghasilkan konsep Islam kolaboratif, dengan teori fungsional menghasilkan konsep Islam alternatif dan melalui teori fenomenologi maka menghasilkan konsep Islam konvergensi dan sebagainya.

Dengan demikian, kekayaan konsep ini tentu tidak hanya menggambarkan bahwa di Indonesia sudah banyak sekali konsep mengenai Islam Nusantara atau Islam Indonesia, namun yang lebih penting adalah bagaimana para peneliti insiders terus berkarya untuk menyemarakkan tentang kajian Islam di Indonesia dan menjadikannya sebagai rujukan bagi dunia akademis di dunia internasional. Jadi, tidak hanya para Indonesianis, sebagai outsiders yang menjadi rujukan akan tetapi juga para ahli dari dalam atau peneliti insiders.

Dengan catatan semacam ini, maka karya Dr. H. Abdul Halim, M.Ag. ini menjadi penting bagi kita semua. Buku ini hadir untuk melengkapi bacaan kita tentang Islam Indonesia dalam konteks studi area, misalnya Islam Mataraman, Islam Osing, Islam Sasak, Islam Bali, Islam Dayak dan Islam Toraja. Kajian area Islam saya kira menjadi penting dalam realitas bahwa memang tidak ada “satu” Islam. Islam selalu hadir dalam suatu wilayah yang telah mapan tradisinya, sehingga Islam selalu saja berdialog dengan tradisi lokal tersebut. dan hebatnya, bahwa di antara dua tradisi tersebut tidak saling mengalahkan, akan tetapi bernegosiasi atau berkolaborasi sehingga menghasilkan tradisi Islam lokal yang

menarik, tidak hanya dari kajian akademis tetapi juga sebagai realitas keberagaman.

Selain itu di dalam buku ini juga disajikan ragam pendekatan dan teori sebagai perspektif, misalnya teori interpretif, teori simbolik, teori sistem sosial, teori habitus, dan lain-lain yang relevan. Perspektif teori yang beraneka ragam ini memberikan gambaran betapa luasnya cakupan mengenai Islam, budaya dan masyarakat yang ditelitinya. Oleh karena itu, buku ini akan dapat menjadi kajian awal untuk studi-studi selanjutnya sesuai dengan ragam studi area. Bayangkan saja bahwa Indonesia ini terdiri dari keragaman suku, bahasa dan budaya yang tentu saja bisa menjadi area penelitian yang unik, kaya dan menarik.

Keanekaragaman Islam inilah yang menjadi kekuatan Islam Nusantara atau Islam Indonesia. Satu tradisi Islam tidak memaksakan agar hanya tradisi Islamnya saja yang dipahami dan dilakukan, akan tetapi saling mentoleransi dalam dinamika keberagaman di Indonesia. Satu contoh yang menarik tentang bagaimana varian Islam tersebut begitu indah misalnya dalam penentuan tanggal 1 Ramadhan atau 1 syawal, seringkali berbeda antara NU dan Muhammadiyah, akan tetapi perbedaan tersebut tidak membawa sekat-sekat konflik, akan tetapi dipahami sebagai ragam perbedaan, yang sangat dimungkinkan karena perbedaan metodologi dan pemahaman.

Saya berharap buku ini dapat bermanfaat bagi siapa saja yang menyukai kajian tentang Islam Indonesia atau Islam Nusantara, dan bisa menjadi acuan yang berguna dalam studi-studi area, khususnya tentang Islam, budaya dan masyarakat.

Wallahu a'lam bi al shawab.

Surabaya, 2 Maret 2020.

# Daftar Isi



Kata Pengantar .....	v
Daftar Isi .....	xv
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Terminologi Lokalitas .....	1
B. Lokalitas dan Etnisitas.....	18
C. Relasi Islam dan Lokalitas .....	24
D. Interaksi Ulama Nusantara dengan Lokalitas .....	31
<b>BAB II : KAJIAN TEORITIS.....</b>	<b>41</b>
A. Term Lokalitas dalam Al-Qur'an .....	41
B. Teori Sistem Sosial .....	55
C. Teori Habitus .....	60
D. Symbolisme Lokalitas.....	71
E. Pola Interaksi Islam dan Lokalitas dalam Perspektif Teori.....	80
<b>BAB III : ISLAM DAN SIMBOLISME DI INDONESIA .....</b>	<b>113</b>
A. Makna Simbol .....	113
B. Historisitas Simbol.....	119
C. Prinsip Islam Tentang Symbolisme .....	123
D. Ragam Symbolisme Islam di Indonesia.....	130



<b>BAB IV : RAGAM DAN KODIFIKASI LOKALITAS DALAM BINGKAI ISLAM .....</b>	<b>141</b>
A. Islam Mataraman .....	141
B. Islam Osing .....	209
C. Islam Sasak .....	232
D. Islam Bali .....	277
E. Islam Dayak .....	309
F. Islam Toraja .....	338
<b>BAB V : REFLEKSI .....</b>	<b>365</b>
A. Teoritik .....	365
B. Keislaman .....	376
Penutup .....	385
Daftar Pustaka .....	389
Indeks .....	403
Biografi Penulis .....	405

# BAB I

## *Pendahuluan*

### A. Terminologi Lokalitas

Jika berbicara lokalitas dalam konteks sosial-politik, yang segera muncul ke permukaan adalah dua dimensi kehidupan sosial yang saling berhubungan: teritorial dan sosio-kultural. *Pertama*, lokalitas secara teritorial. Pengertian lokalitas dalam kerangka teritorial lebih didasarkan pada batasan ruang, wilayah dan otoritas administratif. Lokalitas dalam bentuk teritori ini lebih mengacu pada aspek terbentuknya pelebagaan (*institutionalization*) sosial dan kekuasaan yang skalanya bisa berupa ruang perkantoran, institusi, sudut jalan, ruang publik, desa, kota, provinsi hingga bangsa dan negara.<sup>1</sup>

Dengan demikian, apa yang disebut dengan 'lokal' selalu bersifat meruang dan fisik.<sup>2</sup> Di dalam skala-skala lokal ini, seperti dikatakan Anthony Giddens dalam *The Constitution of Society*, telah terjadi dan berlangsung puspa ragam aktivitas, rutinitas, praktik sosial, relasi dan komunikasi sosial hingga praktik tradisi sehingga tetap memungkinkan aktor-aktor sosial di dalamnya

---

<sup>1</sup> Yasraf Amir Piliang, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm.55

<sup>2</sup> *Ibid*

melakukan mobilitas bahkan migrasi dari satu lokal ke lokal yang lain.<sup>3</sup>

Hubungan antara dimensi ruang dengan aktivitas manusia yang terjadi di dalam satu lokal melahirkan apa yang disebut dengan *regionalisasi*: sebuah proses lokalisasi (*localization*) di dalam ruang yang lebih mengacu pada terbentuknya zona-zona ruang-waktu tertentu sebagai hasil interaksinya dengan praktik-praktik sosial di dalamnya.<sup>4</sup> Dalam pengertian ini, apa yang disebut sebagai lokalitas (*locality*) sebagai hasil atau dampak dari proses regionalisasi (*regionalization*) sesungguhnya bukan hanya mengacu pada batas-batas ruang melainkan juga bentuk-bentuk aktivitas sosial-masyarakat di dalamnya. Jika diformulasikan, *lokalitas = ruang (aktor+ aktivitas sosial)*.

Jika konstruksi lokalitas memang demikian, maka bisa dimaklumi bahwa lokalitas senantiasa melahirkan keberagaman, sebab batas-batasan ruang, jenis-jenis aktor dan pola-pola aktivitas sosial masyarakat dalam kenyataannya memang berbeda-beda. Hal ini bisa diambil contoh dengan fenomena agama, katakanlah Islam. Islam adalah agama yang satu, karena Tuhannya satu, nabinya satu dan kitab sucinya (al-Qur'an) juga satu. Tetapi Islam yang satu ini, ketika dipahami dan diterapkan di dalam sebuah ruang tertentu dan diresepsi oleh aktor tertentu dengan aktivitas sosial tertentu, maka akan melahirkan lokalitas Islam tertentu pula. Kondisi ruang, karakter aktor/subyek dan jenis aktivitas sosial sangat berpengaruh terhadap pola penafsiran dan pengimplementasian nilai-nilai agama yang membentuk lokalitas dalam kehidupan sosial-beragama. Begitu juga dalam konteks yang lainnya.

Singkatnya, lokalitas apapun entah itu agama, budaya, ekonomi, politik dan sebagainya tidak bisa lepas dari dimensi

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, (University of California Press, 1986), hlm.118

<sup>4</sup> Yasraf Amir Piliang, *Dunia yang Dilipat.....* hlm.55

ruang, tipologi subyek/aktor dan aktivitas sosial masyarakat. Sebuah ruang memicu kehadiran sekelompok aktor sosial, dan berkumpulnya para aktor sosial dalam satu ruang yang sama ini kemudian melahirkan interaksi, dari interaksi sosial yang terus menerus setiap saat ini kemudian melahirkan pola dan sistem aktivitas sosial.

Pola dan sistem aktivitas sosial yang berjalan secara intensif ini kemudian melahirkan sebuah pakem budaya tertentu yang berlaku di dalam ruang tertentu. Pakem budaya tertentu dalam ruang tertentu dan terus dipertahankan dari generasi ke generasi sehingga menjadi sebuah identitas sosial tertentu itulah yang disebut dengan lokalitas. Ruang yang mengalami proses regionalisasi dalam konteks lokalitas ini, kata Giddens, tak ubahnya sebagai stasiun (*station*) yang menjadi pusat interaksi sosial antar individu maupun antar kelompok dalam rentang waktu tertentu sehingga melahirkan sebuah corak budaya dan tradisi yang khas.<sup>5</sup>

Dalam ranah politik, pembatasan ruang dan otoritas institusional menjadi landasan pokok dalam pengorganisasian sosial. Sebuah kelompok masyarakat dibedakan berdasarkan

---

<sup>5</sup> Giddens, *The Constitution of Society* .... hlm.119. Dari konsepnya Giddens soal *stasiun* sebagai bentuk regionalisasi ruang ini, Yasraf Amir Pliang memberikan penjelasan lebih jauh bahwa pengertian *stasiun* dalam skala ruang-waktu ini bisa dikatakan tidak jauh berbeda dengan pengertian stasiun kereta api yang merupakan sebuah tempat bagi berlangsungnya interaksi sosial yang sifatnya temporer dalam rentang waktu tertentu lalu berpindah ke stasiun lainnya. Keseluruhan proses kehidupan kehidupan sosial yang berlangsung di dalam berbagai stasiun itu, akan memunculkan apa yang disebut dengan kehadiran (*presence*) dan ketidakhadiran (*absence*) individu atau kelompok dalam ruang tertentu. Terjadinya fenomena *kehadiran-ketidakhadiran* atau *datang-pergi*-nya seseorang atau kelompok ini, disertai dengan halangan-halangan dan kendala-kendala yang ada di baliknya sangat menentukan bagi tergentuknya sebuah karakter, identitas dan pola sosial sebuah individu maupun masyarakat dalam ruang-waktu tertentu.

batas-batas wilayah dan otoritas administratif. Distingsi sosial berdasarkan batas-batas teritorial dan adminisitratif ini seringkali diciptakan dengan tidak mempedulikan aspek kultur dan nilai historis, sehingga bisa saja terjadi orang yang kultur dan mempunyai sejarah yang sama dipisahkan oleh batas-batas kewilayahan dan administrasi pemerintahan. Tentu saja pola konstruksi ruang dan batas-batas teritori ini tidak muncul secara alamiah melainkan lebih ditentukan berdasarkan usaha dan atau rekayasa sosial dan politik, baik melalui kesepakatan maupun represi kekuasaan. Bahkan batas-batas kewilayahan sosial-politik di abad-19, yang terjadi di sejumlah negara, banyak ditentukan secara sepihak oleh kekuatan kolonial.

Kawasan Timur Tengah misalnya yang sekarang terdiri atas banyak negara-bangsa (*nation-state*) sesungguhnya hasil dari pembagian oleh Inggris dan Prancis ketika kedua negeri kolonialis-imperialis ini menduduki kawasan tersebut. Kawasan yang meliputi benua Asia dan Afrika itu oleh Inggris dan Prancis digaris-garis dan dikotak-kotakkan menjadi entitas negara lalu masyarakat di dalamnya diikat melalui seutas ideologi bernama nasionalisme. Kawasan yang secara kultural dan bahasa relatif sama ini kemudian menjadi terpecah-pecah menjadi entitas-entitas teritorial kebangsaan yang berbeda akibat represi dan rekayasa penjajahan yang dipegang dan dipertahankan oleh masyarakatnya sampai detik ini.

Proses pembentukan batas-batas wilayah di masa kolonialisme dan imperialisme modern ini memang dikenal sangat masif. Dikisahkan oleh Yuval Noah Harari dalam *Homo Deus* bahwa pada abd ke-19, beberapa kekuatan Eropa telah mengkonstruksi dan menentukan secara sepihak batas-batas teritorial di kawasan Afrika. Di abad 19, kawasan Afrika itu masih dikenal sebagai wilayah tak dikenal (*terra incognita*) bagi bangsa-bangsa Eropa, meski kawasan itu sudah dihuni oleh penduduk. Para politisi Eropa



banyak klan-klan yang berbeda dan saling bertentangan. Untuk mengatasi gejolak dan pertentangan, maka kaum kolonialis dan imperialis Eropa itu tetap menerapkan pada kesepakatan imajiner mereka itu sehingga pemetaan dan garis-garis imajiner itu tetap meenjadi perbatasan aktual bagi teritori koloni-koloni Eropa di Afrika.<sup>8</sup>

Dalam konteks sejarah Indonesia, penetapan batas-batas wilayah dan teritori negara juga pernah mengalami perdebatan di antara para *founding fathers*. Presiden Soekarno berpendapat bahwa dengan mengacu pada kitab *Negarakertagama* yang ditulis oleh Mpu Prapanca, keseluruhan pulau di wilayah Indonesia termasuk Papua jelas menjadi bagian dari Indonesia. Untuk mendukung argumentasinya ini, Soekarno juga menegaskan bahwa tidak ada hukum moral, termasuk hukum internasional, yang mengharuskan Indonesia menjadi ahli waris Belanda. Bahkan Jepang, kekuatan kolonial di Indonesia paska Belanda, sekalipun tidak pernah menyatakan bahwa Indonesia hanya meliputi wilayah eks Hindia Belanda.<sup>9</sup>

Pendapat Soekarno itu didukung oleh Moh. Yamin. Penentuan wilayah dan batas-batas kenegaraan, bagi Yamin, tidak sepenuhnya merujuk pada hukum internasional, melainkan juga harus mengacu pada aspek-aspek kemanusiaan dan ketuhanan. Spirit kemanusiaan dan ketuhanan ini penting sebagai salah satu unsur penentuan batas kewilayahan sebuah negara, bagi Yamin, untuk menegah terjadinya nafsu imperialisme dan kolonialisme. Berdasarkan pendapatnya ini, Yamin menegaskan bahwa wilayah Indonesia itu meliputi Summahera, Melayu, Kalimantan

---

<sup>8</sup> *Ibid*

<sup>9</sup> Gulardi Nurbintoro, *Sekilas Kisah Penetapan Wilayah Negara Indonesia*, dalam <https://kumparan.com/gulardi-nurbintoro/sekilas-kisah-penetapan-wilayah-negara-indonesia-1551943110323269005> (07/03/2019)





Dengan demikian, berbicara mengenai lokalitas dalam konteks geografis atau teritoris, acuan dasar yang dipakai adalah skrup yang paling kecil. Skala yang paling kecil, kalau dalam konteks negara ini adalah desa atau kampung. Desa merupakan induk semang atau basis struktur dari eksistensi sebuah negara.<sup>13</sup> Karenanya lokalitas dalam konteks teritori politik sesungguhnya lebih mengacu pada skrup dasar negara yakni desa. Gabungan dari desa inilah kemudian terpetakan dan ditetapkan apa yang namanya daerah/wilayah (*region*) dan dari rangkaian berbagai daerah/wilayah inilah kemudian muncul yang namanya negara. Meski desa sesungguhnya adalah basis struktur dari negara, namun, seperti kata Purwo Santoso, ketika program dan agenda pembangunan nasional digalakkan, desa hanya menjadi sasaran proyek pembangunan yang dirumuskan dan dirancang secara sepihak oleh pemerintah pusat.<sup>14</sup>

Desa tidak diberi keluasaan untuk membangun dan merumuskan dirinya sendiri. Tak jarang pembangunan nasional untuk desa yang dirumuskan dan dirancang oleh pusat kurang memperhatikan aspek kenyataan dan lokalitas yang ada, sehingga program pembangunan nasional pun seringkali kurang bahkan sama sekali tidak signifikan bagi pengembangan desa. Sebagaimana kekuatan kolonial Eropa yang merancang batas-batas wilayah di Afrika hanya berdasarkan pandangan imajiner yang ia tuangkan di atas kertas di Berlin, begitu juga umumnya

---

<sup>13</sup> Sutoro Eko, “Meletakkan Desa dalam Desentralisasi dan Demokrasi”, dalam Abdul Gaffar Karim (ed.), *Kompleksitas Persoalan Ekonomi Daerah di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Jurusan Ilmu Pemerintahan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, 2006), hlm. 269

<sup>14</sup> Purwo Santoso, “Menuju Tata Pemerintahan dan Pembangunan Desa dalam Sistem Pemerintahan Daerah: Tantangan Bagi DPRD”, dalam Abdul Gaffar Karim (ed.), *Kompleksitas Persoalan Ekonomi Daerah di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Jurusan Ilmu Pemerintahan—Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, 2006), hlm. 240



itu sebaik-baiknya. Hal ini terutama meliputi aspek transparansi dan efektifitas penggunaannya, sehingga dana desa itu benar-benar tepat sasaran, dan yang lebih penting adalah mampu memperbaiki kondisi hidup masyarakat desa baik di bidang ekonomi, pendidikan, sosial dan budaya.

Karenanya, berbicara lokalitas, utamanya dalam konteks teritorial atau geografis, pertama-tama yang harus diperhatikan adalah entitas desa. Bicara lokalitas yang hanya merujuk pada struktur kewilayahan di atas entitas perdesaan sama saja berbicara lokalitas dalam ruang imajiner. Lokalitas dalam konteks yang lebih riil adalah desa itu sendiri. Sebab, istilah lokal yang biasanya diartikan sebagai “skala kecil (*small-scale*)” biasanya dihadapkan dengan yang umum (*general*) yang berarti juga perbedaan antara yang konkret versus yang abstrak.<sup>17</sup> Bicara lokalitas dengan demikian adalah bicara soal fakta-fakta empiris atau sesuatu yang konkret dan faktual. Maka seharusnya, desa sebagai lokalitas yang paling riil dan elementer ini menjadi dasar utama bagi segala perubahan. Perubahan di tingkat nasional seharusnya harus dimulai dan atau berangkat dari level lokal (desa).

Dari entitas desa inilah muncul sebuah keragaman lokalitas karena masing-masing desa memang beragam dan berbeda-beda, bukan hanya aspek teritori dan keadaan alamnya, melainkan juga aspek sosial, ekonomi dan budayanya. Keberagaman lokalitas yang diangkat dan dilihat langsung dengan merujuk pada entitas desa ini bukan hanya hasil konstruksi imajinatif, melainkan juga sesuatu yang kokret dan empiris. Karenanya, jika dan ketika penelitian lokalitas atau penelitian soal perdesaan ini dilakukan, maka berbagai wawasan dan pandangan baru mengenai fenomena konkret akan muncul dan menjadi pusat perdebatan sekaligus

---

<sup>17</sup> The counterposition of general and local is quite distinct from the distinction between abstract and concrete [see Sayer] (1991) for expansion of these issues, lihat D.Massey, *The political place of locality studies*, in *Environment and Planning A*, 1991, volume 23, hlm.05

sebagai persoalan-persoalan baru mengenai keberagaman lokalitas.<sup>18</sup>

*Kedua*, lokalitas ini berdasarkan pada dimensi sosio-kultural. Selain bersifat teritorial, lokalitas juga bersifat sosio-kultural; selain mencerminkan geografis dan kondisi alam yang berbeda, lokalitas juga mencerminkan keberagaman tipologi kultur masyarakat, corak budaya, jenis keyakinan dan agama, sistem ekonomi dan sebagainya. Lokalitas dalam artian kultural ini menggambarkan dinamika dan perubahan masyarakat. Dari sudut pandang ini, seperti kata Ruediger Korff, ruang (*space*) atau teritori tidak mempunyai dinamikanya sendiri dalam merestrukturisasi hubungan sosial yang ada.

Bukan ruang atau geografis yang memunculkan budaya atau tradisi tertentu, tetapi sebaliknya: budaya dan hubungan sosial-lah yang memberi makna pada ruang dan mengkonstruksi lanskap.<sup>19</sup> Meski begitu, tentu saja harus dipahami bahwa bukan berarti aspek ruang ini tidak berguna dalam mengkonstruksi lokalitas. Justru sebaliknya, aspek ruang atau teritori ini bisa dijadikan sebagai basis kontrol karena aspek wilayah inilah yang menentukan batas-batas sehingga tercipta pola kehidupan untuk saling mempengaruhi juga memicu komunitas sosial untuk merekonstruksi entitas sosial yang menduduki atau menempati ruang lokal.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid*

<sup>19</sup> Ruediger Korff, *Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality* in [https://www.academia.edu/5148654/Local\\_Enclosures\\_of\\_Globalization.\\_The\\_Power\\_of\\_Locality](https://www.academia.edu/5148654/Local_Enclosures_of_Globalization._The_Power_of_Locality)(akses:11/05/2019)

<sup>20</sup> Territories are delimited from each other through attempts to affect, influence or control people, resources, phenomena and relationships by asserting control over a geographic area. Hence control over space allows for control over what this space incorporates and the competition over access to space is a conflict over who can shape space and execute control. I regard this as a basic aspect of the discussion of local versus expert knowledge in development projects. Thus, one has to turn to the forms of construction of social entities, which occupy a local space, *Ibid*

Aspek sosial-budaya sebagai salah satu dimensi dari lokalitas merupakan suatu hal yang sifatnya dinamis. Berbeda dengan ruang atau teritori yang secara alami sifatnya tetap, kecuali jika ada perubahan batas-batas teritorial aspek kultural bisa mendinamisir, mempengaruhi dan mengubah berbagai aspek kehidupan di dalam masyarakat yang menempati daerah tertentu. Aspek kultural ini oleh Korff disebut sebagai dinamika penting dari dalam (*the inner essential dynamic*).

Namun aspek kultural itu sesungguhnya tidak bekerja sendirian. Dalam upaya merekonstruksi, mengubah dan membentuk ulang lanskap dan sistem kehidupan masyarakat, kekuatan kultural lebih digerakkan oleh apa yang disebut dengan interaksi sosial yang di dalamnya seluruh perbedaan dan aliansi atau perkumpulan sosial didefinisikan.<sup>21</sup> Lokal sebagai realitas sosial, dengan demikian, lanjut Korff, lahir dari proses dan interaksi yang lebih luas di antara berbagai kelompok dan agen, sebagaimana yang ditunjukkan misalnya dengan penelitian tentang etnis di daratan Asia Tenggara.

Sebagaimana etnis Kachin dalam dataran tinggi Burma. Kata Leach, etnis Kachin ini termasuk orang-orang yang berbicara berbagai bahasa yang tidak dapat dipahami satu sama lain dan menunjukkan perbedaan yang mencolok dalam ruang budaya. Leach, seperti kata Korff, kemudian menyimpulkan bahwa etnis Kachin, seperti kelompok etnis lain di daerah itu harus dipahami sebagai entitas sosial dan bukan sebagai entitas budaya.<sup>22</sup> Kelompok ini mendefinisikan, sekaligus didefinisikan oleh orang lain, dirinya sendiri melalui pertentangan struktural dalam kaitannya dengan akses kekuasaan.

Dari lokalitas itu kemudian muncul keberagaman. Dengan demikian, bicara lokalitas sesungguhnya juga bicara soal perbedaan

---

<sup>21</sup> *Ibid*

<sup>22</sup> *Ibid*

budaya (*culture*), sebab sebagaimana dikatakan Joel S. Kahn, salah satu cakupan kebudayaan adalah perbedaan (*diversity*), etnisitas (*ethnicity*), identitas (*identity*) bahkan nasionalitas (*nationality*),<sup>23</sup> yang semua ini mencerminkan keragaman kultural. Budaya (*culture*) dan perbedaan (*difference*) inilah yang melahirkan diskursus tentang ‘sang liyan’ (*other*), sebuah wacana yang cukup populer di masa-masa awal abad 21.<sup>24</sup>

Perbedaan sebuah kelompok dengan kelompok lain yang ada di sekitarnya merupakan bagian dari dasar untuk mendefinisikan kelompoknya sendiri. Sebuah kelompok diidentifikasi karena perbedaannya dari kelompok lain. Kelompok A terdefiniskan oleh perbedaannya dengan kelompok B. Dalam konteks ini, konsekuensinya budaya A kemudian secara rasional dipandang sebagai sesuatu yang berbeda dengan budaya B, yang mana perbedaan keduanya itulah yang secara lokal disebut dengan budaya.<sup>25</sup>

Perbedaan budaya dalam konteks lokalitas itu, pada tahap selanjutnya, menjelma menjadi sebuah identitas. Di mana budaya yang khas itu selain untuk menentukan atau mendefinisikan diri sendiri juga sebagai alat identifikasi untuk membedakan dengan kelompok atau budaya lain. Identitas kultural dan masyarakat kemudian bukan hanya ditentukan oleh kekhasan budaya, melainkan juga oleh keperbedaannya dengan kelompok lainnya. Masing-masing identitas kultural yang satu sama lain saling berbeda itu mencerminkan lokalitas dalam sebuah wilayah atau

---

<sup>23</sup> When we hear talk of culture mosaics, diversity, difference; of the threats to indigenous ways of life; of subcultures and multiculturalism; of ethnicities, identities and nationalities we have entered a different cultural domain, lihat Joel S. Kahn, *Culture, Multiculture, Postculture*, (London: SAGE Publications, 1995), hlm. ix

<sup>24</sup> *Ibid*, hlm. xii

<sup>25</sup> Ruediger Korff, *Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality* in [https://www.academia.edu/5148654/Local\\_Enclosures\\_of\\_Globalization.\\_The\\_Power\\_of\\_Locality](https://www.academia.edu/5148654/Local_Enclosures_of_Globalization._The_Power_of_Locality)(akses:11/05/2019)

area tertentu. Dari sini kemudian bisa dipahami bahwa masing-masing kelompok itu bisa jadi berada dalam satu wilayah yang sama, tetapi secara kultural mereka berbeda-beda. Sebuah wilayah atau teritori yang dihuni beragam kelompok masyarakat yang budaya dan tradisinya berbeda, maka bisa dikatakan sebagai sebuah ruang yang menampung beragam lokalitas.<sup>26</sup> Lokalitas di sini lebih merujuk pada aspek kultural dan bukan teritorial.

Bisa jadi kelompok A, B, C dan D berada dalam satu wilayah yang namanya Y. Tetapi masing-masing kelompok itu dibedakan bukan dari wilayahnya, melainkan dari aspek budayanya yang berbeda tersebut. Karena yang membedakan di antara mereka adalah budaya masing-masing yang sifatnya partikularistik dan distingtif, maka lokalitas yang menjadi identitas mereka bukan lokalitas teritorial, melainkan lokalitas kultural. Ketika mereka hidup dalam ruang yang sama, maka unsur yang mereka gunakan untuk membangun identitas diri adalah aspek kultural mereka. Identitas mereka sebagai kelompok atau komunitas tidak didefinisikan oleh teritori, melainkan lebih oleh budaya atau kultur. Di Jawa Timur misalnya ada beragam kelompok etnis, di antaranya adalah etnis Jawa dan Madura. Meski kedua kelompok etnis ini berada dalam ruang yang sama, yakni di pulau Jawa, ciri khas kultural keduanya tetap melekat. Kelompok etnis Madura tetap berada dalam identitas kulturalnya sebagai orang Madura, di mana mereka, misalnya, tetap berbahasa Madura.

Teritori Jawa yang menjadi tempat hidup etnis Madura di Jawa Timur ini tidak lantas menggerus identitas kultural mereka sebagai orang Madura. Tentu saja mereka juga bersinggungan dan terpengaruh oleh kultur Jawa, tetapi tidak secara otomatis mematikan identitas etnisnya. Bahkan bukan hanya kultur Jawa saja yang mempengaruhi mereka, melainkan mereka juga mempengaruhi masyarakat Jawa setempat. Masyarakat Jawa

---

<sup>26</sup> Abd.Halim, *Politik Lokal.....* hlm.19

yang hidup di daerah-daerah di Jawa Timur yang bercampur dengan etnis Madura, seperti Probolinggo, Jember, Lumajang dan sekitarnya juga berbahasa Madura, padahal mereka ini bukan orang Madura melainkan orang Jawa.

Seperti dikatakan Guerrero dan Afifi, identitas Budaya (dan Etnis) merupakan identitas yang turut membentuk empat “kerangka identitas” yang memungkinkan manusia melihat atau mempertimbangkan bagaimana mereka membangun identitasnya. Empat bingkai yang dimaksud itu meliputi bingkai pribadi, bingkai komunikasi, bingkai hubungan dan bingkai komunal. Kerangka komunalitas ini lebih mengacu pada batasan-batasan budaya atau pandangan soal “ yang benar” bagi sekelompok orang yang bisa jadi berbeda menurut kelompok budaya lainnya. Oleh karena itu, identitas Budaya (dan Etnis) menjadi sesuatu yang sentral dari identitas seseorang, karena aspek ini sangat terkait dengan bagaimana mereka melihat diri mereka sendiri dan bagaimana mereka berhubungan dengan dunia.<sup>27</sup>

Karena itulah, sebagai jantung sejarah, budaya merupakan faktor penting dalam membentuk identitas.<sup>28</sup> Karena salah satu karakteristik utama dari suatu budaya adalah lumbung sejarahnya, maka banyak jika tidak boleh dikatakan semua kelompok menerima revisi atau perubahan, baik secara sadar atau tidak, dalam catatan sejarah mereka untuk meningkatkan kekuatan identitas kultural mereka atau untuk menempa sebuah komunitas yang memberi mereka presiden untuk reformasi atau perubahan aktual.<sup>29</sup> Beberapa kritikus terhadap identitas

---

<sup>27</sup> Andersen Guerrero, and Afifi, *Close Encounters 5th Edition*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication Inc., 2017, hlm.27

<sup>28</sup> Nicola Pratt, “Identity, Culture and Democratization: The Case of Egypt”. *New Political Science*. 27 (1), (2005), hlm.69

<sup>29</sup> Michael Shindler, “A Discussion On The Purpose of Cultural Identity”, *The Apollonian Revolt*. (Archived from the original on 19 April 2015)



budaya berpandangan bahwa pelestarian identitas budaya, yang didasarkan pada perbedaan, adalah kekuatan yang memecah belah dalam masyarakat, dan bahwa kosmopolitanisme memberi rasa kewargaegaraan bersama yang lebih besar terhadap masyarakat di bangsa. Pada poin ini, para kritikus identitas budaya itu juga berargumen bahwa perbedaan kultural yang semakin menajam merupakan sebuah ancaman bagi sebuah negara dan bangsa. Sehingga, perbedaan-perbedaan identitas kultural itu, dalam konteks kenegaraan dan kebangsaan, harus diikat melalui sebuah ideologi universal yang mengatasi segala partikularitas kultural tersebut.

Ketika mempertimbangkan asosiasi atau aliansi praktis dalam masyarakat internasional, sebuah negara bisa berbagi atau mendialogkan aspek-aspek identitas kultural mereka yang bisa dijadikan landasan bersama dan cara alternatif untuk mengidentifikasi diri antara satu sama lain. Bangsa-bangsa menyediakan kerangka kerja untuk identitas budaya yang disebut sebagai realitas budaya eksternal, yang memengaruhi realitas budaya internal yang unik dari individu-individu di dalam negara.

Lokalitas kultural ini, sebagai bagian dari unsur pembentuk identitas bangsa atau negara, satu sama lain harus didialogkan; dipertemukan dan dikomunikasikan. Upaya untuk mendialogkan dan mengkomunikasikan antar identitas budaya ini bukan dalam rangka melebur entitas-entitas budaya yang beragam itu menjadi satu warna, melainkan untuk *sharing* dan berbagi pengalaman, pengetahuan dan nilai yang bisa menjadi titik temu di antara entitas-entitas yang berbeda itu. Dengan adanya titik temu inilah masing-masing identitas budaya bisa dihubungkan satu sama lain sehingga membentuk satu kekuatan yang utuh, kokoh dan solid dalam kerangka kebangsaan.

Karenanya, untuk mendorong terjadinya dialog dan komunikasi antar lokalitas budaya dan identitas kultural yang

beragam ini, dibutuhkan sebuah landasan yang sama atau ideologi universal yang bisa menjadi payung besar bagi seluruh entitas-entitas budaya yang berbeda tersebut. Dalam konteks Indonesia ideologi yang bisa menjadi payung besar bagi seluruh identitas dan perbedaan budaya itu adalah Pancasila. Karenanya, fungsi Pancasila di sini bukannya mereduksi atau melebur masing-masing warna budaya yang beragam itu, melainkan untuk memayungi dan menyatukan-bukan menyamakan-seluruh perbedaan kultural tersebut.

Dalam konteks milenial sekarang, hubungan dan dialog antar entitas budaya yang berbeda itu bisa didukung dengan perkembangan teknologi informasi yaitu media sosial dan internet yang produknya bisa berupa facebook, instagram, twitter dan sebagainya. Melalui ruang-ruang virtual inilah masing-masing kelompok kultural dan masyarakat dari berbagai belahan dunia bisa saling berinteraksi, berbagi, berdialog, berdiskusi dan berkomunikasi. Masyarakat Jawa, melalui media internet, bisa mengakses informasi dan berdialog dengan suku-suku yang ada di Afrika atau Timur Tengah.

Dalam konteks tekno-kulturalistik sekarang, hubungan antara dunia nyata dan dunia maya kemudian tidak bisa dipahami sebagai hubungan antara dua dunia yang satu sama lain saling terpisah, tetapi lebih sebagai jalur mobilitas di mana tidak ada yang namanya bagian dalam dan luar; tidak ada yang “di sini” dan “di sana”, sehingga semakin sulit untuk mengidentifikasi batas antara keduanya.

Namun sebagaimana watak teknologi yang mempunyai wajah ganda, teknologi informasi seperti media sosial itu, selain bisa menyatukan pada saat yang sama juga menceraiberaikan dan memisahkan. Bangsa Indonesia, dengan media internet itu, bisa saling berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain di seluruh dunia. Tetapi dengan saudaranya sendiri sesama anak bangsa justru

semakin mengisolasi dan menjauhkan diri. Ketika seseorang telah fokus bermain gadget untuk berinteraksi dengan orang-orang di belahan dunia, mereka justru cenderung abai dengan orang-orang di sampingnya.

Karenanya, perkembangan teknologi informasi ini kalau tidak disikapi secara bijak, bisa jadi akan menjadi bomerang bagi sebuah bangsa. Alih-alih bisa saling merekatkan satu sama lain, apa yang terjadi justru praktik pecah belah akibat disrupsi informasi. Karenanya, di sinilah masing-masing kelompok yang mempunyai perbedaan budaya dan identitas jangan sampai semakin terpisahkan oleh kekuatan apapun, termasuk teknologi.

Sebaliknya, sarana yang ada, seharusnya kita gunakan untuk saling berdialog, berkomunikasi, berbagi dan mendekatkan diri. Dengan pola dan kesadaran seperti inilah, maka masing-masing entitas budaya dan sosial yang berbeda bisa saling memahami dan menyadari sehingga tercipta ko-eksistensi (ada bersama) yang diliputi oleh keharmonisan dan kedamaian.

## **B. Lokalitas dan Etnisitas**

Lokalitas ketika menjadi identitas, ia sangat erat dengan masalah etnisitas. Persoalan identitas bukan hanya persoalan agama dan aliran kepercayaan, tetapi justru yang paling sering mengemuka adalah persoalan etnis. Sebuah masyarakat bisa jadi agamanya sama. Tetapi di antara mereka bisa jadi terjadi konflik bahkan perang karena dipicu oleh perbedaan etnis. Semangat kesukuan masih terlihat lebih kuat daripada semangat primordialitas lainnya semacam agama, mazhab dan kelompok sosial. Rasialisme yang berkembang di beberapa negara, termasuk yang belakangan ini muncul, sesungguhnya efek dari kuatnya fanatisme etnis.

Ketika lokalitas mencerminkan perbedaan bukan hanya dari sisi teritorial, tetapi juga dari sisi sosio-kultural, maka yang

muncul kemudian adalah identitas etnis. Sebab, lokalitas yang melahirkan perbedaan kultural dan sosial itu sesungguhnya juga mencerminkan perbedaan sejarah, asal usul bahkan warna kulit. Perbedaan kultural pada prinsipnya adalah aspek permukaan dari asal-usul sejarah sebuah kelompok manusia. Ketika berbicara soal asal usul dan sejarah manusia, maka ujung-ujungnya yang muncul adalah persoalan ras atau etnis.

Etnisisme dan rasisme dalam fenomena-fenomena tertentu bisa dikatakan sebagai ikatan ideologi yang lebih kuat dibanding ideologi-ideologi lainnya. Bahkan rasisme dan etnisisme sebagai ideologi yang sangat kokoh ini, jauh-jauh hari sudah dikumandangkan oleh Hitler. Selain rasisme, Hitler dan kelompoknya sesungguhnya juga menerapkan etnisitas karena mereka percaya bahwa mereka telah mewarisi nilai-nilai kultural dan sosial dari ras Arya. Karenanya, mantan diktator Jerman dan pemimpin NAZI itu selain dikenal sebagai dalang rasisme, sesungguhnya juga dalang etnisisme. Akibat politik rasial dan etnisitasnya, sekitar enam juta warga Yahudi dibabat habis melalui aksi pemusnahan massal yang dikenal dengan *Holocaust*. Hitler sangat percaya bahwa manusia sesungguhnya lebih diikat oleh semangat etnisitas dan elemen-elemen dasar rasialnya.<sup>30</sup>

Dalam kerangka rasisme dan etnisitas itulah Hitler kemudian merumuskan konsep nasionalisme. Konsep nasionalisme Hitler yang kemudian dikenal dengan *Folkish* menegaskan bahwa semangat cinta negara itu digaungkan tiada lain untuk melindungi dan melanggengkan ras.<sup>31</sup> Secara implisit Hitler menegaskan bahwa ras atau etnis merupakan sebuah tujuan dari kehidupan sendiri, termasuk dalam kehidupan bernegara. Artinya, dalam semangat nasionalisme Hitler yang bertumpu pada rasisme dan etnisitas itu ditegaskan bahwa negara ditegakkan sesungguhnya

---

<sup>30</sup> Muhammad Muhibuddin, *Adolf Hitler: Sang Diktator, Dalang Rasisme dan Aktor Intelektual Holocaust*, (Yogyakarta: Araska, 2019), hlm.142

<sup>31</sup> *Ibid*

untuk melindungi ras dan bukan sebaliknya. Karenanya bagi Hitler negara boleh jadi runtuh, tetapi ras harus dibela eksistensinya sampai titik darah penghabisan.

Karena rasisme atau etnisitas merupakan sebuah tujuan, maka proyek dan gerakan politik apapun, bagi Hitler, hanya mempunyai satu target, yaitu melindungi dan melestarikan ras. Setiap gerakan politik apapun, yang tidak mempunyai misi pelestarian ras, maka bagi Hitler, gerakan seperti itu tidak ada artinya apa-apa. Dengan semangat inilah, maka Hitler sewaktu masih meretas jalan untuk merebut tampuk kekuasaan di Jerman mengkritik gerakan antisemitisme yang dilakukan oleh Partai Sosial Kristen di Wina. Bagi Hitler, kesalahan gerakan antisemitisme oleh partai ini adalah karena gerakannya yang lebih bertumpu pada semangat agama, dan bukannya pada semangat rasisme atau etnisisme.

Bagi Hitler, jika Partai Sosial Kristen itu hendak menyelamatkan Wina dari okupasi dan dominasi warga Yahudi (kaum Semit), maka Partai Sosial Kristen itu seharusnya meletakkan gerakan antisemitisnya di atas dasar dan semangat rasisme, bukan semangat agama. Sehingga konsekuensinya siapapun orangnya dan apapun agamanya, jika dirinya diketahui beretnis Yahudi, maka tetap harus diusir dan diperangi. Dengan berdasarkan pada semangat keagamaan, maka partai tersebut, bagi Hitler, hanya mengarahkan gerakan politik antisemitismenya untuk memberantas agama Yahudi, dan bukannya ras Yahudi.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Bagi Hitler, gerakan anti semitisme seharusnya dilakukan atas dasar pertimbangan ras, bukan agama. Maka konsekuensinya, agama apapun entah itu Islam, Katolik bahkan Kristen itu sendiri sepanjang pemeluknya masih berdarah atau beretnis Yahudi, tetap harus diberantas. Begitu sebaliknya, meski ada individu atau kelompok yang memeluk agama Yahudi, tetapi mereka bukan ras Yahudi maka harus dilindungi. Hal ini mengingat Yahudi selain menjadi agama, juga menjadi ras. Yang ditekankan di sini oleh Hitler adalah pembrantasan ras Yahudi dan bukan agama Yahudi. Lihat *Ibid*, hlm.61-62

Rasialisme dan etnisitas yang puncaknya dulu ada di tangan Hitler dan kelompoknya itu, sekarang ini tak jarang masih mengemuka di berbagai negara. Bahkan negara-negara yang selama ini dipandang sebagai negara demokrasi pun masih diwarnai oleh semangat rasisme dan etnisitas. Amerika misalnya yang dikenal sebagai kampium demokrasi juga masih diwarnai geliat rasisme.<sup>33</sup> Pertanyaannya kemudian, kenapa di era

<sup>33</sup> Sebagaimana dilaporkan dalam <https://www.voaindonesia.com> (28/06/2005) bahwa masalah rasial masih menghantui kehidupan di Amerika. Pada tahun 2005 ini, Senat Amerika telah menyatakan permintaan maaf kepada warga kulit hitam karena mereka tidak mengambil tindakan selama seabad yang lalu untuk mencegah terjadinya 'lynching.' Lynching merupakan tindakan penganiayaan, penggantungan, penembakan atau penikaman oleh massa terhadap warga kulit hitam. Dulu, pelaku lynching ini seperti ini tidak dikenai hukuman. Dalam sejarahnya, ribuan warga kulit hitam Amerika tewas akibat gerakan lynching dari tahun 1880an hingga 1960an. Ketika Senat menyatakan permintaan maaf-nya, Mahkamah Agung kemudian membatalkan hukuman mati terhadap seorang warga kulit hitam, karena jaksa penuntut dengan sengaja mengeksklusikan semua warga kulit hitam dari dewan juri dalam sidang ini. Sebagai bentuk perubahan, sekarang ini mulai dipertimbangkan bahwa untuk pemilihan juri di Amerika harus mengakomodir warga kulit hitam. Hal ini sebagai usaha untuk membuat seluruh warga negara Amerika, tanpa kecuali, untuk berpartisipasi penuh kehidupan sosial di Amerika. Maka sejumlah penradilan pun digelar akhir-akhir ini untuk menyelesaikan kasus pembunuhan akibat sentimen rasisme yang terjadi di Amerika bagian selatan lebih dari 40 tahun yang lalu, ketika gerakan Hak Sipil sedang gencar-gencarnya digalakkan. Selain itu, di dalam <http://www.tribunnews.com> (06/08/2015) juga dilaporkan bahwa 50% dari seluruh penduduk Amerika Serikat berpendapat bahwa isu rasisme dan etnisitas masih menjadi masalah besar di negara Paman Sam itu. Informasi didapatkan berdasarkan hasil polling yang diperoleh dari Pew, Rabu (7/8/2015). Polling ini sendiri dilakukan untuk memperingati kematian Michael Brown, remaja kulit hitam yang tewas ditembak oleh polisi kulit putih. Makanya, munculnya kasus penembakan warga kulit hitam oleh petuas polisi kulit putih itu membuat pemahaman masyarakat AS soal ras selama 2 dekade terakhir ini kembali dipertanyakan. Menurut LA Times, setengah dari populasi atau 53 persen itu merupakan mayoritas warga kulit putih, yang mengatakan bahwa AS ternyata masih dituntut untuk segera mewujudkan kesetaraan rasnya. Dengan demikian, ketidakadilan dan ketimpangan sosial akibat rasisme di AS ini sesungguhnya masih eksis. Sentimen rasisme ini semakin menguat ketika belakangan Donald Trump menjadi presiden Amerika. Seperti dilansir oleh <https://www.cnnindonesia.com> (12/11/2016) bahwa belum sampai

demokrasi seperti ini persoalan rasisme dan etnisitas masih terus mengemuka? Barangkali benar apa yang dikatakan oleh Hitler di atas bahwa ras atau etnis merupakan elemen dasar dan pokok yang mengikat kumpulan manusia.

Etnisitas dan rasisme secara definitif sesungguhnya mempunyai perbedaan yang prinsipil. Etnisitas sebagaimana didefinisikan oleh Peter Rose (dalam Molina, 2013:1336) merupakan sebuah kelompok yang anggotanya mempunyai warisan kultural dan sosial yang sama yang diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya.<sup>34</sup> Namun, lanjut Rose, kuatnya fanatisme ras yang ditunjukkan oleh sebuah kelompok sesungguhnya juga sangat terkait dengan faktor eksternal yaitu berupa bagaimana kelompok lain memperlakukannya.

Jika sebuah kelompok etnis diterima dengan baik oleh kelompok mayoritas, mereka bisa jadi akan mengidentifikasi diri lebih dekat dengan kelompok mayoritas, sebaliknya jika kelompok etnis yang notabene sebagai kelompok minoritas itu didiskriminasikan atau diditolak oleh kelompok mayoritas, ikatan etnisitas dan rasisme mereka akan menguat, sebab mereka membutuhkan kekuatan kolektif yang kuat untuk menghadapi represi dan diskriminasi dari kelompok mayoritas.<sup>35</sup>

Sementara itu berbeda dengan etnisitas, ras atau rasisme lebih mengacu pada aspek genetika atau keturunan seorang individu yang melahirkan sejumlah perbedaan dalam bentuk

---

sepekan paska terpilihnya Donald Trump sebagai presiden, beberapa kasus rasisme, sentimen Islamofobia, dan xenophobia langsung menyeruak di beberapa daerah di Amerika Serikat. Retorika dan pernyataan-pernyataan Trump selama kampanyenya terhadap kaum minoritas dan imigran juga telah dikhawatirkan semakin memperbesar jurang diskriminasi di AS.

<sup>34</sup> Anthony Deforest Molina, "Ras, Etnisitas dan Politik" dalam John T. Isyhama dan Marijke Breuing (eds.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21: Sebuah Referensi Panduan Tematis*, (Terj.), Tri Wibowo BS., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm.1336

<sup>35</sup> *Ibid*

fisik seperti warna kulit, bentuk rambut, postur tubuh, ciri wajah dan sejenisnya.<sup>36</sup> Gejala rasisme atau rasisme muncul, kata LeMay, jika seorang individu atau kelompok menganut keyakinan bahwa perbedaan-perbedaan fisik itu berhubungan langsung dengan kapasitas intelektual, dan karena perbedaan fisik tersebut, individu atau kelompok membuat garis pembeda antara ras unggul/superior versus ras lemah/inferior.<sup>37</sup> Dari sudut pandang ilmu sosial, mempelajari ras dipandang penting sejauh untuk mengetahui atau menemukan pola relasi individu dalam kelompok tertentu dan bukan dalam konteks biologis.

Lokalitas dalam konteks kultural sesungguhnya lebih cenderung mengarah pada etnisitas. Dengan nilai-nilai lokal dari budaya itu, sekelompok individu meyakini bahwa mereka telah mewarisi sejumlah nilai-nilai kultural dan sosial dari nenek moyang mereka. Dengan nilai-nilai inilah dirinya kemudian mengidentifikasi diri menjadi sebuah kelompok yang secara kultural khas dan berbeda dari kelompok lainnya. Perbedaan diri mereka dari kelompok lain berdasarkan keyakinan atas pewarisan nilai-nilai kultural tertentu dari nenek moyang itu kemudian mendorong sebuah kelompok menjadi sebuah etnis. Ketika mereka dalam kondisi minoritas, pola dan sistem relasi dengan kelompok-kelompok lain yang lebih mayoritas, akan menentukan sikap mereka terhadap etnisnya sendiri.

Ketika dirinya diterima secara wajar dan terbuka oleh kelompok mayoritas, mereka pun akan cenderung meleburkan nilai-nilai yang mereka warisi itu ke dalam sistem kultur yang dipegang oleh kelompok mayoritas. Namun, jika dirinya ditindas, didiskriminasikan dan disingkirkan oleh kelompok lain yang lebih kuat, terutama kelompok mayoritas, maka semangat etnisitas atau semangat untuk membela nilai-nilai kultural yang

---

<sup>36</sup> *Ibid*

<sup>37</sup> *Ibid*



mereka warisi dari nenek moyangnya cenderung akan semakin kuat. Hal ini terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Sebuah etnis minoritas akan semakin militan mempertahankan identitas sosial dan kulturalnya ketika dirinya direpresi dan diperlakukan secara tidak adil oleh kelompok mayoritas. Ancaman yang datang dari luar cenderung membuat suatu etnis mensolidkan diri untuk melestarikan nilai-nilai budayanya yang khas.

Maka berangkat dari tesis tersebut, menguatnya semangat etnisitas di Indonesia, terutama yang tercermin dari kelompok-kelompok minoritas, bisa jadi karena sikap kelompok mayoritas mereka pandang cenderung agresif. Tentu saja semangat dan sentimen etnisitas ini harus disikapi secara hati-hati, sebab semangat etnisitas ini pada tahap puncaknya juga bisa berubah menjadi semangat rasisme. Ketika gerakan atau semangat etnisitas itu mengalami eskalasi sehingga mereka mempunyai keyakinan bahwa aspek-aspek fisik mereka dan sistem budaya mereka merupakan yang paling unggul di antara kelompok-kelompok atau etnis-etnis lainnya, maka saat itu juga etnisitas telah berubah menjadi rasisme.

Realitas lokal yang banyak tumbuh dan berkembang di Indonesia ini tentu harus dipertahankan dalam prinsip kesamaan dan keadilan sehingga unsur-unsur lokalitas yang tersebar di berbagai daerah tidak menguat menjadi etnisitas ekstrim apalagi rasisme. Masing-masing lokalitas baik dalam bentuk etnis, kelompok sosial, agama dan keyakinan, harus diperlakukan sama di depan hukum; harus sama-sama dilindungi secara adil oleh undang-undang dan konstitusi negara, sehingga di antara mereka tidak ada yang merasa diunggulkan dan tidak ada yang merasa diabaikan. Semua lokalitas yang ada di Indonesia merupakan bagian integral dalam tenun kebangsaan.

### **C. Relasi Islam dan Lokalitas**

Islam secara ideal dan normatif sesungguhnya bersifat global. Tetapi secara praksis lebih bersifat lokal. Artinya nilai-nilai Islam yang universal itu secara praktis bisa dikompromikan dan diadaptasikan dengan nilai-nilai lokal partikular. Hal ini tentu saja mengecualikan nilai-nilai ritual yang sudah baku seperti salat, puasa, haji dan sejenisnya. Dari sinilah Islam sebagaimana kata Ulil Abshar Abdalla merupakan agama yang sangat kontekstual, dalam pengertian, bahwa nilai-nilai dan ajaran-ajarannya yang universal bisa dan karena itu memang seharusnya diterjemahkan ke dalam konteks tertentu, seperti konteks Arab, Melayu, Asia Tengah dan seterusnya.<sup>38</sup>

Bentuk-bentuk lokal dalam praktik keberislaman itu merupakan wujud dari ekspresi budaya. Dari sinilah kemudian bisa dikatakan bahwa Islam pada tahap implementasinya tidak akan bisa lepas dari bentuk-bentuk budaya lokal partikular. Sehingga wajar kalau di dunia ini banyak ekspresi-ekspresi keberislaman yang berbeda-beda dengan mengusung nilai yang sama. Soal ajaran Islam mengenai menutup aurat misalnya, ummah Islam bisa melakukannya dengan beragam jenis busana muslim yang ada di berbagai negara. Di negara Arab bisa berbentuk jubah, di Indonesia bisa berbentuk sarung dan baju taqwa, di Eropa atau Amerika mungkin bisa berbentuk jas dan seterusnya. Beragam jenis ekspresi pakaian itu sesungguhnya mengusung nilai dan ajaran Islam yang sama: menutup aurat.

Memisahkan Islam dengan lokalitas dengan demikian merupakan hal yang sangat mustahil. Sebab, aktualisasi Islam dalam kenyataannya membutuhkan sebuah perangkat yang namanya budaya. Meski agama itu sendiri bukan budaya, melainkan wahyu dari Tuhan, tetapi wahyu itu bisa diimplementasikan ke dalam kehidupan konkret hanya jika bertaut dengan budaya setempat. Tanpa dukungan infrastruktur budaya lokal maka Islam sulit

<sup>38</sup> Ulil Abshar Abdalla, *et.al, Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, (Yogyaakarta: elSAQ Press, 2007), hlm.08

diwujudkan dalam kenyataan dan hanya menjadi ajaran yang mengawang-awang di angkasa raya. Akhirnya budaya dan agama, sebagai sesuatu yang berbeda dari sudut pandang teologis, tidak bisa saling menafikan, melainkan dua hal yang posisinya sejajar secara fungsional. Kesejajaran budaya dan agama (Islam) secara fungsional inilah yang oleh KH.Abdurrahman Wahid (Gus Dur) disebut dengan istilah Pribumisasi Islam, yang berarti bahwa kebutuhan untuk menerapkan dan mengeskpresikan nilai-nilai Islam sesuai dengan konteks budaya setempat. Wacana “Pribumisasi Islam” yang diintrodusir oleh Gus Dur itu kata M.Jadul Maula, salah satunya dilatarbelakangi oleh fakta tentang praktik perkembangan Islam di Indonesia, khususnya di kalangan warga pesantren, yang secara umum cenderung terpisah dan asing dari akar tradisi dan budaya pribumi/lokal.<sup>39</sup>

Tentu saja ada beberapa cara yang bisa digunakan dalam memandang hubungan antara agama dan budaya. Dalam

---

<sup>39</sup> M.Jadul Maula, salah seorang budayawan dan pengasuh Pondok Pesantren Kaliopak Yogyakarta pada 10 April 2019 yang lalu dalam perbincangan di sebuah acara pembukaan pameran Seni Rupa di pondok pesantren Kaliopak dengan teman ‘Nguwongke’ bercerita bahwa ketika Mukhtamar NU di Krapyak Yogyakarta pada 1989, Gus Dur sempat berbicara keras di hadapan para kiai NU karena beliau melihat bahwa seni-seni dan kebudayaan Jawa seperti Gamelan dan Wayang Kulit justru lebih banyak dirawat dan dikembangkan di Gereja-Gereja dan bukannya di pondok pesantren. Gus Dur seolah hendak menggugat kalangan pesantren dan para kiai NU bahwa jika Gereja begitu peduli dengan khazanah kebudayaan Jawa, kenapa pondok pesantren justru seolah mengabaikannya. Gejala semakin terpisah dan terasingnya pondok pesantren dari khazanah tradisi dan kebudayaan pribumi/tradisi lokal yang menggelisahkan Gus Dur inilah, kata Maula, yang membuat Gus Dur melontarkan idenya tentang *Pribumisasi Islam* yang salah satu intinya adalah mengamalkan dan mengeskpresikan nilai-nilai agama dalam konteks kebudayaan setempat sehingga agama (baca: Islam) benar-benar bisa membumi dan berakar kuat dalam sistem budaya masyarakat. Protes dan gugatan keras Gus Dur di hadapan para kiai pada Mukhtamar Krapyak 1989 itu, kata Maula, juga telah drekam oleh Andréé Feillard, salah seorang peneliti NU asal Prancis dengan salah satu karyanya yang terkenal di Indonesia, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*.

penjelasannya Haidar Bagir mengatakan bahwa, paling tidak ada dua perspektif untuk memandang agama dan budaya<sup>40</sup>: pertama, memandang budaya, sebagaimana juga agama, sebagai sumber kearifan. Di dalam Islam, apa yang disebut sebagai etnisitas dan kebangsaan yang merupakan lokus dari budaya, bisa dilihat secara positif sebagai sumber kearifan (*wisdom*). Dari pemahaman ini, segala produk budaya manusia, termasuk budaya lokal atau kearifan lokal (*local wisdom*) merupakan bentuk-bentuk ekspresi kebijaksanaan dan kearifan yang sesungguhnya juga ada di dalam agama.

Nilai-nilai budaya merupakan hasil dari perenungan dan refleksi dari sebuah masyarakat dalam rangka mengembangkan dan memperbaiki hidupnya. Karenanya, nilai-nilai budaya itu di dalamnya juga sarat dengan semangat moralitas, intelektualitas dan spiritualitas. Nilai-nilai ini kalau ditarik lebih dalam lagi, aka akan bermuara pada agama, sebab yang terkandung di dalam agama secara umum sesungguhnya adalah intelektualitas, moralitas dan spiritualitas atau dengan kata lain, kebenaran, kebaikan dan keindahan.

Selain itu, di dalam Islam sendiri juga ditegaskan bahwa kebenaran Tuhan muncul melalui ayat-ayatnya. Sementara itu, ayat Tuhan sendiri terbagi menjadi dua: *qouliyah* (verbalistik) *kauniyah* (natural/sosial). Budaya sesungguhnya tanda-tanda atau ayat-ayat Tuhan yang sifatnya kauniyah. Karena itu, ayat-ayat Tuhan dalam bentuknya yang sosial-kultural ini juga merupakan sumber dari nilai-nilai kearifan dan kebijaksanaan. Ada banyak sumber dan jalan untuk mengakses kearifan Tuhan yang di antaranya adalah melalui nilai-nilai budaya atau *local wisdom*. Beragam bentuk *local wisdom* ini tak jarang juga mengajarkan nilai-nilai kebenaran, kebaikan dan keindahan.

---

<sup>40</sup> Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, (Bandung: Mizan, 2017), hlm.212-213

Di dalam *local wisdom* itulah juga terdapat ajaran perlunya menghormati orang lain, menjaga alam dan lingkungan, tolong menolong, gotong royong, tidak boleh mencuri atau melanggar hak orang lain, tidak boleh membunuh, tidak boleh melakukan kekerasan kepada makhluk Tuhan, tidak boleh melakukan kerusakan di muka bumi dan sebagainya. Nilai-nilai dan pesan-pesan moral seperti ini sesungguhnya juga terkandung di dalam agama. Artinya, baik agama maupun budaya, sesungguhnya mengajarkan soal kebaikan dan kebenaran hanya melalui jalan yang berbeda, di mana agama langsung bersumber dari Allah melalui wahyu, sementara budaya juga berasal dari Allah melalui perenungan akal budi manusia.

Cara yang kedua untuk memahami hubungan antara agama dan budaya, lanjut Haidar Bagir, adalah dengan melihat budaya sebagai warisan hikmah ilahiyah yang pernah diturunkan oleh Allah melalui para Nabi dan Rasulnya, sebagaimana yang disinggung dalam al-Qur'an: "Bagi tiap-tiap ummah seorang rasul" (QS.Yunus:47), juga hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa sesungguhnya jumlah seluruh Nabi yang pernah diutus Tuhan tak kurang dari 124.000 orang.<sup>41</sup> Dengan berpijak dari dasar-dasar Islam ini maka bisa dipahami bahwa sesungguhnya warisan budaya, selama bisa dibuktikan tidak berlawanan dengan dasar-dasar pokok agama yang sifatnya pasti (*qoth'i*) sedikit-banyak merupakan warisan dari para Nabi.<sup>42</sup>

Jika memang demikian, maka nilai-nilai budaya atau *local wisdom* sesungguhnya bukan hanya sesuatu yang absah untuk diterima, tetapi bahkan bisa jadi merupakan hal yang perlu dianut dan dikembangkan. Singkatnya, tanpa bermaksud menyederhanakan, bahwa apa yang disebut agama itu sesungguhnya syari'at yang diam, di mana ia hanya mengatur

---

<sup>41</sup> *Ibid*, hlm.213

<sup>42</sup> *Ibid*

pada sebatas tertentu dan cenderung diam dengan hal-hal lainnya, sementara budaya tidak secara langsung masuk ke domain syariat dan hanya berkuat dalam “domain duniawi dan profan”. Budaya masuk ke dalam domain syari’at jika ada pertimbangan kemaslahatan umum (*maslahah ammah*) yang juga sangat terkait dengan tujuan-tujuan syari’at (*maqashid al-syari’ah*).<sup>43</sup>

Selain dua perspektif di atas, ada juga perspektif lain yang bisa digunakan untuk melihat relasi agama dan budaya. Perspektif ini menekankan bahwa sesungguhnya tidak ada perbedaan yang prinsipil, terutama di wilayah etik dan estetikanya, antara agama dan budaya. Orang mungkin bisa mengatakan bahwa agama itu wahyu yang sifatnya non-historis, sementara budaya atau *local wisdom* itu bersifat profan dan historis. Tetapi perbedaan ini hanya menunjukkan tentang cara atau bagaimana agama dan budaya itu lahir. Sebab, kalau ditarik ke tingkat yang lebih ultim, keduanya juga sama-sama bersumber dari Tuhan.

Meski agama diturunkan itu melalui cara dan proses yang katakanlah “non-historis”, tetapi ketika Allah hendak menyampaikan maksudnya melalui Rasul-Nya maka Ia menggunakan perangkat yang sifatnya historis, yakni budaya itu sendiri.<sup>44</sup> Di antara aspek historis yang digunakan oleh Allah untuk menyampaikan maksud-Nya melalui Rasul-Nya itu adalah bahasa. Bahasa merupakan produk budaya manusia. Tanpa melalui bahasa manusia, maka tidaklah mungkin wahyu Tuhan itu bisa dipahami dan diterima oleh ummah manusia. Atas dasar inilah, di dalam firman Allah sendiri dijelaskan bahwa masing-masing ummah suatu Rasul diberikan syari’at (agama) dan “manhaj” sesuai dengan situasi dan kondisi sosial masing-masing *likulli ja'alna minkum syir'atan wa minhaja*).

---

<sup>43</sup> *Ibid*, hlm.215

<sup>44</sup> Ulil Abshar Abdalla, *et.al*, *Islam Liberal dan Fundamental*;..... hlm.262

Dengan mengacu pada penjelasan itu bisa dipahami bahwa firman Allah mewujudkan diri melalui bahasa dan budaya lokal.<sup>45</sup> Jadi, kenapa Allah tidak memberikan agama yang sama untuk setiap ummah dari masing-masing Rasul, karena tiada lain adalah mempertimbangkan aspek situasi zaman, budaya dan lokalitas yang berbeda-beda. Kalau memang demikian, maka agama dan budaya, termasuk *local wisdom* secara elementer tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang terpisah atau apalagi bertentangan, melainkan sebagai sesuatu yang saling berkaitan dan saling membutuhkan. Hal ini pula, kenapa di dalam Islam sendiri, wahyu Tuhan tidak diturunkan secara keseluruhan dalam satu waktu dan tempat, melainkan secara gradual atau bertahap (*tadarruj*). Diturunkannya wahyu secara gradual ini bisa dimungkinkan karena Allah dalam menurunkan wahyu kepada Rasulullah tidak bisa mengabaikan konteks sosial dan historis yang ada.<sup>46</sup>

Karena agama dan budaya merupakan dua hal yang saling mengandaikan, maka di ruang historis, keduanya bisa saling berdialektika dan saling mempengaruhi. Contoh konkritnya adalah kitab suci al-Qur'an. Karena kitab suci al-Qur'an diturunkan oleh Allah di tanah Arab, maka dengan sendirinya wahyu Allah menggunakan perangkat kultural yang sifatnya historis yaitu bahasa Arab. Karena al-Qur'an diturunkan dalam bentuk bahasa Arab, maka struktur bahasa Arab juga bisa mempengaruhi ajaran Islam itu sendiri.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibid*

<sup>46</sup> *Ibid*

<sup>47</sup> Dalam penjelasannya, Ulil Abshar Abdalla menyatakan, jika mengikuti studi-studi linguistik modern, maka jelas akan diketahui bahwa bahasa sesungguhnya bukan sekedar susunan kata, melainkan juga mencerminkan “pandangan dunia”. Dari sini kemudian ditarik kesimpulan bahwa karena wahyu atau al-Qur'an turun dalam bahasa Arab, maka jelas “pandangan dunia” atau pola pikir masyarakat Arab jelas mempengaruhi ajaran Islam. Lihat *Ibid*, hlm.262-263

Agama dan budaya, seperti dikatakan oleh KH. Abdurrahman Wahid memang sering mengalami tumpang tindih, dan proses semacam ini akan berlangsung terus menerus yang justru berdampak positif karena bisa memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang.<sup>48</sup> Keberagaman budaya yang kaya seperti itu bagi Gus Dur-panggilan akrab KH. Abdurrahman Wahid-akan membuka konektivitas antar berbagai kelompok demi menemukan titik-titik persamaan baik dalam konteks agama maupun budaya.

Karenanya, mempraktikkan agama sealur dengan konteks budaya setempat, yang oleh Gus Dur disebut sebagai 'pribumisasi' itu, dasarnya yang dipakai sesungguhnya adalah kebutuhan, dan bukan bermaksud untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, karena bagi Gus Dur polarisasi antara agama dan budaya memang tak terhindarkan meski sangat mungkin untuk dipertemukan. Polarisasi dan bahkan ketegangan antar budaya dan agama ini, bagi Gus Dur, tidak akan melahirkan sebuah kekhawatiran tersendiri sebab jika dan ketika manusia tetap berada pada fitrah rasionalismenya, maka ketegangan dan polarisasi dari kedua hal tersebut akan mereda dengan sendirinya.<sup>49</sup>

#### **D. Interaksi Ulama Nusantara dengan Lokalitas**

Jika Nabi Muhammad SAW dalam menyebarkan agama Islam di Makkah dan sekitarnya dengan menggunakan piranti budaya lokal setempat, seperti bahasa Arab, maka para penerusnya, khususnya para ulama juga melakukan hal yang sama, termasuk para ulama yang menyebarkan agama Islam di wilayah Nusantara.

Banyak penjelasan yang berbasis pada sejarah menyatakan bahwa penyebaran agama Islam di Nusantara dilakukan oleh para

---

<sup>48</sup> Abdurrahman Wahid "Pribumisasi Islam", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm.33

<sup>49</sup> *Ibid*



ulama secara damai, tidak banyak menumpahkan darah, karena dalam dakwahnya itu, para ulama sangat menghargai budaya lokal. Islam, sebagaimana agama lainnya seperti Hindu, Budha, Konghucu, Katolik dan Kristen, di Nusantara sesungguhnya agama pendatang.

Jauh sebelum Islam datang dan berkembang sekitar abad ke 13 M, di kepulauan Nusantara sudah eksis secara mapan sistem keyakinan yang menjadi agama sekaligus budaya pribumi. Sistem keyakinan lokal di dalam masyarakat Nusantara yang sudah berakar kuat jauh sebelum Islam datang ini ada yang menyebutnya sebagai agama Kapitayan, juga ada yang menyebutnya sebagai Animisme dan Dinamisme.

Melihat kenyataan seperti itu, para ulama yang menyebarkan agama Islam di Nusantara tidak lantas menghancurkan atau apalagi menghilangkan sistem budaya yang sudah ada dan telah berakar kuat dalam kehidupan masyarakat setempat. Budaya-budaya lokal itu oleh para penyebar agama Islam tidak digusur, tetapi justru dijadikan medium untuk menyebarkan dan membumikan nilai-nilai Islam ke tengah masyarakat. Misalnya Sunan Kalijaga yang menyebarkan agama Islam di Jawa dengan menggunakan pertunjukan Wayang Kulit; lalu Sunan Bonang yang menyebarkan agama Islam di wilayah pesisir dengan menggunakan gending-gending Jawa dan seterusnya.

Tradisi-tradisi lokal yang sudah ada tetap dipertahankan bentuknya oleh para ulama, tetapi hanya diubah isi dan maknanya. Simbol-simbol budaya yang awalnya merepresentasikan nilai agama lama, kemudian diganti dengan nilai-nilai Islam tanpa harus merubah bentuknya. Dengan demikian Islam di Nusantara kemudian bisa cepat menyebar dan membumi karena memang disebarakan melalui strategi pribumisasi. Pribumisasi ini satu sisi bisa mempertahankan dan mengembangkan Islam di dalam sebuah masyarakat, dan pada saat yang sama bisa melestarikan

budaya setempat. Jadi keduanya, baik agama maupun budaya, tidak ada yang dikorbankan demi yang lain.

Pribumisasi Islam sendiri kata Gus Dur merupakan bagian integral dalam sejarah Islam, bukan hanya di Indonesia melainkan di seluruh dunia. Pergulatan Islam dan kenyataan budaya ini, lanjut Gus Dur tidak mengubah esensi Islam, melainkan hanya mengubah ekspresi keberislaman.<sup>50</sup> Pada saat yang sama, budaya setempat tetap bisa dipertahankan. Salah satu contoh yang sekarang masih bisa dilihat adalah tradisi tidak bolehnya berkorban sapi di daerah Kudus. Larangan berkorban sapi di daerah Kudus ini dulu merupakan ajaran dari Sunan Kudus.

Karena saat itu, ketika sang sunan menyebarkan agama Islam di wilayah itu, komunitas masyarakatnya masih beragama Hindu-Budha yang mensucikan sapi; sapi bagi masyarakat Hindu-Budha adalah binatang suci dan karenanya tidak boleh disembelih atau dibunuh. Untuk menghormati keyakinan masyarakat setempat ini, maka Sunan Kudus melarang berkorban sapi, melainkan kerbau. Jadi berdasarkan fakta-fakta budaya dan sejarah itu, sejak awal, para ulama dan para wali sudah sangat memahami dan bersinggungan secara akrab dengan budaya lokal yang ada di Nusantara, khususnya di Jawa.

Apalagi jika dilihat dari sisi historis dan kultural, tipologi Islam yang disebarkan di Nusantara ini adalah Islam Ahlussunnah wal Jamaah atau Islam Sunni. Ciri khas dari Islam Sunni seperti dikatakan oleh Prof. Dr.Nurcholis Madjid adalah inklusivisme yang membuka ruang dialog, toleransi dan rekonsiliasi. Sebuah kekeliruan bahkan sebuah ironi, kata Cak Nur-panggilan akrab Nurcholis Madjid-jika ada sekelompok ummah Islam yang mengaku diri sebagai Ahlussunnah wal Jamaah tetapi sikapnya eksklusif dan tidak toleran.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *Ibid*, hlm.35

<sup>51</sup> Nurcholis Madjid, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan:Aktualisasi Ajaran Ahlussunah Waljamaah", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.),

Apa yang terkandung di dalam Islam Ahlussunah wal Jamaah adalah spirit non-sektarianisme yang mendorong terciptanya keberagaman yang diwarnai perdamaian sehingga paham Sunni ini pun layak untuk dikembangkan,<sup>52</sup> khususnya di wilayah Nusantara yang dikenal sangat plural dan multikultural. Dengan melihat realitas sosial dan budaya wilayah Nusantara yang sangat beragam baik dari segi agama, suku, ras, budaya, golongan dan tradisi inilah, maka paham Ahlussunnah wal Jamaah yang ciri utamanya adalah inklusif, moderat, toleran dan akomodatif, merupakan paham keislaman yang sangat cocok dan tepat bagi tipologi kehidupan masyarakat Nusantara. Dengan kata lain, kondisi masyarakat Nusantara yang plural dan beraneka ragam jenis budaya, suku dan agama ini sangat tidak cocok jika di dalamnya dikembangkan paham keislaman yang eksklusif, kaku, sempit, keras, puritan, ekstrim dan tidak toleran.

Melalui pengembangan Islam ala Ahlussunnah wal Jamaah di Nusantara, yang ditopang dengan semangat sufisme, yang sejak dulu dilakukan oleh para ulama dan para wali penyebar agama Islam, maka rekonsiliasi Islam dengan budaya lokal bisa dengan mudah dilakukan. Dalam naskah-naskah Melayu dan Jawa bisa diidentifikasi bahwa Islam yang menjejakkan kaki di bumi Nusantara pertama kalinya adalah Islam Sufi.<sup>53</sup> Islam sufi yang menjadi medium bagi pengembangan Islam di Jawa khususnya dan Nusantara umumnya dikemas dalam sistem

---

*Islam Nusantara: Dari Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm.125

<sup>52</sup> *Ibid*

<sup>53</sup> Ajaran Islam yang paling klasik dan berasal dari abad 16 atau 17 di antaranya adalah konsep tentang *wahdatul wujud* yang merupakan pengembangan dari ajaran dan pemikiran sufistik Ibnu Arabi. Di Nusantara ada banyak ulama yang mengusung doktrin sufistik Ibnu Arabi ini. Paling tidak ada empat ulama Nusantara yang terkenal yaitu Hamzah Fansuri, Syamsuddin Pasai, Nuruddin ar-Raniri dan Abdul Rauf Singkel. Lihat Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm. 16-17

keislaman Ahlussunnah wal Jamaah. Para penyebar agama Islam yang menggunakan pendekatan sufistik itu, rata-rata merupakan ulama Ahlussunnah wal Jamaah. Islam sufistik dalam bingkai Ahlussunnah yang tipologinya moderat, inklusif dan toleran inilah yang memudahkan para ulama di Nusantara sejak dulu hingga sekarang untuk merekonsiliasikan Islam dan budaya lokal.

Dengan sejarah yang demikian itu, proses perkembangan Islam di Nusantara, utamanya di Jawa, seperti dikatakan Ricklefs, jika merujuk pada naskah-naskah dan data-data sejarah abad ke-16 bisa diungkapkan bahwa Islam yang telah tersebar di Nusantara sesungguhnya telah mengakomodir budaya lokal sehingga menjadi orang Islam sekaligus orang Jawa tidak mengundang masalah yang serius.<sup>54</sup> Orang Islam di Nusantara tetap bisa menjadi seorang Muslim yang baik meski harus mengakomodir corak budaya lokal Nusantara, bukan corak Arab, dalam praktik keagamaannya. Meski demikian dalam pandangan Ricklefs, pada momen-momen tertentu, masyarakat Nusantara dan khususnya Jawa, disuruh memilih antara menjadi orang Jawa atau orang Islam. Pada fenomena yang terakhir ini, Islam dan Jawa seolah dua kutub yang saling bertentangan.

Namun, secara umum bisa dikatakan bahwa menjadikan Islam sebagai alternatif dari budaya Jawa sehingga seolah Islam dan Jawa atau Nusantara sebagai dua hal yang berhadapan bukanlah arus utama dari proses Islamisasi di Nusantara khususnya di Jawa. Pola seperti itu justru nampak sebagai deviasi atau penyimpangan dari arus utama Islamisasi di Nusantara secara umum. Arus utama penyebaran agama Islam di Jawa dan seluruh wilayah Nusantara lainnya adalah melalui pendekatan akulturasi sehingga menjadikan Islam dan tradisi lokal tidak dalam posisi saling berhadapan melainkan berjalan secara harmonis

---

<sup>54</sup> M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (Terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: PT. Sermbi Ilmu Semesta, 2013), hlm.30

dan dialektis. Keharmonisan yang terkonstruks secara dialektis antara Islam dan tradisi lokal di Nusantara ini yang kemudian disebut dengan fenomena rekonsiliasi antara agama dan budaya. Kalaupun ada sebuah ketegangan antara Islam dan tradisi lokal, itu sesungguhnya hanya fenomena temporer atau kontingen belaka dan bukan menunjukkan keseluruhan proses Islamisasi yang ada di Nusantara. Dengan kata lain, ketegangan itu sekedar menunjukkan adanya kompleksitas proses Islamisasi tersebut.<sup>55</sup>

Kompleksitas praktik Islamisasi di Nusantara ini terjadi karena memang dalam setiap masa, proses Islamisasi di Nusantara itu diwarnai oleh beragam warna, antara keselarasan dengan ketegangan. Hal ini wajar mengingat proses Islamisasi ini sesungguhnya mengandung implikasi yang luas, bukan hanya soal agama atau budaya saja, melainkan juga menyangkut soal politik, ekonomi dan kekuasaan. Unsur-unsur sosial, budaya, politik, ekonomi dan hal-hal lain yang lebih kompleks dalam proses Islamisasi di Jawa inilah yang melahirkan keselarasan sekaligus ketegangan, keharrmonisan dan pertentangan, pasang dan surut rekonsiliasi Islam dan tradisi lokal dalam proses Islamisasi.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibid*

<sup>56</sup> Soal terjadinya pasang surut hubungan dan rekonsiliasi Islam dan tradisi lokal itu misalnya dijelaskan oleh Ricklefs mengenai sejarah perkembangan Islamisasi di Jawa. Rekonsiliasi antara identitas Islam dan tradisi kerajaan Jawa yang di antaranya telah dibangun oleh Sultan Agung ternyata tidak dilanjutkan oleh para penerusnya. Karenanya selama beberapa dasawarsa, terjadi beberapa pemberontakan terhadap dinsti kerajaan di Jawa dengan menggunakan identitas Islam. Pertentangan itu sesungguhnya murni persoalan politik. Dari tahun 1670-an, kata Rikelfs, Madura, Makassar dan orang-orang non-Jawa lainnya terlibat dalam peperangan Jawa. Sehingga pihak kerajaan yang telah terdesak kemudian meminta bantuan militer kepada VOC. Bantuan VOC terhadap kerajaan memang bisa memberikan kekuatan pihak kerajaan dari gempuran kaum pemberontak sehingga dinasti kerajaan itu masih bertahan. Namun pada saat yang sama, bantuan VOC ke pihak kerajaan itu juga menyulut semakin menguatnya semangat keislaman dalam aksi pemberontakan tersebut. Setelah beberapa dasawarsa dari terjadinya perang sipil di Jawa itu, lanjut Ricklefs, rekonsiliasi antara Islam dan Jawa

Tradisi merekonsiliasikan antara ajaran agama Islam dengan budaya lokal di Nusantara itu terus dikembangkan oleh para ulama pesantren dan yang lebih mutakhir oleh ulama-ulama yang berafiliasi dengan organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Karena itu wajar, kalau keberislaman yang dikembangkan oleh para kiai pesantren dan ulama NU lebih membumi dan mengakomodir tradisi-tradisi lokal di Nusantara. Apa yang dimaksud dengan keberislaman ala Ahlussunnaah wal Jamaah oleh NU dan pesantren salaf di Nusantara bukanlah Islam puritan yang keras, kaku dan eksklusif melainkan Islam sufi yang inklusif, moderat, toleran dan akomodatif dengan budaya lokal Nusantara.

---

pun dilakukan. Rekonsiliasi ini dilakukan tepatnya di masa Pakubuwana II. Salah satu pendorong terjadinya rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa ini adalah nenek Pakubuwana yang populer dipanggil Ratu Pakubuwana ini merupakan seorang sufi. Terilhami oleh gerakan Sultan Agung dalam merekonsiliasikan antara Islam dan tradisi Jawa, maka Ratu Pakubuwana memerintahkan untuk digerakkannya penulisan kembali dalam bentuk versi baru dari karya-karya yang diyakini mengandung kekuatan magis dan spiritual agung selama masa pemerintahan Sultan Agung tersebut. Sang Ratu itu kemudian menegaskan bahwa kepenulisan versi baru rekonsiliasi antara Islam dan Jawa itu akan memancarkan kekuatan supranatural yang akan menuntun hidupnya meju tingkat kesempurnaan hidup sekaligus menopang dan memperkokoh kekuasaan cucunya, Pakubuwana II, dan dengan rekonsiliasi itu pula, Pakubuwana II akan muncul sebagai raja-sufi, sebuah kualitas kepemimpinan yang ideal. Jadi berdasarkan penjelasan itu, rupanya pemberontakan politik yang menggunakan bendera Islam terhadap kerajaan Jawa ini oleh Ricklefs disebut sebagai sebuah bentuk pertentangan antara Islam dan Jawa. Pandangan seperti ini sesungguhnya kurang tepat. Sebab, antara pihak pemberontak dengan pihak kerajaan yang diberontak itu sesungguhnya sama-sama Islam dan sama-sama Jawa. Dengan demikian, walaupun nampak ada ketegangan antara masyarakat Islam dengan pihak kerajaan itu pada dasarnya tidak bisa disebut sebagai pertentangan antara Islam dan Jawa meskipun rakyat yang memberontak menggunakan bendera Islam. sebab, raja yang diberontak itu juga beragama Islam. pertentangan antara kedua belah pihak yang melahirkan perang sipil itu sesungguhnya lebih merupakan pertentangan dan ketegangan karna perbedaan politik dan kekuasaan, bukan karena perbedaan Islam dan tradisi Jawa, lihat sepenuhnya penjelasan Ricklefs ini dalam *ibid*, hlm.33-34

Pola keberislaman yang inkulsif, lunak dan akomodatif seperti ini terus berkembang sejak dari generasi pertama, hingga di abad modern dan sampai sekarang ini, dari para penyebar Islam di Nusantara utamanya di Jawa. Di abad 19 misalnya ada sejumlah ulama Nusantara yang menyebarkan Islam Ahlussunnah wal Jamaah yang sifatnya inklusif dan akomodatif ini, di antaranya adalah Syaikh Akhmad Khatib Sambas (1830-1875), Syaikh Nawawi Al-Bantani (1813-1897); Syaikh Mahfuz Termas (w.1919), Imam abdurrahman al-Suyuthi, Syaikh Khalil Bangkalan, KH. Hasyim Asy'ari dan seterusnya.<sup>57</sup>

Kalau dilihat dari tipologinya, Islam yang masuk ke bumi Nusantara sendiri sesungguhnya juga bukan Islam yang “murni Arab”. Islam yang masuk ke Nusantara merupakan Islam yang sudah berakulturasi dengan budaya setempat, seperti budaya Gujarat, India atau budaya Persia. Hal ini mengingatkan bahwa para penyebar Islam sebagiannya adalah ulama-ulama dari Gujarat, Persia, Bengal atau Malabar.<sup>58</sup>

Terlepas dari mana sesungguhnya Islam yang disebarkan di bumi Nusantara, terutama yang ada di Jawa, namun yang tak bisa dihindari adalah sebuah dugaan bahwa Islam yang datang ke Nusantara, utamanya yang ada di Jawa, sesungguhnya Islam yang

---

<sup>57</sup> Lihat selengkapnya keterangan Said Aqil Siradj, “Rekonstruksi ASWAJA Sebagai Etika Sosial: Akar-Akar Teologi Moderasi Nahdlatul Ulama” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015),

<sup>58</sup> Paling tidak ada beberapa teori tentang sejarah masuknya Islam ke Nusantara tepatnya ke Jawa. Pertama, ada yang mengatakan, Islam yang masuk ke Indonesia berasal dari Gujrat, India. Teori ini diperkenalkan oleh Drewes llau dikembangkan oleh Hurgronje, *kedua*, menyatakan bahwa Islam yang masuk ke Indonesia berasal dari Bengal, sebagaimana yang diungkapkan oleh S.Q. Fatimi, *ketiga*, menyatakan bahwa Islam yang datang ke Indonesia berasal dari Colomader dan Malabar, Asia Selatan dan *keempat*, menyatakan bahwa Islam yang datang ke Indonesia berasal dari Arab langsung. Teori keempat ini di antaranya dikenalkan oleh sejarawan Naquib Al-Attas. Lihat selengkapnya Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm.59-61

bertradisi lokal, yang bisa jadi dari India Selatan atau dari Malabar, sehingga dengan demikian Islam yang masuk ke Nusantara pun bisa dimungkinkan sudah mendapat pengaruh tradisi lokal dari para pembawanya.<sup>59</sup> Dengan kata lain bahwa Islam yang datang ke Jawa khususnya dan Nusantara pada umumnya sudah bukan lagi Islam yang murni tradisi “Arab” akan tetapi telah bersentuhan bahkan berakulturasi dengan budaya lokal di wilayah lain dari para pembawanya.<sup>60</sup>

Memang beberapa pendapat telah mengemukakan tentang kedatangan Islam ke Nusantara, baik yang berdasarkan pada teori mengenai “Islam Arab” maupun teori mengenai “Islam non-Arab”. Akan tetapi, seperti kata Azyumardi Azra, bahwa tidak bisa dipungkiri, Islam yang datang ke Nusantara tentu berdasarkan atas interpretasi para pembawanya. Latar belakang budaya dan sosial para pembawa dan penyebar Islam di Nusantara bisa diduga turut mempengaruhi pola dan corak Islam yang disebarkan di wilayah tersebut.

---

<sup>59</sup> *Ibid*, hlm.06

<sup>60</sup> *Ibid*





## BAB II

### *Kajian Teoritis*

#### A. Term Lokalitas dalam Al-Qur'an

##### 1. Ummat

Semangat lokalitas, utamanya yang berhubungan dengan agama, sesungguhnya juga banyak disinggung di dalam al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an ada beberapa istilah yang mempunyai makna hampir sama sebagai wujud dan representasi dari makna lokalitas. Di antara istilah atau term beragam yang menunjukkan makna lokalitas adalah term ummah, qaum, syu'ub, firqoh dan sebagainya. Istilah-istilah dalam al-Qur'an ini secara implisit merupakan penanda adanya makna lokalitas dalam al-Qur'an.

Pertama adalah term ummah. Sebagaimana disinggung dalam al-Qur'an: "Sesungguhnya (agama Tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah Aku" (QS. al-Anbiya: 92)

Terkait ayat di atas, istilah 'ummah' di sini rata-rata diartikan dengan 'agama'. Hal inilah yang juga yang dikabarkan oleh Ibnu 'Abbas, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Qatadah dan 'Abdurrahman bin Zaid bin Aslam. Kemudian Al-Hasan al-Bashri pendapatnya soal ayat dia atas berkata: "Di dalam ayat ini Allah menjelaskan kepada mereka apa-apa yang mereka takuti dan apa-apa yang mereka berikan." Kemudian Dia berfirman: *inna Haadzihii ummahukum*

*ummahan waahidatan yang berarti: “Sungguhny ini adalah agamamu; agama yang satu.”*

Kata “Ummat” sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an di atas mempunyai beragam makna. Secara etimologis, kata “ummah’ sesungguhnya mempunyai beberapa makna dasar: tempat kembali, asal, kelompok, agama, postur tubuh, masa dan tujuan.<sup>61</sup> Dari kata “ummah’ inilah kemudian lahir beberapa istilah yang menjadi derivasinya seperti umm (ibu) dan imam (pemimpin), di mana keduanya mempunyai relasi makna dengan ummah karena baik kata “umm” maupun imam sesungguhnya orang yang menjadi tumpuan sekaligus teladan oleh masyarakat.<sup>62</sup>

Dalam Ensiklopedi Filsafat misalnya dijelaskan bahwa kata ‘Ummat’ di sini diartikan sebagai bangsa ke dalam bahasa Arab oleh Samir Karam. Kemudian ada yang juga mengartikan sebagai negara sebagaimana yang ada dalam Al-Mu’jam Al-Falsafi, yang disusun oleh Majma’ Al-Lughah Al-’Arabiyah (Pusat Bahasa Arab).

Menurut Prof. Dr. Quraish Shihab dalam karyanya *Wawasan al-Qur’an* dijelaskan, kata Ummat dalam surat al-Anbiya: 92: “Sungguhny ummahmu ini (agama tauhid) adalah ummah (agama) yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku” sesungguhnya terselip makna-makna yang cukup dalam. Kata “ummah” di sini lanjut Shihab, mengandung arti gerak dinamis, arah, waktu, jalan yang jelas, serta gaya dan cara hidup.<sup>63</sup> Untuk menuju pada satu arah, kata Shihab, harus jelas jalannya, serta harus bergerak maju dengan gaya dan cara tertentu, dan pada saat yang sama membutuhkan waktu untuk mencapainya.

---

<sup>61</sup> Abu Abdillah Muhammad ibnu Ahmad Al-Qurthubi, *Jami al-hkam al-Qur’an*, Jilid VII, (Mesir: dar al-Kutub al-’Arabi, 1967), hlm.146

<sup>62</sup> Ali Nurdin, *Qur’anic Society:Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur’an*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006),

<sup>63</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan ummah*, (Bandung, Mizan, 1996)

Shihab juga menganalisa bahwa pada ayat lain tepatnya surat Yusuf (12): 45 yang menggunakan kata ‘ummah’ diartikan dengan waktu. Sedangkan surat Al-Zukhruf (43): 22 untuk arti jalan, atau gaya dan cara hidup.<sup>64</sup>

Sementara itu Ali Syariati (dalam Shihab, 1996) melalui karyanya *Al-ummah wa Al-Imamah* menyatakan bahwa kata ‘ummah’ ini tergolong lebih istimewa jika dibandingkan kata lain seperti *nation* (bangsa) atau *qabilah* (suku). Syariati lalu mendefinisikan kata ‘ummah’ –dalam konteks sosiologis sebagai himpunan manusiawi yang seluruh anggotanya bersama-sama menuju satu arah, satu tujuan, tolong menolong dan bergerak secara dinamis di bawah kepemimpinan kolektif.

Dengan demikian, secara kebahasaan kata “ummah” ini sesungguhnya mempunyai arti beragam dari himpunan manusiawi hingga untuk waktu dan jalan atau gaya. Namun secara esensial, makna ‘ummah’ di sini sesungguhnya adalah ikatan universal yang menyatukan dan mengikat seluruh partikularitas kelompok-kelompok manusia. ‘Ummat’ adalah ruang universal yang mengandung beragam lokalitas. Sebab, jika makna kata ini ditarik ke ranah sosiologis dan antropologis, maka kata “ummah” ini berarti himpunan bagi seluruh kelompok, suku, ras, bangsa dan negara.

Namun, makna Ummat ini secara umum terbagi dua: makna secara khusus dan makna secara umum. Makna Ummat secara khusus lebih menunjuk pada penganut agama tertentu seperti ummah Islam atau ummah pengikut Nabi Muhammad SAW. Sementara makna ummah secara umum menunjuk pada ummah yang satu, dan sekaligus bangsa manusia disebut ummah manusia, tanpa batasan agama atau akidah.<sup>65</sup> Sementara itu Abdullah Yusuf Ali mengartikan kata ummah dengan beberapa kata, antara

---

<sup>64</sup> *Ibid*

<sup>65</sup> Ali Nurdin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur'an*, hlm74

lain dengan bangsa (*nation*), rakyat (*people*)<sup>66</sup> dan komunitas (*community*).<sup>67</sup>

Dari situ pula bisa dipahami bahwa universalitas makna “ummah” yang mencakup seluruh jenis kelompok justru mencerminkan lokalitas yang beragam. Sebab, ‘Ummah’ yang satu ini sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an itu sesungguhnya bukan sesuatu yang sifatnya homogen, melainkan plural. “ummah” secara universal memang satu, tetapi ummah yang satu ini dibangun oleh jenis-jenis kelompok yang berbeda. Di dalam ummah yang satu itu terdapat suku-suku, kelompok-kelompok, mazhab-mazhab, kaum, etnis, bangsa dan negara yang berbeda-beda. Dari sinilah kemudian, makna ‘ummah’ di dalam al-Qur’an itu, selain mencerminkan universalitas juga menyuguhkan beragam partikularitas dan lokalitas.

## 2. Qaum

Selain “ummah”, di dalam al-Qur’an juga terdapat istilah “Qaum”. Ini merupakan ikatan yang skalanya lebih kecil dari ‘ummah’. Dalam penjelasannya al-Ashfahani bahwa kata ‘Qaum’ sesungguhnya masih satu rumpun dengan kata qoma, yaqumu, qiyaman yang mempunyai arti berdiri atau tegak.<sup>68</sup> Kata itu juga bisa berarti memelihara sesuatu agar tetap ada, misalnya qiyam *al-Shalah*.<sup>69</sup> Dengan demikian, kata “Qaum” bisa diartikan sebagai kelompok manusia yang terhimpun atau terikat karena sebuah hubungan atau relasi yang terjalin di dalam kelompok masyarakat tersebut.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Sayyid Qutb, *Fi Zhilal al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Ihya aal-Turas al-‘Arabi, 1967), hlm.351

<sup>67</sup> Abu Al-Fida’ Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Karim*, (Singapura: Al-Haramain, tth), hlm.364

<sup>68</sup> Ali Nurdin, *Qur’anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur’an,.....* hlm.57

<sup>69</sup> Sayyid Qutb, *Fi Zhilal al-Qur’an.....* hlm.342

<sup>70</sup> Abu al-Qasim Abu al-Husain Ibnu Muhammad al-Raghib al-Asfahani, *al-*

Hal ini sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan Barangsiapa yang tidak bertobat, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim" (QS. al-Hujurat: 11)

Di dalam surat al-Hujurat ayat 11 di atas juga mencerminkan dimensi sosiologis, lebih tepatnya tentang etika sosial atau etika berhubungan dengan orang lain. Di dalam ayat di atas, sebuah kaum (*qaum*) atau kumpulan manusia dilarang mengolok-olok kaum (*qaum*) atau kumpulan manusia lainnya. Surat al-Hujurat sendiri seperti dikatakan oleh M.Quraish Shihab, tentang tata krama, yakni tata krama terhadap (1) Allah SWT., (2) Rasul SAW , (3) Sesama muslim yang taat, (4) Sesama muslim yang durhaka, dan (5) terhadap semua manusia. Karena itu terdapat lima kali panggilan yang terulang pada surat ini untuk kelima macam objek tersebut.<sup>71</sup>

Tata krama sosial yang diajarkan oleh al-Qur'an itu sekaligus menunjukkan bahwa di dalam sebuah masyarakat sesungguhnya ada beragam kelompok, beragam kaum dan beragam komunitas. Tentu saja sebuah komunitas atau kaum atau kelompok ini satu sama lain berbeda, baik dari sisi budayanya, warna kulitnya, tradisinya, kondisi ekonominya dan seterusnya. Namun yang jelas, al-Qur'an menegaskan bahwa dilarang keras melakukan caci

---

*Mufradat fi Ghraib al-Qur'an*, (Mesir:Mustafa al-Bab al-Halabi, 1961), hlm.331

<sup>71</sup> M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. ( Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm.4

maka di antara satu kaum termasuk hanya karena perbedaan yang ada di antara mereka.

Larangan keras untuk menghina atau mencela itu menunjukkan adanya perbedaan di antara kaum. Al-Qur'an mengajarkan mengenai tata pergulan tersebut karena hal ini sangat relevan dengan kondisi sosial masyarakat yang terdiri atas kelompok-kelompok yang berbeda. Atas dasar inilah, maka etika pergulan sosial yang diajarkan oleh al-Qur'an ini sesungguhnya juga mencerminkan lokalitas karena di dalamnya juga terkandung pluralitas sosial yang terdiri atas beragam suku, golongan, kaum dan sejenisnya.

Banyaknya keberagaman atau lokalitas yang berbeda-beda dalam bentuk komunitas-komunitas manusia itu, al-Qur'an menghendaki perlunya sikap saling menghormati, saling menghargai, tidak boleh saling mengolok-olok dan sebagainya. Sebab, jika tata krama sosial ini tidak diindahkan maka bisa akan muncul konflik dan kekacauan sosial. Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam telah memberikan perhatian terhadap perlunya pembinaan masyarakat. Sehubungan dengan itu, pada pembagian ini akan dikaji ayat-ayat yang berhubungan dengan pembinaan masyarakat.<sup>72</sup>

### 3. Syu'ub

"Syu'ub" merupakan bentuk jamak dari "Sya'b" yang secara umum diartikan sebagai bangsa. Jika "Sy'ab" adalah bangsa yang menunjukkan tunggal, maka "Syu'ub" adalah bangsa-bangsa yang menunjukkan jamak. Arti dasar dari kata "sya'b" atau Syu'ub" adalah mengumpulkan, memisah-misahkan dan juga memperbaiki.<sup>73</sup> Selain itu kata "sya'b" atau "syu'ub" juga mempunyai arti suku besar

<sup>72</sup> Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2012), hlm.232

<sup>73</sup> Ali Nuridin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur'an*,..... hlm.81

yang bernasab pada suatu nenek moyang tertentu, seperti suku Rabi'ah atau Muhdar.<sup>74</sup>

Dalam penjelasannya, al-Maraghi berkata bahwa level atau hirarkhi keturunan yang berlaku dan menjadi tradisi bangsa Arab itu ada tujuh tingkatan: (1), *sy'a'b*, (2) *qabilah* (3), *imarah*, (4) *bat*, (5), *fakh*, (6), *fasilah* dan (7) *asyirah*. Masing-masing level atau tingkatan tercakup dalam tingkatan sebelumnya, misalnya *qabilah* yang tercakup di dalam *sy'a'b*. Jadi urutan pertama adalah yang mempunyai cakupan lebih besar dari yang berikutnya. Adapun ayat al-Qur'an yang mengangkat kata "syu'ub" adalah surat al-Hujurat ayat 13: "Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".

Abdullah Yusuf Ali dalam mengartikan kata "Syu'ub" di ayat tersebut dengan Bangsa (*Nation*).<sup>75</sup> Untuk menelusuri makna "Syu'ub" ini, ada yang menggunakan dua pendekatan, pertama, pendekatan historis. Dalam arti bahwa makna istilah "Syu'ub" ditelusuri melalui dua riwayat yaitu bahwa ayat itu turun berkaitan dengan konsepsi atau pandangan masyarakat Arab saat itu yang menjadikan status sosial sebagai ukuran kemuliaaan sehingga mereka cenderung mendiskriminasikan dan memandang tinggi atau rendahnya orang lain berdasarkan status, suku dan kelompok. Selain itu, berdasarkan sejarah itu, ayat di atas juga terkait dengan keengganan masyarakat Arab saat itu untuk menjalin pernikahan antar suku, khususnya dalam kasus Bani Bayadah.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibid*

<sup>75</sup> al-Asfahani, *al-Mufradat fi Ghraib al-Qur'an*..... hlm.308

<sup>76</sup> Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam al-Maqays*, (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi wa Syarikah, 1972), hlm.629



Kemudian kedua adalah pendekatan yang sifatnya sistematis. Dengan pendekatan kedua ini, ayat di atas mempunyai sejumlah kandungan makna: (1) seruan Allah kepada manusia secara universal bahwa Dia telah menciptakan manusia dalam bentuk laki-laki dan perempuan, (2) konsekuensi logis dari penciptaan (*creation*) yang beragam yaitu penyebaran dan perkembangan ummah manusia menjadi *syu'ub* (bangsa-bangsa) dan *qabail* (suku-suku), (3) sesuai dengan makna dasar *syab* seperti yang telah dikemukakan bahwa manusia berkumpul pada satu rumpun keturunan tertentu dan tersebar di dalam berbagai kelompok sosial dan mereka diharapkan saling mengenal, dan (4) kemuliaan manusia ditentukan bukan oleh status sosialnya melainkan ketakwaannya.<sup>77</sup>

Berdasarkan pada kedua pendekatan di atas, maka kata *syab* dapat diartikan sebagai kelompok sosial yang besar, yang memiliki tradisi atau berinteraksi satu sama lain untuk saling mengenal dan menggunakan bahasa tertentu yang membedakan dari kelompok sosialnya.<sup>78</sup> Dengan demikian jika ditarik ke dalam wacana lokalitas maka bisa dipahami bahwa jenis lokalitas apapun, terutama lokalitas dalam konteks sosial budaya, sesungguhnya merupakan kehendak Tuhan yang diciptakan agar satu lokalitas mengenal dengan lokalitas lain yang berbeda.

Karenanya, beragamnya lokalitas itu sesungguhnya sebuah anugerah supaya manusia bisa saling belajar dan mengenal beragam warna kehidupan. Begitu juga harus dipahami bahwa masing-masing lokalitas itu sesungguhnya tidak ada yang lebih mulia dari yang lainnya karena yang menentukan kemuliaan bukan jenis-jenis lokalitas itu melainkan kontribusinya terhadap kehidupan luas sebagai wujud dari ketakwaannya pada Tuhan.

---

<sup>77</sup> Ali Nurdin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur'an*,..... hlm.83

<sup>78</sup> *Ibid*

#### 4. Firqoh

Bentuk lokalitas sosial masyarakat lainnya yang disinggung di dalam al-Qur'an adalah Firqoh yang mempunyai makna asli atau makna dasar: pemisahan atau perbedaan dua hal. Dari akar kata ini pula kemudian muncul derivasi-derivasi lainnya seperti *al-furqon* yang artinya pembeda, sebagai salah satu nama lain dari al-Qur'an. Dengan menggunakan nama *al-furqon* ini dimaksudkan bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi pembeda antara yang haq dan yang batil; antara yang benar dan yang salah; antara yang lurus dan yang menyimpang. Dalam perkembangan berikutnya firqoh diartikan dengan "kelompok manusia".<sup>79</sup>

Di antara ayat al-Qur'an yang menyinggung istilah "*al-firqoh*" adalah surat al-Baqarah:75: "Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, Padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui?"

Apa yang dimaksud dengan kata *firqoh* (golongan) dalam ayat di atas, kata Ali Nuridin, adalah kelompok orang Yahudi yang menyembunyikan kebenaran. Sebab, makna ini memang dipahami dari konteks ayat yang memang berbicara mengenai orang-orang Yahudi.<sup>80</sup> Dalam kaitannya dengan makna *firqoh* ini, Ibn Faris kemudian berpendapat bahwa istilah *firqoh* yang disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur'an merupakan kelompok tersendiri di antara kelompok-kelompok lainnya yang tentunya berbeda.<sup>81</sup> Meski demikian kelompok yang tersendiri ini oleh al-Qur'an tetap dipandang sebagai komunitas masyarakat, sebab meski mereka eksklusif atau terpisah dengan kelompok-kelompok lain, namun individu-individu di dalamnya tetap saling bekerja sama untuk mengatur kehidupan mereka.

<sup>79</sup> *Ibid*, hlm.84

<sup>80</sup> *Ibid*, hlm.85

<sup>81</sup> Ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam al-Maqays*,..... hlm.574; al-Asfahani, *al-Mufradat fi Ghraib al Qur'an*..... hlm.284

Dalam kontes lokalitas sering kali terungkap sebuah komunitas yang sengaja mengisolasi diri; tidak mau menerima perubahan dari luar dan karena itu tidak bersedia berinteraksi dengan kelompok-kelompok lain di luar dirinya. Kelompok seperti ini biasanya kelompok-kelompok yang hidupnya lebih berpegang teguh pada tata cara dan nilai-nilai yang diwariskan oleh nenek moyangnya. Mereka berusaha sekuat mungkin mempertahankan adat-istiadat, tradisi dan cara hidup mereka yang mereka yakini berasal dari nenek moyang.

Mereka mengisolasi diri dan bersikap lebih menutup diri dari kelompok lain karena mereka khawatir bahwa jika mereka membuka diri dalam pergaulan dan berbaur dengan kelompok-kelompok lainnya, maka dikhawatirkan tradisi dan adat-istiadat mereka akan dipengaruhi oleh tradisi lain sehingga bisa sistem tradisi mereka terancam berubah lalu sirna. Di Indonesia yang masuk kategori kelompok ini misalnya masyarakat Badui, Sunda Wiwitan, Samin dan sejenisnya.

Sejumlah masyarakat adat lainnya juga banyak, termasuk di beberapa daerah yang ada di luar Jawa. Tentu saja pilihan mereka menjadi masyarakat yang khas, eksklusif dan tertutup demi menjaga tradisi dan pola hidup nenek moyang itu harus tetap dilindungi; jangan sampai mereka dipaksa untuk sama dengan kelompok lain jika mereka secara internal tidak menghendakinya. Mereka yang seperti itu juga bagian dari lokalitas yang harus dilindungi dengan syarat keberadaan mereka yang eksklusif itu tidak mengganggu atau merusak kelompok-kelompok lain.

Biasanya, terutama belakangan, mereka yang justru terancam dengan kelompok-kelompok lain yang hidup di alam modern. Masyarakat-masyarakat adat yang hidupnya tertutup itu, seringkali hak-hak mereka tergusur oleh orang-orang modern yang telah menguasai modal dan teknologi. Tanah-tanah mereka misalnya seringkali diserobot oleh kaum pemodal untuk pendirian pabrik

dan sebagainya. Lalu keberadaan mereka diusir sehingga mereka pun hidup tersebar ke mana-mana dan akhirnya budayanya pun musnah.

Saat ini, yang menjadi predator dan pemusnah bukan kelompok-kelompok masyarakat adat yang orang modern menyebutnya sebagai masyarakat primitif, melainkan masyarakat modern itu sendiri yang sering mengklaim dirinya sebagai masyarakat beradab. Sejak di awal-awal abad modern banyak masyarakat adat yang musnah dan kalau pun masih eksis mereka dikonservasi untuk dijadikan sebagai pariwisata oleh masyarakat modern. Contohnya adalah bangsa kulit putih Eropa yang mengusir dan membinasakan masyarakat Indian di Amerika atau masyarakat Aborigin di Australia.

## 5. *Thaifah*

Secara bahasa apa yang disebut *thaifah* adalah manusia yang berkumpul karena ssatu aliran atau pendapat tertentu, sehingga membuat mereka menjadi kelompok istimewa dan eksklusif dibanding yang lain.<sup>82</sup> Alam kamus, *thaifah* juga bisa diartikan dengan kelompok, group, kelas, faksi atau kelompok minoritas. Artinya *thaifah* sesungguhnya menunjukkan sebuah kelompok atau komunitas dalam sebuah masyarakat.

Terkait dengan *thaifah* ini, di dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat, ayat 9 disebutkan: “dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar. Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil”.

---

<sup>82</sup> Ali Nurdin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur'an*,..... hlm.86

Dengan mencermati dari makna di atas, maka *thaifah* sesungguhnya kelompok yang diikat berdasarkan kesamaan kepentingan, dan belum tentu berdasarkan agama. Sebab, di dalam satu agama bisa jadi terdapat beberapa kelompok yang kepentingannya juga berbeda-beda. Ayat di atas, yang memberikan petunjuk bagaimana menghadapi masyarakat yang sama-sama beriman tetapi mereka terlibat konflik. Mereka sama-sama beriman kepada Allah tetapi bertengkar atau berperang. Hal ini menunjukkan bahwa kelompok beriman yang berkonflik itu sesungguhnya berada dalam perbedaan kepentingan, apapun kepentingan itu. Meski demikian, *thaifah* ini, dengan merujuk pada ayat di atas juga, ada yang memberi makna sebagai kelompok profesional dalam masyarakat.<sup>83</sup>

Dengan demikian, *thaifah* sesungguhnya mencerminkan lokalitas. Ketika sebuah masyarakat menetapkan dirinya sebagai kelompok tersendiri meski dalam satu negara, satu suku, satu agama atau bahkan mungkin satu keluarga besar, hal itu menunjukkan dirinya berbeda dengan saudara-saudaranya yang lain. Atau mereka mempunyai kepentingan dan kehendak yang bertolak belakang dengan saudara-saudaranya yang satu suku, satu negara, satu agama atau satu organisasi. Perbedaan kehendak dan tujuan ini tentu saja melahirkan sebuah kultur atau corak tertentu dalam sebuah tindakan. Corak atau kepentingan khusus yang dipegang dan dipertahankan oleh suatu kelompok (*thaifah*) itulah yang mencerminkan sebuah lokalitas.

## 6. Hizb

*Hizb* secara definitif diartikan sebagai perkumpulan manusia di dalam sebuah wadah untuk saling menolong dengan tujuan untuk menghilangkan berbagai kesusahan.<sup>84</sup> Dalam definisi lain,

---

<sup>83</sup> Mahmud Ibnu Umar al-Zamakhshyari, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid IV, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1961), hlm.321

<sup>84</sup> Ali Nurdin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Ideal dalam al-Qur'an*,.....

*hizb* juga diartikan sebagai partai atau blok dari sebuah masyarakat. Ada juga yang berpandangan kata *hizb* merupakan sebuah faksi atau blok pendukung dari seseorang yang membagikan gagasannya dan mereka sepakat untuk mempertahankan gagasan atau ide-ide yang telah mereka sepakati itu.

Karenanya *Hizb* ini sesungguhnya digunakan sebagai sebutan untuk partai politik. HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) sebuah organisasi pengusung Khilafah dan telah dibekukan oleh pemerintah RI menggunakan nama *hizb*. Mereka memang bukan partai politik, bahkan HTI juga mengharamkan demokrasi sehingga mereka pun tidak setuju dengan Pemilu. Namun mereka mempunyai gagasan yang mereka bela dan pertahankan bersama yakni berdirinya Khilafah.

Sementara itu, kata *hizb* oleh Abdullaah Yusuf Ali diterjemahkan sebagai pengikut (fellowship/follower).

Soal *hizb* ini, al-Qur'an dalam surat al-Maidah: 56 menyebutkan: "dan Barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, Maka Sesungguhnya pengikut (agama) Allah Itulah yang pasti menang".

Dari ayat tersebut ditegaskan bahwa di luar pengikut (*hizb*) Allah, merupakan kelompok yang buruk. Di antara kelompok ini, pertama adalah kelompok pemecah agama (QS.30:32).<sup>85</sup> Kemudian kedua adalah kelompok (*hizb*) *syaiton* (QS.58:19) dan ketiga kelompok yang berselisih (QS.19:37).

Terlepas dari nilai buruk bagi kelompok-kelompok yang berada di luar *hizb* Allah tersebut, beragamnya *hizb* itu juga menunjukkan sebuah kekhasan atau lokalitas yang disebutkan dalam al-Qur'an. Tentu saja lokalitas dalam konteks *hizb* ini, yang sifatnya negatif dan merusak tidak boleh diikuti. Namun sudah menjadi umum bahwa *hizb* ini lebih mengarah pada gerkan

---

hlm.87

<sup>85</sup> *Ibid*, hlm.88

politik. Meski demikian, kata *hizb* yang diartikan sebagai gerakan politik ini merupakan bentuk penyempitan makna atau makna yang sudah tereduksi.<sup>86</sup> Dengan demikian kelompok-kelompok politik yang dianggap mengganggu stabilitas negara atau merusak tatanan masyarakat yang telah disepakati, maka kelompok (*hizb*) seperti ini perlu diwaspadai.

## 7. Ahl

Secara bahasa, kata *Ahl* mempunyai banyak arti di antaranya adalah yang dekat, keluarga, yang memiliki, yang berhak dan yang menetap dalam sebuah daerah atau wilayah. Untuk makna yang terakhir ini, disebut juga dengan *ahlul Qura*. Dalam al-Qur'an surat al-Araf:07 disebutkan: "Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya".

Dengan merujuk pada ayat di atas kata *ahlun* yang terkait dengan kelompok masyarakat yang menetap di sebuah daerah maka akan mempunyai penduduk. Jika berbicara soal penduduk, maka sudah barang tentu berbicara soal keberagaman atau lokalitas di dalamnya. Sebab, sebuah penduduk, bahkan di sebuah desa yang sekupnya kecil pun, banyak dijumpai beberapa perbedaan dan sejumlah keunikan. Apalagi di kota-kota besar, pluralisme dan multikulturalisme di dalamnya sangat terasa, karena banyak kota-kota besar yang menampung beragam masyarakat dari berbagai suku, agama, aliran, profesi dan sejenisnya.

Di perkampungan atau perdesaan pun tak jauh berbeda. Perkampungan atau perdesaan belakangan ini tidak bisa disebut sebagai area yang penduduknya sepenuhnya homogen. Memandang desa sebagai sesuatu yang homogen merupakan

---

<sup>86</sup> *Ibid*, hlm.89

cermin dari paradigma lama, dan menggunakan paradigma lama dalam memandang desa justru akan cenderung mengabaikan realitas internal yang ada dalam desa itu sendiri.<sup>87</sup>

*Ahlun* dengan artinya sebagai kelompok masyarakat atau penduduk mempunyai kesamaan dengan ahl al-Madyan. Ada juga di dalam al-Qur'an yang menggunakan ashabu madyan, seperti dalam QS.09:70 dan QS.22:44. Yang jelas makna *ahl* ini berhubungan dengan tempat tinggal.<sup>88</sup>

## B. Teori Sistem Sosial

Obyek lokalitas dan Islam di sini akan dibaca melalui dua teori yaitu teori sistem-nya Talcott Person dan teori habitusnya Pierre Bourdieu. Teori sistem sosial di sini diperlukan karena subyek penelitian ini merupakan penelitian sosiologi. Teori sistem sosial yang dicetuskan oleh Talcott Parsons merupakan teori sosiologi yang mencoba mengulas tentang perubahan masyarakat. Sementara teori *habitus* Bourdieu di sini diguakan karena dalam kajian ini juga berhubungan erat dengan praktik dan tindakan masyarakat. Teori habitus dibutuhkan dalam kajian ini karena untuk menganalisa tentang bagaimana tindakan dan praktik sosial masyarakat muslim lokal itu terjadi sehingga menjelma menjadi suatu tradisi, adat-istiadat, dan identitas budaya yang turun temurun hingga sekarang ini.

Pertama adalah soal teori sistem sosial. Teori sistem sosial ini dicetuskan oleh Talcott Parsons. Teorinya Parsons tentang sistem sosial ini juga disebut sebagai fungsionalisme struktural. Teori struktural sesungguhnya menjelaskan tentang bagaiman berfungsinya sebuah struktur. Setiap struktur bagi Parsons menjelaskan beroperasinya sebuah struktur baik dalam skala mikro seperti persahabatan, organisasi maupun dalam skala makro

<sup>87</sup> Abdul Halim, *Politik Lokal.....* hlm.12

<sup>88</sup> Muhammad Fu'ad Abd Al-Baqi, *al-Mu'jam li Al-Fazh al-Qur'an al Karim*, ((Beirut: dar al-Ihya l-Turas al-Arabi, tth), hlm.889



seperti masyarakat dan negara. Meski demikian, sebuah struktur akan tetap eksis jika ia mempunyai fungsi. Jika sebuah struktur atau sistem tidak mempunyai fungsi, maka ia akan tidak berguna sehingga akan musnah.

Konsep pemikiran teori fungsionalisme struktural dipengaruhi oleh adanya asumsi kesamaan antara kehidupan organisme biologis dengan struktur sosial tentang adanya keteraturan dan keseimbangan dalam masyarakat. Teori sistem sosial-nya Parsons ini berangkat dari sebuah asumsi bahwa masyarakat terintegrasi berdasarkan atas kesepakatan dari para anggotanya terhadap nilai-nilai sosial tertentu yang mempunyai kemampuan untuk mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai sebuah sistem yang secara fungsional terintegrasi ke dalam sebuah keseimbangan.<sup>89</sup> Dengan demikian masyarakat merupakan kumpulan sistem-sistem sosial yang satu sama lain saling berhubungan dan saling kebergantungan.<sup>90</sup>

Gagasan utama dan prinsip utama teori fungsionalisme struktural-nya Parsons ini memandang realitas sosial sebagai hubungan sistem: sistem masyarakat, yang berada dalam keseimbangan, yakni kesatuan yang terdiri dari bagian-bagian yang saling tergantung, sehingga perubahan yang terjadi satu bagian dipandang menyebabkan perubahan pada bagian lain dari sistem itu.

Teori fungsionalisme struktural ini mengandaikan adanya kesamaan antara kehidupan organisme biologis dengan struktur sosial. Selain itu, di dalam teori ini juga berlaku pandangan yang dipopulerkan oleh Talcott Parsons tentang lahirnya keteraturan dan keseimbangan dalam masyarakat.<sup>91</sup> Sebagaimana telah

---

<sup>89</sup> Richard Grathoff (ed.) *The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons: The Theory of Social Action.*, (Bloomington and London: Indiana University Press, 1978), hlm. 67-87

<sup>90</sup> *Ibid*

<sup>91</sup> *Ibid*

dijelaskan di awal bahwa teori fungsionalisme struktural ini mempunyai anggapan atau asumsi bahwa masyarakat merupakan sistem yang secara fungsional terintegrasi ke dalam bentuk keseimbangan berdasarkan nilai-nilai yang mereka sepakati. Bagi Parsons hal yang menjadi persyaratan fungsional dalam sistem di sebuah masyarakat ini bisa dianalisis, baik yang menyangkut struktur maupun tindakan sosial. Fungsi dalam sistem itu berupa nilai dan penyesuaian dengan lingkungan yang memang menuntut sebuah konsekuensi dari adanya persyaratan fungsi tersebut.<sup>92</sup>

Perlu diketahui juga bahwa ada fungsi-fungsi tertentu yang harus dipenuhi agar ada kelestarian atau keberlanjutan sistem, yaitu adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi dan keadaan latent.<sup>93</sup> Empat syarat fungsional yang mendasar tersebut (adaptasi, pencapaian, integrasi dan kondisi laten) berlaku untuk semua sistem sosial yang ada. Berkenaan hal tersebut di atas, empat fungsi tersebut terpatri secara kokoh dalam setiap dasar yang hidup pada seluruh tingkat organisme tingkat perkembangan evolusioner.<sup>94</sup>

Sekalipun sejak semula Parsons ingin membangun suatu teori yang besar, akan tetapi akhirnya mengarah pada satu kecenderungan yang tidak sesuai dengan niatnya.<sup>95</sup> Hal tersebut karena adanya penemuan-penemuan mengenai relasi-relasi dan hal-hal baru, yaitu yang berupa perubahan perilaku dan pergeseran prinsip keseimbangan yang bersifat dinamis yang menunjuk pada sibernatika teori sistem yang umum.<sup>96</sup> Dalam hal ini, dinyatakan bahwa perkembangan masyarakat itu melewati empat proses perubahan struktural yang pembaharuan yang mengarah pada

---

<sup>92</sup> Alexander Stigl, *The biological Vernacular from Kant to James, Weber, and Parsons*, (Lampeter: Mellen Press, 2009), hlm. 54-70

<sup>93</sup> Richard Grathoff (ed.) *The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons.....* hlm. 87

<sup>94</sup> *Ibid*

<sup>95</sup> *Ibid*

<sup>96</sup> *Ibid*

penyesuaian evolusinya Parsons menghubungkannya dengan empat persyaratan fungsional di atas untuk menganalisis proses perubahan.<sup>97</sup>

Selanjutnya, dalam teori fungsionalisme struktural, terkandung empat imperatif fungsional sebagai bentuk elaborasi dari konsep “fungsi”. Sebuah fungsi merupakan kompleksitas berbagai tindakan atau aktivitas yang diarahkan kepada pemenuhan sebuah kebutuhan atau berbagai kebutuhan dari sebuah sistem itu. Parsons juga menyakini bahwa perkembangan masyarakat berhubungan erat dengan perkembangan keempat unsur subsistem utama: kultural (pendidikan), kehakiman (integrasi), pemerintahan (pencapaian tujuan) dan ekonomi (adaptasi).<sup>98</sup>

Dengan menggunakan pengertian ini, maka Parsons menegaskan adanya empat imperatif yang perlu ada pada semua sistem sosial. Empat imperatif itu adalah:

- a. Adaptation (A) (Adaptasi),
- b. Goal Attainment (G) (Pencapaian Tujuan),
- c. Integration (I) (Integrasi), dan
- d. Latency (L) (Latensi), atau pemeliharaan pola.

Empat imperatif ini disingkat dengan AGIL. Agar dapat bertahan, suatu sistem harus melaksanakan keempat fungsi dalam AGIL tersebut. Masing-masing imperatif fungsional dalam AGIL itu bisa dijelaskan sebagai berikut:

- a) *Adaptation* (adaptasi): sistem digunakan untuk menanggulangi situasi eksternal yang gawat. Artinya sebuah sistem yang ada pada sebuah masyarakat harus mampu menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar dan begitu

---

<sup>97</sup> *Ibid*

<sup>98</sup> J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*,(Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm..... 350

pula sebaliknya:menyesuaikan lingkungan tersebut dengan kebutuhannya.

- b) *Goal Attainment* (Pencapaian Tujuan): sistem harus mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya. Hal ini berarti juga bahwa sebuah sistem sosial yang ada dalam masyarakat akan tetap langgeng selama pencapaian tujuan dari sistem sosial tersebut masih dapat terdefiniskan oleh anggota masyarakatnya.
- c) *Integration* (integrasi): pola nilai di dalam sistem adalah proses sosialisasi dan internalisasi yang kemudian menjadi bagian dari kesadaran aktor untuk mengabdikan pada kepentingan sistem sebagai satu kesatuan.
- d) *Latency* (Pemeliharaan pola): sebuah unsur yang menegaskan bahwa sebuah sistem bisa dan akan tetap tetap *survive* jika sistem itu mampu memelihara, memperbaiki dan melengkapi dirinya dengan motivasi individu maupun pola-pola kultural lainnya yang bernilai motivasi.<sup>99</sup>

Parsons menjelaskan bahwa konsep sistemnya yang mengandung komponen-komponen imperatif yang tersusun dalam AGIL tersebut berjalan melalui beberapa sistem dan struktur tindakan yang meliputi sistem organisme perilaku, sistem sosial, sistem kultural dan sistem kepribadian. Apa yang dimaksud dengan sistem organisme perilaku adalah sebuah sistem tindakan yang berfungsi menjalankan fungsi adaptasi dengan cara menyesuaikan diri dengan lingkungan dan juga mengubah lingkungan eksternalnya untuk disesuaikan dengan kebutuhan sistem tersebut. Lalu sistem kepribadian merupakan sistem yang bertugas menjalankan fungsi pencapaian tujuan melalui mekanisme atau strategi menetapkan tujuan dari sistem

---

<sup>99</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm.256

dan memobilisasi sumber daya untuk bisa menggapai tujuan yang telah ditetapkan tersebut.

Kemudian sistem sosial merupakan sistem yang mempunyai fungsi integrasi. Untuk melakukan fungsi integrasi sosial ini, sebuah sistem sosial bekerja dengan cara mengendalikan bagian-bagian yang menjadi komponennya. Dan terakhir adalah sistem kultural yang menjalankan fungsi pemeliharaan pola dengan cara menciptakan serangkaian nilai dan norma yang mendorong aktor untuk bertindak.

Perlu diketahui bahwa sekalipun Talcott Parsons telah berhasil membangun suatu teori yang besar sebagai pendekatan dalam memahami dan mengkaji masyarakat, akan tetapi ia tidak luput dari serangkaian kritikan dari para sosiolog lain di antaranya dari George Homans, Williams Jr., dan Alvin Gouldner, bahkan dari mantan muridnya sendiri seperti Robert K. Merton.<sup>100</sup>

### C. Teori Habitus

Teori berikutnya adalah habitus yang dicetuskan oleh sosiolog dan filosof Prancis, Pierre Bourdieu. Secara konseptual, habitus ini sebuah sistem dan serangkaian disposisi yang sifatnya berlangsung lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*) yang melahirkan praktik-praktik dan tindakan yang terstruktur dan terpadu secara obyektif.<sup>101</sup> Dengan kata lain, habitus merupakan struktur kognitif manusia yang memperantarai individu dengan realitas sosial.<sup>102</sup> Seorang individu ketika berhubungan dengan kenyataan sosial tidak mungkin bisa berjalan secara langsung

---

<sup>100</sup> Alexander Stigl, *The biological Vernacular from Kant to James, Weber, and Parsons*,.... hlm.70

<sup>101</sup> Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hlm.vii

<sup>102</sup> Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial", dalam (*Habitus × Modal*) +*Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.xviii

(*immediately*) melainkan dimediasi oleh habitus yang ada dalam struktur kognitifnya. Habitus yang diintrodusir Bordieu ini juga bisa dipandang sebagai kecenderungan empiris seseorang untuk bertindak dengan cara-cara tertentu secara mapan.

Bagaimana terbentuknya habitus yang ada di dalam diri seseorang itu? Habitus bukan surat takdir; ia juga bukan bawaan lahir. Habitus terbentuk dan menjadi struktur karakter manusia melalui internalisasi pengalaman hidup yang panjang. Dalam rentang waktu tertentu, seseorang individu menjalani dan bergelut dengan realitas sosial dan berhubungan dengan individu-individu lain dalam sistem jaringan obyektif. Dari seluruh pergulatan individu di ranah sosial dan relasinya dengan beragam individu lain dalam jaringan obyektif ini kemudian terbentuk struktur subyektif di dalam diri seseorang yang oleh Bourdieu disebut dengan habitus.

Habitus dengan demikian merupakan hasil internalisasi dan konseptualisasi pengalaman hidup seseorang. Singkatnya, habitus adalah sebuah skema konseptual sebagai hasil dari kristalisasi fakta-fakta obyektif di dalam diri individu. Dalam hal ini habitus sesungguhnya hal yang sifatnya historis karena ia terbentuk melalui pergulatan individu di ruang sejarah. Pergulatannya dengan dunia eksternal, membuat manusia entah secara sadar atau bukan, menginternalisasi sejumlah nilai, tradisi dan entitas-entitas sosial-kultural lainnya, di mana hasil internalisasi ini lalu mengkristal menjadi sebuah skema kognitif dan melalui skema kognitif ini seseorang bisa berinteraksi, memahami, menilai, menyikapi dan mengevaluasi realitas sosial.<sup>103</sup>

Skema-skema konseptual itu kata Bourdieu tersembunyi di alam bawah sadar. Karenanya habitus ini memungkinkan seorang individu untuk hidup dalam keseharian mereka secara spontan dan memungkinkannya untuk berinteraksi dengan realitas di luar

---

<sup>103</sup> *Ibid*

dirinya.<sup>104</sup> Sebagai produk dalam ruang sejarah, skema-skema habitus ini, kata Bourdieu, mendapatkan efektifitasnya melalui sejumlah fakta obyektif. Dalam arti bahwa skema-skema yang dikonstruksi dari fakta eksternal itu bisa berfungsi dan beroperasi di bawah lapisan kesadaran manusia dan bahasa alias (beroperasi) di luar kuasa dan kontrol kehendak.<sup>105</sup>

Dengan mengarahkan sebuah tindakan sesuatu, skema-skema konseptual itu lalu menanamkan sesuatu, yang oleh kebanyakan orang disebut sebagai nilai-nilai, ke dalam gerak tubuh yang paling otomatis atau ke dalam berbagai kemampuan teknik tubuh yang dipandang remeh dan biasa-biasa saja, seperti cara berjalan, cara bersin, cara bicara, cara duduk dan seterusnya, dengan disertai prinsip-prinsip untuk mengkonstruksi dan mengevaluasi ranah sosial yang paling elementer, yaitu prinsip-prinsip yang secara eksplisit mengungkapkan atau membongkar sistem pembagian tenaga kerja.<sup>106</sup> Habitus dengan demikian merupakan sebuah konsep yang menyajikan sistem pengetahuan dan pemahaman seseorang tentang dunia, yang turut memberikan kontribusi tersendiri pada realitas dunia, bahkan pengetahuan dalam kerangka habitus ini juga mengandung kuasa konstitutif yang orisinal alias bukan semata-mata hasil dari refleksi dari dunia rill.<sup>107</sup>

Sebagai pengetahuan yang sangat terkait dengan dunia eksternal yang terus berubah, maka habitus juga mengalami perkembangan sehingga status habitus ini bukan sesuatu yang baku, monoton, *fixed*, melainkan senantiasa dinamis sesuai dengan perkembangan waktu, baik bagi individu maupun bagi

---

<sup>104</sup> *Ibid*, hlm.xix

<sup>105</sup> Pierre Bourdieu, *Distinction*, (Cambridge: Harvard University Press, 1984), hlm.466

<sup>106</sup> *Ibid*

<sup>107</sup> *Ibid*, hlm.467

generasi selanjutnya.<sup>108</sup> Maka, seorang anak atau generasi muda, dalam kerangka habitus ini bisa jadi akan melihat dunia sama seperti orang tua atau generasi tuanya, tetapi, ketika kondisi eksternal, mereka akan melihat dan memahami dunia dalam bentuk yang baru yang berbeda dengan generasinya. Artinya kondisi eksternal-obyektif yang selalu berubah senantiasa mengkonstruksi disposisi karakter, yang pada gilirannya akan melahirkan praktik dan pemahaman baru.<sup>109</sup>

Habitus ini merupakan salah satu kata kunci bagi Bourdieu ketika hendak mengungkap asal mula lahirnya praktik dan tindakan sosial individu. Namun dalam sistem pemikirannya untuk mengungkap faktor-faktor generatif tindakan sosial ini, Bourdieu bukan hanya berpegang pada satu kata kunci ini. Selain habitus, kata kunci lainnya yang dilontarkan Bourdieu adalah Ranah dan Modal.

Sebagaimana *habitus*, *ranah* juga termasuk produk historis-kultural. Ranah bagi Bourdieu bukan sekedar representasi ruang atau teritori. Ranah yang dimaksudkan oleh Bourdieu ini adalah ‘panggung kekuatan’, arena kontestasi, persaingan dan perjuangan. Pelaku yang masuk dalam suatu ranah seperti politik, seni, intelektual harus menguasai kode-kode dan aturan-aturan ‘permainan di dalamnya’,<sup>110</sup> sebab setiap ranah memiliki aturan permainannya sendiri. Ranah perjuangan karenanya juga dipandang sebagai ranah kekuatan; tempat para individu dan kelompok berkontestasi dan berlaga. Ranah perjuangan sosial ini merupakan hasil dari proses otonomisasi yang berlangsung lama dan panjang yang bisa dibilang sebagai bentuk permainan yang

<sup>108</sup> Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, “Posisi Teoritis Dasar” dalam (*Habitus × Modal*) + *Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.12

<sup>109</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of Theory of Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm.77

<sup>110</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius (2016), hlm.50



ada pada dirinya sendiri. Seseorang atau individu yang masuk ke dalam area permainan ini biasanya tidak dalam sebuah kondisi kesadaran penuh, sebab habitus mendorong manusia hidup secara spontan dalam keseharian mereka.

Ranah di sini oleh Bourdieu merupakan sebuah metafor untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang terstruktur dan dinamis dengan sumber daya atau “modal” yang terkandungnya.<sup>111</sup> Ranah sebagai panggung kekuatan ini, oleh Bourdieu sifatnya lebih otonom yang di dalamnya menjadi ajang kontestasi dan perjuangan untuk memperebutkan beragam posisi dan kepentingan. Kontestasi dan perjuangan ini oleh Bourdieu dipandang sangat berpengaruh terhadap terjadinya transformasi atau pelanggengan panggung kekuasaan tersebut.<sup>112</sup> Sementara itu, posisi-posisi itu sendiri ditentukan oleh distribusi modal tertentu bagi para aktor yang bersemayam di dalam ranah tersebut.

Dengan demikian, ranah kemudian juga diartikan sebagai sistem relasi obyektif kekuasaan yang terdapat di antara posisi-posisi sosial yang bersesuaian dengan relasi obyektif yang berada di antara titik-titik simbolik seperti karya seni, dekalarsi politik dan sejenisnya.<sup>113</sup> Struktur ranah sendiri dibangun berdasarkan keseimbangan antara titik-titik simbolik ini dengan modal yang telah terdistribusikan ke tangan para aktor. Namun ranah ini meskipun diklaim sebagai jaringan relasi di antara posisi-posisi obyektif, keberadaannya berada di atas *habitus*. Dengan kata lain, *habitus* mendasari keberadaan *ranah*.<sup>114</sup> Ranah bukanlah relasi intersubjektif yang membentuk sebuah jaringan, melainkan

---

<sup>111</sup> Agus Maladi Irianto, *Interaksionalisme Simbolik - Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian*, (Semarang: Gigh Pustaka Mandiri, 2015), hlm.30

<sup>112</sup> Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, “Posisi Teoritis Dasar”..... hlm.10

<sup>113</sup> *Ibid*

<sup>114</sup> Bagus Takwin, “Proyek Intelektual Pierre Bourdieu:..... hlm.xix

relasi yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok sosial dalam sistem dan tatanan masyarakat secara spontan.<sup>115</sup>

*Habitus* memungkinkan seseorang menjalani kehidupan sehari-harinya secara spontan dan nampak alamiah untuk berinteraksi dan bergelut dengan realitas eksternal. Dalam proses interaksinya dengan realitas luar yang diperantarai oleh *habitus* itu, terbentuklah sebuah ranah: jaringan relasi posisi-posisi obyektif.<sup>116</sup> Dengan demikian *ranah* ini merupakan terminologi yang digunakan oleh Bourdieu untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang terstruktur dan dinamis disertai dengan potensi-potensi yang terkandung di dalamnya.<sup>117</sup> Ranah inilah yang kemudian mengisi ruang sosial; keseluruhan konsepsi tentang keberadaan dunia sosial.<sup>118</sup> Ranah yang ada di dalam ruang sosial ini digambarkan oleh Bourdieu seperti sistem planet, yaitu sebuah sistem di ruang sosial yang benar-benar terintegrasi.<sup>119</sup> Setiap ranah mempunyai struktur dan kekuatan-kekuatannya sendiri, yang juga berada di dalam sebuah ranah yang lebih besar yang juga memiliki kekuatan dan strukturnya sendiri.

Konsep soal *ranah* ini dicontohkan oleh Bourdieu melalui sistem pendidikan Prancis yang dipandanginya sebagai ranah tersendiri. Dalam hal ini, Bourdieu, seperti dikatakan oleh Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, ranah pendidikan yang dicontohkan Bourdieu ini meliputi serangkaian fakultas, jurusan dan sekolah tinggi teknik. Aspek utama yang mengkarakterisasikan seluruh institusi dan para civitas akademiknya serta seluruh

---

<sup>115</sup> *Ibid*

<sup>116</sup> *Ibid*

<sup>117</sup> *Ibid*

<sup>118</sup> *Ibid*

<sup>119</sup> Cheleen Mahar, 'Pieere Bourdieu: Proyek Intelektual', dalam (*Habitus × Modal*) +*Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.45

aspirasi yang mereka miliki mengenai pendidikan, merupakan potret integrasi antara praktik pendidikan dengan struktur-struktur obyektif. Dari contoh ini, konsepsi *ranah* sesungguhnya bukanlah konsepsi yang hanya bersifat *a priori*, melainkan juga sebuah konsep yang dibangun secara empiris.<sup>120</sup>

Lalu kata kunci selain *habitus* dan *ranah* adalah modal. Modal ini bagi Bourdieu merupakan sebuah pusat kekuatan atau kekuatan tertentu yang beroperasi di dalam ranah.<sup>121</sup> Dalam hal ini, setiap ranah selalu menuntut aktor atau individu untuk memiliki modal-modal tertentu supaya bisa hidup layak dan nyaman di dalamnya. Di dalam ranah akademik misalnya seseorang harus mempunyai modal-modal khusus seperti status sosial, karya, prestasi, jasa dan sejenisnya supaya dirinya bisa dihargai dan dihormati oleh orang-orang di sekelilingnya. Selain bernilai bagi aktor atau individu, modal ini juga dipandang bernilai bagi ranah sehingga dituntut keberadaannya.<sup>122</sup>

Menurut Bourdieu, ada tiga jenis modal yang menentukan kontestasi sosial dalam sebuah ranah: pertama, modal ekonomis yang bisa direpresentasikan dengan sumberdaya finansial; kedua, modal sosial yang merupakan segala ikatan dan jaringan sosial yang bisa digerakkan untuk membangun progresifitas seseorang misalnya jaringan kerja, jaringan bisnis, jaringan politik, dan ketiga ialah modal budaya atau simbolik seperti pengetahuan tentang seni dan budaya, kemampuan menulis, pilihan dan citarasa budaya, formalitas akademik dan sejenisnya.

Selain itu, modal oleh Bourdieu juga dipandang sebagai dasar dan kekuatan untuk menerapkan dominasi meski sebagain aktor menolak klaim ini. Modal yang jenisnya sangat beragam, juga

---

<sup>120</sup> Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, "Posisi Teoritis Dasar"..... hlm.11

<sup>121</sup> Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu:..... hlm.xx

<sup>122</sup> Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, "Posisi Teoritis Dasar"..... hlm.16

bisa dipertukarkan antara satu sama lain. Pertukaran yang paling mudah dan paling banyak dilakukan, kata Mahar dan kawan-kawan adalah pertukaran modal simbolik, sebab dalam konteks inilah bentuk-bentuk modal bisa dipersepi dan dikenali sebagai sesuatu yang absah, bahkan terkadang juga dipandang sebagai bentuk otoritas yang absah.

Melalui modal itu, seseorang bisa memegang kekuasaan atau otoritas sehingga dirinya bisa mempunyai kewenangan atau posisi yang otoritatif untuk memberikan nama terhadap sesuatu entah itu nama lembaga atau nama organisasi, mewakili suara masyarakat dan yang paling signifikan adalah mempunyai otoritas untuk “membangun dunia sosial yang resmi” sehingga bisa dijadikan sebagai pedoman bagi masyarakat secara umum.<sup>123</sup> Mereka yang mempunyai modal dengan habitus yang sama dengan individu pada umumnya akan lebih mampu melakukan tindakan mempertahankan atau mengubah struktur dibandingkan mereka yang tidak memiliki modal.<sup>124</sup>

Dari ketiga kata kunci di atas, Bourdieu kemudian menciptakan sebuah formula analisis untuk memahami faktor-faktor yang menyebabkan lahirnya praktik dan tindakan sosial individu. Formula yang dirumuskan oleh Bourdieu melalui ketiga kata kunci di atas berbentuk:  $(Habitus \times Modal) + Ranah = Praktik$ . Jadi menurut Bourdieu praktik atau tindakan sosial itu dilahirkan melalui penggabungan *habitus* dan *ranah* dengan melibatkan *modal*. Hubungan yang sifatnya *conjunctural* antara *habitus* dan *ranah* yang disertai dengan *modal* melahirkan apa yang disebut dengan praktik atau tindakan sosial. Formula ini, mengganti relasi sederhana soal praktik sosial antara individu dengan struktur sosial obyektif.

---

<sup>123</sup> *Ibid*, hlm.17

<sup>124</sup> Bagus Takwin, “Proyek Intelektual Pierre Bourdieu:”..... hlm.xxi

Apa kemudian maksud dari formula Bourdieu di atas dalam menggambarkan asal mula lahirnya praktik sosial? Apa makna di balik formula itu terkait dengan praktik dan tindakan sosial individu? Dengan rumusnya itu, Bourdieu hendak menciptakan paradigma baru yang mampu mengatasi atau mengantitesis paradigma-paradigma lama yang telah eksis sebelumnya. Paradigma lama, sebelum Bourdieu, lebih bersifat oposisi biner dalam memandang dan memahami tindakan atau praktik sosial. Cara pandang sebelum Bourdieu, ketika memahami praktik dan tindakan sosial lebih bersifat distingtif dan saling berhadapan-hadapan seperti agen versus struktur, obyektivitas versus subyektivitas, pikiran versus tindakan, natural versus kultural, materialistik versus simbolik, kesadaran versus faktual dan sejenisnya.

Bourdieu dengan formulanya itu berusaha mengatasi pertentangan-pertentangan dan oposisi-oposisi biner yang terdapat dalam sistem paradigma lama itu. Dengan proyek intelektualnya ini Bourdieu hendak menegaskan bahwa praktik dan tindakan sosial, bukan semata-mata disebabkan oleh agen atau struktur, oleh kehendak subyektif atau oleh fakta obyektif, oleh pikiran versus kenyataan historis, melainkan oleh gabungan keduanya. Konsep Bourdieu itu kemudian membantah teori-teori sebelumnya dalam memandang tindakan-tindakan sosial, termasuk dalam pola kehidupan sehari-hari dalam masyarakat. Dalam penjelasannya itu, Bourdieu berusaha melampaui dikotomi antara agen dan struktur dalam menjelaskan dinamika sosial-masyarakat serta berusaha membedakan antara struktur obyektif yang berjalan di dalam kehidupan sosial dengan struktur subyektif yang berupa disposisi di dalam diri individu.<sup>125</sup> Setelah menjelaskan kedua struktur itu, Bourdieu kemudian mensintesakannya ke dalam formulanya.

---

<sup>125</sup> *Ibid*, hlm.xvi

Praktik dan tindakan sosial yang berbasis pada *habitus* dalam perkembangannya terkodifikasi menjadi norma, aturan, tradisi dan adat-istiadat masyarakat. Di sinilah kemudian bisa juga dilacak lahirnya sebuah tradisi, norma dan ‘ritus-ritus’ kultural yang ada di dalam masyarakat lokal. Praktik dan perilaku sosial seorang individu ini, kata Bourdieu tidak mempunyai regularitas yang sempurna mengingat *habitus* masih bertumpu pada logika praktis yang sifatnya spontanitas dan kabur dalam menentukan hubungan konvensional dan sehari-hari seseorang dengan dunia sosial-masyarakat.<sup>126</sup>

Karena bersifat kabur, tidak menentu dan spontan, lanjut Bourdieu, tindakan berbasis pada *habitus* ini tidak bisa dijadikan pegangan sepenuhnya ketika seseorang berada di dalam kondisi krisis. Ketika kondisi sangat kritis, perilaku seseorang cenderung terkodifikasi, di mana tingkat dan derajat kodifikasi ini sangat tergantung pada besar-kecilnya resiko yang dihadapi.<sup>127</sup> Hal ini misalnya ketika perilaku atau tindakan hasil dari improvisasi *habitus* dinilai memberi kontribusi positif bagi kehidupan sosial yang ada, maka perilaku ini akan dikodifikasikan sebagai norma atau tradisi masyarakat tertentu.

Sebaliknya, jika sebuah praktik dari *habitus* dipandang cenderung destruktif, maka masyarakat akan lebih berpegang pada konvensi atau norma-norma sosial yang sudah ada dan telah terkodifikasi sebelumnya. Hal ini misalnya bisa dilihat dalam konteks praktik tradisi di Jawa. Seperti praktik acara tahlilan atau acara tujuh hari untuk mengirim doa di masyarakat. Dalam sebuah kampung di masyarakat, ketika menggelar acara tahlilan ini, para pesertanya diberi suguhan minuman dan makanan oleh tuan rumah.

---

<sup>126</sup> Pierre Bourdieu, *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran*, (Terj.), Ninik Rochani Sjams, (Bantul: Kreasi Wacana, 2011), hlm.101

<sup>127</sup> *Ibid*, hlm.102

Namun, dalam perkembangannya, sebagian masyarakat, terutama para tokoh agamanya menilai, memberi suguhan dalam acara tahlilan selama tujuh hari itu memberatkan tuan rumahnya, di mana si tuan rumah ini sudah terkena musibah berupa kematian salah seorang anggotanya, tetapi hampir setiap malam selama tujuh hari dia harus memberi minuman dan makanan kepada para tamu yang membacakan tahlil. Karena dirasa memberatkan maka para tokoh agama setempat bersama dengan masyarakat sepakat bahwa setiap acara tahlilan tujuh hari, tidak harus memakai makanan dan minuman.

Untuk malam pertama hingga ke-6 tuan rumah tidak boleh memberikan minuman dan makanan kepada para jamaah. Untuk malam ke 7 karena biasanya ada pengajian umumnya, maka si tuan rumah diperbolehkan untuk memberikan minuman dan makanan sesuai dengan kadar kemampuannya. Jadi pemberian suguhan kepada para tamu di malam ke-7 acara tahlilan itu sekedar saja atau sesuai dengan kemampuan, dan kalau memang tidak mampu maka juga tidak masalah jika tidak memberi. Tradisi ini sudah menjadi kesepakatan sosial dalam sebuah masyarakat.

Praktik sosial seperti itu karena dinilai positif, maka disepakati dan dikodifikasikan sebagai norma bahkan adat-istiadat yang berlangsung lama. Namun di antara anggota masyarakat, dalam saat-saat tertentu ada yang hendak melanggar norma yang telah berjalan lama ini, di mana ketika mempunyai hajatan tahlilan tujuh hari, ia memberikan suguhan kepada para jamaah. Perilaku seseorang yang 'menyalahi kesepakatan' sosial ini, kemudian melahirkan polemik dan cibiran di masyarakat, sebab perilaku sebagai bentuk improvisasi habitus seperti itu bisa meruntuhkan adat dan norma yang telah lama disepakati. Karenanya, daripada melahirkan perbincangan dan kegelisahan di masyarakat, orang tersebut akhirnya kembali kepada konvensi awal: tidak memberi suguhan dalam acara tahlilan tujuh hari kecuali di malam terakhir.

Jadi sebuah perilaku yang lahir dari habitus ketika menimbulkan stabilisasi di masyarakat maka akan cenderung dikodifikasikan sebagai sebuah aturan meski asalnya perilaku atau tindakan ini tidak tertulis atau malah awalnya hanya dipraktikkan oleh seorang individu. Tindakan anggota masyarakat yang memberi suguhan ketika acara tahlilan tujuh hari di atas sehingga menimbulkan polemik dan ketidakstabilan di masyarakat itu, bisa jadi akan dikodifikasikan jika misalnya masyarakat tidak mempolemikkan atau menggunjingkannya. Mengkodifikasi kata Bourdieu adalah memformalisasikan dan mengadopsi perilaku formal.<sup>128</sup> Formalisasi ini memungkinkan ditetapannya sebuah sistem norma yang eksplisit dan terstruktur, yaitu normativitas bahasa hukum.<sup>129</sup> Kodifikasi dalam konteks perilaku yang didorong oleh perubahan habitus ini merupakan perubahan esensial atau ontologis dari pola linguistik dalam praktik tertentu menjadi kode atau sistem juridis.<sup>130</sup>

#### **D. Simbolisme Lokalitas**

Lokalitas dalam wujudnya sebagai produk budaya merupakan fenomena simbolik. Simbol sendiri merupakan bagian dari praktik tanda. Apa yang disebut dengan tanda, jika merujuk pada pendapatnya Ferdinand de Saussure (1974), terdiri atas dua unsur utama: penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Penanda, yang merupakan unsur material yang menandai, sementara petanda adalah isi/makna yang ditandai. Penanda karenanya akan selalu merujuk pada petanda dan petanda sendiri kemudian merujuk pada realitas.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibid*, hlm.102

<sup>129</sup> *Ibid*, hlm.104

<sup>130</sup> *Ibid*

<sup>131</sup> Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, (Yogyakarta:Jalasutra, 2003), hlm.158



Dalam perspektif Saussurian tersebut bisa dipahami bahwa lokalitas sebagai fenomena simbolik di dalamnya mengandung makna. Sistem tradisi dan bentuk-bentuk budaya yang menjadi khazanah lokalitas merupakan penanda (*signifier*) yang merefleksikan makna atau isi (*signified*) tertentu. Tentu saja makna yang terkandung dalam simbolisme lokalitas ini dibangun berdasarkan konvensi, dalam pengertian bahwa makna dalam simbolisme lokalitas itu tetap dalam posisi yang disepakati oleh komunitas atau kelompok masyarakat. Dalam sistem pertandaan yang dilontarkan oleh Saussure ini, makna dalam sebuah lokalitas tiada lain merupakan sebuah kesepakatan sosial di antara komunitas para pengguna bahasa.<sup>132</sup>

Makna yang terkandung di dalam bentuk-bentuk lokalitas itu, tentu saja tidak mesti monoton melainkan ada yang mengalami perubahan. Masyarakat, menurut Saussure hanya sebagai pengguna tanda yang telah tersedia, banyak yang telah melakukan reinterpretasi terhadap makna simbol yang ada dalam sejumlah lokalitas. Apalagi di era informasi sekarang ini, sejumlah perubahan mendasar mengenai bagaimana simbol dipandang, disikapi dan digunakan. Perubahan ini disebabkan terutama oleh adanya keterbukaan informasi sehingga masing-masing komunitas bisa secara bebas melakukan pertukaran tanda (*sign exchange*), pertukaran pemikiran bahkan ideologi.<sup>133</sup>

Selain itu, tanda dalam kerangka simbolik ini juga mempunyai fungsi untuk komunikasi. Simbol atau tanda merupakan alat untuk menyampaikan pesan. Pesan inilah yang menjadi makna dari simbol atau tanda tersebut. Umberto Eco juga menyatakan bahwa sebuah tanda atau simbol dalam konteks semiotika komunikasi diletakkan atau ditempatkan dalam mata rantai komunikasi, karenanya simbol atau tanda ini merupakan unsur

---

<sup>132</sup> Jonathan Culler, *Saussure*, (Fontana Press, 1976), hlm.19

<sup>133</sup> Yasraf Amir Piliang, *Hiparsemiotika.....* hlm.258

yang vital dalam aktivitas dan praktik komunikasi. Bagi Eco, proses interpretasi tanda ini berjalan terus menerus. Proses yang tak pernah putus dalam proses interpretasi tanda inilah yang oleh Eco disebut dengan *semiosis*: sebuah interpretasi tanda atau simbol yang tak berhingga.<sup>134</sup>

Mengenai simbolisme lokalitas sebagai wujud dari berlakunya sistem pertandaan ini, dalam konteks Indonesia, diwujudkan dengan hadirnya beragam kearifan lokal di berbagai daerah. Indonesia merupakan negara yang mempunyai banyak suku, agama, tradisi dan budaya. Semua ini merupakan jenis kearifan lokal yang turut memperkaya dan memperkuat keberadaan keindonesiaan. Kearifan lokal merupakan bagian dari budaya suatu masyarakat yang tidak dapat dipisahkan dari bahasa masyarakat itu sendiri. Kearifan lokal (*local wisdom*) biasanya diwariskan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi melalui cerita dari mulut ke mulut. Kearifan lokal ada di dalam cerita rakyat, peribahasa, lagu, dan permainan rakyat. Kearifan lokal sebagai suatu pengetahuan yang ditemukan oleh masyarakat lokal tertentu melalui kumpulan pengalaman dan diintegrasikan dengan pemahaman terhadap budaya dan keadaan alam suatu tempat.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Dalam penjelasannya soal pendapat Eco ini, Yasraf Amir Piliang menjelaskan bahwa sistem tanda yang mengalami *semiosis* itu tidak bisa dipandang dalam sistem oposisi biner. Ada sebuah pemikian atau pendapat yang keliru bahwa seolah-olah seseorang atau sebuah komunitas masyarakat tidak bisa memadukan atau mengintegrasikan antara *doktrin tanda* dengan doktrin *semiosis* sebagai wujud aktivitas interpretasi yang tanpa batas. Padahal menurut Eco sendiri, tanda atau simbol sendiri merupakan sebuah asal-usul dari proses *semiosis*, karenanya terdapat hubungan yang sifatnya timbal balik antara semiotika signifikasi dan semiotika komunikasi, lihat *ibid*, hlm.267

<sup>135</sup> A.S.Padmanugraha, 'Common Sense Outlook on Local Wisdom and Identity: A Contemporary Javanese Natives' Experience' Paper Presented in International Conference on "Local Wisdom for Character Building", (Yogyakarta: 2010), h. 12

Kearifan lokal merupakan sistem di mana sebuah komunitas mewujudkan cita-cita masyarakat tentang kohesi dan perdamaian dengan kearifan lokal sebagai sebuah sistem terdiri dari dua elemen : seperangkat nilai yang mempunyai prinsip dan seperangkat praktik, dan nilai-nilai itu di warisi dari nenek moyang mereka dan masih dianggap bernilai bagi generasi sekarang dan komunitas tertentu.

Kearifan lokal di bumi Nusantara tercermin dalam unsur-unsur kebudayaan dan tradisi dengan menggunakan pengertian kebudayaan universal (Koentjaraningrat, 1990:2). Dalam konteks pengertian inilah unsur kebudayaan yang menjadi tempat hidup suburnya kearifan lokal di Indonesia atau di Nusantara meliputi:

- a. Sistem religi
- b. Sistem sosial dan organisasi kemasyarakata
- c. Sistem ilmu pengetahuan
- d. Bahasa
- e. Kesenian
- f. Sistem mata pencaharian
- g. Sistem teknologi dan peralatan.

Sementara itu, kearifan lokal di Nusantara atau di Indonesia secara garis besarnya terwujud ke dalam dalam tiga hal utama<sup>136</sup>:

- a. Gagasan, ide, nilai, norma, peraturan
- b. Pola perilaku , kompleks aktivitas
- c. Artefak , kebudayaan , material, benda hasil budaya

Nili-nilai kearifan lokal di Indonesia yang jumlahnya sangat kaya itu, secara sosial, mempunyai sesuatu tujuan penting yakni untuk membangun keserasian, keseimbangan dan keharmonisan hidup di tengah masyarakat. Selain itu, jenis-jenis kearifan lokal di Indonesia itu, selain untuk merekatkan ikatan sosial, juga

<sup>136</sup> Rofiatul Isnaini, *Kearifan Lokal Nusantara*, dalam <https://www.indonesiana.id/read/129736/kearifan-lokal-nusantara> (26/04/2019)

sangat berpotensi untuk membangun kerukunan hidup dalam konteks berbangsa dan bernegara. Berbagai jenis kearifan lokal ini, sesungguhnya juga bisa digunakan sebagai solusi bagi suatu masalah yang melanda masyarakat. Karenanya, kearifan lokal di Indonesia ini bukan sekedar sistem simbol atau penanda yang hampa makna. Di dalamnya justru sarat dengan pesan-pesan sosial yang di antaranya adalah pesan kerukunan, persatuan dan keharmonisan.

Nilai-nilai lokal itu juga banyak yang berpengaruh terhadap perumusan peraturan perundang-undangan terutama yang ada di daerah. Pertautan antara sistem hukum dengan tradisi lokal ini sudah berjalan sejak lama dalam peradaban di Nusantara. Hal ini misalnya seperti sebuah adagium yang dikutip oleh Mohammad Idris Mulyo yang berbunyi, "*Hukum Adat bersendi Syara', Syara' bersendi Kitabullah*", di mana adagium ini merupakan sebuah praktik akomodatif hukum-hukum positif Islam terhadap tradisi lokal atau adat-istiadat.<sup>137</sup>

Pertautan antara sistem hukum nasional dengan tradisi lokal ini pada akhirnya menuntut adanya sistem interaksi yang tepat dan bijaksana. Meski pembauran atau asimilasi ini merupakan wujud penggabungan dari hal yang berbeda, namun relasi antara hukum Islam dan khazanah lokal ini terbukti-meski tidak selalu-mampu menghasilkan sistem dan tatanan terpadu yang harmonis. Perpaduan atau integrasi dua entitas tersebut menciptakan khazanah baru dalam masyarakat sebagai bentuk berjalannya praktik dialektis antara nilai-nilai agama dan tradisi lokal.

Dialektika inilah yang membuktikan bahwa sebuah agama tidak bisa dipraktikkan tanpa dukungan nilai-nilai budaya. Agama dan budaya bukanlah hal yang saling menegasikan, merupakan dua entitas yang saling membutuhkan dan saling mempengaruhi.

---

<sup>137</sup> Mohd. Idris Ramulyo, *Asas-Asas Hukum Islam; Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika. 1995), hlm. 46-47

Meski, seperti dikatakan Qodry Azizi, tidak terlalu urgen siapa sesungguhnya mempengaruhi dan siapa yang dipengaruhi. Karena praktik perpaduan antara nilai Islam dan khazanah lokal inilah di Nusantara dikenal sebuah adagium: “Adat bersendi Syara’, Syara’ bersendi adat”.<sup>138</sup>

Atas dasar itu, sistem hukum Islam yang dipraktikkan di Indonesia sesungguhnya sangatlah luwes dan ekletis, karena mengakomodir nilai-nilai dan khazanah lokalitas. Sistem dan praktik penerapan hukum Islam yang tidak mempertimbangkan lokalitas bukan hanya kontraproduktif, tetapi juga menimbulkan konflik dan pertentangan dari masyarakat. Alih-alih hendak menciptakan tatanan masyarakat yang damai, tertib dan harmonis, yang terjadi justru konflik dan ketegangan yang seringkali berubah menjadi peperangan yang merusak dan memakan banyak korban. Konflik dan peperangan sebagai wujud ketegangan antara nilai-nilai syariat Islam dengan tradisi lokal ini, dalam sejarah kebangsaan Indonesia, salah satunya tercermin dalam meletusnya Perang Padri di Summahra Barat yang dipimpin Imam Bonjol yang berlangsung dari 1803-1838.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> A. Qadri Azizy, *Ekletisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media. 2002)., hlm.87-103

<sup>139</sup> Perang Padri dikenal sebagai peperangan yang berlangsung di Summahra Barat dan sekitarnya terutama di kawasan Kerajaan Pagaruyung dari tahun 1803 hingga 1838. Perang ini pada awalnya merupakan peperangan akibat pertentangan dalam masalah agama dengan adat-istiadat lokal, tetapi dalam perkembangannya menjadi menjadi peperangan melawan penjajahan. Perang Padri berawal dengan adanya pertentangan sekelompok ulama yang dijuluki sebagai Kaum Padri terhadap tradisi, adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan yang marak dilakukan oleh kalangan masyarakat yang disebut Kaum Adat di kawasan Kerajaan Pagaruyung dan sekitarnya. Kebiasaan-kebiasaan ini memang sangat bertentangan dengan ajaran agama Islam seperti perjudian, penyabungan ayam, penggunaan madat, minuman keras, tembakau, sirih, dan juga aspek hukum adat matriarkat mengenai warisan, serta longgarnya pelaksanaan kewajiban ritual formal agama Islam. [Tidak adanya titik temu dan kesepakatan dari Kaum Adat, meski mereka ini telah memeluk Islam, untuk meninggalkan kebiasaan tersebut memicu kemarahan

## Sebagai bentuk pembelajaran dari peristiwa masa lalu yang

Kaum Padri, sehingga pecahlah peperangan pada tahun 1803 yang dikenal dengan Perang Padri. Hingga tahun 1833, perang ini bisa dikatakan sebagai perang saudara yang melibatkan sesama warga masyarakat Minang dan Mandailing. Dalam peperangan ini, Kaum Padri dipimpin oleh Harimau Nan Salapan sedangkan Kaum Adat dipimpin oleh Yang Dipertuan Pagaruyung waktu itu Sultan Arifin Muningsyah. Kaum Adat yang mulai terdesak, lalu meminta bantuan kepada Belanda pada tahun 1821. Namun keterlibatan Belanda ini justru memperuncing persoalan dan memperumit keadaan, sehingga sejak tahun 1833 Kaum Adat berbalik melawan Belanda dan bersatu bersama Kaum Padri, walaupun pada akhirnya peperangan ini bisa dimenangkan Belanda. Dengan masa yang panjang, Perang Padri ini menguras harta dan mengorbankan jiwa raga yang lumayan banyak. Dampak dari perang ini di antaranya adalah runtuhnya kekuasaan Kerajaan Pagaruyung, juga merosotnya perekonomian masyarakat sekitarnya dan memunculkan perpindahan masyarakat dari kawasan konflik. Meskipun pada tahun 1837 Benteng Bonjol berhasil dikuasai Belanda, dan Tuanku Imam Bonjol, yang menjadi pemimpin Kaum Padri, berhasil ditipu dan ditangkap, tetapi peperangan ini masih berlanjut sampai akhirnya benteng terakhir Kaum Padri, di Dalu-Dalu (Rokan Hulu), yang waktu itu telah dipimpin oleh Tuanku Tambusai berhasil jatuh ke tangan Belanda pada 28 Desember 1838. Jatuhnya benteng tersebut kemudian memaksa Tuanku Tambusai mundur, bersama sisa-sisa pasukannya dan pindah ke Negeri Sembilan di Semenanjung Malaya, dan akhirnya peperangan ini dianggap selesai kemudian Kerajaan Pagaruyung ditetapkan menjadi bagian dari Pax Netherlandica dan wilayah Padangse Bovenlanden telah berada di bawah pengawasan Pemerintah Hindia Belanda. Dalam penjelasan Azyumardi Azra dalam *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, bahwa Perang Padri dilatarbelakangi oleh kepulangan tiga orang Haji dari Mekkah sekitar tahun 1803, yaitu Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang yang ingin memperbaiki syariat Islam yang belum sempurna dijalankan oleh masyarakat Minangkabau. Mengetahui hal tersebut, Tuanku Nan Renceh mulai tertarik lalu ikut mendukung kehendak dan rencana dari ketiga orang Haji tersebut bersama dengan ulama lain di Minangkabau yang tergabung dalam Harimau Nan Salapan. (Ampera Salim, 2005). Maka, Harimau Nan Salapan pun meminta Tuanku Lintau untuk mengajak Yang Dipertuan Pagaruyung Sultan Arifin Muningsyah beserta Kaum Adat untuk segera meninggalkan beberapa kebiasaan dan tradisi Minang yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Ajakan ini sontak mendapatkan pertentangan dari masyarakat adat. Maka perundingan dan musyawarah pun digelar. Namun setelah menggelar beberapa perundingan, kata sepakat tidak bisa dihasilkan di antara kelompok yang bersebraangan ini. Pada saat yang

kelam itu, maka mulai sekarang dan ke depannya, perlu bijak dalam beragama. Di mana nilai-nilai lokal atau kearifan lokal harus benar-benar dipertimbangkan dalam menjalankan ajaran-ajaran agama. Nilai-nilai agama harus dijalankan secara harmonis dengan mempertimbangkan khazanah-khazanah lokal. Tentu saja nilai-nilai lokal yang *negative* dan karenanya bertentangan dengan agama harus dihilangkan, seperti perjudian, pelacuran, minum-minuman keras dan sejenisnya. Semua jenis kejahatan ini, sesungguhnya bernilai negatif bagi sebagian besar agama di Indonesia. Perjudian, pelacuran, minum-minuman keras dan sebagainya merupakan penyakit masyarakat yang tidak boleh dipertahankan atas nama apapun, termasuk atas nama tradisi lokal jika jenis-jenis kejahatan itu memang sudah menjadi adat-istiadat masyarakat tertentu. Meski demikian, untuk memberantas berbagai penyakit masyarakat yang sudah melekat menjadi adat itu perlu strategi dan kearifan tersendiri sehingga tidak menimbulkan gejala apalagi hal-hal yang kontraproduktif sehingga justru menimbulkan masalah baru yang lebih besar dampak negatifnya kepada masyarakat.

Terlepas dari persoalan-persoalan hukum agama tersebut, prinsip utama yang tidak boleh dilupakan dalam praktik agama adalah bagaimana mengharmoniskan nilai-nilai agama dengan kearifan lokal; bagaimana menselaraskan kehidupan agama dengan kehidupan budaya masyarakat setempat. Dengan upaya untuk menselaraskan kehidupan agama dan nilai-nilai lokal

---

sama beberapa nagari dalam Kerajaan Pagaruyung bergejolak, puncaknya adalah pada tahun 1815, di mana Kaum Padri di bawah pimpinan Tuanku Pasaman menggempur Kerajaan Pagaruyung dan pecahlah peperangan di Koto Tangah. Serangan ini, seperti dikatakan Sjafnir Aboe Nain (2004) menyebabkan Sultan Arifin Muningsyah terpaksa menyingkir dan melarikan diri dari ibu kota kerajaan. Dalam hal ini, Raffles yang pernah mengunjungi Pagaruyung pada tahun 1818, menjelaskan bahwa dirinya hanya mendapati sisa-sisa Istana Kerajaan Pagaruyung yang sudah terbakar (Sophia Raffles, 1830).

masyarakat itu, diharapkan praktik keagamaan di masyarakat benar-benar bisa melahirkan kerukunan, kedamaian dan keharmonisan, sehingga tidak terjadi konflik yang membahayakan antara agama dan tradisi lokal; antara syara' dan adat.

Selama ini, termasuk fenomena yang sering muncul belakangan adalah upaya sekelompok orang yang menjadikan otoritas agama sebagai sesuatu yang lebih superior di atas otoritas budaya sehingga dalam praktik keberagamaan, agama selalu dibenturkan dengan nilai-nilai budaya lokal masyarakat. Dalam hal ini lokalitas selalu dihakimi dan diadili sedemikian rupa lalu dilabeli sebagai sesuatu yang syirik, bid'ah dan sejenisnya. Pola semacam ini kemudian sering memicu lahirnya kegaduhan dan konflik yang tidak perlu.

Budaya lokal seharusnya tidak harus dibenturkan dengan agama secara membabi buta. Justru agama dan budaya lokal perlu didialogkan. Pola dialog dan komunikasi berdasarkan pada rasionalitas dan nilai-nilai kemanusiaan ini yang perlu ditradisikan dalam menyikapi pertentangan antara agama dan lokalitas. Justru dengan semangat dialog ini, jika memang terdapat unsur-unsur kejahatan dalam praktik budaya, unsur-unsur kriminal bisa dibenahi dan dihilangkan secara elegan tanpa harus menimbulkan kekerasan apalagi konflik. Justru kalau kita bicara mengenai cara beragama di Indonesia, nampak sekali hubungan dan dialog yang begitu kuat antara ajaran agama dengan nilai-nilai lokalitas.

Islam di Indonesia kemudian menjadi fenomena keberagamaan yang khas. Islam dan budaya lokal tidak begitu dipertentangkan secara keras. Alih-alih dipertentangkan, kedua entitas itu justru saling mengisi dan melengkapi. Islam yang berkembang di Indonesia sama sekali tidak menghapus kearifan-kearifan lokal, namun justru mempertemukannya dengan nilai-nilai esensial agama sehingga membentuk identitas keberagamaan/



keberislaman masyarakat Indonesia. Hal inilah yang menjadi salah satu sebab kenapa Islam sejak awal datang ke Nusantara mudah diterima oleh masyarakat lokal.

Masyarakat lokal Nusantara sangat kental dengan nilai-nilai lokalitas. Lokalitas yang telah eksis sebelum Islam datang ini telah menjadi media komunikasi sosial masyarakat Nusantara untuk membangun solidaritas dan keharmonisan sosial. Kearifan-kearifan lokal masyarakat Indonesia seperti karakter yang ramah, santun, toleran, berbudaya turut mempengaruhi praktik keberislaman di Indonesia. Karakter seperti inilah, sebagai wujud dari kearifan-kearifan lokal, yang turut dipertahankan hingga kini.

#### **E. Pola Interaksi Islam dan Lokalitas dalam Perspektif Teori**

Bagaimana kemudian pola hubungan antara Islam dan lokalitas dalam kerangka dua teori di atas? Teori fungsionalisme struktural-nya Parsons dan habitusnya Bourdieu cukup relevan sebagai media analisis terhadap interaksi Islam dan lokalitas di Indonesia. Sebab, Islam yang berkembang di Indonesia sesungguhnya hasil dari interaksi dialektis dengan budaya lokal.

Fenomena yang bisa dijadikan contoh pembacaan berdasarkan dua kerangka teoritis di atas adalah Islam yang ada di Indonesia, sebab, sebagian besar Islam yang eksis dan berkembang di Indonesia merupakan Islam yang terintegrasi dengan budaya lokal. Bahkan kelompok kecil Islam puritan yang ada di Indonesia pun tetap tidak bisa melepaskan diri sepenuhnya dari nuansa lokalitas. Paling tidak, kelompok puritan yang umumnya anti dengan lokalitas itu ketika Khutbah Jum'ah misalnya, mereka tetap menggunakan bahasa Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa lokalitas sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari praktik dan pemahaman Islam di Indonesia.

Berdasarkan teori fungsionalisme struktural yang diciptakan oleh Parsons, maka interaksi interaksi atau bahkan akulturasi

Islam dan lokalitas di Indonesia bisa dipandang sebagai hal elementer yang membentuk sistem sosial keagamaan di Nusantara. Masyarakat Islam di Indonesia atau di Nusantara sesungguhnya merupakan sebuah sistem yang dibentuk berdasarkan atas kesepakatan kultural. Nilai-nilai yang disepakati ini adalah nilai-nilai lokal masyarakat pribumi yang kemudian diintegrasikan dengan Islam.

Titik temu antara Islam dan budaya lokal di Nusantara ini kemudian melahirkan sistem sosial yang mampu mengatasi perbedaan antara nilai-nilai keagamaan/keislaman yang dipandang bersumber dari wahyu dengan nilai-nilai budaya yang dipandang bersumber dari akal budi manusia. Interaksi dan integrasi antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai lokal Nusantara ini bertransformasi menjadi sistem dan struktur yang menentukan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Nusantara.

Dalam sistem Islam Jawa atau Islam Nusantara yang di dalamnya mengakomodir nilai-nilai lokal ke dalam praktik keberagaman di Indonesia, masyarakat Muslim di Nusantara bisa menjadi orang Islam sekaligus orang pribumi Nusantara; menjadi orang Nusantara sama saja menjadi orang Muslim. Mereka menjadi orang Islam sekaligus orang Indonesia. Artinya nilai-nilai Islam di sini tidak dihadap-hadapkan dengan nilai-nilai budaya. Dengan sistem sosial-keagamaan yang mengakomodir nilai-nilai lokal ini, perbedaan antara Islam dan tradisi lokal bisa terjembatani sehingga menjadikan masyarakat Muslim-Nusantara merupakan salah satu cermin dari sistem yang secara fungsional terintegrasi ke dalam sebuah keseimbangan.<sup>140</sup>

Sistem sosial-keagamaan di Nusantara sebagai hasil interaksi Islam dan budaya lokal ini sekaligus menunjukkan bahwa masyarakat Muslim Nusantara merupakan kumpulan sistem-

---

<sup>140</sup> Richard Grathoff (ed.) *The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons.....*, hlm. 67-87

sistem sosial yang satu sama lain saling berhubungan bahkan saling bergantung sejauh menyangkut soal nilai-nilai Islam dan lokalitas.<sup>141</sup> Dalam sistem kehidupan sosial, Islam tidak bisa membumi tanpa budaya lokal, sebaliknya, budaya lokal tidak akan berkembang bahkan akan musnah tanpa dukungan nilai-nilai Islam. Sebab, Islam dalam kenyataannya menjadi agama dominan di bumi Nusantara.

Terakomodirnya nilai-nilai lokal ke dalam Islam atau dengan kata lain keterbukaan Islam untuk menampung nilai-nilai lokal ke dalam praktik keberagaman, menjadikan Islam di Nusantara sebagai agama yang turut menjaga kelestarian nilai-nilai lokal. Di sini nilai-nilai lokal tidak dimusnahkan demi tegaknya nilai-nilai Islam, atau sebaliknya, nilai-nilai Islam dikalahkan demi menjaga tradisi lokal, melainkan keduanya disintesakan atau dihubungkan secara erat sehingga membentuk sistem sosial yang integratif.

Dengan integralisme ini, Islam dan lokalitas tidak menjadi dua hal yang saling menegasikan, melainkan menjadi dua hal yang saling mengandaikan. Saling bergantungnya antara Islam dan budaya lokal ini membawa konsekuensi sosiologis dan antropologis bahwa seorang Muslim di Nusantara tidak akan bisa menjadi orang Muslim yang baik dan sempurna jika dirinya tidak mengapresiasi dan mengakomodir budaya lokal dalam praktik relijiusitasnya. Begitu sebaliknya, masyarakat pribumi Nusantara tidak akan bisa melestarikan nilai-nilai tradisi dan lokalitasnya jika dirinya tidak mengakomodir nilai-nilai Islam.

Interaksi Islam dan lokalitas di Nusantara sehingga melahirkan sistem sosial keagamaan/keislaman yang khas tentu melalui proses dan sejarah yang panjang. Rekonsiliasi antara Islam dan lokalitas, khususnya di Jawa, ini seperti dijelaskan oleh Ricklefs tidak berjalan secara linier melainkan berjalan zig-zag; berlangsung pasang surut dan tak jarang diwarnai oleh kekacauan politik.

---

<sup>141</sup> *Ibid*

Di Jawa misalnya, seperti kata Ricklefs, kekacauan politik yang terjadi mendorong berlangsungnya rekonsiliasi identitas antara Islam dan budaya Jawa. Rekonsiliasi identitas inilah yang dikenal dengan “Sintesa Mistik”.<sup>142</sup> Sintesa Mistik yang membentuk sistem sosial keagamaan masyarakat Muslim Jawa ini dilakukan melalui pendekatan tasawuf. Tasawuf seperti diketahui dikenal sebagai praktik keagamaan yang berbasis pada mistisisme dan spiritualisme. Pola keberagaman esoteris seperti ini menemukan titik temunya dengan ruh budaya Jawa yang juga bersifat mistis dan spiritualis. Dalam kerangka sufistik, sintesa mistis antara Islam dan khazanah lokal Jawa ini diletakkan pada tiga pilar utama:

1. Sebuah kesadaran identitas Jawa-Islami di mana mejadi orang Jawa berarti menjadi orang Muslim.
2. Pelaksanaan lima rukun Islam: mengucapkan dua kalimah syahadat, mendirikan salat, menjalankan puasa, memberikan zakat dan melaksanakan Haji jika mampu, dan
3. Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dari dua pilar pertama tersebut, diterima pula realitas mistis dan spiritualisme Jawa seperti keyakinan soal sosok ratu Kidul, Sunan Lawu dan banyak lagi sosok supranatural yang lebih rendah.<sup>143</sup>

Melalui integrasi nilai-nilai Islam dan mistisisme lokal itulah yang membuat Islam Jawa bisa bertahan hingga sekarang. Sistem sosial ini, membuat masyarakat Muslim Jawa menjadi terintegrasi menjadi satu komunitas keagamaan yang khas. secara tak tertulis, masing-masing anggota masyarakat Islam Jawa sepakat bahwa mengimpelemntasikan nilai-nilai Islam haruslah berada dalam kerangka budaya Jawa, begitu juga sebaliknya, mempraktikkan nilai-nilai tradisi lokal Jawa haruslah bernafaskan Islam. Jadi

---

<sup>142</sup> M.C.Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....* hlm.36

<sup>143</sup> *Ibid*

menjadi Muslim, dalam konteks sistem sosial-keagamaan ini, berarti juga menjadi Jawa, atau sebaliknya menjadi Jawa berarti juga menjadi Muslim.

Woodward dalam hal ini menjelaskan bahwa konstitusi Islam lokal, termasuk yang ada di Jawa atau wilayah-wilayah lain di Nusantara, sebagai sistem keagamaan dan sosial lebih didasarkan pada konsep-konsep atau aksioma yang digunakan untuk menafsirkan unsur-unsur tradisi yang telah diterima dan pengetahuan budaya serta pengetahuan keagamaan lokal. Di Jawa sendiri, lanjut Woodward, penafsiran Islam sebagai sebuah tradisi dan sistem sosial yang mengikat individu-individu menjadi satu komunitas berdasarkan pada empat hal prinsipil: (1) *tauhid* (keesaan Tuhan), (2) pembedaan sufisme antara makna *batin* (makna esoteris) dan makna *lahir* (makna eksoteris), (3) pandangan al-Qur'an dan Sufi bahwa hubungan antara kemanusiaan dan ketuhanan bisa dipahami sebagai hubungan antara "hamba" (*kawula*) dan Tuhan (*Gusti*), dan (4) kesamaan antara makrokosmos (jagat besar) dengan mikrokosmos (jagat kecil).<sup>144</sup>

Interaksi dan integrasi antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal, dalam konteks masyarakat Jawa ini, memang banyak dilakukan melalui tasawuf. Dimensi mistisisme Islam ini menjadi faktor utama bagi para penyebar agama Islam di Nusantara, khususnya di Jawa, lebih banyak menggunakan pendekatan tasawuf daripada dengan menggunakan pendekatan fikih. Mistisisme Islam atau tasawuf ini, dengan jangkauannya yang luas dan menembus batas-batas formalitas agama, bisa menemukan titik temu dengan spirit tradisi lokal yang juga bercorak mistis. Hal inilah yang kemudian melahirkan Sintesis Mistis seperti yang disebutkan sebelumnya.

---

<sup>144</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Terj.), Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm.106

Dalam konteks itulah, Ricklefs sendiri menyatakan bahwa Sintesis Mistik sebagai wujud interaksi dan integrasi Islam dan lokalitas Jawa telah merangkum esensi Islam yang diyakini masyarakat Jawa sekitar tahun 1800-1830. Pola Sintesis Mistik ini, lanjut Ricklefs kemudian dipraktikkan oleh masyarakat Jawa dari semua strata sosial yang ada.<sup>145</sup> Puncak ekspresi simbolik dari Sintesis Mistik ini, masih menurut Ricklefs, adalah lahirnya kitab dan sosok yang dipandang agung oleh masyarakat Jawa. Kitab yang dimaksud itu adalah *Serat Centhini*, sebuah kitab dan karya sastra yang sangat terkenal yang ditulis oleh pujangga Kraton Surakarta pada abad ke-18. Kitab ini menjelaskan Islam sebagai jantung masyarakat dan budaya Jawa. Sebagaimana yang tertera dalam salah satu bait dalam *Serat Centhini*:

“Setelah memeluk agama yang suci ini (Islam)  
Setiap batang rumput di tanah Jawa,  
Mengikuti Sang Nabi (maksudnya Nabi Muhammad SAW pen)”.<sup>146</sup>

Lalu siapakah sosok agung itu? Ternyata sosok agung yang merepresentasikan ekspresi Sintesa Mistik dari nilai-nilai Islam dan lokalitas Jawa adalah Pangeran Diponegoro yang pernah menggerakkan Perang Jawa pada 1825-1830. Pangeran Diponegoro sesungguhnya seorang keluarga kerajaan, namun ia lebih memilih untuk hidup di luar istana karena memandang bahwa Kraton saat itu telah dikuasai dan dihuni oleh orang-orang korup dan menyeleweng yang disebabkan, antara lain, kehadiran orang-orang kulit putih Eropa yang melakukan proyek penjajahan di Indonesia, di mana penjajah asing ini, dalam pandangan Diponegoro tidak mempunyai kesalehan religius secara umum.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*..... hlm.40

<sup>146</sup> Lihat *Serat Centhini (Suluk Tambangraras): yasadalem Kanjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Mangkunegara III*, dalam kutipan Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*.....hlm.40

<sup>147</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*..... hlm.41

Masih dalam kerangka teori fungsionalisme struktural bahwa sintesa atau interaksi Islam dan budaya lokal Nusantara itu kemudian nampak relevan dengan beberapa imperatif fungsional yang terangkum dalam AGIL (*adaptation, get attainment, integration dan latency*) sebagaimana yang menjadi inti dari teorinya Parsons tersebut. Pertama, adalah *Adaptation* (adaptasi) yang merupakan menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar dan begitu pula sebaliknya:menyesuaikan lingkungan tersebut dengan kebutuhannya.

Akulturas, interaksi bahkan integrasi antara Islam dan budaya lokal itu pada dasarnya merupakan upaya para penyebar Islam untuk menyesuaikan dan mengkontekstualisasikan ajaran-ajaran Islam ke dalam konteks budaya Jawa, juga mengontekstualisasikan budaya Jawa ke dalam Islam. Dalam konteks Jawa, kitab *Serat Centhini* merupakan salah satu cermin dari nilai adaptasi Islam ke dalam budaya Jawa dan penyelarasan budaya Jawa dengan Islam. Dari sinilah kemudian tercipta sistem Islam yang khas Jawa, dan dalam konteks yang lebih luas, adaptasi ini bisa melahirkan sistem Islam yang khas Nusantara.

Imperatif kedua adalah *Goal Attainment*. Sistem Islam yang mengalami sintesa atau akulturasi, sebagai hasil dari proses adaptasi ini, sesungguhnya upaya untuk mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya. Tujuan utama bagi Islam maupun budaya sendiri adalah agar nilai-nilai di dalam kedua entitas tersebut bisa lestari, langgeng dan mempunyai daya kontinuitas. Sistem sosial keagamaan yang akulturatif ini bisa langgeng karena masyarakat yang memeluknya tidak menjadi asing. Dalam hal ini masyarakat Islam dalam wilayah lokal itu merasa cocok dengan nilai Islam yang telah diadaptasikan itu. Dengan mengakomodir nilai-nilai lokal dalam praktik keberislaman, maka masyarakat lokal tidak menjadi asing dengan Islam yang notabene sebagai agama pendatang. Ketidakasingan ini terjadi karena nilai-nilai

Islam dikemas sealur dan senafas dengan esensi budaya lokal. Sebuah agama akan dirasa asing bahkan menjadi sebuah ancaman oleh masyarakat lokal, ketika praktik ajarannya cenderung tidak sesuai bahkan bertentangan dengan nilai-nilai lokalitas.

Lalu imperatif ketiga adalah *Integration* (integrasi), di mana sistem sosial keagamaan yang mengakomodir nilai-nilai lokal itu lalu diinternalisasikan ke dalam jiwa dan kesadaran masyarakat setempat, yakni masyarakat Nusantara. Internalisasi nilai-nilai keagamaan yang ada di dalam sistem tersebut mendorong masyarakat Islam Nusantara berusaha untuk membela dan mempertahankannya. Karena nilai keagamaan yang akomodatif dan akulturatif dengan lokalitas itu telah membentuk jiwa dan eksistensi masyarakat Nusantara, maka sistem keagamaan yang khas Nusantara tersebut menjadi nilai yang dijunjung tinggi oleh masyarakat sehingga mereka pun berusaha untuk menjaga dan mengembangkannya. Pembelaan masyarakat ini tentu saja juga sealur dengan kepentingan sistem keagamaan akomodatif tersebut; di mana sistem keagamaan ini juga berusaha untuk eksis dan bisa mempengaruhi kehidupan masyarakat. Untuk bisa mencapai tujuan ini, tentu kesetiaan dan pembelaan masyarakat sangat dibutuhkan.

Kemudian imperatif terakhir adalah *Latency* (Pemeliharaan pola). Sistem keagamaan yang akomodatif terhadap nilai-nilai lokalitas itu memberikan semangat motivasi kepada para pemeluknya. Dengan motivasi ini, masyarakat terdorong untuk loyal sehingga berusaha keras mempertahankan sistem tersebut. Sejumlah nilai motivasi yang terkandung dalam sistem keagamaan yang akomodatif itu misalnya adanya sejumlah pandangan atau ajaran bahwa nilai-nilai lokal merupakan nilai-nilai luhur; agama harus bertumpu pada nilai-nilai budaya setempat; beragama tidak boleh menghapus kearifan lokal; beragama haruslah turut mendukung keberadaan bangsa dan negara dan sebagainya.



Dengan ajaran-ajaran seperti itu, maka para pemeluk atau penganutnya termotivasi untuk memegang teguh apa yang diajarkan dalam sistem keagamaan yang telah disepakati tersebut. Dengan dorongan ini pula, sistem keagamaan tetap bisa *survive* dan bertahan di masyarakat.<sup>148</sup> Inilah kenapa sistem keberislaman yang akulturatif dan akomodatif terhadap budaya lokal di Nusantara tetap masih eksis dan dominan sampai sekarang. Dalam konteks Jawa, sistem dan prinsip menjadi Jawa sekaligus menjadi Muslim atau sebaliknya, menjadi Muslim sekaligus menjadi Jawa tetap menjadi pola beragama yang masih mendominasi sampai saat ini di Jawa. Artinya sistem keberagaman yang paling banyak dipeluk oleh masyarakat Jawa adalah pola keberislaman yang menitikberatkan pada harmonisasi dan keselarasan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai lokalitas di Jawa.

Selanjutnya, dalam konteks politik dan kebangsaan, interaksi dan integrasi nilai-nilai Islam dan nilai-nilai lokal di Indonesia tercermin dalam resepsi ummah Islam Indonesia terhadap Pancasila sebagai ideologi tunggal dalam kehidupan kebangsaan, meski harus dicatat bahwa penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal oleh ummah Islam ini melalui proses yang alot dan pelik. Dalam kasus ini, organisasi Nahdlatul Ulama (NU) bisa dijadikan sebagai contoh. Sebab, dalam sejarahnya, NU merupakan organisasi Islam di Indonesia yang pertama kali menerima Pancasila sebagai asas tunggal, ketika organisasi-organisasi Islam lainnya masih gamang bahkan sebagian ada yang bersikap resisten. Hingga saat ini, NU sebagai organisasi Islam Ahlussunnah wal Jamaah masih sangat setia bahkan paling di depan terhadap upaya membela dan mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara.

Meski demikian, di dalam keputusannya dalam menerima Pancasila sebagai asas tunggal, NU memberikan garis batas yang jelas antara Islam dan Pancasila, di mana Pancasila, meskipun

---

<sup>148</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*,....., hlm.256

nilai-nilainya relevan dan kompatibel dengan Islam, tetapi Pancasila bukanlah agama, melainkan sebatas ideologi, yang tidak bisa menggantikan agama dan tidak bisa digunakan untuk menggantikan kedudukan agama.<sup>149</sup> Di dalam tujuan organisasi NU, di mana tujuan-tujuan organisasi ini direalisasikan dalam wadah negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.<sup>150</sup>

Penerimaan Pancasila sebagai dasar negara ini memang sudah diputuskan oleh para *funding fathers* dalam sidang resmi pertama BPUPKI pada tanggal 28 Mei-1 Juni 1945.<sup>151</sup> Dalam sidang BPUPKI yang membahas soal dasar negara itulah, tampil para delegasi yang berasal dari berbagai kelompok, terutama dari kelompok Islam, untuk mengutarakan gagasannya ihwal dasar dan ideologi negara. Di antara mereka yang tampil ini adalah Prof. Mohammad Yamin, SH, (tampil pidato pada 29 Mei 1945), Prof. Dr. Soepomo (tampil pidato pada 31 Mei 1945) dan Ir. Soekarno (tampil pidato pada 1 Juni 1945).<sup>152</sup>

Pidato Soekarno pada 1 Juni tentang Pancasila dalam sidang BPUPKI itulah yang belakangan dikukuhkan sebagai Hari Lahir Pancasila.<sup>153</sup> Dari sisi historis ini kemudian bisa dipahami bahwa istilah atau term “Pancasila” pertama kalinya mencuat ke permukaan berasal dari pidato Soekarno pada 1 Juni 1945 di sidang BPUPKI tersebut.<sup>154</sup> Meski demikian, istilah “Pancasila” sendiri ada yang mengatakan bukan dari Soekarno, sebab Presiden

---

<sup>149</sup> Lihat keputusan NU ini dalam kutipan Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Terj.), Farid Wajidi, (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm.122

<sup>150</sup> *Ibid*

<sup>151</sup> St.Sularto dan D. Rini Yunarti, *Konflik Di Balik Proklamasi: BPUPKI, PPKI dan Kemerdekaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm.14

<sup>152</sup> *Ibid*

<sup>153</sup> Muhammad Muhibbuddin, *Bung Hatta: Kisah Hidup dan Pemikiran Sang Arsitek Kemerdekaan*, (Yogyakarta: Araska, 2019), hlm.117

<sup>154</sup> St.Sularto dan D. Rini Yunarti, *Konflik Di Balik Proklamasi.....* hlm.36

Pertama RI itu sendiri menggunakan istilah “Pancasila” sebagai nama dasar negara RI itu merujuk pada salah seorang sahabatnya yang pakar tata bahasa dengan mengajukan nama “Panca Sila”.<sup>155</sup>

Dalam sidang BPUPKI yang membincang soal dasar negara itu, sebagian besar delegasi yang hadir beragama Islam. Namun setelah mengalami perdebatan yang melelahkan, mereka kemudian menerima Pancasila sebagai dasar negara. Sebagian besar ummah Islam menerima Pancasila sebagai dasar negara Indonesia, meski juga harus diakui bahwa sebelumnya para utusan dari kelompok ummah Islam juga menghendaki Islam sebagai dasar negara. Namun setelah melalui perdebatan yang panjang, Pancasila-lah yang kemudian diterima sebagai dasar negara. Bukan hanya itu, panitia 9 yang bertugas membahas Rancangan Pembukaan UUD 1945 sepakat menghapus 7 kata dari Pembukaan UUD 1945. Tujuh kata yang dimaksud itu berbunyi: “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.<sup>156</sup>

Penghapusan 7 kata ini membawa konsekuensi bagi sistem ketetaneeraan Indonesia yang secara formal bukan berdasarakan pada syariat Islam melainkan berdasarakan pada Pancasila. Padahal jika dilihat dari komposisinya, panitia 9 yang membahas soal Pembukaan UUD 1945 dan menghapus 7 kata itu sebagian besar adalah beragama Islam. Panitia 9 itu terdiri atas: Ir. Soekarno, Drs. Mohammad Hatta, Mr. Mohammad Yamin, Mr. Ahmad Soebardjo, Mr. AA.Maramis, Abdulkahar Muzakkir, KH. Wachid Hasyim, Haji Agus Salim dan Abikusno Tjokrosujono.<sup>157</sup> Hanya

---

<sup>155</sup> Saafroeddin Bahar, Ananda B. Kusuma dan Anni Hudawati (editor), *Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1995), hlm.81

<sup>156</sup> St.Sularto dan D. Rini Yunarti, *Konflik Di Balik Proklamasi.....* hlm..112

<sup>157</sup> Pramoedya Ananta Toer, Koesalah Soebagyso dan Ediati Kamill, *iKronik Revolusi Indonesia Jilid I*, (KPG, Yayasan Adikarya Ikapi, Ford Foundation, 1999), lihat juga Muhmammad Muhibbuddin, *Bung Hatta:.....*hlm.119; juga bandingkan dengan St.Sularto dan D. Rini Yunarti, *Konflik Di Balik Proklamasi.....* hlm..37

AA.Maramis yang non-Muslim. Atas dasar peristiwa historis ini kemudian dipahami bahwa ummah Islam, yang merupakan ummah mayoritas di Indonesia, lebih setuju Indonesia sebagai negara yang berasaskan Pancasila dan bukan berdasarkan pada agama Islam.

Lalu, di mana kemudian letak relasi antara Islam dan lokalitas dalam konteks resepsi ummah Islam Indonesia terhadap Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara itu? Seperti yang sudah seringkali diwacanakan dan diyakini bahwa Pancasila ini digali dari budaya dan tradisi masyarakat Indonesia. Pancasila bukan ideologi impor, melainkan lahir dari rahim budaya bangsa Indonesia sendiri. Meski dipandang sebagai nilai-nilai yang digali dari khazanah lokal Indonesia, ummah Islam Indonesia memandang bahwa nilai-nilai yang ada di dalam Pancasila secara substansial relevan dengan ajaran Islam. Nilai-nilai yang dimaksud itu adalah lima sila yang ada di dalam Pancasila: (1) Ketuhanan yang maha esa, (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Nilai-nilai dalam Pancasila itu jelas tidak bertentangan dengan agama Islam. Sebagian besar ummah Islam Indonesia memandang bahwa nilai-nilai Pancasila itu sangat relevan dengan ajaran Islam. Karena itu tidak ada alasan bagi ummah Islam untuk membenturkan Pancasila dengan Islam; ummah Islam Indonesia bersedia menerima Pancasila sebagai dasar negara. Bahkan ummah Islam Indonesia bukan sekedar menerima Pancasila melainkan juga turut memberikan sumbangan ide dan pemikiran dalam mendefinisikan Pancasila.

Sumbangan ummah Islam terhadap definisi soal Pancasila itu misalnya dikisahkan oleh Andr e Feillard mengenai diskusi antara Ir. Soekarno dengan Moh. Yamin, KH. Wachid Hasyim, KH.

Masykur dan Kahar Muzakkir pada akhir Mei 1945 di rumah Moh. Yamin. Cerita soal diskusi di rumah Yamin ini bersumber dari Kiai Masykur ketika beliau diwawancarai oleh Andr e Feillard. Dalam laporannya Feillard, suatu kesempatan Kiai Wachid Hasyim, Kiai Masykur, Kahar Muzakkir berkumpul di rumah Moh. Yamin. Mereka berempat bersama-sama membahas soal dasar negara. Di tengah obrolan mereka itu tiba-tiba Soekarno masuk dan bergabung dengan mereka<sup>158</sup>:

*‘Ada apa?’*, tanya Bung Karno kepada mereka berempat.

Mendengar pertanyaan Soekarno, maka Kiai Masykur pun menjawab: *‘Kita ini ingin dasar Islam tetapi kalau dasar Islam, negara ini pecah. Bagaimana kira-kira bisa ummah Islam bela tanah air, tetapi tidak pecah?’*

Bung Karno pun langsung menimpali: *‘Coba kita tanya Yamin dulu, bagaimana Yamin dulu, tanah Jawa, tanah Indonesia?’*

Maka, Moh. Yamin, seperti diceritakan oleh Kiai Masykur, pun menjawab seperti ini:

*‘Zaman dulu, orang Jawa punya kebiasaan. Apa kebiasaannya? Pergi di pinggir sungai, di pohon besar, semedi, menyekar, untuk minta sama Tuhan. Minta Keselamatan, minta apa begitu.’*

Bung Karno kemudian menyebut apa yang ditakan Yamin itu sebagai prinsip ketuhanan. Jadi, kata Bung Karno, masyarakat Indonesia sejak dulu sesungguhnya bangsa yang bertuhan; beragama. Lalu Yamin melanjutkan:

*‘Bangsa Indonesia satu sama lain begitu rupa, kalau datang dikasih wedang, kalau waktu makan diajak makan. Pokoknya*

---

<sup>158</sup> Lihat perbincangan antara Soekarno dengan Kiai Wachid Hasyim, Kiai Masykur, Kahar Muzakkir dan Moh. Yamin di rumah Yamin pada akhir Mei 1945 yang isi pembicaraannya mengenai Pancasila di dalam Andr e Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Terj.), Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm.29-30

begitu toleransinya, begitu rupa, itulah bangsa Jawa dulu, sampai2 kalau sama2 menemani.’

Penjelasan Yamin untuk kedua kalinya itu dimaknai Bung Karno sebagai kemanusiaan. Sejak dulu masyarakat Indonesia juga mempunyai tradisi kerjasama dan suka menolong. Bung Karno menyebut fenomena tradisi ini sebagai perikemanusiaan. Namun kemanusiaan ini, kata Wachid Hasyim saat menanggapi Bung Karno harus disertai rasa keadilan. Lalu oleh Kahar Muzakkir ditambahi dengan ‘beradab’, maka kemudian dibakukan menjadi ‘Kemanusiaan yang adil dan beradab’. Lalu Yamin melanjutkan:

*‘Lantas, sampai kepada orang Indonesia itu dulu, orang Jawa itu dulu, memberikan apa-apa kepada tetangganya. Kalau rumah ini tak punya cabe, minta sama rumah sini, kalau tidak punya garam, minta sama rumah sini., kan begitu. Jadi orang Jawa dulu kalau masak di rumah, minta garam kepada tetangga.....’*

Keterangan Yamin itu disebut Bung Karno sebagai asas tolong menolong atau gotong royong. Kemudian Yamin memberi penjelasan lebih lanjut:

*‘Bangsa Jawa itu dulu, sampai kepada ada lima itu. Begini, kalau ada apa, kumpul orang-orang desa itu. satu sama lain hanya bagaimana baiknya begini, baiknya begini.’*

Penjelasan Yamin itu kemudian disebut dengan Musyawarah. Jadi bangsa Indonesia itu sejak dulu, kata Bung Karno, suka musyawarah. Bahkan Bung Karno ini menegaskan tentang musyawarah perwakilan. Yamin, seperti dikisahkan Kiai Masykur, lantas meneruskan penjelasannya:

*‘Lalu orang Jawa dulu itu, kalau diminta apa-apa, minta apa-apa dikasihkan. Sampean minta apa, biar di sini habis, diberikan. Solidaritas sosialnya. Lalu ditanyakan kepada Islam. Islam memang zakat, kita wajibkan zakat, kita memberikan sama fakir-miskin, yang kaya memberikan ke fakir miskin jadi sampai ke kesimpulan lima itu.’*

Kesimpulan lima itu tadinya, kata Kiai Masykur, hendak ditambah lagi. Tetapi di dalam agama Islam berlaku rukun Islam yang jumlahnya ada lima, karenanya disepakati bahwa cukup lima dasar itu saja dikembangkan dan tidak perlu ditambahi lagi. Kelima dasar yang diangkat dari tradisi dan budaya lokal bangsa Indonesia atau masyarakat Jawa, sebagaimana yang diutarakan oleh Moh. Yamin itulah yang oleh Bung Karno disebut dengan Pancasila. Sila-sila itu, kata Kiai Masykur, dinamakan (*musammamah*) Islam. Selain penamannya berdasarkan pada Islam karena disesuaikan dengan rukun Islam, isinya juga Islam. Pada akhirnya, Bung Karno mengusulkannya menjadi Pancasila. '*Mau saya usulkan, Pancasila. Awas kalau ada yang mengacau*', begitulah kata Bung Karno seperti dikisahkan oleh Kiai Masykur.<sup>159</sup>

Namun yang tetap mengganjal dari diskusi para pendiri bangsa yang dikisahkan oleh Kiai Masykur tersebut adalah kenapa wilayah yang disebut Soekarno dan Yamin itu Jawa dan bukan Indonesia? Jika Pancasila dipandang sebagai perasan dari budaya Nusantara atau Indonesia maka seharusnya yang dijadikan acuan Soekarno dan Yamin di atas bukan Jawa melainkan Indonesia atau Nusantara. Jawaban yang mungkin bisa diterka adalah istilah Jawa di dalam obrolan di atas sesungguhnya hanya prepresentasi dari Nusantara.

Artinya yang dimaksudkan tetap-lah Indonesia dengan mengambil satu sampel atau contoh yaitu Jawa. Sehingga tradisi dan budaya Jawa yang disebutkan oleh Yamin di atas lalu disepakati sebagai Pancasila sesungguhnya bukan hanya ada di

---

<sup>159</sup> Dalam kisah Kiai Masykur tersebut, Andre Feillard memberikan penjelasan bahwa kesaksian Kiai Masykur yang bisa jadi baru diulas oleh Feillard di dalam bukunya: *NU vis a vis Negara* itu menunjukkan bahwa ketiga pemimpin muslim tersebut (Kiai Masykur, Kiai Wachid Hasyim dan Kahar Muzakkir) lebih bersusah payah memikirkan persatuan Indonesia yang dalam kenyataannya, Indonesia memang mempunyai beragam suku dan agama yang tersebar di ribuan pulau, daripada memperjuangkan suariat Islam sebahai dasar negara. Lihat *Ibid*, hlm.31

Jawa melainkan di berbagai seluruh Nusantara. Nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, musyawarah dan keadilan sosial merupakan budaya Nusantara yang bukan hanya ada di Jawa, melainkan juga ada di berbagai wilayah lain di Indonesia.

Dalam sila-sila yang diutarakan itu, kata Feillard, konsep soal Islam yang disebutkan secara literal adalah soal zakat, namun semua sila dalam Pancasila, meskipun tidak disebutkan secara literal dan eksplisit, sesungguhnya sesuai dan kompatibel dengan nilai-nilai Islam.<sup>160</sup> Memandang nilai-nilai Pancasila sesuai dengan Islam sebagaimana yang dilakukan oleh para tokoh Muslim yang menjadi *funding fathers* di atas, merupakan wujud pendekatan 'substansialis' daripada pendekatan 'skripturalis' atau 'litalis'.<sup>161</sup>

Jadi, sejak dulu para pendiri bangsa dan negara Republik Indonesia mengkaitkan atau mempertemukan Islam dengan Pancasila-sebagai representasi dari tradisi lokal di Nusantara-lebih menggunakan kerangka berpikir yang substansialis, dan bukan pendekatan yang litalis atau skripturalis. Dengan tinjauan yang substansialis inilah, substansi Pancasila bisa dipertemukan dan direlevansikan dengan Islam.

Sebaliknya, hal yang berkembang belakangan ini justru menunjukkan bahwa sebagian ummah Islam lebih menggunakan pendekatan litalis dan skripturalis dalam memandang Pancasila dan Islam sehingga mereka berkesimpulan bahwa Pancasila tidak sesuai dengan Islam. Kelompok litalis ini hanya menggunakan dalih bahwa Pancasila secara literal tidak disebutkan di dalam al-Qur'an maupun hadis, yang merupakan landasan utama Islam, dan karenanya tidak bisa disebut sebagai nilai-nilai Islam. Sebaliknya para *funding fathers* yang menggunakan pendekatan substansialis di atas memandang bahwa meski secara literal dan eksplisit Pancasila tidak disebutkan di dalam al-Qur'an atau hadis,

---

<sup>160</sup> *Ibid*

<sup>161</sup> *Ibid*



tetapi nilai-nilai Pancasila secara substansial dan maknawiyah ada di dalam al-Qur'an.

Nilai ketuhanan yang maha esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan, musyawarah dan kesejahteraan sosial itu sesungguhnya pesan-pesan moral yang paling utama yang terkandung di dalam al-Qur'an dan hadis sebagai dasar agama Islam. Karenanya, selama pendekatan yang digunakan itu cenderung literal dan skriptural, maka seseorang atau kelompok akan cenderung membenturkan Islam dan Pancasila. Islam dan Pancasila itu berada dalam alur yang sama dan harmonis, jika sudut pandang yang digunakan untuk membaca kedua entitas tersebut lebih bersifat substantif.

Dengan demikian, interaksi antara Islam dan Pancasila ini, secara sosial-antropologis, merupakan rekonsiliasi antara Islam dan budaya lokal Indonesia. Rekonsiliasi antara Islam dan budaya lokal dalam konteks penerimaan Pancasila sebagai dasar negara oleh ummah Islam inilah yang kalau dilihat dari perspektif fungsionalisme struktural merupakan sistem yang mengatur kehidupan kebangsaan dan keagamaan masyarakat Indonesia. Dalam kerangka teoritik fungsionalisme struktural ini, Pancasila merupakan serangkaian nilai yang membentuk sistem kehidupan masyarakat Indonesia, termasuk masyarakat Islam yang ada di dalamnya.

Melalui Pancasila, sistem kehidupan kebangsaan dan kenegaraan bisa dilahirkan dan sistem yang berbasis pada Pancasila inilah yang kemudian menentukan dan mengatur segala bentuk relasi kehidupan berbangsa dan bernegara. ummah Islam dalam konteks kehidupan dan bernegara, tidak boleh hanya menggunakan hukum-hukum Islam *an sich* tetapi harus tetap merujuk pada prinsip-prinsip nilai yang ada di dalam Pancasila.

Hukum-hukum Islam secara *an sich* hanya boleh dipraktikkan di dalam komunitas Islam sendiri dan tidak bisa

dipaksakan ke dalam sistem kehidupan kenegaraan secara umum sepanjang nilai-nilai itu bertabrakan dengan semangat kehidupan berbangsa dan bernegara. Begitu juga dengan agama lain. Dalam kehidupan kenegaraan yang menjadi dasar dan rujukan utama adalah Pancasila dan UUD 1945. Tentu saja, nilai-nilai agama, termasuk Islam bisa diadopsi dalam membentuk sistem dan aturan kenegaraan, tetapi nilai-nilai agama itu tentu yang sifatnya universal seperti soal pemerintahan yang bersih, kesejahteraan, keadilan, pemerataan ekonomi dan sebagainya.

Sebagai sistem Pancasila dalam perspektif fungsionalisme struktural itu tentu mempunyai fungsi. Seperti sudah dijelaskan bahwa apa yang disebut dengan ‘fungsi’ dalam teori fungsionalisme struktural ini merupakan kompleksitas tindakan dan perilaku yang diproyeksikan pada pemenuhan sebuah kebutuhan atau berbagai kebutuhan dari sebuah sistem itu sendiri. Dengan demikian, fungsi dalam konteks Pancasila sebagai sistem kehidupan berbangsa dan bernegara ini tiada lain adalah jenis-jenis tindakan dan perilaku Pancasila yang diorientasikan untuk pemenuhan berbagai tuntutan dan kebutuhan dari Pancasila itu sendiri. Kebutuhan utama dari Pancasila ini adalah mengayomi, melindungi dan menyatukan seluruh entitas dan anak bangsa yang ada dalam cakupan Indonesia.

Karenanya jika dilihat dari perspektif fungsionalisme struktural ini, Pancasila, dalam hubungannya sebagai sistem rekonsiliasi antara Islam dan lokalitas, juga berada dalam kerangka imperatif fungsional yang terdiri atas: *adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi dan pemeliharaan pola*.<sup>162</sup> Dari sisi adaptasi, Pancasila sesungguhnya sistem nilai yang menjadi acuan bagi setiap agama di Indonesia, untuk menyesuaikan dirinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Praktik keberagamaan yang ada di Indonesia, dalam hubungannya dengan persoalan kebangsaan

---

<sup>162</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*,..... hlm.256

dan kenegaraan haruslah disesuaikan dengan prinsip-prinsip keindonesiaan sebagaimana yang ada di dalam Pancasila. Jika menjadi muslim maka tidak perlu menjadi muslim Arab atau Muslim Barat, melainkan menjadi Muslim Indonesia. Muslim Indonesia, dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, tentu saja harus menjadikan Pancasila dan dasar-dasar kebangsaan sebagai rujukannya. Dalam konteks adaptasi ini, setiap agama, kemudian dituntut untuk melahirkan penafsiran terhadap nilai-nilai keagamaan itu sesuai atau sealur dengan semangat kebangsaan dan keindonesiaan.

Kemudian aspek fungsional berikutnya adalah pencapaian tujuan (*Goal Attainment*). Dalam aspek ini, penafsiran agama yang perlu disesuaikan dengan kepentingan kebangsaan dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara yang berdasarkan Pancasila ini tiada lain demi mencapai tujuan besar yang dicita-citakan oleh Pancasila itu sendiri, di antaranya yang paling penting adalah terciptanya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dari aspek ini bisa dipahami bahwa Pancasila sebagai sebuah sistem sosial yang ada dalam masyarakat akan tetap langgeng selama pencapaian tujuan dari sistem sosial tersebut masih dapat ditentukan oleh anggota masyarakatnya.

Dalam hubungannya dengan agama, peran agama dalam kerangka kebangsaan ini haruslah mendukung cita-cita universal sebagaimana yang ada di dalam Pancasila tersebut. Karenanya, untuk mencapai tujuan besar yakni terwujudnya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia itu, peran agama, khususnya ummah Islam, mutlak dibutuhkan, sepanjang praktik dan pemahaman agama (keislaman) yang diajukan senafas dengan sistem kehidupan berbangsa dan bernegara: Pancasila.

Unsur selanjutnya adalah *integration* (integrasi) di mana nilai-nilai dalam Pancasila sebagai sistem kehidupan kebangsaan dan kenegaraan itu perlu diinternalisasikan ke dalam jiwa

rakyat Indonesia. Secara khusus, sebagai bentuk rekonsiliasi nilai-nilai Islam dan budaya lokal, nilai-nilai Pancasila harus diinternalisasikan ke dalam jiwa ummah Islam. Internalisasi nilai-nilai Pancasila ini diperlukan untuk membangun kesadaran ummah Islam secara khusus dan rakyat Indonesia secara umum untuk bersedia mengabdikan dan memperjuangkan nilai-nilai yang ada dalam Pancasila. Menjadi Muslim adalah menjadi insan Pancasila merupakan bagian dari integrasi ini. Sehingga dengan demikian, nilai-nilai Pancasila, termasuk keadilan sosial bagi seluruh rakyat, merupakan bagian integral dari perjuangan ummah Islam di Indonesia

Kemudian *Latency* (Pemeliharaan pola), di mana untuk mempertahankan Pancasila sebagai sistem kenegaraan dan juga sebagai bentuk rekonsiliasi kultural antara nilai-nilai Islam dengan lokalitas, maka ummah Islam, dan tentu saja juga bagi seluruh rakyat, didorong untuk senantiasa menjaga, memelihara dan berpegang teguh pada nilai-nilai Pancasila. Di sinilah, dorongan untuk setia dan menjunjung tinggi Pancasila sebagai dasar kehidupan berbangsa dan bernegara bukan hanya ditujukan kepada kelompok non-Muslim, tetapi yang paling utama justru terhadap kelompok Muslim karena tercatat sebagai kelompok mayoritas.

Para tokoh Muslim di Indonesia, senantiasa berusaha keras untuk mempertemukan antara Islam dan nasionalisme. Penerimaan Pancasila oleh ummah Islam Indonesia merupakan cermin dari integrasi agama (Islam) dan kebangsaan (nasionalisme) tersebut. Selama berpuluh-puluh tahun sejak negara Indonesia ini berdiri, para tokoh Islam senantiasa tak mengenal lelah berijtihad mencari formula yang tepat untuk mempertemukan Islam dan Pancasila. Hal ini salah satunya yang paling menonjol upaya yang dilakukan oleh kiai-kiai Nahdlatul Ulama (NU). Upaya untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal tanpa harus menggerus nuansa

keislaman, telah dilakukan NU dalam Munasnya pada 1983 dan Muktamarnya pada 1984 di Situbondo. Meski kata Martin van Bruinessen, penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal oleh NU ini sesungguhnya sebagai respon *political pressure* dari luar<sup>163</sup>, yakni dari rezim Orde Baru.

Salah satu tokoh kiai NU yang sangat berjasa dalam mengupayakan NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal adalah KH. Achmad Siddiq, seorang kiai kharismatik yang menjadi Rais Aam PBNU pada 1984-1991. Dalam penjelasan Andr e Feillard, dalam usahanya Kiai Achmad Siddiq meyakinkan para kiai dan warga NU menerima Pancasila dalam Munas dan Mukhtar di Situbondo adalah beliau melontarkan pandangan bahwa terbentuknya *nation-state* Indonesia sangat berbeda dengan Arab Saudi, di mana Indonesia merupakan potret negara-bangsa yang beragam yang terdiri dari ribuan pulau, sementara Arab Saudi relatif homogen. Pandangan Kiai Achmad Siddiq ini mencerminkan rasa percaya diri yang semakin kuat bagi kaum cendekiawan Muslim yang saat itu tengah menghadapi kebudayaan Timur Tengah yang terasa semakin kuat kehadirannya.<sup>164</sup>

Dengan Pandangannya itu, Kiai Achmad Siddiq seolah hendak menegaskan bahwa selain untuk mempertemukan Islam dengan budaya Indonesia di tengah arus “Arabisasi”, penerimaan Pancasila juga sebagai media untuk melakukan integrasi nasional. Apa yang dikehendaki Kiai Achmad Siddiq dalam ‘proyek’ penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal itu adalah perlunya desiminasi seluas-luasnya persatuan bangsa, pengakuan terhadap negara-bangsa (*nation-state*) dan integrasi nasional yang lebih baik kepada para generasi Indonesia sehingga nilai dan semangat kebangsaan itu bisa diwarisi oleh generasi-generasi Indonesia berikutnya.<sup>165</sup> Dengan gagasannya inilah, Kiai Achmad Siddiq,

<sup>163</sup> Bruinessen, *NU:Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru.....* hlm.103

<sup>164</sup> Feillard, *NU vis a vis Negara....* hlm.228

<sup>165</sup> *Ibid*

kata Feillard, dikenal sebagai kiai yang pertama kali mempunyai pandangan untuk mempertemukan agama (Islam) dengan Pancasila, sebagai langkah untuk menghentikan konflik dan ketegangan antara negara dan ummah Islam sejak kemerdekaan. Dengan pandangannya yang jauh ke depan, melalui seruannya untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal itu, Kiai Achmad Siddiq bermaksud mengintegrasikan Islam secara penuh ke dalam *nation-state* modern.<sup>166</sup>

Upaya Kiai Achmad Siddiq dalam mempertemukan Islam dan kebangsaan yang salah satu langkahnya diwujudkan melalui penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal itu kalau ditarik ke ranah kultural, juga mencerminkan upaya mencari titik temu antara Islam dan lokalitas sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh para penyebar Islam di Indonesia di masa-masa awal, terutama oleh para Walisongo. Dalam upaya mempertemukan atau mengintegrasikan Islam dan lokalitas ini, Kiai Achmad Siddiq melangkah lebih jauh di mana beliau mengupayakan adanya titik temu antara semangat keislaman dengan semangat kebangsaan. Tentu saja ini merupakan sebuah terobosan yang luar biasa besar di tengah kecenderungan sebagian ummah Islam saat itu yang meletakkan Islam dan Pancasila dalam posisi berhadapan-hadapan.

Sehingga banyak organisasi Islam yang saat itu menolak keras asas tunggal Pancasila. Sebelum diadakan Munas NU di Situbondo pada 1983, belum ada organisasi Islam yang menerima asas tunggal. Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) yang sebelumnya telah melakukan kongresnya memutuskan menolak keras program pemerintah mengenai asas tunggal tersebut.<sup>167</sup> Karenanya NU tercatat sebagai organisasi Islam pertama yang menerima asas tunggal yang salah satunya, melalui usaha Kiai Achmad Siddiq yang dikenal sangat cerdas. Jika tidak ada rumusan kompromistis

---

<sup>166</sup> *Ibid*, hlm.229

<sup>167</sup> Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru.....* hlm.121

dari Kiai Achmad Siddiq ini, maka dimungkinkan para kiai NU juga akan menolak keras asas tunggal.<sup>168</sup>

Meski menerima Pancasila sebagai asas tunggal itu, Kiai Achmad Siddiq dan para kiai NU lainnya tetap bersikap tegas untuk mempertahankan identitas Islam. Penerimaan Pancasila sebagai bentuk rekonsiliasi antara agama dan kebangsaan atau agama dan lokalitas tidak kemudian menggerus esensi dan identitas Islam. Hal ini tercermin dalam Anggaran Dasar NU yang direvisi pada Mukhtamar di Situbondo pada 1984. Di dalam Anggaran Dasar NU itu dicantumkan asas Pancasila, namun Islam tetap diletakkan di posisi utama. Dalam pasal 3 yang berkaitan dengan persoalan aqidah misalnya disebutkan<sup>169</sup>:

*“Nahdlatul Ulama, sebagai Jam’iyah Diniyyah Islamiyyah, beraqidah Islam menurut faham Ahlussunnah wal Jama’ah dan mengikuti salah satu madzhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi’i dan Hanbali.”*

Namun, dalam pasal 4 yang membahas soal tujuan organisasi dikatakan:

*“Berlakunya ajaran Islam yang berhaluan Ahlussunnah wal Jamaah dan mengikuti salah satu madzhab empat di tengah-tengah kehidupan, di dalam wadah negara kesatuan RI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945”.*<sup>170</sup>

Jadi itulah sekilas mengenai bagaimana ummah Islam Indonesia, yang direpresentasikan oleh NU berusaha mempertemukan antara Islam dan kebangsaan; antara Islam dan lokalitas yang diwujudkan melalui penerimaan Pancasila sebagai dasar utama negara Republik Indonesia. Upaya mengkompromikan dua hal ini sampai sekarang terus mengalami tantangan. Sebab

<sup>168</sup> *Ibid*

<sup>169</sup> Pasal 3 Anggaran Dasar NU, dalam *Nahdlatul Ulama Kembali ke Khittah*, 1985, diterbitkan oleh Risalah Bandung, hlm.126-127 seperti yang dikutip oleh Feillard, *NU vis a vis Negara....* hlm.230

<sup>170</sup> Lihat *Ibid*

sejumlah kelompok ummah Islam masih ada yang berusaha menolak Pancasila dan karena itu meletakkan Pancasila dalam posisi yang bertentangan dengan Islam. Karenanya, sebagai bentuk *latency* (pemeliharaan pola) untuk Pancasila sebagai sistem kebangsaan dan kenegaraan, upaya untuk terus melekatkan dan mempertemukan antara Islam dan Pancasila semakin gencar dilakukan, terutama dari kalangan NU.

Selanjutnya, bagaimana interaksi Islam dan lokalitas di Nusantara itu dalam konteks teori habitus? Lebih spesifiknya, bagaimana sebuah masyarakat lokal bisa menampilkan perilaku dan praktik keagamaan yang khas? Tindakan dan praktik keagamaan/keislaman masyarakat lokal ini, kalau dilihat dari perspektifnya Bourdieu, maka lebih bertumpu pada apa yang di sini disebut dengan *habitus lokalitas*. Habitus lokalitas ini merupakan proses internalisasi nilai-nilai lokal ke dalam diri seorang individu atau kelompok sehingga mereka terbiasa untuk berperilaku sesuai dengan kultur lokal tersebut, termasuk dalam hal keagamaan/keislaman. Habitus lokalitas ini yang kemudian memungkinkan individu atau kelompok untuk berinteraksi dengan Islam atau agama lain yang hadir belakangan. Terbentuknya habitus lokalitas ini tentu saja berlangsung lama di mana sejak sebuah masyarakat lokal ada dan mereka hidup dalam sistem kulturalnya. Pengalaman historis mereka dalam ruang lokalitas itu yang kemudian membentuk habitus lokalitas dalam diri mereka sehingga mereka berperilaku dalam corak tertentu.

Hubungan konjunktif antara habitus lokalitas dengan Islam, sebagai agama pendatang, kemudian melahirkan sebuah ranah yang bisa disebut sebagai sistem masyarakat Islam lokal. Interaksi kedua aspek inilah, habitus lokalitas dengan sistem masyarakat Islam lokal, yang membuat seorang individu atau kelompok masyarakat tertentu menampilkan Islam atau berperilaku Islam sesuai dengan kultur setempat. Ketika masyarakat Jawa



misalnya yang sudah bertahun-tahun telah hidup dalam kultur Jawa, secara otomatis di dalam dirinya telah tertanam habitus kejawaan, di mana nilai-nilai budaya Jawa menentukan tindakan dan perilakunya, termasuk dalam perilaku keagamaan. Dengan habitus kejawaannya mereka menjalani kehidupan sehari-hari. Ketika datang agama Islam, melalui habitus kejawaannya itu, mereka lalu berinteraksi dengan agama tersebut. Hubungan antara habitus kejawaan dari kelompok atau individu-individu Jawa dengan realitas keislaman itu kemudian melahirkan pola keislaman yang bernuansa Jawa; melahirkan sistem masyarakat Islam yang khas Jawa yang dalam perspektif Bourdieu disebut dengan ranah.

Sistem masyarakat Islam kemudian menjadi ranah perjuangan, kontestasi dan kompetisi antar aktor untuk meneguhkan posisi, eksistensi dan kepentingan antar individu atau antar kelompok. Hal ini bisa dilihat dari persaingan antara kelompok Islam yang mengusung gagasan negara Islam versus kelompok Islam yang menolak negara Islam. Baik kelompok yang pro maupun yang kontra dengan negara Islam sama-sama berkompetisi untuk memenangkan dan menarik dukungan dari ummah Islam yang ada di Jawa. Dalam ranah masyarakat Islam di Jawa, masing-masing kelompok dan individu yang berkompetisi ihwal keberadaan negara Islam itu, mempunyai modal sendiri-sendiri, baik modal ekonomi, sosial maupun kultural. Untuk memenangkan pengaruh dalam ranah masyarakat Islam itu, baik kelompok yang pro maupun yang kontra memaksimalkan beragam jenis modalnya untuk bisa mendominasi, minimal dalam tataran wacana.

Dengan modal yang dimiliki itu, sebuah kelompok bisa mempertahankan atau merubah sistem sosial yang ada. Modal kelompok yang kontra dengan negara Islam, nampak lebih kuat dan lebih dominan dibanding dengan kelompok yang pro negara Islam. Karenanya, kelompok Islam di Jawa yang kontra dengan

negara Islam itu hingga kini masih tetap berhasil mempertahankan sistem sosial-politik seperti yang ada sekarang yakni sebuah kehidupan kebangsaan yang bertumpu pada falsafah Pancasila dan UUD 1945 dalam naungan NKRI.

Praktik keberislaman yang bertumpu pada masing-masing habitus itu kemudian terkodifikasi atau terformalisasi ke dalam bentuk tradisi, adat-istiadat atau bahkan norma hukum. Tradisi keislaman di Jawa, yang merupakan perpaduan antara habitus lokalitas dengan Islam sebagai realitas eksternal pada prinsipnya wujud dari apa yang oleh Bourdieu sebut dengan kodifikasi atau formalisasi ketika terjadi improvisasi habitus. Dari formalisasi atau kodifikasi ini kemudian ditetapkan sebuah sistem norma atau hukum.<sup>171</sup> Munculnya mazhab-mazhab atau aliran-aliran dalam Islam yang berbeda-beda misalnya sesungguhnya merupakan bentuk kodifikasi praktik habitus dalam Islam.

Dengan melihat fenomena praktik keislaman dalam perspektif Bourdieu tersebut bisa dipahami bahwa praktik keberislaman dalam lokalitas tertentu nampak sangat beragam karena memang habitus masyarakatnya berbeda-beda. Habitus masyarakat Jawa tentu berbeda dengan habitus masyarakat Toraja, Bali atau Papua. Bahkan di dalam daerah tertentu saja, misalnya di daerah Jawa, habitus masyarakatnya juga terbilang berbeda-beda sehingga wajar kalau praktik keberislaman di Jawa sendiri juga berbeda-beda, meski ada nilai-nilai umum yang menyamakan mereka sebagai ummah Islam. Dari perspektif habitus ini juga bisa dipahami bahwa sebuah agama yang disebar di masyarakat tentu harus sesuai dengan habitus masyarakat tersebut.

Mengenalkan atau menyebarkan agama tentu harus dibarengi dengan pemahaman terhadap habitus masyarakat setempat jika hendak diterima. Menyebarkan agama Islam di Jawa dengan menggunakan kultur Arab atau Eropa misalnya jelas akan sulit

---

<sup>171</sup> Bourdieu, *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran.....* hlm.104

diterima karena secara sosial dan kultural bertentangan dengan habitus masyarakat Jawa. Masyarakat Jawa dengan habitus kejawaannya sudah terbiasa hidup dengan nuansa Jawa, sehingga ketika disodori kultur lain dalam beragama, mereka tentu menjadi tidak nyaman. Pemahaman terhadap habitus masyarakat lokal ini yang dulunya dipahami dan dibaca oleh para penyebar agama Islam di tanah Jawa, khususnya Walisongo. Pemahaman para wali terhadap habitus masyarakat Jawa ini, sangat menentukan cara dan metode mereka dalam berdakwah.

Melalui kesadaran terhadap habitus masyarakat lokal, para wali dan ulama itu menyebarkan agama Islam dengan cara mengakulturasikan atau mempertemukan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai lokal setempat. Akulturasi inilah, yang dalam konteks Jawa disebut Ricklefs dengan “Sintesis Mistik” yang salah satu prinsip utamanya adalah menjadi Jawa berarti menjadi Muslim, atau sebaliknya menjadi Muslim berarti menjadi Jawa,<sup>172</sup> sehingga antara keislaman dan kejawaan tidak terjadi pertentangan.

Pemaknaan Islam sebagai sebuah tradisi dan sistem sosial di Jawa yang dihasilkan dari proses interaksi antara dua entitas tersebut, dalam pemaparan Woodward berkisar pada empat hal dasar: tauhid (mengesakan Tuhan), pembedaan sufistik antara dimensi lahir dan dimensi batin, hubungan antara hamba (*kawula*) dan Tuhan (*Gusti*) dalam pandangan sufisme, hubungan antara mikrokosmos dan makrokosmos dalam tradisi sufi dan Hindu-Jawa.<sup>173</sup> Hal yang sama juga terjadi di kawasan lain, terutama di masyarakat-masyarakat lokal yang ada di Indonesia. Intinya, praktik keberislaman bisa bernuansa lokal, sehingga melahirkan corak dan pola yang berbeda-beda, karena secara sosial habitus masyarakatnya juga cenderung bersifat lokal.

---

<sup>172</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....* hlm.36

<sup>173</sup> Mark R.Woodward, *Islam Jawa.....* hlm.106-107

Selanjutnya, dalam konteks kebangsaan, penerimaan Pancasila sebagai dasar negara oleh ummah Islam Indonesia merupakan hasil titik temu antara Islam dan kebangsaan. Titik temu antara Islam dan kebangsaan yang diwujudkan dalam bentuk penerimaan Pancasila ini pada dasarnya adalah kodifikasi dari habitus. Tradisi lokal masyarakat Indonesia yang telah dipraktikkan selama berabad-abad dan membentuk habitus dalam diri mereka,- seiring dengan terjadinya dinamika sejarah yang mengharuskan masyarakat Indonesia membentuk *nation-state* bernama Indonesia telah terkodifikasikan atau terformalsiasikan menjadi Pancasila.

Meski perlu diketahui juga bahwa secara substansial, nilai dan ajaran yang terkandung di dalam Pancasila sesungguhnya nilai-nilai universal yang juga ada di belahan bumi lain. Nilai dan ajaran seperti ketuhanan yang maha esa (tauhid) sesungguhnya juga ada di Timur Tengah, terutama di daerah-daerah atau kawasan yang menjadi tempat berkembangnya tradisi agama Abrahamik.

Kemudian nilai ‘Kemanusiaan’ sesungguhnya bukan hanya ada di Indonesia, melainkan juga ada di di kawasan lain seperti Eropa yang sejak era Renaissance telah mengusung gerakan humanisme. Begitu juga dengan semangat sosialisme. Orang banyak merujuk sosialisme pada negara-negara dan bangsa-bangsa yang berideologi sosialis seperti Rusia, Tiongkok dan negara-negara Amerika Latin. Namun, seperti kata Moh.Hatta, sosialisme sesungguhnya juga telah lama menjadi bagian integral tradisi bangsa Indonesia. Karenanya, Bung Hatta menjelaskan bahwa sosialisme yang pernah muncul di Indonesia paling tidak berasal dari tiga sumber: Marxisme (yang diwakili oleh PKI), Islam dan dari budaya kolektif bangsa Indonesia.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Mohammad Hatta, *Kumpulan Pidato II*, (Jakarta: Inti Idayu Press, 1983), hlm.106-116

Tradisi bangsa Indonesia yang komunal dan mengedepankan kolektifisme itu, kata Bung Hatta, sesungguhnya menjadi sumber sosialisme Indonesia, di mana tradisi kolektifisme atau komunalisme ini dalam pandangan Bung Hatta, sejak dulu tercermin dalam kehidupan masyarakat *desa Indonesia* yang masih asli.<sup>175</sup> Nilai dan semangat sosialisme bangsa Indonesia inilah, dan tentu saja juga terinspirasi dari ajaran Islam, yang sangat mungkin menjadi inspirasi *funding fathers* bangsa Indonesia untuk merumuskan sila ke V, dalam Pancasila: ‘Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia’.

Dari penjelasan tersebut bisa dikatakan bahwa Pancasila sesungguhnya universal sekaligus lokal: dipandang dari sisi nilai

---

<sup>175</sup> Dalam masyarakat desa Indonesia yang asli ini, kata Bung Hatta, tanah di zaman dulu tidak milik individu melainkan dimiliki bersama. Di mana tanah milik bersama ini dikelola dan dikuasai oleh desa dan masing-masing penduduk, termasuk pemerintah desa tidak ada yang mempunyai hak untuk memiliki tanah tersebut. Masing-masing orang yang ada di desa hanya mempunyai hak untuk menggunakan tanah tersebut. Karenanya, meski seseorang bisa menggunakan tanah itu untuk bertani atau bercocok tanam, mereka tidak mempunyai hak atau otoritas untuk menjualnya. Jadi tanah itu statusnya dipinjam, dan bukan dimiliki, oleh individu. Tanah milik desa itu pengelolaannya diatur oleh pemerintah desa. Setiap orang mempunyai peluang dan hak yang sama untuk meminjam tanah tersebut. Jika seseorang telah selesai menggunakan tanah itu selama sekian tahun, maka ia harus mengembalikannya kepada pihak pemerintah desa, nanti pemerintah desa akan meminjamkannya kepada orang lain yang belum pernah menggunakannya. Dalam konteks penggunaan tanah di desa-desa yang ada di Indonesia di masa lampau inilah, Bung Hatta kemudian menyimpulkan bahwa masyarakat Indonesia sejak dulu sesungguhnya lebih bercorak sosialis, karena mereka hidup secara kolektif, termasuk dalam penggunaan tanah. Dalam kolektifisme ini, tanah dimiliki bersama dan bukan dimiliki oleh individu. Selain dicirikan oleh kolektifisme penggunaan tanah ini, masyarakat Indonesia dikatakan lebih bercorak sosialis, lanjut Bung Hatta, dibuktikan dengan sistem gotong royong dalam menjalankan tugas-tugas dan pekerjaan berat. Jika seseorang membangun rumah misalnya, maka para tetangganya secara otomatis langsung berbondong-bondong membantu. Dengan semangat gotong royong inilah, kata Bung Hatta, di dalam masyarakat desa Indonesia yang asli sesungguhnya telah lama tertanam budaya kerjasama sosial. Lihat selengkapnya *Ibid*, hlm.114



Sejarah organisasi Nahdlatul Ulama, sebagai salah satu organisasi Islam di Indonesia, untuk mengintegrasikan secara penuh ke dalam *nation-state* yang diwujudkan ketika organisasi ini memutuskan untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal dalam Munasnya di Situbondo pada 1983, dengan Kiai Achmad Sidiq sebagai tokoh utamanya, merupakan wujud nyata dari interaksionalisme simbolik atau komunikasi yakni upaya untuk mengkonstruksi makna dalam hubungan antara Islam dan kebangsaan. Penerimaan Pancasila sebagai dasar negara itu merupakan wujud dari makna relasi Islam dan kebangsaan yang dilakukan melalui komunikasi antara komunitas NU dengan pemerintah sebagai representasi dari struktur negara Indonesia. Dengan penerimaan Pancasila inilah NU memutuskan: “*Pengamalan Pancasila merupakan Manifestasi Aspek Hubungan Antarmanusia menurut Ajaran Islam bagi Kaum Muslimin Indonesia*”.<sup>176</sup>

Keputusan NU dalam menerima Pancasila sebagaimana yang tercermin dalam pernyataan di atas itu, dalam konteks interaksionalisme simbolik, merupakan wujud tindakan aktor atau subyek (dalam hal ini NU) terhadap obyek (dalam hal ini Pancasila) sebagai upaya untuk menciptakan dan melahirkan makna atas Pancasila dalam hubungannya dengan Islam.<sup>177</sup> Fenomena proses NU menerima Pancasila sebagai upaya untuk memproduksi makna antara hubungan Pancasila dengan ummah Islam, dalam konteks habitus menunjukkan kodifikasi praktik habitus sebagaimana yang disebutkan oleh Bourdieu. Pancasila di sini lebih diterima sebagai dasar falsafah bangsa dan bukannya ideologi lain misalnya agama tertentu, karena sebagai tradisi lokal yang mengendap di alam bawah sadar masyarakat dan menjadi

---

<sup>176</sup> Feillard, *NU vis a vis Negara*..... hlm.231

<sup>177</sup> David Snow, “Extending and Broadening Blumer’s Conceptualization of Symbolic Interactionism”....., hlm.367–377.

pola kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia, nilai-nilai Pancasila telah menjadi habitus bangsa Indonesia.

Makna penerimaan Pancasila NU itu jelas tidak bisa lepas dari kelihaihan NU dalam melihat habitus masyarakat dan bangsa Indonesia sebagaimana yang juga dipraktikkan oleh para Walisongo dulu dalam menyebarkan agama Islam. Nilai-nilai Pancasila itu bagi NU sesungguhnya sudah lama dikunyah-kunyah (dalam arti sudah menjadi tradisi dalam kehidupan sehari-hari) oleh bangsa Indonesia termasuk oleh masyarakat Islam Indonesia. Karenanya, bagi NU, ketika nilai-nilai ini dikodifikasikan atau diformulasikan menjadi dasar negara, maka secara substantif tidak ada pertentangan dengan Islam. Karenanya, mengkorelasikan Islam dengan Pancasila sesungguhnya mempertemukan antara Islam sebagai realitas eksternal dengan habitus ummah Islam di Indonesia yang telah terbangun sejak lama.

Habitus keindonesiaan yang diwujudkan oleh NU sehingga warga NU secara umum bisa menerima Pancasila sebagai asas kehidupan berbangsa dan bernegara itu kemudian menentukan bagi gerak dan langkah NU dalam konteks memandang hubungan Islam dan negara.<sup>178</sup> Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam sebuah teks kompromi di dalam NU: *“Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya ummah Islam Indonesia untuk menjalankan syariat agamanya”*.<sup>179</sup> Kemudian (3) dalam hal ini, NU sebagai subyek atau aktor tentu melakukan dialog internal dengan dirinya sendiri (maksudnya dialog antar warga NU sendiri) untuk menentukan makna ihwal relasi Islam dan Pancasila.

---

<sup>178</sup> Di dalam premis kedua dari interaksionalisme simbolik dikatakan bahwa makna dipegang dan dimodifikasi melalui, proses interpretatif yang digunakan seseorang dalam berurusan dengan hal-hal yang ia jumpai. Lihat Calvin J. Larson, *Sociological Theory from the Enlightenment to the Present...* hlm. 143.; lihat juga David Snow, “Extending and Broadening Blumer’s Conceptualization of Symbolic Interactionism”...hlm.367

<sup>179</sup> Feillard, *NU vis a vis Negara*..... hlm.231



Jadi dalam kerangka habitus ini bisa dipahami bahwa proses relasi antara Islam dan budaya lokal telah terjadi sejak lama dan melalui proses yang berliku, terhitung sejak Islam pertama kali menginjakkan kakinya di bumi Nusantara hingga dalam perjalanannya sampai sekarang ketika Indonesia bertransformasi menjadi *nation-state* dengan Pancasila sebagai dasar dan ideologinya. Tentu saja fenomena relasi antara Islam dan khazanah lokal di Nusantara ini, merupakan proses historis yang mengandung unsur relativitas. Proses akulturasi antara Islam dan lokalitas sebagai wujud aktualisasi nilai-nilai Islam sesuai dengan habitus masyarakat setempat. Tentu saja sebagaimana watak habitus sendiri yang tidak mutlak, alias berubah-ubah, pola keberagamaan seperti ini bisa saja berubah sesuai dengan perubahan situasi dan ruh sejarah. Situasi historis menentukan habitus sebuah masyarakat dan habitus masyarakat kemudian menentukan praktik dan tindakan keberagamaan dalam konteks lokalitas.

## BAB III

### *Islam dan Simbolisme di Indonesia*

#### A. Makna Simbol

Sebagai bentuk hubungan kultural, maka relasi antara Islam dan lokalitas di Indonesia tidak bisa lepas dari fenomena simbolis. Nilai-nilai kultural dan tradisional sebagai wujud dari akulturasi Islam dan lokalitas itu, banyak diwujudkan dalam bentuk-bentuk simbolik. Taruhlah misalnya, ritual selamatan, kenduren, ziarah kubur, doa tujuh hari, empat puluh hari, hingga seribu hari untuk mendoakan orang yang meninggal dunia, halal bi halal, syawalan, padusan, kupatan dan sejenisnya. Kemudian jenis-jenis pakaian yang dikenakan, terutama yang digunakan untuk ritual atau beribadah seperti Sorjan, Sarung dan sebagainya juga bagian dari fenomena simbolik yang dihasilkan dari akulturasi antara nilai-nilai Islam dan budaya lokal. Di balik jenis-jenis dan bentuk-bentuk simbol itu bersemayam makna dan nilai-nilai Islam.

Apa sesungguhnya fenomena simbol itu, sehingga turut juga mewarnai bahkan membingkai proses terjadinya relasi antara Islam dan lokalitas, terutama yang ada di Nusantara? Simbol secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *symbollo* yang mempunyai arti 'melempar bersama-sama'. Simbol dalam artian literalnya ini kemudian bermakna melempar atau meletakkan bersama-sama dalam satu sistem ide atau gagasan objek yang nampak oleh mata, sehingga objek tersebut dipandang mewakili dari ide atau gagasan.

Dalam fungsinya sebagai representasi dari gagasan atau ide inilah, simbol diwujudkan dalam gambar, bentuk, gerakan, atau benda yang mewakili suatu gagasan.

Meskipun simbol sesungguhnya bukan nilai itu sendiri, ia hanya sebuah representasi. Dalam perspektif Saussurian, simbol merupakan penanda (*signifier*) yang merepresentasikan sebuah makna atau petanda (*signified*). Simbol dengan demikian hadir bukan karena dirinya, melainkan karena yang lain yaitu makna atau gagasan yang ada di baliknya. Bentuk simbol karenanya bisa beragam. Ia tidak hanya hal-hal material yang kasat mata, tetapi juga bisa berupa hal-hal yang non-material seperti ucapan, suara dan gerakan.

Simbol bisa membuat seseorang atau sebuah kelompok masyarakat melampaui apa yang diketahui atau dilihat dengan menciptakan hubungan antara konsep dan pengalaman yang sangat berbeda. Hal yang lebih vital adalah bahwa simbol inilah yang memungkinkan masyarakat untuk berinteraksi, berkomunikasi bahkan bekerjasama. Bahasa yang digunakan sehari-hari oleh sebuah masyarakat atau komunitas sejatinya juga sebuah simbol. Melalui simbol yang berupa bahasa inilah, masyarakat bisa saling berinteraksi dan berkomunikasi. Mereka melalui simbol ini, bisa melakukan kerjasama.

Bukan hanya bahasa. Produk kultural lainnya sesungguhnya juga simbol. Serangkaian tradisi, upacara atau ritual juga tergolong sebagai realitas simbol. ummah beragama yang melakukan ibadah, salat atau jenis-jenis upacara ritual lainnya sesungguhnya telah mempraktikkan serangkaian simbol. Di dalam sistem simbol yang tercermin dari wujud ritual dan seremoni itulah terdapat sistem makna. Salat sendiri, dalam agama Islam sesungguhnya merupakan laku simbolik. Di balik ritual salat itu terkandung makna dan nilai. Makna atau nilai di balik simbol ini sejatinya adalah hal-hal yang terkait dengan kenyataan dan kehidupan sosial.

Karenanya orang yang salat tetapi perilakunya dalam dunia sosial buruk, akan dicap sebagai orang yang beribadah sebatas simbolik.

Dalam konteks sosial, apa yang disebut “simbol” sesungguhnya sarana komunikasi kompleks yang sering kali mengandung beragam lapis makna.<sup>180</sup> Dari fungsinya sebagai medium komunikasi ini, simbol merupakan dasar dari semua pemahaman manusia dan berfungsi sebagai kendaraan konsepsi untuk semua pengetahuan manusia.<sup>181</sup> Simbol menjadi perantara sekaligus media yang memfasilitasi pemahaman tentang dunia di mana manusia hidup, sehingga menjadi dasar penilaian bagi manusia itu sendiri terhadap lingkungan sekitarnya.<sup>182</sup> Namun, dalam kerangka komunikasi ini, manusia menggunakan simbol sesungguhnya tidak hanya untuk memahami dunia di sekitar mereka, tetapi juga untuk mengidentifikasi dan bekerja sama dalam masyarakat melalui retorika konstitutif.

Dalam konteks sosial-politik, manusia, masyarakat atau bangsa menggunakan simbol untuk mengekspresikan dan mengkomunikasikan ideologi dan struktur sosial juga untuk meneguhkan budaya spesifik mereka. Maka, makna yang terekspresikan oleh simbol sangat bergantung pada latar belakang budaya seseorang. Dengan kata lain, makna simbol tidak hanya melekat pada simbol itu sendiri tetapi juga diinterpretasikan atau direspon secara kultural oleh manusia di luar dirinya.<sup>183</sup> Sebagai media komunikasi, simbol juga digunakan untuk mempengaruhi pikiran dan pemikiran orang lain. Simbol bahkan menjadi alat yang sangat efektif untuk mempengaruhi dan menggerakkan

---

<sup>180</sup> Mari Womack, *Symbols and Meaning: A Concise Introduction* ( California: AltaMira Press, 2005), hlm.22

<sup>181</sup> Susanne K. Langer , *A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Ke*, ( New York: Charles Scribner’s Sons, 1953), 30

<sup>182</sup> Catherine Palczewski and Ice, Richard, and Fritch, John, *Rhetoric in Civic Life*, (Pennsylvania: Strata Publishing, Inc., 2012), 60.

<sup>183</sup> Womack, *Symbols and Meaning*.....hlm.22

masyarakat. Seringkali sebuah ideologi atau pemikiran dijelaskan secara retorik dan verbal kepada khalayak, namun artikulasi yang verablistik dan retorik itu tidak bisa menyentuh jiwa dan pikiran masyarakat.

Tetapi, ketika ideologi dan pemikiran itu disosialisasikan dengan simbol tertentu, maka hal ini akan mudah menarik perhatian masyarakat dan nilai-nilai ideologis dan pemikiran di balik simbol itu mudah sekali merasuk dan mempengaruhi mereka. Dengan memandang efek atau dampak simbol terhadap dimensi psikologis atau jiwa seseorang atau masyarakat ini, Joseph Campbell kemudian mendefinisikan simbol sebagai energi yang membangkitkan, dan mengarahkan, agen.<sup>184</sup>

Dalam penjelasannya lebih lanjut, Campbell menyatakan bahwa sebuah simbol, seperti aspek kultural lainnya menunjukkan aspek ganda. Dalam hal ini, Campbell membedakan antara 'pengertian' (*sense*) dan 'makna' (*meaning*) dari simbol. Menurut Campbell semua sistem simbolik ini, dalam konteks pengertian, baik yang besar maupun kecil di masa lalu secara simultan mempunyai fungsi pada tiga tingkatan: penopang kesadaran, spiritual mimpi, dan tak terlukiskannya hal-hal yang sungguh tak bisa diketahui. Kemudian dalam konteks makna (*meaning*) simbol, kata Campbell, hanya bisa merujuk pada dua hal dari tiga hal yang pertama di atas.

Tetapi sekarang ini, simbol lebih berada dalam ranah ilmu pengetahuan (sains). Sementara itu, pada aspek 'yang tak terlukiskan', oleh Campbell tidak dimasukkan ke dalam kategori simbol melainkan tanda. Untuk aspek 'yang tak terlukiskan' ini, yang sama sekali tidak dapat diketahui, hanya bisa dirasakan. Dari statusnya yang seperti inilah yang barangkali membuat Campbell tidak memasukkannya ke dalam ilmu pengetahuan

---

<sup>184</sup> Joseph Campbell, *Flight of the Wild Gander:- The Symbol without Meaning*, (California: New World Library, ,(2002), hlm. 143

sebab, yang masuk kategori ilmu pengetahuan tentu saja bukan hanya bisa diketahui tetapi juga bisa diobservasi dan diteliti. Alih-alih memasukkannya ke dalam ranah sains, Campbell memasukkan hal yang tak terlukiskan itu ke dalam ranah seni (*art*). Sebagai bagian dari seni, aspek ini bukan 'ekspresi' semata, melainkan juga wahana pencarian, dan perumusan, pengalaman yang membangkitkan dan membangkitkn energi. Hal inilah yang Herbert Read disebut juga dengan pencerapan terhadap kenyataan yang lebih bertumpu pada perasaan.<sup>185</sup>

Dari pengertian yang diintrodusir lebih Campbell itu bisa ditarik sebuah pemahaman bahwa simbol sesungguhnya berbeda dengan tanda. Simbol masuk kategori pengetahuan, sementara tanda lebih masuk pada kategori seni atau perasaan karena yang terakhir ini lebih berkaitan dengan hal-hal yang tak terlukiskan secara absolut. Kenyataan yang masuk kategori tanda ini tidak bisa diketahui melainkan hanya bisa dirasakan, kehadirannya. Tanda kemudian lebih dekat dengan seni. Pengertian alternatif tentang 'simbol', sebagai sesuatu yang berbeda dengan istilah 'tanda' ini juga dicetuskan oleh psikoanalisis Swiss Carl Jung.

Namun berbeda dengan Campbell, Jung justru berpandangan bahwa simbol lebih berhubungan dengan hal-hal yang tak diketahui dan sebaliknya dengan tanda. Dalam studinya tentang apa yang sekarang disebut 'arketipe Jungian' (*Jungian archetypes*) dijelaskan bahwa tanda hadir untuk sesuatu yang diketahui, sebagai sebuah kata yang menjadi rujukan (referensi) atau penanda bagi sesuatu yang yang tak bisa disentuh oleh pengetahuan itu. Dalam pengertian ini, maka tanda oleh Jung dibedakan dengan simbol. Simbol dalam kerangka Jungian ini didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak diketahui dan yang tidak bisa dibuat jelas atau tepat. Salah satu contoh dari simbol dalam pengertian ini, kata Jung, adalah Kristus sebagai simbol pola dasar yang disebut diri.

---

<sup>185</sup> *Ibid*

Simbol kemudian melahirkan sebuah nilai yang disebut dengan simbolis. Nilai simbolis ini secara umum dibagi menjadi tiga: Ideologis, komparatif, dan isomorfik. Nilai-nilai ideologis seperti yang terdapat di dalam simbol-simbol agama dan negara mengekspresikan serangkaian keyakinan, ide dan gagasan kompleks yang menunjukkan ‘sesuatu yang benar untuk dilakukan’. Sementara itu, nilai komparatif bisa dilihat dalam serangkaian simbol alamat kantor yang bergengsi, seni rupa, dan beberapa jenis penghargaan, di mana nilai-nilai ini menunjukkan makna bahwa sesuatu ‘lebih baik atau lebih buruk’ dari sesuatu yang lain, atau sesuatu lebih unggul atau lebih rendah dari sesuatu yang lain.

Dan nilai isomorfik berbaur dengan lingkungan budaya sekitarnya sehingga memungkinkan individu dan komunitas masyarakat harus menyesuaikan diri dengan lingkungannya dan menghindari pengawasan sosial dan politik. Contoh nilai isomorfik yang berada dalam fenomena simbolik ini adalah mengenakan pakaian profesional selama pertemuan bisnis, atau mengenakan pakaian resmi ketika di kantor, berjabat tangan untuk menyambut orang lain dan sejenisnya. Dalam hal ini, sebuah simbol tunggal dapat mengandung banyak makna yang berbeda sehingga memberikan berbagai jenis nilai simbolik.<sup>186</sup>

Seorang pemikir kebudayaan, Paul Tillich berpandangan bahwa sementara tanda-tanda diciptakan dan dilupakan, simbol-simbol dilahirkan dan mati.<sup>187</sup> Karena itu, kata Tillich, ada simbol mati dan hidup. Simbol yang hidup, kata Tillich, bisa mengungkapkan level makna tersembunyi dan transenden. Hal ini pula yang disebut dengan realitas religius individual. Bagi Tillich,

---

<sup>186</sup> Andrew K. Schnackenberg; Bundy, Jonathan; Coen, Corinne; Westphal, James. “Capitalizing on Categories of Social Construction: A Review and Integration of Organizational Research on Symbolic Management Strategies”. *Academy of Management Annals.*,2017.

<sup>187</sup> Paul Tillich, *Theology of Culture*, (Oxford University Press., 1964), hlm. 58.

simbol selalu menunjuk pada hal di luar dirinya sendiri lalu pada sesuatu yang tidak dapat dikuantifikasi dan misterius. Dengan demikian simbol, bagi Tillich, membuka dimensi kedalaman dari kenyataan itu sendiri.<sup>188</sup>

Simbol-simbol itu sendiri bersifat kompleks, dan maknanya bisa berkembang ketika individu atau budaya berevolusi. Ketika sebuah simbol kehilangan makna dan kekuatannya bagi individu atau budaya, maka ia menjadi simbol mati. Kemudian, jika sebuah simbol diidentifikasi dengan realitas yang lebih dalam atau lebih sublim yang menjadi rujukannya, maka simbol akan bisa bertransformasi menjadi 'berhala' ketika simbol tercerabut dari akar realitasnya. Simbol itu sendiri bisa diganti dengan makna yang lebih dalam yang hendak diekspresikan dan disampaikan. Sifat unik dari simbol ini merupakan akses ke lapisan realitas yang lebih dalam yang tidak dapat diakses.<sup>189</sup>

## **B. Historisitas Simbol**

Sebagai produk kultural, simbol merupakan produk kebudayaan yang lahir melalui proses sejarah; simbol lahir tidak dari ruang kosong, melainkan berkait erat dengan aktivitas kultural manusia di ruang sejarah. Karenanya, tidak ada simbol yang sifatnya suprahistoris atau di luar koridor dan jangkauan sejarah.

Sejak lahir sampai meninggal, kehidupan manusia diliputi oleh beragam ritual, upacara dan beragam pernak-pernik tradisi dengan berbagai jenis simbol yang menyertainya. Di dalam masyarakat Jawa misalnya, berlaku sebuah tradisi bahwa bagi orang yang meninggal di rumahnya dipasang lampu teplok atau lampu listrik yang tetap dinyalakan. Ini jelas praktik simbolik yang di baliknya terdapat makna atau maksud tertentu. Di balik tradisi itu terkandung sebuah harapan bahwa agar orang yang meninggal

---

<sup>188</sup> *Ibid*

<sup>189</sup> *Ibid*, hlm.54



mendapat jalan yang terang sampai di tujuan, kembali kepada Allah SWT..

Di kalangan masyarakat Tionghoa berlaku sebuah keyakinan bahwa air dianggap sebagai simbol keberuntungan, karena air merupakan simbol harta dan kekayaan. Terjadinya air yang mengalir melewati pintu/gerbang utama rumah, oleh masyarakat Tionghoa dipandang sama saja menerima keberlimpahan harta dan kekayaan. Di kawasan masyarakat Pantura (Pantai Utara Jawa) sudah berabad-abad berlangsung tradisi Kupatan yaitu hari raya kecil yang terjadi tujuh hari paska hari raya Idul Fitri. Pada perayaan Kupatan ini, masyarakat di kawasan Pantura seperti Jepara, Pati, Kudus dan sekitarnya memasak makanan khas yaitu *ketupat* (kupas) dan *lepet*. Ketupat merupakan makanan yang terbuat dari beras dan dibungkus dengan janur dengan bentuknya persegi empat. Kemudian *lepet* merupakan makanan yang terbuat dari ketan dan parutan kelapa yang juga dibungkus dengan janur dengan bentuknya yang bulat panjang (lonjong).

Pertanyaannya kemudian kenapa di hari raya kecil yang terjadi tujuh hari paska Idul Fitri itu yang digunakan adalah *kupas* dan *lepet*. Kedua makanan ini sesungguhnya simbol mengenai tentang tradisi saling memaafkan dan kembalinya manusia (ummah Islam) yang kembali *fitri* paska melaksanakan ibadah puasa dan zakat fitrah di malam Idul Fitri. Dalam filosofi Jawa, ketupat lebaran bukanlah sekedar hidangan khas hari raya lebaran. Ketupat atau *kupas* sendiri mempunyai makna khusus. Ketupat atau *kupas* dalam bahasa Jawa konon merupakan kependekan dari istilah *Ngaku Lepat* (Mengaku salah) dan *Laku Papat* (Tindakan empat).

Istilah *Ngaku lepat* (Mengaku salah) ini jelas sangat terkait dengan aktivitas di hari raya Idul Fitri, di mana di momentum ini semua ummah Islam saling meminta maaf kepada sesamanya, terutama kepada kedua orangtua, guru dan saudara, sebagai



namanya simbol. Dalam menjalankan aktivitas kehidupan dan komunikasi sosial, manusia senantiasa menggunakan simbol sebagai medianya. Dari sinilah manusia kemudian disebut dengan makhluk simbolik (*homo symbolicum*). Dengan status dan eksistensinya yang seperti ini, maka di antara hal yang digeluti oleh manusia selama hidupnya dalam ruang sejarah ini adalah aspek simbolisme. Sehingga simbol itu sendiri merupakan bagian dari historisitas atau kesejarahan ummah manusia. Sebagai bagian dari nilai historis manusia, simbol muncul melalui refleksi dan ijhtihad ummah manusia.

Dalam kerangka interaksi simbolik, simbol menjadi perhatian utama sebagai media komunikasi atau interaksi sosial. Proses terjadinya interaksionisme simbolik ini berakar pada hakikat eksistensialisme manusia sebagai makhluk relasional, di mana bahwa setiap individu atau personal tentu terlibat hubungan dengan sesamanya. Dalam proses interaksi atau relasi sosial ini, manusia membutuhkan simbol-simbol tertentu. Simbol-simbol sebagai media interaksi sosial ini tentunya telah disepakati bersama, baik dalam skala kecil maupun skala besar. Bahasa, tulisan, ritual, tradisi dan jenis-jenis lainnya diciptakan untuk membangun interaksi sosial dalam ruang sejarah itu. Pada akhirnya, interaksi sosial melalui perangkat simbol ini jika dilakukan dengan baik, benar, dan dipahami secara utuh makna di balik simbol yang digunakan, maka akan bisa melahirkan berbagai kebaikan dan kemajuan dalam hidup manusia.<sup>190</sup>

Jadi, kehidupan manusia dalam ruang-waktu sejarah ini tidak bisa lepas dari eksistensi simbol sehingga simbol itu sendiri bagian dari sejarah ummah manusia dalam membangun peradabannya. Karenanya, simbol merupakan sesuatu yang sifatnya historis karena keberadaannya tidak bisa lepas dari kesejarahan ummah

---

<sup>190</sup> Dadi Ahmadi, "Interaksi Simbolik", *Jurnal Media Tor*, Vo. 9. No.2., Desember 2008, hlm.312-313



dengan semangat sufisme, biasanya menjelaskan hakekat wujud Tuhan. Hal ini misalnya seperti dijelaskan Leaman mengenai titik di bawah huruf *ba'*. Dalam penjelasan Leaman, titik hitam yang ada di bawah huruf *ba'* sesungguhnya menyimpulkan Hakekat Ilahi, Misteri dan Mistisisme.<sup>193</sup>

Kuatnya dimensi simbolisme dalam Islam, terutama dalam tradisi tasawuf menjadikan simbol sebagai sebuah paradigma, sebagai logika berpikir. Di dalam Islam, utamanya di dalam tasawuf, bukan hanya berlaku pola pemikiran logis melainkan juga pemikiran simbolis. Berpikir simbolis, seperti dikatakan Mudji Sutrisno merupakan pola atau metode berpikir untuk mengetahui realitas dengan menggunakan simbol-simbol atau tanda-tanda yang disusun menjadi kode-kode.<sup>194</sup> Logika simbolis ini sangat melekat di dalam tradisi dan pemikiran Islam, terutama di ranah sufisme, karena aspek metafisik, spiritual, esoterisme dan transendental, sangat sentral di dalam Islam. Ranah transenden dan spiritual ini, seringkali tidak mampu diungkapkan atau dijelaskan melalui pendekatan logis. Nilai-nilai spiritual dan metafisika itu, hanya bisa diekspresikan melalui pendekatan simbolis.

Dalam memahami kitab suci al-Qur'an misalnya yang di dalamnya sangat lekat unsur-unsur sastra, pendekatan simbolis mutlak dibutuhkan. Sebab, jika memahami kandungan al-Qur'an yang kaya nilai sastrawinya itu hanya dengan menggunakan pendekatan logis, maka tentu akan melepaskan atau mengabaikan kode-kode dan tanda-tanda sastra yang sangat kompleks, sehingga pemahaman terhadap teks al-Qur'an yang mengabaikan kompleksitas kode-kode sastra itu bisa membuat seseorang gagal menangkap sisi rohani, nuansa spiritual bahkan substansi dari pesan al-Qur'an itu sendiri. Salah satu akibatnya adalah lahirnya

---

<sup>193</sup> *Ibid*, hlm.40

<sup>194</sup> Mudji Sutrisno, dkk., *Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pemikiran Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2005), hlm.01



distorsi karena simbol-simbol yang begitu kaya di dalam teks keagamaan itu tidak bisa dibaca secara literal. Simbol-simbol dalam teks keagamaan itu adalah sebuah ungkapan majaz yang harus ditafsirkan secara hati-hati dengan perangkat keilmuan yang memadai.

Dalam kerangka simbolik ini, setiap kata bahkan setiap huruf di dalam kitab suci banyak mengandung misteri atau unsur metafisik. Nasaruddin Umar menyatakan, sebagian para sufi percaya bahwa huruf-huruf dan angka-angka sebenarnya bukan hanya huruf biasa yang menjadi simbol bacaan, tetapi lebih dari itu, huruf-huruf dan angka-angka itu juga mengandung kompleksitas makna.<sup>197</sup> Dalam sebuah studi mendalam tentang makna metafisik di balik huruf dan angka ditulis oleh Franz Carl Endres dalam 'Das Mysterium Der Zahl', dan pada tahap berikutnya dikembangkan lebih dalam dan lebih luas oleh Annemarie Schimmel di dalam 'The Mystery of Numbers'. Dari kajian para ilmuwan tersebut diungkapkan bahwa terdapat misteri di balik huruf alfabet dan nomor pada sejumlah agama dan kepercayaan, seperti mistisisme Semit, pemikiran Pythagoras, Taoisme, Kabbalah (Mistisisme Yahudi), Kristen, Hindu, Buddha, dan Islam.<sup>198</sup>

Sepanjang sejarah pemikiran sufisme, lanjut Umar, ditemukan pula sebuah kajian yang mendalam mengenai makna yang terkandung di dalam huruf alfabet dan angka-angka Arab. Salah seorang intelektual Muslim yang melakukan kajian ini ialah Haydar Amuli. Amuli, sebagaimana dikutip oleh Toshihiko Izutsu, menyatakan bahwa huruf-huruf yang ditulis dengan menggunakan tinta, tidak hanya mewujud sebagai huruf belaka. Tetapi, huruf-huruf tersebut juga dimaknai dengan kebiasaan atau tradisi tertentu.

---

<sup>197</sup> Nasaruddin Umar, *Simbolisme Huruf dan Angka (4)*, dalam <https://www.republika.co.id> (26/06/ 2012)

<sup>198</sup> *Ibid*





fundamental, yakni huruf, Islam sudah mengekspresikan dirinya melalui serangkaian simbol-simbol dan tanda-tanda yang kompleks. Karena itu, logika simbolis dalam memahami nilai-nilai dan ajaran-ajaran keagamaan sangat dibutuhkan logika simbolis. Pendekatan tekstual dan rasional-logis belaka, tentu tidak memadai dalam memahami bahasa agama. Ini masih pada fase bahasa dan verbalisme. Simbol-simbol agama yang berlangsung dalam praktik kehidupan sehari-hari dari ummah Islam juga sangat banyak dan begitu kompleksnya.

Maka, perlu ditegaskan bahwa memahami masyarakat Islam, tidak bisa mengabaikan pendekatan simbolis. Taruhlah fenomena masyarakat Islam dengan segala tradisinya itu adalah bentangan sebuah teks, maka untuk bisa membedah dan menguak pesan-pesan moral dan sosial yang ada di dalamnya, dibutuhkan sebuah pisau analisa dengan menggunakan pendekatan simbolis. Tanpa logika simbolis ini, maka pesan moral masyarakat yang diekspresikan lewat tanda-tanda dan kode-kode simbolis tidak akan bisa ditangkap. Kehidupan masyarakat Islam, terutama komunitas sufisme, lebih banyak diselimuti praktik-praktik simbolisme, sehingga seseorang akan gagal memahami komunitas sufi jika yang digunakan logika tekstual (*bayani*) atau rasional-logis (*burhani*). Lekatnya dan kuatnya praktik simbol dalam kehidupan masyarakat Islam ini kemudian bisa dikatakan bahwa kehidupan ummah Islam, terutama masyarakat sufi atau muslim tradisional sesungguhnya fenomena simbolik. Dalam fenomena simbolik ini jelas sangat terkait dengan kehidupan nyata.

Simbol-simbol itu bahkan yang menggerakkan masyarakat Islam dalam berbagai aktivitasnya di ranah sosial. Praktik dan tindakan masyarakat Islam di berbagai ranah kehidupan baik sosial, budaya, pendidikan bahkan politik dan ekonomi banyak digerakkan oleh sistem simbol yang mempengaruhi mereka. Bahkan masyarakat Islam seringkali diributkan dan dihebohkan



#### D. Ragam Simbolisme Islam di Indonesia

Islam di Indonesia juga kaya dengan aneka warna simbol. Ada banyak properti, benda dan praktik tradisi yang menjadi simbol keislaman di bumi Nusantara ini. Jika hendak diteliti, maka akan ditemukan, Islam di Indonesia sesungguhnya kaya dengan jenis dan bentuk-bentuk simbolisme dari mulai pakaian, kuliner hingga aktivitas-aktivitas kultural. Jenis dan bentuk simbol Islam di Indonesia itu, selain banyak juga beragam. Contoh sederhananya saja adalah peci atau tutup kepala yang dalam level tertentu dipandang sebagai simbol keislaman di Indonesia.

Namun apa yang disebut dengan peci atau tutup kepala ini di Indonesia bentuk dan jenisnya sangat beragam. Peci di Jawa berbeda dengan peci Bugis atau Minang. Selain peci, simbol keislaman lainnya dari aspek pakaian ini adalah sarung. Sarung, dalam konteks budaya keagamaan di Indonesia digunakan untuk beribadah. Meski demikian, dalam konteks masyarakat lain, sarung juga bermanfaat untuk kegiatan non-ritual keagamaan,

---

Jangan berburuk sangka dulu”, kata Kang Emil. “Saya duga ketidaktahuan, saya duga ketidaksengajaan. Kita masuk ke Masjid Raya di Jakarta yang paling megah setelah Istiqlal, mihrabnya segitiga. Kenapa tidak heboh? Mungkin karena arsiteknya bukan Pak Ridwan Kamil, mungkin,” papar Gubernur Jawa Barat itu kepada awak media. Apa yang dituduhkan oleh Rahmat Baequni dan kelompoknya itu jelas mengada-ada, sebab dirinya telah mengeneralisir bentuk segi tiga, di mana setiap bentuk segi tiga ia pandang sebagai bentuk simbol iluminati. Sehingga, apapun bentuk bangunan, jika ada ornamen segi tiganya, ia anggap sebagai bentuk iluminati. Memandang setiap bentuk segi tiga sebagai simbol iluminati merupakan bentuk sesat pikir. Kalaupun benar bahwa simbol iluminati itu berbentuk segitiga, apakah setiap bentuk segitiga mesti simbol iluminati? Logika padanannya bisa seperti ini: Jika hujan membuat bumi basah, apakah setiap bumi yang basah itu karena disebabkan oleh guyuran hujan?. Karenanya, menafsirkan sebuah ornamen Masjid yang berupa segi tiga dengan simbol iluminati adalah penafsiran yang gegabah. Sebab, banyak bangunan bahkan barang-barang lainnya di dunia yang mengandung unsur segi tiga. Di dalam pelajaran Matematika misalnya ada segi tiga, tentu saja segi tiga dalam Matematika ini tidak bisa disebut sebagai simbol iluminati.

seperti untuk acara pernikahan, hingga untuk bersantai di rumah. Banyak pakaian adat di Indonesia yang menggunakan sarung.

Meski demikian, sarung ini sesungguhnya bukan busana asli masyarakat Muslim di Indonesia. Sebagian sumber menyatakan bahwa sebagaimana peci, sarung dipopulerkan oleh para saudagar Timur Tengah yang saat itu datang ke daratan Asia. Diperkirakan, sarung mulai masuk ke Indonesia pada abad ke-14. Jika hal ini benar, maka sejak era Majapahit busana sarung ini sudah dikenal di Jawa.

Seiring perkembangan waktu, sarung lambat laun semakin populer di Indonesia sehingga melahirkan filosofi baru, di mana sarung menjadi salah satu busana kehormatan yang menunjukkan nilai kesopanan tinggi, terutama dalam hal beribadah. Karenanya, sarung sering digunakan untuk beribadah di masjid bagi laki-laki dan biasanya busana ini dipadukan dengan baju koko (baju taqwa). Nilai kesopanan dalam penggunaan sarung ini semakin kuat, terutama di kalangan pesantren. Para santri di Jawa, termasuk para kiai, umumnya memakai sarung, dan bukannya jubah seperti para ulama Timur Tengah, sebagai pakaian standar etis. Bukan hanya itu, di zaman penjajahan, sarung juga identik dengan semangat perjuangan untuk melawan budaya kolonial saat itu. Sejarah mencatat, bahwa kaum santrilah yang paling konsisten menggunakan sarung. Gerakan tersebut diinisiasi oleh KH. Abdul Wahab Hasbullah, seorang tokoh pendiri Nahdlatul Ulama.<sup>203</sup>

Di kalangan pesantren, juga dikenal istilah kiai dan santri. Kiai ini sesungguhnya juga bagian dari simbol keislaman di Indonesia. Sebutan “kiai” ini hanya ada di Indonesia, khususnya di Jawa. Kiai dalam konteks Islam ini merupakan sosok atau tokoh agama yang dikenal berilmu (alim), berakhlak mulia dan berjuang di tengah masyarakat. Karenanya, kiai ini merupakan pemimpin

---

<sup>203</sup> Taufan Zasya, *Jejak Islam Nusantara: Sarung dan Simbol Melawan Penjajah*, dalam <https://www.era.id> (27/05/2018)

yang sangat mengakar di masyarakat; keberadaannya sangat dihormati, dimuliakan dan dijunjung tinggi oleh masyarakat. Selain berilmu, seorang kiai juga diyakini dianugerahi barokah oleh Tuhan, karenanya banyak masyarakat yang sowan kiai untuk *ngalap berkah* (mendapatkan berkah) kepadanya.

Raffles, seperti yang dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, juga menyatakan bahwa kiai di Indonesia oleh masyarakat setempat dipandang sebagai manusia suci, dan mempunyai kekuatan supranatural. Karena begitu hormat dan patuhnya masyarakat kepada kiai, maka para kiai sangat mudah untuk membangkitkan gerakan pemberontakan, dan jika para kiai ini bekerjasama dengan para pemimpin rakyat dalam menentang penjajahan, tentu saja kerjasama ini akan sangat membahayakan kaum penjajah.<sup>204</sup> Kiai kemudian juga menjadi simbol pemberontakan terhadap kaum penjajah.<sup>205</sup>

Namun, nama “kiai” sebagai tokoh agama yang sangat dihormati ini di Indonesia juga beragam. Di Lombok, NTB, “kiai” disebut dengan “Tuan Guru”. Di kawasan Sulawesi Selatan, disebut “Anreguruta (AG)”, di kawasan Sunda disebut dengan “Ajengan” atau “Buya”. Tentu saja ada sebutan yang mengacu pada bahasa Arab seperti “Syaikh”, “Habib” atau “Ustadz”. Nama-nama julukan itu untuk menyebut sosok ulama atau ahli agama Islam yang di Jawa disebut dengan ‘Kiai’. Ini juga menunjukkan keberagaman simbol keislaman di Indonesia. Keberagaman ini nampak pada anak biologis kiai. Anak kiai di Jawa yang laki-laki biasanya dipanggil dengan “Gus, sementara bagi anak kiai yang perempuan disebut dengan ‘Ning’.

Namun kata ‘Gus’ di Madura ini disebut dengan ‘Lora’ atau ‘Ra’. Jika di kawasan Madura ada orang dipanggil “Ra’ atau ‘Lora’, maka menunjukkan orang tersebut anak seorang kiai. Di sinilah salah

<sup>204</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm.19

<sup>205</sup> *Ibid*



ketika telah saling maaf memaafkan paska selesainya puasa. Bentuk ketupat yang saling menyambung itu, kata Djawahir, menyimbolkan kesempurnaan ummah muslim paska dirinya menjalani ibadah puasa serta menahan nafsu selama bulan Ramadhan.<sup>207</sup>

Namun yang harus dipahami juga bahwa penggunaan ketupat ini dalam praktiknya berbeda. Di kawasan pesisir Jawa atau di kawasan Pantai Utra Jawa (Pantura), ketupat umumnya diproduksi dan digunakan ketika hari raya Idul Fitri. Namun di kawasan selatan Jawa, seperti di Yogyakarta dan Solo, ketupat diproduksi dan digunakan setiap hari. Sebagian masyarakat Yogyakarta atau Solo membuat ketupat bukan hanya ketika lebaran, melainkan hampir setiap hari. Sebab, ketupat di daerah Yogyakarta ini sebagiannya dijadikan sebagai ajang kuliner, di mana ketupat itu sebagian digunakan untuk bahan pembuatan *lotek* (makanan tradisional yang merupakan campuran dari ketupat dan sayur-sayuran yang dibumbui sambal kacang) atau *ketoprak*. Karenanya, hampir setiap hari bisa dipastikan ketupat selalu ada di daerah Yogyakarta atau Solo, sesuatu yang berbeda dengan di daerah pesisir atau Pantura.

Sistem akulturasi dalam penyebaran Islam di Indonesia sejak awal-awal masuknya Islam di Indonesia (sekitar abad 11 atau 12 M.), juga ditengarai sebagai akar munculnya keragaman simbol keislaman di Indonesia. Di antaranya bisa dijumpai dalam bangunan Menara Kudus, yang dibangun oleh Sunan Kudus, Ja'far Shodiq. Jika dilihat dari segi bentuk bangunannya, menara Kudus sebagiannya mengadopsi bentuk bangunan Hindu dengan batu bata yang ditumpuk seperti candi. Sebagian pengamat menyatakan bahwa bentuk menara Kudus yang digunakan untuk sy'ar agama Islam ini mirip dengan candi-candi pada masa Majapahit.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> *Ibid*

<sup>208</sup> Arif Gumantia, *Simbol-Simbol Budaya dalam Penyebaran Agama Islam*, dalam <http://www.gusdurian.net/id> (03/08/2014)





ada kelompok non-Muslim yang melakukan ‘Nyadran’ ini. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi ziarah sebagai salah satu simbol budaya keagamaan masyarakat Indonesia juga bersifat beragama, di mana laku simbolik ini dilakukan kelompok ummah beragama yang berbeda dengan cara yang tentu saja juga berbeda. Sehingga karena dilakukan oleh beragama kelompok yang berbeda keyakinan, maka cara melakukan ziarah atau ‘Nyadran’ di Indonesia ini juga beragama.

Keberagaman melakukan ziarah kubur atau ‘Nyadran’ ini juga bisa dilihat pada Astana Gunung Jati: sebuah kompleks Makam Sunan Gunung Djati, yang ada di Cirebon, Jawa Barat. Di makam Sunan Gunung Djati ini, orang yang berziarah atau ‘Nyadran’ bukan hanya beragama Islam, tetapi juga para penganut agama lain pemeluk agama Budha dan Konghucu dari etnis Tionghoa. Kelompok non-Muslim ini datang ke kompleks pemakaman Sunan Gunung Djati untuk menziarahi makam Ong Tien, Putri kaisar Hong Gie dari dinasti Ming, yang diperistri oleh Sunan Gunung Jati.<sup>211</sup> Karenanya, di tempat ini, telah disediakan tempat khusus untuk tempat peziarah Ong Tien, tepatnya di sebelah barat serambi depan kompleks pemakaman Sunan Gunung Djati.<sup>212</sup>

Keberagaman ummah Islam di Indonesia, yang diekspresikan lewat simbol-simbol budaya dan tradisi itu sesungguhnya diakui juga oleh orang-orang mancanegara. Keberagaman Islam dengan segenap sistem simbolismenya di Indonesia yang terbentang dari Sabang, Aceh hingga Merauke, Papua, membuat warga dunia merasa takjub akan keberadaan ummah Muslim di bumi Nusantara ini. Apalagi, pemerintah Indonesia secara resmi juga mengakui enam agama lainnya.

---

Hindu ini sesungguhnya merupakan upacara untuk memuliakan leluhur yang sudah meninggal. Dari kata ‘Srada’ inilah, masyarakat Jawa mengenal “Nyadran” yaitu kegiatan ziarah ke makam leluhur, *Ibid*

<sup>211</sup> *Ibid*

<sup>212</sup> *Ibid*

Direktur pendiri *Islamic Institute for Development & Research (IIDR)* di Inggris, Syaikh SM Hasan Al-Banna dalam acara *sharing session on Islam Nusantara* yang digelar di London, seperti yang dilansir dalam *Republika.co.id* (24/07/2017) menyatakan bahwa dirinya merasa takjub akan keberagaman Islam di Indonesia. Dalam acara yang dibalut tema “*Visit Indonesia explore and experience the unity in diversity*” yang diadakan Madacom didukung Kementerian Pariwisata dan Garuda Indonesia serta KBRI London juga diputar film “*Journey of Backpacker*” karya Madacom bekerja sama dengan Indonesia Syiar Network.

Media *Antara London*, Ahad (23/7/2017) juga dilaporkan bahwa *Minister Counsellor* KBRI London Thomas Ardian Siregar mengatakan, KBRI London, Inggris menyambut baik penyelenggaraan acara pemutaran film *Journey of Backpacker* oleh Madacom yang bekerja sama dengan Indonesia Syiar Network. Melalui acara ini masyarakat Inggris bisa menggali lebih dalam tentang Islam di Indonesia yang moderat dan hidup berdampingan secara damai dengan agama lainnya. Tentu saja, pengenalan Islam Nusantara yang moderat dan damai ini sangat penting bagi masyarakat Eropa, termasuk masyarakat Inggris, yang saat ini tengah dilanda virus Islamophobia. Dengan pengenalan Islam Nusantara yang mengutamakan kemoderatan, perdamaian dan toleransi ini diharapkan bisa mengikis gelombang Islamophobia yang mulai menjangkiti masyarakat Barat, terutama masyarakat Inggris.

Menurut Thomas, film dokumenter itu merupakan medium yang efektif dalam mempromosikan kehidupan sosial-keagamaan sebuah negara. Melalui film itu, kehidupan Islam di Indonesia dapat lebih mudah diperkenalkan melalui visualisasi kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia yang tidak terlepas dari keberagaman tradisi dan budaya setempat. Pada bagian lain, Thomas juga menjelaskan bahwa walaupun mayoritas penduduk Indonesia ber-

agama Islam, namun terdapat enam agama resmi selain Islam yang diakui secara resmi oleh pemerintah yaitu Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Kong Hucu. Secara politik, keenam pemeluk agama itu mempunyai hak yang sama dalam menjalankan ibadahnya dan dalam membangun tempat peribadatan. Hal ini menunjukkan bahwa Indonesia merupakan model yang tepat betapa harmonis dan damainya kehidupan antar pemeluk agama.

Keberagaman dan keharmonisan kehidupan ummah Islam di Indonesia juga membuat takjub anggota Dewan Penasehat Pusat Penelitian Legislasi dan Etika Islam Fakultas Studi Islam, Universitas Hamad Bin Khalifa, Qatar Foundation. Islam di Indonesia, kata Syaikh SM. Hasan al-Banna yang dikenal dengan Sharif Al Banna-sangat terbuka yang dibuktikan dengan fakta bahwa meski agama-agama lain diakui, tetapi ummah Islam Indonesia tetap bisa hidup berdampingan secara harmonis dengan mereka yang non-Muslim.

CEO yang sukses dari perusahaan penerbitan dan media global, yang disebut *Awakening Worldwide*, yang mengorbitkan penyanyi Maher Zain, dan pria muda Inggris, serta Harris J itu juga mengatakan bahwa Islam di Indonesia itu seperti perjalanan, *the Journey*. Seperti halnya dalam film *Journey of Backpacker* yang dibintangi penyanyi religi asal Maryland, Amerika Serikat berdarah Mesir, Raef yang menyambangi 30 masjid. Program '*The Journey of A Backpacker*' menjelaskan sejarah sejumlah masjid di seluruh Indonesia. Setiap masjid memiliki cerita masing-masing yang dipengaruhi oleh budaya dan agama lain.

Menurut pendiri *Awakening Worldwide* yang berkantor pusat di London dengan operasi di Prancis, Mesir dan Amerika Serikat itu, bahwa ada hal yang menarik lagi tentang Islam di Indonesia yang banyak dipengaruhi oleh budaya tiap-tiap kota dan daerah di Tanah Air. Islam di Indonesia mempunyai keberagaman budaya





## BAB IV

### *Ragam dan Kodifikasi Lokalitas dalam Bingkai Islam*

#### **A. Islam Mataraman**

Dilihat dari tipologi (*khoshois*)-nya, ada banyak beragam lokalitas yang terbingkai dalam Islam di bumi Nusantara. Wacana Islam Nusantara, yang belakangan ini sangat populer, sesungguhnya bagian dari tipologi, model, dan ciri khas Islam yang tersebar di berbagai dunia. Secara normatif-idealistik Islam merupakan agama yang satu, namun secara historis-empiris, ada banyak jenis tipologi dan model Islam di dunia, termasuk Islam Nusantara. Wajah Islam Nusantara sendiri, dilihat dari aspek lokalitas kulturalnya juga tidak monolitik dan seragam. Sebaliknya, di Islam Nusantara di dalamnya terdiri atas beragam corak dan tipologinya. Ekspresi Islam Nusantara, banyak ditentukan oleh unsur-unsur lokal, baik itu budaya, politik dan ekonomi.

Karenanya, wajar kalau dalam sebuah tradisi yang bernafaskan Islam, di daerah satu atau di pulau satu berbeda dengan di daerah atau di pulau lainnya yang ada di Indonesia. Misalnya soal tradisi kupatan atau hari raya kecil (*bodo cilik*) yang nampak hanya populer dan berlaku di daerah Pantura. Sementara di daerah Jawa bagian selatan, tradisi ini tidak begitu populer. Di daerah Jawa Tengah dan DIY, tradisi pembacaan manaqib Syaikh Abdul Qadir

Jailani hanya nampak lebih marak di daerah Jawa Tengah bagian utara. Untuk Jawa Tengah bagian selatan seperti DIY tradisi manaqib ini tidak begitu populer.

Fenomena dan ekspresi budaya yang bernafaskan Islam juga nampak dalam pembacaan *sholawat tarhim* menjelang salat Maghrib dan salat subuh. Kalau di daerah Jawa Timur, baik di daerah utara maupun selatan, bahkan di daerah Madura, hampir semua masjid selalu dilantunkan sholawat tarhim menjelang adzan Maghrib dan Subuh. Sementara di daerah Jawa Tengah, baik di utara maupun selatan jarang dilantunkan *sholawat tarhim*<sup>213</sup> menjelang adzan Maghrib dan Shubuh. Lalu, kalau di

---

<sup>213</sup> Shalawat Tarhim merupakan serangkaian doa dan pujian berupa seruan Shalawat yang dikumandangkan beberapa waktu sebelum adzan menjelang Salat Subuh dan Maghrib. Pada pagi hari menjelang waktu salat subuh atau pada waktu sore menjelang maghrib, tepatnya sebelum adzan dikumandangkan, di beberapa masjid dikumandangkan shalawat tarhim. Di Indonesia, shalawat tarhim ini sesungguhnya sangat melegenda bahkan menjadi lantunan shalawat yang menemani pagi atau sore setiap harinya terutama di bulan Ramadhan pada waktu sahur dan imsak. Di masa lalu, shalawat tahrim ini diperdengarkan di hampir seluruh masjid dan mushalla di tanah air terutama di wilayah Jawa Timur. Meski kini intensitasnya tidak seperti dulu, namun shalawat tarhim ini masih sering diperdengarkan selagi menunggu waktu subuh dan maghrib tiba atau sesaat sebelum adzan dikumandangkan. Pencipta sholawat tarhim ini adalah Shaykh Mahmoud Khalil Al Hussary, ketua Jam'iyatul Qurro' di Kairo, Mesir. Shalawat ini pertama kali dipopulerkan di Indonesia melalui Radio Yasmara (Yayasan Masjid Rahmat), Surabaya pada akhir tahun 1960an. Dalam penjelasan M. Abror Rosyidin, Syaikh Mahmud Khalil al-Husshari mempunyai kedalaman ilmu *qir'ah* dan *tartil* yang luar biasa. Dalam pandangan al-Husshari, apa yang disebut dengan *tartil* sesungguhnya bukan sebatas ilmu yang mempelajari tentang tata cara atau metode membaca al-Qur'an. Lebih dari itu, *tartil* merupakan cara untuk memahami bacaan yang baik dan benar., yang di antaranya ditempuh melalui studi linguistik dan dialek Arab Kuno, serta penguasaan terhadap cara pelafalan huruf per-huruf dan kata per-kata dalam al-Qur'an. Shalawat Tarhim yang diciptakan oleh al-Husshari tersebut pertama kali sampai ke Indonesia pada akhir tahun 1960an. Saat itu, kata Rosyidin, Syaikh Mahmud Al-Husshari sedang berkunjung ke Indonesia dan diminta untuk merekam Shalawat Tarhim di Radio Lokananta, Solo. Hasil rekaman tersebut, kata Roshidin kemudian disiarkan oleh Radio Lokananta

kawasan selatan, terutama di daerah Keraton Solo dan Yogyakarta, ada tradisi *sekaten* (peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW), Grebeg Mulud, Grebeg Syawal (tradisi upacara untuk memperingati hari raya Idul Fitri) dan Grebeg Besar (tradisi upacara untuk memperingati hari Raya Idul Adha), dan Grebeg Suro (upacara untuk memperingati tahun baru Islam) maka di daerah Pantura, tradisi-tradisi ini nyaris tidak ada.

Di wilayah Pantura, memang ada dan berlaku tradisi peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW atau tahun baru Islam, namun peringatan ini diwujudkan dalam bentuk acara pengajian umum dan pembacaan sholawat di masjid-masjid dan di Musholla. Tidak dijumpai acara *sekaten* atau *grebeg*<sup>214</sup>. Tradisi *sekaten* atau *grebeg*

---

dan juga Radio Yasmara (Yayasan Masjid Rahmat), Surabaya. Sejak itulah Shalawat Tarhim kemudian menjadi sangat populer di Indonesia, meski sekarang ini, untuk di kawasan Jawa, hanya populer di Jawa Timur. Ada yang dilantunkan *muadzsin* secara langsung ada juga yang dilantunkan melalui kaset. Namun, kaset yang berisi sholawat tarhim yang biasa diputar di masjid-masjid atau mushalla, terutama yang ada di Jawa Timur itu bukan lagi suara Syeikh Mahmud Al-Husshari, melainkan sudah dilantunkan ulang oleh Syeikh Abdul Azis yang juga seorang ulama asal Mesir. Secara sosial, tujuan melantunkan Shalawat Tarhim menjelang Shubuh ini, menurut Rosyidin, adalah untuk membangunkan kaum Muslimin agar mempersiapkan diri untuk salat Shubuh, atau untuk salat tahajjud. Karenanya, Shalawat Tarhim ini tidak “wajib” menggunakan karangan Syeikh Mahmud Al-Husshari, tapi juga bisa menggunakan bacaan apa saja dengan tujuan membangunkan salat shubuh, salat tahajjud, sahur, dan lain-lain. Lihat selengkapnya keterangan M. Abror Rosyidin, *Sejarah dan Dalil Tarhim*, dalam <https://tebuireng.online/sejarah-dan-dalil-tarhim/> (10/02/2014)

<sup>214</sup> Garebeg atau grebeg secara sederhana diartikan sebagai upacara berkala yang diadakan masyarakat Jawa untuk memperingati suatu peristiwa penting. Garebeg yang paling populer adalah termasuk yang diadakan oleh Kraton Surakarta Hadiningrat dan Kraton Yogyakarta Hadiningrat, yang diadakan untuk memperingati Maulid Nabi Muhammad. Garebeg atau grebeg ini merupakan acara puncak sekaligus aktivitas untuk mengakhiri perayaan tahunan Sekaten atau hari-hari dan peristiwa-peristiwa besar keislaman lainnya. Garebeg Kraton lainnya adalah Garebeg Sura (1 Muharram), Garebeg SAW I (memperingati Idul Fitri), dan Garebeg Besar (memperingati Iduladha). Upacara grebeg ini sesungguhnya tidak saja diadakan oleh pihak keraton, tetapi juga oleh pihak-pihak lain, seperti pemerintahan lokal, desa, atau



ini umumnya hanya terjadi di daerah-daerah yang dekat Kraton, khususnya daerah Surakarta maupun di Yogyakarta, karena secara khusus upacara itu bagian dari agenda penting Kraton. Meski ini merupakan upacara yang menjadi agenda baku Kraton, namun masyarakat atau instansi di luar Kraton juga ada yang membutunya, seperti pemerintah daerah (lurah/bupati/walikota) juga ada yang membuat *grebeg* untuk memperingati hari-hari besar, terutama hari besar Islam.

Jadi, dengan melihat beberapa ekspresi kultural yang berkaitan dengan praktik keberislaman masyarakat di Nusantara sesungguhnya sangat beragam. Jangankan antar pulau, bahkan satu pulau atau wilayah saja, misalnya pulau atau wilayah Jawa, terdapat perbedaan ekspresi dan tipologi keislaman. Dilihat dari ekspresi kultural dalam ruang sosial-masyarakat ini, Islam Nusantara sendiri sesungguhnya sangatlah plural, alias tidak seragam. Tidak menutup kemungkinan hal ini sangat dipengaruhi oleh lokalitas masyarakat setempat.

Sebagai representasi dari keragaman ekspresi lokal keislaman di Nusantara, di sini disajikan sejumlah bentuk-bentuk dan tipologi keragaman dan bentuk-bentuk Islam di Nusantara tersebut. Beberapa bentuk tipologi lokalitas keislaman di Nusantara yang diangkat di sini adalah Islam Mataraman, Osing, Sasak, Bali, Dayak, dan Toraja. Corak dan jenis tipologi Islam-Islam lokal di Nusantara ini ternyata cukup beragam, terutama dalam hal ekspresinya di ruang sosial. Salah satu faktor penentu

---

instansi. Dalam upacara ini, pihak penyelenggara merayakan kemakmuran atau dalam bahasa agamanya bersyukur atas segala limpahan rezeki dan karunia yang diberikan kepada masyarakat dengan mempersembahkan gunung, biasanya berpasangan dan masing-masing disebut gunung jaler atau kakung (laki-laki) dan gunung estri (perempuan). Gunung ini biasanya tersusun dari hasil bumi yang dirangkai pada kerangka berbentuk menggantung. Setelah diarak, hasil bumi yang dibentuk dalam bentuk gunung ini diperebutkan oleh masyarakat yang sudah menunggu sejak awal.

dari beragamnya ekspresi keislaman ini adalah kultur lokal yang antara daerah satu dengan daerah lain nampak berbeda. Kultur lokal di Jawa tentu berbeda dengan yang ada di Papua sehingga aspek-aspek lokalitas inilah yang kemudian membingkai nilai-nilai keislaman yang dipraktikkan oleh masyarakat Muslim setempat. Tipologi dan corak keislaman di bab ini karenanya lebih dilihat dari sisi sosiologis dan historis berdasarkan teori yang sudah disinggung sebelumnya: fungsionalisme struktural dan habitus.

Pertama adalah soal Islam Mataraman. Hingga saat ini belum ada definisi yang baku mengenai Islam Mataraman. Penyebutan istilah 'Islam Mataraman'. Secara konvensional merupakan Islam yang terpengaruh kuat atau yang bersenyawa dengan budaya Mataram. Budaya Mataram ini sesungguhnya merujuk pada bentuk-bentuk nilai, tradisi dan budaya yang berkembang di Kasultanan atau Kerajaan Mataram.

Islam Mataraman ini secara teritorial terbentang cukup luas dari Jawa Tengah hingga Jawa Timur. Di Jawa Tengah, Islam Mataraman ini, bisa juga disejajarkan dengan Islam Kejawen atau malah juga bisa disandingkan dengan Islam Abangan yang keberadaannya ada di daerah Jawa bagian selatan seperti Surakarta dan Yogyakarta tempat di mana Kraton Mataram berdiri. Untuk daerah Jawa Tengah bagian utara, secara kultural, corak Islam yang berkembang adalah Islam pesisiran atau Islam santri. Sementara untuk di daerah Jawa Timur, Islam Mataraman ini ada di daerah atau kawasan bagian barat.<sup>215</sup>

Di Jawa Timur, corak keagamaan atau keislaman masyarakatnya sesungguhnya cukup beragam. Ayu Sutarto, salah seorang budayawan Universitas Negeri Jember, misalnya membagi wilayah Jatim ke dalam sepuluh area (*tlatah*) kebudayaan. Tlatah

---

<sup>215</sup> Nur Udin, *Mataraman dalam Perspektif Historis* dalam <http://www.lakpesdam.tulungagung.or.id/mataraman-dalam-perspektif-historis/> (24/12/2016)

kebudayaan besar di Jawa Timur kata Sutarto, paling tidak ada empat: Jawa Mataraman, Arek, Madura Pulau, dan Pandalungan (komunitas yang budayanya merupakan hasil asimilasi antara budaya Jawa dan Madura).<sup>216</sup> Sementara itu, untuk area yang sekupnya lebih kecil ada juga Jawa Panoragan, Osing, Tengger, Madura Bawean, Madura Kangean, dan Samin (Sedulur Sikep).<sup>217</sup>

Namun secara politik, identitas sosial yang selama ini menjadi pertimbangan politik di setiap ajang kontestasi politik, baik di daerah maupun di tingkat nasional adalah Mataraman (Madiun, Nganjuk, Ponorogo, dan sekitarnya), Arek (Surabaya hingga Malang) dan Tapal Kuda (Probolinggo hingga Madura). Wilayah Tapal Kuda ini, yang dikenal sebagai pusat percampuran

---

<sup>216</sup> Komunitas Pandalungan yang secara kultural hasil dari asimilasi membentuk suatu kelompok sosial yang tersebar di pesisir Pantai Utara Jawa Timur (sebagian Tuban, Lamongan, Surabaya, Sidoarjo, Pasuruan, hingga Situbondo) dan sebagian ada di wilayah Pesisir Selatan Jawa Timur bagian timur seperti Lumajang, Jember, dan sebagian Banyuwangi. Namun, komunitas Pandalungan yang terbesar tinggal di wilayah Tapal Kuda, Jawa Timur, meliputi Kabupaten dan Kota Pasuruan, Kabupaten dan Kota Probolinggo, Kabupaten Lumajang, Kabupaten Jember, Kabupaten Bondowoso, dan Kabupaten Situbondo, serta sebagian utara dan selatan Kabupaten Banyuwangi. Di daerah Tapal Kuda ini mereka bahkan rata-rata berbahasa Madura, yaitu orang Jawa tapi bahasanya Madura karena dalam sejarahnya mayoritas mereka memang mempunyai nenek moyang Madura yang telah bermigrasi ke Jawa Timur dan menempati daerah-daerah di kawasan Tapal Kuda tersebut. Matapencaharian dan sumber ekonomi masyarakat yang didiami oleh komunitas Pandalungan ini sebagian besar bertani, buruh tani, berkebun, dan nelayan. Meski mereka secara teritorial hidup di daerah Jawa dan karenanya secara administratif termasuk penduduk Jawa, namun pengaruh terbesar komunitas Pandalungan adalah budaya Madura dan Islam, di mana bahasa sehari-hari yang mereka pergunakan adalah campuran antara Bahasa Jawa dialek Suroboyoan dengan Bahasa Madura. Bahkan anehnya, di sebelah timur Kota Probolinggo hingga kecamatan Wongsorejo, paling utara Banyuwangi, hampir semua penduduk lokalnya hanya bisa berbahasa Madura dan sama sekali tidak bisa berbahasa Jawa. Hal ini menunjukkan betapa kuatnya kultur Madura di daerah ini.

<sup>217</sup> Nur Udin, *Mataraman dalam Perspektif Historis* dalam <http://www.lakpesdam.tulungagung.or.id/mataraman-dalam-perspektif-historis/> (24/12/2016)



oleh Mataraman Kulon ini lebih halus dibandingkan Mataraman Wetan. Wilayah Mataraman Kulon ini secara historis merupakan bekas Keresidenan Madiun.<sup>219</sup>

Sementara itu, corak atau tipologi budaya masyarakat Jawa Timur yang ada di sebelah timur disebut sebagai area (*tlatah*) Arek yang secara teritorial wilayahnya terbentang dari Surabaya hingga Malang. Corak budaya Arek ini, kata Cahyono, lebih berada di sepanjang timur Kali Brantas. Dalam sejarahnya, sungai ini berperan penting dalam ranah sosial-politik di masa kerajaan-kerajaan masa lalu sebelum Mataram. Di abad ke empat misalnya, sungai Brantas ini, kata Cahyono, sebagai area perdagangan juga untuk menjalin relasi antara wilayah pesisir dan daerah pedalaman (*hinterland*). Area kultural timur Mataraman ini membentang dari utara ke selatan, dari Surabaya hingga Malang.<sup>220</sup> Ketika era modern datang dan industrialisasi masuk, area di timur Mataraman ini menjadi medan peleburan dan percampuran kebudayaan di Jawa Timur yang diakibatkan oleh para pendatang dari berbagai daerah yang semakin meningkat. Kaum imigran dari berbagai daerah dan wilayah ini juga sangat beragam baik dari sisi etnis, agama, dan golongan.

Mereka berkumpul menjadi satu di area ini untuk melakukan aktivitas perekonomian yang memang tumbuh pesat. Meski luas wilayah yang masuk kategori Arek ini hanya 17 persen dari keseluruhan luas Jatim, separuh (49 persen) aktivitas ekonomi Jatim ada di kawasan ini.<sup>221</sup> Dalam perkembangannya, warna kebudayaan di area ini merupakan percampuran beragam kultur baik lokal maupun global, sehingga menimbulkan sintesa kebudayaan baru yang belakangan dikenal sebagai budaya komunitas Arek.<sup>222</sup> Ciri khas dari masyarakat yang berada dalam

---

<sup>219</sup> *Ibid*

<sup>220</sup> *Ibid*

<sup>221</sup> *Ibid*

<sup>222</sup> *Ibid*

jangkauan sebelah timur Mataraman ini adalah semangat kerjanya yang tinggi, mempunyai solidaritas kuat, sangat terbuka terhadap perubahan, bersedia menerima masukan dari pihak lain dan mempunyai tekad menyelesaikan segala persoalan dengan dasar *win-win solution (yok opo enake)* alias sama-sama senang.

Bahasa yang digunakan oleh masyarakat Arek itu cenderung keras, kasar dan terus terang (dalam bahasa Jawa: *blak-blakan*). Dari penjelasan itu secara sederhana bisa dibedakan antara masyarakat Mataraman dan masyarakat Arek di Jawa Timur ini, di mana kalau masyarakat Mataraman corak dan tipologinya cenderung homogen dan secara bahasa halus karena lebih dekat dengan Kraton Mataram, maka masyarakat Arek di Jawa Timur ini cenderung heterogen dan secara bahasa terkenal keras.

Sementara itu, secara politik wilayah Mataraman di Jawa Timur ini lebih berafiliasi dengan PDI-P.<sup>223</sup> Wilayah Mataraman ini dikenal sebagai basis kaum nasionalis. Sejak Pemilu 1955 hingga Pemilu 2014, kecuali sepanjang Pemilu rezim Orde Baru Soeharto, masyarakat Mataraman loyal kepada partai berpaham Nasionalis dibanding partai yang berasas dan atau berafiliasi dengan ormas Islam.<sup>224</sup> Salah satu karakter politik masyarakat Mataraman, kata Ainur Rohim, adalah tidak terlalu menyukai hal-hal yang

---

<sup>223</sup> Keterangan ini salah satunya dikemukakan oleh Direktur Pusat Kajian Komunikasi Surabaya, Suko Widodo,- dalam kutipan Febrinato-, ketika terjadi perhelatan Pemilihan Gubernur (Pilgub) Jawa Timur 2018. Menurut Suko, wilayah Mataraman akan menjadi rebutan bila Saifullah Yusuf dan Khofifah yang saat itu sama-sama mencalonkan diri sebagai Calon Gubernur (Cagub). Baik Sayifullh Yusuf maupun Khofifah merupakan tokoh yang sama-sama NU sehingga Mataraman, kata Suko, merupakan daerah merah yang merupakan basis PDIP. Kawasan Mataraman sendiri terdiri dari wilayah Lamongan, Gresik, Tuban, Bojonegoro, Nganjuk, Madiun, Kediri, Ponorogo, Magetan, Pacitan, Trenggalek, Blitar dan Tulungagung, lihat Febrianto, *Kawasan Mataraman Diprediksi Jadi Kunci Suara Kemenangan Pilkada Jatim 2018*, dalam <https://news.okezone.com> (20/09/2017)

<sup>224</sup> Ainur Rohim, *Pilgub Jatim 2018 dan Pertarungan di Mataraman (2)* dalam <http://m.beritajatim.com/.html> (08/02/2018)

mencolok dalam hal agama. Karenanya, kaitannya dengan politik, Islam sebagai ideologi politik tidak begitu memperoleh tempat di hati mereka, karena dipandang kurang Nasionalis. Jadi, di kalangan masyarakat Mataraman, nasionalisme nampak begitu lebih kuat sebagai nilai dan ideologi politik daripada agama.

Dalam sebuah laporannya, Rohim menjelaskan bahwa sejak Pemilu 1955 dan sepanjang pemilu era reformasi, partai berpaham Nasionalis, seperti PDIP, Partai Demokrat, Partai Gerindra, dan Partai Golkar memperoleh dukungan politik cukup kuat dari konstituen di kawasan Mataraman. Dalam kontestasi politik di daerah Jatim, ideologi dan identitas Mataraman ini juga menjadi pertimbangan politik yang cukup kuat.

Siapapun calon Gubernur atau Wakil Gubernur tidak bisa mengabaikan kelompok Mataraman ini, selain tentu saja juga kelompok politik lain seperti kelompok Arek atau Tapal Kuda. Dalam Pilgub Jatim 2008/2009 dan 2013 misalnya, pasangan Soekarwo (Pakde Karwo) dan Saifullah Yusuf (Gus Ipul) yang dipandang merepresentasikan figur Mataraman-Tapal Kuda, saat itu juga mendapat suara signifikan dari pemilih Mataraman dibanding Khofifah-Herman dan kandidat lainnya. Daerah Tapal Kuda ini secara umum merupakan daerah berbasis Islam, utamanya yang bercorak Nahdliyyin.

Karena itu, pada Pilgub Jatim 2018, telah diwacanakan formula Islam- Nasionalis atau Nasionalis-Islam, Tapal Kuda-Mataraman atau Mataraman-Tapal Kuda, sebagai representasi identitas dan area politik utama dan terbesar di Jatim, sehingga menjadi pertimbangan elite politik parpol mana pun dalam menentukan figur yang diusung.<sup>225</sup> Secara sadar atau tidak, dalam kontestasi politik di Jatim, pendekatan politik aliran tetap harus dipertimbangkan dan berlaku dalam penentuan kebijakan elite parpol.

---

<sup>225</sup> *Ibid*

Untuk Pemilu 2019 yang telah berlalu, PDI-P menjadi pemenang di wilayah Jawa Timur, kemudian baru disusul PKB. Di Pemilu 2019 ini, PDI-P telah menggeser PKB untuk memperoleh suara terbanyak di Jatim. Hal ini sebagaimana di laporkan dalam situs KPU hasil *Real Count* KPU Pileg 2019 Jawa Timur Selasa (23/4/2019), PDIP meraup suara terbanyak lalu disusul PKB di urutan kedua dan Gerindra di urutan ke tiga. Berikut suara sementara *real count* Pileg/hasil *real count* Pileg 2019/hasil Pileg 2019 Jawa Timur tersebut berdasarkan nomor urut partai<sup>226</sup>:

1. PKB: 18,65 %
2. Gerindra: 9,5 %
3. PDIP: 20,52 %
4. Golkar: 11,28 %
5. Nasdem: 8 %
6. Garuda: 0,46 %
7. Berkarya: 1,54 %
8. PKS: 4,12 %
9. Perindo: 2,29 %
10. PPP: 4,47 %
11. PSI: 1,79 %
12. PAN: 5,4 %
13. Hanura: 1,15 %
14. Demokrat: 10,12 %
15. PBB: 0,48 %
16. PKPI: 0,23 %

Pada Pemilu 2019, PDIP dan PKB menjadi dua parpol yang mendominasi di Jawa Timur terutama dalam hal perolehan kursi di DPRD baik kabupaten maupun provinsi. Pada Pemilu 2019, PDIP dan PKB tak hanya menguasai perebutan kursi DPR RI maupun

<sup>226</sup> Real Count KPU Pileg 2019 Jawa Timur Selasa (23/4/2019),



DPRD Jatim, dua parpol itu menguasai perolehan kursi di DPRD kabupaten/kota. Dominasi dua Parpol tersebut dalam menguasai kursi DPRD di Jatim itu terlihat dari hasil proyeksi perhitungan kursi berdasar hasil rekapitulasi KPU di 38 kabupaten/kota se-Jatim. Tak jauh beda dengan pemilu sebelumnya, dua partai tersebut begitu dominan di wilayah yang selama ini mejadi basis mereka. Seperti PDIP, yang sangat dominan di kantong-kantong suara nasionalis, terutama di wilayah Mataraman yang dikenal sebagai basis kaum nasionalis. Bahkan di kabupaten Ngawi, kata Wakil Ketua DPD PDI Jatim Armuji, PDIP bisa menguasai 20 kursi dari seluruh jatah 45 kursi.<sup>227</sup>

Kuatnya dominasi PDIP dan PKB di Jatim itu sesungguhnya sudah bisa diprediksi sejak awal sebab dua partai ini memang sudah memiliki basis kuat di wilayah-wilayah tersebut. Secara keagamaan, Jatim merupakan basis warga NU yang menjadi basis konstituen PKB. Hampir di seluruh daerah di Jatim, hingga di Madura kepulauan, mayoritas masyarakatnya secara kultur-keagamaan adalah Nahdliyyin. Selain itu, secara politik Jatim juga merupakan basis kaum nasionalis. Kaum nasionalis yang ada di Jatim ini terkonsentrasikan pada kawasan Mataraman. Karenanya, dalam kontestasi politik di Jatim, secara sosial-politik, tidak bisa melepaskan dua basis ini: Nahdliyyin dan nasionalis. Karena kuatnya dua basis inilah, partai-partai lain di luar PKB dan PDIP kata pendiri *The Republic Institute*, Sufyanto, masih sulit menembus, apalagi menguasai Jatim.

Selanjutnya, jika dalam Pileg untuk wilayah Jatim dimenangkan oleh PDIP dan PKB, maka bagaimana dengan Pilpres (Pemilihan Presien)? Dalam Pilpres, wilayah Jawa Timur mayoritas memilih pasangan Jokowi-Ma'ruf Amin. Hal ini seperti yang dilaporkan oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU) ketika menggelar rapat pleno rekapitulasi hasil penghitungan dan perolehan suara tingkat

<sup>227</sup> <https://www.jawapos.com/jpg-today/20/05/2019/di-jatim-pkb-pdip-kuasai-kabupaten-kota/> (20/05/2019)

nasional dalam negeri dan penetapan hasil pemilu 2019 untuk Provinsi Jawa Timur di kantor KPU, Menteng, Jakarta Pusat, Selasa (14/5/2019).

Dalam penjelasan KPU itu dilaporkan bahwa pasangan calon presiden dan wakil presiden nomor urut 01 Joko Widodo-Ma'ruf Amin menang atas paslon nomor urut 02 Prabowo Subianto-Sandiaga Uno untuk daerah Jawa Timur. Berdasarkan hasil rekapitulasi dan penetapan hasil penghitungan suara, Jokowi-Ma'ruf mendapat suara 16.231.668 (65,79 persen). Sedangkan Prabowo-Sandi mendapat 8.441.247 suara (34,21 persen).<sup>228</sup>

Perolehan suara yang didapat Jokowi-Ma'ruf di Jatim ini hampir dua kali lipat dari perolehan suara Prabowo-Sandi. Selisih suara di antara keduanya mencapai 7.790.421.<sup>229</sup> Dari data ini, selisih suara antara Jokowi-Ma'ruf Amin dengan Prabowo-Sandiaga Uno hampir 8 juta. Jumlah pemilih di Jawa Timur semuanya mencapai 31.532.114 orang. Dari angka ini, sebanyak 25.511.241 pemilih menggunakan hak pilihnya. Dari suara yang masuk, 838.326 di antaranya tidak sah, sehingga, jumlah surat suara sah 24.672.915.<sup>230</sup>

Sementara itu, mengutip data yang diperoleh dari KPU Jatim, Jokowi-Ma'ruf Amin menang di 32 kabupaten/kota, yakni Kota Kediri, Kota Blitar, Kota Probolinggo, Kota Pasuruan, Kota Mojokerto, Kota Madiun, Kota Batu, Kabupaten Nganjuk, Kabupaten Ngawi, dan Kabupaten Bojonegoro. Selain itu, Jokowi-Ma'ruf Amin ini juga menang di Kabupaten Tuban, Kabupaten Lamongan, Kabupaten Gresik, Kabupaten Lumajang, Kabupaten Trenggalek, Kabupaten Tulungagung, Kabupaten Blitar, Kabupaten

---

<sup>228</sup> Fitria Chusna Farisa, *Jokowi-Ma'ruf Menang di Jawa Timur, Selisih Suara Hampir 8 Juta* dalam [https://nasional.kompas.com/read/\(14/05/2019\)](https://nasional.kompas.com/read/(14/05/2019))

<sup>229</sup> *Ibid*

<sup>230</sup> *Ibid*; lihat juga dalam laporan <https://www.liputan6.com/pilpres/read/3963439/menang-di-32-kabupatenkota-jokowi-maruf-amin-kuasai-jawa-timur> (11/05/2019)

Kediri, Kabupaten Ponorogo, Kabupaten Jember, dan Kabupaten Banyuwangi.

Pasangan calon nomor urut 01 itu juga menang di Kabupaten Probolinggo, Kabupaten Pasuruan, Kabupaten Sidoarjo, Kabupaten Mojokerto, Kabupaten Jombang, Kabupaten Madiun, Kabupaten Magetan, Kabupaten Bangkalan, Kabupaten Malang, Kota Malang, dan Kota Surabaya.<sup>231</sup> Kemudian enam daerah di Jatim yang menjadi basis pasangan calon nomor urut 02, Prabowo-Sandiaga Uno, berdasarkan data KPU Jatim adalah Kabupaten Pacitan, Kabupaten Bondowoso, Kabupaten Situbondo, Kabupaten Sampang, Kabupaten Pamekasan, dan Kabupaten Sumenep.<sup>232</sup>

Jokowi-Ma'ruf Amin di Jawa Timur dalam Pilpres 2019 itu tentu saja disebabkan banyak faktor, namun salah satu faktor terkuatnya adalah karena pasangan Jokowi-Ma'ruf mencerminkan identitas kultural dan keagamaan yang sangat kuat di Jawa Timur: Nahdliyyin-Nasionalis. Dalam hal ini Jokowi merupakan representasi dari kalangan nasionalis, sementara Ma'ruf Amin merupakan representasi dari kalangan Nahdliyyin. Meski demikian, gambaran umum ini tentu saja tidak 100 % persen. Sebab, berdasarkan data di atas, sejumlah kantong NU seperti Situbondo, Sampang, Pamekasan dan Sumenep juga memilih Prabowo-Sandiaga Uno.

Begitu juga di daerah yang masuk wilayah Mataraman seperti Pacitan juga memilih Prabowo-Sandi Uno. Hal ini menunjukkan bahwa basis Nahdliyyin maupun nasionalis bukan sepenuhnya mutlak memilih kader-kader yang berlatar belakang Nahdliyyin atau nasionalis. Namun, harus diakui bahwa dominasi kalangan Nahdliyyin dan Nasionalis di Jawa Timurr hingga kini memang belum tergoyahkan sepenuhnya. Dua identitas dan ideologi ini

---

<sup>231</sup> <https://www.liputan6.com/pilpres/read/3963439/menang-di-32-kabupatenkota-jokowi-maruf-amin-kuasai-jawa-timur> (11/05/2019)

<sup>232</sup> *Ibid*

masih sangat kuat pengaruhnya di Jawa Timur, terutama dalam hal kontestasi politik.

Hal yang hampir sama juga ada di daerah Jawa Tengah. Kultur Mataraman ini, sebagian besar ada di daerah Jawa bagian selatan, seperti Yogyakarta, Solo, Magelang, Sragen, Klaten dan sekitarnya. Sementara di wilayah Jawa Tengah bagian utara dikenal sebagai kultur pesisiran. Dilihat dari sisi bahasa, bahasa masyarakat Mataraman di Jawa Tengah ini juga terkesan halus dan tidak terus terang. Hal ini misalnya meliputi masyarakat yang ada di daerah Solo, Yogyakarta, Magelang, Klaten dan sekitarnya. Sebaliknya bahasa yang digunakan oleh masyarakat Jawa pesisiran cenderung keras dan terus terang seperti yang terjadi di daerah Semarang, Kudus, Jepara, Pati, Rembang dan sekitarnya. Sementara itu, secara politik, masyarakat Mataraman yang ada di Jawa Tengah ini, seperti Solo, Yogyakarta, Klaten dan sekitarnya, lebih banyak berafiliasi kepada PDI-P.

Sebagaimana wilayah Mataraman di Jawa Timur, wilayah Mataraman di Jawa Tengah ini juga dikenal sebagai 'Zona Merah' atau 'kandang Banteng'. Sementara itu, wilayah pesisir utara Jawa Tengah, secara politik lebih berafiliasi pada partai politik yang bernafaskan Islam, terutama yang berkaitan dengan organisasi Islam Nahdlatul Ulama (NU), yakni PKB dan PPP. Hal ini karena wilayah pesisir utara Jawa ini merupakan basis santri dan kantong NU, sehingga secara kultural, wilayah pesisir ini juga disebut sebagai masyarakat pesantren atau lebih khusus masyarakat Nahdliyyin. Meski harus diakui bahwa di beberapa sub-wilayah tertentu yang ada di pesisir utara ini juga ada basis PDI-P seperti yang ada di daerah Pati. Begitu juga sebaliknya, juga ada daerah tertentu yang menjadi basis PPP atau PKB, hal ini terutama sub-sub wilayah yang menjadi basis santri dan warga NU.

Hal yang hampir sama juga terjadi di Jawa Tengah. Dalam Pileg 2019, partai pemenang di wilayah ini adalah PDIP kemudian

disusul oleh PKB. Di Jawa Tengah, PDIP masih menguasai perolehan suara pada Pemilu 2019. Dalam rekapitulasi suara di kantor Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI, Jakarta Pusat, Rabu, (15/5/2019), 26 caleg untuk DPR RI dari PDIP dipastikan melenggang ke Senayan. Dengan demikian, PDIP menempati posisi puncak perolehan suara di Jateng, kemudian disusul PKB (13 orang), Golkar (11 orang), Gerindra (8) serta Demokrat (5 orang) PKS (5 orang), Nasdem (5 orang), dan PPP (4 orang).<sup>233</sup>

Bukan hanya untuk DPR-RI, untuk DPRD Jawa Tengah, PDIP pada Pemilu 2019 juga memperoleh kursi terbanyak. PDIP di Jawa Tengah berada pada peringkat pertama dengan memperoleh 42 kursi, disusul PKB dengan 20 kursi. Berikutnya berturut-turut Gerindra 13 kursi, Golkar 11 kursi, PKS 10 kursi, PPP 9 kursi, PAN 6 kursi, Demokrat 5 kursi, Nasdem 3 kursi.<sup>234</sup> Untuk PKB, ada kenaikan empat kursi di Jateng ini dibandingkan dengan Pemilu 2014. Basis PDIP di Jawa Tengah ini terutama ada di bagian selatan khususnya Solo dan sekitarnya. Sementara basis PKB umumnya memperoleh suaranya di wilayah Jawa Tengah bagian utara (Pantura). Di wilayah Pantura ini, PKB menang di 3 Kabupaten yaitu Kendal, Batang, Tegal dan Pekalongan.<sup>235</sup> Untuk di daerah Jateng bagian selatan, utamanya, Solo, suara PKB masih belum signifikan. Hal ini juga diakui oleh ketua DPW PKB Jawa Tengah, KH. Yusuf Chudlori.<sup>236</sup>

Sementara untuk Pilpres 2019, Jawa Tengah juga dimenangkan oleh pasangan nomor urut 01, Jokowi-Ma'ruf Amin. Berdasarkan laporan KPU Jateng, pasangan Jokowi-Ma'ruf Amin di Jawa Tengah mendapatkan suara sebesar 16.825.511 suara ( 77,29%),

---

<sup>233</sup> Ahda Bayhaqi, *PDIP Kuasai Perolehan Suara Caleg Jawa Tengah*, dalam <https://www.liputan6.com> (15/5/2015)

<sup>234</sup> *Ibid*

<sup>235</sup> Bakti Buwono, *Perolehan Kursi PKB Jateng Melesat Naik, Gus Yusuf: Terima Kasih Warga Jateng*, dalam <http://www.rmoltjatang.com> (12/05/2019)

<sup>236</sup> *Ibid*

sementara pasangan nomor urut 02, Prabowo-Sandiaga Uno mendapatkan suara 4.944.447 (22,71%).<sup>237</sup> Ke-35 Kabupaten/Kota di Jawa Tengah yang dimenangkan oleh Jokowi-Ma'ruf itu adalah:<sup>238</sup>

1. Kabupaten Banjarnegara (98,89 persen): Jokowi-Ma'ruf (70,6 persen) dan Prabowo-Sandiaga (29,40 persen)
2. Kabupaten Banyumas (55,83 persen): Jokowi-Ma'ruf (74,28 persen) dan Prabowo-Sandiaga (25,72 persen)
3. Kabupaten Batang (99,64 persen) Jokowi-Ma'ruf (81,14 persen) dan Prabowo-Sandiaga (18,86 persen)
4. Kabupaten Blora (95,83 persen): Jokowi-Ma'ruf (81,01 persen) dan Prabowo-Sandiaga (18,99 persen)
5. Kabupaten Boyolali (78,77 persen): Jokowi-Ma'ruf (86,51 persen) dan Prabowo-Sandiaga (13,49 persen)
6. Kabupaten Brebes (60,93 persen): Jokowi-Ma'ruf (69,25 persen) dan Prabowo-Sandiaga (30,75 persen)
7. Kabupaten Cilacap (64,06 persen): Jokowi-Ma'ruf (72,62 persen) dan Prabowo-Sandiaga (27,38 persen)
8. Kabupaten Demak (86,72 persen): Jokowi-Ma'ruf (77,25 persen) dan Prabowo-Sandiaga (22,75 persen)
9. Kabupaten Grobogan (76,40 persen): Jokowi-Ma'ruf (85,52 persen) dan Prabowo-Sandiaga (14,48 persen)
10. Kabupaten Jepara (93,75 persen): Jokowi-Ma'ruf (83,86 persen) dan Prabowo-Sandiaga (16,14 persen)
11. Kabupaten Karanganyar: (92,25 persen) Jokowi-Ma'ruf (80,21 persen) dan Prabowo-Sandiaga (19,79 persen)

<sup>237</sup> <https://joss.co.id/2019/05/rekapitulasi-kpu-jateng-kelar-jokowi-unggul-di-35-kabupaten-kota/> (12/05/2019)

<sup>238</sup> Candra Setia Budi, *Real Count KPU di Jateng Data 81,53 Persen: Jokowi-Ma'ruf 77,38 Persen, Prabowo-Sandi 22,62 Persen*”, dalam <https://regional.kompas.com> (08/05/2019)

12. Kabupaten Kebumen (90,03 persen): Jokowi-Ma'ruf (72,40 persen) dan Prabowo-Sandiaga (27,60 persen)
13. Kabupaten Kendal (89,17 persen): Jokowi-Ma'ruf (78,64 persen) dan Prabowo-Sandiaga (21,36 persen)
14. Kabupaten Klaten (81,96 persen): Jokowi-Ma'ruf (79,76 persen) dan Prabowo-Sandiaga (20,24 persen)
15. Kota Magelang (91,89 persen): Jokowi-Ma'ruf (69,19 persen) dan Prabowo-Sandiaga (30,81 persen)
16. Kota Pekalongan (78,57 persen): Jokowi-Ma'ruf (74,08 persen) dan Prabowo-Sandiaga (25,92 persen)
17. Kota Salatiga (100 persen): Jokowi-Ma'ruf (78,03 persen) dan Prabowo-Sandiaga (21,97 persen)
18. Kota Semarang (71,08 persen): Jokowi-Ma'ruf (77,52 persen) dan Prabowo-Sandiaga (22,48 persen)
19. Kota Surakarta (84,42 persen): Jokowi-Ma'ruf (82,34 persen) dan Prabowo-Sandiaga (17,66 persen)
20. Kota Tegal (99,86 persen): Jokowi-Ma'ruf (62,28 persen) dan Prabowo-Sandiaga (37,72 persen)
21. Kota Kudus (100 persen): Jokowi-Ma'ruf (76,58 persen) dan Prabowo-Sandiaga (23,42 persen)
22. Kabupaten Magelang (82,31 persen): Jokowi-Ma'ruf (72,67 persen) dan Prabowo-Sandiaga (27,33 persen)
23. Kabupaten Pati (77,56 persen): Jokowi-Ma'ruf (86,26 persen) dan Prabowo-Sandiaga (13,74 persen)
24. Kabupaten Pekalongan (97,84 persen): Jokowi-Ma'ruf (79,96 persen) dan Prabowo-Sandiaga (20,04 persen)
25. Kabupaten Pemalang (47,29 persen): Jokowi-Ma'ruf (75,08 persen) dan Prabowo-Sandiaga (24,92 persen)
26. Kabupaten Purbalingga (89,92 persen): Jokowi-Ma'ruf (73,50 persen) dan Prabowo-Sandiaga (26,50 persen)

27. Kabupaten Purworejo (99,37 persen): Jokowi-Ma'ruf (73,81 persen) dan Prabowo-Sandiaga (29,19 persen)
28. Kabupaten Rembang (73,37 persen): Jokowi-Ma'ruf (78,41 persen) dan Prabowo-Sandiaga (21,59 persen)
29. Kabupaten Semarang (92,30 persen): Jokowi-Ma'ruf (81,47 persen) dan Prabowo-Sandiaga (18,53 persen)
30. Kabupaten Sragen (69,40 persen): Jokowi-Ma'ruf (81,05 persen) dan Prabowo-Sandiaga (18,95 persen)
31. Kabupaten Sukoharjo (97,46 persen): Jokowi-Ma'ruf (79,94 persen) dan Prabowo-Sandiaga (23,06 persen)
32. Kabupaten Tegal (88,92 persen): Jokowi-Ma'ruf (62,98 persen) dan Prabowo-Sandiaga (37,02 persen)
33. Kabupaten Temanggung (100 persen): Jokowi-Ma'ruf (80,18 persen) dan Prabowo-Sandiaga (19,82 persen)
34. Kabupaten Wonogiri (74,23 persen): Jokowi-Ma'ruf (84,25 persen) dan Prabowo-Sandiaga (15,75 persen)
35. Kabupaten Wonosobo (90,25 persen): Jokowi-Ma'ruf (79,20 persen) dan Prabowo-Sandiaga (20,80 persen)

Berdasarkan data di atas, kemenangan Jokowi-Ma'ruf di Jateng itu lebih banyak di daerah-daerah yang menjadi basis kaum nasionalis dan daerah-darah santri/Nahdliyyin. Daerah nasionalis ini umumnya kabupaten/kota yang ada di daerah selatan atau yang bisa juga disebut sebagai daerah Mataraman, seperti Salatiga, Magelang, Karang Anyar, Sragen, Temanggung, Wonogiri, Klaten dan sekitarnya. Sementara daerah santri atau daerah-daerah yang menjadi basis Nahdliyyin ini meliputi daerah-daerah di wilayah Pantura seperti Pekalongan, Jepara, Kudus, Pati, Rembang, Semarang, Kendal, Tegal dan yang lainnya. Dengan demikian, sebagaimana di Jawa Timur, kemenangan Jokowi-Ma'ruf di Jawa Tengah ini juga karena faktor bersatunya kaum Nahdliyyin (santri) dengan kaum nasionalis. Karena memang daerah Jawa Tengah ini,



secara ideologi dan kultur keagamaan hingga kini masih dikuasai oleh kelompok nasionalis dan Nahdliyyin.

Islam Mataraman yang ada di Jawa Timur ini bisa disebut atau disandingkan dengan Islam Abangan atau Kejawen. Meskipun jika diteliti lebih detail lagi antara kelompok Mataraman dengan kelompok Abangan ini ada sejumlah perbedaan. Dilihat secara umum, antara Islam Mataraman dan Islam Abangan, keduanya mempunyai ciri-ciri yang mirip. Misalnya keduanya sama-sama memegang teguh nilai-nilai Jawa dan secara politik mereka lebih memilih ideologi nasionalis daripada agama tertentu. Secara kultural-keagamaan, Islam Mataraman maupun Abangan, lebih dekat dengan kultur Jawa, di mana mereka sama-sama tidak suka menonjolkan aspek keagamaan/keislaman, terutama dalam ranah politik. Mereka umumnya berpegang teguh pada ajaran-ajaran dan nilai-nilai kejawen.

Karenanya, kalau di Jawa Timur ada Islam Mataraman dengan Islam santri, maka begitu juga di Jawa Tengah. Kaum santri mengamalkan ajaran agama sesuai dengan syariat Islam, sedangkan kaum abangan walaupun menganut Islam namun dalam praktiknya pengaruh Kejawennya lebih dominan. Agama lain yang dianut oleh masyarakat Jawa Tengah adalah Kristen (Protestan dan Katolik), Hindu, Buddha, Kong Hu Cu, dan aliran kepercayaan.

Tentang Islam Abangan ini, umumnya berpusat di daerah selatan sementara Islam santri umumnya berada di daerah Jawa Tengah bagian utara (Pantura). Tentu saja pembagian tipologi kedua corak keagamaan di Jawa Tengah ini bersifat umum dan karena itu tidak sepenuhnya sesuai dengan fakta di lapangan. Sebab kalau diteliti secara empirik di kawasan Jateng selatan juga banyak pondok pesantren dan pendidikan Islam yang membentuk masyarakat santri, begitu juga sebaliknya di Jawa Tengah bagian utara, terutama di sub-sub wilayah tertentu juga menjadi pusat

Islam Abangan. Dalam hal ini ada tiga term tentang Islam dan Jawanisme yang maknanya hampir berdekatan: Mataraman, Abangan dan Kejawen. Ketiga term ini mempunyai nuansa yang hampir mirip karena sama-sama lebih berpijak pada nilai-nilai Jawa dalam hubungannya dengan Islam.

Islam Abangan atau Kejawen yang di Jawa Tengah penyebutannya lebih populer daripada Islam Mataraman yaitu sebutan untuk golongan penduduk Jawa Muslim yang mempraktikkan Islam dalam versi yang lebih sinkretis bila dibandingkan dengan golongan santri yang lebih ortodoks.<sup>239</sup> Istilah ini, berasal dari kata bahasa Jawa yang berarti merah, pertama kali digunakakan oleh Clifford Geertz, tetapi saat ini maknanya telah bergeser. *Abangan* cenderung lebih dipandang sebagai kelompok Islam yang mengikuti sistem kepercayaan lokal yang disebut dengan adat-istiadat daripada hukum Islam murni (syariah).

Dalam sistem kepercayaan atau adat-istiadat tersebut terdapat tradisi-tradisi Hindu, Buddha bahkan animisme. Namun beberapa sarjana berpendapat bahwa apa yang secara klasik dianggap bentuk varian Islam di Indonesia, seringkali merupakan bagian dari agama itu sendiri di negara lain. Martin van Bruinessen, (dalam Geertz: 1983) misalnya mencatat adanya kesamaan antara adat dan praktik Islam di Indonesia yang dilakukan dahulu kala di kalangan ummah Islam di Mesir.

Namun ada pandangan lain yang menyatakan bahwa kata 'abangan' diperkirakan berasal dari kata Bahasa Arab *aba'an*. Lidah orang Jawa membaca huruf 'ain menjadi *ngain*. Arti dari *aba'an* ini secara sederhana adalah "yang tidak konsekuen" atau "yang meninggalkan". Istilah ini digunakan untuk menyebutkan kelompok orang yang menyatakan diri masuk Islam tetapi tidak menjalankan syariat secara penuh. Dengan demikian, kata

---

<sup>239</sup> Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, ( Jakarta: Inis. 1988)

“abang” di sini bukan dari kata Bahasa Jawa abang yang berarti warna ‘merah’. Yang hampir sama dengan kaum ‘Abangan’ ini adalah ‘Kejawen’.

Meski demikian, antara ‘Abangan’ dan ‘Kejawen’ ini sesungguhnya tidak sepenuhnya sama. Kedua-duanya memang sama-sama berpegang teguh pada adat-istiadat Jawa, tetapi mempunyai titik tekan yang agak berbeda. Kalau ‘Abangan’ ini konotasinya negatif, karena dijadikan sebagai ungkapan untuk menunjuk kelompok orang Islam yang tidak begitu ‘taat’ terhadap ajaran-ajaran Islam. Namun kalau ‘Kejawen’ ini mempunyai konotasi positif karena apa yang disebut ‘Kejawen’ ini sesungguhnya orang yang mengamalkan sepenuhnya adat-istiadat bahkan nilai-nilai esoteris/mistik dari ajaran-ajaran Jawa.

“Kejawen” pada hakekatnya adalah sebuah kepercayaan terutama berlaku di pulau Jawa oleh suku Jawa dan suku bangsa lainnya yang menetap di Jawa. Kejawen secara prinsipil merupakan bagian dari filsafat yang ada di belahan Timur seperti halnya Konghucu atau ajaran-ajaran sang Buddha Gautama, di mana keberadaannya ada sejak orang Jawa ada. Hal ini bisa dilihat dari ajarannya yang universal dan selalu melekat berdampingan dengan agama-agama pendaatang yang dianut pada setiap zaman yang senantiasa berganti.

Kata “Kejawen” sendiri berasal dari kata ‘Jawa’, yang bila diartikan ke dalam bahasa Indonesia adalah “segala sesuatu yang berhubungan dengan adat dan kepercayaan Jawa (Kejawaan)”. Istilah “kejawen’ ini sesungguhnya bersifat universal bagi masyarakat Jawa. Dalam konteks yang lebih umum, Kejawen sebagai filsafat yang memiliki ajaran-ajaran tertentu terutama dalam membangun *Tata Krama* (aturan berkehidupan yang mulia). Kejawen sebagai agama itu dikembangkan oleh pemeluk Agama Kapitayan, karenanya sangat tidak arif jika mengatasnamakan Kejawen sebagai agama di mana semua agama yang dianut oleh

orang Jawa memiliki sifat-sifat kejawaan yang kental. Ajaran-ajaran Kejawaen biasanya bermuara pada terbentuknya budi luhur. Budi luhur di kalangan para pengamal kejawaen dipandang sebagai ajaran inti (mainstream) dari ajaran Kejawaen.<sup>240</sup> Bahkan budi luhur, kata Franz-Magnis Suseno dipandang sebagai rangkuman atau sublimasi dari segala apa yang dianggap watak utama orang Jawa.<sup>241</sup>

Para penganut atau pengamal ajaran kejawaen biasanya tidak menganggap ajarannya sebagai agama dalam pengertian seperti agama-agama konvensional monoteistik, seperti Islam, Yahudi dan Kristen, tetapi lebih melihatnya sebagai seperangkat cara pandang dan nilai-nilai yang dibarengi dengan sejumlah laku atau amal. Berbeda dengan Islam, ajaran kejawaen biasanya tidak terpaku pada aturan yang ketat dalam kerangka hukum. Tetapi yang lebih ditekankan dari Kejawaen adalah konsep “keseimbangan” dan keharmonisan. Dengan prinsip keharmonisan atau keseimbangan ini, masyarakat Kejawaen senantiasa waspada dan hati-hati agar tindakan atau perilakunya tidak sampai mengganggu keselarasan sosial.<sup>242</sup> Karenanya, ‘Kejawaen’ yang karakternya menekankan keseimbangan dan keselarasan seperti itu memiliki kemiripan dengan Konfusianisme (bukan dalam konteks ajarannya). Penganut Kejawaen hampir tidak pernah mengadakan kegiatan perluasan ajaran atau berdakwah menyebarkan ajaran dan membangun penganut, tetapi melakukan pembinaan secara rutin untuk para pengamalnya.

Jika mengacu pada penjelasan tersebut, antara “Kejawaen” dengan ‘Abangan” sesungguhnya tidak sepenuhnya sama. Sebab, istilah “ Abangan’ ini muncul ketika dikaitkan dengan ketaatan menjalankan agama Islam, sementara ‘Kejawaen’ ini justru sama

---

<sup>240</sup> Suwardi Endraswara, *Etika Hidup Orang Jawa: Pedoman Beretika dalam Menjalani Kehidupan sehari-Hari*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), hlm.17

<sup>241</sup> *Ibid*

<sup>242</sup> *Ibid*, hlm.15

sekali tidak berkaitan dengan agama manapun. Orang tidak bisa disebut 'abangan' jika dirinya tidak memeluk Islam. Sebab, kaum 'abangan' adalah orang yang memeluk Islam tetapi dirinya tidak begitu 'patuh' untuk menjalankan syariat Islam secara penuh. Sementara itu, orang tetap akan disebut "Kejawen" dengan dirinya memeluk dan atau tidak memeluk agama Islam. Karena ini pula, term 'abangan' senantiasa hanya terkait dengan pengamalan agama Islam di Jawa. Sementara 'Kejawen' lebih terkait dengan pengamalan nilai-nilai Jawa baik dengan agama maupun tidak di Jawa. Agama yang terkait dengan Kejawen ini bukan hanya Islam tetapi juga bisa non-Islam. Bisa jadi ada orang Islam-Kejawen, Katolik-Kejawen dan sejenisnya.

Meski demikian, belakangan muncul wacana bahwa apa yang disebut dengan "Kejawen" itu sudah pasti Islam. Seperti dijelaskan Damar Shashangka dalam karyanya, *Serat Dewa Ruci* bahwa apa yang disebut dengan "Kejawen" itu sesungguhnya Islam sufi (Islam yang bersendikan nilai-nilai tasawuf) yang dibungkus dengan ajaran Jawa Budha.<sup>243</sup> Berbeda dengan waacana umum yang menyatakan "Kejawen" muncul sejak masyarakat ada, Shashangka justru berpendapat bahwa "Kejawen" muncul baru di era pasca-Majapahit yang diprakarsai oleh Sunan Ampel dan Sunan Kalijaga.<sup>244</sup> Dengan demikian, ketika bicara soal "Kejawen" sudah pasti berbicara soal Islam, hanya saja Islam yang ditekankan dalam "Kejawen" ini adalah Islam sufistik, bukan Islam syariat (fikih). Sehingga "Kejawen" ini lebih berorientasi pada mistisisme dan spiritualitas.

Maksud dari Islam sufistik ini adalah bahwa orientasi 'Kejawen' adalah untuk mengamalkan nilai-nilai Islam yang sifatnya esoteris/mistik. Kejawen dengan demikian merupakan bagian dari Islam secara tidak langsung dan bukan merupakan

---

<sup>243</sup> Damar Shashangka, *Serat Dewa Ruci: Sastrajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, (Yogyakarta: Narasi, 2019), hlm.vii

<sup>244</sup> *Ibid*

ajaran asli Jawa.<sup>245</sup> Sebab, Kejawen itu merupakan Islam tasawuf. Karena sudah pasti Islam, maka segala agama atau aliran keyakinan yang mengajarkan esoterisme atau mistisisme Jawa yang tidak mengandung atau tidak berpijak pada nilai-nilai tasawuf dalam Islam, seperti Katolik, Hindu atau Buddha bahkan Konghucu, tidak bisa disebut 'Kejawen', melainkan disebut sebagai Jawadipa.<sup>246</sup>

Dengan demikian, hal yang lebih penting di sini adalah 'Kejawen' ini kemudian sebuah identitas keagamaan yang senafas dengan Islam Mataraman yang ada di Jawa Timur, terutama Islam Mataraman bagian barat. Sebab, Islam Kejawen ini sesungguhnya juga wujud dari perkembangan tradisi dan budaya keagamaan kerajaan Mataram. Karenanya, naskah-naskah soal 'Kejawen' ini banyak ditemukan dan disimpan di kraton-kraton Jawa, terutama kraton Mataram, yang sekarang bahkan masih eksis.<sup>247</sup> Ciri khas naskah 'Kejawen' yang tersimpan di kraton-kraton di Jawa itu, kata Shashangka senantiasa didahului dengan kata 'Serat' atau 'Suluk'. Istilah 'serat' ini diambil dari bahasa Arab, *surat* atau *surah* yang mempunyai arti bab atau bagian, sementara itu, 'Suluk' ini juga kata dari bahasa Arab, yang artinya perjalanan, maksudnya adalah perjalanan batin atau spiritual manusia untuk mencapai *ma'rifat* kepada Allah SWT sebagai sarana menggapai kesempurnaan hidup.<sup>248</sup>

Dari situlah bisa dikatakan bahwa 'Kejawen' sesungguhnya cermin dari Islam Mataraman karena di dalamnya juga hasil pengaruh atau sinkretisme antara Islam dengan budaya Mataram. Dalam konteks yang lebih luas, Islam Kejawen atau

---

<sup>245</sup> *Ibid*, hlm.ix

<sup>246</sup> *Ibid*. Namun dalam hal ini, Shashangka juga menegaskan bahwa semua agama atau aliran yang mengajarkan spiritualitas Jawa yang bermuatan ajaran agama Katholik, bisa atau boleh disebut dengan 'Kejawen' tetapi akan lebih baik disebut dengan Kejawen Katholik sebagai garis pembeda dengan 'Kejawen' yang asli yang berbasis pada nilai-nilai tasawuf.

<sup>247</sup> *Ibid*, hlm.ix

<sup>248</sup> *Ibid*, hlm.x

Islam Mataraman ini, secara sosio-kultural merupakan bagian integral dari budaya Jawa. Dalam penjelasannya, Syamsul Bakri menyatakan, kebudayaan Jawa sendiri dalam pemahamannya yang lebih luas mencakup beragam sub-kultur yang ada di tanah Jawa, seperti budaya Pesisiran (Pantura), Banyumasan, dan budaya Nagari Agung.<sup>249</sup> Istilah 'Kejawen' ini, lanjut Bakri, digunakan oleh masyarakat, untuk menyebut budaya dan tradisi di eks kerajaan Mataram Islam baik yang berada di Yogyakarta (Kasultanan dan Pakualaman) maupun Surakarta (Kasunanan dan Mangkunegaran).<sup>250</sup>

Dari kedua wilayah kerajaan di Jawa Tengah itulah tradisi Kejawen lahir dan berkembang hingga sekarang. Karenanya, term 'Islam' yang digunakan dalam tradisi Kejawen kemudian memunculkan corak dan identitas tersendiri yang berbeda dengan corak dan identitas Islam lain seperti Islam puritan atau Islam reformis (seperti yang diusung oleh kaum wahhabi/salafi) maupun identitas Jawa itu sendiri. Dengan demikian, orang yang murni berpegang teguh pada nilai-nilai Jawa tanpa menggabungkannya dengan nilai-nilai Islam sesungguhnya berbeda dengan Kejawen karena di dalam Kejawen sendiri terdapat dua unsur utama: Islam (tasawuf) dan budaya Jawa.

Sebagai bentuk akulturasi dari Islam dan budaya lokal Jawa, Kejawen sesungguhnya agama Islam yang telah beradaptasi dengan kultur dan tradisi Nagari Agung (Keraton/Kerajaan Mataram) yang kemudian berhasil menciptakan sebuah identitas penggabungan antara budaya Jawa dan Islam menjadi religiusitas Islam dengan warna Jawa.<sup>251</sup> Dengan kata lain, Kejawen merupakan wujud sinkretisme ajaran langit (wahyu) dengan ajaran-ajaran bumi (budaya) di dalam masyarakat Jawa.

---

<sup>249</sup> Syamsul Bakri, *Islam Kejawen (Agama dalam Kesejarahan Kultur Lokal)*, dalam <http://www.iain-surakarta.ac.id/?p=3554> (24/01/2016)

<sup>250</sup> *Ibid*

<sup>251</sup> *Ibid*

Ciri khas dari Islam Kejawen ini lebih banyak bermuatan nilai religius yang bersifat mistis/spiritualis.. Kentalnya corak mistik dalam Kejawen ini tidak bisa dilepaskan dari peranan para Wali Songo di masa Kasultanan Demak dan sesudahnya dalam menyebarkan dakwah Islam secara kultural.<sup>252</sup> Kerajaan Mataram Islam sendiri merupakan wujud dari dinamika dari jatuhnya kerajaan-kerajaan Islam sebelumnya yang ada di Jawa Tengah, Demak dan Pajang. Kerajaan Islam Mataram sendiri, meski secara keagamaan berbeda dengan kerajaan sebelumnya, Majapahit, yang notabene sebagai kerajaan Hindu-Buddha, namun secara kultural, nilai-nilai tradisi Jawa yang berkembang di masa Majapahit ini juga masih dilestarikan oleh ummah Islam di masa Mataram. Tradisi meditasi atau laku spiritual misalnya masih sangat kuat. Laku spiritualisme/mistik Jawa ini kemudian menemukan relevansinya dengan tasawuf yang sama-sama bertumpu pada aspek rohani.

Jika dilihat dari sisi historis, kerajaan Islam Mataram ini bahkan bisa dikatakan lebih dekat ke Majapahit daripada ke Demak. Asumsi ini mempertimbangkan dua hal, pertama, Mataram Islam merupakan kerajaan yang secara teritorial berada di wilayah pedalaman, sebuah wilayah yang secara kultural dan politik berbeda dengan wilayah pesisir atau wilayah yang ada di bagian utara Jawa Tengah. Wilayah pedalaman, secara teritorial masuk daerah Jawa Tengah bagian selatan, yang menjadi pusat berdirinya kerajaan Pajang dan Mataram ini, lebih berkiblat kepada Majapahit daripada ke Demak. Ketika Majapahit runtuh dan Demak berdiri, wilayah Pedalaman ini tidak mau tunduk ke Demak. Sebagian para pembesar di wilayah pedalaman ini bahkan berusaha merebut tahta Demak, karena mereka lebih loyal kepada Majapahit meskipun Majapahit saat itu sudah tamat riwayatnya.

---

<sup>252</sup> *Ibid*



Sebagaimana dijelaskan Slamet Muljana bahwa ketika Raden Patah mendirikan Kerajaan Islam Demak dan menjadi raja pertamanya, beliau tidak mampu menarik masyarakat pedalaman atau masyarakat yang ada di Jawa Tengah bagian selatan ini. Sebaliknya beliau lebih fokus membangun wilayah pesisir atau wilayah Jawa Tengah bagian utara karena beliau sebagai raja Demak bercita-cita hendak menjadikan Demak sebagai kerajaan maritim terbesar di Jawa.<sup>253</sup> Karena kebijakannya Raden Patah yang lebih fokus pada wilayah pesisir ini, sehingga cenderung mengabaikan daerah pedalaman, maka Demak selama berdiri sebagai kerajaan tidak bisa menguasai wilayah pedalaman yang notabene bekas wilayah Majapahit. Akibat kelalaian Raden Patah merangkul rakyat pedalaman ini, Demak akhirnya kehilangan simpati rakyat banyak, di mana rakyat di wilayah pedalaman yang secara kuantitatif lumayan besar akhirnya tidak bisa digunakan oleh Raden Patah untuk membela Demak, bahkan sebaliknya karena mungkin kurang diperhatikan oleh Raja Demak, masyarakat di wilayah pedalaman ini cenderung memusuhi Demak.<sup>254</sup>

Selain itu, kultur keagamaan yang berlaku di wilayah pedalaman ini dengan yang ada di wilayah pesisir yang menjadi basis kekuasaan Demak cenderung berbeda. Wilayah pesisir yang menjaadi urat nadi kerajaan Demak, kata Muljana, lebih memeluk Islam mazhab Hanafi sebagaimana yang diajarkan oleh Wali Songo, sekelompok wali atau ulama dan penyebar agama Islam yang juga berperan sebagai penasihat kerajaan Islam Demak. Sebaliknya, masyarakat di wilayah pedalaman, sebagian masih menganut Hindu dan sebagian memeluk Islam mazhab Syi'ah sebagaimana yang diajarkan oleh Syaikh Siti Jenar.<sup>255</sup> Karena itu, para pembesar di wilayah pedalaman ini, meskipun sudah masuk Islam, mereka

---

<sup>253</sup> Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm.239

<sup>254</sup> *Ibid*, hlm.240

<sup>255</sup> *Ibid*, hlm.241

tidak mengikuti ajaran Wali Songo yang lebih menonjolkan aspek syari'at. Tetapi mereka mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar yang lebih menonjolkan aspek hakekat.

Di antara para pembesar di wilayah pedalaman yang terkenal sebagai murid Syaikh Siti Jenar adalah Ki Ageng Pengging, Ki Ageng Tingkir, Ki Ageng Pamanahan, Ki Panjawi dan sebagainya. Nampaknya gelar "Ki" ini merupakan penyebutan untuk tokoh agama Islam di wilayah pedalaman yang mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar sebagai pembeda dari gelar 'Sunan' atau 'Wali' yang menjadi gelar tokoh agama Islam atau ulama di wilayah Demak dan kawasan pesisir.

Para pembesar di wilayah pedalaman ini, kata Muljana, cenderung tidak mau tunduk terhadap Demak. Mereka ini bahkan menguasai wilayah-wilayah kecil di area pedalaman yang secara *de facto* tetap bebas dan merdeka dari Demak. Meski salah satu putra dari tokoh pedalaman, Jaka Tingkir, kemudian mengabdikan ke Demak lalu diambil menantu Raja Demak ke-3, Sultan Trenggono, dan diangkat sebagai bupati di Pajang, tetap saja wilayah-wilayah pedalaman yang ada di sebelah selatan dari Jawa Tengah ini tidak bisa sepenuhnya ditaklukkan Demak. Sebaliknya, para pembesar yang menguasai wilayah-wilayah kecil di Pedalaman yang sifatnya merdeka, itu diam-diam menggalang kekuatan untuk menumbangkan Demak.<sup>256</sup>

Dengan demikian, ketika Demak menjadi kerajaan, kekuasaannya lebih banyak mengakar kuat di wilayah pesisir, tetapi sangat lemah di wilayah pedalaman. Sehingga ketika Demak runtuh dan Pajang berdiri sebagai kerajaan baru, dengan raja pertamanya adalah Jaka Tingkir yang bergelar Sultan Hadiwijaya, sebagian orang menganggap bahwa itu merupakan keberhasilan para pembesar yang di daerah wilayah pedalaman untuk meruntuhkan Demak, apalagi Jaka Tingkir atau Sultan

---

<sup>256</sup> *Ibid*

Hadiwijaya sendiri merupakan putra Ki Ageng Pengging, salah satu tokoh Islam di wilayah pedalaman yang dibunuh oleh Demak karena dianggap membangkang terhadap Sultan Demak.<sup>257</sup> Ketika Kerajaan Islam Pajang berdiri untuk menggantikan kerajaan Demak, maka kultur sosial-keagamaan yang lebih banyak berkembang pun kultur pedalaman (Majapahit) daripada kultur Demak, meski beberapa anggota Wali Songo seperti Sunan Giri dan Sunan Kalijaga masih turut berperan di kerajaan Pajang.

Kenapa kultur kerajaan pedalaman atau Majapahit di masa Pajang itu lebih kuat? Karena sebagian besar masyarakat Pajang yang notabene masyarakat pedalaman lebih loyal terhadap Majapahit, begitu juga para tokohnya yang beragama Islam cenderung tidak mau tunduk terhadap Demak. Kultur keagamaan yang dipraktikkan oleh para 'Ki' lebih dominan daripada yang dipraktikkan oleh para 'Sunan' atau 'Wali' di masa kekuasaan Pajang. Kultur keagamaan yang berkembang di Pajang inilah kemudian juga yang turut mewarnai kerajaan Mataram Islam yang didirikan oleh Sutawijaya.

Dari penjelasan sejarah itu, Islam Mataraman, termasuk yang eksis di wilayah Jawa Timur sekarang ini sesungguhnya mempunyai akar sejarahnya yang panjang sejak era Demak. Kalau dirunut dari garis sejarahnya, Islam Mataraman yang eksis sekarang ini sesungguhnya Islam yang secara sosial politik lebih berbasis pada Majapahit dan secara keagamaan lebih menganut pada ajaran Syaikh Siti Jenar, meski sampai sekarang para pemeluk Islam Mataraman bisa jadi tidak kenal lagi siapa sesungguhnya Syaikh Siti Jenar. Sebab, Islam Mataraman ini jika merujuk pada aspek historis, bisa jadi merupakan warisan atau bahkan sisa-sisa dari masyarakat dan para pembesar di wilayah pedalaman yang dulunya tidak berhasil dirangkul dan ditundukkan oleh Demak,

---

<sup>257</sup> *Ibid*, hlm.241-242

sehingga mereka secara politik lebih loyal ke Majapahit dan secara keagamaan lebih mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar.

Melihat dari sejarahnya ini, maka Islam Mataraman yang sangat terpengaruh oleh kultur kerajaan Mataram atau Nagari Agung sesungguhnya lebih bersifat mistis/spiritual. Karakter Islam sinkretis seperti inilah yang dalam perkembangannya, bukan hanya menjadi identitas keagamaan, melainkan juga identitas sosial bahkan politik, sebagaimana yang terjadi di wilayah Jawa Timur atau Jawa Tengah.

### 1). Sejarah dan Tokoh

Jika Islam Mataraman merupakan Islam yang terpengaruh kuat oleh tradisi dan budaya kerajaan Mataram, maka keberadaan Islam ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah berdirinya kerajaan Mataram Islam.<sup>258</sup> Andaikan Kasultanan Mataram Islam tidak ada, maka bisa jadi Islam Mataraman bisa jadi tidak akan ada. Kalau pun ada ia tidak disebut atau dinamakan Islam Mataraman, melainkan Islam dalam predikat yang lain. Ajaran Islam sinkretis

---

<sup>258</sup> Penyebutan 'Mataram Islam' ini penting karena untuk membedakan dengan 'Mataram Hindu' yang eksis jauh sebelumnya. Kerajaan Mataram Hindu ini dikenal juga dalam sejarah dengan nama kerajaan Medang yang awalnya berdiri di Jawa Tengah (tepatnya di Yogyakarta sekarang) pada abad ke-8 M. Raja Pertama kerajaan Medang periode Jawa Tengah di abad ke-8 ini adalah Rakai Mataram Sang Ratu Sanjaya. Namun pada abad ke-10, karena bencana alam yaitu meletusnya gunung merapi, kerajaan Maataram/Medang ini hancur dan dipindahkan ke Jawa Timur oleh Mpu Sindok. Dalam catatan sejarah, wilayah yang dijadikan untuk mendirikan kerajaan Medang oleh Mpu Sindok ini dulunya bernama Watugaluh, yang letaknya berada di tepi sungai Brantas dan sekarang ini ada di sekitar wilayah Jombang. Ketika sudah pindah ke Jawa Timur ini, nama kerajaan tidak lagi disebut dengan Mataram melainkan Medang. Selain itu, dinasti yang berkuasa di kerajaan Medang/Mataram periode Jawa Timur ini bukan lagi Wangsa Sanjaya, melainkan Wangsa Isana (anak turun Mpu Sindok). Sebab, saat pindah ke Jawa Timur ini, Mpu Sindok, selain sebagai pendiri juga sebagai raja pertama. Saat Mpu Sindok memindahkan kerajaan ini ke Jawa Timur, ia menyatakan sebagai kelanjutan dari kerajaan Mataram di Jawa Tengah. Lihat Soedjipto Abimanyu, *Babad Tanah Jawa: Terlengkap dan Terasli*, (Yogyakarta: Laksana, 2013), hlm.63

yang memadukan antara nilai-nilai Islam dan tradisi lokal Jawa yang hingga kini masih dipegang oleh beberapa komunitas di antaranya komunitas Islam Mataraman, bisa jadi pengaruh Mataram di masa Sultan Agung. Karena Sultan Agung ini, yang oleh Ricklefs disebut sebagai raja terbesar di Jawa paska Majapahit, telah berhasil membawa Mataram ke puncak kejayaan yang salah satunya ditandai dengan berkembangnya rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa.

Kerajaan Mataram Islam yang menjadi basis dari Islam Mataraman merupakan kerajaan yang berdiri pada abad 17. Pendiri dari kerajaan Islam ini adalah Sutawijaya atau yang dijuluki dengan Panembahan Senopati. Orang-orang yang menjadi raja di Mataram Islam ini sesungguhnya anak turun Ki Ageng Sela dan Ki Ageng Pamanahan, yang mengklaim diri sebagai keturunan Majapahit. Mataram Islam merupakan kerajaan yang berbasis pertanian dan karenanya kekuatan maritimnya cenderung lemah. Pada masa keemasannya, Kerajaan Mataram pernah menyatukan tanah Jawa dan sekitarnya, termasuk Madura.

Kerajaan itu dalam perkembangannya juga pernah memerangi kongsi dagang asing, VOC, di Batavia untuk mencegah semakin berkuasanya firma dagang itu. Namun ironisnya, ketika menjelang keruntuhannya, kerajaan ini justru menerima bantuan VOC. Kerajaan Mataram Islam meninggalkan beberapa jejak sejarah yang bisa dilihat hingga sekarang ini seperti kampung Matraman di Batavia/Jakarta, sistem persawahan di Pantura Jawa Barat, penggunaan hanacaraka dalam literatur bahasa Sunda, politik feodal di tanah Pasundan, serta beberapa batas administrasi wilayah yang masih berlaku hingga detik ini.

Ki Ageng Pamanahan dan Sutawijaya/Panembahan Senopati merupakan tokoh utama di balik berdirinya kerajaan ini. Lalu dalam perkembangan kerajaan Mataram, sosok yang melegenda dan menonjol adalah Sultan Agung, karena beliau inilah yang



Islam Pajang; sementara kerajaan Islam Pajang merupakan kelanjutan dari kerajaan Islam Demak. Karenanya, kerajaan Mataram Islam sesungguhnya kelanjutan dari kerajaan Islam Demak. Dari runtutan sejarah ini pula bisa ditelusuri ihwal atau aspek historisitas Sutawijaya sebagai pendiri Mataram. Awal mulanya adalah, di akhir kerajaan Demak, adipati Pajang, Sultan Hadiwijaya alias Jaka Tingkir, membikin Sayembara untuk membunuh Arya Penangsang, pembunuh Sultan Hadiwijaya. Isi sayembara itu adalah bahwa barang siapa yang bisa membunuh Arya Penangsang, maka ia akan dihadiahi tanah Pati dan Mentaok.

Atas siasat yang disusun oleh Ki Pamanahan dan Ki Panjawai, Sutawijaya (anak laki-laki Ki Pamanahan) bisa menghabisi Arya Penangsang. Saat Arya Penangsang telah tewas di tangan Sutawijaya itulah, Kerajaan Demak kemudian dipindah ke Pajang dengan rajanya adalah Jaka Tingkir atau Sultan Hadiwijaya. Setelah sekian lama, sesuai dengan janjinya, maka Ki Panjawi diberi tanah Pati dan Ki Pamanahan di beri hutan Mentaok. Alas Mentaok ini, tepatnya berada di sekitar kota Gede, Yogyakarta sekarang, karenanya Ki Pamanahan kemudian disebut juga Ki Gede Mataram,<sup>262</sup> setelah ia dan pengikutnya merubah alas Mentaok itu sebagai perkampungan bernama Mataram dengan Ki Pamanahan sendiri sebagai penguasanya. Mataram di bawah Ki Pamanahan kemudian berada di bawah kekuasaan Pajang.

Setelah Ki Pamanahan meninggal dunia pada 1575 maka kepemimpinan Mataram jatuh ke tangan putranya, Sutawijaya. Saat ini, Mataram merupakan daerah kabupaten dan jabatan Sutawijaya kemudian tiada lain adalah bupati (adipati). Namun, Sutawijaya tidak puas dengan hanya menjadi bupati. Ia mempunyai hasrat atau keinginan untuk menjadi raja yang menguasai seluruh Jawa. Hingga ketika kerajaan Pajang mulai redup dan Sultan Hadiwijaya meninggal dunia pada 1582, maka Sutawijaya

---

<sup>262</sup> *Ibid*, hlm.356





Setelah Pangeran Hanyokrowati meninggal dunia, tahta Mataram kemudian beralih putranya Adipati Martoputro. Namun peralihan kekuasaan ini pun tidak lama sebab ternyata Adipati Martoputro telah menderita penyakit saraf. Karenanya, tahta kerajaan pun beralih ke putra sulung Mas Jolang yang bernama Mas Rangsang yang kelak kemudian dikenal dengan *Sultan Agung Prabu Hanyokrokusumo* atau yang lebih populer disebut Sultan Agung (memerintah:1613-1645)

Pada masa pemerintahan Mas Rangsang atau Sultan Agung itulah, Mataram mengalami era keemasan. Kemajuan dan kejayaan Mataram di masa Sultan Agung ini bukan hanya ditandai oleh semakin luasnya daerah kekuasaan, tetapi juga bangkitnya pemikiran dan ilmu pengetahuan. Sultan Agung pula yang berani melakukan perlawanan terhadap VOC yang saat itu menjadi perusahaan dagang yang sangat dominatif dan eksploitatif di Jawa. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, Mataram memperluas pengaruhnya di seluruh Jawa. Hal inilah yang membuat Sultan Agung melakukan ekspansi ke berbagai daerah di Jawa.

Wilayah kekuasaan Mataram mencakup sebagian Pulau Jawa dan Madura yang diperkirakan gabungan wilayah seluruh Jawa Tengah, dengan sebagian besar Jawa Barat, seluruh DIY, dan Jawa Timur sekarang, dengan pengecualian daerah Blambangan atau yang sekarang menjadi wilayah Probolinggo hingga Banyuwangi. Karena pengaruhnya yang meliputi seluruh Jawa itulah, Mataram di bawah Sultan Agung kemudian bergesekan dengan VOC yang berpusat di Batavia (sekarang Jakarta) dalam hal penguasaan perdagangan. Untuk melawan kongsi dagang asing yang sangat dominan di Jawa ini, Mataram membangun koalisi dengan Kesultanan Banten dan Kesultanan Cirebon. Dalam sejarahnya, Sultan Agung menyerang VOC di Batavia sebanyak dua kali. Yang pertama adalah terjadi pada 1628 dan yang kedua terjadi



Intinya, Sultan Agung sebagai raja dari Kasultanan Mataram Islam tidak bersikap puritanistik. Meski demikian, kata Ricklefs, beliau secara tegas menjadikan Mataram sebagai kerajaan yang bercorak islamistis. Aspek Islam yang ditegaskan oleh Sultan Agung di masanya itu, lebih terwujud dalam khazanah mistis dan spiritual (tasawuf) daripada bersifat fikih (syariat); lebih bersifat esoteris daripada eksoteris. Hal inilah barangkali yang membuat Sultan Agung bisa memadukan antara nilai-nilai Islam dan tradisi Jawa karena lebih bertumpu pada mistisisme dan spiritualisme atau taswuf.

Sebagai bentuk peneguhan terhadap nilai-nilai Islam itu, Sultan Agung meninggalkan penanggalan Jawa Kuno yang bergaya India dengan menggunakan tahun Saka, lalu merumuskan penanggalan Hijriah (penanggalan yang dipakai oleh ummah Islam) dengan tetap mengakomodir nilai-nilai Jawa. Pembuatan penanggalan Hijriah ala Sultan Agung ini juga didasarkan pada nilai-nilai supranatural. Selain itu, Sultan Agung juga memperkenalkan karya-karya sastra Islam ke dalam khazanah sastra kerajaan Mataram yang mengandung nilai-nilai mistis.

Salah satunya karya sastra itu, kata Ricklefs, adalah sebuah kitab bernama “Kitab Usulbiyah” yang mengajarkan bahwa membaca atau menulis kitab itu setara dengan menggenapi dua dari lima rukun Islam Haji dan zakat dan juga pergi berjihad. Di dalam kitab ini, Nabi Muhammad SAW digambarkan sebagai sosok agung yang mengenakan mahkota emas dari Majapahit sehingga dengan penggambaran terhadap Nabi Muhammad SAW yang demikian itu, menyimbolkan dua kekuasaan agung: Islam dan Jawa.<sup>267</sup>

Karena perannya itulah, Sultan Agung kemudian menjadi peletak praktik-praktik tradisi Islam dalam selimut Jawanisme yang sebagiannya masih eksis sampai sekarang. Karenanya, Sultan

---

<sup>267</sup> *Ibid*, hlm.33

Agung pun dianggap sebagai filsuf yang meletakkan fondasi sistem “Kejawen Muslim” yang nilai-nilainya sangat mempengaruhi upacara-upacara penting dan masih berlaku hingga saat ini di sebagian masyarakat Jawa adalah penanggalan dalam menentukan hari-hari penting. Hari-hari penting kejawen ini biasanya meliputi “Kelahiran- Pernikahan-Mangkat (kematian), yang ketiganya dipandang sebagai siklus kehidupan dalam tradisi budaya Jawa.

Orang Jawa, dalam tradisi Kejawen Islam ini, akan mendapatkan nama pada ketiga peristiwa tersebut: nama ketika lahir, nama ketika nikah dan nama ketika meninggal dunia (mangkat) dengan menambahkan “bin”/ “binti” untuk menghubungkan nama orang tua di belakang nama kelahiran. Semua hari-hari penting itu telah ditetapkan sesuai dengan Kalender Jawa-Islam yang dikonstruksi oleh Sultan Agung. Kalender ini juga menjadi dasar atau patokan untuk menentukan hari-hari penting dan tata caranya. Di antara contoh hari-hari penting dalam Kejawen-Islam sebagaimana yang ditradisikan oleh Sultan Agung tersebut adalah

- Suran (Tahun Baru 1 Sura).
- Sepasaran (upacara kelahiran) dan Aqiqah bagi muslim.
- Mantennan (Pernikahan dengan segala upacaranya).
- Mangkat (Upacara Kematian) – Mengirim Do’a (Kanduri, Tahlilan, Wirid, Ngaji) 7 Hari, 40 Hari, 100 Hari, 1000 Hari, 3000 Hari.
- Megeng Pasa – Tanggal 28 dan 29 Bulan Ruwah (Bulan Arwah) yang digunakan untuk mengirim Do’a kepada yang telah mangkat (berangkat) terlebih dahulu, juga waktu Munjung (mengirim makanan lengkap nasi dan lauk kepada orang yang dituakan dalam keluarga) untuk mengikat silaturahmi.
- Megeng SAW 1 – Tanggal 29 dan 30 Bulan Pasa yang digunakan untuk mengirim Do’a kepada yang telah mangkat (berangkat) terlebih dahulu, juga waktu

Munjung (mengirim makanan lengkap nasi dan lauk kepada orang yang dituakan dalam keluarga) untuk mengikat silaturahmi bagi yang tidak ada kesempatan pada Megeng Pasa.

- Riadi Kupat (Hari Raya Kupat) – Tanggal 3, 4 dan 5 Bulan SAW I (Bagi orang tua yang ditinggalkan anaknya sebelum menikah).
- Muludan/Sekaten (Maulid Kanjeng Nabi Muhammad, SAW yang sesungguhnya sudah dilakukan di masa Kasultanan Demak).

Selain itu, para penganut kejawen Mataraman juga sangat menyukai berpuasa (*pasa*) dalam ajaran Islam karena dianggap sama dengan ajaran leluhurnya selain juga tafakur yang dianggap sama dengan bertapa. Di antara puasa yang populer di kalangan penganut Kejawen Islam ini adalah:

- Pasa Weton – berpuasa pada hari kelahirannya sesuai penanggalan Jawa.
- Pasa Sekeman – Puasa pada hari senin dan kamis.
- Pasa Wulan – Puasa pada setiap tanggal 13, 14, dan 15 pada setiap bulan Kalender Jawa.
- Pasa Dawud – Puasa selang-seling, sehari puasa-sehari tidak.
- Pasa Ruwah – Puasa pada hari-hari bulan Ruwah (Bulan Arwah).
- Pasa SAW I – Puasa enam hari pada bulan SAW I kecuali tanggal 1 SAW I.
- Pasa Apit Kayu – Puasa 10 hari pertama pada bulan ke-12 kalender Jawa.
- Pasa Sura – Puasa pada tanggal 9 dan 10 bulan Sura.

Selain itu, juga ada ritual puasa di kalangan kejawen untuk menggambarkan kezuhudan dan kesungguhan dalam mencapai cita-cita yaitu :

- Pasa Mutih – puasa ini dilakukan dengan jalan hanya boleh makan nasi putih, tanpa garam dan lauk pauk atau makanan kecil dan lain-lain, serta minumannya juga air putih
- Pasa Patigeni – puasa tidak boleh makan, minum dan tidur serta hanya boleh dikamar saja tanpa disinari cahaya lampu.
- Pasa Ngebleng – puasa tidak boleh makan dan minum, tidak boleh keluar kamar, boleh keluar sekadar tetapi sekadar buang hajat dan boleh tidur tetapi sebentar saja.
- Pasa Ngalong – puasa tidak makan dan minum tetapi boleh tidur sebentar saja dan boleh pergi.
- Pasa Ngrowot – puasa yang tidak boleh makan nasi dan hanya boleh makan buah-buahan atau sayur-sayuran saja.

Ajaran-ajaran atau ritual dan tradisi di atas merupakan bagian kecil dari hasil rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa yang kemudian menjadi pedoman bagi komunitas Kejawen sekarang ini termasuk Islam Mataraman. Hasil rekonsiliasi antara nilai-nilai Islam dengan tradisi Jawa tersebut sangat intensif digalakkan oleh Sultan Agung.

Namun, seperti dikatakan oleh Ricklefs bahwa upaya rekonsiliasi antara nilai dan identitas Islam dengan budaya Jawa yang telah digagas oleh Sultan Agung itu tidak dilanjutkan oleh penerusnya. Hal ini di antaranya oleh Amangkurat I. Di masa Amangkurat I ini, Mataram mulai merosot tajam sehingga menimbulkan instabilitas politik. Selain itu, di masa Amangkurat I inilah juga terjadi pertentangan yang tajam antara semangat keislaman dengan semangat kejawaan. Di Masa Sultan Agung,

dua spirit itu (Islam dan Jawa) bisa direkonsiliasikan dan dikombinasikan menjadi sebuah bangunan kebudayaan dan sosial yang agung, sedangkan di masa Amangkurat I ini justru dipertentangkan sehingga menimbulkan banyak kekacauan.

Akibat pertentangan itu pula, Amangkurat I kemudian berkonflik dengan para ulama dan ummah Islam. Sebagai akibat dari pertentangan ini, pada 1648, Amangkurat I membunuh sekitar 6.000 ulama dan anggota keluarga mereka hanya dalam waktu kurang dari tiga puluh menit.<sup>268</sup> Pemberontakan ini diperintahkan oleh Sultan Amangkurat I dengan motif untuk membalas dendam, karena dua hari sebelumnya adiknya yang bernama Raden Mas Alit mencoba menjatuhkannya dari tahta.<sup>269</sup>

Walaupun upaya kudeta ini gagal dan Raden Mas Adit terbunuh dalam peristiwa tersebut, Amangkurat I ingin menumpas kelompok yang diduga bersekongkol dengan adiknya.<sup>270</sup> Ternyata yang menjadi sasaran balas dendam Amangkurat I adalah kaum ulama. Dalam pembantaian itu, H.J. de Graaf dalam *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646-1677* (1961), menuturkan bahwa, “sang raja berpesan agar: ‘Jangan seorang pun dari pemuka-pemuka agama dalam seluruh jurisdiksi Mataram luput dari pembunuhan’ ”<sup>271</sup>

Amangkurat I memang dikenal sebagai penguasa diktator dan dispotik di tanah Jawa. Dalam penggambaran Ricklefs, Amangkurat I merupakan penguasa dan raja yang brutal dan tanpa sedikit pun menorehkan keberhasilan, prestasi dan kreativitas. Jika Sultan Agung, lanjut Ricklefs, dalam praktik politiknya mudah

---

<sup>268</sup> Ivan Aulia Ahsan, *Saat 6.000 Ulama dan Keluarga Dibantai Sultan Mataram Islam*, dalam Tirto.id, 24 Oktober 2017 (diakses 26 Mei 2018)

<sup>269</sup> *Ibid*

<sup>270</sup> *Ibid*

<sup>271</sup> H.J. de Graaf, *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646-1677* (Brill 1962), hlm. 38

menaklukkan, menggertak, membujuk, dan bermanuver, maka Amangkurat I menuntut dan membantai.

Bukan hanya para ulama dan lawan politiknya yang ia habisi, bahkan ayah mertuanya (Pangeran Pekik) pun turut ia bantai. Sejak pertama kali naik tahta, Amangkurat I sudah tidak lagi menggunakan nama 'Sultan' seperti ayahnya, tetapi lebih memilih nama "Sunan" yang merupakan kepanjangan dari 'Susuhunan' yang artinya: " Yang Dipertuan Agung". Ini merupakan pertanda bahwa ia sebagai raja Mataram hendak mencampakkan nilai-nilai dan simbol-simbol keislaman yang sebelumnya telah ditegakkan dan dikombinasikan dengan budaya Jawa oleh ayahnya, Sultan Agung, sebagai basis kebudayaan Mataram.

Selain itu, jika ayahnya, Sultan Agung, melakukan perlawanan terhadap VOC, maka Amangkurat I justru berkomplot dengan VOC. Hal ini ketika terjadi pemberontakan Trunojoyo. Karena kedororan menghadapi Trunojoyo, maka Amangkurat I memilih untuk bersekutu dengan VOC demi memadamkan pemberontakan tersebut. Karena maraknya kekacauan dan pemberontakan, maka ia bersama pengikutnya pun harus mengungsi. Di pengungsian inilah tepatnya pada 1677, penguasa despotik dan tak punya prestasi apa-apa itu tewas di sebuah daerah namanya Tegalarum. Karena inilah ia disebut dengan Pangeran Tegalarum.

Penggantinya, Amangkurat II (Amangkurat Amral), sangat patuh pada VOC sehingga kalangan istana banyak yang tidak puas dengan kepemimpinannya. Amangkurat II sesungguhnya telah mewarisi kekacauan dan kebobrokan di Mataram dari ayahnya, Amangkurat I. Ketidakpuasan berbagai kalangan akibat Amangkurat II terlalu tunduk terhadap VOC itu kemudian memicu semakin masifnya pemberontakan. Pada masa Amangkurat II, kraton dipindahkan lagi ke Kartasura (1680), sekitar 5 km sebelah barat Pajang karena kraton yang lama dianggap telah tercemar.



Pengganti Amangkurat II secara berturut-turut adalah Amangkurat III (1703-1708), Pakubuwana I (1704-1719), Amangkurat IV (1719-1726), Pakubuwana II (1726-1749). Dalam perkembangannya, VOC tidak menyukai Amangkurat III karena dipandang suka menentang VOC sehingga VOC pun mengangkat Pakubuwana I (Pangeran Puger) sebagai raja. Akibatnya Mataram mempunyai dua raja dan inilah yang menyebabkan perpecahan internal kerajaan. Amangkurat III lalu memberontak dan menjadi tahanan dan dibuang ke Ceylon ( Sri Lanka).

Kekacauan politik di Mataram itu bisa teratasi ketika pada masa Pakubuwana III setelah diadakan pembagian wilayah Mataram menjadi dua yaitu Kesultanan Ngayogyakarta dan Kasunanan Surakarta pada tanggal 13 Februari 1755 melalui Perjanjian *Giyanti*. Dengan pembagian wilayah Mataram menjadi dua itu maka berakhirlah era Mataram sebagai satu kesatuan politik dan wilayah. Meski demikian, sebagian masyarakat Jawa masih beranggapan bahwa Kesultanan Ngayogyakarta dan Kasunanan Surakarta merupakan 'ahli waris' atau penerus dari Kesultanan Mataram.

Setelah terjadinya kekacauan yang berawal di masa Amangkurat I tersebut, identitas keagamaan/keislaman kemudian dibangkitkan kembali. Karenanya, ketika di masa Pakubuwono II (memerintah:1726—1749) rekonsiliasi antara Islam dan Jawa dilakukan kembali. Penggerak utama dari rekonsiliasi dua nilai adalah nenek Pakubuwono II yang sudah sepuh, Ratu Pakubuwana. Terinspirasi dari Sultan Agung, Ratu Pakubuwana memerintahkan untuk menuliskan kembali dan merekonstruksi karya-karya yang diyakini mempunyai kandungan magis/mistis yang besar selama kekuasaan Sultan Agung.<sup>272</sup>Di dalam kata pengantarnya, Ratu Pakubuwana menjelaskan bahwa dirinya sesungguhnya telah mendapatkan keberkahan dari Tuhan Yang Maha Agung dan

---

<sup>272</sup> *Ibid*, hlm.34

kita-kitab yang telah ditulisnya itu akan memancarkan kekuatan supranatural yang akan menuntun dirinya menuju kesempurnaan hidup dan mengukuhkan cucunya, Pakubuwono II menjadi seorang raja sufi yang ideal.<sup>273</sup>

Dari pemaparan Ricklefs itu bisa dipahami bahwa meski secara umum terlihat damai dan harmonis, rekonsiliasi Islam dan Jawa dalam proses historisnya sesungguhnya berjalan cukup rumit dan kompleks. Dibutuhkan strategi kebudayaan yang jitu untuk mengkompromikan antara Islam dan Jawa. Rekonsiliasi di dalam ajaran bumi Mataram ini, prosesnya rumit dan kompleks, tidak berjalan linear dan stabil mengalami pasang-surut yang sangat berkaitan dengan perkembangan politik di Mataram. Ajaran rekonsiliasi antara nilai Islam dan tradisi Jawa inilah, yang menjadi pedoman kelompok Islam Mataraman, atau Islam Kejawen dan mungkin juga oleh Islam Abangan.

Namun hingga saat ini rekonsiliasi atau titik temu antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Jawa ini masih terus mendapatkan tantangan keras dari maraknya aliran-aliran baru yang datang belakangan, terutama dari aliran keagamaan yang radikal dan puritanistik. Aliran-aliran radikal dan puritan ini umumnya anti dengan kearifan dan nilai-nilai lokal. Tak jarang, sebuah kelompok masyarakat yang awalnya pengikut Kejawen atau Abangan, banyak yang sudah terkontaminasi dengan aliran-aliran baru yang cenderung radikal dan puritan ini, sehingga mereka pun mudah memandang nilai-nilai lokal atau bahkan sinkretisme Islam dengan budaya lokal Jawa sebagai bid'ah dan musyrik. Meski demikian, kelompok Mataraman atau kelompok Kejawen ini sekarang masih kuat memegang nilai-nilai dan tradisi-tradisi yang mereka hayati dan praktikkan selama berabad-abad itu.

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

---

<sup>273</sup> *Ibid*

Menelisik mengenai pola dan dinamika masuknya Islam di bumi Mataram sehingga memunculkan corak dan identitas keislaman tersendiri ini yang disebut dengan Islam Mataraman, atau Mungkin Islam Jawa atau bahkan Islam Abangan. Atas dasar ini pula, maka sistem kepercayaan, tradisi, ritus-ritus yang berlangsung dalam praktik Islam Mataraman dan sepadannya merupakan bentuk kepercayaan sejarah.<sup>274</sup> Artinya, ritus-ritus dan tradisi dalam Islam Mataraman itu terbentuk melalui proses kultural yang ada dalam ruang sejarah; ia bukan serangkaian norma atau ajaran yang langsung turun dari langit sebagaimana agama wahyu, melainkan melalui perantara ijtihad manusia dalam mensintesis antara ajaran-ajaran di dalam wahyu dengan nilai-nilai budaya atau adat-istiadat lokal setempat. Dan proses untuk mempertemukan dua arus nilai ini pun berlangsung lama dan penuh dengan kerumitan.

Karena itulah, pola dan dinamika masuknya Islam ke dalam masyarakat Mataram ini juga mempunyai corak yang tidak tunggal. Apalagi jika proses ini ditarik ke masa yang lebih lampau, sejak awal-awal masuknya Islam di tanah Jawa atau Nusantara sekitar abad 11 atau 12 M, maka akan ada banyak pola dan corak, bahkan di dalamnya terjadi retakan dan keterputusan akibat dinamika sosial dan politik setempat. Namun untuk merunut pola dan dinamika Islam di Jawa, khususnya dalam konteks budaya Mataram ini cukup susah, mengingat langkanya data yang menjelaskan atau merekam peristiwa tersebut. Perkembangan Islam di Jawa, termasuk di masa Mataram, seperti yang dikatakan oleh Ricklefs tidak terekam dengan baik, sehingga banyak jejak-jejaknya yang hilang.

Salah satu bukti-bukti tertulis yang banyak digunakan sebagai rujukan adalah naskah-naskah yang lahir pada abad ke-16. Dalam naskah ini menunjukkan bahwa Islam yang berkembang

<sup>274</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan.....* hlm.11



bertemu dengan mistisisme dan spiritualisme Jawa. Perjumpaan antara tasawuf dengan ajaran-ajaran mistik Jawa ini bisa dilihat dalam naskah-naskah Kejawen, di mana di dalamnya berisi ajaran dalam kerangka tasawuf yang dibungkus dengan tradisi Jawa dalam kerangka Hindu Budha.<sup>278</sup>

Kalau melihat pola konjungsi ini, maka sinkretisme tasawuf dengan mistisisme Jawa sebagaimana yang terdapat dalam naskah-naskah Kejawen itu, sudah berlangsung sejak era Wali Songo, ketika para wali penyebar agama Islam di Jawa ini tengah merumuskan pola untuk penjawaan tasawuf Islam sebagai strategi dakwah.<sup>279</sup> Lengketnya nilai-nilai tasawuf dalam Islam dengan mistisisme Jawa inilah yang membuaat sejumlah orang terkecoh sehingga mereka pun berpendapat bahwa Kejawen bukanlah Islam.

Padahal, apa yang disebut dengan Kejawen itu sesungguhnya praktik keislaman yang muncul paska runtuhnya Majapahit. Ketika majapahit masih eksis bahkan ketika masih jaya sebagai kerajaan besar, tidak dijumpai dalam naskah-naskah yang menunjukkan praktik atau ajaran Kejawen.<sup>280</sup> Karenanya, mengklaim bahwa Kejawen sesungguhnya ajaran Jawa murni, dan tak ada kaitannya dengan Islam yang lahir sejak masyarakat Jawa merupakan klaim yang ahistoris.<sup>281</sup>

Dengan pola sinkretik ini, Islam Jawa, khususnya yang berkembang menjadi Islam Mataraman atau Islam Kejawen, secara eksoterik dan formalistik sedikit nuansa arabisasinya. Nilai-nilai Islam itu dikemas di dalam budaya Jawa. Hal ini misalnya tercermin di dalam term-term keislaman yang penamannya tidak terlalu Arab, seperti sembahyang, Gusti Allah, surga, riyoyo dan sejenisnya. Hal ini membuktikan adanya pola sinkretisme

<sup>278</sup> Shashangka, *Serat Dewa Ruci*..... hlm.x

<sup>279</sup> *Ibid*

<sup>280</sup> *Ibid*, hlm.xi

<sup>281</sup> *Ibid*, hlm.xi

antara Islam dengan budaya lokal Jawa yang kemudian banyak dipraktikkan oleh masyarakat Islam Jawa, khususnya masyarakat Mataram. Pola menjadi Muslim sekaligus menjadi Jawa bisa berlangsung di tengah masyarakat dalam menyikapi antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai budaya Jawa.

Namun, pola sinkretis yang tercermin dalam ungkapan menjadi Muslim sekaligus menjadi Jawa tersebut ternyata juga tidak berjalan mulus. Pada periode tertentu, ummah Islam di Jawa di hadapkan pada pola yang sebaliknya: menjadi Muslim atau menjadi Jawa.<sup>282</sup> Pola kedua ini menandakan bahwa Islam dan Jawa merupakan sebuah nilai yang tak bisa disatukan sehingga seseorang harus memilih salah satunya, bukan keduanya. Pola yang sifatnya memilih salah satu dari dua hal dalam proses masuknya Islam ke Jawa inilah yang disebut dengan pola disjungtif. Dengan mengikuti pola ini, maka menjadi Muslim tidak mesti menjadi Jawa dan menjadi Jawa tidak mesti menjadi Muslim.

Islam dan Jawa kemudian menjadi dua entitas yang berhadapan. Hal ini misalnya dapat dilihat di masa Amangkurat I yang sudah disinggung sebelumnya. Di masa ini otoritas negara (kerajaan) berhadapan dengan otoritas agama (Islam). Ketegangan antara dua otoritas di masa amangkurat I inilah, yang juga diperparah dengan persoalan politik, melahirkan tragedi pembantaian terhadap ribuan ulama oleh Amangkurat I. Di masa inilah, dalam terminologi Emha Ainun Nadjib terjadi ketegangan antara Ki Sunan (sebagai representasi kaum agama) dengan Ki Juru (sebagai representasi dari kaum politisi/kerajaan).

Era Islam dan Jawa berada dalam posisi disjungsi; dalam posisi yang dihadap-hadapkan sehingga melahirkan pembantaian para kiai atau tokoh agama Islam di masa Amangkurat I ini bisa disebut sebagai 'Abad Pertengahan', dalam arti 'abad kegelapan'

---

<sup>282</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....*hlm.30

dalam sejarah Jawa.<sup>283</sup> Sejak saat itu, otoritas agama dikebiri, kaum agamawan semakin termarginalkan dan memilih untuk membangun kekuatannya dengan mendirikan pesantren-pesantren di daerah-daerah pinggiran yang jauh dari pusat kekuasaan.<sup>284</sup>

Pola disjungsi seperti ini, kemudian melahirkan dampak politik yang cukup serius di kalangan kaum agamawan di Jawa, khususnya di area Mataram. Dampak itu berupa dua jenis sikap kaum agamawan dalam menyikapi kekuatan politik. Pertama, kaum agamawan itu mudah sekali resistensi dan berjiwa oposan, atau kalau tidak bersikap oposan, maka pilihan yang kedua, mereka akan menggantungkan diri kepada kekuasaan negara/kerajaan.<sup>285</sup>

Dua sikap ini masih terus mewarnai panggung politik nasional hingga sekarang ini. Karenanya tidak heran, jika dalam sebuah fenomena ada sekelompok kaum agamawan lebih memilih untuk bersikap oposan terhadap negara, namun pada saat yang sama sejumlah agamawan juga bersikap untuk menjadi mitra atau sekutu dari negara. Artinya bahwa pola disjungsi antara Islam dan budaya lokal Jawa dalam perkembangannya menjadi keterpisahan secara oposisional antara otoritas agama dan otoritas politik.

Pola konjungsi dan disjungsi dalam konteks hubungan antara Islam dengan budaya lokal Jawa ini masih terus mengalami dinamika yang turut mewarnai percaturan politik nasional, baik di level diskursus maupun dalam konteks politik praktis. Hingga saat ini, dinamika konjungsi antara Islam dan Budaya itu diwarnai oleh sekelompok agama yang menegaskan bahwa Pancasila, sebagai representasi dari budaya lokal Jawa dan Nusantara, sesungguhnya senafas dengan nilai-nilai Islam. Karenanya, Indonesia sebagai

---

<sup>283</sup> Emha Ainun Nadjib, *Surat kepada Kanjeng Nabi*, (Bandung: Mizan, 2015), hlm.238

<sup>284</sup> *Ibid*

<sup>285</sup> *Ibid*

negara yang berasaskan Pancasila merupakan format ideal dan tidak perlu diganti dengan asas Islam.

Dalam semangat konjungsi ini Islam dan Pancasila secara substansi merupakan nilai yang sama dan bisa saling mengakomodir, bukan dua entitas nilai yang saling menegasikan. Pola konjungsi ini banyak diikuti dan diterima oleh mayoritas Islam Indonesia, khususnya kelompok Islam moderat seperti NU dan Muhammadiyah, juga Muslim Kejawaen atau Muslim Mataraman. Dalam semangat konjungsi inilah, NU bahkan meneguhkan bahwa Indonesia sebagai negara dengan Pancasila merupakan hal yang sudah final. Sebab, antara Pancasila dan Islam secara substansial tidak ada pertentangan yang berarti. Sementara itu Muslim Mataraman yang memang semangat nasionalismenya sungguh tinggi, justru menolak secara radikal agama apapun untuk secara formal dibakukan sebagai dasar dan ideologi negara.

Sementara itu pada saat yang sama ada juga sejumlah kelompok Islam yang memegang teguh prinsip disjungsi, di mana Islam dan budaya lokal setempat merupakan hal yang bertentangan. Pancasila sebagai representasi dari budaya Nusantara atau mungkin budaya Jawa karenanya tidak sesuai dengan Islam sehingga harus diubah. Konsekuensinya, kelompok disjungtif ini selalu memperjuangkan Indonesia untuk secara formal berasaskan Islam sebagaimana negara-negara Islam di Timur Tengah.

Kelompok-kelompok itu utamanya yang dalam konteks wacana politik disebut sebagai kelompok radikal atau fundamentalis, yang orientasi politik mereka adalah mendirikan negara Islam. Di daerah-daerah Islam Mataraman atau pusat Islam Kejawaen, meski dikenal sebagai basis kaum nasionalis, juga tak jarang dijumpai kelompok disjungtif ini. Meski kelompok-kelompok konjungtif masih terbilang dominan.



### 3). Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Islam merupakan agama universal, namun dalam praktiknya Islam sangatlah lokal. Dilihat dari segi normatif-idealistik, nilai-nilai Islam sangat universal yang mengatasi beragam partikularitas. Namun secara historis-empiris, Islam juga sangat bersinggungan dengan tradisi-tradisi lokal yang dikonstruksi oleh masyarakat setempat. Dalam konteks historis inilah, Islam nampak beragam dan berbeda-beda meski secara prinsip berakar pada asas yang sama. Sangat tidak mungkin Islam bisa lepas dari tradisi lokal, sebab Islam bisa dipeluk dan praktikkan oleh masyarakat justru karena dirinya bisa beradaptasi dengan tradisi lokal.

Sebagaimana dikatakan oleh Azyumardi Azra, proses akomodasi kultural di antaranya bisa dilihat pada kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan tradisi dan adat lokal serta pada kemampuannya untuk mempertahankan nilai-nilai pokok keislaman. Dalam proses penyesuaian diri ini tampak bahwa Islam tidak hanya melakukan domestikasi atau penjinakan terhadap dirinya sehingga lebur dalam tradisi dan adat lokal, tetapi dalam praktiknya, Islam juga mengeksploitasi sejauh mungkin unsur-unsur tradisi lokal yang bisa disesuaikan ke dalam keharusan nilai Islam yang menjadi basis ortodoksinya. Akulturasi dan adaptasi Islam dengan budaya lokal inilah juga yang terjadi dan mewarnai dalam proses Islamisasi di tengah masyarakat Mataram.

Hubungan Islam dengan tradisi lokal dalam Islamisasi di Jawa ini lebih bertumpu pada tradisi mistis/spiritual. Islam yang berkembang di Indonesia, khususnya di Jawa adalah Islam sufi, bukan Islam fikih. Andaikan Islam dulunya disebarkan lewat fikih, mungkin Islam di Jawa tidak akan berkembang karena sifat fikih yang cenderung kaku dan tegas; hitam-putih; akan mudah menyingkirkan adat-istiadat lokal yang sudah berlaku di masyarakat. Jika yang terjadi seperti ini, maka masyarakat Jawa

justru akan menolak Islam karena tradisi dan adat-istiadatnya dihakimi bahkan disingkirkan.

Namun dengan tasawuf, maka Islam akan lebih mudah beradaptasi dengan tradisi lokal. Melalui tradisi sufisme yang bertumpu pada kekuatan rohani atau mistis ini, masyarakat Jawa bisa memeluk Islam tanpa merasa tradisinya terganggu. Sebab tradisi mistik atau tasawuf ini bisa mengakomodir atau bisa berkompromi dengan praktik-praktik mistisisme Jawa yang menjadi akar kebudayaan dan tradisi masyarakat Jawa. Pengakomodasian akar-akar budaya Jawa yang juga mistis, melalui jalur tasawuf ini menjadikan budaya Jawa atau adat-istiadat Jawa yang lama tidak perlu digusur atau dimusnahkan, melainkan bentuknya tetap dipertahankan hanya saja isinya diislamkan.

Dengan pendekatan sufistik ini, proses Islamisasi di Jawa khususnya dan di Indonesia umumnya bisa berjalan secara masif. Dengan beragam variannya, menjadi agama mayoritas di Indonesia utamanya di Jawa untuk menggantikan agama lama, Hindu dan Buddha. Maka, seperti dikatakan Simuh bahwa pendekatan akomodatif atau kompromistis yang paling besar pengaruhnya dalam panggung dunia Islam khususnya di Indonesia adalah yang dikembangkan oleh para sufi.<sup>286</sup>

Salah satu ajaran sufi yang turut mewarnai proses hubungan antara Islam dengan budaya lokal di Jawa adalah ajaran sufi Ibn Arabi. Budaya lokal Jawa telah ada sejak sebelum datangnya Islam dan berhasil dipertahankan melalui ajaran sufisme Ibn Arabi. Paham Ibn Arabi, yang berupa *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud/*Manunggaling Kawulo Gusti*) di Jawa yang seirama dengan tradisi baku dan zaman pra-Islam tetap dipertahankan untuk menopang falsafah politik religius dari Kesultanan Mataram yang sejak pra-

---

<sup>286</sup> Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm.14

Islam menerapkan konsep *God-King* (raja sebagai manifestasi atau titisan Dewa).<sup>287</sup>

Di masa Islam, konsep politik Jawa atau Mataram yang bernafaskan agama, secara simbolik mengubah konsep 'Raja sebagai titisan Dewa/God-King, dengan konsep tasawuf Ibn Arabi, Manunggaling kawulo Gusti/Wahdatul Wujud, di mana konsep raja sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini langsung mewarnai sastra-sastra tradisional Jawa-Islam.<sup>288</sup> Hal ini menunjukkan bahwa relasi Islam dan tradisi lokal di Jawa sesungguhnya ditempuh lewat jalan sufi.

Titik temu antara tasawuf dengan tradisi lokal Jawa dalam proses penyebaran agama Islam inilah yang oleh Rickelfs disebut dengan "Sintesa Mistik". Sintesa mistik yang diintrodusir oleh Rickelfs ini mencerminkan pola interaksi Islam dengan budaya lokal di Jawa yang berbasis pada tasawuf. Dalam batas-batas sufisme yang longgar, kata Rickelfs, sintesa mistik ini didasarkan pada tiga hal utama; (1) sebuah kesadaran mengenai identitas Islam, di mana menjadi Jawa berarti menjadi muslim; (2) pelaksanaan lima rukun Islam dan (3) mengakomodir prinsip-prinsip budaya dan tradisi Jawa, termasuk prinsip spiritual khas Jawa seperti keyakinan tentang keberadaan Nyai Roro Kidul dan hal-hal berbau adikodrati lainnya yang telah lama tertanam kuat dalam tradisi Jawa.<sup>289</sup>

Sintesis mistik itu bisa dilihat dalam sebuah ilustrasi dalam salah satu karya sufi penting di periode tersebut, *al-Tuhfah al-Mursalah ila ruh al-Nabi* (Anugrah yang dicurahkan kepada Ruh sang Nabi), yang ditulis secara langsung di kerajaan Yogyakarta dan diturunkan secara langsung dari para cendekiawan asal Gujarat, Muhammad ibn Fadhaillah al-Burhanpuri.<sup>290</sup> Di dalam

---

<sup>287</sup> *Ibid*

<sup>288</sup> *Ibid*, hlm.14-15

<sup>289</sup> Rickelfs, *Mengislamkan Jawa.....*hlm.36

<sup>290</sup> *Ibid*

naskah ini, sang penulis menggunakan term-term dan metafor-metafor Hindu-Jawa untuk menjelaskan ajaran sufi mengenai tujuh tahapan emanasi.<sup>291</sup> Selain itu, pendekatan tasawuf dalam konteks sintesa mistik ini juga dilakukan dalam seni dan budaya. Wayang kulit misalnya, yang awalnya merupakan kisah dari Hindu-Jawa, juga dikembangkan dan diadaptasikan ke dalam ajaran Islam.

Selain wayang, gending dan gamelan juga banyak digunakan oleh para wali atau penyebar agama Islam untuk berdakwah. Hasilnya sangat luar biasa. Karena tokoh-tokoh atau ulama Islam itu sangat apresiatif terhadap budaya lokal Jawa seperti wayang, gending, gamelan dan sebagainya, maka banyak masyarakat Jawa yang berduyun-duyun masuk agama Islam. Salah satu tokoh wali yang dikenal menyebarkan agama Islam lewat jalur budaya ini adalah Sunan Kalijaga. Melalui budaya, ajaran-ajaran Islam mudah diterima oleh masyarakat.

Nilai-nilai keislaman dikemas dalam idiom-idoom budaya Jawa sehingga membuat masyarakat Jawa tertarik untuk memahami dan memeluk Islam. Gamelan laras selendro misalnya yang mempunyai wilahan dengan nada: 1,2,3,4,5,6 yang dijumlahkan menjadi 17. Hal ini mengajarkan tentang jumlah salat wajib ada 17 rokaat.<sup>292</sup> Puncak dari berjalannya sintesa mistik ini, kata Ricklefs adalah terbitnya karya sastra agung, *Serat Centhini*, yang ditulis di istana Surakarta pada dasawarsa kedua abad ke-19 atas perintah dari Pakubuwono V.

Memasuki abad ke-19 itu masyarakat Jawa mengalami perubahan yang signifikan dalam hal kehidupan beragama. Kalau sebelumnya, sinkretisme antara agama dan budaya Jawa terjadi di dalam agama Islam dengan jalan sintesa mistik tersebut, maka di abad ke-19 ini, agama Kristen yang mulai masuk ke Jawa

<sup>291</sup> *Ibid*, hlm.36-37

<sup>292</sup> Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004, hlm.06

melalui proyek imperialisme juga mengalami hal yang sama. Paska berakhirnya Perang Jawa pada 1830 di bawah pimpinan Pangeran Diponegoro, misionaris Kristen mengalami kemudahan dalam menjalankan misinya. Saat itu, kata Ricklefs, jumlah misionaris Kristen memang belum banyak. Namun karena ada sejumlah misionaris Kristen yang berdarah Indo-Eropa yang sangat menguasai bahasa dan budaya Jawa, membuat sejumlah masyarakat Jawa tertarik untuk memeluk agama Kristen.<sup>293</sup>

Dari penjelasan di atas bisa dikatakan bahwa sebuah agama apapun bisa relatif lebih mudah disebarkan ke dalam sebuah masyarakat jika melalui pendekatan budaya. Untuk bisa menggunakan budaya sebagai basis dakwah ini, maka kuncinya adalah tasawuf atau mistisisme/spiritualisme. Dengan pendekatan tasawuf atau mistis inilah, agama akan mudah bersanding bahkan berakulturasi dengan tradisi dan budaya lokal setempat. Sebab, apa yang terkandung dalam bentuk-bentuk budaya itu sesungguhnya, selain estetika juga metafisika atau kenyataan ruhani. Seni dan budaya sesungguhnya lebih mengungkapkan kenyataan spiritual atau metafisik ini. Hal ini terutama yang terkandung di dalam seni, tradisi dan budaya Jawa.

Tradisi, seni dan budaya Jawa, dikenal mengandung nilai spiritual dan mistisisme yang kuat. Kenyataan ini nampaknya telah dipahami oleh para wali dan penyebar agama Islam di Jawa sejak periode-periode awal, sehingga mereka pun menjadikan tasawuf (mistisisme Islam) sebagai pendekatan untuk berdakwah. Dengan mistisisme atau spiritualisme Islam atau melalui jalan sufisme ini, Islam yang disebarkan di Jawa bisa bersintesa atau berakulturasi dengan budaya lokal setempat sehingga antara Islam dan budaya lokal Jawa ini bukan saling menegasikan melainkan saling menguatkan.

---

<sup>293</sup> Ricklefs, *Mengislamkan Jawa.....* hlm 45

Pola sinkretisme antara Islam dan budaya lokal sebagai strategi dakwah para wali zaman lampau ini terlihat jelas khususnya dalam wilayah Mataraman. Di daerah Mataraman banyak sekali jenis-jenis budaya lokal khas Jawa dijadikan instrumen penyebaran Islam oleh para wali dan ulama di wilayah ini. Bentuk-bentuk budaya itu diberi makna dan nilai yang bernafaskan Islam. Salah satu contohnya adalah Reog Ponorogo. Ponorogo merupakan salah satu kabupaten yang masuk wilayah Mataraman. Kabupaten ini mempunyai hasil kreasi kesenian yang terkenal hingga saat ini yaitu Reog. Kesenian Reog ini muncul sejak zaman Majapahit periode akhir, tepatnya di masa kepemimpinan Brawijaya V atau Bhre Kertabumi.

Dalam sejarahnya, seperti yang dijelaskan dalam *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, asal mula munculnya Reog Ponorogo, yang nama semulanya adalah 'Barongan', terkait dengan upaya masyarakat saat itu untuk melakukan kritik terhadap raja. Reog adalah praktik melakukan kritik terhadap kekuasaan dengan menggunakan instrumen seni. Orang yang mencetuskan ide ini adalah Demang Ki Ageng Kutu Suryogalam. Reog atau Barongan ini diciptakan oleh Suryogalam sebagai media kritik atau sindiran terhadap raja yang dipandang tidak melaksanakan tugas-tugas pemerintahan secara adil, jujur dan tertib. Apalagi saat itu, kekuasaan raja justru banyak dikendalikan oleh sang permaisuri. Akibatnya, banyak kebijakan kerajaan yang tidak pro-rakyat.

Rakyat sesungguhnya gelisah dengan kondisi yang tidak ideal itu. Tetapi untuk melakukan kritik, rakyat di samping diliputi oleh rasa takut, juga dihinggapi oleh rasa ewuh-pekuwuh (malu). Rakyat merasa tidak enak jika mereka mengutarakan isi hatinya secara terus terang terhadap kebijakan raja. Perasaan seperti ini hingga kini masih sangat kental di kalangan masyarakat Mataraman, terutama masyarakat di kawasan Yogyakarta dan Surakarta. Karakter utama masyarakat di kawasan ini yang

sudah sangat populer adalah tidak mau terus terang dalam mengungkapkan sesuatu sehingga segalanya dibungkus dengan basa-basi, formalitas, unggah-ungguh dan sejenisnya.

Budaya riku-pekewuh yang menyelimuti masyarakat dalam rangka memberi kritik dan peringatan terhadap raja itu membuat Suryogalam menciptakan jalan atau metode melontarkan kritik secara halus kepada raja. Suryogalam menyadari bahwa sebagai orang bawahan dirinya tidak bisa berbuat banyak untuk membantu masyarakat. Maka dirinya bersama para anak buahnya menciptakan pertunjukan Reog atau Barongan sebagai bentuk sindiran terhadap raja Majapahit yang saat itu lebih banyak dikendalikan oleh permaisurinya.<sup>294</sup> Dalam pertunjukan ini, raja dilambangkan dengan seekor harimau yang ditunggangi oleh seekor merak sebagai lambang permaisuri.<sup>295</sup>

Ketika Ponorogo dipimpin oleh Batoro Katong (bupati Ponorog pertama), pertunjukan Reog ini kemudian dikembangkan oleh Ki Ageng Mirah menjadi seni yang belakangan disebut dengan Reog Ponorogo. Pertunjukan Reog yang semakin digemari masyarakat Ponorogo ini, dalam masa-masa berikutnya berkembang dengan warok dan gemblaknya. Penampilan Reog Ponorogo ini dilakukan oleh para pemain yang dibekali dengan kekuatan spiritual dan mistik sebagai kekuatan penyeimbang antara kekuatan lahir dan kekuatan batin.<sup>296</sup>

Lambat laun, ketika Islam mulai disebarkan, kesenian Reog Ponorogo ini dijadikan oleh para wali dan tokoh Islam lainnya sebagai media dakwah. Bupati Ponorogo pertama, Batoro Katong yang beragama Islam saat itu, juga turut menyiarkan agama Islam dengan menggunakan pertunjukan seni Reog ini. Karena menggunakan pendekatan seni dan budaya lokal inilah, Batoro

<sup>294</sup> Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004, hlm.04

<sup>295</sup> *Ibid*, hlm.05

<sup>296</sup> *Ibid*, hlm.04





akan mendapatkan balasan sebagai bentuk pertanggung jawaban.

- Kenong dari bahasa Arab, *Qona'a* yang artinya:menerima takdir. Maksudnya: berani menerima kenyataan ketika segala sesuatu yang sudah diusahakan atau diikhtiarkan secara maksimal namun masih menemui kegagalan.
- Kethuk dari bahasa Arab *Khotho*, artinya banyak salah. Maksudnya: manusia sebagai tempatnya salah dan lupa
- Kempul dari bahasa Arab *Kafulun*, artinya, balasan atau imbalan. Maksudnya: balasan (*reward and punishment*) bagi segala tindakan baik dan buruk.
- Terompet dari bahasa Arab *Shuwarun*, artinya: peringatan. Maksudnya: peringatan tentang datangnya hari qiyama/ hari pembalasan kelak.
- Angklung dari bahasa Arab, *Anqul*, artinya:peralihan. Maksudnya: perubahan dari buruk menjadi baik
- Udheng, dari bahasa Arab *Ud'u*, artinya, mengajak atau menganjurkan. Maksudnyaa: seorang muslim mempunyai kewajiban untuk berdakwah.
- Penadhon dari bahasa Arab, *Fanadun*, artinya lemah. Maksudnya: setiap manusia mempunyai kelemahan dan kekurangan, tidak ada manusia yang sepenuhnya sempurna.
- Usus/Kolor dari bahasa Arab, *Ushusun* yang artinya, tali (*hablun*). Maksudnya: manusia wajib berpegang pada tali Allah (agama) baik hubungan secara vertikal (*hablum minallah*) maupun hubungan antar sesama manusia (*halum minannas*).<sup>299</sup>

Pola pengadaptasian Reog dengan seluruh propertinya ke dalam Islam itu, oleh Batoro Katong dimaksudkan sebagai bentuk

---

<sup>299</sup> *Ibid*, hlm.07



tertentu, utamanya karena faktor politik dan kekuasaan, juga terjadi ketegangan antara kelompok Islam dengan penguasa.

Dari proses Islamisasi di Jawa di kawasan Mataraman ini secara sosiologis dan antropologis sesungguhnya terjadi proses interaksionalisme simbolik, di mana ummah Islam, khususnya para wali dan penyebar agama Islam di Jawa itu melakukan konstruksi makna atas budaya Jawa melalui proses komunikasi kultural. Islam Mataraman sendiri atau juga Islam Kejawaen atau Islam Abangan tiada lain merupakan hasil dari interaksionalisme simbolik tersebut.

#### 4). Islam Mayoritas, Tradisi Kejawaen Dominan

Bagaimana fenomena Islam Mataraman itu dibaca dalam kerangka struktur fungsional-nya Parson dan interaksionalisme simbolik-Blumer?. Interaksi dan akulturasi nilai-nilai Islam dengan tradisi lokal Jawa, dilihat dari kerangka fungsionalisme struktural, merupakan upaya untuk (1) mencapai integrasi sosial berdasarkan atas (2) kesepakatan dari berbagai elemen demi tercapainya (3) keseimbangan sosial di dalam masyarakat Jawa. Sebab, asumsi dasar dari teorinya Parson ini sesungguhnya adalah bahwa sebuah sistem masyarakat bisa terintegrasi jika tercipta sebuah kesepakatan dalam mengatasi segala perbedaan yang ada sehingga tercipta sebuah integrasi sosial yang melahirkan keseimbangan.<sup>301</sup>

Usaha Sultan Agung untuk merekonsiliasikan antara nilai-nilai Islam dengan budaya Jawa pada abad ke 17, sehingga tercipta sebuah prinsip bahwa menjadi orang Muslim adalah sekaligus menjadi orang Jawa sesungguhnya berangkat dari upaya untuk mengatasi jurang perbedaan antara bentuk-bentuk nilai keislaman dengan kejawaan. Islam yang mulai masuk ke dalam masyarakat

---

<sup>301</sup> Richard Grathoff (ed.) *The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons: The Theory of Social Action.*, (Bloomington and London: Indiana University Press, 1978), hlm. 67-87

Mataram secara bentuk menunjukkan perbedaan, terutama dalam ranah teologis, dengan ekspresi budaya Jawa. Karenanya, perbedaan ini perlu diatasi jika tidak ingin terjadi konflik dan *chaos*.

Untuk mengatasi jurang perbedaan itu, perlu diciptakan sebuah tatanan normatif yang bisa dipegang secara bersama, baik oleh orang Islam sendiri maupun oleh orang Jawa. Dengan prinsip normatif yang lebih universal ini, antara Islam dengan Jawa bisa terintegrasikan, bukan hanya di level nilai melainkan juga di level sosial. Dari integrasi inilah kemudian tercipta stabilisasi dan keseimbangan, hasilnya adalah masyarakat Jawa bisa menjadi Muslim tanpa harus kehilangan kejawaannya, atau sebaliknya ummah Islam bisa menjadi Jawa tanpa harus mengorbankan keislamannya.

Karenanya, sejak awal Islam disebarkan di tanah Jawa oleh para juru dakwah, utamanya para Wali Songo, sesungguhnya sebagai upaya untuk merekonsiliasikan antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai budaya Jawa. Upaya rekonsiliasi ini secara terstruktur, sistematis dan masif dilakukan oleh Sultan Agung pada abad ke-17. Meski dalam praktiknya upaya rekonsiliasi ini mengalami pasang surut, terutama paska wafatnya Sultan Agung, namun, apa yang selama ini disebut sebagai Islam Mataraman, sebagaimana juga kategori keislaman lainnya dalam konteks keislaman Jawa, pada awalnya sesungguhnya adalah untuk melakukan rekonsiliasi ini dalam rangka menciptakan integrasi sosial demi tercapai stabilitas dan keseimbangan sosial. Sejak awal, upaya rekonsiliasi ini bisa dipandang sebagai orientasi keagamaan atau potret kesalehan. Namun pada perkembangannya rekonsiliasi ini kemudian mengkristal menjadi kategori-kategori sosial<sup>302</sup>, di antaranya ada Islam Mataraman, Islam Kejawaen bahkan Islam Abangan.

---

<sup>302</sup> Bandingkan dengan Woodward, *Islam Jawa*.....hlm.11

Pola sintesa mistik, di mana tasawuf lebih berperan daripada fikih sebagai usaha rekonsiliasi ini bisa dipahami mengingat tradisi Jawa juga penuh dengan nuansa mistik. Sebab, tradisi sufisme ini, kalau menurut Woodward, dipandang cenderung tidak begitu terikat dengan hukum-hukum formal fikih (syariat). Sehingga dengan tanpa terlalu terikat dengan hukum-hukum fikih (syariat) maka para sufi itu bisa secara mudah berinteraksi dan melakukan rekonsiliasi antara budaya Jawa dengan Islam.

Namun, dalam akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa yang terdapat dalam Islam Mataraman, khususnya yang ada di daerah Ponorogo dan sekitarnya, corak kejawen masih lebih kuat dan lebih dominan. Kuatnya dan dominannya corak kejawen dalam praktik keberislaman masyarakat Islam Mataraman ini kemudian menjadi ciri pembeda dari kelompok Islam lain seperti Islam puritan atau Islam fikih yang lebih menonjolkan sisi keislamannya daripada kejawannya.

Maka, corak kejawen yang sangat dominan ini sekaligus menjadi identitas keagamaan bagi Islam Mataraman. Jika berbicara soal Islam Mataraman, sebagaimana yang terrepresentasikan di daerah Ponorogo, maka yang segera muncul ke permukaan adalah nuansa kejawen yang begitu kuat. Akulturasi antara Islam dan budaya Jawa dalam Islam Mataraman, tidak menonjolkan sisi keislamannya sebagaimana yang nampak pada orang-orang pesantren, melainkan lebih pada aspek budaya Jawanya. Kadar budaya Jawa lebih kental daripada kadar keislaman dalam performa Islam Mataraman.

Karena performanya yang seperti itu, jika tidak hari-hati dalam mengidentifikasi, seseorang akan terjebak pada praktik stereotipikal bahwa Islam Mataraman sebagai Islam yang tidak sempurna, karena masih lekat dengan budaya lokal Jawa. Tentu proses terbentuknya pola keberislaman masyarakat Islam Mataraman yang seperti itu melalui perjalanan sejarah yang

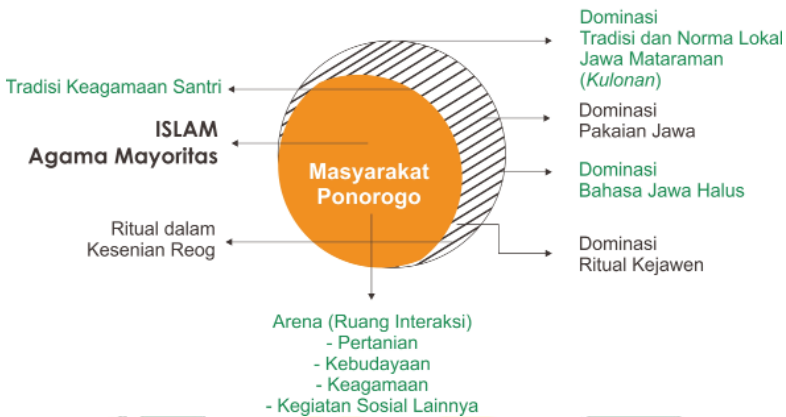
panjang. Islam dalam kultur masyarakat Mataraman seolah cukup diposisikan sebagai unsur nominal belaka di mana mereka secara formal mengklaim diri sebagai Islam, tetapi substansi dan makna keagamaan yang mereka praktikkan lebih didorong oleh semangat budaya Jawa, utamanya semangat Jawa warisan kerajaan Mataram.

Pandangan seperti itu terjadi manakala dilihat dari sudut pandang syariat (aspek lahiriyah dari agama). Namun jika dilihat dari sisi mistisisme Islam atau hakekat, bisa jadi akan melahirkan pemahaman yang lain lagi. Dalam konteks ini, secara sosiologis, masyarakat Mataraman lebih mengedepankan aspek budaya Jawa, bukan hanya sebagai dasar penghayatan kehidupan, melainkan juga sebagai identitas sosio-kultural. Dengan kata lain, corak kejawaan yang begitu lebih dominan merupakan spirit mereka dalam menjalankan nilai-nilai Islam, sehingga Islam bagi mereka lebih ditonjolkan atau didemonstrasikan secara Jawa.

Di antara bukti dari dominannya tradisi lokal Jawa dalam praktik keagamaan Muslim Mataraman adalah sistem norma dan etik yang lebih banyak mengancu pada tata nilai moral Jawa. Hal ini di antaranya tercermin dalam fenomena Islam Mataraman di Ponorogo. Baik dan buruk sesuatu diukur dari sistem norma yang dianutnya yang sangat kental unsur Jawanya. Selain sistem norma bentuk berpakaian dan ritual lainnya juga kental dengan manusia Jawa.

Unsur lainnya adalah bahasa. Bahasa masyarakat Muslim Mataraman seperti yang ada di Ponorogo ini menggunakan bahasa Jawa halus (bahasa Jawa Kromo) dalam dialog keseharian mereka. Bahasa ini dulunya menjadi media komunikasi bagi kalangan Kraton Mataraman. Secara ringkas, potret sosiologis-kultural, lokalitas masyarakat Mataraman bisa dilihat dalam bagan berikut ini:

Diagram 1  
**ISLAM MATARAMAN**  
**(Ponorogo: Mono Etnis - Jawa)**  
 "Kultur Peninggalan Kerajaan Mataram Islam"



Pola dan karakteristik keagamaan Islam Mataraman yang demikian itu dalam fungsionalisme struktural memenuhi kriteria empat imperatif: AGIL. Pertama adalah *Adaptation* (adaptasi). Dalam hal ini, sistem kehidupan masyarakat Jawa tengah dihadapkan pada situasi eksternal yaitu hadirnya Islam sebagai agama yang hadir belakangan setelah sistem budaya Jawa sudah melekat dalam struktur masyarakat Jawa. Agar sistem budaya Jawa ini tidak terancam punah atau tergusur oleh kehadiran Islam maka perlu diadaptasikan. Begitu sebaliknya, supaya Islam bisa diterima dan berkembang di dalam masyarakat Jawa, maka perlu juga ditampilkan sesuai dengan budaya Jawa.

Rekonsiliasi atau sinkretisasi antara Islam dan budaya Jawa sesungguhnya proses saling mengadaptasikan dari kedua arus nilai itu supaya bisa saling menjaga eksistensi masing-masing atau untuk bisa hidup bersama (ko-eksistensi). Tentu saja upaya untuk melakukan adaptasi melalui rekonsiliasi ini untuk pencapaian tujuan (*Goal Attainment*). Tujuannya tiada lain untuk menciptakan keseimbangan dan keharmonisan yang memang menjadi karakter

masyarakat Jawa. Sebagai upaya pencapaian tujuan itulah kemudian dilakukan poses integrasi (*Integration*). Nilai-nilai Islam dan Jawa yang telah direkonsiliasikan itu disosialisasikan ke dalam kehidupan masyarakat Jawa, di mana nilai-nilai hasil rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa ini kemudian diinternalisasikan ke dalam diri masyarakat, sehingga membentuk perilaku dan pola pikir mereka dalam kehidupan beragama.

Sebagai konsekuensinya, masyarakat Mataraman, meskipun dikenal sebagai masyarakat Islam tetap menjunjung tinggi adat-istiadat budaya Jawa. Hal ini tentu berbeda dengan kelompok lain, misalnya kelompok puritan, yang atas nama Islam, mereka cenderung resisten terhadap budaya lokal Jawa. Unsur yang terakhir dalam fungsionalisme struktural ini adalah pemeliharaan (*Latency*). Aspek ini menunjukkan bahwa sebuah sistem rekonsiliasi antara Islam dan budaya Jawa dalam masyarakat Mataraman hingga kini masih bisa terus *survive* karena ditopang oleh para individu yang mempercayainya.<sup>303</sup>

Bagaimana fenomena Islam Mataraman itu dilihat dari perspektif habitusnya Bourdieu? Jika dilihat dari sejarah terbentuknya sinkretisme Islam dan budaya Jawa yang menjadi *trade mark* Islam Mataraman itu, para ulama, wali dan sultan yang telah menyebarkan agama Islam di Jawa memahami habitus masyarakat Jawa. Dengan kesadaran ini, mereka menyebarkan agama Islam dengan secara akulturatif dan akomodatif. Nilai-nilai Islam Jawa yang sifatnya akulturatif ini kemudian menjadi sistem yang terinternalisasikan ke dalam diri masyarakat sehingga membentuk habitus baru dalam kehidupan mereka.

Habitus masyarakat lokal yang awalnya bersifat Hinduisme dan Buddhisme menjadi bercorak Islam. Habitus lokal yang merupakan hasil perpaduan antara Islam dan budaya Jawa

---

<sup>303</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm.256



ini kemudian melahirkan perilaku keislaman khas Jawa sebagaimana yang ditunjukkan oleh masyarakat Mataraman. Perilaku keagamaan masyarakat Mataraman yang menonjolkan semangat lokalitas Jawa itu, merupakan cerminan habitus mereka sebagai hasil dari nilai-nilai akulturasi Islam dan Jawa yang telah dikonstruksi oleh para penyebar agama Islam di masa kerajaan Mataram Islam, utamanya di masa Sultan Agung, bahkan jauh di masa-masa sebelumnya. Konstruksi keislaman Muslim Mataraman yang lebih menonjol corak kejawaannya seperti yang ada dalam masyarakat Ponorogo itu, juga dipengaruhi oleh sejarah yang panjang yang terjadi di tanah Jawa, termasuk yang menyangkut konstalasi politik, ideologi, sosial, budaya dan agama.

Bahkan kalau dilihat lebih jauh ke belakang bisa dimungkinkan bahwa Islam Mataraman ini merupakan kultur keagamaan wilayah pedalaman yang secara politik tidak mau tunduk terhadap Demak melainkan lebih loyal kepada Majapahit, dan secara keagamaan menganut ajaran-ajarannya Syaikh Siti Jenar (yang bersifat spiritual) daripada ajarannya Wali Songo (yang bersifat syariat/fikih). Kalau dugaan ini benar maka bisa dikatakan bahwa Islam Mataraman sesungguhnya cermin dari habitus Islam pedalaman di masa Demak. Jadi habitus Islam pedalaman ini, kemudian membuat para pemeluknya mempunyai medium untuk menjalin relasi dengan dunia eksternal sehingga menciptakan sebuah *ranah* yang terwujud dalam bentuk sistem sosial-keagamaan yang disebut dengan masyarakat Mataraman.

Akulturasi nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Jawa yang menjadi habitus masyarakat Mataraman ini berkembang menjadi sebuah ideologi dan identitas sosial-politik. Melalui praktik habitus yang mengkristal menjadi identitas sosial-politik inilah, masyarakat Mataraman meneguhkan diri mereka sebagai sebuah entitas masyarakat tersendiri yang berbeda dengan masyarakat lain. Mereka dikenal sebagai masyarakat Jawa, tetapi kejawaan

mereka berbeda dengan kelompok Jawa lain misalnya dengan kelompok masyarakat Jawa pesisiran atau kelompok Jawa Arek. Praktik sosial-keagamaan masyarakat Islam Mataraman yang dikenal lebih kuat ikatan nasionalismenya dan kejawaannya daripada keagamaannya tak bisa dilepaskan dari habitus sosial keagamaan telah terkonstruksi di dalam alam sosial-budaya mereka dari generasi ke generasi.

## **B. Islam Osing**

### 1). Sejarah dan Tokoh

Islam lokal berikutnya adalah Islam Osing, yang ada di Banyuwangi. Keberadaan Islam Osing ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah Blambangan. Bahkan Blambangan oleh masyarakat Osing dipandang sebagai asal muasal peradaban Banyuwangi. Karenanya wajar kalau bagi sebagian orang nama Banyuwangi juga dikenal dengan nama Blambangan. Di masa kekuasaan Demak, ketika tahta kerajaan Demak dipegang oleh Sultan Trenggana, Blambangan ini hendak ditaklukkan oleh Demak karena daerah ini menjadi satu-satunya pusat agama Hindu-Buddha di wilayah timur pulau Jawa. Namun, hingga Sultan Trenggono meninggal, Blambangan tetap berdiri tegak. Karenanya, Blambangan ini termasuk daerah sebagai pusat agama Hindu-Buddha yang gagal dikuasai oleh Demak.

Awalnya Blambangan merupakan wilayah kekuasaan Majapahit. Setelah Majapahit runtuh, wilayah ini diincar oleh Demak. Setelah Demak runtuh, dengan terbunuhnya Arya Penangsang, kerajaan ini kemudian digantikan dengan Kerajaan Islam Pajang dengan Sultan Hadiwijaya sebagai raja pertamanya. Saat Pajang berakhir, maka lahirlah kerajaan Islam Mataram yang didirikan oleh Sutawijaya dengan gelar Panembahan Senopati. Saat Pajang telah runtuh inilah, Blambangan telah menjadi

ajang perebutan kerajaan Bali, Pasuruan dan Mataram.<sup>304</sup> Saat Bali di bawah kekuasaan Raja Dewa Agung dari kerajaan Gelgel, Blambangan berada di bawah kekuasaan kerajaan Bali.

Namun, ketika Blambangan berhasil ditaklukkan Mataram, maka Blambangan secara otomatis di bawah kekuasaan Mataram. Sultan Agung, raja Mataram ke-3, berhasil menaklukkan Blambangan pada tahun 1636, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Bali<sup>305</sup> Ketika beralih di bawah kekuasaan Mataram inilah, Blambangan dipimpin oleh Santaguna. Setelah Santaguna meninggal, Blambangan dipimpin oleh Pangeran Kedhawung atau yang dikenal Mas Tropauna. Di masa kekuasaan Tropauna ini, Blambangan masih menjadi ajang perebutan antara Bali dan Mataram. Perebutan pengaruh antara Bali dan Mataram di Blambangan ini berakhir ketika Sultan Agung dan Raja Gelgel meninggal dunia. Sultan Agung meninggal pada 1646 sementara Raja Gelgel, Dewa Agung, meninggal pada 1651.

Setelah Tropauna meninggal dunia, Blambangan ada di bawah pimpinan Tawan Alun yang juga bergelar Sinuhun Macan Putih. Dijuluki demikian karena ketika menjadi penguasa di Blambangan, ia memindahkan pusat pemerintahan dari Kedhawung ke Macan Putih.<sup>306</sup> Di masa kepemimpinan Tawan Alun atau Sinuhun Macan Putih inilah, Blambangan bisa mencapai kejayaannya sehingga sampai sekarang Tawan Alun menjadi tokoh yang terkenal dan legendaris di daerah Banyuwangi.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Soegianto dkk., “Profil Seni Budaya di daerah Tingkat II Kabupten Banyuwangi”, Laporan penelitian (Jember: Lembaga Peneliti UNEJ,1997), hlm.31.

<sup>305</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm.54

<sup>306</sup> Sri Adi Oetomo, *Kisah Perjuangan Menegakkan Kerajaan Blambangan*, (Surabaya: Sinar Wijaya,1987), hlm.1

<sup>307</sup> Sunarlan, “ Gerakan Reformasi Politik dan Konfigurasi Elit Lokal (Studi Kasus Kabupaten Banyuwangi 1998-1999)”, *Tesis* di UGM Yogyakarta,2000, hlm.84

Memasuki abad ke-18, sekitar tahun 1700-an, Blambangan dikuasai oleh penjajah Belanda. Datangnya penjajah Belanda membuat masyarakat Blambangan tidak tinggal diam; penjajah asing disambut dengan perlawanan yang keras. Tokoh yang muncul di masa penjajahan Belanda masuk ke bumi Blambangan ini adalah Pangeran Agung Wilis. Tokoh inilah yang menggerakkan masyarakat Banyuwangi untuk angkat senjata melawan kolonialisme Belanda.<sup>308</sup>

Pangeran Wilis berhasil menggerakkan masyarakat Banyuwangi melawan Belanda. Masyarakat Banyuwangi secara total bergabung untuk mendukung perjuangan Pangeran Wilis. Namun sayang, di tengah melakukan perlawanan Belanda, Pangeran Wilis berhasil ditangkap, lalu beliau diasingkan ke desa Selong, dekat Pasuruan.<sup>309</sup> Meski Pangeran Wilis berhasil dibuang oleh Belanda, kepemimpinan untuk pemberontakan masyarakat Banyuwangi terhadap kolonial Belanda ini tidak berhenti, sebab, pemimpin baru pun muncul ke permukaan. Pemimpin baru paska ditangkpanya Pameran Wilis ini adalah Mas Rampeg atau yang dikenal dengan Pangeran Jagapati Adipati Bayu.

Perlawanan puncak terhadap kolonialisme Belanda oleh masyarakat Blambangan yang dipimpin Mas Rampeg ini terwujud dalam bentuk perang besar yang dikenal dengan perang Puputan Bayu. Perang yang disebut dengan Puputan Bayu artinya perang habis-habisan.<sup>310</sup> Perang besar yang dipimpin Mas Rampeg ini terjadi pada 18 Desember 1771. Terkait dengan perang ini, Rofik Lors dalam sebuah tulisannya menggambarkannya dalam bahasa Osing: *“Perang Bayu wis unkgreg ring sak kabehe telatah Blambangan. Sakat teka dusun Genteng, Gambiran, Temogoro, Bama, Aliyan, Gitik, Taker, Gadug Petang. Rakyat podo bersatu.*

---

<sup>308</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra*:..... hlm.55

<sup>309</sup> Soegianto dkk., “Profil Seni Budaya di daerah Tingkat II Kabupten Banyuwangi”,.....hlm.33

<sup>310</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra*:..... hlm.56

*Semangat bela sa kil lemah, lemah kelahiran*” ( Perang Bayu sudah berkobar di seluruh wilayah Blambangan. Mulai dari Genteng, Gambiran, Temogoro, Bama, Aliyan, Gitik, Taker, Gadug Petang. Rakyat semuanya bersatu. Semangat membela sejengkal tanah, tanah kelahiran).<sup>311</sup>Perang ini berhasil memukul telak tentara Belanda yang mengakibatkan para tokoh militer Belanda banyak yang tewas.<sup>312</sup> Rakyat Blambangan yang dipimpin Mas Rampeg berhasil menghancurkan kekuatan militer Belanda meski Blambangan sendiri menjadi porak-poranda.

Karena terjadinya perang besar Puputan Bayu itulah yang kemudian melahirkan masyarakat Osing/Using. Ketika perang besar ini meletus banyak penduduk dan masyarakat Blambangan atau Banyuwangi yang pergi mengungsi ke luar daerah. Di antara mereka ada yang pindah ke Bali dan sebagian lainnya ada yang pergi ke daerah pegunungan yang ada di sebelah selatan dan barat daya.

Karena itulah, ketika perang besar selesai, wilayah Banyuwangi/Blambangan menjadi kosong karena ditinggal pergi oleh sebagian besar penduduknya. Akibat ini pula, ketika Belanda kembali menguasai wilayah, pemerintah kolonial ini sengaja mendatangkan orang-orang luar dari berbagai etnis untuk tinggal di Banyuwangi/Blambangan.<sup>313</sup> Upaya Belanda ini pun berhasil sehingga dalam jangka waktu sekitar 50 tahun, jumlah penduduk Banyuwangi meningkat menjadi lima kali lipat, sekitar 39.470 jiwa.<sup>314</sup>

Meskipun perang besar, Puputan Bayu tersebut membuat sebagian besar masyarakat Banyuwangi/Blambangan pergi

---

<sup>311</sup> Rofik Laros, “Tumbak Pamungkas 2’ dalam *Blambangan 1771*, (Banyuwangi: Sengker Kuwur Belambangan, 2015), hlm.2015

<sup>312</sup> Sri Adi Oetomo, *Kisah Perjuangan...* .hlm.56

<sup>313</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra:.....* hlm.57

<sup>314</sup> Soegianto dkk., “Profil Seni Budaya di daerah Tingkat II Kabupten Banyuwangi”,.....hlm.33

meninggalkan kampung halamannya untuk mengungsi ke daerah lain, masih ada sejumlah atau sekelompok masyarakat Banyuwangi/Blambangan yang tidak mau mengungsi; kelompok ini tetap tinggal di kampung halamannya meski dirundung perang besar.

Kelompok masyarakat Banyuwangi/Blambangan yang tidak mau ikut mengungsi ketika perang besar, Puputan Bayu meletus itulah yang kemudian disebut dengan masyarakat atau suku Osing/Using. Kelompok etnik Osing ini kemudian menegaskan dirinya sebagai pewaris tradisi dan budaya Blambangan.<sup>315</sup> Karena itu, masyarakat etnis Osing ini kemudian dipandang atau didefinisikan sebagai kelompok etnik yang pertama kali menghuni wilayah yang terletak di ujung timur pulau Jawa ini sering disebut sebagai penduduk asli wilayah yang sekarang disebut dengan Banyuwangi.<sup>316</sup>

Secara literal, istilah “Osing/Using” berasal dari kata “*sing*” yang berarti “tidak” yang kemudian diartikan sebagai orang-orang atau kelompok orang yang *tidak* ikut mengungsi ke daerah lain saat terjadi perang besar, Puputan Bayu. Mereka menetap dan menjaga wilayah Blambangan. Atas keberaniannya ini, mereka disebut dengan *Wong Osing* atau *Wong Blambangan* atau *Wong Banyuwangian*.<sup>317</sup> Dengan sejarahnya yang seperti inilah, masyarakat Osing menegaskan diri sebagai etnis tersendiri dan membedakan dirinya dari etnis Jawa, meskipun mereka tinggal di Banyuwangi yang secara geografis masih bagian dari Jawa. Mereka juga menolak jika bahasa yang mereka gunakan disebut sebagai bahasa Jawa, meskipun bahasa mereka mirip dengan bahasa Jawa. Mereka lebih menyebutnya sebagai bahasa Osing atau bahasa Jawa dengan dialektika Banyuwangi.<sup>318</sup> Masyarakat Osing menolak

---

<sup>315</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra:.....* hlm.57

<sup>316</sup> *Ibid*, hlm.57-58

<sup>317</sup> *Ibid*, hlm.58

<sup>318</sup> *Ibid*

keras jika dirinya sebagai orang Jawa. Mereka menamakan dirinya sebagai orang Osing alias Orang Blambangan.

Pelekatan nama Osing/Using kepada masyarakat Blambangan atau Banyuwangi menjadi etnis tersendiri ini karena kecenderungan masyarakat Osing yang menarik diri dari pergaulan dengan masyarakat pendatang pasca perang Puputan Bayu. Hal ini terutama ketika pihak Belanda telah mendatangkan etnis-etnis lain dari luar Banyuwangi paska selesainya perang Puputan Bayu untuk mengisi daerah Banyuwangi/Blambangan yang telah ditinggalkan oleh sebagian besar penduduknya. Rupanya, etnis yang didatangkan ke Blambangan oleh Belanda ini membuat asing bagi masyarakat atau etnis Osing yang sejak awal telah menjadi penduduk Blambangan.

Meski para etnis yang didatangkan ke Blambangan ini tetap masyarakat Indonesia bahkan banyak juga orang Jawa, masyarakat Osing tetap memandang para pendatang atau orang-orang yang didatangkan oleh Belanda itu sebagai orang lain (*the others*), sementara masyarakat Osing memandang dirinya sebagai masyarakat pribumi (*Wong Blambanga/Wong Banyuwangiann*). Pemerintah kolonial mendatangkan etnis lain untuk tinggal di Blambangan seperti etnis Madura dan Jawa karena rezim kolonial ini memerlukan banyak tenaga kerja untuk melakukan kerja-kerja eksploitasi di bumi Blambangan.

Kelompok Osing, sebagai masyarakat asli, jarang sekali menjalin relasi dan komunikasi dengan masyarakat pendatang. Ketika sesekali berinteraksi dengan orang pendatang ini, masyarakat asli (Osing) seringkali menggunakan istilah “sing” atau “hing” yang berarti “tidak”. Dari sinilah penyebutan Wong Osing berasal. Artinya mereka “tidak” mau menjalin relasi, komunikasi dan hubungan sosial dengan para pendatang. Sebagai konsekuensinya, Wong Osing sebagai masyarakat asli menyebut kelompok pendatang tersebut dengan sebutan “Wong Kiyé”.

Jadi kata “*sing*” atau “*tidak*” dalam konteks masyarakat Osing sesungguhnya sangat bermuatan ideologis di mana mereka mencoba membangun garis demarkasi yang ketat antara dirinya sebagai orang pribumi versus kelompok pendatang.

Terkait dengan agama, suku Osing awalnya memeluk ajaran Hindu-Budha yang diyakini sebagai agama mereka karena sejak lama wilayah Blambangan menjadi kekuasaan Majapahit yang bercorak Hindu-Buddha. Namun dalam perkembangannya sampai sekarang mayoritas masyarakat Osing beragama Islam, sebagian kecil beragama Hindu dan Buddha. Dalam laporan Heru S.P. Saputra, agama Islam di masyarakat Osing mencapai 95%, sedang agama lain seperti Katolik atau Kristen hanya sekitar 2,6% sedangkan agama Hindu atau Buddha hanya 1,49%.<sup>319</sup>

Meski demikian, Islam yang berkembang di masyarakat Osing bisa dikatakan Islam sinkretis, karena Islam Osing merupakan akulturasi antara ajaran Islam dengan tradisi-tradisi lokal Osing. Masyarakat Osing, meski beragama Islam, tidak lantas menanggalkan seluruh tradisi, bahkan hingga kini mereka semakin kukuh untuk mempertahankan tradisi lokalnya. Ketika Islam datang ke tengah masyarakat Osing, agama ini kemudian diadaptasikan ke dalam sistem tradisi lokal masyarakat Osing. Misalnya mereka percaya pada para roh leluhur, reinkarnasi, moksa, dan hukum karma dan sejenisnya. Selain itu, masyarakat Osing juga masih percaya kuat tentang keberadaan roh yang dipuja (danyang) di sebuah tempat yang disebut dengan Punden. Roh yang diyakini ini biasanya bersemayam di bawah pohon atau batu besar.

Masyarakat etnis Osing sendiri mempunyai beberapa bentuk kepercayaan yang masih dipegang hingga detik ini. Masyarakat Osing masih begitu teguh menjaga tradisi dan budaya yang erat kaitannya dengan hal spiritualitas dan mistisisme. Pandangan

---

<sup>319</sup> *Ibid*, hlm.60



masyarakat Osing ini merupakan refleksi dari nilai dasar sistem kehidupan yang tertuju pada satu ritual khusus yang bernama *selamatan*.

Meski demikian, ritual *selamatan* ini sebenarnya bukan hanya tradisi masyarakat Osing, melainkan masyarakat Jawa pada umumnya. Yang membedakan barangkali adalah sistem dan pola pelaksanaannya. Masyarakat Osing mempunyai gaya tersendiri dalam melaksanakan *selamatan*. Karena itulah, kawasan masyarakat Osing ini khususnya dan kawasan Banyuwangi pada umumnya hingga sekarang masih dipandang sebagai wilayah yang kental dengan praktik mistis dan spiritualitas yang umumnya lebih berbasis pada Islam dan nilai-nilai lokal tradisi setempat.

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

Jika Merujuk pada sejarahnya, lahirnya masyarakat Osing sebagai entitas suku tersendiri itu terjadi pada akhir abad ke-15, saat di mana kerajaan Majapahit mulai runtuh. Di masa-masa awal ini, karena keyakinannya masih kental dengan pengaruh hindu, banyak masyarakat Osing yang menentang kehadiran Islam; mereka menolak keras memeluk Islam. Sebagai bentuk penolakan ini, banyak di antara masyarakat Osing yang melarikan diri ke wilayah timur Banyuwangi, seperti ke Bali dan Lombok.

Pada saat yang sama, runtuhnya Majapahit merupakan momentum bagi Blambangan untuk memisahkan diri dari otoritas dan kekuasaan manapun. Meski demikian, para pangeran Majapahit yang masih tersisa berusaha mempertahankan kerajaan Blambangan dengan coraknya yang tetap Hindu-Buddha. Usaha mereka pun tak sia-sia. Pengaruh kekuasaan Blambangan ini membentang dari semenanjung Blambangan hingga pegunungan Tengger. Kekuasaan yang berada di ujung timur pulau Jawa ini menancapkan kekuasaannya selama lebih dari dua abad, sebuah masa yang lumayan lama.

Namun seiring dengan perkembangan zaman, bangkitlah Kerajaan Islam Demak pada 1475, yang didirikan oleh Raden Patah. Demak merupakan kerajaan Islam pertama di Jawa, kerajaan Islam ketiga di Nusantara dan kerajaan Islam ke empat di kawasan Asia Tenggara.<sup>320</sup> Hingga akhirnya, Blambangan menjadi target penaklukan Demak namun gagal. Perkembangan berikutnya, ketika Demak telah runtuh dan Mataram berdiri menggantikan Pajang, Blambangan menjadi sasaran ekspansi oleh Mataram dan kerajaan-kerajaan lain seperti Pasuruan dan Bali.

Awalnya tidak mudah untuk menaklukan Blambangan. Daerah suku Osing ini sulit ditaklukan Mataram yang notabene sebagai kerajaan Islam sejak serangannya pertama pada tahun 1743 ke Blambangan. Namun pada akhirnya, Blambangan juga berhasil ditaklukan oleh Mataram tepatnya di masa kekuasaan Sultan Agung. Dengan dikuasai oleh Mataram, maka bisa diduga sejak inilah Blambangan mulai terpenetrasi oleh agama Islam. Atas sejarah ini pula, masyarakat Osing menyebut orang Mataram atau orang Jawa sebagai penjajah. Mereka menyebut orang Mataram ini dengan nama Wong Kulonan (orang barat). Mataram bagi masyarakat Osing dipandang sebagai representasi orang Jawa yang menurut mereka sama-sama sebagai penjajah seperti VOC atau Belanda karena Mataram merupakan representasi dari kerajaan Jawa. Dengan menjadi wilayah taklukan Mataram, maka bukan hanya aspek politik Blambangan saja yang berubah melainkan kultur dan agama masyarakatnya juga mengalami perubahan.

Pada awal terbentuknya, kepercayaan utama suku Osing adalah Hindu-Budha sebagaimana masyarakat Majapahit pada umumnya. Namun seiring Majapahit runtuh dan berkembangnya kerajaan Islam di pantura, yang dimulai sejak berdirinya Kasultanan Demak, membuat agama Islam dengan cepat menyebar di kalangan suku Osing. Dengan berkembangnya agama Islam

---

<sup>320</sup> Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa.....* hlm.194

inilah, maka secara bertahap masyarakat Osing mulai berkonversi ke Islam. Namun, Islam yang dipeluk oleh etnis Osing ini adalah Islam sinkretis, yaitu Islam yang berakulturasi dengan budaya lokal.

Karenanya, ketika menerima Islam, agama ini kemudian menjadi dasar utama dalam praktik ritual budaya masyarakat Osing, terutama yang berhubungan dengan tradisi *selamatan*. Praktik-praktik tradisi etnis Osing ini sekarang banyak yang bercorak atau bernafaskan Islam. Di antara jenis-jenis tradisi etnis Osing bisa dilihat di desa Kemiren, yang oleh pemerintah Banyuwangi ditetapkan sebagai desa adat. Setelah ditetapkan sebagai desa adat ini, Desa Kemiren sekarang menjadi salah satu destinasi wisata budaya yang cukup diminati di kalangan masyarakat Banyuwangi dan sekitarnya. Festival budaya dan acara kesenian, yang mencerminkan tradisi etnis Osing kerap kali diadakan di desa ini setiap tahunnya.

Tradisi *selamatan* yang berhubungan dengan religi yang sudah menjadi adat etnis Osing di desa Kemiren, diantaranya adalah.<sup>321</sup>

1. Selamatan *Barong Ider Bumi*. Acara ritual ini digelar sekali dalam satu tahun tepatnya pada hari ke-2 bulan Syawal atau hari kedua hari raya Idul Fitri. Selamatan *Barong Ider Bumi* ini bertujuan sebagai ungkapan doa supaya masyarakat Desa Kemiren terhindar dari segala bencana apapun. Acara ritual ini diikuti oleh seluruh masyarakat Kemiren tanpa terkecuali. Proses ritual selamatan *Ider Bumi* ini terdiri dari empat tahap, yaitu (1) mempersiapkan tumpeng pecel pitik di pawon (dapur), (2) berkumpul di rumah barong, (3) arak-arakan, dan (4) makan bersama. Pada tahap pertama dalam ritual ini dilakukan di ruang kecil dan tertutup yang ada di dalam

---

<sup>321</sup> Antariksa dkk, *Pelestarian Pola Permukiman Masyarakat Osing di Desa Kemiren Kabupaten Banyuwang*, *Jurnal Penelitian* (Malang: Universitas Brawijaya, 2010), hlm.68

rumah, sedangkan tahap ke 2 , 3 dan 4 baru digunakan ruang besar dan terbuka di jalan raya.

2. Selamatan *Tumpeng Sewu* juga dikenal sebagai selamatan Bersih Desa. Selamatan ritual ini menggunakan banyak tumpeng yang diselenggarakan pada hari Senin atau hari Jum'at pada minggu pertama bulan haji (Duzlhijjah). Dalam ritual ini masyarakat Osing menggelar selamatan Bersih Desa dengan cara makan bersama seribu nasi tumpeng( tumpeng sewu) dengan menu utama, pecel pitik. Pelaksanaan selamatan Tumpeng Sewu ini kemudian diikuti oleh seluruh masyarakat Desa Kemiren. Selamatan ini dimulai pada pagi hari sekitar pukul 09.00. Biasanya diawali dengan menjemur kasur yang mempunyai motif sama, yaitu berwarna merah dan hitam.

Setelah itu, semua anggota masyarakat terutama kaum perempuan mulai sibuk menyiapkan tumpeng pecel pitik. Tumpeng ini dipersiapkan menjelang waktu maghrib disertai dengan memasang *oncor ajug-ajug* (obor duduk) di pinggir jalan utama desa. Setelah menunaikan salat Maghrib, masyarakat Desa Kemiren lalu berkumpul di pinggir jalan utama yang telah dipasang oncor itu untuk menjalankan proses *selamatan*.

3. Selamatan *Rebo Wekasan*. Ini merupakan selamatan yang diadakan di setiap titik mata air yang bertujuan supaya air yang memancar dari setiap titik mata air bisa terhindar dari berbagai penyakit. Selamatan ini dilaksanakan pada hari terakhir bulan Safar. Ada sekitar 27 mata air yang ada di Desa Kemiren. Karenanya, selamatan yang digelar sebanyak 27 titik. Warga masyarakat yang berpartisipasi dalam acara selamatan ini menuju ke sumber mata air terdekat dengan rumahnya.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> *Ibid*, hm.70

Selain itu, penduduk Desa Kemiren yang mayoritas menganut agama Islam juga mempunyai sejumlah ritual keislaman. Ada beberapa kegiatan atau acara seremonial yang selalu dilakukan dan dirayakan oleh masyarakat Osing di desa Kemiren secara meriah yang di antaranya adalah acara Suronan (memperingati tahun baru hijriah atau 1 Suro), Isra Mi'raj, Nuzulul Quran, Muludan, Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha. Kegiatan-kegiatan keislaman tersebut tentu saja melibatkan seluruh ummah Islam yang ada di desa Kemiren, sehingga sebagaimana di tempat lain, acara ini pun diadakan di ruang terbuka dan luas, terutama Masjid. Di desa Kemiren ini hanya ada satu Masjid, sehingga pelaksanaan acara keislaman tersebut lebih memusat ke satu titik yaitu Masjid satu-satunya dan tidak tersebar di beberapa titik<sup>323</sup>.

### 3). Pola Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Ciri khas kehidupan kultural masyarakat Osing adalah sinkretik yaitu kemampuan masyarakat Osing menyerap budaya lain untuk kemudian diolah sebagai kekayaan budayanya.<sup>324</sup> Selain itu, kebudayaan Osing juga sangat akomodatif terhadap kekuatan supranatural, gaib dan magis. Dengan kekuatan sinkretiknya inilah, Islam yang dipeluk oleh masyarakat Osing juga Islam sinkretik. Hal ini nilai-nilai agama Islam dipertemukan atau disinkretiskan dengan nilai-nilai tradisi lokal.

Sinkretisme budaya Osing ini kata Saputra paling tidak terdapat di dua ranah: keagamaan dan kesenian. Sinkretisme dalam keagamaan masyarakat Osing ini merupakan sintesa antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai animisme-dinamisme yang tercermin dalam keyakinan masyarakat Osing tentang *dhanyang*, keyakinan ini antara lain juga terdapat dalam upacara-

<sup>323</sup> *Ibid*, hlm.67

<sup>324</sup> Hasnan Singodimayan, "Sinkretisme, Ciri Khusus Masyarakat Adat Using", *Bannyuwangi Pos*, 25-31 Juli 1999

upacara ritual seperti *seblang*, *barong* dan *kebo-keboan*.<sup>325</sup> Adapun sinkretisme di dalam kesenian tercermin di dalam seni *praburoro*, *kuntu-kuntulan*, *sebrang*, *barong* dan *kebo-keboan*.<sup>326</sup> Namun sinkretisme di dalam produk kesenian ini sesungguhnya juga sinkretisme relijius sebab di dalamnya juga mengandung nilai-nilai keagamaan.

Dalam praktiknya, ritualitas dengan membuat sesaji yang dipersembahkan kepada *dhanyang* atau penjaga dari desa setempat. Meski demikian, dalam acara ini juga digelar bacaan-bacaan dan doa-doa dari agama Islam. Lalu pertunjukan *praburoro* dan *hadroh kuntulan* sesungguhnya lebih berupa drama dan tari-tarian yang berkisah tentang penyebaran agama Islam di Banyuwangi.<sup>327</sup> Masih menurut saputra belakangan ini, pertunjukan seni tersebut mengalami sebuah transformasi dengan mengakomodir nilai-nilai budaya lokal Osing. Di antaranya adalah dimasukkan penari perempuan ke dalam pentas yang di masa lalu dipandang tabu. Jadi, untuk *hadroh kuntulan* ini, nilai sinkretismenya belakangan justru semakin kuat.

Selain itu, kekuatan mistik atau supranatural yang terakomodir di dalam praktik keberislaman masyarakat Osing juga tidak lepas karakter budaya Osing yang cenderung sinkretis. Seperti diketahui bahwa Banyuwangi sejak dulu, terutama sejak di masa Majapahit sudah dikenal sebagai kawasan yang menjadi basis kekuatan supranatural dengan tradisi bermantra.<sup>328</sup> Karena dalam sejarahnya ini, sebagian orang Osing bahkan meyakini bahwa *ngelmu* (ilmu) masyarakat Banyuwangi tergolog *ngelmu* tua, bahkan lebih tua dari Banten. Karena kuatnya tradisi supranatural dan magis ini, maka kekuatan tersebut kemudian turut membentuk sistem dan kehidupan sosial masyarakat Banyuwangi.

---

<sup>325</sup> Heru S.P.Saputra, *Memuja Mantra*:..... hlm.67

<sup>326</sup> *Ibid*

<sup>327</sup> *Ibid*

<sup>328</sup> *Ibid*, hlm.68

Atas dasar ini apa yang disebut santet atau sihir sudah menjadi makanan sehari-hari masyarakat Banyuwangi. Tradisi mistik yang sudah berurat dan berakar di dalam kehidupan masyarakat Osing ini, tidak luntur meski pada masa-masa berikutnya, Islam semakin kuat dan pondok pesantren banyak bertebaran di berbagai penjuru Banyuwangi. Bisa dikatakan bahwa kehadiran Islam ini justru seolah semakin memperkuat tradisi mistik tersebut. Sebab, praktik-praktik mistik yang dilakukan oleh masyarakat Osing juga banyak mengambil dari kitab suci al-Qur'an. Dalam hal ini, kekuatan magis yang dulunya berakar pada kekuatan animisme dan dinamisme oleh masyarakat Osing atau Banyuwangi dipertemukan dengan nilai-nilai spiritual dalam Islam.

Bagaimana dengan struktur sosial masyarakat Osing? Seperti dikatakan oleh Saputra bahwa struktur sosial masyarakat Osing ini sangat berhubungan dengan sejarah terbentuknya masyarakat Osing itu sendiri. Struktur sosial ini yang menjadi kerangka interaksi sosial di antara anggota masyarakat berdasarkan stratifikasi dan posisi sosial yang ada di dalamnya. Masyarakat Osing, dilihat dari struktur sosialnya, lebih bersifat egaliter.<sup>329</sup> Hal ini nampak aneh mengingat egalitarianisme masyarakat Osing ini terkait dengan sejarah mereka bahwa Blambangan dulu pusat agama Hindu-Buddha.

Padahal, di dalam agama Hindu terdapat kasta-kasta yang menjadi fondasi bagi bangunan sosial masyarakatnya. Pertanyaannya kemudian adalah apakah agama Hindu-Buddha yang awalnya berakar kuat itu memang benar-benar mulai luntur di kalangan masyarakat Osing seiring dengan hadirnya agama Islam? Mengingat Islam dikenal sebagai agama yang demokratis karena di dalam Islam diajarkan bahwa yang paling mulia di antara para hamba dalam pandangan Tuhan adalah mereka yang

---

<sup>329</sup> *Ibid*, hlm.63

paling bertaqwa, bukan karena nasab, status sosial, jabatan dan sebagainya.

Dugaan sementara adalah bahwa hilangnya semangat kasta-kasta dalam agama Hindu yang pernah mendominasi kehidupan masyarakat Osing lebih karena semakin kuatnya pengaruh Islam di kawasan Pantai Utara Jawa, termasuk Banyuwangi. Selain itu, egalitarianisme masyarakat Osing itu bisa muncul karena kurang kuatnya pengaruh kerajaan di dalamnya. Blambangan menjadi pusat kerajaan terakhir yang beragama Hindu ketika Majapahit telah runtuh. Hal ini kemudian membuat pengaruh tradisi kerajaan, termasuk di dalamnya adalah praktik-praktik feodalisme tidak begitu mengakar di dalam masyarakat Osing.<sup>330</sup>

Andai memang benar bahwa kedatangan Islam di kawasan Pantura turut menjadi faktor yang melemahkan pengaruh Hindu-Buddha di Banyuwangi khususnya di dalam masyarakat Osing, hal ini juga tidak sepenuhnya benar. Agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW itu memang berhasil menggeser keyakinan masyarakat Osing dari Hindu-Buddha ke Islam. Padahal secara sosial, agama Islam nampak tidak begitu berpengaruh terhadap masyarakat Osing. Hal ini karena, seperti dikatakan Saputra, pengaruh para tokoh agama Islam seperti kiai, ustadz atau ulama terhadap masyarakat Osing relatif lemah.

Para kiai di hadapan masyarakat Osing dipandang sebagai sosok yang biasa saja. Hal ini yang membuat para priyayi (tokoh elit kerajaan) dan kiai (tokoh elit dalam Islam), tidak mempunyai pengaruh signifikan terhadap masyarakat Osing, sehingga menjadikan masyarakat Osing hidup dalam egalitarianisme.<sup>331</sup>

Apalagi jika hal ini ditambah dengan persoalan sejarah masa lampau di mana Mataram yang merepresentasikan sebagai kerajaan Jawa Islam yang menaklukkan Blambangan, maka

---

<sup>330</sup> *Ibid*

<sup>331</sup> *Ibid*



masyarakat Osing bukan hanya tidak tunduk pada otoritas kiai yang notabene sebagai tokoh Islam di Jawa sebagaimana 'Ajengan' di Jawa Barat atau 'Tuan Guru' di NTB; alih-alih terpengaruh oleh otoritas kiai, masyarakat Osing justru meneguhkan dirinya sebagai etnis tersendiri yang tidak termasuk etnis Jawa.

Dengan meneguhkan diri sebagai etnis tersendiri ini, maka apapun yang berbau 'asing' utamanya berbau 'Jawa', termasuk dalam hal agama, seperti kiai, ustadz dan sebagainya, tidak begitu menarik bagi masyarakat Osing. Dengan menjadi etnis tersendiri ini, mereka telah memandang Islam berdasarkan kacamata budayanya, bukan berdasarkan kacamata budaya etnis atau kelompok lain.

#### 4). Islam Mayoritas dan Pengalaman Buruk Pendudukan Mataram (Jawa)

Jika dibandingkan dengan Islam Mataraman yang lekat dengan dan cenderung menjunjung tinggi tradisi Jawa, Islam Osing justru tidak bersedia mengakui 'Jawa' sebagai bagian dari praktik dan identitas kulturalnya. Masyarakat Islam Osing boleh jadi hidup di tanah Jawa yakni di Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur. Namun mereka tidak mau disebut sebagai etnis Jawa.

Alih-alih mengaku sebagai Jawa atau Islam Jawa. Masyarakat Osing justru mencoba menyangkal sisi kejawaan dari sistem budaya dan keislaman mereka. Mereka meneguhkan Osing berikut sistem tradisinya sebagai etnis tersendiri yang bukan Jawa sehingga melahirkan praktik keislaman yang khas dan unik. Kekhasan dan keunikan keislaman masyarakat Osing ini, sebagai bagian dari upaya mereka membangun garis batas yang jelas untuk membedakan kultur mereka dari kultur Jawa dan kultur etnis lainnya, tidak bisa disebut sebagai Islam Jawa, melainkan Islam Osing. Sesungguhnya di dalamnya terdapat nilai-nilai Jawa, Madura, Bali dan Lombok.

Meski mengklaim diri sebagai etnis tersendiri, secara sosial dan kultural, etnis Osing sedikit banyak juga terpengaruh atau minimal bersinggungan dengan kultur etnis yang lain. Kalau pun sebagai usaha meneguhkan dirinya sebagai etnis tersendiri, masyarakat Osing dulu cenderung mengeksklusifkan dan menutup diri dari orang “asing”. Namun seiring berlalunya waktu, mereka juga mulai terbuka. Bahkan kampung Osing yang ada di Banyuwangi itu sekarang diresmikan sebagai desa adat dan destinasi wisata dengan tetap mempertahankan kultur tradisinya.

Karenanya, seperti yang bisa dilihat dalam kampung adat Osing, mereka nampak sebagai kelompok yang khas dan unik, yakni kelompok Islam Osing. Hanya saja, sistem budaya dan tradisi keagamaannya yang khas itu sesungguhnya juga hasil dari akulturasi dari budaya-budaya dan praktik keagamaan etnis lain, termasuk budaya Jawa yang dulunya mereka tolak. Secara ringkas, potret sosio-kultural masyarakat Islam Osing bisa dilihat dari bagan berikut ini:

Diagram 2



Tindakan sosial masyarakat Osing itu yang paling penting untuk dibaca melalui struktur fungsional dan habitus adalah pada sisi pilihannya untuk menjadi etnis tersendiri, yang berbeda dengan etnis manapun, termasuk dengan etnis Jawa. Dilihat dari

teori fungsionalisme struktural, masyarakat Osing merupakan masyarakat yang membangun relasi sosialnya secara intensif hanya dengan para anggotanya semata dan tidak begitu tertarik untuk membangun hubungan sosial dengan orang-orang luar.

Pilihannya itu dilatarbelakangi oleh faktor sejarah, di mana dirinya “tidak” bersedia menerima kehadiran orang lain di luar komunitasnya karena disebabkan oleh masalah penjajahan yang menyimpannya. Tindakannya untuk mengeksklusifkan diri dari pergaulan luar justru menjadi faktor utamanya untuk survival. Dengan menyatakan ‘tidak’ untuk membuka diri dengan kelompok lain, mereka justru bertahan sebagai sebuah kelompok yang unik dengan sejumlah lokalitas yang mereka pertahankan sampai sekarang.

Kalau kemudian etnis Osing ini bersifat akomodatif terhadap kultur dari luar, bukan berarti mereka serta merta bersedia menerima kelompok-kelompok yang mereka pandang sebagai orang asing tersebut. Sikap akomodatif mereka terhadap kultur-kultur dan nilai-nilai dari luar, seperti mengakomodir nilai-nilai Islam, bisa berjalan sejauh nilai-nilai dari luar itu tidak menggusur nilai-nilai dasar budayanya. Sebaliknya mereka menjadikan nilai-nilai dari luar itu sebatas untuk memperkuat dan melestarikan nilai-nilai lokalitasnya yang mereka warisi dari nenek moyangnya selama berabad-abad. Karenanya ritus-ritus keagamaan atau budaya yang dijalankan oleh masyarakat Osing, yang bercorak Islam sesungguhnya tetap berada dalam kerangka budaya mereka.

Dari itulah masyarakat Osing yang dikenal akomodatif, tetapi secara sosial cenderung tertutup dengan kelompok atau etnis lain bisa dipahami. Pengakomodasian mereka terhadap nilai luar sesungguhnya untuk memperkuat keberadaan nilai-nilai dan keunikan mereka yang berasal dari leluhur mereka, khususnya dalam ranah spiritual dan mistisisme. Karena ini pula, mereka tetap meneguhkan dirinya sebagai etnis sendiri yang berbeda

dengan etnis lain, termasuk dengan etnis Jawa, meskipun mereka hidup di Jawa dan bahasa mereka juga mengandung unsur kejawaan.

Dari penjelasan tersebut, tindakan sosial masyarakat Osing itu dalam kerangka fungsionalisme struktural ini, mengandung empat aspek<sup>332</sup>, pertama adalah *adaptation* (adaptasi). Kelompok Osing memilih dan meneguhkan sebagai etnis tersendiri sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari dinamika eksternal, khususnya terjadinya pendudukan dan ekspansi dari kelompok-kelompok lain terhadap wilayah mereka. Terjadinya pendudukan dan penjajahan ini mereka dihindangi sejumlah kegelisahan tentang kemungkinan hilangnya wilayah dan tradisi mereka.

Oleh karena itu dalam sejarahnya masyarakat ini satu-satunya kelompok yang tidak ikut mengungsi ketika terjadi pendudukan dan serangan penjajah asing ke dalam wilayah mereka. Sebagai bentuk adaptasi dari perubahan yang dipicu oleh faktor eksternal ini, yakni penjajahan dan datangnya kelompok-kelompok lain ke wilayah Blambangan oleh Belanda, maka mereka mencoba untuk memproteksi dirinya dengan cara mengasingkan diri dan tidak terlalu banyak menjalin kontak dengan kelompok pendatang.

Dengan mengasingkan diri dan menutup diri untuk bergaul dengan kelompok pendatang ini mereka berusaha untuk tidak larut dengan tradisi yang dibawa kelompok eksternal tersebut. Namun, meski meneguhkan dirinya sebagai etnis tersendiri, ketika Islam mulai menguat di kawasan Pantura termasuk di wilayah Banyuwangi, mereka juga mencoba mengakomodir nilai-nilai Islam yang tujuannya bukan untuk mengganti tradisi mereka dengan Islam, melainkan justru untuk memperkuat keberadaan dan tradisi lokal mereka. Meneguhkan sebagai etnis tersendiri ini karenanya, merupakan cara yang dipandang oleh kelompok

---

<sup>332</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm.256

Osing untuk memenuhi kebutuhannya yakni mempertahankan eksistensinya sebagai sebuah kelompok sosial.

Unsur kedua dari fungsionalisme struktural adalah *goal attainment* (Pencapaian Tujuan). Apa yang hendak dicapai atau dituju oleh etnis Osing sebagai etnis tersendiri di Banyuwangi ini sesungguhnya perlawanan dan survival. Mereka yang berkata “tidak” atas kehadiran etnis lain yang didatangkan ke Blambangan oleh kolonialisme Belanda adalah dalam rangka resistensi ini terhadap segala bentuk penjajahan atas diri mereka.

Perlawanan mereka itu yang paling heroik adalah keteguhan mereka mempertahankan hak-hak mereka dari penjajahan dan perampasan dalam perang besar, Puputan Bayu. Mereka memilih “tidak” ikut mengungsi adalah dalam rangka melakukan perlawanan ini. Perlawanan yang mereka lakukan itu sesungguhnya dalam rangka untuk mempertahankan diri; dalam rangka untuk survival. Dan tujuan besar mereka ini memang terbukti. Mereka bisa mempertahankan dirinya di tengah gempuran kelompok-kelompok lain, termasuk dari kelompok penjajah.

Aspek berikutnya adalah *integration* (integrasi). Di mana masyarakat Osing dengan meneguhkan dirinya sebagai etnis tersendiri, yang disemangati oleh nilai perlawanan dan survival itu diinternalisasikan ke dalam jiwa masing-masing individu suku Osing. Dengan internalisasi semangat perlawanan, survival dan bahkan eksklusivitas dengan cara menjadikan mereka sebagai etnis tersendiri itu membentuk militansi dan loyalitas para anggota suku Osing terhadap sistem sosial dan tradisi yang mereka pertahankan itu.

Aspek keempat adalah *latency* (Pemeliharaan pola). Hingga sekarang, etnis Osing masih terus mempertahankan identitasnya sebagai etnis tersendiri. Meski beberapa telah berubah, misalnya agama mereka yang dulunya Hindu-Buddha dan sekarang menjadi Islam, mereka atas internalisasi nilai-nilai yang tertanam dalam

jiwa mereka, tetap mempertahankan sistem sosial dan kulturalnya sebagai etnis Osing. Mereka tetap bangga dan loyal terhadap keunikan kehidupan sosial dan kultural mereka.

Bahkan upaya mereka melestarikan sistem sosial dan kulturalnya sekarang menjadi kuat seiring dengan adanya kebijakan pemerintah Banyuwangi yang menetapkan kampung Osing sebagai kampung adat yang harus dilindungi. Meski tujuan pembangunan kampung aadat oleh pemerintah Banyuwangi ini tiada lain untuk turut mendongkrak pariwisata di Banyuwangi, namun ketetapan ini turut memperkuat pola dan sistem lokalitas kehidupan etnis Osing.

Dilihat dari perspektif *habitus*-nya Bourdieu, semangat etnisitas yang dipegang teguh oleh masyarakat Osing ini merupakan sebuah sistem dan serangkaian disposisi yang sudah lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*). Dari semangat etnisitas yang dipertahankan secara militan sejak dari nenek myang mereka itu yang kemudian melahirkan tindakan sosial yang terstruktur secara obyektif.<sup>333</sup> Semangat etnisitas yang sudah mendarah daging dalam diri masyarakat Osing lalu menjelma menjadi *habitus* mereka ini sesungguhnya akumulasi dari pengalaman-pengalaman mereka di masa lalu utamanya pengalaman penjajahan dari kelompok lain.

Adanya penjajahan mendorong masyarakat Osing bersikap militan, loyal bahkan fanatis terhadap etnisitas daan identitas mereka. Semangat sebagai etnis tersendiri ini kemudian membentuk kepribadian mereka, berlangsung dari generasi ke generasi, meski semangat ini yang mengalami perubahan seiring dengan perubahan situasi dan kondisi yang ada seperti menguatnya agama Islam yang menggeser otoritas agama Hindu-Buddha di wilayah Banyuwangi.

---

<sup>333</sup> Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hlm.vii

Jadi, habitus masyarakat Osing yang diwujudkan dalam bentuk semangat dan peneguhan diri sebagai etnis tersendiri itu bukan serta merta turun dari langit, tetapi terbentuk melalui pergulatan mereka dengan dinamika sejarah dan sosial. Habitus sebagai etnis tersendiri ini kemudian membentuk perilaku dan tindakan sosial individu-individu Osing. Semangat etnisitas dengan segala pakem tradisi yang dipegangnya ini berjalan terus menerus sehingga membuat masyarakat terbiasa dengan tradisi Osing. Dengan habitus Osing ini, setiap individu Osing nampak spontan dalam bertutur kata dan bertindak yang khas Osing.

Denga habitus inilah, mereka melakukan interaksi sosial di luar dirinya sehingga melahirkan sebuah *ranah* yang disebut dengan masyarakat etnis Osing. Sebagai sebuah ranah yang lahir dari interaksi dan korespondensi habitus mereka dengan dunia esternal, membuat masyarakat Osing sebagai arena kekuatan, kontestasi, persaingan dan perjuangan, di mana di dalam arena atau ranah yang terbentuk oleh habitus Osing ini terkandung sistem kode, aturan dan norma 'permainan' tersendiri.<sup>334</sup> Karenanya, seseorang ketika hendak terlibat dalam hubungan sosial dengan etnis Osing ini, ia harus mengetahui kode-kode dan aturan main yang ada di dalamnya. Sebagaimana kata Bourdieu bahwa setiap ranah memiliki aturan permainannya sendiri, begitulah juga dengan ranah etnis Osing.

Praktik dan tindakan sosial yang berbasis pada *habitus* etnis Osing itu dalam perkembangannya terkodifikasi menjadi norma, aturan, tradisi dan adat-istiadat setempat. Praktik mereka yang berjalan di atas habitus dan ranah itu semakin lama terkonstruksi sebagai norma, sistem nilai yang mendasari seluruh tindakan sosialnya. Nilai-nilai yang sudah terbakukan dan terkodifikasi ini pun mengalami perubahan saat terjadi tantangan atau perubahan dari luar. Ketika praktik habitus yang sudah terkodifikasi sebagai

<sup>334</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturali*,..... hlm.50

sistem norma atau aturan ini dulu masih berjalan dalam kerangka agama Hindu-Buddha, maka kodifikasi norma atau aturan itu bercorak Hindu-Buddha. Namun seiring perkembangan zaman, ketika Islam mulai menguat, masyarakat Osing memodifikasi sistem norma, tradisi dan aturan yang mereka jalankan dan pegang teguh itu sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karenanya, wajar kalau tradisi mereka sebagai wujud dari kodifikasi habitus itu sekarang lebih bercorak Islam.

Perilaku sosial menurut Bourdieu lebih, bersifat spontan dan lebih bertumpu pada logika praktis, tidak mempunyai regularitas yang kuat sehingga masih kabur dalam menentukan hubungan konvensional dan sehari-hari seseorang dengan dunia sosial-masyarakat.<sup>335</sup> Hal inilah yang dialami oleh masyarakat Osing. Pada awalnya tradisi mereka hanya bersifat praktis dan spontanitas belaka, yakni sebagai respon atas penjajahan. Namun tradisi yang murni bersifat habitus ini masih tergolong kabur untuk dijadikan basis tindakan sosial. Dari sini kemudian praktik ini masih perlu dikodifikasi sebagai sebuah norma, tradisi atau aturan. Karena bersifat kabur, tindakan berbasis pada habitus ini, kata Bourdieu, tidak bisa dijadikan pegangan sepenuhnya ketika seseorang berada di dalam kondisi krisis.

Dalam situasi kritis tersebut, perilaku seseorang cenderung terkodifikasi, di mana tingkat kodifikasi ini sangat tergantung pada besar-kecilnya resiko yang dihadapi.<sup>336</sup> Ketika penjajahan telah datang dan perang melanda, sehingga banyak etnis lain yang didatangkan oleh Belanda ke Blambangan, situasi seperti ini sesungguhnya membuat masyarakat Osing mengalami krisis. Untuk merespon situasi krisis itu, masyarakat Osing merasa terancam. Maka mereka merespon dengan meneguhkan diri

---

<sup>335</sup> Pierre Bourdieu, *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran.....*, hlm.101

<sup>336</sup> *Ibid*, hlm.102



sebagai etnis tersendiri dan bahkan menutup diri dari para kelompok pendatang itu.

Langkah masyarakat Osing untuk meneguhkan diri sebagai etnis yang berbeda dari kelompok etnis lain, termasuk etnis Jawa itu, sesungguhnya langkah untuk melakukan kodifikasi nilai sebagai bentuk respon mereka terhadap kondisi krisis tersebut. Dengan peneguhan diri itu, praktik-praktik sosial dan kultural yang mereka lakukan tidak lagi sekedar berbasis pada habitus yang sifatnya spontan dan kabur itu melainkan terkodifikasikan menjadi sistem norma, tradisi dan aturan sehingga keberadaan nilai-nilai itu menjadi lebih kuat sebagai basis praktik dan tindakan sosial mereka.

Praktik-praktik tradisi yang bercorak Islam yang dipadukan dengan tradisi lokal tersebut, sifatnya sebagai merespon menguatnya agama Islam di Nusantara. Praktik keberislaman yang mereka tunjukkan sebagai bentuk sinkretisme Islam dengan budaya lokal ini dikodifikasikan menjadi norma, sistem aturan dan tradisi mereka sehingga menjadi dasar yang kuat bagi tindakan sosial-keagamaan mereka.

Praktik-praktik sosial keagamaan masyarakat Osing ini dapat dikatakan sebagai basis tindakan sosial mereka dalam kaitannya dengan keislaman yang semakin kuat. Dengan terkodifikasi sebagai bentuk norma dan tradisi, maka praktik-praktek ritual itu bisa dilakukan secara teratur, terprogram dan tersistematisasikan dengan baik.

### **C. Islam Sasak**

#### 1). Sejarah dan Tokoh

Islam Sasak, jika merujuk pada wacana yang berkembang, secara umum terbagi menjadi dua: Islam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Sebelum mengarah pada pembahasan dua jenis kelompok Islam Sasak ini, terlebih dahulu dibahas soal latar kultural sejarah

Islam Sasak. Hal ini diharapkan bisa ditangkap faktor-faktor sosial dan historis yang melatar belakangi lahirnya dua jenis kelompok Islam Sasak tersebut.

Dinamika keagamaan Islam di Pulau Lombok sesungguhnya tak jauh berbeda dengan di pulau lain yang ada di Nusantara. Berawal dari masyarakat yang memeluk keyakinan pagan atau agama lokal, mengkomodir tradisi Hindu-Buddha dan akhirnya memeluk Islam. Tentu saja dinamika ini tidak lepas dari pergolakan sosial-politik yang terjadi dari masa ke masa di kepulauan Nusantara. Hal yang perlu digarisbawahi adalah istilah Islam di sini, tipologinya tidak mesti sama dengan tipologi Islam di daerah lain, termasuk daerah-daerah yang ada di Nusantara, meskipun dalam sejarahnya pernah terjalin relasi kultural di antara daerah itu.

Begitu juga dengan Islam Sasak yang mempunyai tipologinya tersendiri. Pada aspek-aspek yang lebih umum, Islam Sasak juga mempunyai kesamaan dengan Islam di kawasan lain. Sejarahnya, masyarakat Sasak pernah berinteraksi dengan suku-suku lain, termasuk Jawa bahkan Tiongkok, tetapi itu bukan berarti Islam Sasak seratus persen kehilangan identitas lokalnya.

Nilai-nilai lokal Sasak juga tetap kental bahkan menjadi unsur yang mengkerangkai praktik keberislaman di dalamnya. Kentalnya unsur lokal inilah yang membuat tipologi keislaman Sasak berbeda dengan tipologi keislaman di daerah lain, misalnya di Jawa. Hal ini terutama yang nampak dalam salah satu kelompok Islam Sasak yang dikenal dengan *Wetu Telu* yang dalam konteks modern dihadap-hadapkan dengan *Islam Waktu Lima*.

Sejarah Islam Sasak tidak bisa lepas dari perkembangan sejarah Suku Sasak. Dijelaskan Jamaluddin dalam karyanya, *Sejarah Lombok: Abad XVI- Abad XX*, Suku Sasak merupakan suku asli sekaligus yang terbesar di Lombok. Meski demikian, suku Sasak bukan satu-satunya kelompok etnis yang ada di

Lombok. Di pulau ini ada sejumlah etnis lain yang notabene sebagai pendatang seperti Bali, Jawa, Arab dan China.<sup>337</sup> Masing-masing etnis pendatang di Lombok ini terkonsentrasi di daerah yang berbeda-beda.

Dari suku-suku pendatang di Lombok ini, yang terbesar secara kuantitatif adalah suku Bali yang mencapai angka 3% dari keseluruhan penduduk Lombok.<sup>338</sup> Masyarakat Bali yang tinggal di Lombok ini lebih banyak terkonsentrasi di Mataram dan Lombok Barat, sementara di Lombok Tengah juga ada tetapi terbilang kecil.<sup>339</sup> Penduduk Bali yang tinggal di Mataram dan Lombok Barat ini umumnya mempunyai tanah sendiri. Kepemilikan tanah penduduk Bali di Lombok ini, terkait dengan sejarah ketika kerajaan Bali mengekspansi Lombok pada abad 17. Karenanya, mayoritas orang Bali yang tinggal di Lombok ini adalah keturunan para penakluk yang berasal dari Karangasem, Bali.<sup>340</sup>

Sementara itu, untuk daerah Ampenan banyak dihuni oleh kelompok Arab. Komunitas Arab di kampung Ampenan ini di Lombok terkenal dengan sebutan Kampung Arab Ampenan. Sedangkan etnis China kebanyakan berada di pusat-pusat pasar seperti Ampenan dan Cakra yang sekarang masuk Kota Madya Mataram. Awalnya, orang-orang China banyak mendiami daerah Lombok Timur. Namun sekarang ini mereka lebih banyak tinggal di Ampenan dan Cakra yang secara geografis masuk wilayah barat dari pulau Lombok.

Sementara itu, etnis Bugis, terutama yang bekerja sebagai nelayan umumnya menempati daerah pantai Tanjung Ringgit dan Tanjung Luar yang berada di luar Lombok Timur. Adapun etnis

---

<sup>337</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok: Abad XVI- Abad XX*, (Yogyakarta: Ruas Media, 2019), hlm.01; lihat juga Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm.06

<sup>338</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....* hlm.6

<sup>339</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok:.....* hlm.1

<sup>340</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....* hlm.6

Jawa lebih banyak menempati daerah Praya dan sebagian lagi di Mataram yang terkenal dengan *Kampung Jawa*.<sup>341</sup>

Secara sosio-antropologis, masyarakat Lombok sesungguhnya multi etnik. Para etnis pendatang ini rata-rata berbicara dengan bahasa mereka sendiri, namun mereka secara umum juga bisa berbahasa Sasak. Dari berbagai etnis itu secara keagamaan juga bisa diidentifikasi. Untuk masyarakat Sasak, Bugis dan Jawa umumnya beragama Islam; untuk masyarakat Bali umumnya beragama Hindu dan etnis China umumnya beragama Kristen.<sup>342</sup>

Bagaimana dengan Islam Sasak? Secara umum, hasil kategorisasi sebagian pengamat dan peneliti di Era Modern, Islam Sasak dikenal terbagi menjadi dua kelompok secara diametrial: Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*. Menurut salah seorang intelektual Lombok, Hasan Basri, dua kategorisasi itu awalnya tidak ada di Lombok. Labelisasi bahkan yang cenderung stereotipikal terhadap Islam Sasak, termasuk dua ketageori Islam Sasak itu, sesungguhnya muncul belakangan, di akhir abad 19 dan awal abad 20 ketika banyak peneliti luar, terutama para Orientalis Barat, datang ke Lombok untuk melakukan proyek penelitiannya.<sup>343</sup>

Faktor lain yang memunculkan kategorisasi Islam Sasak, ketika saat itu marak formalisasi keislaman di Lombok pada masa Orde Baru. Saat itu, organisasi-organisasi Islam konvensional secara gencar melakukan dakwah terhadap masyarakat Islam Sasak yang dipandang masih sinkretis dengan budaya lokal.<sup>344</sup> Dari faktor formalisasi yang cenderung menyeragamkan praktik keberislaman berdasarkan standar Islam konvensional itulah, terjadi polarisasi, Sebagian masyarakat Islam Sasak meneguhkan

---

<sup>341</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok*:.....hlm.1, lihat juga Erni Budiwanti, *Islam Sasak*.....hlm.6

<sup>342</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak*.....hlm.7

<sup>343</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

<sup>344</sup> *Ibid*

dirinya sebagai Islam yang sudah sempurna, dalam arti sudah semakin jauh keterikatannya dengan budaya lokal.

Sementara itu sebagian kelompok yang lain semakin kukuh untuk mempertahankan identitas keislamannya yang sangat kental dengan budaya lokalnya; disaat organisasi Islam konvensional seperti Nahdlatul Wathan, MUI, NU, Muhammadiyah dan sejenisnya melakukan dakwah untuk “mengislamkan” mereka kembali, mereka justru cenderung sangat protektif terhadap praktik keberislamannya yang akrab dengan nilai-nilai lokal. Kelompok pertama itulah yang kemudian dikategorikan sebagai Waktu Lima sementara kelompok kedua dikategorikan sebagai Islam Wetu Telu. Jadi, berdasarkan sejarahnya, kategorisasi dan labelisasi Islam Sasak itu sesungguhnya muncul dari luar, bukan murni dari masyarakat Sasak Sendiri.<sup>345</sup>

Yang lebih menyesatkan lagi, sampai sekarang dibangun wacana bahwa antara kedua kelompok Islam di Lombok itu, merupakan dua kelompok Islam yang saling bertentangan. Dengan mudahnya disebutkan bahwa kelompok *Waktu Lima* merupakan Islam yang sangat *syari'ah oriented* sementara itu *Wetu Telu* merupakan kelompok yang *local wisdom oriented*. Keduanya dipandang seolah dua mazhab yang berseberangan. Padahal sesungguhnya tidak setajam itu perbedaannya. Kelompok Islam *Wetu Telu*, menurut sebagian intelektual Lombok sendiri, sesungguhnya tetap sama dengan kelompok Islam *Waktu Lima* dan kelompok-kelompok Islam lain di berbagai daerah di Nusantara perspektif ini terlepas dari atau melampaui sistem kategorisasi dan opoisis biner antara syariat versus tradisi.<sup>346</sup>

Islam *Waktu Lima* yang dikatakan sebagai Islam yang sudah sempurna, kata Erni Budiwanti, ditandai dengan ketaatan dalam porsi besar terhadap syariat Islam. Komitmen mereka terhadap

---

<sup>345</sup> *Ibid*

<sup>346</sup> *Ibid*

pelaksanaan ajaran-ajaran Islam, seperti Rukun Islam, lebih tinggi dibandingkan dengan kelompok Islam *Wetu Telu*. Sehari-harinya mereka melakukan ibadah seperti yang telah digariskan dalam rukun Islam: membaca syahadat, melaksanakan salat, menunaikan ibadah puasa, menunaikan zaat dan melaksanakan ibadah haji. Tingginya kepatuhan mereka terhadap ajaran-ajaran atau syariat Islam ini, berbanding terbalik dengan loyalitasnya terhadap budaya lokal, di mana adat-istiadat dan tradisi lokal semakin menipis, meski tradisi-tradisi tertentu tetap mereka akomodir.<sup>347</sup>

Karena lebih berkomitmen terhadap syariat Islam daripada terhadap tradisi lokal inilah Islam *Waktu Lima* juga disebut sebagai Islam “yang sempurna”. Kategorisasi ini, kata Erni tidak lepas dari sejarah dan proses Islamisasinya di Lombok. Islam *Wetu Telu* yang mayoritas ada di sebelah barat wilayah Lombok, khususnya di kampung Bayan, sesungguhnya disebabkan oleh ajaran-ajaran Islam Jawa, yaitu Sunan Prapen sebagai tokoh pertama yang menyebarkan Islam di Lombok-, dan para ulama Jawa lainnya yang cenderung mistik. Sedangkan Islam *Waktu Lima* atau Islam taat, merupakan kelompok Islam Sunni yang dibawa oleh para ulama dari Timur.<sup>348</sup>

Apa yang dikatakan oleh Erni itu nampaknya masih problematis, paling tidak jika dikomparasikan dengan pendapat-pendapat intelektual Lombok lainnya. Jamaluddin misalnya menyatakan bahwa Islam Sasak, baik yang sekarang disebut dengan *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* sesungguhnya sama karena kedua kelompok ini sama-sama menerima Islam dari Sunan Prapen, Giri, Jawa. Karena berasal dari sumber yang sama, yakni Sunan Prapen, maka aneh kalau dikatakan Islam yang berkembang di bagian barat (*Wetu Telu*) dibawa oleh ulama yang

---

<sup>347</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....* hlm.7

<sup>348</sup> *Ibid*, hlm.286-289

berbeda dengan yang ada di dan bagian timur (*Waktu Lima*).<sup>349</sup> Adapun jika ada perbedaan corak, itu sesungguhnya terjadi pada proses perkembangannya pada tahap-tahap selanjutnya, bukan pada awal-awal masuknya Islam di Lombok. Perbedaan itu pun secara umum masih sama-sama berakar pada tradisi lokal Lombok.

Pendapat Erni di atas nampak semakin rancu dalam memotret dan mengkategorisasikan Islam Sasak di atas, ketika digunakan term “Sunni” untuk Islam *Waktu Lima* sebagai bentuk pembeda dari Islam *Wetu Telu* yang cenderung sinkretis. Bagi Hasan Basri, Islam Sasak, baik yang masuk kategori Islam *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* sesungguhnya sama-sama Islam Sunni, sebagaimana yang ada di Jawa. Kalau bukan Islam Sunni maka tidak mungkin Islam Sasak, baik *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* bisa mengakomodir nilai-nilai lokal.<sup>350</sup>

Bahkan kalau dilihat dari perspektif tasawuf atau mistisisme Islam, Islam *Wetu Telu* itu sangat Sunni, sebab nilai-nilai keislaman yang ditampilkan oleh masyarakat *Wetu Telu* itu pada dasarnya senafas dan sealur dengan nilai-nilai tarekat dan sufistik, di antaranya tentang *martabat tujuh* yang juga berlaku di kalangan tarekat-tarekat yang *mu'tabaroh*.<sup>351</sup> Hal yang sama juga dikatakan Lalu Agus Fathurrahman bahwa Islam *Wetu Telu* sesungguhnya bentuk interpretasi lokal terhadap ajaran sufisme khususnya yang berkaitan dengan proses penciptaan awal (*nukad*) dan Nur Muhammad.<sup>352</sup> Dari sinilah, Islam *Wetu Telu* sesungguhnya juga Islam Sunni.

Salah satu dampak dari kategorisasi di atas adalah bahwa dalam kelompok Islam ini seolah terjadi perbedaan yang ketat antara

---

<sup>349</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok*:..... hlm.34

<sup>350</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

<sup>351</sup> *Ibid*

<sup>352</sup> Lalu Agus Fathurrahman, *Direktori Masjid Adat di Lombok*, (Mataram: Genius, 2014), hlm.11-12

syariah Islam versus tradisi lokal. Semakin seseorang mampu meminimalisir tradisi lokal dalam praktik keberislamannya, maka menurut kelompok ini keislaman semakin menuju sempurna. Sebaliknya, jika porsi tradisi lokalnya lebih besar dari porsi syariatnya dalam praktik keberislaman seseorang, maka Islam orang seperti ini dikatakan belum sempurna karena masih bercampur banyak dengan adat-istiadat lokal.

Sementara itu, Islam *Wetu Telu* adalah kelompok Islam Sasak yang oleh banyak pengamat atau peneliti disebut dengan Islam Sinkretis. Di namakan demikian karena kelompok Islam ini, meski mengaku Islam mereka masih juga memuja roh leluhur, berbagai dewa dan roh lainnya dalam tradisi lokal mereka. Dalam praktik keseharian, karena lebih besar porsi tradisi lokalnya, kelompok *Wetu Telu* ini dipandang kurang memperhatikan ajaran-ajaran Islam yang dianggap wajib oleh kelompok *Waktu Lima*.<sup>353</sup> Adat istiadat lokal, lanjut Budiwanti, lebih dominan dalam praktik keislaman kelompok *Wetu Telu*, padahal di antara adat-istiadat lokal itu ada yang bertentangan dengan Islam.

Dengan demikian, untuk kelompok *Wetu Telu*, tidak terdapat garis yang ketat antara adat-istiadat atau tradisi lokal dengan ajaran Islam. Mereka mempunyai pandangan bahwa tradisi lokal yang mereka amalkan dan mereka pertahankan itu sesungguhnya adalah ajaran Islam.<sup>354</sup> Karenanya adat-istiadat dan tradisi lokal sangat melekat dan bercampur dengan ajaran Islam.<sup>355</sup> Islam *Wetu Telu* ini sesungguhnya bagian dari tipologi (*khoshais*) keislamana di Nusantara. Kelompok ini menjadikan nilai mistik dan spiritualitas sebagai basis pemahaman mereka terhadap Islam.<sup>356</sup> Dalam kerangka mistisisme inilah, mereka menemukan adanya korelasi yang erat antara tradisi lokal mereka dengan Islam.

---

<sup>353</sup> *Ibid*, hlm.7-8

<sup>354</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

<sup>355</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak*..... hlm.8

<sup>356</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)



Dalam sejarahnya, Islam masuk ke pulau Lombok pada abad ke-16. Salah seorang ulama dan wali yang membawa Islam ke Lombok adalah Sunan Prapen, yang bernama Sayyid Maulana Muhammad Fadhlullah, putra Sunan Giri. Paska kedatangan Sunan Prapen ke Lombok untuk menyebarkan Islam ini, masyarakat Lombok yang awalnya beragama Hindu-Buddha kemudian berkonversi menjadi Islam.<sup>357</sup>

Sebelum Islam hadir di bumi Lombok, masyarakat Lombok memeluk agama Budha. Masyarakat yang beragama Buddha menuturkan bahwa dirinya merupakan keturunan kerajaan Majapahit yang melarikan diri ketika terjadi penyerangan tentara Islam, dan karena itu masyarakat Sasak Boda ini menyebut agama mereka dengan sebutan agama Majapahit.<sup>358</sup>

Apa yang dimaksud dengan penyerangan kerajaan Islam terjadi pada abad ke-15 dan 16. Bisa jadi penyerangan tentara Islam itu terjadi pada tahun 1478, ketika Raden Patah pendiri kerajaan Islam Demak menyerang Majapahit yang saat itu di bawah kekuasaan Brawijaya V. Akibat serangan ini seperti dikisahkan dalam *Serat Kanda*, Prabu Brawijaya V dibawa ke Demak dan diperlakukan secara terhormat karena ia merupakan ayah Raden Patah sendiri. Pada penyerangan ini istana Majapahit tidak dihancurkan tetapi seluruh penghuninya telah melarikan diri. Dimungkinkan, akibat serangan Raden Patah (Jin Bun) ke Majapahit, para penduduk Majapahit banyak yang melarikan diri ke Bali dan Lombok.

Kemungkinan berikutnya adalah terjadinya serangan Raden Patah ke Majapahit pada tahun 1517 ketika Majapahit sudah menjadi wilayah kabupaten di bawah kekuasaan Demak yang saat itu dipimpin oleh Girindawardhana. Serangan kali ini disinyalir karena adipati Majapahit, Girindawardhana, telah bekerja sama

<sup>357</sup> <https://ganaislamika.com/islam-di-lombok-2-masuknya-islam/> (31/05/2018)

<sup>358</sup> John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, ter. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm 93-94,



yang telah menyerang Blambangan tahun 1633. Jadi akibat perang dengan Pasuruan itu, penduduk Blambangan yang saat itu masih loyal terhadap Majapahit, baik secara sosial maupun kultural, banyak yang melarikan diri ke Bali dan Lombok. Dari berbagai kemungkinan itulah masyarakat sasak yang beragama Budha menyebut dirinya sebagai pemeluk agama Majapahit karena Majapahit memang bercorak Hindu-Buddha.

Goris juga menyatakan bahwa sebelum agama Islam datang, pulau Lombok dalam waktu yang cukup lama pernah terpengaruh oleh agama Hindu-Budha yang datang dari Jawa. Dalam *Kitab Negarakertagama* dijelaskan bahwa Lombok sudah ditemukan pada abad ke 14 M dan takluk di bawah kerajaan Majapahit. Menurut legenda, ada dua kampung tua yaitu Bayan dan Sembalun sebagai bukti sejarah yang terdapat di pulau ini dan ditemukan oleh seorang pangeran Majapahit.<sup>361</sup>

Paska ditaklukkannya Majapahit, salah seorang penguasa Islam Jawa, Sunan Giri mengirimkan utusan-utusannya ke berbagai daerah di wilayah Nusantara untuk menyebarkan agama Islam. Utusan yang dikirim ke Lombok dan Sumbawa oleh Sunan Giri adalah Pangeran Prapen dan sering disebut sunan Prapen.<sup>362</sup> Sunan Prapen tiba di Labuan Carik atau yang dikenal dengan pantai Anyar dan sekarang menjadi kota Kecamatan Bayan.<sup>363</sup> Penjelasan lain dikatakan bahwa Islam masuk ke Lombok melalui sebelah utara atau melalui Bayan atas instruksi Sunan Pengging dari Jawa Tengah kira-kira permulaan abad ke-16 M.<sup>364</sup> Ketika Islam datang ke Lombok ini, maka secara perlahan masyarakat banyak yang

---

<sup>361</sup> Goris R., *Aantekeningen Over Cost Lombok* (t.t.p.: t.p., 1963), hlm 245,

<sup>362</sup> Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese* (Leiden: KITLV Press, 1999), hlm.04

<sup>363</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.287

<sup>364</sup> Tim Penyusun Monografi, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat Jilid I* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), hlm 15,

memeluk Islam. Sekarang, Lombok menjadi salah satu pulau yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Terlepas dari berbagai pandangan sejarah tentang masuknya Islam ke Lombok, kebanyakan pakar sepakat bahwa Islam yang ada di Lombok memang datang dari Jawa dan tiba pertama kalinya di Lombok utara pada abad ke-16 M, yang mulai disebarkan oleh oleh Sunan Prapen. Versi ini, meski bukan satu-satunya yang paling benar, cenderung menjadi kesepakatan para ahli sejarah.<sup>365</sup>

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

Pola dan perilaku masyarakat Islam Sasak sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari aspek historisnya. Dalam konteks sejarah, Islam Sasak juga bukan fenomena yang otonom dan sepenuhnya terpisah dari interaksinya dengan budaya luar. Interaksi yang lama dengan budaya luar, menjadikan masyarakat Sasak mempunyai sistem kultur dan tradisi yang khas.<sup>366</sup>

Interaksi masyarakat Sasak dengan budaya luar itu terjadi paling tidak pada abad 14, saat budaya Jawa sudah masuk ke wilayah Lombok. Tepatnya ketika Majapahit yang saat itu tengah menjadi kerajaan besar di Nusantara menanamkan pengaruhnya ke kerajaan-kerajaan di Lombok.<sup>367</sup> Abad ke-14 merupakan puncak kejayaan Majapahit.

Pengaruh Majapahit di Lombok yang kuat di abad 14 itu bisa jadi terkait dengan pelaksanaan Sumpah Palapa yang dilakukan oleh Gajah Mada, yang saat itu menjadi Patih Amankubhumi Majapahit. Sumpah Palapa Gajah Mada yang masih terkenal hingga sekarang ini merupakan visi politik Gajah Mada untuk menyatukan seluruh kerajaan-kerajaan di Nusantara di bawah kekuasaan Majapahit. Sumpah ini dikemukakan oleh Gajah Mada

---

<sup>365</sup> Asnawi, *Respons Kultural Masyarakat Sasak Terhadap Islam*, (Jurnal Ulumuna, Volume IX Edisi 15 Nomor 1 Januari-Juni 2005), hlm.05

<sup>366</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok:.....*hlm.2

<sup>367</sup> *Ibid*

pada upacara pengangkatannya menjadi Patih Amangkubhumi Majapahit, tahun 1258 Saka (1336 M).<sup>368</sup>

Sumpah Palapa yang diucapkan oleh Gajah Mada itu berbunyi: “*Lamun huwus kalah nusantara isun amukti palapa, lamun kalah ring Gurun, ring Seran, Tañjung Pura, ring Haru, ring Butuni, ring Pahang, Dompo, ring Bali, Sunda, Palembang, Tumasik, samana isun amukti palapa*”. (“Jika telah menundukkan seluruh Nusantara dibawah kekuasaan Majapahit, saya [baru akan] melepaskan puasa. Jika mengalahkan Gurun, Seram, Tanjung Pura, Haru, Butuni, Pahang, Dompo, Bali, Sunda, Palembang, Tumasik, demikianlah saya baru akan beristirahat”).<sup>369</sup>

Dalam sumpahnya itu, Gajah Mada bertekad untuk menundukkan kerajaan-kerajaan di berbagai daerah yang ada di Nusantara<sup>370</sup> yang di antaranya adalah Gurun (Lombok) dan Dompu (Sumbawa). Lombok dan Sumbawa adalah dua pulau yang sekarang keduanya menjadi wilayah Provinsi NTB. Serangan

---

<sup>368</sup> Sita W. Dewi (9 April 2013). “Tracing the glory of Majapahit”. *The Jakarta Post*. (Diakses 5 /2/2015).

<sup>369</sup> Slamet Muldjana, *Tafsir Nagara Kretagama*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm.143

<sup>370</sup> Dalam *Nagarakretagama* daerah-daerah Nusantara yang ada di luar Jawa yang berhasil dikuasai Majapahit pada pertengahan abad 14 meliputi: 1.Sum mahra (Jambi, Palembang, Dharmasraya, Kandis, Kahwas, Siak, Rokan, Mandailing, Panai, Kampe, Haru, Temiang, Parlak, Samudra, Lamuri, Barus dan Lampung); 2.Kalimantan/Tanjung Pura (Kapuas, Katingan, Kota Lingga, Kota Waringin, Sambas, Lawa, Kandangan, Singkawang, Tirem, Landa, Barune, Seludung, Solot, Pasir, Barito, SAW ktu, Tabalung, Tanjung Kutei, Malano); 3.Semenanjung Tanah Melayu (Pahang, Langkasuka, kelantan, Saiwang, Nagor, paka, Muar, Dungun, Tumasik, Kelang, Kedah, Jerai ); 4.Sebelah Timur Jawa (Bali, Badahulu, Lo Gajah, Gurun, Sukun, Taliwang, Dompo, Sapi, Gunung Api, Seram, Hutan, Kadali, Sasak, Bantayan, Luwuk, Makasar, Buton, Banggawi, Kunir, Galian, Salayar, Sumba, Muar [Saparua], Solor, Bima, Wandan [Banda], Ambon atau Maluku, Wanin, Seran, Timor. Lihat *Ibid*, hlm.161-162

Gajah Mada ke Lombok dan Sumbawa itu pertama kali diawali dengan serangannya ke Bali pada 1265 saka (1343).<sup>371</sup>

Dengan menjadi daerah taklukan Majapahit ini, secara otomatis Lombok menjadi ajang penyebaran budaya Majapahit. Karenannya ada benarnya jika pengaruh Majapahit atau Jawa mulai eksis di Lombok pada abad ke-14 karena saat itu Majapahit, dengan Sumpah Palapanya Gajah Mada, sedang “mengembara” untuk menaklukkan berbagai wilayah di Nusantara.

Pengaruh Majapahit di Lombok mulai merosot ketika Islam mulai masuk ke wilayah itu. Pada abad ke-16, paska runtuhnya Majapahit dan berdirinya Kerajaan Islam Demak sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa, pengaruh Jawa di Lombok masih kuat karena dibawa oleh para ulama yang berdakwah menyebarkan agama Islam di Lombok yang juga datang dari Jawa yaitu Sunan Prapen dari Giri.<sup>372</sup> Pada abad ke-17, seorang ulama asal Minang bernama Datuk Ribandan berangkat dari Makassar ke Lombok untuk melanjutkan “proyek” Islamisasi yang sudah disemai oleh Sunan Prapen.<sup>373</sup> Hal ini berlanjut dengan terjalinnya koalisi antara kerajaan Makassar dengan kerajaan-kerajaan di Lombok untuk menghadapi kaum kolonialisme Belanda.

Namun, seperti dikatakan Erni Budiwanti, pada abad ke-17 itu kerajaan Bali dari Karangasem juga telah menduduki Lombok, Pada abad 18 Kerajaan Bali berhasil mengkonsolidasikan kekuatannya terhadap seluruh wilayah Lombok, tepat setelah berhasil mengalahkan kerajaan Makassar pada 1740. Pada saat diduduki oleh Bali ini, penduduk Lombok sesungguhnya sudah banyak yang beragama Islam. Kerajaan Bali sendiri sesungguhnya sangat toleran terhadap masyarakat Sasak yang saat itu sudah banyak yang memeluk Islam. Namun para bangsawan Sasak sendiri

<sup>371</sup> Risa Herdahita Putri, *Makna Daerah-daerah dalam Sumpah Palapa*, dalam <https://historia.id> (akses:05/09/2019)

<sup>372</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok:.....* hlm.2

<sup>373</sup> *Ibid*

yang mayoritas sudah banyak yang beragama Islam, khususnya *tuan guru*, merasa tidak nyaman dengan pemerintah Kerajaan Bali yang beragama pagan. Alih-alih patuh pada pemerintahan kerajaan Bali, para *tuan guru* dan kaum bangsawan Sasak menjalin kekuatan untuk melakukan pemberontakan terhadap otoritas kerajaan Bali, meskipun usaha mereka tidak berhasil.

Karena kalah dari pemberontakan terhadap Bali, para bangsawan Sasak terpaksa menjalin kerjasama dengan Belanda untuk mengusir tentara Bali dari Lombok. Hal ini demi kembalinya tahta kekuasaan para bangsawan Sasak yang telah dirampas oleh kerajaan Bali. Belanda pun menyanggupi tawaran dari para bangsawan Sasak tersebut. Tawaran para bangsawan Lombok ini dimanfaatkan oleh Belanda untuk menguasai Lombok dengan cara mengusir Bali. Usaha Belanda pun berhasil. Kaum kolonial Barat ini mampu mengusir Bali dari Lombok. Namun, setelah Bali terusir, Belanda berganti menjadi penjajah baru di Lombok. Alih-alih bersedia mengembalikan kekuasaan bangsawan Sasak atas Lombok, Belanda justru menjadi penjajah baru terhadap Sasak.<sup>374</sup> Sebagai kekuatan penjajah baru, Belanda kata Kraan (1976) banyak mengambil alih tanah-tanah di Lombok yang dulu dikuasai oleh Bali, lalu mereka mengenakan pajak tinggi terhadap masyarakat Sasak.

Pada abad ke-18, paska runtuhnya Kerajaan Islam di Lombok, para *tuan guru*, yang merupakan seorang ulama atau tokoh agama Islam di Lombok, semakin agresif untuk tampil ke permukaan. Mereka yang sebagiannya datang dari *Haramain* (Makkah dan Madinah) datang ke Lombok untuk melanjutkan dakwah Islam yang telah dipelopori oleh para ulama pada abad-abad sebelumnya. Sejak periode terakhir abad ke-18 itu, keberadaan dan pengaruh *tuan guru* semakin kuat di kalangan masyarakat Sasak.<sup>375</sup> Meski

---

<sup>374</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.9

<sup>375</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok:.....* hlm.2

demikian, istilah *Wetu Telu* dan *Watu Lima* di abad ini sebagai bentuk kategorisasi Islam Sasak belum muncul.

Di antara para *tuan guru* yang muncul di abad 18 ini, kata Jamaluddin, adalah Tuan Guru Haji (TGH) Mustafa Sekarbela, TGH. Amin Sesela. Setelah itu muncul murid keduanya yang juga menjadi *tuan guru* pada tahun-tahun berikutnya di antaranya adalah TGH Umar Kelayu yang pada 1799 telah menuntut ilmu ke Makkah. Dari TGH. Umar Kelayu ini lahir *tuan guru* lainnya yang merupakan santrinya di antaranya adalah TGH. Saleh, TGH. Ali Batu, TGH. Sidik Karang kelok dan yang lainnya. Para *tuan guru* inilah yang aktif bedakwah menyebarkan agama Islam di Lombok yang sudah lama dirintis sejak masa Walisongo. Dalam dakwahnya, para *tuan guru* ini memperbaharui paham-paham yang dianggap keliru dalam masyarakat sekaligus menyempurnakan syariat Islam.<sup>376</sup>

Namun, para *tuan guru* di Lombok yang sebelum kedatangan Belanda untuk berdakwah menyebarkan agama Islam di kalangan masyarakat Sasak, ketika Belanda mulai menancapkan kekuasaannya ini beralih menjadi pemimpin pemberontakan terhadap kaum kolonial. Pada saat ini, para *tuan guru* selain berdakwah menyebarkan agama Islam, juga memimpin perlawanan terhadap kaum kafir yang telah menjajah Lombok. Islam kemudian dijadikan oleh para *tuan guru* sebagai senjata ideologis untuk menggerakkan kekuatan rakyat Sasak untuk mengusir Belanda melalui pemberontakan-pemberontakan lokal.<sup>377</sup>

Pada saat para *tuan guru* tampil sebagai pemimpin untuk melakukan perlawanan terhadap kaum kolonial Belanda itu, sesungguhnya sudah terjadi friksi antara kelompok *tuan guru* dengan tokoh adat Sasak. Gerakan perlawanan para *tuan guru*

---

<sup>376</sup> *Ibid*, hlm.4

<sup>377</sup> *Ibid*, hlm.03



terhadap kaum penjajah ini semakin menarik banyak pengikut dari masyarakat Sasak. Meningkatnya pengaruh *tuan guru* di kalangan masyarakat Sasak, dalam perjuangan mengusir penjajah Belanda ini secara bertahap mendegradasi pengaruh dan otoritas para tokoh adat yang umumnya sebagai penjaga tradisi lokal.<sup>378</sup>

Karena itu, selama periode penjajahan Belanda ini, polarisasi antara kelompok Islam *Waktu Lima* yang merujuk pada *tuan guru* dan *Wetu Telu* yang merujuk pada tokoh adat lokal, semakin menajam. Jika kelompok pertama mengarahkan loyalitasnya pada para *tuan guru* sebagai tokoh kharismatik mereka di bidang keislaman, maka kelompok Islam kedua menaruh kesetiaan yang kuat kepada para tokoh bangsawan Sasak dan tokoh adat yang kental dengan tradisi lokal.<sup>379</sup>

Pengaruh dan otoritas *tuan guru* yang telah tertanam jauh sebelum hadirnya penjajahan Belanda semakin meningkat, kata Erni Budiwanti, semakin meningkat seiring banyaknya masyarakat Lombok yang kembali pulang haji pada awal-awal abad ke-19. Di abad ini, orang-orang Lombok yang telah pergi haji umumnya jarang yang langsung kembali pulang. Mereka menetap dulu sekian lama di Makkah untuk menuntut ilmu. Mereka ini, kata Erni, banyak yang menyerap ajaran-ajaran Islam ortodok dan ketika kembali lagi ke Lombok, mereka mengajarkan apa yang mereka dapatkan dari Makkah itu kepada penduduk lokal.

Kharisma dan pengaruh *tuan guru* semakin kuat seiring semakin bertambah banyaknya jamaah pengajian. Pengajian para *tuan guru* ini selain diadakan di rumahnya sendiri juga di tempat-tempat lain dengan jadwal yang rutin seperti pengajian mingguan, bulanan dan sejenisnya. Selain itu, para *tuan guru* juga sering

---

<sup>378</sup> *Ibid*

<sup>379</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.10

diundang untuk memberikan pengajian di acara-acara tertentu seperti *Isra' Mi'raj*, *Mauludan*, selamatan dan sebagainya.<sup>380</sup>

Semakin lama bukan hanya jamaah yang meningkat, melainkan santri para tuan guru juga bertambah banyak. Terbentuknya pesantren yang dipimpin oleh para *tuan guru* itu biasanya bermula dari rumah *tuan guru* yang sudah tidak bisa menampung jamaahnya yang semakin bertambah besar. Sebagai konsekuensinya, seorang *tuan guru* kemudian membangun pondok pesantren sebagai pusat aktivitas dakwah dan pengajiannya.

Pada tahun 1950 misalnya, Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid (1902-1997), seorang ulama dan tokoh pergerakan nasional, telah mendirikan pondok pesantren, Nahdlatul Wathan (NW), yang sampai sekarang menjadi pesantren tertua di Lombok.<sup>381</sup> Selain sebagai pesantren tertua, NW juga menjadi ormas terbesar di Lombok. Hampir di setiap desa di Lombok, berdiri madrasah atau lembaga pendidikan yang bernaung di bawah organisasi NW.<sup>382</sup> Dalam perkembangannya, akibat tuntutan zaman, di antara pesantren yang rata-rata berafiliasi dengan ormas NW itu mengakomodir pendidikan formal dengan mendirikan sejumlah sekolah-sekolah formal dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Hal ini juga yang dilakukan oleh NW.

Keberadaan NW sebagai ormas terbesar di Lombok yang mempunyai banyak aset dan lembaga pendidikan sesungguhnya tak bisa lepas dari kepiwaan pendirinya, TGH. Zainuddin Abdul Madjid. Jamaluddin menjelaskan bahwa TGH. Zainuddin merupakan seorang ulama yang disamping alim juga pandai berorganisasi. Dengan kemampuannya berorganisasi ini, beliau berhasil membangun jaringan dengan para *tuan guru* lainnya yang ada di Lombok yang sebagian besar merupakan santri-santri

---

<sup>380</sup> *Ibid*, hlm.3

<sup>381</sup> *Ibid*, hlm.10

<sup>382</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok*:.....hlm.5

beliau. Dengan membangun jaringan antar *tuan guru* ini, maka NW bisa berkembang pesat dan sekarang masih menjadi ormas dan lembaga Islam terkuat dan terbesar di Lombok.

Keberadaan *tuan guru* kemudian menjadi faktor penting bagi kekuatan Islam Sasak. Pemahaman masyarakat Sasak tentang Islam banyak dipengaruhi oleh para *tuan guru*. Sementara pemahaman *tuan guru* tentang Islam lebih merujuk pada gurunya yang merupakan seorang *tuan guru* senior dan memegang mazhab tertentu. Karenanya, Islam di dalam masyarakat Sasak yang ditransmisikan melalui *tuan guru* ini merupakan Islam yang sudah terkodifikasikan ke dalam mazhab tertentu, sehingga pemahaman dan praktik keislaman masyarakat Sasak dari *tuan guru* ini sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan para *tuan guru* yang mengajarkannya.

Dengan perkembangan pengaruh dan otoritas *tuan guru* yang semakin meningkat itu, status bangsawan para elit suku Sasak, yang banyak memeluk Islam *Wetu Telu* cenderung mengalami kemerosotan. Tak jarang, kata Erni, banyak kaum bangsawan suku Sasak yang awalnya mengikuti kelompok *Wetu Telu* kemudian berpindah ke *Waktu Lima*. Penetrasi ajaran *tuan guru* yang merupakan simbol dari kelompok Islam *Waktu Lima*, ke daerah-daerah yang menjadi basis *Wetu Telu* menyebabkan semakin pudarnya kelompok *Wetu Telu* di daerah-daerah yang ada di Lombok. Sekarang ini hanya ada dua daerah di Lombok yang menjadi basis *Wetu Telu* yaitu Bayan dan Tanjung. Kelompok *Wetu Telu* yang masih ada ini, kondisinya semakin terpicil dari komunitas Sasak yang lebih besar, dan dianggap sebagai kelompok yang ketinggalan zaman.<sup>383</sup>

Meski demikian belakangan ini, kelompok *Wetu Telu* sudah semakin terbuka dengan kelompok lain sembari tetap mempertahankan adat istiadat mereka. Bahkan kelompok *Wetu*

---

<sup>383</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.11

*Telu* ini sesungguhnya awalnya merupakan Islam khas masyarakat Sasak; keberadaan mereka awalnya juga terbuka. Mereka sekarang menjadi eksklusif karena menjadi korban dari penilaian dan streatifikasi dari orang luar kepadanya. Karena penilaian bahkan pandangan yang cenderung “mengadili” secara sepihak itu, kata Hasan Basri, membuat mereka cenderung menjauh dan mengisolasi diri dari pergaulan umum, karena mereka juga berusaha untuk melestarikan dan mempertahankan coak dan tradisi mereka yang telah mereka warisi dari para leluhur mereka.<sup>384</sup>

Termasuk sistem yang berusaha membenturkan *Wetu Telu* dengan *Waktu Lima* juga bagian dari upaya mendiskreditkan kelompok *Wetu Telu* tersebut yang umumnya dilakukan oleh orang luar, terutama kaum penjajah. Dalam hal ini, Lalu Agus Fathurrahman menyatakan bahwa salah satu persoalan yang selama ini menimpa Islam Sasak adalah sudah kadung mengakarnya kesalahan pemahaman terhadap kelompok Islam *Wetu Telu* yang sistematis oleh pihak penjajah Belanda telah dikodekan menjadi *Wektu Telu* yang kemudian dipertentangkan dengan Islam *Waktu Lima*.<sup>385</sup>

Padahal nama-nama itu awalnya tidak ada di Lombok. Nama-nama atau penyebutan yang sifatnya oposisi biner itu murni dari pemahaman dan pandangan orang luar, termasuk dari kaum penjajah yang dilekatkan pada Islam Sasak. Kesalahan interpretasi ini pula yang selama ini masih menjadi pegangan untuk membicarakan bahkan menilai Islam Sasak, khususnya yang ada di kawasan Gunung Rinjani ini.<sup>386</sup>

Dari sejarah itulah benar apa yang dikatakan Hasan Basri di atas bahwa munculnya dikotomi *Islam Waktu Lima* versus *Wetu*

<sup>384</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

<sup>385</sup> Lalu Agus Fathurrahman, *Direktori Masjid Adat Lombok*, (Mataram: Penerbit Genius, 2014), hlm.7

<sup>386</sup> *Ibid*

*Telu* di Lombok itu baru muncul sekitar abad 19 dan 20, bukan di abad-abad awal ketika Islam pertama kali masuk ke Lombok. Hal yang sama juga dikatakan oleh Jamaluddin, yang bahkan mengatakan bahwa ia tidak setuju jika ada yang mengatakan bahwa dikotomi antara Islam *Waktu Lima* versus *Wetu Telu* telah terjadi sejak awal-awal Islamisasi di Lombok bahkan di abad ke-19.<sup>387</sup> Secara implisit, Jamaluddin bahkan seolah menyatakan, di abad 19 pun sesungguhnya kedua kategori Islam di Lombok itu belum muncul.

Jalamuddin bahkan menambahkan bahwa sejak abad 16 (masa pertama kali masuknya Islam di Lombok), hingga abad ke-18, bisa dikatakan sebagai masa-masa kejayaan kerajaan Islam di Lombok.<sup>388</sup> Pada masa kejayaan kekuasaan Islam di Lombok ini, lanjut Jamaluddin, perkembangan peradaban Islam di Lombok sangat dipengaruhi oleh keberadaan kerajaan Islam di dalamnya. Pada masa kejayaan kerajaan Islam di Lombok ini, Islam yang berkembang di kawasan ini sesungguhnya Islam yang berbasis pada budaya lokal. Sebab, sebagaimana dikatakan Jamaluddin di masa-masa itu, kepercayaan dan tradisi pra-Islam itu telah mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat, sementara pada saat yang sama Islam yang didakwahkan dan diajarkan oleh para ulama dan wali di masa itu tidak ada kecenderungan untuk melawan tradisi-tradisi lokal yang sudah mapan tersebut<sup>389</sup>, bahkan jika merujuk pada pola Islamisasi di Jawa, tradisi-tradisi lokal itu bisa jadi banyak diakomodir oleh para penyebar Islam di Lombok sebagai media dakwahnya.

Dikotomi yang sifatnya antagonistik antara Islam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima* itu misalnya dilakukan oleh Alfons van der Kraan. Dalam bukunya yang berjudul, *Lombok, Conquest, Colonisation and Underdevelopment, 1870-1940*, menyatakan bahwa dalam

<sup>387</sup> Jamaaluddin, *Sejarah Lombok*:..... hlm.26

<sup>388</sup> *Ibid*, hlm.48

<sup>389</sup> *Ibid*, hlm.32

sejarahnya, ketika dakwah Islam mulai marak di Lombok, banyak penduduk Sasak yang melarikan diri dari dakwah, lalu mereka pergi ke Gunung dan masuk Hutan kemudian dikenal sebagai masyarakat pemeluk *Boda*. Dalam hal ini, para penduduk Sasak yang takluk lalu memeluk agama Islam disebut dengan *Waktu Lima*, lalu penduduk yang hanya takluk saja dikenal sebagai *Islam Wetu Telu*.<sup>390</sup>

Selain itu, kuatnya dikotomi dua kelompok Islam tersebut juga mempengaruhi terhadap pencatatan salah satu versi sejarah masuknya Islam ke Lombok terkait dengan sosok yang bernama Pangeran Sangupati. Dalam versi ini dikatakan bahwa pembawa Islam ke Lombok adalah Pangeran Sangupati yang menurut Chamber-Loir dan Salahuddin, berasal dari Jawa. Menurut keduanya, Pangeran Sangupati merupakan salah seorang santri Walisongo. Sangupati sendiri berasal dari kata *Sange* (sembilan) dan *Pati* (empat). Hal ini dimaksudkan bahwa Islam masuk ke Lombok pada 904 H atau 1636 M.<sup>391</sup>

Munculnya wacana dikotomi antara Islam *Waktu Lima* versus *Wetu Telu* tersebut memicu lahirnya beberapa pandangan, tentang siapa sesungguhnya Sangupati. Salah satu pandangan di antaranya berasal dari Tito Adonis yang menyatakan bahwa Pangeran Sangupati tersebut mempunyai dua anak yang bernama Nurcahya dan Nursada. Nurcahya kemudian menyebarkan *Islam Waktu Lima* atau menyebarkan ajaran yang berlaku di kalangan masyarakat Islam pada umumnya, sementara Nursada menyebarkan *Islam Wetu Telu* atau ajaran yang banyak dianut oleh masyarakat Bayan dan Sembulan.

---

<sup>390</sup> Alfons van der Kraan, *Lombok, Conquest, Colonisation and Underdevelopment, 1870-1940*, (Singapore:: Hienemann Educational Books (Asia) Ltd. For the Asian Studies Association of Australia, 1980); lihat uga Jamaluddin, *Sejarah Lombok...* hlm.26

<sup>391</sup> *Ibid*, hlm.299

Namun pendapat itu kemudian dibantah oleh Jamaluddin. Menurut Jamaluddin, menyatakan Nurcahya sebagai penyebar *Islam Waktu Lima* dan Nursada sebagai penyebar *Islam Wetu Telu* merupakan hal yang tidak logis, sebab munculnya dikotomi dua kelompok Islam itu terjadi pada abad 20, sementara legenda Nurcahya dan Nursada itu sudah muncul lebih awal sekitar pada empat abad sebelumnya, atau bisa jadi, kedua tokoh itu sengaja diciptakan untuk membenarkan klaim tentang dikotomi Islam sasak tersebut.<sup>392</sup>

Pembagian itu jelas terasa aneh, sebab bagaimana kelompok *Waktu Lima* didefinisikan sebagai kelompok yang *takluk* dan *memeluk Islam* sementara kelompok *Wetu Telu* hanya dikatakan sebagai kelompok yang *takluk saja*. Jika kelompok *Waktu Telu* ini dinamakan sebagai kelompok yang hanya takluk, dan tidak disebutkan sebagai kelompok yang memeluk Islam, kenapa masih dikategorikan sebagai kelompok Islam? Pembagian atau kategorisasi ini terbilang rancu. Yang mendekati kenyataan sesungguhnya, *Islam Waktu Lima* dan *Wetu Telu* itu sesungguhnya tidak ada. Yang ada adalah Islam Sasak dengan segala corak dan warnanya yang memang beragam. Apalagi dua kelompok Islam ini baru muncul pada abad 20. Berarti sebelum abad 20, bahkan sejak awal masuknya Islam di Lombok, kedua kelompok Islam itu tidak ada.

Selain Islam Sasak baik *Wetu Telu* maupun *Waktu Lima* juga sama-sama menjunjung tinggi Tuan Guru (ulama) dan para wali. Kedua kelompok itu, sebagaimana di kalangan pesantren sangat hormat terhadap para ulama (yang di dalam tradisi Sasak disebut dengan Tuan Guru) juga sangat percaya terhadap keberadaan para wali (orang 'suci' dan mempunyai daya spiritualitas tinggi dalam Islam). Kultur dan tradisi hormat terhadap para ulama dan percaya terhadap para wali merupakan salah satu tradisi Muslim

---

<sup>392</sup> *Ibid*, hlm.31-32

tradisional yang juga ada dalam Islam Sasak, baik di kelompok *Wetu Telu* maupun *Waktu Lima*. Karena itu, sebagaimana masyarakat tradisional lainnya, ulama atau yang disebut dengan Tuan Guru ini mempunyai status sosial yang tinggi dalam masyarakat Islam Sasak, sebagaimana kiai di dalam masyarakat Jawa.

Hanya saja seperti sudah disinggung di awal di dalam kelompok *Wetu Telu* ini ulama atau kiai ini, yang dipandang sebagai tokoh 'suci' sekaligus pemimpin tradisional mereka, seringkali disebut sebagai tokoh adat atau tetua adat yang pada perkembangannya dibedakan dengan Tuan Guru. Istilah terakhir ini dipandang lebih banyak berlaku di dalam Islam *Waktu Lima*. Namun harus dipahami juga perbedaan antara tetua adat dan Tuan Guru yang kemudian semakin mencolok itu lebih dikarenakan faktor penjajahan, yaitu ketika kolonialisme asing menginjakkan kakinya di Lombok.

Pada saat itulah kaum kolonial mulai menciptakan garis pembeda yang tegas bahkan kontras antara tetua adat dan Tuan Guru. Padahal kalau dilihat dari perspektif sosial-budaya baik tetua adat maupun Tuan Guru itu sesungguhnya sama-sama pemimpin keagamaan/keislaman dalam masyarakat Islam Sasak yang juga mengajarkan serangkaian tradisi-tradisi keislaman. Karenanya, baik tetua adat maupun Tuan Guru mempunyai status sosial tinggi dan sangat dihormati di dalam masyarakat Islam Sasak.

Karena pada hakekatnya baik kelompok *Wetu Telu* dan *Waktu Lima* sama –sama Islam tradisional dengan menjunjung tinggi tradisi-tradisi keislaman maka dikotomi kelompok Islam Sasak itu tidak perlu ada, sebab, baik Islam *Waktu Lima*, yang dipandang sebagai kelompok Islam yang taat, maupun Islam *Wetu Telu* yang dipandang sebagai kelompok Islam yang kurang atau malah tidak taat terhadap Islam, jika dilihat dari sejarahnya keduanya mengenal Islam sama-sama dari Sunan Prapen, seorang wali dari Jawa yang pertama kali membawa Islam ke Lombok. Dalam



penjelasannya Jamaluddin, ketika pertama kali Islam dikenalkan kepada masyarakat Sasak lewat Sunan Prapen, maka target pertama kalinya adalah yang penting terislamkan, karenanya tidak begitu dikenalkan syariat-syariat yang ketat.

Untuk membuat mereka mengenal lebih banyak soal syariat, tentu dibutuhkan waktu yang lama. Dan inilah yang dilakukan oleh para ulama paska Sunan Prapen. Namun meski demikian, jangan lantas Sunan Prapen jangan dianggap sebagai orang yang mengislamkan masyarakat Sasak tanpa berdasarkan syariat. Tentu saja beliau dalam berdakwah di tengah suku Sasak menggunakan syariat hanya saja intesitasnya yang berbeda dengan masa-masa belakangan. Pengenalan syariat Islam yang dilakukan oleh Sunan Prapen itu sesungguhnya belum selesai dan masih terus berjalan hingga sekarang. Karenanya, menurut Jamaluddin, baik mereka yang *Waktu Lima* maupun yang *Wetu Telu* sesungguhnya sama-sama masih mempraktikkan tradisi pra-Islam.<sup>393</sup>

Jamaluddin sendiri menegaskan bahwa pada masa-masa awal masuknya Islam di Lombok istilah *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu* belum ada. Berdasarkan penelusuran terhadap naskah-naskah klasik tentang masuknya Islam di Lombok, kedua istilah dikotomis itu tidak dijumpai di masa-masa awal masuknya Islam di Lombok. Jika memang demikian, munculnya kedua kelompok Islam Sasak itu, yakni *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu* sesungguhnya lebih merupakan rekayasa imajiner atau konstruksi wacana belaka terhadap kenyataan yang sesungguhnya, yang dalam sejarahnya dilakukan oleh orang-orang yang berasal dari luar Lombok.

Akibat konstruksi wacana dari kalangan *outsider* itu, Islam Sasak kemudian terbelah secara dikotomis menjadi *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Apalagi kalau merujuk pada penjelasan salah seorang *Tuaq Turun* (salah seorang guru pembimbing dalam *Wetu*

---

<sup>393</sup> *Ibid*, hlm.27

*Telu*) yang menyatakan bahwa ajaran-ajaran atau tradisi lokal yang diyakini oleh masyarakat *Wetu Telu* itu sejatinya tidak berbeda dengan ajaran-ajaran Tarekat Naqsyabandiyah yang dikemas dalam bentuk idiom-idiom lokal.<sup>394</sup>

Dengan demikian, Islam Sasak *Wetu Telu* ini sesungguhnya Islam tapi harus dipandang dari perspektif sufistik.<sup>395</sup> Jika sudut pandang sufistik ini yang digunakan maka sesungguhnya tidak ada perbedaan *Wetu Telu* dengan kelompok-kelompok Islam yang lain termasuk Waktu Lima. Adapun yang membedakan hanyalah penampilan luarnya saja dan ini merupakan hal yang wajar karena setiap Islam, pada level penampilan luarnya, memang berbeda karena terkait dengan tradisi-tradisi lokal yang melingkupinya.<sup>396</sup> Dua dikotomi Islam Sasak itu telah menjadi wacana dominan selama berabad-abad di Lombok. Namun, dalam perkembangannya sekarang ini, sudah muncul beberapa ‘gugatan’ mengenai dikotomi dua kelompok Islam tersebut, khususnya yang dilakukan oleh para intelektual dan budayawan Lombok sendiri.

### 3). Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Jika merujuk pada penjelasan di atas, maka sudah bisa diketahui secara umum bahwa dalam kenyataan Islam Sasak memang Islam yang tidak bisa lepas dari tradisi lokal. Islam Waktu Lima sendiri, yang disebut sebagai Islam “sempurna”, dalam praktiknya juga mempraktikkan adat-istiadat atau tradisi lokal pra-Islam. Hal ini seperti dijelaskan Jamaluddin bahwa baik *Islam Waktu Lima* maupun *Islam Wetu Telu* di Lombok sama-sama mempraktikkan tradisi ziarah kubur, sesajen dan sejenisnya.

Bentuk-bentuk ritual seperti itu jelas cermin dari tradisi lokal, sebagaimana yang ada di daerah lain seperti di Jawa. Parktek-praktik lokalitas seperti itu, kalau merujuk pada pola Islamisasi di

---

<sup>394</sup> Lalu Agus Fathurrahman, *Direktori Masjid Adat Lombok*....hlm.8

<sup>395</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

<sup>396</sup> *Ibid*

Jawa dan sekitarnya, sejak era Walisongo, memang tidak pernah digusur, melainkan tetap diakomodir sebagai nilai Islam dengan cara dirubah esensinya. Hal yang sama juga terjadi di Lombok.

Jika benar bahwa sosok pertama kali yang menyebarkan Islam di Lombok adalah Sunan Prapen yang berasal dari Jawa, maka pola Islamisasi yang mengakomodir tradisi-tradisi lokal pra-Islam itu juga dipraktikkan di Lombok. Karena itu, sejak dulu, tradisi-tradisi lokal itu sejak Islam masuk ke masyarakat Sasak sesungguhnya sudah “terislamisasikan” atau sudah bersentuhan dengan nilai-nilai Islam, pola keberislaman yang akomodatif seperti itu sejak dulu sudah menjadi lanskap praktik keberislaman di Lombok. Karenanya wajar, baik mereka yang disebut sebagai Islam *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* sesungguhnya tetap mempraktikkan tradisi-tradisi lokal yang sudah ada sejak pra-Islam itu.<sup>397</sup>

Hingga sekarang ini terjadi pemetaan Islam di Lombok. Untuk wilayah timur dan tengah disebut sebagai basis Islam taat (*Waktu Lima*), sementara bagian barat merupakan basis Islam sinkretis (*Wetu Telu*). Namun, baik Islam di wilayah timur, tengah dan barat, kata Jamaluddin sesungguhnya sama, walaupun ada perbedaan sesungguhnya lebih terletak pada aspek penguatan proses yang lebih awal sebab proses Islamisasi yang masuk belakangan memang cenderung menguatkan Islamisasi yang pertama.<sup>398</sup> Karenanya, perbedaan tipologi antara Islam *Waktu Lima* dan *Wetu Telu* itu sesungguhnya merupakan wujud perkembangan proses Islamisasi saja dan bukan bentuk asal dari Islam Lombok atau Islam Sasak. Sejak awal mulanya, Islam Lombok jenisnya tetap satu.

Meski Hasan Basri dan Jamaluddin menyatakan bahwa munculnya dua kategori yang dikotomis di dalam Islam Sasak, *Waktu Lima* versus *Wetu Telu*, namun Erni Budiwanti menegaskan

---

<sup>397</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok*:..... hlm.27

<sup>398</sup> *Ibid*, hlm.34



tidak menjalankannya satu bulan penuh, melainkan hanya tiga kali: permulaan, pertengahan dan penutupan bulan Ramadhan.<sup>403</sup>

Bagi kelompok *Waktu Lima*, praktik keagamaan yang dilakukan oleh kelompok *Wetu Telu* sesungguhnya akibat mereka terlalu larut ke dalam tradisi-tradisi lokal, misalnya mereka masih mengkeramatkan makam leluhur, kemudian tata cara ibadahnya masih menyerupai agama Hindu-Buddha dan mempunyai atribut kultural lainnya yang khas *Wetu Telu* seperti cara berpakaian ketika menjalankan ritual, penyembelihan binatang hingga makan-makan sesaji bersama. Menurut kelompok *Waktu Lima*, sebutan *Wetu Telu* dengan demikian terjadi karena bukan hanya kurang sempurnanya ajaran-ajaran Islam di dalamnya, tetapi juga masih miripnya dengan agama Hindu-Buddha.<sup>404</sup> Sebutan *Wetu Telu* pada tahap perkembangannya dikontraskan dengan kelompok *Waktu Lima* atau kelompok Islam yang lebih berdasarkan pada al-Qur'an dan Hadis,<sup>405</sup> dan tidak terlalu mengikuti adat-istiadat atau tradisi lokal. Dari penjelasan inilah Erni Budiwanti kemudian menjelaskan bahwa perbedaan Islam *Waktu Lima* dan *Wetu Telu* sesungguhnya cermin dari perbedaan mereka yang memahami Islam dalam kerangka idealistik (*Waktu Lima*) sesuai dengan normatif Islam dan mereka yang mempraktikkan Islam secara lokal.<sup>406</sup>

Pandangan kelompok *Waktu Lima* terhadap kelompok *Wetu Telu* itu ternyata berbeda dengan pandangan kelompok *Wetu Telu* sendiri. Erni Budiwanti menjelaskan bahwa salah seorang *Pamangku* (tetua adat) *Wetu Telu* mengatakan bahwa istilah *Wetu Telu* itu yang dipahami oleh kelompok *Waktu Lima* itu tidak benar. Bagi *Pamangku* sendiri, istilah *wetu* sesungguhnya bukan

---

<sup>403</sup> *Ibid*

<sup>404</sup> *Ibid*, hlm.134-135

<sup>405</sup> *Ibid*, hlm.135

<sup>406</sup> *Ibid*

waktu. *Wetu*, kata *Pamangku* berasal dari kata *metu* yang artinya ‘muncul’ atau ‘datang dari’, sementara itu, istilah *telu* berarti ‘tiga’.

Dengan demikian, sebab istilah *Wetu Telu* ini mengungkapkan pandangan masyarakat *Wetu Telu* itu sendiri tentang proses lahirnya kehidupan di muka, bahwa bagi mereka seluruh makhluk hidup itu muncul (*metu*) melalui tiga macam reproduksi: (1) melahirkan (*menganak*), seperti yang ditunjukkan oleh manusia dan binatang mamalia, (2) bertelur (*menteluk*) seperti yang ditunjukkan oleh ayam atau burung dan (3) berbuah (*mentiuik*) seperti yang ditunjukkan oleh tanaman dan biji-bijian.<sup>407</sup>

Ketiga mekanisme dan bentuk reproduksi makhluk hidup tersebut, disimbolkan dengan patung kayu yang dinamakan dengan *Paksi Bhayan* yang menampilkan seekor singa yang ada di atas mimbar. Mimbar ini sampai sekarang masih di masjid kuno Bayan, kampung yang menjati tempat tinggal kelompok *Wetu Telu*. Mimbar ini juga digunakan untuk menjalankan salat Jum'at dan salat Hari Raya sebagaimana yang dilakukan ummah Islam di tempat-tempat lain.

Namun, istilah *Wetu Telu* kata *Pamangku* sesungguhnya bukan sekedar mengungkapkan proses reproduksi. Di sisi lain, *Wetu Telu* juga mengungkapkan ketergantungan makhluk hidup satu sama lain, lebih tepatnya melambangkan hubungan antara jagat besar (makrokosmos/alamsemesta) dengan jagat kecil (mikrokosmos/manusia). Manusia atau jagat kecil ini bagi masyarakat *Wetu Telu* senantiasa bergantung terhadap jagat besar. Hal ini tercermin dalam kehidupan manusia yang membutuhkan tanah, air, udara dan api.

Pada saat yang sama, jagat besar juga membutuhkan peran dari jagat kecil untuk melakukan penjagaan dan pelestarian. Hubungan yang baik antara jagat besar dengan jagat kecil inilah yang menurut mereka melahirkan keseimbangan dan

---

<sup>407</sup> *Ibid*, hlm.136

keharmonisan. Jika manusia atau jagat kecil terlalu tamak atau rakus terhadap jagat besar, maka bagi masyarakat *Wetu Telu*, hilanglah sistem keseimbangan sehingga muncullah berbagai bencana dan kerusakan.<sup>408</sup>

Sebagai sistem keagamaan, *Wetu Telu*, kata salah seorang *Pamangku* lainnya, juga melambangkan tiga fase kehidupan makhluk hidup di muka bumi, yaitu: kelahiran (*menganak*), hidup (*urip*), dan mati (*mate*).<sup>409</sup> Setiap makhluk hidup kata *Pamangku* tersebut tidak bisa lepas dari tiga tahap siklus tersebut. Berbagai ritual masyarakat *Wetu Telu* kata *Pamangku* sesungguhnya untuk memperingati tiga tahap siklus kehidupan tersebut. Setiap fase yang diiringi dengan upacara atau ritual tertentu menunjukkan adanya transformasi dan transisi status seseorang menuju fase berikutnya.<sup>410</sup> Selain itu, peringatan ini juga mencerminkan penghormatan terhadap roh.

Selanjutnya, Lalu Agus Fathurrahman juga menjelaskan bahwa *Wetu Telu* sesungguhnya, kalau ditarik ke dalam terminologi “ada”, “wujud” atau “eksistensi” menyimpulkan tiga konsep wujud yang dipahami oleh masyarakat *Wetu Telu*. Tiga konsep wujud yang disimbolkan lewat sebutan *Wetu Telu* itu, lanjut Fathurrahman, terdiri atas: Nurcahya, Nursada dan Nursana yang dari ketiga konsep ini kemudian diturunkan dua sistem aturan hidup yang disebut dengan syariat adat dan syariat agama.<sup>411</sup> Dalam konteks wujud tersebut kemudian dihasilkan salah satu prinsip dasar yang menjadi pedoman masyarakat *Wetu Telu*, yaitu tiga konsep tentang eksistensi: Allah, Adam dan Muhammad yang ketiganya ini menyatu dalam setiap diri.<sup>412</sup> Tentu saja masih banyak interpretasi soal *Wetu Telu* yang terkait dengan persoalan wujud dengan

---

<sup>408</sup> *Ibid*, hlm.138

<sup>409</sup> *Ibid*

<sup>410</sup> *Ibid*

<sup>411</sup> Lalu Agus Fathurrahman, *Direktori Masjid Adat Lombok.....*hlm.12

<sup>412</sup> *Ibd*, hlm.13

sebutan yang berbeda-beda. Meski demikian, berbagai sebutan itu sesungguhnya menunjukkan pandangan filosofis masyarakat *Wetu Telu*, baik tentang manusia, alam semesta dan Tuhan.

Karena itu terkait dengan pola interaksi dengan budaya lokal dalam Islam Sasak ini, kelompok *Wetu Telu* nampak lebih kuat daripada kelompok *Waktu Lima*. Kelompok *Waktu Lima* karena sudah mengikrarkan diri sebagai kelompok Islam yang “sempurna” dalam hal pemenuhan syariat; atau yang disebut dengan kelompok yang lebih bertumpu pada al-Qur’an dan Hadis, maka interaksinya dengan tradisi lokal cenderung minim. Kelompok *Waktu Lima* di Lombok ini tentu saja masih mengakomodir tradisi-tradisi lokal, seperti ziarah kubur, mauludan, doa untuk orang yang meninggal dan sebagainya, tetapi tidak sekuat dengan kelompok *Wetu Telu*. Pola hubungan dengan tradisi lokal yang dipraktikkan oleh kelompok *Waktu Lima* sifatnya lebih konvensional.

Hal yang menarik justru pola interaksi budaya lokal yang ditunjukkan oleh kelompok *Wetu Telu*. dalam hal tradisi keagamaan, kelompok *Wetu Telu* kata Erni Budwanti, mempunyai lebih banyak acara-acara seremonial terkait dengan praktik keislaman daripada kelompok *Waktu Lima*. Hal ini barangkali karena kelompok *Wetu Telu* memang masih lekat dengan tradisi-tradisi lokal yang ada di Lombok. Budaya-budaya lokal ini banyak diisi dan dikaitkan dengan ajaran-ajaran Islam. Kebudayaan kuno dan tradisional itu, kata Van Baal tetap bertahan dan memberikan warna corak yang khas dan tertentu terhadap agama Islam.<sup>413</sup> Kekhasan corak yang diberikannya kepada Islam inilah yang seringkali disalahpahami oleh sebagian orang dengan mengatakan bahwa Islam di kalangan *Wetu Telu* hanya sebatas kulit saja.<sup>414</sup>

Tradisi-tradisi keagamaan Islam *Wetu Telu* itu secara umum terbagi ke dalam tiga ranah: hari-hari besar Islam, siklus peralihan

<sup>413</sup> J. Van Baal, *Pesta Alip di Bayan*, (Terj.), Nalom Siahaan, (Jakarta: Bhadrata, 1976), hlm.7

<sup>414</sup> *Ibid*



dan ritus tanam padi. Meski nilai-nilai tradisi yang dipraktikkan itu berasal dari Islam, namun nilai-nilai itu sudah dikemas dalam bentuk lokal karena memang ritus-ritus tradisi itu sudah banyak mengalami pembauran dengan adat-istiadat dan budaya lokal, dan dari sekian ritus tradisi itu ada yang dibubuhi doa-doa berbahasa Arab.<sup>415</sup> Tradisi-tradisi keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat *Wetu Telu*, di antaranya terlihat dalam penggunaan kalender. Masyarakat *Wetu Telu* juga menggunakan kalender Qamariyah yang berlaku dalam Islam pada umumnya.

Daftar penanggalan di tahun Hijriyah atau Qamariyah yang juga dipakai oleh masyarakat *Wetu Telu* ini terdiri dari dua belas bulan: Muhammarom, Shafar, Rabiul Awwal/Maulud, Rabil Akhir, Jumadil Awwal, Jumadil Akhir, Rajab (Rejeb), Sa'ban, Ramadhan, Dzulq'adah (Julkaidah), Dzul Hijjah (Julhaji). Tentu saja, sistem penanggalan ini, bukan hanya dipraktikkan oleh Islam *Wetu Telu*, melainkan juga Islam *Waktu Lima*, sebab sistem penanggalan Qamariyah atau Hijriyah itu memang yang digunakan oleh ummah Islam, bukan hanya di Lombok, tetapi juga di seluruh dunia.

Namun, kelompok *Wetu Telu* ini, seperti dikatakan Erni, juga mempunyai pola penanggalan tersendiri yaitu penggunaan kalender berdasarkan siklus delapan tahunan. Tahun-tahun yang khas bagi kelompok *Wetu Telu* dihitung seperti ini: Tahun Alip (tahun pertama), Tahun Ehe (tahun kedua), tahun Jimawal (tahun ketiga), tahun *Dal* (tahun keempat), Tahun *Be* (tahun kelima), Tahun *Ce* (tahun keenam), Tahun *Wau* (tahun ketujuh), dan Tahun *Jimahir* (tahun ke delapan).<sup>416</sup> Tahun Alip itu digunakan untuk perayaan Alip, sebuah perayaan yang diwujudkan dalam bentuk masyarakat Bayan bergotong royong melakukan peremajaan dinding bambu dan atap makam *Reak*. Pada tahun Alip ini pula,

---

<sup>415</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.152.

<sup>416</sup> *Ibid*, hlm.152

masyarakat Bayan atau *Wetu Telu* melakukan perbaikan kompleks pemakaman leluhur.

Perayaan Alip bagi masyarakat Bayan atau kelompok *Wetu Telu* ini sudah diulas secara mendetail oleh j. Van Baal. Dalam pesta Alip ini banyak elemen masyarakat yang terlibat, termasuk para kiai atau Tuan Guru. Para Tuan Guru atau kiai di Bayan ini, kata Van Baal mempunyai tugas untuk memohonkan berkah kepada Tuhan Yang Maha Tinggi pada saat upacara Alip digelar. Selain kiai atau Tuan Guru, para pejabat yang memainkan peranan khusus di dalam acara perayaan Alip ini di antaranya adalah:

- Inan Benang (ibu dari benang): seorang perempuan yang mengawasi orang-orang yang meenenun kain.
- Priwa :perempuan yang memberikan simbol, juga disebut sebagai seorang denda.
- Pemangku pamomong: seorang laki-laki dari Loloan, yang fungsinya sama dengan fungsi seorang pesuruh.
- Tukang tiang warung atau juga yang disebut dengan “pemangku walin gumi orang laki-laki yang bertugas mengerjakan tiga buah tiang agung untuk warung (rumah tenun) dan menamakannya ke dalam tanah.
- Pemangku gegalah (Pemangku Loko’ Geta’): berperan sama seperti pmomong dan tukang tiang warung.
- Penyon Benang (Langsih=tenunan): perempuan yang menjujung benang dan beras.
- Penyangka: seseorang pembawa sirih.
- Panguban: Laki-laki dari Karang Bajo yang bertugas sebagai pemegang payung.
- Pramo: empat orng laki-laki dari kelompok Loloan yang bertugas mengerjakan tiang-tiang dan melaksanakan pekerjaan kayu berat untuk makam.

- Pamangku pemaun ima'ima: empat orang laki-laki dari batusantek yang bertugas membawa ima' ima', tiang-tiang kayu lurus untuk kerangka atap.
- Pamangku pemaun ijuk: dua orang laki-laki asal Tutul yang bertugas mengambil ijuk untuk makam.
- Pamangku pendamping: seorang raden dari Byan Timu' yang mengerjakan tunjang langit, tiang kayu pendek yang berdiri di tengah-tengah balok.
- Mantri Pertes: bertugas memotong tiras yang dibantu oleh pemangku Loloan.
- Mantri Penggantal: orang yang bertugas mengumaikan pinggir ujung sejumlah daun lontar, dan menusukkannya ke dalam kain yang digunakan untuk membungkus tenunan-tenunan lama dari rumah yang berdiri dahulu di atas makam itu.
- Pemangku ngempok nyiur: orang yang bertugas membelah buah kelapa untuk keperluan persembahan, yang disiapkan pada waktu dibukanya tulisan lontar, yang akan dibacakan selama upacara Alip.
- Inan Jangan (ibu dari daging), yang terdiri dari dua orang laki-laki yang satu dari Semokan dan yang kedua dari Sembag. Orang yang pertama itulah yang paling penting. Kedua orang ini bertugas memotong-motong daging hewan-hewan yang telah disembelih.
- Inan meni (ibu dari beras): seorang perempuan yang bertugas membagi-bagikan beras untuk keperluan berbagai-bagai jamuan.
- Inan Pedangan: seorang perempuan pangayah dari Loloan yang bertugas membagi-bagikan nasi selain

memberikan petunjuk-petunjuk yang perlu kepada perempuan-perempuan yang bekerja di dapur.<sup>417</sup>

Di samping itu, masyarakat Bayan atau *Wetu Telu* juga mempunyai sebuah ritual yang disebut dengan *selamatan* atau *rowah* atau *sedekah*. Ritual ini dilakukan dalam waktu-waktu dalam bulan-bulan Islam. Ritual *selamatan*, *rowah* atau *sedekah* ini jenisnya lumayan banyak yaitu:

- Selamatan Qunut (di bulan Saban/Sya'ban)
- Maleman Likuran (di bulan Ramelan/Ramadhan)
- Maleman Pitrah (di bulan Ramelan/Ramadhan)
- Lebaran Tinggi (di bulan SAW I/Syawal)
- Qulhu Sataq (di bulan SAW I/Syawal)
- Lebaran Topat (di bulan SAW I/Syawal)
- Lebaran Pendek (di bulan Julhaji/Dzulhijjah)
- Selamatan Bubur Petaq (di bulan Sapar/Shafar)
- Selamatan Bubur Abang (di bulan Sapar/ Shafar)
- Ngangkat Syareat Maulud (di bulan Maulud/ Rabiul Awwal)
- Teq Berat Isra' Mi'raj (di bulan Rejeb/Rajab).<sup>418</sup>

Selain ritual di atas, masyarakat Bayan atau *Wetu Telu*, lanjut Erni mempunyai sejumlah tradisi ritus peralihan (*rites of passage*) pribadi yang difungsikan sebagai ritual untuk orang hidup (*gawe urip*) dan untuk orang yang mati (*gawe pati*). Kemudian masyarakat *Wetu Telu* juga mempunyai sejumlah ritual untuk mengiringi aktivitas pertanian yang disebut dengan *adat bonga padi*. Adapun bentuk-bentuk ritual untuk tradisi *gawe urip*, *gawe pati* dan *adat bonga padi*:

- Upacara *Gawe Urip*:

---

<sup>417</sup> J. Van Baal, *Pesta Alip di Bayan*..... hlm.39-42

<sup>418</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak*....., hlm.153

- a) Buang Au (upacara kelahiran)
- b) Ngurisang (potong rambut)
- c) Molang malik
- d) Ngitanang (Khitanan)
- e) Merosok (Meratakan Gigi)
- f) Merari (melarikan gadis untuk dinikahi)
- g) Metikah (menikah/perkwinan)
- h) Saur Sesangi (memenuhi sumpah)
- i) Rowah Bale.<sup>419</sup>
- Upacara *Gawe Pati*:
  - a) Selamatan Musur Tanah (Pemakaman)
  - b) Nelung (Tiga hari setelah mati)
  - c) Miuk (Hari Ketujuh).
  - d) Nyiwak (Hari Kesembilan)
  - e) Matang Puluh (Hari keempat puluh)
  - f) Nyatus (Hari ke seratus)
  - g) Nyiu (Hari keseribu)
  - h) Naonin (Setiap tahun)
  - i) Mengasuh<sup>420</sup>
- Upacara *Siklus Padi* ( Adat Bonga Padi)
  - a) Ngaji makam turun bibit
  - b) Ngaji makam tunas setamba
  - c) Ngaji makam ngaturang Ulaak Kaya
  - d) Nyelametang Pare
  - e) Ngaji ngrangkep
  - f) Nyelamteang Pare

---

<sup>419</sup> *Ibid*, hlm.153

<sup>420</sup> *Ibid*

- g) Rowah Sambi
- h) Rowah Gedang
- i) Selamtean Kuta (Lawang Desa)
- j) Selametan Olor (Subak).<sup>421</sup>

Semua bentuk ritual di atas, kata Erni telah diakulturasikan atau diramu dengan nilai-nilai Islam, sehingga melahirkan praktik dan tradisi keislaman yang khas di Lombok. Akulturasi, atau yang oleh orang lain disebut sebagai bentuk sinkretisme ini tercermin dalam pemujaan roh leluhur atau *papuk baluk*, *epen bale*, dan *epen gubug* yang dikombinasikan dengan doa-doa yang diambil dari al-Qur'an.<sup>422</sup> Tradisi-tradisi lokal yang membentuk identitas Islam *Wetu Telu* tersebut, jika dilacak dari akar sejarahnya yang panjang merupakan kombinasi antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai dan ajaran yang lebih dulu eksis di Lombok (masyarakat Sasak) pra-Islam, seperti nilai-nilai Hindu, animisme dan antropomorfisme.

#### 4). Islam Mayoritas dengan Dua Corak Berbeda

Islam Sasak, karena pengaruh sosial-politik yang ada, secara umum terbagi dua, Islam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Meski juga harus diakui bahwa berdasarkan penuturan sejumlah orang Lombok sendiri pembagian atau pendikotomian Islam Sasak itu sesungguhnya lebih merupakan konstruksi dari orang luar, bukan dari masyarakat pribumi Sasak sendiri. Sebab, secara lahiriyah, kedua kelompok Islam Sasak itu bisa jadi berbeda, namun pada hakekatnya, kedua kelompok itu sama yaitu sama-sama Islam tradisional, sebab keduanya juga mengakomodir sejumlah tradisi yang berlangsung lama di dalam masyarakat Lombok.

Baik *Wetu Telu* maupun *Waktu Lima* mempunyai basis tradisi yang kuat. Kelompok *Waktu Lima* yang dikalim sebagai kelompok Islam Sasak yang lebih berorientasi pada syariat dan anti dengan

<sup>421</sup> *Ibid*

<sup>422</sup> *Ibid*, hlm.153-154

adat-istiadat sebenarnya juga tidak seperti itu. Kelompok *Waktu Lima* juga masih menjunjung tinggi tradisi keagamaan seperti ziarah kubur, mauludan, dan sejenisnya. Tentu saja keduanya tetap ada perbedaannya namun perbedaan ini hanya menyangkut pada titik tekan pengamalan Islam yang antara keduanya. *Wetu Telu* lebih menonjolkan sisi batin, sementara *Waktu Lima* lebih menonjolkan sisi dzahir, dari Islam. Perbedaan titik tekan dalam beragama ini kemudian dipandang kedua kelompok Islam Sasak tersebut mempunyai keyakinan yang berbeda.

Sesungguhnya kalau dilihat dari perspektif tasawuf, kedua bentuk keyakinan kedua kelompok Islam Sasak tersebut menemukan titik temunya. Jadi pada prinsipnya keduanya tidak berbeda keyakinan. Kedua kelompok Islam Sasak itu keyakinannya tetap sama hanya saja ekspresi keyakinannya yang berbeda.<sup>423</sup> Keduanya sesungguhnya disatukan oleh semangat tradisionalisme. Sebagai sama-sama kelompok Islam tradisional, kedua kelompok Islam Sasak tersebut juga sama-sama mempunyai ikatan sosial yang kuat. Hal ini terutama kelompok *Wetu Telu* yang ikatan sosialnya sangat tinggi mengingat kelompok ini pola kehidupan sosialnya yang cenderung eksklusif, meski sekarang sudah mulai terbuka dengan kelompok lain di luar dirinya.

Jadi, kalau boleh dikatakan, perbedaan dari keduanya itu hanya terdapat pada sisi aksentuasinya dalam praktik keberislaman mereka. Kelompok *Wetu Telu* lebih menonjolkan atau menekan dimensi batin atau rohani, sementara kelompok *Waktu Lima* lebih menekankan sisi lahiriah atau dzahir. Maka pada hakekatnya tidak ada perbedaan yang prinsipil antara kelompok tersebut. Apalagi salah seorang guru *Wetu Telu* juga telah menegaskan bahwa praktik keberislaman *Wetu Telu* sendiri, yang oleh orang luar dikatakan sebagai praktik keislaman yang tidak sempurna karena masih bercampur dengan adat-istiadat

---

<sup>423</sup> Wawancara dengan Hasan Basri di Rumahnya, Yogyakarta (8/8/2019)

lokal, pada prinsipnya adalah ajaran-ajaran dan nilai-nilai tasawuf dalam Islam yang diungkapkan atau diekspresikan melalui kultur lokal.<sup>424</sup> Gambaran secara umum soal Islam *Wetu Telu* bisa dilihat dari bagan di bawah ini:



Bagaimana kemudian praktik keagamaan masyarakat Sasak di atas jika dilihat dari perspektif fungsionalisme struktural dan *Habitus*. Jika dilihat dari perspektif fungsionalisme struktural yang mengandaikan adanya kesamaan antara kehidupan organisme biologis dengan struktur sosial sehingga tercipta sebuah keteraturan dan keseimbangan dalam masyarakat, maka fenomena Islam Sasak itu, baik *Wetu Telu* maupun *Waktu Lima* tidak bisa lepas dari empat imperatif fungsional:

Pertama adalah imperatif *Adaptation* (adaptasi). Jika dilihat dalam sejarahnya di atas bahwa masyarakat *Wetu Telu*, berusaha mempertahankan adat-istiadat dan tradisi lokalnya di tengah gempuran gerakan-gerakan Islam formalistik yang berorientasi pada syariat. Hal ini terutama terjadi pada akhir abad 19 dan abad 20 ketika organisasi-organisasi Islam yang lebih banyak mengarah pada peneguhan “syariat” atau meneguhkan corak Islam yang

<sup>424</sup> Lalu Agus Fathurrahman, *Direktori Masjid Adat Lombok.....* hlm.8



lebih idealistik, membuat masyarakat Bayan atau kelompok *Wetu Telu* semakin keras mempertahankan adat-istiadat budayanya.

Tantangan eksternal yang marak pada pada abadd 19 dan 20 itu melahirkan kelompok *Wetu Telu* mengadaptasikan diri dengan lingkungan sekitar (Islam) tanpa perlu mengorbankan tradisi lokalnya yang sudah mereka praktikkan dalam waktu yang lama, bahkan sebelum Islam datang ke Lombok. Upaya untuk mengadaptasikan diri yang dilakukan oleh kelompok *Wetu Telu* ini adalah mengakomodir nilai-nilai Islam ke dalam budaya mereka sehingga melahirkan praktik keberislaman yang khas. Mereka tidak serta merta menolak Islam karena ini merupakan hal yang tidak mungkin, mengingat Islam di Lombok semakin berkembang pesat apalagi didukung dengan sistem kekuasaan yaitu adanya kerajaan-kerajaan Islam di Lombok.

Kenyataan seperti itu menjadikan masyarakat *Wetu Telu* berusaha meramu atau mengakulturasikan antara nilai-nilai lokal dan tradisional mereka. Islam bagi mereka merupakan upaya untuk melestarikan tradisi lokal, sehingga ketika ada sejumlah kelompok yang cenderung merong-rong budaya lokal yang sudah berlaku selama berabad-abad itu, mereka akan mempertahankan mati-matian di antaranya harus mengisolasi diri. Hasil pengadaptasian nilai-nilai Islam ke dalam budaya mereka, dan budaya mereka terhadap Islam, itu yang sekarang menjadi praktik sosial-keagamaan masyarakat *Wetu Telu*.

Hal ini tentu saja berbeda dengan kelompok *Waktu Lima* yang memang dalam perkembangannya lebih meminimalisir adat-istiadat dan tradisi lokal dan lebih memaksimalkan unsur syariat. Ini juga sesungguhnya bagian praktik adaptasi. Namun proses adaptasi yang dilakukan oleh kelompok *Waktu Lima* diwujudkan dalam bentuk membuat batas tegas antara syariat dengan tradisi lokal sehingga dengan damarkasi yang tegas ini, mereka menyeleksi tradisi-tradisi lokal yang ada. Mereka

hanya mengakomodir tradisi-tradisi lokal yang dipandang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Karenanya mereka ini kemudian melahirkan praktik sosial keagamaan yang berbeda dengan kelompok *Wetu Telu*.

Kalau kelompok *Waktu Lima* praktik keberislamannya lebih memperbanyak porsi ajaran-ajaran formal keislaman, maka kelompok *Wetu Telu* lebih menonjolkan aspek tradisi lokalnya. Kedua praktik sosial keberislaman yang berbeda ini karena dibentuk melalui proses adaptasi yang berbeda. Masing-masing kelompok itu juga mempunyai *Goal Attainment* (Pencapaian Tujuan) yang agak berbeda. Jika pihak *Waktu Lima* memang berusaha untuk memaksimalkan praktik syariat Islam di dalam bentuk formalistik, maka kelompok *Wetu Telu* juga berusaha mempraktikkan nilai-nilai Islam melalui pelestarian tradisi lokal. Bagi masyarakat *Wetu Telu*: tradisi lokal yang mereka pertahankan itu sejatinya juga nilai-nilai Islam. Kalau dilihat dari sisi spiritualisme sufistik, tradisi-tradisi lokal masyarakat *Wetu Telu* itu bahkan wujud nilai-nilai tarekat dan sufisme yang dikonstruksi dalam bentuk lokalitas.

Dengan pola seperti itu terjadilah sebuah internalisasi nilai dari masing-masing kelompok Islam Sasak. Internalisasi nilai inilah yang dalam konteks fungsionalisme struktural disebut dengan integrasi (*integration*). Ketika nilai-nilai Islam dan tradisi lokal itu telah berhasil dikonstruksi sedemikian rupa oleh masing-masing, maka masing-masing dari mereka kemudian menginternalisasi nilai-nilai itu ke dalam diri mereka sehingga mewarnai praktik keberislaman mereka sendiri-sendiri. Bukan hanya itu, baik *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* juga berusaha mempertahankan nilai-nilai Islam yang telah mereka yakini tersebut. Masing-masing pihak atau kelompok juga berusaha memelihara pola (*latency*) yang sudah mereka tetapkan tersebut.

Hingga sekarang, masyarakat *Wetu Telu* meski telah terbuka dengan kelompok lain, mereka tetap berusaha sekuat tenaga untuk mempertahankan praktik dan nilai-nilai keberislaman mereka yang khas itu. Mereka tidak peduli dituduh syirik, bid'ah atau khurafat oleh kelompok-kelompok Islam formalistik. Baginya praktik keberislaman yang mereka lakukan pada prinsipnya tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam; nilai-nilai lokal yang mereka jadikan sebagai medium untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Islam itu secara spiritual-mistik, seirama dengan ruh Islam.

Lalu bagaimana dalam perspektif *habitus*? Jika merujuk pada sejarahnya, nilai-nilai lokal-tradisional yang diegang teguh oleh kelompok *Wetu Telu* itu sesungguhnya telah berjalan selama berabad-abad, bahkan sebelum Islam datang ke Lombok. Nilai-nilai lokal-tradisional inilah yang kemudian membentuk *habitus* mereka. Tradisi lokal yang telah berlangsung lama itu, dalam kerangka *habitus*, telah membentuk sistem dan serangkaian disposisi yang sifatnya berlangsung lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*) yang melahirkan praktik-praktik dan tindakan yang terstruktur dan terpadu secara obyektif. *Habitus* lokal ini kemudian mewujud menjadi struktur kognitif masyarakat Islam Sasak yang memperantarai kelompok *Wetu Telu* maupun *Waktu Lima* menjalin relasi dengan realitas sosial yang berkembang, terutama dengan tradisi lokal yang telah menjadi sistem budaya dalam masyarakat.<sup>425</sup>

Melalui kerangka *habitus* lama yang sudah tertanam dalam dirinya, ketika di dalam ranah sosial telah terjadi perubahan dengan hadirnya Islam, maka kelompok *Wetu Telu* juga mengalami perubahan (*transposable*) dengan cara mengakomodir nilai-nilai Islam ke dalam adat-istiadat dan tradisi mereka. Akulturasi antara

---

<sup>425</sup> Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial", dalam (*Habitus × Modal*) + *Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.xviii



*Wetu Telu* dan *Waktu Lima*, sesungguhnya hasil konstruksi dari pihak luar (*outsider*). Di mana konstruksi identitas yang dibangun oleh pihak luar ini dalam perkembangannya hingga sekarang ini menjadi praktik sosial-keagamaan yang telah baku dalam masyarakat Sasak.

Masyarakat Islam Sasak yang awalnya satu, tanpa kategori apapun, sekarang paling tidak menjadi terbelah menjadi dua kelompok yang dipandang berbeda bahkan bertentangan tersebut. Masing-masing kelompok kemudian semakin teguh dalam menjalankan paktek keagamaannya berdasarkan penilaian orang luar tersebut. Penilaian yang awalnya berasal dari pihak luar itu lalu semakin lama membentuk *habitus* masyarakat Islam Sasak. Karena sudah menjadi *habitus* maka, praktik keberislaman masyarakat Sasak semakin terbelah secara tajam yang seolah antara kelompok *Waktu Lima* dengan *Wetu Telu* ini merupakan dua kelompok Islam yang secara total kontras dan tidak bisa dikompromikan lagi.

*Habitus* keberislaman masyarakat Sasak yang awalnya satu kini menjadi dua, *Waktu Lima* versus *Wetu Telu*. Baik *Waktu Lima* maupun *Wetu Telu* seolah mempunyai *habitus* sendiri-sendiri. Di mana, jika melihat *Waktu Lima* maka akan dikatakan sebagai kelompok Islam yang *habitus*-nya lebih cenderung ke syariat Islam dan meminimalisir tradisi lokal. Lalu, jika berbicara soal *Wetu Telu* maka akan dikatakan sebagai kelompok Islam Sasak yang *habitus*-nya lebih banyak mengakomodir tradisi dan adat-istiadat lokal.

Padahal, seperti dikatakan Jamaluddin bahwa kedua kelompok yang mempunyai *habitus* berbeda itu sesungguhnya berasal dari akar dan tradisi yang sama. Kalau pun *Waktu Lima* dikatakan sebagai kelompok Islam Sasak yang lebih sedikit mengakomodir nilai-nilai lokal-tradisional dalam praktik keberislamannya dan lebih menonjolkan syariat Islam itu semata-mata karena

proses perkembangan saja dari praktik keberislaman, dan bukan kelompok baru dan sepenuhnya berbeda, di dalam masyarakat Islam Sasak, sebab kelompok *Waktu Lima* ini sesungguhnya juga masih mengakomodir sejumlah nilai lokal-tradisional meskipun porsinya tidak sebesar kelompok *Wetu Telu*.

#### **D. Islam Bali**

##### 1). Sejarah dan Tokoh

Islam merupakan agama minoritas di Bali. Di pulau dewata ini, jumlah ummah Islam sekitar 520.244 jiwa atau 13,37% dari 3.890.757 jiwa penduduk Bali. Konsentrasi terbesar ummah Islam di Bali terdapat di Kota Denpasar dengan jumlah 200 ribu jiwa lebih.<sup>428</sup>

Dalam sejarahnya, Islam masuk ke Bali diperkirakan pada abad ke-13 dan 14 melalui Kerajaan Gelgel. Namun sejauh ini, pendapat ini sifatnya masih spekulatif karena belum ditemukan bukti yang benar-benar valid. Hal ini salah satunya disebabkan masih minimnya penelitian tentang Islam di Bali. Karenanya, bicara soal sejarah masuknya Islam di Bali pertama kali ini masih terbilang sangat sulit karena langkanya sumber tertulis.

Hal yang dilakukan bagi para peneliti Islam di Bali adalah lebih banyak mengandalkan tradisi lisan dan mengamati secara langsung berbagai komunitas Islam yang ada di berbagai daerah di Bali. Melalui penelitian di berbagai komunitas muslim di Bali bisa sedikit diungkap kapan Islam mulai memasuki daerah tersebut, di antaranya dengan meneliti masjid-masjid tua yang dibangun dan makam-makam kuno dari pemuka Islam di daerah tersebut yang sekarang juga dikenal dengan sebutan Wali Pitu dari Bali. Terdapat sejumlah komunitas asli Bali yang beragama Islam, seperti Komunitas di Banjar Lebah, Saren Jawa di desa Budakeling, Kabupaten Karangasem, Kepaon dan Kelurahan Serangan di

---

<sup>428</sup> Lihat Sensus Penduduk Bali 2010

wilayah Kota Denpasar, Kampung Pegayaman di Kabupaten Buleleng dan Kampung Loloan di Kabupaten Jembrana.

Secara historis, Islam masuk ke pulau Bali sejak zaman kejayaan Kerajaan Majapahit yakni sekitar abad XIII dan XIV Masehi. Jika pernyataan ini benar, maka di masa-masa kejayaan Majapahit ini, Islam sesungguhnya sudah menyebar di Jawa. Pada masa itu, raja Gelgel pertama, Dalem Ketut Ngelesir (1380-1460 M) menghadiri undangan keraton Majapahit untuk bertemu dengan Raja Hayam Wuruk. Ketika itu, Hayam Wuruk sedang mengadakan pertemuan-pertemuan kerajaan di seluruh Nusantara. Konferensi atau pertemuan ini sesungguhnya agenda rutin tahunan dengan kerajaan-kerajaan di seluruh Nusantara, termasuk Balik, yang saat itu berada di bawah kekuasaan Majapahit.

Kehadiran raja-raja di seluruh Nusantara, termasuk raja Gelgel itu sebagai wujud ketundukan terhadap Kerajaan Majapahit yang pusat kekuasaannya saat itu ada di Trowulan, Mojokerto. Setelah acara pertemuan agung tersebut selesai, raja Gelgel, Dalem Ketut Ngelesir, langsung pulang ke Bali. Kembalinya Dalem Ketut Ngelesir ke Bali ini diantar oleh 40 orang dari Majapahit sebagai pengiring, yang mana dua diantaranya beragama Islam. Dua orang Majapahit yang beragama Islam dan menjadi pengiring Raja Gelgel itu adalah Raden Modin dan Kiai Abdul Jalil.

Keempat 40 pengiring itu ternyata bukan sekedar mengantar, tetapi lama-lama juga menetap di Gelgel, termasuk dua pengawal yang beragama Islam tersebut. Dua pengawal muslim itu hanya bertindak sebagai abdi dalam Kerajaan Gelgel. Setelah tiba di Gelgel, para pengawal itu menempati satu pemukiman dan membangun masjid yang diberi nama Masjid Gelgel. Hingga sekarang ini, masjid Gelgel ini tercatat sebagai tempat ibadah ummah Islam tertua di Bali. Peristiwa masuknya pengawal Majapahit ke Gelgel ini kemudian dijadikan sebagai patokan masuknya Islam di Bali yang berpusat di kerajaan Gelgel Bali.

Dari kisah ini bisa ditarik benang merahnya bahwa, pertama kali Islam masuk ke Bali ada di daerah Gelgel.

Raden Modin dan Kiai Jalil ini konon menetap di Kerajaan Gelgel Klungkung cukup lama. Meski demikian keduanya memilih untuk meninggalkan Gelgel dan berpindah menuju ke arah timur hingga akhirnya berhenti di desa Banjar Lebah. Di Banjar Lebah ini Raden Modin memilih untuk menetap sehingga ia tidak melanjutkan perjalanan, sementara Kiai Jalil tetap meneruskan perjalanannya hingga tiba di desa Saren. Di Saren inilah Kiai Jalil tinggal meninggal. Ketika wafat, Kiai Jalil meninggalkan tulisan mushaf Al-Qur'an dan sebuah bedug yang sekarang masih ada namun dalam kondisi yang sudah rusak.

Sejak menetapnya dua orang muslim dari Majapahit itulah, di antara masyarakat Bali ada yang memeluk agama Islam. Karenanya, Raden Modin dan Kiai Abdul Jalil bisa dikatakan sebagai dua orang tokoh atau wali yang pertama kali menyebarkan agama Islam di Pulu Dewata itu.<sup>429</sup> Hingga sekarang kedua makam pelopor dakwah di Bali itu banyak dikunjungi ummah Islam dari berbagai daerah di Indonesia untuk berziarah.<sup>430</sup>

Meski tokoh pertama yang memelopori dakwah Islam di Bali ada orang muslim dari Jawa, namun perkembangan Islam di Bali boleh dikatakan berbeda dengan perkembangan Islam di Jawa. Secara umum, motif kedatangan para ulama ke Jawa, terutama yang ditunjukkan oleh Walisongo memang dalam rangka untuk berdakwah. Hal ini misalnya yang ditunjukkan oleh Sunan Ampel yang menyebarkan agama Islam di lingkungan istana Majapahit. Karena itu, penyebaran Islam di Jawa relatif terprogram dan terorganisir dengan baik. Bahkan para ulama dan wali yang menyebarkan agama Islam tercatat telah mendirikan pondok pesantren sebagai pusat penyebaran agama Islam. salah satunya

---

<sup>429</sup> <http://balimuslim.com/islam-di-bali/masuknya-islam-di-bali> (21/09/2019)

<sup>430</sup> *Ibid*



Sunan Ampel yang mendirikan pesnatren di daerah Ngampel Denta, Surabaya. Masing-masing wali ini satu sama lain saling berkomunikasi dan bekerja sama.

Walisongo sendiri merupakan kelompok ulama penyebar agama Islam di Jawa yang senantiasa menjalin kerjasama bahkan menciptakan semacam organisasi dewan wali yang bernama “Walisongo” itu untuk menyebarkan agama Islam di berbagai daerah di Jawa. Sehingga meskipun para wali ini tinggal di daerah yang berbeda-beda, mereka senantiasa saling bertukar informasi dan berkomunikasi; bahkan mereka pun sering melakukan pertemuan untuk membahas persoalan-persoalan yang ada. Sunan Gunung Djati misalnya yang ada di Jawa Barat, Cirebon, senantiasa hadir ketika diadakan pertemuan dewan wali di Jawa Timur atau Jawa Tengah.

Hal berbeda terjadi di Bali. Penyebaran Islam di Bali cenderung tidak terorganisir dengan baik sebagaimana yang terjadi di Jawa. Pada awal-awal penyebaran agama Islam di Bali, para tokoh Muslim saat itu tidak pernah melakukan komunikasi antar daerah di seluruh Bali sehingga penyebaran agama Islam di Bali nampak berjalan sendiri-sendiri. Hal ini misalnya tokoh Muslim yang tinggal di daerah Jembrana tidak pernah melakukan komunikasi atau kerjasama dengan masyarakat Muslim yang tinggal di Buleleng, Badung, Karangasem, dan daerah-daerah lain yang menjadi kantong-kantong Muslim di Bali.

Karena tidak adanya komunikasi dan kerjasama antar pendakwah Islam itulah, barangkali yang membuat Islam di Bali tidak bisa berkembang seperti halnya di Jawa meski Islam di Bali ini sendiri usianya sudah ratusan tahun. Hingga detik ini, Islam di Bali masih menjadi agama minoritas dan perkembangannya pun terbilang kurang signifikan. Selain kurang terjalinnya kerjasama dan komunikasi, Islam yang ada di Bali juga disebarkan hanya melalui satu cara yaitu melalui pendekatan kultural.

Hal itu karena di Bali memang dalam sejarahnya tidak ada kerajaan Islam yang memungkinkan bagi Islam bisa dikembangkan melalui pendekatan secara struktural, seperti yang terjadi di Jawa atau Lombok, tetangga Bali. Di Jawa Islam disebarkan melalui jalur kultural sekaligus struktural. Pendekatan struktural ini dilakukan ketika kerajaan Islam Demak berdiri pada abad ke-15. Hal yang sama juga terjadi di Lombok. Pada abad ke-16-18, seperti dikatakan Jamaluddin, merupakan masa-masa kejayaan Islam di Lombok.<sup>431</sup> Kerajaan Islam yang berdiri kokoh di abad 18 inilah yang kemudian turut menopang tersebarnya Islam di kalangan masyarakat Sasak, Lombok.

Selain itu, tidak berkembangnya Islam di Bali disinyalir juga disebabkan oleh terjadinya karantina dari para penguasa di berbagai kerajaan di Bali saat itu terhadap Islam. Menurut Mufatihatul Islam, ada beberapa alasan kenapa Raja-Raja menerapkan politik karantinaisasi, yakni, *pertama*, untuk mencegah timbulnya konflik antara orang Islam dan orang Bali yang disebabkan oleh latar belakang perbedaan Agama dan kebudayaan, lalu *kedua*, untuk meminimalisir kemungkinan adanya Islamisasi yang dilakukan oleh orang Islam terhadap orang Bali. *Ketiga*, memberikan rasa aman secara sosiologis, kultural, keagamaan, dan psikologis sebab dalam perkampungan yang berpola karantinaisasi mereka dapat mengembangkan identitasnya secara bebas tanpa didominasi maupun dihegemoni oleh etnik Bali. *Keempat*, etnik Bali Hindu yang ada di sekitarnya bisa mempertahankan identitasnya, tanpa ada perasaan dirongrong oleh orang Islam.<sup>432</sup>

Dengan diterapkannya politik karantinaisasi oleh penguasa setempat ini maka benturan dan konflik antar pemeluk agama bisa dihindari. Terlepas dari persoalan Islam tidak bisa berkembang,

---

<sup>431</sup> Jamaluddin, *Sejarah Lombok....*, hlm.26

<sup>432</sup> Mufatihatul Islam, *Inilah Sejarah Masuknya Islam di Bali*, dalam <https://suaramuslim.net> (12/10/2017)

politik karantinaisasi ini pada tahap tertentu mempunyai dampak positif di kalangan pemeluk agama Islam yang berbeda di Bali. Akibat politik karantinaisasi yang bisa mencegah konflik sosial ini, di Bali muncul sebutan *Nyamaslam* yaitu sebuah sebutan orang Hindu Bali kepada penduduk Islam, yang menganggap orang Islam adalah saudara, bukan musuh.<sup>433</sup> Hal ini terjadi karena Islam bagi masyarakat Hindu, sebagai masyarakat mayoritas di Bali, bukan merupakan ancaman.

Istilah tersebut (*nyamaslam*) telah bertahan dalam waktu yang lama di Bali, yang mencerminkan terjalinnya kerukunan antar ummah beragama, terutama antara ummah Hindu dengan ummah Islam di Bali. Namun, akhir-akhir ini, dengan terjadinya perubahan sebagian oknum yang tiba-tiba mengubah istilah persaudaraan tersebut menjadi *Nakslam* atau *Nakjawa*, yang cenderung mengandung konotasi negatif terhadap keberadaan Islam di Bali, di mana ummah Islam akhir-akhir ini sering dikambinghitamkan ketika terjadi pencurian atau hal-hal kriminal lainnya.<sup>434</sup> Barangkali perubahan ini terjadi karena terjadinya aksi terorisme berupa ledakan bom yang dilakukan oleh oknum ummah Islam pada 2002. Aksi terorisme ini memang mencoreng wajah Islam, bukan hanya di Bali, melainkan juga di dunia.

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

Meski menjadi kelompok minoritas di Bali, namun masuknya Islam di Bali sesungguhnya mengalami sejumlah dinamika. Sebab, seperti dikatakan Yudis M. Burhanuddin (dalam Abraham, 3/09/2019) bahwa masuknya Islam ke Bali sendiri melalui tiga fase: pertama, terjadi terjadi pada masa-masa Kerajaan Bali yaitu ketika awal-awal datangnya utusan Majapahit yang beragama Islam, Raden modin dan Kiai Abdul Jalil. Fase pertama ini berlangsung pada masa pemerintahan Dalem Kresna Kepakisan sampai ke

---

<sup>433</sup> *Ibid*

<sup>434</sup> *Ibid*

masa pemerintahan Dalem Waturenggong dan sesudahnya. Dalam fase ini pula terjadi kontak budaya pada masa-masa setelah Kerajaan Klungkung, misalnya pada periode Kerajaan Badung. Kedua terjadi pada masa-masa kolonial Belanda. Dan Ketiga, terjadi pada masa-masa setelah kemerdekaan hingga Bali dikenal di seluruh dunia sebagai destinasi wisata sampai detik ini.<sup>435</sup>

Pada saat kolonialisme Belanda atau VOC berhasil menguasai Makassar pada tahun 1667 M., ummah Islam Makassar berada di bawah represi kaum kolonial tersebut sehingga mereka banyak melarikan diri meninggalkan Makassar dan Sulawesi. Salah satu tujuan pelarian masyarakat Makassar ini adalah pulau Bali. Orang-orang dari suku Bugis tersebut, kata Abraham, mendarat pertama kali di Air Kuning, yang saat itu belum begitu banyak dihuni oleh penduduk. Mereka kemudian berkembang di sini. Pada akhirnya, Penguasa kerajaan Jembrana kala itu I Gusti Ngurah Pancoran memberikan izin penduduk imigran itu untuk tinggal sehingga wilayah Air Kuning pun muncul sebagai perkampungan Islam pertama di Jembrana.<sup>436</sup>

Berdasarkan pada sumber-sumber lokal, kelompok orang-orang Bugis yang berasal dari Makassar itu, kata Indriana Kartini, dikenal dengan sebutan “*wong sunantara*” atau “*wong nusantara*”. Istilah “*wong sunantara*” ini sama dengan istilah “*wong jure desa*” artinya orang asing (non Bali), yang termasuk golongan wong sunantara ini adalah orang Bugis, Makassar, Mandar, Melayu, Tionghoa, Arab, Eropa, dan sebagainya.<sup>437</sup> Masuknya masyarakat Muslim Bugis ke Bali ini semakin meningkat signifikan terjadi pada tahun 1667 setelah terjadi perang Makassar di mana para pedagang dan bangsawan Bugis-Makassar meninggalkan

---

<sup>435</sup> Abdul Karim Abraham, *Dinamika Keberadaan Muslim di Bali*, dalam <http://www.aswajadewata.com> (3/9/2019)

<sup>436</sup> *Ibid*

<sup>437</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali*, dalam Masyarakat Indonesia EDISI XXXVII / NO.2 / 2011, hlm.120

daerahnya untuk menghindari dari kejaran Belanda dan akhirnya mendarat di Baung, Buleleng dan Jembrana.<sup>438</sup>

Ketiga daerah itu lalu menjadi pusat kekuatan orang-orang Bugis di Bali, sehingga sampai sekarang ini masyarakat Muslim di Bali paling banyak terdapat di daerah Badung, Buleleng dan Jembrana (Yuliani 1993: 24-31). Lalu pada abad ke-18, mulai datang imigran lain ke Air Kuning. Di abad ini, imigran yang datang adalah rombongan Muslim Melayu Pontianak, Kalimantan Barat, yang dipimpin oleh Syarif Abdullah bin Yahya Al-Qodary. Kehadiran kaum muslim melayu Pontianak ini kemudian yang menjadi cikal bakal keberadaan kampung Islam Loloan.<sup>439</sup>

Sisa-sisa pelaut Bugis yang melarikan diri menuju daerah Badung, Bali, kata Kartini, merupakan pelaut-pelaut Bugis Wajo. Mereka kebanyakan ini adalah pelaut Muslim. Para pelaut Muslim ini konon berlabuh di pelabuhan Serangan yang merupakan pelabuhan penting di kabupaten Badung, termasuk Kuta yang terletak di Bali Selatan.<sup>440</sup> Pada abad 19, tepatnya tahun 1828-1830, menurut salah seorang utusan Belanda, Kuta dikenal sebagai daerah pelabuhan dan tempat berdagang yang ramai dengan penduduknya yang terdiri atas 30 KK orang Bugis dan 30 KK orang Bali pemeluk Islam.<sup>441</sup> Sementara itu, beberapa penduduk asli di pesisir pantai seperti di Serangan, Suwun, Tuban telah memeluk Islam karena pergaulannya dengan para pelaut Bugis yang tinggal di pesisir pantai, sehingga sering disebut sebagai Bali Islam.<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> *Ibid*

<sup>439</sup> Abdul Karim Abraham, *Dinamika Keberadaan Muslim di Bali*, dalam <http://www.aswajadewata.com> (3/9/2019)

<sup>440</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali*,.....hlm.120

<sup>441</sup> Ni Nyoman Parmiti, *Masyarakat Islam di Badung 1891-1990*.Skripsi S1, Fakultas Sastra, Universitas Udayana Denpasar, 1998, hlm.49

<sup>442</sup> I Putu Gede Suwitha, "Pelaut-pelaut Bugis Makassar di Sunda Kecil", paper disampaikan pada seminar dan symposium Ilmu-ilmu Humaniora II, (Yogyakarta : UGM, 1993), hlm.4.



Gelgel di Bali mengalami kejayaan dan wilayah kekuasaannya meliputi seluruh Bali, Lombok dan Sumbawa.<sup>444</sup>

Lalu di daerah Bali yang lain, Kepoan, juga menjadi tempat kedatangan orang-orang Islam. Berbeda dengan di Serangan, Islam masuk ke Kepoan, kata Kartini, terjadi karena faktor perkawinan antara puteri Raja Badung, Anak Agung Ayu Rai dengan Raden Sastraningrat dari Jawa yang beragama Islam, di mana keduanya kemudian menetap di Badung. Proses terjadinya pernikahan ini, lanjut Kartini, terkait dengan peristiwa politik di mana pada saat itu Kerajaan Badung telah menyerang Kerajaan Mengwi, dan dalam serangan ini tentara Badung dibantu oleh orang-orang Islam yang awak perahunya kandas di Tuban (Badung) di bawah pimpinan Raden Sastraningrat. Saat itu raja yang sedang berkuasa adalah Raja Pamecutan III dengan gelarnya Betara Sakti dan bernama lengkap I Gusti Made Pamecutan (1800-1810).

Raja Pamecutan itu lalu menjalin perjanjian dengan Raden Sastraningrat yang isinya adalah bahwa ia berhasil membantu mengalahkan kerajaan Mengwi, maka raja akan memberi kebebasan kembali dan ia akan dinikahkan dengan puterinya Anak Agung Ayu Rai.<sup>445</sup> Setelah Kerajaan Badung berhasil mengalahkan kerajaan Mengwi, maka Raja pun memenuhi janjinya yaitu menikahkan putrinya dengan Raden Sasraningrat. Setelah menikah, sang putri kemudian diboyong ke Madura dan memeluk Islam. Setelah itu kedua mempelai itu, Ayu Rai dan Sasraningrat kembali ke Badung. Namun tak lama kemudian keduanya meninggal dunia.

Setelah Ayu Rai dan Sasraningrat wafat, para pengikutnya yang beragama Islam kemudian pindah ke daerah Munang-Maning. Daerah ini sekarang terletak di Jl. Imam Bonjol. Lalu Raja memberikan tempat lain bagi para pengikut tersebut di daerah

---

<sup>444</sup> Ni Nyoman Parmiti, *Masyarakat Islam di Badung 1891-1990.....* hlm.56.

<sup>445</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali,.....* hlm.121

Kepaon karena Munang-Maning dianggap kurang begitu cocok dengan kondisi mereka.<sup>446</sup> Dari sejarah inilah kemudian daerah Kepaon hingga kini dikenal sebagai salah satu Kampung Islam Kepaon yang pada perkembangannya kampung ini ditempati oleh orang-orang Islam dari berbagai suku, seperti Jawa, Madura, Bugis dan Palembang.<sup>447</sup>

Selain Kepaon, daerah di Bali yang juga menjadi tempat tinggal masyarakat Muslim adalah Buleleng. Menurut Babad Buleleng dikisahkan bahwa masuknya Islam ke Buleleng terjadi pada masa pemerintahan I Gusti Ngurah Panji (Ki Panji Sakti). Awal mulanya terjadi pada tahun 1587 I ketika Ki Panji Sakti pergi berperang ke Blambangan dan berhasil mengalahkan Raja Blambangan yang tewas tertikam oleh keris Ki Panji Sakti yang terkenal dengan nama Ki Semang. Saat itu, Blambangan berada di bawah kekuasaan Mataram. Namun, ketika mendengar kemenangan Ki Panji Sakti ini, Raja Mataram tidak melakukan serangan balik, sebaliknya ia justru menawarkan persahabatan.

Sebagai tanda persahabatan, Raja Mataram kemudian menghadiahkan seekor gajah untuk kendaraan Ki Panji Sakti yang diantarkan oleh tiga orang Jawa yang beragama Islam sekaligus menjadi penggembala gajah tersebut.<sup>448</sup> Sekembalinya dari Blambangan, Ki Panji Sakti kemudian membangun istana baru dengan nama "Singaraja". Gajah pemberian Raja Mataram itu lalu ditempatkan di "petak" (kandang) yang ada di sebelah utara istana. Kemudian di Babad Buleleng itu juga dikisahkan bahwa penggembala gajah tersebut dibagi dua, dua orang bermukim di sebelah utara Banjar Petak yang kemudian terkenal dengan nama Banjar Jawa. Lalu seorang penggembala lainnya berada di Lingga

---

<sup>446</sup> *Ibid*

<sup>447</sup> Ni Nyoman Parmiti, *Masyarakat Islam di Badung 1891-1990.....* hlm.58-64

<sup>448</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali,.....*hlm.122



(Tegallingah), karena berasal dari Prabu Lingga (Probolinggo).

449

Di antara Banjar Jawa dan Banjar Petak masih terdapat sebuah Banjar lagi yang disebut dengan Banjar Peguyangan (berasal dari kata “guyang” yang artinya memandikan binatang). Dinamakan demikian karena Banjar itu difungsikan sebagai tempat pemandian gajah pemberian Raja Mataram, di mana konon gajah itu bebas berguling. Sebagian masyarakat Muslim di daerah itu kemudian oleh raja dipindahkan dari Banjar Jawa ke sebuah desa bernama Pegatepan atau yang terkenal dengan nama desa Pegayaman. Penduduk desa Pegayaman ini mendapat lalu oleh raja diberi tugas menjaga keamanan daerah pegunungan di Buleleng.<sup>450</sup>

Lalu selain di Buleleng, Islam di Bali juga berkembang di Jembrana. Di Jembrana ini dikenal sebuah kampung bernama Kampung Loloan. Kampung Loloan inilah yang menjadi pusat komunitas muslim terbesar di Jembrana, Bali. Hal yang menarik dari kampung Loloan ini adalah bahwa Kampung Loloan Jembrana ini menjadi kampung toleransi ummah beragama di Pulau Bali sejak dulu hingga sekarang. Keberadaan kampung Muslim yang satu ini, sesungguhnya bisa dilacak sejak 400 tahun lalu, di mana dalam sejarahnya keberadaan kampung ini sebagai salah satu kampung muslim terbesar di Bali tidak lepas dari kedatangan suku Bugis dan Melayu yang datang ke Pulau Dewata. Bahkan, sejumlah sumber menyebutkan kalau Loloan merupakan kampung Islam tertua di Bali.

Bagaimana kemudian sejarah masuknya Islam di Jembrana, Bali ini? Masuknya Islam di Jembrana, kata Kartini, terjadi dalam dua tahap. Pada tahap pertama, berdasarkan sumber-sumber lokal dan tulisan-tulisan milik Datuk Haji Sirad dijelaskan bahwa datangnya orang-orang Islam dari Bugis/Makassar

---

<sup>449</sup> *Ibid*

<sup>450</sup> Sarlan, M. MPA (ed.), *Islam di Bali*.....hlm.31-32.

terjadi pada periode 1653-1655 dan periode 1660-1661, ketika meletus peperangan antara Makassar dan VOC (Belanda). Dalam peperangan ini, VOC muncul sebagai pemenang sehingga Makassar pun jatuh ke tangan VOC pada tahun 1667. Setelah berhasil menguasai Makassar, tentara Belanda-VOC, masih memburu perahu-perahu milik masyarakat Bugis yang melarikan diri terutama yang dimiliki oleh keturunan Sultan Wajo.

Sebagai usaha untuk menangkap Sultan Wajo dan anak buahnya itu, Belanda membuat pengumuman bahwa barang siapa yang berhasil menangkap perahu-perahu keturunan Sultan Wajo, maka ia akan memberi hadiah sepuluh ribu ringgit. Hal ini dilakukan karena dalam sejarahnya para pelaut Bugis keturunan Sultan Wajo ini sangat sulit ditangkap oleh Belanda. Mereka umumnya bersembunyi di teluk Prampang Blambangan. Lalu pada tahun 1669 Daeng Nachoda pindah ke Bali dan mendarat di Air Kuning kemudian menetap sementara di daerah yang mereka namakan Kampung Bali.<sup>451</sup>

Konon untuk menuju Bali ini, mereka harus melayari sungai besar berbelok-belok di mana di samping kiri dan kanannya dipenuhi oleh hutan payau dan buaya hingga akhirnya sampai ke Jembrana. Setelah tahu bahwa daerah yang mereka tempati adalah bagian dari kerajaan Jembrana yang saat itu di bawah kekuasaan Arya Pancoran, mereka lalu meminta izin untuk menetap dan berdagang di pelabuhan yang diberi nama Bandar Pancoran itu (bekas pelabuhan lama di Loloan Barat.<sup>452</sup> Maka, orang-orang Bugis/Makassar di bawah pimpinan Daeng Nachoda inilah yang pertama kali memperkenalkan ajaran Islam kepada masyarakat Jembrana yang awalnya beragama Hindu, bahkan bukan hanya masyarakat sekitar yang akhirnya masuk Islam tetapi salah

---

<sup>451</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali*,.....hlm.123

<sup>452</sup> *Ibid*

seorang anggota keluarga I Gusti Ngurah Pancoran juga memeluk agama Islam.<sup>453</sup>

Lalu pada tahap kedua, masuknya Islam di Jembrana ini terjadi di pantai Air Kuning telah mendarat beberapa perahu Bugis/Makassar yang kemudian meminta izin raja untuk menetap berkebudan kelapa dan mencari ikan serta menolong masyarakat yang terkena penyakit. Mereka adalah mubaligh Islam yang terdiri dari Haji Shihabuddin (asal Buleleng orang Bugis), Haji Yasin (asal Buleleng orang Bugis), Tuan Lebai (asal Serawak Melayu), dan Datuk Guru Syekh (Arab).<sup>454</sup> Tidak lama kemudian, datanglah iring-iringan perahu layar bersenjatakan meriam di pantai Air Kuning. Perahu-perahu ini ternyata adalah sisa-sisa skuadron Sultan Pontianak di bawah pimpinan Syarif Abdullah bin Yahya Maulana Al Qodery yang meninggalkan Pontianak berhasil dikuasai Belanda.

Sejumlah skuadron itu kemudian menyusuri sungai Ijo Gading menuju Syahbandar. Syarif Abdullah dan anak buahnya yang berasal dari Pahang, Trengganu, Kedah, Johor dan beberapa keturunan Arab, sangat terpesona oleh indahnya pemandangan sungai yang berkelok-kelok yang ia arungi, sehingga ia pun berteriak memberi komando kepada anak buahnya dalam bahasa Kalimantan "Liloan" yang artinya: "berbelokan".<sup>455</sup> Dari teriakan Syarif Abdullah inilah, anak buahnya kemudian menamakan sungai tersebut dengan nama "Liloan" dan kemudian menjadi nama perkampungan "Loloan" sekarang.<sup>456</sup>

Syarif Abdullah yang dikenal dengan nama Syarif Tua pun menjadi tokoh Islam yang sangat disegani di Jembrana dan bukan hanya itu bersama laskarnya, ia juga menjadi kekuatan yang

---

<sup>453</sup> Sarlan, M. MPA (ed.), *Islam di Bali.....* hlm.37-38

<sup>454</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali,.....* hlm.123

<sup>455</sup> *Ibid*

<sup>456</sup> *Ibid*

menentukan bagi Kerajaan Jembrana.<sup>457</sup> Selama di Jembrana ini Syarif Tua dibantu oleh tetua masyarakat Islam lainnya yang berperan penting dalam masyarakat seperti Mahbubah yang dijadikan sebagai penghulu, Abdul Hamid sebagai katib, Amsyik sebagai pembekel Islam dan Panglima Tahal sebagai pimpinan keamanan. Mereka ini secara bersama-sama kemudian membangun sebuah masjid besar di Jembrana.<sup>458</sup>

Selain di daerah-daerah di atas, jejak Islam lainnya juga bisa ditelusuri hampir di seluruh pulau Bali, termasuk juga di Gianyar. Namun sayangnya, masih sangat sulit untuk mendapatkan data-data valid tentang masuknya Islam di Gianyar ini di bandingkan dengan di daerah-daerah lain di Bali seperti Denpasar, Badung, Buleleng, Bangli, Jembrana dan Klungkung. Tetapi berdasarkan informasi dari penduduk lokal dijelaskan bahwa terdapat komunitas Muslim lama di Kampung Keramas yang telah ada sejak masa pra-kolonial, serta kampung-kampung Muslim baru yang banyak dihuni oleh Muslim yang datang dari Jawa (Timur, Tengah, dan Barat), Lombok, dan Summahera, seperti kampung Muslim Sumabaung, Kampung Jawa, kampung muslim di Ubud, dan Samplangan.<sup>459</sup>

Paska kemerdekaan Indonesia, gelombang imigran Muslim masih terus mengalir ke Bali. Paska kemerdekaan ini, gelombang imigran Muslim yang masuk ke Bali, kebanyakan adalah Muslim Jawa, Lombok dan Madura. Hal ini seiring dengan pesatnya kemajuan industri pariwisata di Bali. Dengan dikenal sebagai destinasi wisata nomor satu di Indonesia, banyak penduduk Muslim Jawa, Madura dan Lombok, yang mengadu nasib ke pulau Bali. Minimnya lapangan pekerjaan di daerah asal ditengarahi sebagai sebab-musabab banyaknya kaum muslim Jawa, Lombok dan Madura hijrah ke Bali. Pada masa-masa berikutnya hingga

---

<sup>457</sup> *Ibid*

<sup>458</sup> Sarlan, M. MPA (ed.), *Islam di Bali.....* hlm.31-32

<sup>459</sup> Indriana Kartini, *Dinamika Kehidupan Minoritas di Bali,.....* hlm.123

saat ini, kata Abraham, arus masuknya kaum muslim dari ketiga daerah tersebut terus mengalami peningkatan sehingga turut memicu berkembangnya komunitas Muslim di Pulau Dewata itu. Ini menunjukkan bahwa perkembangan komunitas Islam di Bali sesungguhnya lebih banyak dipicu oleh faktor-faktor dari luar daripada dari dalam Bali sendiri.

Kemudian, di fase pertama dan kedua, kontak budaya antara Muslim pendatang dengan kultur setempat di Bali, kata Abraham, belum memantik sebuah persoalan; segalanya relatif berjalan alami. Hal ini bisa dimungkinkan disebabkan oleh berbagai faktor di antaranya adalah adanya ruang-ruang sosial yang masih relatif luas, baik sosial-politik maupun ekonomi. Masih lapangnya ruang-ruang sosial itu bisa jadi karena jumlah penduduk di Bali saat itu belum sepadat sekarang.

Namun, pada perkembangannya, ketika memasuki fase ketiga, hubungan kelompok Islam dengan budaya setempat mulai memunculkan sebuah persoalan. Masalah-masalah struktural, utamanya sektor politik dan ekonomi, yang dipegang oleh kelompok Muslim paling tidak mulai memicu reaksi (sebagian) orang Bali (Yudhis M Burhanuddin, 2008). Bisa jadi, ketegangan ini muncul karena dipicu oleh semakin meningkatnya jumlah penduduk di satu sisi dan pada sisi yang lain semakin sempitnya ruang-ruang sosial-kebudayaan, terutama yang menyangkut sektor-sektor vital seperti ekonomi, pendidikan dan politik.

Meski tersebar di berbagai daerah, namun Muslim di Bali tetap menjadi komunitas minoritas. Meski demikian, secara umum masyarakat Muslim di Bali tetap bisa beradaptasi dengan kultur setempat. Kebanyakan yang tumbuh dan berkembang di Bali ini adalah Muslim tradisional, terutama yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama. Sebab, muslim tradisional ini ciri khasnya memang apresiatif terhadap budaya lokal, termasuk yang ada di Bali. Bahkan belakangan ini, seiring dengan munculnya dinamika

politik yang melahirkan politik identitas, kelompok Muslim di Bali seringkali bekerja sama dengan masyarakat Hindu sebagai kelompok mayoritas di Bali.

### 3). Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Terkait interaksi Islam dan budaya lokal di Bali, salah satunya tercermin di daerah Jembrana. Di sini sejak dulu terdapat sebuah tradisi yang dikenal dengan *male*. Seperti yang diulas dalam <https://beritabali.com> (Minggu, 02 Juni 2019) bahwa Tradisi *male* menjadi bukti toleransi yang kuat antara ummah Muslim dan Hindu di Kabupaten Jembrana. *Male* adalah telur yang direbus dengan tidak mengupas (menghilangkan kulit luar) yang dirangkai sedemikian rupa dalam berbagai bentuk yang memiliki nilai estetika dan filosofi keagamaan yang tinggi.

Bentuk *male* ada yang berupa pajegan atau bentuk lainnya dengan menusukkan puluhan telur rebus ke batang pohon pisang yang dihiasi kertas warna warni, ada juga yang menyerupai kapal-kapalan, pepohonan (bonsai), dan binatang unta. Rangkaian atau bentuk telur ini, oleh masyarakat Muslim Jembrana disebut dengan *male*. *Male* juga biasanya dijadikan bingkisan (berkat) bagi ummah maupun undangan yang hadir.

Demikian terungkap dalam artikel ilmiah yang berjudul “Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal (Studi di Jembrana Bali)” yang dipublikasikan dalam Jurnal Pendidikan Islam, Volume 08 Nomor 01, Tahun 2019. Artikel ditulis oleh Saihu yang merupakan Dosen Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta. Saihu menuliskan bahwa tradisi *male* berasal dari tradisi ummah Islam di Jembrana. Sekalipun tradisi *male* merupakan tradisi yang berasal dari Islam, namun dalam pelaksanaannya selalu melibatkan ummah Hindu. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang dalam pelaksanaan tradisi ini, karena memang ummah Islam di Jembrana sangat terbuka terhadap keanekaragaman.

Ritual ini dimulai dengan berkeliling kampung sambil membawa telur yang telah dibentuk dengan berbagai corak atau sesuai dengan selera yang diinginkan pembuatnya. *Male* yang di-arak mengelilingi kampung ini dikawal oleh pasukan khusus dengan menggunakan pakaian adat Bali yang di sebut *pager uyung* (pakaian kaum kesatria adat yang diwakili oleh beberapa orang dari ummah Islam maupun Hindu).

Dalam perjalanannya mengelilingi kampung, *male* yang di-arak diiringi dengan pembacaan asrakal, yaitu membaca sholawat serta puji-pujian kepada Nabi Muhammad SAW sambil menabuh rebana atau marawis. Setelah selesai mengelilingi kampung, kemudian seluruh *male* atau telur yang telah dihiasi tersebut, dikumpulkan di dalam masjid sambil diiringi bacaan solawat. Selanjutnya pembacaan doa menjadi acara penutup sebelum telur-telur dibagikan kepada masyarakat yang hadir di sana.

Lalu di dalam <https://www.republika.co.id> (27/9/ 2018) dikatakan bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Bali memperkirakan Islam masuk ke wilayah Bali pada abad ke-16, yakni pada masa Kerajaan Gelgel dan Klungkung. Waktu itu sebagian prajurit Kerajaan Gelgel dan Klungkung memeluk Islam. Sekretaris Umum MUI Provinsi Bali, Abdul Kadir Makaramah mengatakan, ummah Islam di Bali berkembang bukan karena dakwah.

Artinya, Islam di Bali tidak berkembang secara revolusioner tapi secara evolusioner. Perkembangan Islam di Bali lebih dipengaruhi oleh perkawinan, bukan oleh cara dakwah secara langsung. Karenanya wajar, seperti kata Abdul kepada Republika. co.id saat menghadiri Multaqa Du'at Nasional MUI di Jakarta, Selasa (25/9/2018), perkembangan Islam di Bali sangat lamban walaupun Islam sudah masuk ke Bali sejak abad ke-16.

Abdul juga menceritakan, konon ummah Islam masuk ke wilayah Bali dengan membawa keahlian. Jadi kehadiran ummah

Islam sangat bermanfaat dan dibutuhkan masyarakat sekitar. Bahkan raja yang sedang berkuasa saat itu memberikan wilayah untuk tempat tinggal ummah Islam, meski sang raja beragama Hindu. Ummah Islam dan Hindu pada saat itu hidup harmonis karena prinsip Islam yang terkenal, *rahmatan lil 'alamin*. Karenanya, tidak ada masalah antara ummah Islam dan Hindu di Bali. Hubungan ummah Islam sangat erat dengan kerajaan karena banyak Muslim yang menjadi prajurit kerajaan.

Kerajaan sampai membangun sebuah masjid tanpa diminta masyarakat Muslim. Berdasarkan catatan sejarah, ummah Islam di Bali awalnya berasal dari suku Jawa, Bugis, Sasak, dan Melayu. Kemudian Islam mulai dikenal masyarakat Bali dan melalui pernikahan mereka memeluk Islam. Abdul menerangkan, sebagai bukti kedatangan Islam ke Bali sejak abad ke-16, ditemukan Alquran yang diperkirakan berasal dari abad ke-16 dan abad ke-17. Al-Qur'an tersebut ditemukan di daerah Kampung Bugis, Denpasar dan di Desa Gelgel, Klungkung. Al-Qur'an kuno itu dulu masih bisa dibaca namun sekarang sudah tidak bisa dibaca karena sudah sangat rapuh kertasnya. Mushaf al-Qur'an itu ditulis tangan.

Dia mengungkapkan, memang hubungan ummah Islam dan Hindu di Bali pada masa lampau sangat harmonis. Namun dalam perkembangannya terjadi kecemburuan sosial di kalangan masyarakat Bali. Kecemburuan terhadap ummah Islam mulai terjadi pada 1970 pada saat Bali ditetapkan sebagai daerah pariwisata. Faktor ekonomi menjadi penyebab terjadinya kecemburuan sosial tersebut. Ia menjelaskan, pada waktu itu banyak ummah Islam dari berbagai daerah datang ke Bali untuk mencari pekerjaan. Puncak kebencian terhadap Islam, kata Abdul, terjadi pada saat Bom Bali I dan II. Pada masa inilah sentimen kepada ummah Islam mulai mencuat keras, meski demikian namun ummah Islam Bali menyikapi dengan bijak.



Abdul juga mengatakan, patut disyukuri bahwa hubungan ummah Islam dan keluarga kerajaan sampai hari ini masih tetap terjaga dengan baik. Kerajaan Badung di Denpasar, Klungkung dan Karangasem kerap melibatkan ummah Islam dalam kegiatan. MUI Provinsi Bali berharap ummah Islam bisa lebih bersinergi lagi dengan ummah Hindu di Bali. Sebab ummah Islam dan Hindu telah membangun Bali jauh sebelum ada Negara Indonesia. Pada masa lalu ummah Islam tahu diri dan bisa menempatkan diri. ummah Islam tidak mau mengkhianati hubungan dan keharmonisan yang sudah dibangun para pendahulu. Ke depannya, kata Abdul, masyarakat Bali berharap bisa membuat harmoni yang hilang kembali supaya kehidupan di masyarakat tetap aman, rukun dan harmonis sebagai bentuk warisan dari para pendahulu.

I Gede Suwindia, Machasin dan I Gede Parimartha juga menguraikan bahwa ketika meletusnya bom Bali I dan II, masyarakat di Bali tetap tenang, untuk tidak dengan sederhana mengatakan bahwa tidak ada ketegangan dan prasangka pada tahun 2002 itu.<sup>460</sup> berbagai peristiwa konflik yang terjadi di berbagai daerah di Indonesia seperti di Ambon, maupun Sampit tidak, terjadi di Bali. Tentu saja ada ketegangan ketika Bom Bali 2002 meledak di Bali antara masyarakat Hindu dengan Muslim. Namun ketegangan ini tidak sampai mengoyak ikatan sosial masyarakat Bali.

Konflik horizontal di Bali bisa dihindari meski ada pemicunya, di antaranya peristiwa Bom Bali 2002 tersebut, salah satu faktornya karena masih lekatnya kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Bali, yang dikenal dengan istilah “*menyamabraya*”. Konsep “*menyamabraya*” ini menjadi semacam kaapital sosial masyarakat Bali dari masa ke masa; dari generasi ke generasi yang tetap terpelihara dengan baik hingga saat ini. Menyamabraya

---

<sup>460</sup> I Gede Suwindia, Machasin dan I Gede Parimartha, “Relasi Islam dan Hindu: Perspektif Masyarakat Bali”, dalam Jurnal *Al-Ulum* Volume. 12, Nomor 1, Juni 2012, hlm.5

sendiri merupakan sebuah konsep dan kesadaran “kesemestaan” tentang bagaimana seseorang memandang orang lain sebagai saudaranya sendiri bukan sebagai “*the other*”/orang lain.<sup>461</sup>

Warga masyarakat yang beragama Hindu menyebutkan mereka yang beragama Islam adalah sebagai “*Nyame Selam*” atau saudara yang beragama Islam, sementara mereka yang beragama Islam menyebut ummah Hindu sebagai “*Nyame Bali*” atau saudara yang beragama Hindu.<sup>462</sup> Ikatan sosial antara berbagai pemeluk agama yang berbeda yang bertumpu pada tradisi lokal ini di Bali ternyata sangat kuat. Kearifan lokal dalam hal ini mempunyai peranan penting bagi teriptanya hubungan sosial yang damai dan harmonis di dalam kehidupan masyarakat Bali.

Berbagai tradisi pendukung lainnya masih dapat juga bisa dijumpai hingga saat ini, terutama di tiga lokasi, Kepaon (Denpasar), Karangasem dan Pegayaman (Singaraja). Di tiga lokasi ini terkenal dengan tradisi lokal di atas, “*Menyama Braya*”. Dalam istilahnya Hasbullah tentang konsep dan teori Modal Sosial, “*Menyama Braya*” adalah modal sosial masyarakat Bali.<sup>463</sup> Modal sosial ini tumbuh dan berkembang menjadi sebuah dasar kehidupan dan peradaban serta menjadi tali pengikat layaknya “kesepakatan tidak tertulis dan dijunjung tinggi” baik oleh masyarakat Islam maupun Hindu di daerah-daerah yang ada di Bali ini.<sup>464</sup>

Soal hubungan Islam di Bali dengan tradisi lokal Bali, di antaranya bisa dibaca di tiga daerah tersebut: Kepaon yang ada di Denpasar, Karangasem dan Pagayaman di Singaraja. Dalam pemaparannya Suwindia, Machasin dan Parimartha disebutkan bahwa secara historis, Puri Pemecutan Denpasar mempunyai hubungan yang sangat erat dengan keberadaan ummah Islam

<sup>461</sup> *Ibid*

<sup>462</sup> *Ibid*

<sup>463</sup> *Ibid*

<sup>464</sup> *Ibid*

yang ada di Kapaon kota Denpasar. Kedekatan antara ummah Islam Bali dengan Puri Pemecutan itu salah satunya ditunjukkan masih terjalinnya komunikasi yang erat, termasuk sekarang ini, terutama dalam persoalan agama dan kebudayaan. Hal ini tidak bisa lepas dari peristiwa sejarah yang telah mereka alami sejak lama, termasuk terjadinya hubungan perkawinan antara ummah Islam dengan pihak keluarga kerajaan Pemecutan di masa itu.

Suwindia, Machasin dan Parimarta menuturkan bahwa komunitas Islam yang ada di desa Kapaon sebenarnya berasal dari pernikahan Raden Suryadiningrat dengan Putri Raja Pemecutan yaitu Ni Gusti Ayu Rai. Pernikahan ini dulunya dilatarbelakangi persetujuan internal dari Raja Pemecutan dengan Raja Menguwi yang berkuasa di daerah Badung, Denpasar ke utara ketika itu.<sup>465</sup> Dikisahkan bahwa ketika Raja Pemecutan berkonflik dengan Raja Manguwi, sejumlah prajurit Pemecutan menemukan empat orang yang terdampar di pantai Sanur, dekat Denpasar. Salah satu orang yang terdampar itu ternyata Pangeran Suryadiningrat, anak Raja Bangkalan, Madura, yang beragama Islam.

Ketika tertangkap oleh prajurit Pemecutan itu, Pangeran Suryadiningrat dan anak buahnya yang terdampar itu kemudian dibawa ke istana Kemecutan untuk dihadapkan pada raja. Raja Pemecutan mencurigai bahwa mereka ini adalah mata-mata. Namun, Pangeran Suryadiningrat memberikan penjelasan bahwa dirinya dan anak buahnya hanya terdampar di lautan Bali. Untuk membuktikan bahwa mereka bukan mata-mata, Raja Pemecutan meminta Pangeran Suryadiningrat bersama anak buahnya untuk membantu berperang melawan kerajaan Menguwi. Bahkan Raja pun berjanji, jika mereka berhasil membantu memenangkan pertempuran, maka Raja akan memberikan apapun permintaan Pangeran Suryadiningrat.

---

<sup>465</sup> *Ibid*

Pangeran Suryadiningrat dan anak buahnya pun bersedia. Akhirnya mereka membantu Raja Pemecutan melawan kerajaan Menguwi. Atas bantuannya, Raja Pemecutan mendapatkan kemenangan. Sesuai dengan janjinya, Raja diharapkan untuk memenuhi janjinya. Karena raja adalah titisan Dewa, maka ia pun tidak bisa berkelit atau berkhianat. Akhirnya Raja pemecutan pun menyatakan bersedia untuk memenuhi apa yang diminta oleh Pangeran Suryadiningrat. Sungguh di luar dugaan dan sangat mengejutkan bahwa Pangeran Suryadiningrat ternyata meminta supaya dirinya diperkenankan menikah dengan putri Raja bernama Ni Gusti Ayu Rai. Raja yang karena terikat dengan janjinya akhirnya pun mengijinkannya.

Menikahlah Pangeran Suryadiningrat dengan putri Pemecutan Bali. Saat dibawa ke Bangkalan, Madura, sang putri kemudian masuk Islam. Selayaknya sebagai ummah Islam, sang putri yang telah menjadi muallaf itu kemudian melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Tak lama kemudian Raden Suryadiningrat dengan istrinya itu kembali ke Pemecutan, Bali, dan memutuskan untuk hidup di Bali. Maka, oleh mertuanya, Raden Suryadiningrat diberi sebuah alas yang masih berupa hutan untuk tinggal dirinya bersama keluarganya dan pengikutnya yang beragama Islam. Daerah inilah yang kemudian disebut dengan Kepaon. Kampung Kepaon ini kemudian menjadi perkampungan mapan ummah Islam di Bali hingga saat ini. Kampung ini bahkan menjadi kampung perdikan bagi kerajaan Pemecutan untuk menjadi tali pengikat antara masyarakat Islam Kepaon dengan Puri Pemecutan.<sup>466</sup>

Dalam perkembangannya, hubungan antara masyarakat Islam Kepaon dengan masyarakat Hindu Bali terjalin harmonis. Kedua masyarakat ini bisa hidup berdampingan hingga sekarang ini. Salah satu bukti yang menunjukkan hubungan antara ummah Islam Kepaon dengan masyarakat Hindu adalah ketika keluarga

---

<sup>466</sup> *Ibid*, hlm.7

Raja Pemecutan mempunyai hajat, maka tanpa dikomando atau diperintah masyarakat Muslim secara bersama-sama turut membantu kerabat Puri Pemecutan.

Raja yang sangat bijaksana, membebaskan masyarakat Muslim yang turut membantu terselenggaranya acara, untuk memasak sendiri makanan yang hendak dimakan. Hal ini bukan untuk mendiskriminasi tetapi justru untuk menghormati ummah Islam. Sebab di dalam Islam ada makanan-makanan tertentu yang haram dimakan. Makanan yang boleh dimakan di dalam agama Hindu, berbeda dengan yang ada di dalam agama Islam. Perbedaan ini sangat disadari oleh sang raja sehingga ia pun memberikan kebebasan masyarakat Islam yang turut membantu dalam acara di Puri Pemecutan untuk memasak makanannya sendiri.

Lalu bagaimana hubungan masyarakat Islam dengan tradisi lokal di Karangsem, Bali? Dalam pemaparannya Suwindia, Machasin dan Parimatha bahwa salah seorang trah Puri Karangasem, Prof. Putra Agung menuturkan bahwa dalam perjalanannya Puri Karangasem membangun peradaban dan hubungan sosial antara ummah Islam dan masyarakat Hindu di daerahnya, hal ini berawal dari peperangan Raja Karangasem melawan Belanda dan ekspansinya ke Lombok.

Dalam pertempuran itu, Raja Karangasem banyak dibantu dan ditolong oleh masyarakat Islam Sasak yang setia dan banyak di antara mereka adalah para tabib dan ahli strategi serta ahli senjata. Merasa tertolong, Raja Karangasem memberikan beberapa tanah perdikan milik puri kepada warganya yang beragama Islam yang salah satunya berlokasi di Nyuling, sebelah Timur Puri, di Bungaya, di Barat laut, Kecancang serta di Budakeling.<sup>467</sup>

Dalam perkembangannya masyarakat Muslim setelah kemerdekaan mengurus eksistensi mereka melalui lembaga resmi desa bentukan pemerintah RI, yang formasinya tidak lagi

---

<sup>467</sup> *Ibid*, hlm.8

menjadi bagian integral Puri sebagaimana zaman kerajaan dulu. Suwindia, Machasin dan Parimatha menilai bahwa Islam yang ada di daerah-daerah tersebut memberikan kontribusi sangat besar atas relasi Islam dan Hindu dalam konteks hubungan sosial yang produktif di dalam menjaga kerukunan, kemaslahatan dan rasa saling menghormati di antara mereka. ummah Islam yang ada di Budakeling misalnya dengan terang-terangan mengaku sebagai Islam Saren. Mereka kemudian berinteraksi, bergaul, dan berupaya berjalan bersama-sama dengan warga yang ada untuk membangun desa Budakeling dengan cara mereka yang beragama Islam.<sup>468</sup>

Putra Agung sendiri dalam sebuah penuturannya mengatakan bahwa ketika masa kecilnya di Puri Karangasem masyarakat Muslim memang bukan orang lain yang asing bagi keluarga Puri. Artinya, sejak dulu di sekitar Puri Karangasem itu, masyarakat Islam sudah melebur menjadi bagian dari masyarakat lokal. ummah Islam itu, menurut penuturan Putra Agung merupakan *semeton dangin jurang*, dari Lombok, yang sangat besar jasanya dalam pemerintahan Puri Karangasem di Lombok. Hal ini pula, Putra Agung, yang menyebabkan mereka diberi ijin untuk tinggal di sekitar Puri Karangasem, sebab antara Puri Karangasem dengan ummah Islam itu memang terjalun hubungan historis yang sangat kuat.

Lalu yang terakhir adalah potret hubungan ummah Islam di Pegayaman, Singaraja. Terkait dengan potret hubungan masyarakat Islam dengan tradisi lokal di Pegayaman ini, Haji Ali, warga komunitas Islam Pegayaman-sebagaimana dituturkan Suwindia, Machasin dan Parimatha bahwa Islam dan Hindu di Pegayaman sesungguhnya telah ada sejak ratusan tahun yang lalu. Ada beberapa versi yang menjelaskan adanya pengaruh Panjisakti dan eksistensi Islam yang ada di Pegayaman. Islam Pegayaman,

---

<sup>468</sup> *Ibid*

kata Haji Ali merupakan komunitas asli Bali. Haji Ali berpendapat bahwa masyarakat Hindu Pagayaman juga jika dilihat dari “asli’ atau “tidak asli’, sesungguhnya mereka datang dari Jawa semuanya.

Artinya ummah Islam di Pagayaman, kata Haji Ali, sesungguhnya sama dengan ummah Hindu di Pagaayamaan. Kedua pemeluk agama yang berbeda ini, di Pegayaman selama ini hidup berdampingan dan bisa saling menghormati. Haji Ali mengaku bahwa sebagai ummah Islam, dirinya dan saudara-saudaranya yang sesama Muslim dikelilingi oleh komunitas Hindu yang tersebar dan hidup sejak dari dulu di mana persawahan dan ladang yang ada ini adalah bukti bisu tentan interaksi harmonis antara ummah Islam dengan masyarakat Hindu.

Hubungan harmonis antara agama Islam dengan komunitas Hindu di berbagai daerah di Bali itu, salah satu penyebabnya adalah karena adanya tradisi-tradisi lokal yang dijunjung tinggi oleh kedua komunitas beragama itu. Baik ummah Islam maupun masyarakat Hindu, sama-sama menghormati nilai-nilai lokal. Mereka beragama senafas dengan semangat kearifan-kearifan lokal yang menjadi aset sosial di Bali.

Islam di Bali kemudian mengalami akulturasi dengan kearifan-kearifan lokal setempat. Begitu sebaliknya, sejumlah tradisi-tradisi tertentu juga mendapatkan sentuhan Islam. Di antara tradisi Islam yang berakulturasi dengan tradisi lokal Bali adalah sholawat Burdah. Seperti dijelaskan oleh Zahra Firdausiah, (22/6/2017) bahwa di daerah Pegayaman, Buleleng, Bali seni Burdah sudah dilestarikan warga Bali sejak ratusan tahun silam. Saat itu Buleleng, kata Firdausiah, menjadi dermaga terbesar Nusa Bali untuk kapal-kapal pedagang bangsa asing. Karena telah berakulturasi dengan khzanah lokal di Bali, seni Burdah di Bali ini, performanya bebeda dengan yang ada di daerah lain; performanya menjadi khas Bali.

Yang membedakan seni burdah di Bali dengan daerah lain, lanjut Firdausiah, lebih terdapat pada pakaian dan irama lagu para pelantun sholawat Burdah. Pakaian yang khas Bali dan logat bahasa para penduduk asli Bali memberikan cita rasa seni Burdah tersendiri yang berkembang di Pulau Dewata itu.<sup>469</sup> Syair sholawat bernafaskan Islam melebur dengan budaya tradisional Bali. Alunan setiap syair sholawat Burdah itu mempunyai kesamaan dengan Kidung Bali. Dari sini pula, seni yang bernafaskan Islam, karena mampu beradaptasi dengan khazanah lokal, menjadi lebih kaya dan beragam. Ciri lain yang khas dari seni burdah Bali ini adalah adanya tarian pencak silat kuno yang bergaya Bali yang turut mengiringinya.<sup>470</sup>

Lalu, masih merujuk pada ulasan Firdausiah, bahwa di desa lain bernama kampung Sangsit yang juga terkenal dengan kampung nelayan, memiliki seni burdah yang beda dari biasanya. Penduduk setempat melengkapinya dengan alat musik tiup dari kerang yang menurut masyarakat Bali biasa disebut *sungu*. Tujuan digunakan alat musik ini adalah untuk memberikan warna pada kesenian burdah di Bali, dan para nelayan sendiri menggunakan alat musik tiup tersebut sebagai tanda memanggil ikan di laut.<sup>471</sup> Hal ini menunjukkan bahwa betapa nilai-nilai Islam di Bali bisa sangat beradaptasi dan berakulturasi dengan kultur lokal.

Di sisi lain, di antara kesenian Bali juga ada yang mendapat sentuhan Islam. Di antara seni tradisional Bali yang mendapat sentuhan Islam ini adalah *gambuh*. Di dalam seni *gambuh* ini, terdapat kisah-kisah Panji yang biasa dikenal dalam seni tradisional Hindu. Namun, lakon ini di Bali juga menampilkan tokoh-tokoh Muslim, bahkan kostumnya juga menggunakan

---

<sup>469</sup> Zahra Firdausiah, *Seni Bernafaskan Islam di Pulau Dewata Bali*, dalam <https://muslimahdaily.com> (22/6/2017)

<sup>470</sup> *Ibid*

<sup>471</sup> *Ibid*



pakaian khas muslim seperti jilbab dan peci.<sup>472</sup> Pengaruh Islam terhadap sejumlah kesenian Bali itu diperkirakan terjadi sejak berabad-abad lalu, karena di wilayah itu dulu diperkirakan sebagai tempat berlabuhnya para pelaut dan pedagang dari berbagai negara, termasuk oleh para pedagang Muslim.<sup>473</sup>

Masyarakat Muslim di daerah Buleleng, kata Firdausiah, juga menjalankan syariat sesuai agama Islam. Meski demikian, mereka tidak lupa dengan akar budaya Bali mereka. Masyarakat Muslim di daerah ini, tidak mempertentangkan antara nilai-nilai Islam dengan spirit kesenian dan khazanah lokal di Bali. Mereka secara kreatif justru berusaha mempertemukannya sehingga memunculkan sintesa kebudayaan baru. Salah satu buktinya adalah soal pemberian nama untuk anak, mereka menggabungkan nama-nama bercorak Islam dan Bali. Seperti, nama depan Wayan, Nyoman atau Ketut lalu imbuhan nama belakang mereka berbau Islam seperti Aisyah, Abdullah atau Sofiyah.<sup>474</sup>

Dengan semangat akulturasi itu, maka kesenian Islam di pulau Dewata ini memberikan warna dan corak tersendiri sekaligus khas bagi masyarakat Bali. Bahkan masyarakat Muslim Bali juga tak jarang berkolaborasi dengan pemeluk Hindu dalam beberapa pementasan kesenian. Dengan hubungan yang demikian harmonis itulah tidak heran jika di Pulau Dewata itu juga menggemakan sholawat Burdah khas Bali, tentu saja di daerah-daerah tertentu yang mayoritas penduduknya Islam.

#### 4). Islam Minoritas Di Bawah Dominasi Tradisi Hindu

Islam di Bali merupakan kelompok minoritas. Agama Hindu sampai sekarang masih menjadi agama dominan di Pulau Dewata itu. Karena itulah, kondisi sebagai minoritas turut mempengaruhi

---

<sup>472</sup> *Ibid*

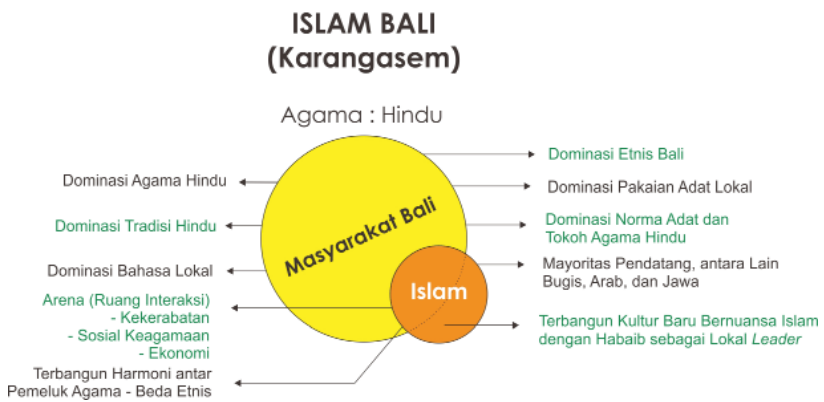
<sup>473</sup> *Ibid*

<sup>474</sup> *Ibid*

praktik keberislaman di Bali. Selain itu, aspek historis juga turut membentuk pola keislaman di pulau ini.

Selain minoritas dari sisi agama, ummah Islam di Bali juga minoritas dari sisi etnisitas atau suku. Dalam sejarahnya, orang Islam yang ada di Bali merupakan orang luar, termasuk orang Jawa, Madura dan Bugis. Sementara itu, orang Hindu yang ada di Bali kebanyakan merupakan orang-orang suku Bali sendiri. Meski demikian, karena dalam sejarahnya masuknya orang-orang Islam ke Bali dilakukan melalui proses yang relatif damai, yakni melalui pernikahan dengan keluarga kerajaan setempat atau melalui kerjasama antara pihak pribumi dengan pendatang, maka Islam di Bali bisa hidup harmonis dengan masyarakat setempat yakni masyarakat Bali. Masyarakat Islam di Bali juga membangun hamroni dengan kultur Bali. Sementara itu, secara sosial, masyarakat Muslim dengan masyarakat setempat sejak dulu juga sudah dikenal rukun dan saling bekerja sama. Berikut ini gambaran secara umum masyarakat Muslim Bali:

Diagram 4



Bentuk lokalitas Islam di Bali itu jika dilihat dari perspektif strukturalisme fungsional maka tidak bisa terlepas dari dasar-dasar kesejarahannya. Sebagai kelompok minoritas, Islam di Bali lebih berupaya mengadaptasikan dirinya dengan lokalitas setempat. Meski juga harus diakui bahwa adaptasi ini tidak

sepenuhnya ditentukan oleh aspek minoritas. Akulturasi dan hubungan harmonis antara Islam di Bali jug terbentuk oleh nilai-nilai historis, seperti pernikahan dan toleransi yang diwariskan dari era kerajaan.

Terkait dengan sisi historis tersebut, akulturasi Islam di Bali dengan khazanah lokal ini, jika dalam konteks strukturalisme fungsional sesungguhnya sangat terkait dengan upaya melahirkan keteraturan dan keseimbangan dalam masyarakat. Meski tergolong minoritas, Islam di Bali tidak dipandang sebagai “yang liyan” melainkan sebagai saudara sendiri sebagai wujud dari spirit “*Menyama Braya*”.

Untuk menciptakan keseimbangan dan keteraturan sosial, dalam konteks strukturalisme fungsional, hubungan Islam di Bali dengan tradisi lokal setempat berjalan dalam empat imperatif: Adaptasi, Pencapaian tujuan, Integrasi dan Latensi/pemeliharaan Pola. Dengan *adaptation* (adaptasi) masyarakat Islam Bali berusaha menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar dan begitu pula sebaliknya, menyesuaikan lingkungan tersebut dengan kebutuhannya.

Aspek itulah yang misalnya tercermin pada fenomena seni Hadrah yang diadaptasikan dengan kultur lokal setempat dan seni Gambus yang juga mendapatkan sentuhan dengan nilai-nilai Islam. Hubungan adaptasi ini merupakan upaya untuk membangun keseimbangan, keharmonisan dan keteraturan sosial antara masyarakat Islam dengan masyarakat setempat yang mayoritas beragama Hindu. Lalu tahap kedua dari imperatif strukturalisme fungsional adalah Pencapaian Tujuan (*Goal Attainment*) di mana sistem akulturasi yang dilakukan oleh kelompok Islam ini bisa berlangsung, selain memang untuk melestarikan warisan sejarah masa lampau juga karena dipandang sebagai langkah strategis untuk mempertahankan eksistensinya.



dan kesejarahannya ini, di mana kedua hal ini senantiasa mampu memperbaiki dan memelihara hubungan sosial di Bali sehingga meski menjadi minoritas, ummah Islam di Bali tetap bisa *survive*.

Lalu bagaimana keberadaan ummah Islam di Bali itu dilihat dari sisi *habitus*?. Secara konseptual, *habitus* ini merupakan sebuah sistem dan serangkaian disposisi yang sifatnya berlangsung lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*) yang melahirkan praktik-praktik dan tindakan yang terstruktur dan terpadu secara obyektif.<sup>476</sup> Dengan kata lain, *habitus* merupakan struktur kognitif manusia yang memperlantarai antara individu dengan realitas sosial.<sup>477</sup> Apa kemudian disposisi dan struktur kognitif yang berlangsung lama dan memperlantarai ummah Islam Bali untuk bisa berinteraksi dengan realitas sosial yang ada di Bali?

Jika melihat dari sejarahnya di awal, maka unsur disposisi yang berlangsung lama dan memperlantarai mereka dengan dunia eksternal mereka adalah nilai historisitas mereka. Di mana sejak dulu, ummah Islam di Bali memang berada dalam kondisi yang damai dan dilindungi. Sejak masa kerajaan misalnya, ummah Islam dengan masyarakat Hindu sudah terbangun pola kehidupan yang saling membantu, bekerjasama dan bertoleransi. Selain itu, selama keberadaannya di Pulau Dewata itu pula, ummah Islam Bali sudah terbiasa untuk beradaptasi dengan kultur lokal. Bahkan beberapa kisah yang sudah disinggung di awal menunjukkan bahwa salah satu masuknya Islam ke Bali selain karena pernikahan, juga melalui kerjasama. Misalnya, kerjasama Raja Pemecutan dengan Pangeran Suryadiningrat dari Bangkalan Madura untuk melawan Raja Manguwi.

---

<sup>476</sup> Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hlm.vii

<sup>477</sup> Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial", dalam (*Habitus × Modal*) + *Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.xviii

Jadi pola masuknya Islam ke Bali yang dilakukan melalui kerjasama, bukan pertempuran atau penaklukan, turut membentuk kebiasaan dan corak keberislaman di Bali yang berlangsung lama, dari masa kerajaan dulu hingga sekarang. Corak dan kebiasaan keberislaman yang terbentuk hasil dari kerjasama dengan penguasa setempat yang kemudian berlangsung lama dari generasi ke generasi itu lebih bersifat toleran, inklusif (sangat akomodatif terhadap budaya lokal), humanis bahkan pluralis. Artinya, karena masuknya Islam di Bali itu lebih berjalan melalui pola kerjasama, maka terbentuklah corak Islam di Bali yang toleran, inklusif dan saling menghargai. Pola keberislaman ini berlangsung sejak lama, dari dulu hingga sekarang, tentu saja tetap berkembang oleh dinamika zaman.

Pola kehidupan keagamaan yang berlangsung lama dalam ruang sejarah itulah kemudian membentuk habitus keagamaan masyarakat Islam di Bali. Habitus yang sarat toleransi, inklusifitas, semangat kerjasama dan hormat-menghormati yang berjalan selama berabad-abad itu, kemudian membentuk karakter atau watak keberislaman masyarakat Bali. Nilai-nilai toleransi, inklusifitas, hormat-menghormati terhadap perbedaan ini, khususnya terhadap tradisi lokal, kemudian menjadi pola kehidupan sehari-hari dan nampak alamiah bagi masyarakat Islam di Bali ketika mereka berinteraksi dan bergelut dengan realitas sosial. Hal ini seperti yang terlihat di daerah-daerah di Bali yang menjadi basis ummah Islam di Bali: Kapaon (Denpasar), Karangasem, Pegayaman (Singaraja) dan Jembrana.

## **E. Islam Dayak**

### **1). Sejarah dan Tokoh**

Suku Dayak seringkali identik dengan suku Kalimantan. Namun apakah suku Dayak ini merupakan suku asli Kalimantan hingga kini belum diketahui secara pasti. Soal Dayak sebagai suku khas Kalimantan adalah wacana yang muncul pada masa-

masa perkembangan. Kesulitan untuk memastikan apakah Dayak memang sepenuhnya suku Kalimantan karena masyarakat Kalimantan atau Borneo dalam sejarahnya juga orang pendatang dari kawasan lain. Di tambah lagi, suku di Kalimantan konon juga jumlahnya cukup banyak.

Selain itu, seperti dikatakan Owen Rutter bahwa penduduk pribumi di Kalimantan sendiri tidak mempunyai bahasa tertulis, tidak ada catatan kronik yang bisa mengungkap misteri asal-usul mereka dan satu-satunya tradisi mereka adalah cerita legenda atau tradisi lisan.<sup>478</sup> Karenanya, jika hendak mengandalkan bukti-bukti empiris-positivistik untuk melacak sejarah suku Dayak di Kalimantan, misalnya tulisan-tulisan atau naskah-naskah lokal, akan sulit dijumpai selain hanya berupa cerita-cerita lisan.<sup>479</sup>

Ahmad Muthohar Ar. dalam *Islam Dayak: Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan* memaparkan bahwa Dayak sendiri secara etimologis mempunyai arti yang berbeda-beda, di antaranya ‘manusia’, ‘pedalaman’, ‘hulu sungai’, ‘asli’ atau ‘pribumi’. Dengan pengertian-pengertian ini, suku Dayak dalam imajinasi masyarakat umum dikesankan sebagai suku eksotik yang ada di pedalaman pulau Kalimantan. Citra yang dilekatkan kepada suku Dayak, sebagaimana yang digambarkan oleh sejumlah peneliti Barat adalah bahwa suku Dayak itu sekelompok suku yang (1) terasing atau terisolasi di sebuah pedalaman, (2) berburu kepala manusia<sup>480</sup>, (3) tinggal di rumah yang panjang yang disebut dengan

---

<sup>478</sup> Owen Rutter, *Sejarah kalimantan: Britis North Borneo*, (Terj.), Sutrisno, (Yogyakarta: Indoliterasi,2017), hlm.72

<sup>479</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak: Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan*, (Semarang: Fatawa Publishing, 2015), hlm.89

<sup>480</sup> Dalam penjelasannya Rutter bahwa kebiasaan perburuan kepala manusia ini turut mengurangi populasi masyarakat pribumi Kalimantan atau Borneo Utara di masa lalu, akan tetapi dengan hadirnya pemerintahan yang menyelesaikan persoalan dan memperbaiki kehidupan mereka ini, populasi di tanah Borneo atau Kalimantan meningkat kembali. Lihat Owen Rutter, *Sejarah kalimantan.....* hlm.72

*lamin*, (4) sering bersenjatakan yang disebut dengan *mandau* dan sumpit atau *tulup*, (5) bermata sipit dan bertelinga panjang, pekerjaannya berladang secara nomaden (berpindah-pindah) dan akrab dengan tari-tarian dalam upacara adat.<sup>481</sup>

Selain itu, dalam ranah kultural dan keagamaan, masyarakat Dayak dalam berbagai studi digambarkan sebagai kelompok komunal yang menganut animisme dan dinamisme,<sup>482</sup> atau penganut agama pagan (penyembah berhala).<sup>483</sup> Dayak sebagai etnis atau suku juga dipandang sebagai sebagai kelompok orang di Kalimantan pada umumnya yang (1) non Muslim dan (2) non-Melayu.<sup>484</sup> Ini artinya, orang Dayak bukanlah beragama Islam dan kalau beragama Islam berarti bukan orang Dayak. Dayak sebagai sebuah suku dengan Islam sebagai sebuah agama, seolah tidak bisa menyatu. Jika seorang dari suku Dayak beralih agama ke Islam, maka unsur ke-Dayak-annya akan luntur bahkan hilang. Dayak dan Islam dalam konteks definisi ini diibaratkan seperti air dan minyak. Bagi sejumlah pihak, agama khas suku Dayak adalah animisme dan dinamisme, bukan Islam.

Dalam identifikasi ini, Dayak sering dihadapkan dengan Melayu yang berarti non-Muslim (Dayak) dan Muslim (Melayu).

---

<sup>481</sup> Lihat gambaran ini misalnya dalam karya-karya tokoh Barat seperti Carl L. Hoffman, *The Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Presss, 1986); Michale Hitchcock dan Victor T. King, *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley, *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation* (Center for Southeast Asian Studies: Northern Illinois University, 1976), Fraank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Madagascar* (New Haven, Human Relations Area File Press, 1972); William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes*, (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973), dll.

<sup>482</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak.....* hlm.68

<sup>483</sup> Owen Rutter, *Sejarah kalimantan.....* hlm.72

<sup>484</sup> Michael Hitchcock and Victor T. King, *Tourism in South East Asia*, (New York, Routledge, 1993), hlm.29



Identifikasi ini telah menjadi pemahaman yang mengakar kuat terutama dalam kehidupan masyarakat Kalimantan Barat.<sup>485</sup> Sudah sejak lama, “Dayak” secara sosialologis dan antropologis dihadapkan dengan kata “Melayu.”<sup>486</sup> Melayu diasosiasikan pada berbagai kelompok masyarakat lokal yang beragama Islam di Kalimantan Barat.<sup>487</sup>

Memang harus diakui bahwa kata “Dayak” sendiri pada masa lampau digunakan sebagai sebuah makna kolektif untuk melebelisasi dan mengidentifikasi sekitar 450 non-Muslim kelompok etnis lokal asli Kalimantan.<sup>488</sup> Namun juga harus dipahami bahwa pada mulanya masyarakat asli atau pribumi ini tidak mengidentifikasi diri mereka sendiri sebagai ‘Dayak’, karenanya label itu justru berasal dari pendatang yang menyebut mereka sebagai Dayak.<sup>489</sup>

Jadi jelas bahwa konstruksi identitas eksistensi suku Dayak yang seperti itu lebih berasal dari pandangan orang-orang luar terutama para peneliti Barat. Hingga sekarang identifikasi dan definisi tersebut masih digunakan untuk memandang suku Dayak. Identitas suku dayak dibangun dengan mengeksklusi unsur keislaman. Maka, kelompok-kelompok masyarakat di Kalimantan yang telah bertransformasi menjadi masyarakat Islam, cenderung dipandang tidak lagi sebagai suku Dayak. Sejumlah antropolog

---

<sup>485</sup> Zaenuddin Hudi Prasajo, *Riots on the News in West Borneo* (Pontianak: STAIN Press, 2008); bandingkan dengan Yusriadi & Hermansyah, *Orang Embau: Potret Masyarakat Pedalaman Kalimantan Barat*, (Pontianak: STAIN Press, 2003) h. 33

<sup>486</sup> Zaenuddin Hudi Prasajo, *Penguatan Identitas Dayak Muslim Katab Kebahan*, dalam *Jurnal Al-Ulum* Volume. 12, Nomor 2, Desember 2012, hlm.251

<sup>487</sup> Riwanto Tirtosudarmo, ”Kalimantan Barat sebagai “daerah perbatasan.” *Anthropologi Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 67

<sup>488</sup> Zaenuddin Hudi Prasajo, *Penguatan Identitas.....* hlm.251

<sup>489</sup> Stephanus Djuweng (ed). *Manusia Dayak, Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi*, (Pontianak: Institute of Dayakology Reserach and Development, 1996) hlm. 33

dan sosiolog memandang bahwa masyarakat Kutai, Banjar dan Paser yang ada di Kalimantan awal mulanya beretnis Dayak, lalu masuk Islam, sehingga mereka tidak lagi diidentifikasi sebagai kelompok Dayak karena kelompok-kelompok masyarakat itu tidak lagi beragama animisme, melainkan Islam.<sup>490</sup>

Masyarakat Dayak yang memeluk agama Islam kemudian disebut dengan *Halo'*, dan tidak lagi terakomodir sebagai masyarakat Dayak. Jika hendak disebut Dayak haruslah menganut agama pagan atau animisme. Atau agama lain yang non-Islam. Namun proses identifikasi berbasis agama ini pun ternyata tidak mutlak. Awalnya animisme dan dinamisme dijadikan sebagai unsur pokok dalam konstruksi identitas Dayak. Tetapi belakangan Dayak, kata Ahmad Muthohar Ar., lebih dikenal sebagai orang yang beragama Kristen. Karenanya, sekarang ini, ketika orang disebut Dayak, asosiasinya adalah ia beragama Kristen.<sup>491</sup>

Belakangan pola identifikasi itu terbukti salah alias tidak sesuai dengan kenyataan. Sebab, banyak beberapa kelompok Dayak yang beragama Islam dengan tetap menjadi suku Dayak. Selain itu, masyarakat Dayak juga bukan lagi sebagai suku pedalaman yang jauh dari peradaban. Mereka sekarang sudah mengalami banyak perubahan besar. Di antara masyarakat Dayak tak sedikit yang kuliah di perguruan tinggi dan bekerja di kantor-kantor pemerintah maupun swasta.

Karenanya, memandang masyarakat Dayak sebagai suku pedalaman dan beragama non-Islam jelas tidak relevan dan cenderung menyesatkan. Bahkan belakangan seiring dengan diterapkannya sistem otonomi daerah yang berimplikasi pada maraknya pemekaran daerah baru, sejumlah daerah di Kalimantan ada yang masyarakatnya memperkuat dirinya sebagai suku Dayak

---

<sup>490</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak.....* hlm.68

<sup>491</sup> *Ibid*

yang beragama Islam. Salah satunya ada kelompok Dayak Muslim Katab Kebahan.

Menurut Zainuddin Hudi Prasajo, menguatnya identitas Dayak Muslim Katab Kebahan merupakan salah satu fenomena yang terjadi di Melawi yang salah satu faktornya yang terkuat adalah adanya otonomi daerah dan pemekaran wilayah sehingga terbentuk Kabupaten Melawi pada tahun 1994.<sup>492</sup> Lahirnya organisasi Ikatan Warga Katab Kebahan (IWKK) merupakan salah satu tanda bahwa kelompok Dayak Kebahan ini mencoba menggalang kekuatan dengan memunculkan perasaan dan keterkaitan seseorang pada identifikasi suku (Dayak) dan agama (Islam).<sup>493</sup>

IWKK, kata Prasajo, dirancang untuk menjadi wadah bagi orang yang berasal dari keturunan Dayak Katab Kebahan untuk bergabung kembali setelah sekian lama hidup tanpa institusi yang resmi. Pendirian lembaga resmi ini sebagai bentuk dari pengaruh luar yang masuk ke daerah ini melalui banyak cara seperti jalur komunikasi para elit dan tokoh masyarakat dengan tokoh-tokoh di daerah lain atau melalui apa yang mereka lihat dan baca di media.<sup>494</sup>

Di sisi lain, pendirian IWKK juga dimaksudkan untuk memberikan wadah bagi berkumpulnya kembali orang Dayak Katab Kebahan yang dipandang sebagai pemeluk agama Islam, meskipun ada beberapa nama suku yang dianggap sebagai Dayak yang non-Muslim, seperti Kubin dan Keninjal, tetapi mayoritas pengurus dan tokoh yang menginisiasi berdirinya IWKK berasal dari suku Katab (Muslim) yang menjadi nama dari lembaga resmi

---

<sup>492</sup> Zaenuddin Hudi Prasajo, *Penguatan Identitas.....*hlm.253

<sup>493</sup> *Ibid*

<sup>494</sup> *Ibid*, hlm.254

tersebut.<sup>495</sup> Maka, nama lembaga resminya mengambil nama suku Katab yang Muslim yang merupakan bagian dari suku Kebahan.<sup>496</sup>

Melalui IWKK terlihat bagaimana tokoh Dayak Katab Kebahan menggunakan sentimen kesukuan yakni aspek keDayakan sebagai media untuk meneguhkan posisi komunitas Dayak Muslim di Melawi. Penggunaan sentimen etnis ini, kata Prasojo, menjadi signifikan karena komunitas Dayak Kebahan belakangan telah menjadi sebuah kekuatan yang diperhitungkan dalam peta politik di Melawi dengan masuknya beberapa tokohnya dalam komposisi anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Melawi. Fenomena ini menandakan bahwa penguatan identitas Dayak Islam Katab Kebahan merupakan bagian dari respon masyarakat lokal ini terhadap perubahan-perubahan yang terjadi sebagai dampak dari keterlibatan masyarakat lokal menjadi bagian masyarakat dunia lewat berbagai aktifitasnya yang tidak lepas dari apa yang terjadi di belahan bumi lain.<sup>497</sup>

Dengan melihat dinamika tersebut bisa dikatakan bahwa parameter agama sebagai unsur untuk membangun identitas suku Dayak ini sesungguhnya bukan sesuatu yang alami, melainkan sesuatu yang sengaja diciptakan oleh pihak tertentu demi kepentingan tertentu. Sehingga identitas suku Dayak yang selama ini dipakai pada dasarnya juga bukan cermin realitas yang sesungguhnya.

Dalam kenyataannya, apa yang disebut Dayak sesungguhnya tidak harus animisme atau Kristen. Karena sebuah masyarakat melakukan konversi agama itu hal yang lumrah sehingga perubahan ini tidak mempengaruhi identitas kesukuannya. Masyarakat Jawa misalnya sejak dulu juga beragama animisme dan dinamisme. Lalu datanglah Hindu-Buddha kemudian mereka

---

<sup>495</sup> *Ibid*

<sup>496</sup> *Ibid*

<sup>497</sup> *Ibid*

memeluk agama Hindu dan Buddha tetapi tetap bersuku Jawa. Lalu dalam perkembangannya, datang Islam sehingga mayoritas mereka beragama Islam. Namun mereka sukunya tetap Jawa.

Dengan demikian, sebuah suku atau ras sesungguhnya tidak bisa ditentukan melalui agama. Karena suku atau ras itu lebih didasarkan pada persamaan sejarah dan bahasa. Persoalan agama dalam konteks identifikasi suku atau ras bukanlah faktor internal melainkan faktor eksternal. Karenanya, sebuah suku A selamanya tetap menjadi suku A meskipun dalam setiap generasinya bisa berganti-ganti agama B, C, D dan seterusnya.

Maka upaya identifikasi suku Dayak dengan menggunakan faktor agama seperti yang dilakukan oleh para antropolog dan sosiolog Barat sesungguhnya tidak valid dan karena itu menyesatkan. Penyematan unsur agama terhadap identitas suku atau etnis, termasuk suku dan etnis Dayak, lebih merupakan sebuah konstruksi kultural dari sekelompok atau orang tertentu, bukan merupakan fakta alamiah.

Hal itu terbukti bahwa di dalam suku Dayak tidak semua beragama animisme atau dinamisme atau Kristen, melainkan juga ada yang beragama Islam. Suku Dayak sendiri karenanya bukan entitas yang tunggal melainkan plural. Sebab, suku Dayak ini masih terdiri atas banyak sub suku yang lain. Sebagai suku besar dengan menempati ruang geografis yang lumayan luas, Dayak mempunyai 450 sub suku yang tersebar di seluruh Kalimantan.<sup>498</sup>

Masing-masing agama bisa masuk ke dalam pembagian sub suku sebagai derivasi dari suku Dayak tersebut. Bahkan belakangan, suku Dayak yang jumlahnya sangat banyak itu semakin berkembang dan memeluk agama Islam. Dengan demikian, menjadi Dayak sekaligus menjadi Muslim sekarang ini bukan hal yang mustahil, sebab dalam faktanya memang ada

---

<sup>498</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak.....*hlm.69

sekelompok suku Dayak yang beragama Islam bahkan dengan meneguhkan eksistensinya melalui sebuah organisasi.

Dayak sekali lagi adalah suku yang besar. Riwut misalnya mengatakan bahwa suku Dayak terbagi menjadi 12 suku dan setiap sukunya terdiri atas banyak sub suku seperti Ngaju, Apo Kayan, Klemenetan, Iban, Murut, Punan dan Ot Danum. Dari masing-masing suku itu masih terbagi menjadi sub-sub suku. Nagju misalnya terdiri dari sub suku Ngaju sendiri, sub suku Maanyan, sub suku Lawangan dan sub suku Dusun. Lalu Apo Kayan terdiri atas sub suku Kenyah, kayan dan Bahau dan seterusnya.

Artinya Dayak sebagai sebuah suku sesungguhnya sebuah rumah besar yang terdiri dari ruang-ruang kecil yang merupakan cermin dari sub-sub sukunya. Dengan demikian, jika identitas Dayak dipandang sebagai sesuatu yang tunggal apalagi dalam konteks agama tertentu maka justru akan mereduksi dari kenyataan Dayak itu sendiri yang sesungguhnya sangat kompleks. Sehingga agama tertentu tidak bisa menjadi representasi satu-satunya dari suku Dayak. Karena di antara suku Dayak juga ada yang beragama Islam maupun non-Islam.

Salah satu bagian dari suku Dayak yang beragama Islam adalah suku Dayak Tidung. Dilihat dari sisi akar tradisi kesukuannya, suku Dayak Tedung merupakan Dayak dari sub suku Marut yang asalnya berada di bagian utara Kalimantan Selatan. Bahkan sekarang ini Dayak Tidung bukan hanya tersebar di Kalimantan, tetapi juga di semenanjung Malaysia seperti Sabah, Tawau, Kinabalu, sandakan bahkan juga disinyalir ada di negara-negara lain di Asia Tenggara seperti Brunei Darussalam dan Filipina.<sup>499</sup> Tidung sendiri secara literal banyak artinya seperti 'gunung' dan ada yang menyebutnya dengan 'tempat tinggal'. Arti 'gunung' di sini adalah wilayah dataran tinggi di sekitar laut. Hal ini juga

---

<sup>499</sup> *Ibid*, hlm.70-71

sebagai pembeda dengan suku Dayak pada umumnya yang tinggal di pedalaman Kalimantan, dalam arti 'hulu sungai'.<sup>500</sup>

Jika memang benar bahwa suku Dayak Tidung ini merupakan bagian dari sub suku Marut, maka bisa diterima jika suku Dayak Tidung, yang umumnya beragama Islam ini hidupnya memang di dataran tinggi atau pegunungan. Sebab, jika merujuk pada penuturan Rutter bahwa suku Marut sendiri merupakan suku yang sangat dominan di Kalimantan Utara yang menempati dataran tinggi yang berbukit-bukit di pedalaman. Sementara suku satunya, yaitu suku Dusun menempati dataran yang lebih rendah di wilayah pantai atau sungai. Suku Murut ini mempunyai hubungan yang dekat dengan suku Dusun meski mempunyai perbedaan dalam hal bahasa dan adat-istiadat. Sebagian suku Dusun ini juga ada yang memeluk agama Islam. Orang-orang suku Dusun yang beragama Islam ini dikenal dengan sebutan orang Sungei.<sup>501</sup>

Dari mana asalnya suku Dayak Tidung ini? Dalam hal ini, menurut Ahmad Muthahar Ar., ada dua teori yang melacak suku Dayak Tidung yang umumnya beragama Islam ini: *pertama*, teori yang mengatakan bahwa asal usul etnis Tidung berasal dari Yunan Selatan (Tiongkok) yang menyebar ke Kalimantan (melalui Kamboja-Vietnam-Malaka-Melayu. Gelombang penyebaran inilah yang dalam sejarah Kalimantan disebut dengan *Melayu Tua*. Lalu teori kedua mengatakan bahwa asal mula penduduk Tidung berasal dari Filipina Selatan. Teori ini juga dipercaya oleh Amir Hamzah yang menyatakan bahwa asal usul Tidung tidak jauh berbeda dengan penduduk wilayah Nusantara lainnya. Mereka ini berasal dari benua Asia lalu menyebar ke daerah Selatan dan Timur hingga memasuki daerah Siam dan Indo-China.

---

<sup>500</sup> *Ibid*, hlm.71

<sup>501</sup> Owen Rutter, *Sejarah kalimantan*.....hlm.72

Lalu jika suku Dayak Tidung ini memang merupakan bagian dari suku Murut, maka leluhur mereka bisa jadi dari Annam. Sebab, suku Murut ini, menurut Rutter merupakan imigran dari Annam, yang datang ke Borneo melalui Filipina atau langsung menuju ke Borneo atau Kalimantan.<sup>502</sup> Lalu Rutter juga menjelaskan bahwa sesungguhnya orang-orang Murut itu dilihat dari penampilan fisiknya ada kesamaan dengan orang-orang Abors di pegunungan Burma dan penduduk asli Formosa.<sup>503</sup> Dengan kesamaan performa fisik ini, bisa jadi orang-orang Murut ini berasal dari Burma. Sehingga dengan demikian orang-orang Tidung bisa dimungkinkan juga berasal dari negeri itu.

Dalam hal agama, Dayak Tidung saat ini sebagian besar penduduknya memeluk agama Islam. Meski demikian, tidak semua masyarakat Dayak Tidung beragama Islam dikarenakan proses-proses sosiologis dan antropologis di wilayah internal Tidung. Sebelum datangnya agama Islam, masyarakat Dayak Tidung, sebagaimana sub suku Dayak lainnya, memeluk agama nenek moyang termasuk animisme dan dinamisme, sebuah agama yang umum dipeluk oleh masyarakat Dayak saat itu.

Namun pada abad ke-13 penduduk Tidung kata Muthohar Ar. Mulai mengenal Islam. Penyebaran agama Islam di masyarakat Dayak Tidung pada abad ke-13 ini bukan hanya di kalangan masyarakat awam, melainkan juga di kalangan istana. Tidung di abad ke-13 itu telah menjelma sebagai sebuah kerajaan. Raja Tidung yang pertama memeluk agama Islam adalah I Begawan (1236-1280) yang dikenal dengan sebutan Maharaja Sri Begawan.<sup>504</sup>

Penyebar agama Islam di masyarakat Tidung ini, kata Amir Hamzah adalah orang dari Arab yang penuh misteri sehingga tidak diketahui namanya. Yang jelas, orang Arab yang kemudian

---

<sup>502</sup> *Ibid*

<sup>503</sup> *Ibid*

<sup>504</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak.....*hlm.94



diterima oleh Maharaja Sri Begawan itu dikenal dengan sebutan “Sayid”. Istilah ‘Sayid’ sendiri merupakan panggilan khas Arab yang biasanya dihubungkan dengan keturunan Rasulullah SAW. Mengetahui nama tokoh penyebar agama Islam pertama kali di masyarakat Tidung itu memang susah karena, menurut Muthohar Ar., dalam tradisi masyarakat Tidung, menanyakan nama orang tua atau nama orang yang sangat dihormati merupakan hal yang tabu. Karenanya, mereka hanya tahu gelarnya saja yaitu “Tuan Syekh” atau ‘Sayid’.

Lalu beberapa abad kemudian, sekitar abad ke-16 tokoh yang menyebarkan agama Islam di Tidung adalah Sech (Syaikh) Abdurrasyid al-Maghribi yang sebagian pihak menyatakan beliau masih keturunan Maroko. Sebab, nenek moyang Syaikh Abdurrasyid al-Mghribi ini konon berasal dari Maroko yang dulu berkelana ke tanah Jawa lalu menikah dengan perempuan setempat lalu beranak pinak dan salah satu keturunannya ada yang diutus ke Tidung (Tarakan) pada abad ke XVI. Orang yang diutus ke Tidung pada masa inilah yang dikenal dengan nama Syaikh Abdurrasyid al-Maghribi.<sup>505</sup>

Lalu pada abad 18 tokoh penyebar agama Islam di Tidung adalah Syaikh Kalli Abdurrahman yang hidup di daerah bernama Salimbatu. Dulu Syaikh Kalli ini menikah dengan tuan Aji Perempuan, putri dari Wira Amir atau ada yang mengatakan anak dari Sultan Aji Muhammad Alimuddin. Di makam Syaikh Kalli ini juga tertulis nama Sayid Achmad al-Maghribi. Pemberin nama ini, seperti dijelaskan Muthohar Ar., penuh dengan nuansa mistik. Nama itu itu diberikan oleh Enci Mohammad Hasan, kepala kantor Urusan Agama (KUA) setempat.

Kata Enci Mohammad Hasan bahwa suatu waktu beliau sedang merumput dan membersihkan halaman rumahnya. Tiba-tiba datang tamu asing yang menemui Enci. Maka tamu tersebut

---

<sup>505</sup> *Ibid*, hlm.100

langsung dipersilakan tuan rumah untuk duduk di ruang tamu. Saat berhadapan dengan Enci itulah, tamu tersebut memberitahu bahwa nama orang yang disebut dengan Syaikh Kalli itu adalah Sayid Achmad al-Maghribi.<sup>506</sup> Namun ada juga yang mengatakan bahwa Syaikh Kalli itu sesungguhnya bermarga 'Al-idrus', lalu ada yang mengatakan bermarga "Bilfaqih". Ini artinya, Syaikh Kalli merupakan seorang *habib* atau keturunan Rasulullah.

Kemudian menurut Amir Hamzah, nenek moyang Syaikh Kalli adalah Syaikh Jumadil Kubro, seorang ulama dan wali besar dari Samarkand. Menurut kisah yang diintrodusir oleh Muthohar Ar. bahwa Syaikh Jumadil Kubro ini mempunyai putra bernama Jamaluddin, lalu Jamaluddin ini mempunyai anak bernama Ibrahim. Cucunya Syaikh Jumadil Kubro yang bernama Ibrahim ini konon berkelana ke negeri-negeri timur hingga sampailah ke Champa. Di Champa, Ibrahim menikah dengan putri setempat yang melahirkan dua orang putra: Rahidin Rahmat dan Rahidin Ali Murtafha. Lalu Ibrahim melakukan pengembaraan ke Jawa dan kemudian dikenal dengan Syaikh Maulana Malik Ibraahim (sesepuh Walisongo).

Di Jawa ini Syaikh Maulana Malik Ibrahim menikah dengan perempuan yang merupakan adik dari Brawijaya V (Raja Majapahit). Lalu dua putranya di Champa, Rahidin Rahmat dan Rahidin Ali Murtafha menyusul ke Jawa (Majapahit), yang kemudian menempati sebuah daerah Sunan Kali Jaga. Beliau juga menikah dengan perempuan setempat. Dari pernikahannya inilah lahir dua putra, Sunan Gunung Muria dan Muhammad. Muhammad kemudian merantau ke Filipina dan cicit buyutnya inilah yang berkunjung ke Tidung dan dikenal dengan Syaikh Kalli Abdurrahman.<sup>507</sup>

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

---

<sup>506</sup> *Ibid*, hlm.100-101

<sup>507</sup> *Ibid*, hlm.101

Perubahan sosial-budaya sebuah masyarakat juga menghadirkan perubahan keagamaan. Inilah yang juga terjadi di dalam masyarakat Dayak Tidung. Masyarakat yang awalnya memeluk agama nenek moyang yakni Animisme dan Dinamisme, seiring perubahan zaman berganti memeluk agama Islam ketika Islam hadir tengah mereka.

Ada sejumlah bukti bahwa sebelum Islam datang ke Kalimantan, masyarakat Dayak Tidung memeluk agama lama yakni Animisme dan Dinamisme. Agama nenek moyang ini sesungguhnya dipeluk oleh masyarakat Dayak secara umum. Di antara bukti yang menunjukkan masyarakat Dayak Tidung pernah memeluk kepercayaan Animisme dan Dinamisme adalah adanya beberapa istilah yang digunakan oleh masyarakat Tidung yang mencerminkan makna adanya kekuatan gaib atau kekuatan supranatural seperti *Membeluo, Puntianak, Jernun, Sitan Gaba, Sitan Tutut; Yaki Semaming, Peruang, Betato, Tinggal gauk, Perangkang, Peri dan Bidadari, Aki Gergaji, Supia Bungkok, Bangun* dan sejenisnya.<sup>508</sup>

Lalu, bagaimana proses masuknya Islam di masyarakat Dayak Tidung ini? Proses masuknya Islam ke masyarakat suku Dayak Tidung ini cenderung mistik sebagaimana yang terdapat dalam cerita-cerita lisan. Seperti sudah disinggung di awal bahwa masuknya Islam ke Tidung ini pada abad ke-13 M ketika Tidung berada di bawah kekuasaan Maharaja Sri Begawan. Dalam kisah yang dipaparkan Amir Hamzah, proses masuknya Islam ke tanah Tidung itu berawal ketika ada seorang Arab yang ke Tidung dengan menggunakan sebuah perahu atau dalam bahasa masyarakat Tidung disebut dengan *kukumbek*.

Perahu atau *kukumbek* yang digunakan oleh orang Arab ini konon berbentuk bundar seperti kuali besar. Orang yang menaikinya duduk di tengah-tengah perahu itu sehingga dari jauh

---

<sup>508</sup> *Ibid*, hlm.92

perahu itu seperti huruf Arab, 'Nun'. Karenanya orang kemudian menyebut perahu tersebut dengan "Kukumbek Nun". Orang Arab yang mengendarai "Kukumbek Nun" inilah yang diyakini sebagai penyebar agama Islam pertama di tanah Tidung.

Siapakah nama orang tersebut? Ternyata tidak diketahui. Sebab, seperti sudah dijelaskan di atas bahwa dalam tradisi Tidung, menanyakan nama orang yang sangat dihormati atau dituakan itu termasuk tabu. Karenanya, orang Arab ini hanya dikenali melalui nama julukannya, 'Sayid' atau "Tung Sech/Syaikh". Orang Arab ini yang dijuluki 'Sayid' atau "Tuan Sech" ini konon langsung menemui baginda Maharajaa Sri Begawan. Dari pertemuannya itu, baginda raja itu akhirnya juga tertarik untuk masuk Islam. Ketika rajanya masuk Islam, maka masyarakatnya pun banyak yang turut masuk Islam.

Dari "Tuan Sech" ini, penyebaran agama Islam di Tidung kemudian diteruskan oleh ulama-ulama lainnya pada abad-abad berikutnya. Seperti pada abad ke-16, datang seorang ulama bernama Sech/Syaikh Abdurrasyid al-Maghribi yang berkebangsaan maroko. Lalu pada abad ke-18 datang seorang ulama bernama Sech/Syaikh Kalli Abduraman Salimbatu yang nama aslinya menurut sebagian orang dan sebagaimana yang tertulis di makamnya adalah Sayid Ahmad al-Maghribi.

Hingga pada abad ke XIX datang seorang ulama bernama Sayid Osmas Zain Almarjak. Sayid Osmas ini menyebarkan agama Islam di pulau Mandul sehingga makamnya ada di Mandul. Putranya, Sayid Amir Hamzah juga turut berjasa dalam dakwah Islam di kalangan masyarakat Dayak ini. ayah dan anak ini, kata Muthohar Ar., telah berjasa menyebarkan agama Islam di mandul, Sembakung, Lumang, Sebuku, Nunukan, Tarakan, Bebatu, Sesayap Malinau, Betayau dan Sekotek. Dalam sejarahnya Sayid Amir

Hamzah bin Sayid Osmas ini menikah dengan putri Maharaja Dind Betanduk yang bernama Aji Maimunah.<sup>509</sup>

Sesungguhnya ada banyak para pendakwah dan penyebar agama Islam di masyarakat Tidung. Daerah-daerah yang menjadi obyek penyebaran agama Islam tersebut adalah Salimbatu, Tarakan, Juata, Manjetulung, Sebuku, Sembakung, Tawau, Sekatak dan yang lainnya. Makam-makam para ulama penyebar agama Islam ini sekarang dijadikan sebagai “keramat” (makam suci) bagi masyarakat setempat.

Dalam penjelasan Muthohar Ar., bahwa para penyebar agama Islam di Tidung ini sebagiannya dari kalangan *ahlul bait* bahkan ada juga yang Syi'ah sehingga mereka ini masih menutup diri dari para pedagang Arab lainnya yang dulu sebagai pendukung pemerintah (Daulah Abbasiyah).<sup>510</sup> Karena itu wajar, kalau di antara para ulama penyebar agama Islam di Tidung ini bergelar “Sayid” atau “Habib” yang menandakan mereka masih *ahlul bait* (keturunan Rasulullah Muhammad SAW).

Selain ulama-ulama di atas, tokoh lain yang juga berjasa menyebarkan agama Islam di masyarakat Dayak Tidung adalah Laksamana Cheng Ho. Juru Kunci Rumah Adat Suku Dayak Tidung Saparudin di Tarakan seperti yang dikutip Ramadhian Fadillah (14/8/2017) menjelaskan bahwa suku Dayak Tidung dikenalkan Islam oleh Laksamana Ceng Ho yang telah mengubah penampilan busana masyarakat sehingga dikenal sebagai Dayak Tidoen. Karena itu ada ornamen lukisan dinding berupa naga di rumah adat Dayak Tidoeng di Kota Tarakan, Kalimantan Utara.

Selain itu, etnis Tionghoa, Hui Muslim Hanafi dalam sejarahnya juga menetap di Sambas sejak abad 15 tepatnya pada 1407, karena pada masa Dinasti Ming, bandar Sambas menjadi pelabuhan transit pada jalur perjalanan dari Champa ke

---

<sup>509</sup> *Ibid*, hlm.102

<sup>510</sup> *Ibid*

Manila, Kiu kieng (Palembang) maupun ke Majapahit.<sup>511</sup> Banyak pejabat Dinasti Ming sebagai orang Hui Muslim yang memiliki pengetahuan bahasa-bahasa asing misalnya bahasa Arab.<sup>512</sup> Laporan tentang para pedagang Tionghoa pada masa Dinasti Ming yang mengunjungi Banjarmasin pada awal abad ke-16 menjelaskan juga bahwa mereka sangat saat itu sangat khawatir mengenai aksi pemotongan kepala yang dilakukan orang-orang Biau di saat para pedagang sedang tertidur di atas kapal.

Di atas telah dikatakan bahwa datangnya Islam ke Tidung pada abad ke-13. Namun datangnya Islam ke pulau Kalimantan bisa dimungkinkan lebih awal dari kedatangannya ke tanah Tidung. Ada yang mengatakan bahwa kedatangan Islam ke Kalimantan pada abad ke-7 Masehi. Pendapat ini dibuktikan dengan ditemukannya Penemuan Batu Nisan Sandai: sebuah prasasti sejarah yang ditemukan di kecamatan Sandai, Kabupaten Ketapang, Kalimantan Barat. Prasasti ini bertarikh 127 Hijriah atau tepatnya 745 masehi.

Dengan ditemukannya prasasti batu nisan yang bertarikh 127 Hijriah atau tepatnya 745 masehi itu juga bisa menjawab perdebatan panjang para ahli sejarah mengenai kedatangan Islam di Indonesia. Prasasti sejarah yang ditemukan di Kecamatan Sandai tersebut bernilai tinggi untuk mengungkap bahwa kebudayaan Islam di Ketapang adalah kebudayaan Islam tertua di Nusantara yang datang pada abad ke-7, bukannya di Aceh.

Sebelumnya, kebanyakan para ahli yang umumnya berasal dari barat-Belanda masih berbeda pendapat tentang waktu penyebaran Islam di Nusantara. Beberapa ahli ada yang menyebutkan abad ke-10, abad ke-12 dan abad ke-13 sebagai periode paling mungkin dari permulaan penyebaran Islam di Nusantara. Dengan

---

<sup>511</sup> Slamet Muljana, *Runtuhnya kerajaan,.....* hlm. 61

<sup>512</sup> Yuanzhi Kong, *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000). hlm.54.

ditemukannya prasasti tersebut bisa diduga kuat bahwa masuknya Islam ke Nusantara, terutama ke Kalimantan sejak abad ke-7 M.

Dalam perkembangannya sekarang, sebagian besar masyarakat Dayak yang sebelumnya beragama Kaharingan belakangan memilih agama Kristen, namun kurang dari 10% yang masih mempertahankan agama Kaharingan. Agama Kaharingan sendiri sesungguhnya agama lokal yang dikelompokkan atau digabungkan ke dalam agama Hindu (baca: Hindu Bali) sehingga mendapat sebutan agama Hindu Kaharingan.

Namun ada pula sebagian kecil masyarakat Dayak kini mengkonversi agamanya dari agama Kaharingan menjadi agama Buddha yaitu Buddha versi Tionghoa, yang pada awalnya lahir karena adanya perkawinan antarsuku dengan etnis Tionghoa yang beragama Buddha. kemudian semakin meluas disebarkan oleh para BIKSU di kalangan masyarakat Dayak misalnya terdapat pada masyarakat suku Dayak Dusun Balangan yang tinggal di kecamatan Halong di Kalimantan Selatan.

Di Kalimantan Barat, agama Kristen diklaim sebagai agama orang Dayak, sehingga Dayak Muslim Kalbar terpaksa harus membentuk Dewan Adat Dayak Muslim tersendiri, tetapi hal ini tidak berlaku di propinsi lainnya sebab orang Dayak juga banyak yang memeluk agama Islam namun tetap menyebut dirinya sebagai suku Dayak. Di berbagai perkampungan, Dayak yang masih beragama Kaharingan berpegang pada hukum adat Dayak. Namun, wilayah-wilayah di pesisir Kalimantan dan pusat-pusat kerajaan Islam, masyarakatnya juga tunduk kepada hukum adat Banjar/Melayu seperti suku Banjar, Melayu-Senganan, Kedayan, Bakumpai, Kutai, Paser, Berau, Tidung, dan Bulungan.

Dari penjelasan tersebut bisa diketahui bahwa proses penyebaran agama Islam di masyarakat Dayak, sebagaimana yang tercermin dalam masyarakat Dayak Tidung ini melalui berbagai cara, di antaranya melalui pendekatan politik. Pendekatan

politik ini ditunjukkan dengan hadirnya para pendakwah Islam yang mendekati para penguasa setempat seperti raja. Melalui pendekatan kekuasaan ini, masyarakat Dayak Tidung banyak yang terdorong untuk masuk Islam.

Lalu pendepakatan lainnya adalah melalui pernikahan. Hal ini dilakukan oleh para ulama yang menikahi keluarga kerajaan. Melalui pernikahan inilah, beberapa anggota istana memeluk agama Islam yang kemudian diikuti oleh masyarakat sekitar. Pendekatan ini sesungguhnya umum dilakukan di berbagai tempat, termasuk di Jawa. Strategi penyebaran Islam melalui pernikahan ini memang tergolong cara yang cukup efektif untuk penyebaran agama.

Dan belakangan, penguatan agama Islam di masyarakat Dayak dilakukan melalui penguatan organisasi sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat Dayak Katab Kabahan melalui organisasi Muslim Ikatan Warga Katab Kebahan (IWKK). Pola berorganisasi ini selain untuk memperkuat eksistensi mereka sebagai Muslim juga sebagai bagian dari suku Dayak.

Dengan kata lain, peneguhan eksistensi Dayak Muslim sekarang mulai ditopang melalui sistem organisasi, bukan lagi berbasis pada kesadaran masing-masing individu. Melalui organisasi itu, sebagian masyarakat Dayak Muslim hendak menegaskan bahwa mereka bisa menjadi Muslim sekaligus sebagai masyarakat Dayak. Karenanya, Dayak tidak selamanya identik dengan non-Muslim, dan Muslim tidak selamanya identik dengan non-Dayak. Dayak dan Islam bisa dipertemukan dan diakulturasikan.

### 3). Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Sudah disebutkan di atas bahwa masyarakat Dayak Muslim masih mempertahankan sejumlah tradisi lokal Dayak yang lahir sebelum masuknya Islam seperti *Membeluo*, *Puntianak*, *Jernun*, *Sitan Gaba*, *Sitan Tutut*; *Yaki Semambing*, *Peruang*, *Betato*, *Tinggal*



*gauk* dan sejenisnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut masih dipertahankan oleh masyarakat Dayak Tidung meski saat ini mereka sebagian besar sudah beragama Islam.

Menurut Muthohar Ar., bahwa masyarakat Dayak Tidung, yang dikenal sebagai Dayak Muslim hingga sekarang masing melakukan serangkaian upacara ritual terkait dengan kepercayaan-kepercayaan lokal tersebut. Di antara ritual yang masih dilakukan oleh masyarakat Dayak Tidung untuk menghormati hal-hal yang sifatnya supranatural tersebut adalah melakukan *kelangkang* yang dalam masyarakat Jawa disebut sesaji. Sesaji atau *kelangkang* itu biasanya berupa nasi ketan, telur ayam dan pisang Kelangkang yang digantung di dahan pohon beringin.<sup>513</sup>

Muthohar Ar., menjelaskan juga bahwa selain upacara *kelangkang* ada upacara lain yang disebut dengan *Pepadaw* yakni perahu-perahuan yang dihiasi dan diisi dengan aneka macam makanan seperti Kelangkang, yang kemudian dihanyutkan (Jawa: dilarung) di sungai atau laut. Pemberian sesajen, baik berupa Kelangkang maupun *Pepadaw* ini dimaksudkan supaya makhluk-makhluk halus atau roh-roh halus tidak mengganggu orang yang masih hidup.<sup>514</sup> Orang yang terkena gangguan makhluk halus ini disebut dengan *Beselinat*.

Cara pengobatan terhadap orang yang tertimpa *beselinat* itu dilakukan melalui sebuah upacara yang disebut dengan *besedewa*, *bedewa* atau *besitan*. Praktik upacara ini adalah bahwa orang yang terkena *beselinat* disuruh tidur layaknya seorang pasien lalu orang yang mengobati akan memukul kendang sambil bernyanyi (*kakandiyu*) atau merapalkan mantra dengan kaki menjulur lurus ke depan.<sup>515</sup>

---

<sup>513</sup> Ahmad Muthohar Ar, *Islam Dayak.....* hlm .93

<sup>514</sup> *Ibid*

<sup>515</sup> *Ibid*

Di dalam masyarakat Dayak Tidung sendiri berlaku sejumlah nilai. Nilai-nilai ini menjadi dasar bagi tata pergaulan dan hubungan sosial, baik antara anak dengan orang tua, antara sesama tentangga dan sebagainya. Di antara nilai-nilai yang berlaku di kalangan masyarakat Dayak Tidung, seperti dijelaskan Muthohar Ar., adalah hormat kepada orang tua. Orang tua harus dihormati dan yang muda harus pandai menempatkan diri adalah nilai pokok yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Tidung.

Makna itu tersebut bukan hanya dalam konteks umur atau usia, melainkan juga dalam konteks ilmu, status sosial dan pengalaman hidup. Pola relasi sosial dengan cara menghormati orang yang lebih tua di masyarakat Dayak Tidung ini tercermin dalam sebuah ungkapan mereka yang berbunyi: “*samamu inggilad de manjan, anu tuo penedisaw no, betamsilko de piawas, maakin no tuo makin no bepataw*” (Janganlah seperti buah pepaya, yang tua di sebelah bawah, yang muda berada di atas/jangan anggap remeh orang tua, tapi bertamsillah seperti buah kelaapa, makin tua makin berisi/bersantan).<sup>516</sup>

Lalu nilai berikutnya adalah menghormati orang yang sedang lewat depan rumah dengan cara dipersilahkan untuk mampir. Jika ada orang yang lewat rumah, bagi orang Dayak Tidung, harus diampirkan baik ia kenal dengan orang tersebut maupun tidak. Sebab, jika ada orang yang lewat dan bersedia mampir ke rumah, bagi masyarakat Dayak Tidung, itu merupakan sebuah penghormatan yang luar biasa. Setelah diampirkan, selayaknya tuan rumah, orang Tidung akan mempersiapkan suguhan, entah makanan atau minuman.

Lalu nilai selanjutnya adalah tolong-menolong. Dalam masyarakat Dayak Tidung ini dikenal dengan tradisi *Tenguyun*: sebuah perbuatan saling membantu dan menolong untuk menyelesaikan sebuah pekerjaan atau persoalan. Mungkin dalam

---

<sup>516</sup> *Ibid*, hlm.109

konteks Jawa, tradisi ini disebut dengan gotong royong, meski kata Muthohar Ar., tidak sama persis. *Tenguyun* ini tindakan membantu seseorang untuk menyelesaikan pekerjaan seseorang dan di lain waktu, orang yang dibantu ini harus ikut membantu pekerjaan orang lain yang pernah membantunya. Pola seperti ini berjalan tidak berdasarkan hukum tertulis, melainkan lebih berdasarkan pada kesadaran dan saling pengertian.

Lalu, sebagaimana masyarakat lain, masyarakat Dayak Tidung juga mempunyai sejumlah ritual budaya atau ritual adat seperti pernikahan yang khas bagi mereka. Di antaranya adalah ritual pernikahan. Dalam ritual pernikahan masyarakat Tidung ini terjadi beberapa tahap: *seruan* (meminang), *mengantar*, *pulu* (memberikan brang-barang lamaraan), *suruk* (akad), *bebantang* (menikmati hidangan/resepsi) dan *nyembelai* (mempelajari diarak ke rumah pengantin pria dengan iringan hadroh).<sup>517</sup>

Acara pernikahan ini cukup rumit dalam masyarakat Tidung. Di dalam acara ini ditampilkan juga acara hadroh saat mengantarkan mempelai ke rumah pria secara ramai-ramai. Selain itu dalam rangkaian acara pernikahan ini juga diadakan khataman al-Qur'an. Dalam ritual ini, kedua mempelai lengkap dengan pakaian pengantin duduk di atas pelaminan, yang laki-laki duduk bersila dan yang perempuan duduk bersimpuh, di depan mempelai ada sebuah kitab al-Qur'an yang ditaruh di atas bantal.

Pembacaan khataman ini dipandu oleh seorang imam kampung dengan membacakan surat-surat dalam Juz Amma, lalu diikuti oleh tokoh masyarakat secara bergantian.<sup>518</sup> Kedua pengantin menyimak atau mengikuti bacaan itu sambil memegang alat penunjuk (biasanya terbuat dari lidi atau setik dari bambu) untuk menunjuk ayat-ayat dalam surat yang dibaca. Setelah khataman selesai barulah diadakan acara “menyembeloi”, di mana

---

<sup>517</sup> *Ibid*, hlm.112

<sup>518</sup> *Ibid*, hlm.121

kedua mempelai diarak secara ramai-ramai untuk menuju rumah orang tua pria dengan diiringi hadroh.

Ritual berikutnya adalah ritual kelahiran. Dalam ritual kelahiran ini ada sejumlah ritus yang dilakukan yaitu pertama adalah pemberian nama (*tasmiah*). Dalam praktiknya, sang tuan rumah yang mempunyai bayi itu mengundang tetangganya untuk acara pemberian nama, setelah acara dimulai si jabang bayi dibawa oleh ayah atau anggota keluarga lainnya ke hadapan imam yang memimpin acara tasmiah tersebut. Di hadapan imam ini, si jabang bayi akan dibacakan al-Qur'an oleh imam.

Setelah dibacakan beberapa ayat al-Qur'an lalu diberikan nama. Selanjutnya, setelah sang imam memberikan nama pada jabang bayi, acara dilanjutkan dengan pembacaan al-Barzanji (*Asrakal*). Ketika acara *asrakal* ini dimulai di mana seluruh hadirin berdiri sambil melantunkan al-Barzanji, bayi kemudian dibawa mengelilingi hadirin yang berdiri tersebut. Dalam mengelilingi para hadirin ini, bayi dibawa tiga orang. Satu orang membawa bayi, satu orang lagi membawa minyak harum dan satu orang berikutnya membawa baki tepung tawar.<sup>519</sup>

Masih ada banyak lagi ritual adat dalam masyarakat Dayak Tidung. Pesan penting dari ritual adat dan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat Dayak Tidung itu adalah terjadinya hubungan antara nilai-nilai Islam dengan tradisi lokal. Seluruh nilai dan adat yang dilakukan oleh masyarakat Dayak Tidung ini merupakan cermin dari nilai-nilai Islam yang dikemas dalam budaya Dayak Tidung. Adat-istiadat, tradisi dan nilai-nilai yang mereka pegang dan praktikkan dalam kehidupan mereka itu manifestasi dari pola keberislaman mereka.

Sehingga jika memang nilai-nilai itu dipandang sebagai kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat Dayak Tidung, itu merupakan kearifan lokal yang bernafaskan Islam. Hanya saja

---

<sup>519</sup> *Ibid*, hlm.127

bentuk dan bungkusnya disesuaikan dengan budaya Dayak Tidung. Tradisi-tradisi atau adat-istiadat dan nilai-nilai yang berlaku di atas merupakan praktik dan pemahaman Islam yang khas bagi masyarakat Dayak Tidung.

Di dalam Republika (29/9/2016) juga disebutkan juga tentang bagaimana ekspresi suku Dayak yang telah memeluk Islam, terkait dengan kehidupan sosial budayanya. Ada kecenderungan dalam hal pembentukan pola perilaku kehidupan sosial masyarakat Dayak Islam yang bercorak khas. Kekhasan Islam dalam budaya dan kehidupan masyarakat Dayak Islam ini terlihat di berbagai dimensi kehidupan, seperti upacara kelahiran, pengobatan, perkawinan, sedekah laut; gawi matei berupa upacara kematian.

Contoh kuatnya juga, dari hasil pertukaran budaya Islam dan budaya lokal di Kalimantan adalah kesenian hadrah dan rudat. Sinoman Hadrah dan Rudat ini dalam sejarahnya bersumber dari budaya, yang dibawa oleh pedagang dan pendakwah Islam dari Arab dan Parsi dan berkembang campur, menjadi kebudayaan pada masyarakat pantai pesisir Kalimantan Selatan hingga Timur.

Ahmad Ananda Alim Pratama dalam *Budaya di Kalimantan Selatan* menuturkan bahwa sebagai salah satu kesenian Islam yang sudah berusia puluhan tahun, kesenian *hadrah* masih sering ditampilkan pada beberapa daerah di Kalimantan Selatan. Agar seni hadrah tetap lestari dalam kesenian tradisional religius Banjar, maka sering diadakan pembinaan dan kegiatan lomba menjadi salah satu cara,

Proses pergumulan, persinggungan dan persentuhan budaya Islam dan budaya lokal itu, menurut Irwan Abdullah dan Azyumardi Azra dalam *Islam dan Akomodasi Kultural*, dalam proses penyesuaian diri tersebut, tampak bahwa Islam tidak hanya melakukan penjinakan (domestikasi) terhadap dirinya sehingga lebur ke dalam tradisi dan adat-istiadaat lokal, tetapi juga

mengeksplorasi sedalam mungkin unsur-unsur tradisi lokal, yang bisa disesuaikan ke dalam keharusan nilai Islam yang ortodoks.

Dalam proses itu, para ulama yang menyebarkan Islam banyak yang memanfaatkan pranata lokal sebagai infrastruktur bagi pertumbuhan tradisi Islam. Proses ini pula yang nampak terjadi dalam Islam Dayak Tidung. Di mana mereka mempraktikkan nilai-nilai Islam itu sesuai dengan pakem budaya mereka. Dari pola seperti ini kemudian tumbuh praktik keberislaman yang khas dengan masyarakat Dayak Tidung atau Dayak Islam.

#### 4). Islam Minoritas: Ikhtiar Menjadi Islam dengan Tetap Menjadi Dayak

Islam di dalam suku Dayak juga terbilang minoritas. Dalam sejarahnya, Islam termasuk sulit jika bukan tidak mungkin untuk diakui sebagai bagian dari suku Dayak. Islam di dalam suku Dayak dipandang sebagai agama non-Dayak. Lebih jelasnya, Islam dalam konteks suku Dayak dipandang sebagai agama orang Melayu. Karena itulah, menjadi Islam seolah tidak lagi menjadi Dayak.

Dengan persoalan itulah, ummah Islam di dalam suku Dayak ini berusaha untuk mempertemukan antara Islam dengan Dayak: bagaimana Islam menjadi bagian dari suku Dayak sehingga untuk menjadi Islam tidak harus keluar statusnya sebagai suku Dayak. Dengan kata lain, seseorang bisa menjadi Islam dan Dayak sekaligus. Islam dan Dayak kemudian bukan sesuatu yang bertentangan; Islam bisa masuk ke dalam suku apapun, termasuk suku Dayak, dan Dayak juga bisa berkompromi dengan agama apapun, termasuk dengan Islam.

Ikhtiar membangun sinkronisasi dan integrasi Islam dengan Dayak telah dilakukan oleh sejumlah Islam Dayak, misalnya kelompok Dayak Tidung. Bahkan yang lebih tegas dan formal, belakangan muncul organisasi Ikatan Warga Katab Kebahan (IWKK). Organisasi IWKK ini merupakan wadah bagi ummah Islam Dayak untuk mempertahankan keislaman sekaligus ke-

Dayak-kan mereka. Mereka berusaha menepis atau menyangkal anggapan yang selama ini berlaku bahwa menjadi Islam secara otomatis tidak lagi menjadi Dayak. Mereka hendak menegaskan bahwa menjadi Muslim sekaligus menjadi Dayak merupakan hal yang sangat mungkin. Ajaran Islam dengan budaya Dayak, bukan hal yang sepenuhnya bertentangan.

Selain itu, ada juga Islam Dayak Sekadau yang ada di Kalimantan Barat. Dalam masyarakat Dayak ini, agama Kristen sebagai agama dominan. Meski demikian, pranata adat –istiadat tetap dijadikan pegangan. Suku lain yang ada di daerah ini adalah Melayu dan Jawa yang tentu banyak beragama Islam. Bahkan menariknya, di daerah ini, tepatnya di Desa Semabi, terdapat kampung muallaf yang hidup secara damai dengan kampung-kampung lain yang beragama non-Islam. Sebagai agama minoritas, agama Islam di sini tetap beradaptasi dengan nilai-nilai lokal setempat. Berikut ini gambaran masyarakat Islam Dayak Sekadau:

Diagram 5



Pada dasarnya, Islam Dayak bisa digolongkan sebagai Islam sinkretis karena Islam ini sesungguhnya hasil dari akulturasi atau sinkretisme antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal Dayak. Praktik-praktik keislaman dalam masyarakat Dayak sangat khas karena nilai-nilai Islam yang dipraktikkan itu diadaptasikan dengan budaya dan adat-istiadat lokal. Apa yang dipraktikkan oleh

Dayak Tidung, Katab Kebahan dan Dayak Sekadau sesungguhnya cerminan dari nilai-nilai Islam yang sudah berbaur dengan tradisi lokal itu.

Jika dilihat dari sisi sejarah masuknya Islam ke masyarakat Dayak Tidung misalnya, seperti yang sudah dijelaskan di awal, adalah melalui pendekatan politik dan pernikahan. Namun, meski demikian, strategi ini tidak kemudian menggusur nilai-nilai lokal yang sudah mapan di tengah masyarakat. Islam sebagai agama pendatang dijadikan sebagai upaya untuk menjaga dan melestarikan nilai lokal tersebut begitu pula sebaliknya dengan adaptasi ke tradisi lokal ini, Islam di tengah masyarakat Dayak Tidung. Fenomena Islam Dayak Tidung yang seperti ini dalam teori fungsionalisme struktural merupakan wujud dari peraturan dan keseimbangan dalam masyarakat.

Di mana antara dimensi agama dengan budaya bisa berjalan dan berkolaborasi menciptakan sistem sosial-budaya masyarakat, sehingga tercipta tata kehidupan kultural yang harmonis. Selayaknya sebuah sistem organisme biologis dalam konsep fungsionalisme struktural, struktur masyarakat Islam Dayak Tidung, Kebahan dan Sekadau terbentuk melalui rangkaian dan jaringan nilai-nilai agama Islam dengan budaya lokal. Kedua unsur ini membentuk sebuah sistem jaringan struktur sosial masyarakat Dayak Tidung yang membuat mereka bisa menjalani kehidupan secara teratur dan seimbang.

Teratur berarti mereka bisa hidup secara harmonis berdasarkan sistem nilai yang dikonstruksi dan terinspirasi dari agama (Islam) dan budaya. Sementara seimbang masyarakat Islam Dayak Tidung, Kebahan dan Sekadau berhasil menjembatani dua nilai yang sering kali ditabrakkan, katakanlah nilai-nilai langit (agama Islam) dengan nilai-nilai bumi (nilai budaya lokal). Kedua nilai ini, yakni agama dan budaya, oleh sejumlah pihak sering



dihadap-hadapkan sehingga justru cenderung melahirkan konflik yang tentunya kontraproduktif.

Jika dilihat dari sisi fungsionalisme struktural pola keberagamaan masyarakat Dayak Tidung, Kebahan dan Sekadau itu mencerminkan adaptasi (*adaptation*). Di mana, sistem keagamaan masyarakat Islam Dayak itu manifestasi dari upaya mereka merespon dan mengatasi situasi eksternal yang berupa hadirnya agama Islam. seperti sudah disinggung bahwa sebelum datang Islam, mayoritas masyarakat Dayak memeluk agama animisme dan diniamisme juga agama Hindu dan Buddha.

Dengan hadirnya Islam, sistem keagamaan yang sudah mapan selama berabad-abad itu terancam mengalami disrupsi. Sebagai upaya untuk merespon kondisi ini maka terjadilah akulturasi di antara Islam sebagai pendatang dengan sistem agama lama yang telah mapan di masyarakat. Dalam menghadapi Islam sebagai agama baru ini, masyarakat Islam Dayak tidak perlu menggusur budaya lokalnya demi Islam, melainkan menyesuaikan Islam ke dalam alam kebudayaan mereka; mereka beragama menyesuaikan lingkungan budaya sebagai bentuk kebutuhannya.

Lalu dimensi fungsionalisme struktural berikutnya yang tercermin dalam praktik keberislaman masyarakat Islam Dayak ini adalah pencapaian tujuan (*Goal Attainment*). Dengan sistem akulturasi ini, masyarakat Islam Dayak di Kalimantan, minimal yang tercermin dari tiga kelompok di atas, meneguhkan dirinya sebagai orang Islam sekaligus masyarakat Dayak. Hal ini, secara politis juga untuk melawan pola labelisasi dan identifikasi yang dilakukan oleh pihak luar yang mencoba memisahkan antara Islam dengan suku atau budaya Dayak. Dengan akulturasi ini masyarakat ketiga kelompok Islam Dayak tersebut mematahkan indentifikasi dari sejumlah pihak yang memperhadap-hadapkan antara Islam dengan budaya suku Dayak. Dengan sistem akulturasi

inilah masyarakat Islam Dayak bisa menentukan tujuan sistem sosialnya.

Di dalam akulturasi itu, selain mencerminkan adaptasi dan pencapaian tujuan juga mencerminkan integrasi (*integration*). Melalui integrasi ini, pola nilai di dalam sistem sosial-keagamaan masyarakat Dayak Tidung mengalami proses sosialisasi dan internalisasi yang kemudian menjadi bagian dari kesadaran mereka dalam mempertahankan sistem sosial. Mereka menjunjung tinggi nilai-nilai yang ada dalam sistem sosial-keagamaan tersebut.

Lalu unsur terakhir dari fungsionalisme struktural yang terlihat dalam akulturasi masyarakat Dayak Tidung ini adalah pemeliharaan pola (*latency*), di mana masyarakat Islam Dayak mempertahankan dan memelihara sistem sosial-keagamaan yang dijadikan pegangan hidup itu sehingga memungkinkan sistem tersebut bisa dan akan terus survival. Apalagi melalui sistem akulturasi ini terkandung nilai motivasi bahwa masyarakat Islam Dayak tidak akan keluar dari suku Dayak meski mereka memilih untuk beragama Islam. Dengan kata lain, mereka bisa menjadi ummah Islam sekaligus suku Dayak. Pemahaman ini merupakan motivasi masyarakat Islam Dayak untuk memelihara dan mempertahankan sistem sosial-keagamaannya tersebut.<sup>520</sup>

Selanjutnya, bagaimana sistem sosial keagamaan masyarakat Islam Dayak, seperti yang tercermin dalam kelompok Dayak Tidung, Kebahan dan Sekadau yang akulturatif dan integratif tersebut dilihat dari *habitus*-nya Bourdieu?. Dilihat dari sisi *habitus* sistem sosial-keagamaan masyarakat Islam Dayak yang umumnya akulturatif dan adaptatif itu cermin dari sebuah sistem dan serangkaian disposisi yang sifatnya berlangsung lama (*durable*) dan berubah-ubah (*transposable*) yang melahirkan praktik-praktik dan tindakan sosial dalam konteks keislaman yang

---

<sup>520</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm.256

terstruktur dan terpadu secara obyektif.<sup>521</sup> Nilai-nilai keislaman yang berpadu dengan budaya lokal yang berlangsung lama itu kemudian membentuk sebuah struktur kognitif mereka yang memperantarainya dalam berhubungan dengan realitas sosial.<sup>522</sup>

Karena sudah menjadi *habitus*, maka pola keagamaan yang sifatnya sinkretis dan integratif tersebut menjadi sistem kehidupan keseharian mereka. Mereka menjalankan praktik keagamaan itu nampak secara alami dan spontan. Dari interaksi mereka dengan realitas luar yang diperantarai oleh *habitus* keagamaannya itu, terbentuklah sebuah ranah yakni jaringan relasi sosial di antara mereka secara obyektif untuk mengamalkan nilai-nilai Islam.<sup>523</sup>

*Ranah* atau sistem jaringan sosial yang terbangun berdasarkan sistem akulturasi atau sinkretisme kehidupan sosial-keagamaan inilah yang merupakan gambaran kondisi masyarakat Dayak Tidung dengan seluruh lanskap dan potensi sosial dan kulturalnya yang tentunya bersifat dinamis.<sup>524</sup> Jaringan sosial keagamaan yang khas Islam Dayak ini yang mengisi ruang sosial mereka sekaligus yang menghadirkan konsepsi ihwal eksistensi mereka.<sup>525</sup>

## F. Islam Toraja

### 1). Sejarah dan Tokoh

Islam lokal lainnya di Nusantara adalah Islam Toraja, Sulawesi Selatan. Toraja adalah salah satu kelompok etnik dari tiga kelompok etnik di Sulawesi Selatan, Bugis dan Makassar.<sup>526</sup> Toraja

---

<sup>521</sup> Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), hlm.vii

<sup>522</sup> Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial", dalam (*Habitus × Modal*) + *Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm.xviii

<sup>523</sup> *Ibid*

<sup>524</sup> *Ibid*

<sup>525</sup> *Ibid*

<sup>526</sup> Nurul Ilmi Idrus, *Mana' dan Eanan: Tongkonan, harta Tongkonan, harta*

merupakan daerah di mana Islam merupakan kelompok minoritas. Meski tergolong sebagai minoritas, Islam Toraja mempunyai keunikannya tersendiri, karena keberadaannya juga sangat terkait dengan tradisi lokal yang ada di tanah Toraja. Hal ini karena Toraja sendiri sesungguhnya daerah yang kaya dengan tradisi lokal.

Suku Toraja adalah suku yang hidup di daerah pegunungan bagian utara Sulawesi Selatan, Indonesia. Populasi suku ini diperkirakan sekitar 1 juta jiwa, dengan sekitar 500.000 di antaranya masih tinggal di Kabupaten Tana Toraja, Kabupaten Toraja Utara, dan Kabupaten Mamasa. Sebagian besar masyarakat Toraja memeluk agama Kristen, sementara sebagian lainnya yang volumenya lebih kecil menganut Islam dan kepercayaan animisme yang dikenal sebagai agama asli suku Toraja, Aluk To Dolo. Pemerintah Indonesia telah mengakui kepercayaan ini sebagai bagian dari Agama Hindu Dharma.<sup>527</sup>

Kata Toraja berasal dari bahasa Bugis, *To Riaja*, yang mempunyai arti, “orang yang berdiam di negeri atas”. Ada yang mengatakan, nama “Toraja” ini diberikan oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1909. Suku Toraja kaya dengan tradisi lokalnya di antaranya yang sangat populer dan paling banyak diteliti terkenal akan ritual kematian (*Rambo Solo*’), upacara kegembiraan/kehidupan (*Rambo Tuka*’), rumah adat *tongkonan* dan ukiran kayunya. Ritual pemakaman Suku Toraja dikenal sebagai peristiwa sosial yang penting, biasanya dihadiri oleh ratusan orang dan berlangsung selama beberapa hari.

Sebelum abad ke-20, suku Toraja tinggal di perkampungan-perkampungan yang otonom. Pada masa ini, mereka masih menganut animisme dan dinamisme. Selain itu, kondisi mereka

---

*Warisan dan Kontribusi Ritual di Masyarakat Toraja*, Jurnal Etnosia, Vol.01, No.2, 2016, hlm.12

<sup>527</sup> Toby Alice Volkman, “Visions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze”, *American Ethnologist*, (1990). 17 (1): hlm.91–110.

juga masih terisolir dan belum tersentuh oleh dunia luar. Lalu, di awal tahun 1900-an, misionaris Belanda datang dan menyebarkan agama Kristen. Di masa inilah, masyarakat Toraja mulai bersentuhan dengan budaya luar. Hal ini membuat mereka mulai terbuka.

Hingga ketika semakin terbuka kepada dunia luar pada tahun 1970-an, kabupaten Tana Toraja menjadi destinasi pariwisata Indonesia. Tana Toraja dimanfaatkan oleh pengembang pariwisata dan dikaji oleh para antropolog.<sup>528</sup> Masyarakat Toraja sejak tahun 1990-an mengalami transformasi budaya, dari masyarakat berkepercayaan tradisional dan agraris, menjadi masyarakat yang mayoritas beragama Kristen dan mengandalkan sektor pariwisata yang terus meningkat.<sup>529</sup>

Dalam hal agama masyarakat Toraja pada awal 2001 sekitar 66 % memeluk agama Kristen, 12 % beragama Katolik Roma, sekitar 7% memeluk agama Islam, dan 6 % memeluk agama pagan asli Toraja, Aluk Todolo.<sup>530</sup> Meski tergolong minoritas, sistem kepercayaan Aluk Tado sendiri, sebagai sistem religi lokal masyarakat Toraja masih begitu kuat pengaruhnya terhadap sistem kultural, sosial dan material masyarakat setempat.<sup>531</sup> Banyak anggota masyarakat yang masih melakukan adat-kepercayaan Aluk Tormatua, sebuah upacara ritual yang menjadi bagian dari Aluk Todolo.<sup>532</sup>

---

<sup>528</sup> Kathleen M. Adams, (January 31, 1990). "Cultural Commoditization in Tana Toraja, Indonesia". *Cultural Survival Quarterly*. 14 (1).

<sup>529</sup> Kathleen M. Adams, "Making-Up the Toraja? The Appropriation of Tourism, Anthropology, and Museums for Politics in Upland Sulawesi, Indonesia". *Ethnology*. (1995).34 (2): 143

<sup>530</sup> Yulianto Samalyo, *Kosmologi Dalam Arsitektur Toraja*, dalam Dimensi Tekni Arsitektur, Vol29, No.1, Juli 2001, hlm.66

<sup>531</sup> Johannes Raymond Hartanto, *Wujud Sinkretisme Religi Aluk Todolo dengan Agama Kristen Protestan*, (Makalah) Jurusan Desain Interior Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Kristen Maranatha, tth.

<sup>532</sup> Yulianto Samalyo, *Kosmologi Dalam Arsitektur Toraja*.....hlm.66

Bagaimana sejarah masuknya Islam ke Toraja? Hingga kini sejarah Islam Toraja masih tidak jelas. Kayaknya, Islam Toraja masih belum mendapatkan perhatian yang layak dari para peneliti. Maklum, karena Islam di Toraja ini memang minoritas. Johan Wahyudi melalui tulisannya, *Jejak Sejarah Islam di Toraja* (6/5/2018) menjelaskan mengenai aspek kesejarah Islam Toraja ini dengan mengatakan bahwa sejarah Islam di Toraja ternyata belum terpetakan secara jelas. Hal ini berbeda dengan Islam di beberapa wilayah lain yang sama-sama ada di Sulawesi Selatan seperti di Makassar dan Bone, di mana kekuatan Islam telah tumbuh sejak awal abad XVII.

Ketika dua daerah itu sudah bersentuhan dengan Islam di abad 18 itu, Toraja kata Wahyudi masih menyatu dengan tradisi dan adat istiadat lokal. Keadaan ini sering dipandang sebagai preseden Tana Toraja yang tertutup dari peradaban. Apalagi jika yang dijadikan tolok ukur adalah agama. Makassar dan Bone bisa mencapai peradaban yang tinggi karena diuntungkan oleh posisi geografis, di mana kedua daerah itu berada di wilayah pesisir. Hal ini berbeda dengan Toraja yang letaknya di pedalaman.

Wahyudi juga mengatakan bahwa Toraja belum menganut agama samawi hingga pada abad XVIII. Meski demikian, wibawa para pemuka masyarakatnya begitu dihormati oleh raja-raja Muslim mulai dari Enrekang sampai Makassar. Sementara itu menurut Tarra Sampetoding, salah seorang tokoh adat, di Toraja mengungkapkan bahwa gelar “Ayam Jantan dari Timur” yang disematkan pada Sultan Hasanuddin dari Makassar, bukan tanpa alasan. Hal itu karena leluhur Sang Sultan dahulu juga orang Toraja. Informasi tersebut bisa ditelusuri mulai dari Tomanurung Tamborolangi (orang yang datang dari langit), yang menurut Puang Tarra, membangun peradaban awal Sulawesi Selatan di Tana Toraja. Anak keturunannya kemudian menjadi raja-raja di Makassar, Bone, Soppeng, Wajo dan Luwu (Wahyudi, 16/5/2018).

Lagipula, data-data tentang sejarah masuknya Islam di Toraja juga masih langka. Sumber sejarah Toraja, kata Wahyudi, khususnya sejarah Islam di Toraja, masih mengendap di level lokal. Dalam banyak literatur, sejarah masuknya Islam di Toraja nyaris tidak terlacak jejaknya. Ada dua alasan kenapa jejak sejarah tersebut tidak terlacak dan cenderung terhapus dari peta sejarah Toraja: pertama, Islam memang tidak pernah menyentuh daratan Toraja, dan yang kedua, tidak adanya pencatatan sejarah yang ketat.<sup>533</sup>

Ada atau tidaknya sejarah Islam di Toraja karenanya masih perlu dibutuhkan penelitian lebih dalam lagi. Hal yang penting ditegaskan terkait dengan sejarah Islam Toraja ini adalah bahwa meski tergolong minoritas, Islam juga turut andil membangun peradaban Toraja. Penduduk Muslim di Toraja ini umumnya berlatar suku Bugis, Jawa, Madura dan Makassar. Mereka bekerja di berbagai profesi di bidang perniagaan. Sementara itu, masyarakat Toraja yang beragama Protestan maupun Katolik lebih banyak mengisi bidang-bidang pemerintahan, perkebunan dan pertanian. Penduduk Toraja, dengan keberagaman agama, hidup dalam kenyamanan dan kedamaian (Wahyudi,16/5/2018).

Pada dasarnya sejarah Islamisasi di Toraja adalah bagian dari sejarah Islamisasi di Sulawesi Selatan (Sulsel). Ciri khas dari Islamisasi di Sulsel telah menggeser kebudayaan lokal dan pada akhirnya hari ini berhasil mengganti identitas kelokalan masyarakat Sulawesi Selatan.<sup>534</sup> Pelras juga menjelaskan dalam bukunya *The Bugis* (1996) bahwa para penyebar agama Islam hanya butuh waktu beberapa tahun untuk memberlakukan syariat Islam di Sulawesi Selatan. Hal tersebut menurutnya tidak terlepas dari adanya proses penyesuaian antara kepercayaan lokal dan Islam. Sejarah juga mencatat bahwa Islamisasi tersebut

<sup>533</sup> Ais Aljumah, *Mengapa Islamisasi di Toraja Gagal?* dalam <https://lontar.id> (4/1/2019)

<sup>534</sup> *Ibid*

menyentuh tiga suku di Sulawesi Selatan, yakni Bugis, Makassar, dan Mandar. Sementara itu, untuk suku Toraja yang menjadi bagian dari Sulawesi Selatan adalah satu-satunya suku yang tidak mendapatkan Islamisasi.<sup>535</sup>

Secara sosial dan kultural, Toraja memang berbeda dengan Bugis. Aspek sosial dan kultural ini yang nampak turut menjadi faktor kenapa Islamisasi di Toraja tidak begitu berhasil. Berbeda dengan Bugis, Bine atau Mandar, Toraja secara politik tidak menganut sistem pemerintahan kerajaan yang sentralistik. Akibatnya, masyarakat Toraja sulit menganut agama tertentu selain anismime karena struktur sosial masyarakat Toraja yang tidak dikendalikan oleh sistem kerajaan terpusat yang mengharuskan mereka menjalankan agama tertentu.<sup>536</sup>

Selain itu, warga Toraja juga dikenal sebagai masyarakat yang nomaden alias tidak menetap di dalam sebuah tempat. Kecenderungan mereka di masa lalu suka berpindah dari daerah satu ke daerah yang lain. Kondisi nomaden seperti ini dulu membuat sulit para penyebar agama Islam untuk mengenalkan Islam kepada masyarakat Toraja. Bahkan, orang-orang Toraja di masa lalu dianggap tidak memiliki rumah, sementara itu apa yang disebut *tongkonan*<sup>537</sup> hanya sebagai tempat penyimpanan harta bukan sebagai tempat tinggal.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> *Ibid*

<sup>536</sup> *Ibid*

<sup>537</sup> *Tongkonan* artinya adalah rumah. *Tongkonan* berasal dari kata *tongkon* yang berarti duduk atau didudukkan. Kata “Duduk’ ini dengan mengambil kedudukan di masyarakat adalah term penting dalam konteks masyarakat Indonesia. Secara literal, *Tongkonan* awalnya sesungguhnya merupakan sebuah “kursi’ warisan dari seorang leluhur yang menemukan rumah tersebut. Salah satu keturunan sang penemu itu kemudian diamanahi untuk mengelola rumah yang ditemukan itu. Rumah (*tonglonan* ) ini pusat aktivitas sosial dan keagamaan bagi sebuah keluarga. *Tangkongan* juga bisa berwujud rumah tradisional (*banua*) dan lumbung padi (*alang* atau *karang*), Nurul Ilmi Idrus, *Mana’ dan Eanan.....* hlm.14

<sup>538</sup> Ais Aljumah, *Mengapa Islamisasi di Toraja Gagal?* dalam <https://lontar.id>



Namun uniknya, sekalipun hidup nomaden, masyarakat Toraja juga mempunyai ikatan yang dekat dengan tanah kelahiran dan memiliki hubungan solidaritas yang kuat terhadap kerabatnya. Inilah mungkin paradoks dari masyarakat Toraja. Edwin The Jong dalam *Crisis and Ceremonies: An Intriguing Paradox* mengungkapkan bahwa orang-orang Toraja memiliki kesadaran yang kuat dalam mempertahankan identitasnya. Masyarakat Toraja suka hidup berpindah-pindah, namun pada saat yang mereka mempertahankan ikatan yang kuat dengan tanah kelahiran mereka, selain itu mereka juga mempunyai semangat kuat untuk mempertahankan identitas. Karena kuatnya mempertahankan identitas inilah, masyarakat Toraja sulit menerima pengaruh dari luar, termasuk agama Islam.

Faktor yang juga membuat gagalnya Islamisasi di Toraja adalah tindakan keras dalam berdakwah yang pernah dilakukan oleh tokoh Muslim bernama Kahar Muzakkar.<sup>539</sup> Sejarah memilukan pernah terjadi Sulawesi Selatan, termasuk di Toraja yaitu ketika Kahar Muzakkar bersama kelompoknya *membrangus* semua bentuk kepercayaan lokal yang ada di suku Bugis. Seluruh tradisi lokal yang ada di Sulawesi Selatan dibabat habis oleh Kahar Muzakkar dan kelompoknya dan digantikan dengan Islam. Islam kemudian dijadikan Kahar Muzakkar sebagai kekuatan penggusur tradisi-tradisi lokal dalam masyarakat Sulawesi.

Pada masa tersebut, dengan cara kekerasan itu, Kahar Muzakkar sempat berhasil menembus wilayah Toraja yang masih memiliki kepercayaan kuat terhadap agama lokal karena sebelumnya belum pernah melakukan penyesuaian dengan agama Islam.<sup>540</sup> Hal ini tentu berbeda dengan suku Bugis yang sejak di awal-awal kedatangannya, Islam telah diterima di kerajaan sehingga Islamisasi di Bugis relatif lancar. Orang Toraja yang seumur

---

(4/1/2019 )

<sup>539</sup> *Ibid*

<sup>540</sup> *Ibid*

hidupnya belum mengenal Islam secara utuh dan mendalam, ketika melihat tindakan Kahar Muzakkar dan kelompoknya yang penuh kekerasan itu membuat mereka langsung mengasosiasikan Islam sebagai agama yang dekat dengan budaya kekerasan dan intoleransi. Hal inilah yang turut membuat orang Toraja jengah untuk masuk Islam.

## 2). Pola dan Dinamika Proses Masuknya Islam

Dalam sebuah sumber dijelaskan bahwa proses masuknya Islam di tanah Toraja sesungguhnya lumayan kompleks karena berkaitan dengan aktivitas-aktivitas lain seperti perdagangan. Pengenalan Islam kepada masyarakat Toraja ini juga dimungkinkan oleh para pedagang yang berasal dari luar Toraja. Namun, kompleksitas masalah, termasuk persoalan politik, turut menjadi faktor penghambat berkembangnya Islam di Toraja. Hingga abad 21 ini, masyarakat Toraja mayoritas memeluk agama Kristen dan Katolik, bukan agama Islam, padahal di daerah tetangganya misalnya Bone atau Makassar, mayoritas masyarakatnya beragama Islam.

Nurdin Baturante dalam “*Toraja, Tongkonan dan Kerukunan*” (2019) menyebutkan ada tiga versi tentang masuknya Islam ke Tana Toraja: *pertama*, versi Bone. Versi ini kata Baturante meragukan karena tidak terdapat data pendukung yang cukup memadai. Memang pernah orang Bone datang pada tahun 1675-1680 tapi misi mereka bukan untuk menyebarkan agama Islam melainkan untuk perang penaklukan, perdagangan dan perjudian. Karenanya kedatangan orang-orang Bone itu tidak berdampak dalam penyebaran Islam di Toraja.

*Kedua*, versi Teteaji, Sidrap, menyatakan bahwa masuknya Islam ke Tana Toraja ditandai dengan kedatangan Guru Siduppa yang berasal dari Teteaji pada akhir abad ke-19, Guru Siduppa disebut meninggalkan Teteaji karena ketika itu wilayah tersebut telah dikuasai oleh Belanda. Jejak Guru Siduppa bersama Bora

Ele (seorang Guru Tarekat) dan Uwa' Ammada (seorang Guru Tajwid/tata cara baca al-Qur'an) saat ini masih bisa ditemui pada murid dan keturunannya yang tersebar di Tana Toraja serta usaha rintisannya yang menjadi cikal bakal Masjid Raya Makale. Versi Teteaji tersebut dipandang kuat karena hasil pembinaan dan pengajaran oleh para guru tersebut menorehkan jejak peradaban Islami melalui transformasi keilmuan.<sup>541</sup>

*Ketiga*, Versi dari Luwu Palopo yang mengatakan bahwa Guru Siduppa setelah meninggalkan Teteaji kemudian menikah dengan Rangga seorang Tokoh Masyarakat Madandan yang telah memeluk Islam dalam perkawinan sebelumnya dengan Opu Demmakkalu' (Ambe Rukiyah) asal Luwu. Rangga inilah yang disebut-sebut sebagai orang Toraja pertama yang memeluk Islam antara tahun 1876-1880 M.<sup>542</sup>

Sebelum datangnya Islam, agama Hindu sebagai agama pendatang sudah lebih dulu menginjakkan kakinya di tanah Toraja. Agama Hindu ini dibawa oleh para pedagang dari luar Sulawesi seperti dari Jawa lalu masuk ke Tana Toraja sekitar pada abad 15. Namun dalam perkembangannya terjadi semacam persaingan antara pedagang dari Jawa dengan para pedagang dari Sulawesi sendiri, terutama dari Bugis. Dalam persaingan ini, para pedagang dari Jawa mulai terdesak dari para pedagang Bugis karena persaingan. Hal ini diperkirakan terjadi pada awal abad 16.

Sehingga di abad itu para pedagang Jawa ini menyingkir dari Sulawesi termasuk dari Toraja. Meski demikian, beberapa sendi dan prinsip ajaran Hindu yang mereka bawa telah mempenetrasi kehidupan dan tertanam lumayan kuat di masyarakat Toraja. Agama ini bisa tumbuh sesuai pertumbuhan tradisi dan kebudayaan Toraja. Hindu mengalami modifikasi dan disesuaikan dengan

---

<sup>541</sup> Paisal, *Torayan Menjalini dan Meryakan Kerukunan (Praktik Kerukunan ummah Beragama Di Tondok Lepong Bulan Tana Toraja*, dalam Jurnal "Al-Qalam" Volume 25 Nomor 2 Desember 2019, hlm.326

<sup>542</sup> *Ibid*

unsur lokal sehingga mengkristal menjadi sistem kepercayaan baru yang disebut dengan Aluk Tolado.<sup>543</sup>

Para pedagang Bugis yang kebanyakan beragama Islam, diperkirakan masuk ke Toraja awal abad ke16. Mereka ini datang dari daerah-daerah di Sulsel yang telah mengalami islamisasi seperti Kerajaan Bone, Sidenreng dan Luwu. Namun kedatangan para pedagang Bugis ke Toraja ini awalnya tidak untuk berdakwah melainkan lebih karena murni berdagang. Hal ini karena para pedagang Bugis itu sudah mengetahui bahwa di tanah Toraja banyak sekali terdapat ‘biji-biji emas’ yang oleh penduduk setempat disebut dengan “Bulaan Bubuk” yang bisa dibeli dengan cara dibarter dengan barang-barang lain seperti porselin, senjata-senjata tajam dan tenunan-tenunan kain yang halus sebagaimana yang pernah didatangkan oleh para pedagang dari Jawa yang datang lebih awal.

Karena mungkin niat awalnya adalah untuk berdagang, kedatangan para pedagang Bugis ini tidak banyak mempengaruhi pertumbuhan kebudayaan Toraja, tidak seperti datangnya pedagang-pedagang Jawa Hindu dahulu yang berasal dari Jawa. Lagi pula, para pedagang Bugis itu sudah banyak yang beragama Islam sehingga kurang mempengaruhi kehidupan serta Kebudayaan orang Toraja karena agama Islam dipandang sangat kontras dengan agama lokal Toraja atau agama Hindu yang dipeluk dengan orang Toraja.

Seiring dengan semakin banyaknya pedagang Bugis yang masuk ke wilayah Toraja, ketika itu Kerajaan Bone di bawah Pemerintahan Arung Palakka, mulai menaklukkan hampir seluruh Kerajaan di dataran Bugis, maka pada pertengahan abad ke17 dalam Sejarah Toraja di ceritakan, tentara Arung Palakka itu pun turut menyerbu Toraja sekitar tahun 1675 dan terus menduduki

---

<sup>543</sup> Johan Wahyudi, *Tiga Penyebab Manegnya Islamisasi di Tana Toraja (Suatu Tinjauan Historis)*, dalam *The International Journal of Pegon, Islam Nusantara Civilization*, Vol.2, 2019, hlm.61

daerah bagian Selatan dan tengah. Serangan tentara Arung Palaka tersebut dikenal dengan “Kasaeanna to Bone” (datangnya orang-orang Bone).

Serangan Kerajaan Bone yang notabene Islam di bawah pimpinan Arung Palaka ke Tana Toraja pada abad ke-16/17 ini yang kemudian menjadi kenangan kelam bagi masyarakat Toraja, termasuk kepada Islam. Menurut Johan Wahyudi, berdasarkan cerita lisan, keinginan Arung Palaka untuk menguasai Toraja itu dilatarbelakangi oleh masalah sebuah keris yang konon sinarnya merupakan milik Puang Radi, orang Jawa yang telah lama bermukim di Toraja.<sup>544</sup>

Namun serangan Arung Palaka ke Toraja ini mengalami kekalahan. Pasukan Bone pimpinan Arung Palaka dihabisi oleh tentara Toraja di dataran Tinggi Toraja. Kekalahan ini jelas membawa kerugian besar terhadap Kerajaan Bone. Karenanya, kekalahan besar ini sungguh menyakitkan dan mengecewakan raja Bone. Pada saat yang sama, keberhasilan masyarakat Toraja menahan atau memukul mundur serangan tentara Bone di bawah komando Arung Palaka, membuat mereka ragu bahkan curiga dengan agama Islam. Sebab, bagaimanapun, Arung Palaka telah menorehkan luka mendalam bagi masyarakat Toraja melalui upaya pendudukan yang dilakukan, sehingga peristiwa ini telah menjadi kenangan buruk bagi masyarakat Toraja untuk memeluk Islam.<sup>545</sup>

Sebagai kelompok minoritas, keberadaan ummah Islam di Toraja tidak menjadi eksklusif. Sebaliknya, ummah Islam Toraja secara umum bisa melebur dan hidup berdampingan dengan kelompok Kristen yang notabene sebagai kelompok mayoritas di Toraja. Dalam pemaparan Hudriansyah dijelaskan bahwa perjumpaan dan persinggungan Islam dan Kristen di Toraja

---

<sup>544</sup> *Ibid*, hlm.64

<sup>545</sup> *Ibid*, hlm.69

terbilang cukup lama. Sedikit banyak keberadaan Islam di Toraja juga memberi pengaruh terhadap kehidupan sosial. pengaruh Islam terhadap masyarakat Toraja ini, kata Ricklefs dalam, *A History of modern Indonesia Since C.1200*, semakin menguat sejak tahun 1870-an, khususnya ketika terjadi interaksi antara bangsawan Toraja dan Bugis melalui aktivitas perdagangan dan pernikahan antar suku.<sup>546</sup>

Sejak saat itulah, agama Islam merupakan kenyataan yang tak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat Toraja meski secara jumlah tergolong minoritas. Paling tidak, Islam menjadi agama yang keberadaannya turut mewarnai lanskap kehidupan di Toraja, sehingga masyarakat Toraja pun tidak lagi asing dengan agama ini. Bahkan masyarakat Toraja pun sebagiannya memilih untuk merantau ke daerah-daerah yang penduduknya secara tradisional beragama Islam, bukan hanya di wilayah Sulawesi melainkan juga di wilayah-wilayah Indonesia lainnya.<sup>547</sup> Meskipun kelompok Kristen dan Islam terlibat kompetisi dalam penyebaran agamanya masing-masing di Toraja, namun kedua kelompok agama tersebut tetap hidup rukun dan tidak saling menafikan satu sama lain.<sup>548</sup>

### 3). Pola dan Interaksi Islam dengan Budaya Lokal

Untuk mengidentifikasi Islam Toraja dengan tradisi lokal Toraja masih terbilang sulit. Sebab, Islam sendiri bagi sebagian masyarakat Toraja masih dikesankan agak negatif karena faktor historis yang telah disebutkan di atas, di antaranya karena pendudukan Arung Palaka dan gerakan DI/TII yang dipimpin

---

<sup>546</sup> M.C. Ricklefs, *A History of modern Indonesia Since C.1200*, 4th.ed (Stanford, Calif, Stanford University Press, 2008), hlm.302

<sup>547</sup> Theodorus Kobong, *Injil dan Tongkonan: Inkarnasi, Kontekstualisasi, Transformasi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), hlm.277

<sup>548</sup> Hudriansyah, *Konversi Agama Migran Toraja: Motivasi dan Implikasinya terhadap Hubungan Etnik-Religi Toraja di Kota Bontang, Kalimantan Timur*, dalam *Jurnal Lentera*, Vol.II, No.I, Juni 2018, hlm.63

oleh Kahar Muzakkar. Untuk gerakan yang terakhir ini justru secara jelas menegaskan agar tradisi lokal ditinggalkan dan seluruhnya diganti dengan Islam.

Namun bisa dipastikan bahwa Islam yang berkembang di Toraja sekarang ini adalah Islam yang tidak anti dengan tradisi lokal, sebab jika Islam anti dengan budaya lokal, sudah pasti tidak akan eksis di Toraja mengingat masyarakat Toraja sangat menjunjung tinggi adat-istiadat dan tradisi lokal. Agama Hindu atau Kristen bisa berpengaruh di tanah Toraja juga karena kemampuannya beradaptasi dengan tradisi lokal Toraja. Karenanya jika Islam menjadi bagian dari entitas masyarakat Toraja dan bisa bertahan sampai sekarang, tidak menutup kemungkinan karena keberhasilannya dalam mengakomodir nilai-nilai lokal.

Selain itu, corak sinkretis Islam yang ada di Toraja ini juga dibuktikan dengan adanya sebuah kelompok Islam yang disebut dengan 'Islam Garassik', yang dikenal sangat ramah dan apresiatif terhadap tradisi lokal di Toraja. Islam Garassik ini tergolong Islam tradisional karena kehidupan pemeluknya sarat dengan tradisi-tradisi sebagaimana yang juga dilakukan oleh Islam tradisional di wilayah-wilayah lain di Indonesia. Keterbukaannya terhadap tradisi lokal, membuat Islam Garassik mampu bertahan di Tana Toraja.

Terkait dengan corak Islam di Toraja ini, termasuk keberadaan Islam Garassik, salah seorang Peneliti Balai Litbang Agama Makassar, Paisal, memberikan penjelasan bahwa kedekatan secara geografis antara dengan wilayah Massenrempulu (Enrekang) yang telah hampir seluruhnya memeluk Islam, membuat kontak dengan warga Toraja bagian selatan menjadi mudah. Kedatangan beberapa saudagar Bugis yang beragama Islam yang berdagang di Pasar Mebali, ikut membuka ruang perkenalan dengan Islam.

Paisal menegaskan bahwa Islam yang masuk ke Tana Toraja dan yang sekarang masih eksis ini menggunakan jalur

damai melalui persentuhannya dengan daerah Massenrempulu (Enrekang) yang telah lama mengenal dan sebagian besar telah memeluk Islam. Masuknya Islam ke wilayah Sulawesi Selatan lalu menjadi agama resmi kerajaan Gowa Tallo yang dulu pernah melancarkan serangan dan pendudukan yang lazim disebut dengan “Musu’ Assellengang” membuat beberapa kerajaan Bugis di bagian tengah utara Sulawesi bisa mengenal Islam.<sup>549</sup>

Daerah persekutuan Tellumpocoe dan Ajatappareng yang berdekatan dengan wilayah Massenrempulu pada 1607 juga bersinggungan dengan Islam, dan pada tahun 1608 Maiwa telah berpihak pada Gowa.<sup>550</sup> Pengaruh Islam di Massenrempulu diperkuat dengan kehadiran seorang putera Topoang yang belajar di Gowa dan kemudian diberi gelar Janggo Ridi (Janggut Kuning), Janggo Ridi disebutkan menyebarkan Islam di wilayah Kerajaan Maiwa.<sup>551</sup> Setelah itu raja Maiwa memeluk agama Islam sehingga Islam pun menyebar ke wilayah lain dalam persekutuan Massenrempulu.<sup>552</sup> Catatan Van Braam Morris sebagaimana yang ditulis sekitar tahun 1888, sebagaimana diulas oleh Mappasanda, menyebut bahwa Kerajaan Alla (Duri, termasuk persekutuan Tallu Batu Papan) yang berbatasan dengan Kaduaja dan Salubarani telah memeluk Islam sejak 6 atau 7 generasi sebelumnya dan telah memiliki perangkat syara’ yang terdiri dari kadi, imam khatib, bilal dan doja.<sup>553</sup>

<sup>549</sup> Paisal, *Torayan Menjalin dan Meryakan Kerukunan (Praktik Kerukunan ummah Beragama Di Tondok Lepongan Bulan Tana Toraja*, dalam Jurnal “Al-Qalam” Volume 25 Nomor 2 Desember 2019, hlm.326

<sup>550</sup> Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)-* Cetakan ke 2. (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm.117

<sup>551</sup> Hermin Batong, *Sejarah Islam di Massenrempulu, dalam Jurnal (SULESENA) Sejarah Sulawesi Selatan, Tenggara dan Barat*, (Makassar, Balai Pelestarian Sejarah, 2007), hlm.42

<sup>552</sup> Paisal, *Torayan Menjalin dan Meryakan Kerukunan ....*hlm.327

<sup>553</sup> H.A.M. Mappasanda, *Massenrempulu dalam Catatan D. F. Van Bram Morris* (Ujung Pandang. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1991/1992), hlm.41-42



Kedekatan secara geografis dengan wilayah yang telah hampir seluruhnya memeluk Islam membuat relasi dengan warga Toraja bagian selatan ini menjadi mudah. Hal ini masih ditopang dengan kedatangan beberapa saudagar Bugis yang memeluk Islam untuk berdagang di pasar Mebali. Para pedagang Bugis ini juga mengenalkan Islam kepada masyarakat Toraja di bagian selatan ini.

Ne' Sama, yang kini merupakan Imam Kampung di Garassik, seperti dikatakan Paisal, menyebutkan, bahwa leluhurnya berasal dari Teteaji, sebuah daerah di Tellulimpoe Sidrap. Teteaji, kata Paisal, dulu terkenal sebagai sebuah daerah di Sidrap yang disebut “panre guru”, atau tempat menimba ilmu utamanya sebagai bekal (manasik) bagi calon jamaah haji. Itulah sebabnya, daerah ini disebut Teteaji, yang berasal dari kata Tetteng (melayani) Aji (haji).

Ne' Sama yang lahir tahun 1930-an ini, mengisahkan ihwal kedatangan kakeknya yang merupakan seorang pedagang pasar. Saat itu, kata Ne' Sama beberapa pedagang Bugis banyak yang menikah dengan warga setempat (Toraja) yang menganut kepercayaan Aluk Todolo. Selain pengaruh kedatangan orang Bugis, faktor lain yang memengaruhi penyebaran Islam di Toraja, kata Paisal adalah jalinan kekerabatan. Warga Toraja banyak yang memiliki pertalian saudara dengan tetangganya di Duri, Alla, maupun daerah Luwu, yang telah memeluk Islam.<sup>554</sup>

Selanjutnya, Paisal juga mengatakan bahwa dinamika perkembangan Islam di wilayah Toraja bagian selatan itu, juga tak dapat dilepaskan dari pengaruh Pemberontakan DI/TII, pimpinan Kahar Muzakkar, yang dimulai 1952-1965, yang dikenal dengan sebutan Tempo Garombolan. Pada saat munculnya gerakan DI/TII ini, terjadi pemaksaan keyakinan, termasuk kepada masyarakat

---

<sup>554</sup> Paisal, *Torayan Menjalin dan Meryakan Kerukunan* .....hlm.327

Toraja sehingga justru membuat warga Toraja antipati terhadap Islam.<sup>555</sup>

Ambe Anning (71), seorang warga yang pernah ditemui Paisal di Toraja, pada Maret 2019, menuturkan, bahwa ketika DI/TII mulai melakukan “teror” atas nama agama, ia terpaksa berganti agama Islam karena takut disembelih. Anning mengaku ia terpaksa masuk Islam. namun ia hanya sepuluh tahun memeluk Islam sejak tahun 1956. Dan ketika pimpinan tertinggi DI/TII mati pada 1965 Anning kembali menganut Kristen. Saat balik lagi menjadi Kristen ini, Anning pun kembali dibaptis dengan nama Yulianus. Pada masa munculnya gerakan DI/TII itu, banyak orang terpaksa memeluk Islam, yang kemudian hari kembali lagi pada keyakinan lamanya.<sup>556</sup>

Ambe Anning seperti dikutip oleh Paisal mengisahkan bahwa pada awalnya gerombolan DI/TII masuk ke Gandangbatu secara damai dan memperoleh simpati warga, karena mempersilakan menganut dua agama samawi, Islam atau Kristen, asalkan bukan penganut agama pagan Toraja, Aluk Todolo. Namun, masih di tahun yang sama, terjadi perubahan kebijakan ketika Gerombolan DI/TII memaksa dan mengultimatum warga untuk memeluk Islam saja. Hal inilah yang kemudian membuat perubahan di kalangan masyarakat Toraja terhadap Islam. Warga Toraja yang awalnya simpati, bahkan banyak yang beragama Kristen, bersedia bergabung menjadi gerombolan DI/TII bukan atas dasar kesadaran melainkan lebih atas dasar ketakutan.

Pada saat itu, kata Paisal warga yang memelihara babi diberi waktu seminggu untuk menyembelih dan menghabiskan sisa ternak babinya. Meski semua warga Toraja mengikuti kemauan gerombolan DI/TII, namun hal itu, kata Paisal, tetap tak dapat menjamin keamanan diri dan keluarganya. Mereka yang tinggal

<sup>555</sup> Paisal “Islam Garassik” di Tondok Lepongan Bulan Toraja, dalam <https://blamakassar.co.id> (13/07/2019)

<sup>556</sup> *Ibid*

di kampung dipaksa membayar pajak, sementara pada pihak lain, tentara juga tak bisa melindungi, dan malah seringkali bertindak brutal.<sup>557</sup>

Untuk menyelamatkan diri dari teror DI/TII, masyarakat Toraja lalu banyak yang lari dan mengungsi ke hutan di Duri Enrekang, atau sekalian kabur ke kota Makale. Rupanya teror DI/TII yang terkenal beringas dan brutal itu benar-benar menjadi kenangan buruk bagi masyarakat Toraja yang berimbas pada pandangan negatif mereka terhadap Islam. Akibat ulah DI/TII ini, Islam bagi masyarakat Toraja dipandang sebagai agama yang sangat menakutkan. Karenanya warga masyarakat Toraja sangat berharap jangan sampai tragedi dan kenangan buruk itu muncul kembali. Ne' dari (85 tahun) misalnya berharap, kondisi itu tak pernah kembali lagi di Tana Toraja sebab Perang hanya membawa nestapa dan kerugian yang luar biasa besar.<sup>558</sup>

Sekarang kondisi Toraja sudah berubah. Teror DI/TII tidak ada lagi di Tana Toraja. Karenanya hubungan agama antara Islam dengan Kristen dan agama-agama lain di Toraja sekarang diliputi oleh suasana harmonis, rukun dan saling menghormati. Toraja, selepas dari teror DI/TII tumbuh sebagai daerah yang damai dengan pluralitas agama di dalamnya. Sebab, Islam yang tumbuh dan berkembang di Toraja ini bukan Islam ala DI/TII, melainkan Islam moderat yang menjunjung tinggi perdamaian dan sangat apresiatif terhadap budaya lokal.

Di Selatan Toraja, dikenal istilah “Islam Garassik”, yang merupakan sebuah corak keberislaman yang ramah terhadap tradisi lokal. Islam yang dibawa dengan jalan dakwah sejuk dan damai oleh para pedagang Bugis. Mereka diberi label “Islam Garassik”, karena sebagian penganut Islam di Garassik masih

---

<sup>557</sup> *Ibid*

<sup>558</sup> *Ibid*



kelompok ummah Islam cenderung memusuhi dan anti dengan tradisi lokal yang merupakan warisan leluhur warga Toraja, bakal dijamin tidak akan berhasil mengenalkan Islam kepada masyarakat Toraja. Jalan mengenalkan Islam dengan membawa tradisi yang juga umumnya dilaksanakan ummah Muslim di daerah lain dipandang sangat tepat, mengingat tradisi syukuran tersebut telah dihiasi doa-doa Islami.<sup>563</sup>

ummah Islam Toraja yang sangat apresiatif terhadap tradisi lokal Toraja tersebut, konon juga menjadi korban kekerasan yang dilakukan oleh kelompok DI/TII. Rupanya sasaran kelompok DI/TII ini bukan hanya kelompok non-Muslim. Kelompok Islam yang akomodatif dan inklusif terhadap tradisi lokal juga menjadi target penyerangan kelompok DI/TII karena dipandang melakukan tindakan syirik, bid'ah dan khuarafat. ummah Islam Garassik sendiri, yang dikenal sangat moderat dan akomodatif terhadap tradisi lokal, kata Ne Sama, dulu banyak yang menjadi korban keganasan gerombolan DI/TII pada masa lalu, karena dituduh sesat.<sup>564</sup> Kelompok DI/TII yang merupakan bagian dari kelompok puritan menganggap bahwa ritual syukuran dengan menggunakan tradisi lokal seperti itu bid'ah yang tidak ada tuntunannya.<sup>565</sup>

Terrance W. Bigalke dalam *Sejarah Sosial Tana Toraja* (2015:158) menulis pergulatan Islam dengan kepercayaan lokal, sebagai berikut: “Islam pada pemukim-pemukim Muslim paling awal dan orang-orang Toraja “Muallaf” tergolong lunak dan toleran terhadap kebiasaan lokal. Memang, agama dari banyak pembawa awal ini menanamkan dogma Islam dengan kepercayaan pra Islam dalam kadar yang tinggi, yang secara spiritual memberi mereka banyak kesamaan dengan sepupu-sepupu Toraja mereka.

---

<sup>563</sup> *Ibid*

<sup>564</sup> *Ibid*, hlm.327-328

<sup>565</sup> Paisal “Islam Garassik” di *Tondok Lepongan Bulan Toraja*, dalam <https://blamakassar.co.id> (13/07/2019)

Kedalaman ketaatan mereka kepada Islam amat tergantung kepada pekerjaan, pelatihan keagamaan formal dan tempat asal. Praktik Islam dari seorang pedagang kopi kecil dari Duri, yang hanya dipisahkan sebuah sungai dari dataran tinggi sa'dan, mungkin kurang sempurna dibandingkan dengan yang dipunyai oleh seorang pedagang kaya dari Parepare.”<sup>566</sup>

Dari pemaparan itu menunjukkan bahwa Islam ada di tanah Toraja sejak dulu adalah Islam moderat dan inklusif yang salah atau tandanya sangat apresiatif dan menjunjung tinggi terhadap tradisi lokal. Islam yang seperti inilah yang sampai sekarang eksis di Toraja sehingga keberadaan ummah Islam di Toraja umumnya mampu bersanding dan hidup rukun dengan agama-agama lainnya. Andaikan misalnya Islam yang ada di Toraja sekarang ini adalah Islam ala DI/TII yang puritan, intoleran dan keras, termasuk kepada tradisi lokal dan agama lain, maka di tanah Toraja tidak akan tercipta kedamaian seperti sekarang ini. Di antara ciri yang menandai kelompok Islam yang moderat dan inklusif adalah toleransinya yang begitu tinggi terhadap tradisi lokal dan kemampuannya hidup secara rukun dengan kelompok agama lain. Dan Islam inilah yang juga berkembang di Toraja, seperti yang ditunjukkan dengan Islam Garassik.

Untuk menandai keberadaan ummah Islam di Garassik, hingga sekarang didirikan sebuah masjid. Masjid ini mulai dibangun pada awal abad 20. Masjid itu bernama Masjid Taqwa Garassik, dibangun secara swadaya berkat inisiasi para pendatang muslim dari Bugis.<sup>567</sup> Masjid ini diinisiasi oleh masyarakat Muslim Bugis karena saat itu, pemeluk agama Islam yang ada di Toraja, khususnya di Garassik kebanyakan orang Bugis. Pada 1970-an,

---

<sup>566</sup> Terrance W. Bigalke, *Sejarah Sosial Tana Toraja*, (Yogyakarta, Penerbit Ombak, 2016), hlm.158

<sup>567</sup> Paisal “Islam Garassik” di *Tondok Lepongan Bulan Toraja*, dalam <https://blamakassar.co.id> (13/07/2019)

bagian beranda masjid ini sempat digunakan sebagai Madrasah Diniyah Ibtidaiyah.<sup>568</sup>

Selain Islam Garassik, di Toraja juga ada kelompok Islam Gandangbatu Sillanan. Kelompok Islam ini berada dalam bingkai Alo'Tadolo. Di kecamatan ini juga ada sebuah kampung yang disebut dengan kampung mu'allaf. Namun rata-rata orang Islam yang ada di daerah ini bukan masyarakat pribumi Toraja, melainkan masyarakat dari etnis Bugis dan Makassar. Islam yang ada di Gandangbatu ini juga Islam sinkretis, yaitu Islam yang berjalan dan tumbuh berada dalam tradisi lokal Toraja.

#### 4). Islam Minoritas dalam Kenangan Buruk DI/TII

Sejarah dan fenomena Islam Toraja tersebut jika dilihat dari teori fungsionalisme struktural, maka muncul dua corak keberislaman, yaitu Islam yang mengalami kegagalan adaptasi (*Adaptation*) dan Islam berhasil beradaptasi dengan kultur lokal. Corak pertama ini terjadi ketika DI/TII melakukan sejumlah teror terhadap masyarakat Toraja, yang salah satunya memaksa masyarakat Toraja meninggalkan tradisinya dan sepenuhnya berpindah ke dalam agama Islam.

Sebenarnya terkait dengan sejarah kelam yang turut menghambat pertumbuhan Islam di Toraja ini bukan hanya karena kasus DI/TII melainkan juga invasi Arung Palaka yang terjadi jauh sebelum lahirnya gerakan DI/TII. Namun kenapa DI/TII ini lebih berakar kuat dalam kesadaran masyarakat Toraja karena gerakan ini muncul di masa-masa belakangan sehingga masih bisa diingat kuat.

Selain itu, berbeda dengan serangan Arung Palaka yang murni untuk melakukan penaklukan secara politik, gerakan DI/TII lebih berusaha membasmi tradisi-tradisi lokal untuk digantikan dengan ajaran-ajaran Islam sebagai bagian dari gerakan islamisasinya. Gerakan DI/TII ini seolah dipandang sebagai lebih

---

<sup>568</sup> *Ibid*

berbahaya dari serangan Arung Palaka sebab, tradisi dan budaya bagi masyarakat Toraja merupakan hal yang sangat prinsipil dan fundamental dalam kehidupan sosial mereka.

Kelompok Islam ini bisa diartikan sebagai Islam puritan dan ekstrimis. Kegagalan adaptasi ini berdampak negatif terhadap keberadaan dan perkembangan Islam sendiri yaitu Islam menjadi sulit diterima di Toraja; masyarakat Toraja mempunyai kenangan buruk terhadap Islam. Peristiwa DI/TII ini masih ditambah dengan kenangan buruk ketika Arung Palaka menduduki Toraja yang berakhir dengan kekalahan.

Lalu corak yang kedua adalah Islam yang mampu beradaptasi dengan tradisi lokal. Islam inilah yang sekarang mampu bertahan dan berkembang di Toraja, termasuk Islam Garassik. Dengan apresiasinya terhadap tradisi lokal kemampuannya hidup berdampingan secara damai dengan agama-agama lain di Toraja, kelompok Islam ini sampai sekarang bisa hidup di Tana Toraja. Kelompok Islam inilah yang juga bisa disebut sebagai Islam tradisional-moderat, di mana mereka juga melakukan sejumlah tradisi yang secara substansial bisa jadi ada titik temu dengan makna tradisi lokal yang ada di Toraja.

Islam puritan dan ekstrimis ala DI/TII itu akhirnya untuk mencapai tujuan besarnya (*Goal Attainment*). Tujuan itu tiada lain terjadinya Islamisasi di Tana Toraja. Dalam hal upaya melakukan Islamisasi ini kelompok-kelompok Islam ala DI/TII ini bukan hanya gagal meyakinkan masyarakat Toraja untuk masuk Islam, mereka justru meninggalkan kenangan buruk yang membuat warga masyarakat Toraja menjauh dari Islam. Walaupun dulu ada sejumlah orang Toraja yang akhirnya memeluk Islam, mereka sesungguhnya hanya pura-pura karena ketakutan terhadap “teror” yang dilakukan oleh kelompok DI/TII, sehingga ketika kekuatan DI/TII telah hilang, mereka akhirnya kembali lagi ke agama mereka yang awal, yaitu Kristen atau agama lokal.



Hal itu berbeda dengan Islam tradisional-moderat seperti yang ditunjukkan oleh Islam Garassik. Islam ini menampilkan wajah yang ramah terhadap budaya lokal juga terhadap pemeluk agama lain. Melalui kelompok Islam tradisional-moderat ini, Islam kemudian bisa diterima di Toraja. Sehingga tujuan agar Islam bisa turut hidup dan mewarnai kehidupan masyarakat Toraja justru bisa dicapai melalui kelompok Islam tradisional-moderat yang dulunya dibawa orang-orang dari Bugis. Islam tradisional-moderat inilah yang nampak menjadi harapan bagi perkembangan Islam di Tana Toraja.

Dengan demikian, Islam puritan dan estrimis seperti yang ditampilkan oleh kelompok DI/TII itu gagal melakukan integrasi (*Integration*). Karena sejak awal sudah anti dengan tradisi lokal, maka kelompok Islam ala DI/TII ini tidak mampu menyerap makna-makna penting di balik budaya lokal yang ada di Toraja. Makna di sini tentu yang positif. Padahal kalau saja penyerapan terhadap makna terhadap *local wisdom* di Toraja berhasil dilakukan, maka akan sangat membantu dalam penyebaran agama Islam di Toraja.

Penyerapan makna lokal itu justru berhasil dilakukan oleh kelompok Islam tradisional-moderat. Karena secara tradisional sama-sama berangkat dari tradisi, aka kelompok Islam ini tidak menolak mentah-mentah tradisi-tradisi lokal yang ada di Toraja. Mereka berusaha mengambil unsur-unsur yang baik untuk bisa dikompromikan dengan ajaran-ajaran Islam. Dengan penyerapan nilai-nilai lokal di Toraja ini, kelompok Islam tradisional-moderat bisa membuat masyarakat Toraja untuk tidak takut atau asing dengan Islam.

Dari situlah masyarakat Muslim tradisional-moderat mempertahankan corak keberislaman mereka untuk bisa eksis di Tana Toraja. Inilah barangkali yang dalam strukturalisme fungsional disebut dengan pemeliharaan pola (*latency*) di mana

mereka terdorong untuk menerapkan dan mempertahankan sistem keberislaman yang inkulif dan akomodatif, terutama terhadap kultur lokal di Toraja. Hal ini sebagai usaha mereka agar Islam di tanah Toraja bisa terus eksis dan bisa berkembang meskipun saat ini masih terbilang minoritas.

Mereka menolak pola-pola keberislaman yang cenderung puritan dan ekstrim sebagaimana yang ditunjukkan oleh DI/TII. Selain karena merugikan terhadap Islam sendiri, di mana masyarakat Toraja semakin menjauh dari Islam, kelompok Islam DI/TII itu juga dulunya pernah turut menteror kelompok Islam tradisional-moderat yang ada di Toraja. Islam Garassik merupakan salah satu kelompok yang turut diteror oleh kelompok DI/TII.

Selanjutnya bagaimana sejarah dan fenomena Islam Toraja itu dalam konteks *habitus*. *Habitus* sendiri merupakan disposisi yang juga dibentuk oleh sejarah sebuah masyarakat. Sejarah masuknya Islam ke tanah Toraja turut membentuk *habitus* masyarakat Toraja terhadap Islam. sejarah DI/TII dan Arung Palaka, membentuk *habitus* negatif di kalangan warga masyarakat Toraja. Dengan tindakan kekerasan dan penaklukan, masyarakat Toraja sampai sekarang memandang dan menyikapi Islam sebagai agama yang tidak ramah terhadap tradisi lokal maupun terhadap agama lain yang berbeda. Meski peristiwa kelam itu sudah berlangsung lama, namun *habitus* itu tetap berakar kuat di dalam kehidupan masyarakat Toraja.

Sekarang, kondisi mulai agak berubah ketika yang hidup di Toraja adalah Islam tradisional-moderat khususnya Islam Garassik. Islam Garassik yang merepresentasikan moderatisme dan inklusivisme membangun *habitus* baru di Tana Toraja. Dari *habitus* Islam tradisional-moderat sebagaimana yang diwakili oleh ummah Islam Garassik ini, tercipta ranah yang membuat ummah Islam bisa membangun jaringan, relasi dan hubungan yang baik dengan masyarakat Toraja yang lain yang berbeda agama.

Selain itu, di kecamatan Gandangbatu Sillanan, kelompok Islam di sini berada dalam bingkai tradisi Alo'Tadolo. Masyarakat di sini mayoritas beragama Kristen Protestan, disusul Katolik lalu di susul Islam dan yang terakhir adalah penganut kepercayaan Alo' Tolado. Rata-rata orang yang beragama Islam di kecamatan ini berasal dari etnis Bugis dan Makassar. Yang menarik, di kecamatan Gandangbatu ini juga ada kampung mu'allaf yang 100 % penduduknya beragama Islam namun praktik keberislamannya tetap dalam bingkai tata sosi-kultural Toraja. Berikut ini gambaran masyarakat Islam di Gandangbatu Sillanan:

Diagram 6

**ISLAM TORAJA DALAM BINGKAI ALO' TADOLO**  
**Kecamatan Gandangbatu Sillanan,**  
**Kabupaten Tana Toraja, Sulawesi Selatan**



Melalui ranah atau jaringan yang terbangun itu, Islam tradisional-moderat di Toraja membuka beragam potensi bagi pengembangan kehidupan. Dengan ranah yang terbangun melalui *habitus* Islam tradisional-moderat ini pula, praktik keberislaman yang mengisi ruang sosio-kultural di Toraja adalah nilai-nilai dan praktik-praktik Islam yang ramah, damai, harmonis, toleran dan tentunya sangat apresiatif dengan lokalitas.

Demikian enam bentuk Islam lokal dalam kerangka *habitus* Bourdieu dan fungsionalisme struktural. Terkait dengan nilai-nilai lokalitas dalam al-Qur'an, Islam lokal ini sesungguhnya

membuktikan kebenaran al-Qur'an tentang lokalitas seperti yang sudah dibahas di dalam kerangka teori.

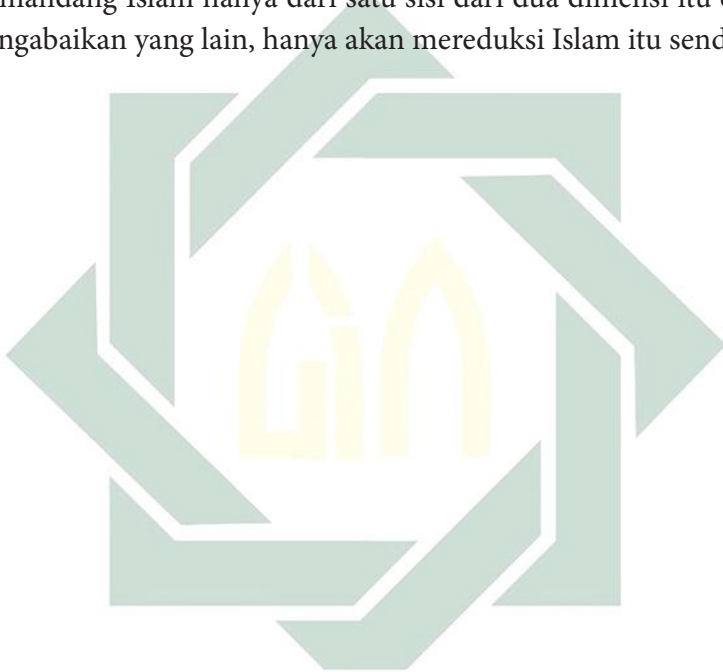
Sejak di masa-masa awal Islam al-Qur'an sudah menyinggung sejumlah lokalitas, seperti *kaum*, *syu'ub* (suku), *firqoh*, *thaifah* dan sebagainya sedemikian sehingga seolah memberikan gambaran bahwa Islam dalam ruang historis dan sosiologis tidak bisa lepas dari bingkai lokalitas, baik itu lokalitas suku, etnis, bangsa, budaya dan sebagainya. Jadi, al-Qur'an sendiri di sejumlah ayatnya sebenarnya sudah memberikan perspektif tentang lokalitas Islam, meski secara umum, al-Qur'an mengajarkan nilai-nilai kebenaran yang sifatnya universal.

Dari perspektif al-Qur'an itu pula kemudian muncul pemahaman bahwa lokalitas dalam beragama merupakan hal yang niscaya. Apapun sebuah jenis dan bentuk agama, dalam ruang-waktu sejarah pasti berjalan dalam koridor lokalitas. Meski nilai-nilai agama itu sendiri diklaim sebagai sesuatu yang universal, namun untuk bisa dipraktikkan, universalitas agama ini senantiasa dan tetap berada dalam kerangka lokalitas. Dari sinilah perlunya kontekstualisasi dan pribumisasi dalam memahami dan mempraktikkan agama. Dengan demikian pendekatan sosiologi dan antropologi dalam memahami Islam sebagai fakta sejarah dan fenomena sosial menjadi penting.

Pentingnya pendekatan sosiologis dan antropologis dalam memahami agama ini tiada lain untuk mengeksplorasi keragaman pola-pola keberagamaan/keberislaman dalam masyarakat. Bahwa pola-pola keberislaman dalam konteks lokalitas itu benar-benar nyata sebab keberislaman itu dipahami dan dipraktikkan oleh masyarakat yang mempunyai latar belakang sejarah, sosial dan budaya yang berbeda-beda. Memahami Islam atau agama dalam kerangka normatif dan idealistik nampak memberikan gambaran yang relatif homogen. Tetapi akan menjadi hal berbeda jika melihat

Islam dalam kerangka sosial-antropologis. Di dalamnya terbentang selaksa keragaman sebagai konsekuensi dari keragaman lokalitas.

Karena itu, praktik dan pemahaman keislaman bahkan bisa jadi keagamaan secara umum senantiasa selalu berada dalam ketegangan kreatif antara universalitas dan lokalitas; antara normatifitas dan historitas; antara idealitas dan realitas; antara transendensi dan imanensi; antara wahyu dan budaya. Memandang Islam hanya dari satu sisi dari dua dimensi itu dan mengabaikan yang lain, hanya akan mereduksi Islam itu sendiri.



# BAB V

## *Refleksi*

### A. Teoritik

Jika fakta-fakta lokalitas Islam yang ada di berbagai daerah Indonesia dikaitkan dengan kerangka teoritik yang digunakan dalam tulisan ini maka akan bisa dilihat sejumlah keunikan sistem sosial-keagamaan yang berwarna-warni dalam masyarakat Indonesia. Dalam kerangka fungsionalisme struktural dan habitus, lokalitas di masing-masing daerah tersebut menampilkan kreatifitas ummah Islam lokal dalam membangun pola dan sistem kehidupan sosial yang bersendikan ajaran-ajaran Islam dan budaya lokal.

Dilihat dari sisi fungsionalisme struktural kreatifitas masyarakat Muslim lokal dalam merespon budaya lokal sesungguhnya bagian dari cara mereka untuk mengintegrasikan diri ke dalam sistem dan fungsi keseimbangan sosial sesuai dengan nilai-nilai yang disepakati bersama. Upaya masyarakat Muslim lokal Indonesia untuk mendialogkan antara nilai-nilai Islam yang sifatnya universal dengan bentuk-bentuk tradisi lokal yang ada dengan demikian merefleksikan kesadaran mereka pentingnya kehidupan sosial yang harmonis dan seimbang sehingga sistem kehidupan sosial yang ada tetap bisa berjalan tanpa melahirkan kontradiksi, resistensi, konflik dan kekacauan.

Fungsi dialog, adaptasi dan akulturasi merupakan kunci yang harus dipenuhi dengan tujuan supaya sistem sosial dan budaya yang sudah ada bahkan telah mengakar kuat dalam masyarakat tetap bisa lestari. Begitu juga sebaliknya, fungsi-fungsi tersebut bagi masyarakat Islam lokal perlu dijadikan dasar dalam praktik keberagaman agar nilai-nilai Islam yang diyakini bisa hidup membumi dan tidak mengalami resistensi apalagi konfrontasi dengan nilai-nilai yang sudah ada. Dengan fungsi-fungsi adaptasi dan dialog seperti itu, maka antara nilai-nilai Islam dan budaya lokal bisa saling menguatkan dan melestarikan, tidak saling menegasikan.

Selain itu, fungsi adaptasi dalam fungsionalisme struktural yang terimplementasikan dalam relasi Islam dan budaya lokal itu bisa melahirkan sebuah sintesa kebudayaan 'baru' yang sebelumnya mungkin tidak ada. Sintesa kultural ini kemudian dibakukan menjadi sebuah pakem nilai yang menjadi pedoman dan dasar kehidupan sosial sebuah masyarakat. Titik temu antara nilai-nilai Islam dan lokalitas itu menjadi benteng pertahanan bagi eksistensi mereka ketika berhadapan dengan realitas eksternal yang terus berubah dan bertransformasi. Sistem nilai sebagai hasil dari sintesa Islam dan lokalitas itu lalu menjadi *habitus* kolektif yang menjadi perantara mereka dalam berdialog dengan realitas eksternal obyektif.

Sistem nilai yang mengkristal menjadi *habitus* itu kemudian secara sosial turut mengkonstruksi identitas mereka. Pada tahap ini, bicara Islam kemudian akan bersinggungan dengan keragaman sebab identitas sosial-budaya yang terkonstruksi dari sintesa nilai yang telah menjadi *habitus* tersebut. Identitas ini tentunya mengandung implikasi yang luas, terutama dengan aspek kesejarahan dari masing-masing masyarakat lokal yang ada. Artinya, *habitus* sebagai sebuah karakter dan kebiasaan khas yang merupakan akumulasi dan internalisasi pengalaman

yang yang panjang dari generasi ke generasi, bahkan dari abad ke abad dalam sebuah masyarakat tiada lain adalah manifestasi dari 'roh sejarah' (*zeitgeist*) mereka dalam membangun kehidupan sosial. Dari habitus ini tercermin dialog antara subyektifitas dengan obyektifitas; antara internalitas dengan eksternalitas. Habitus yang terkonstruks sebagai dialog antara subyektifitas dan obyektifitas juga terbentuk dari pengalaman sejarah yang panjang ini sangat membantu masyarakat lokal dalam menetapkan dan mempertahankan sistem dan tatanan sosial mereka selama ratusan tahun.

Hubungan antara subyektifitas dan obyektifitas yang melahirkan sebuah skema konseptual berupa habitus dalam diri para individu masyarakat lokal ini tiada lain wujud pergulatan, komunikasi dan hubungan dialektis yang tanpa henti dengan manusia-manusia lain bahkan dengan unsur-unsur kehidupan lainnya yang ada di sekitarnya. Dari proses terbangunnya habitus inilah terlukiskan adanya keberagaman lokalitas dalam konteks sejarah. Habitus sebuah masyarakat berbeda satu sama lain karena memang terkerangkai oleh lokalitas kesejarahan yang berbeda. Islam yang berada dalam lingkup kesejarahan lokal ini kemudian turut membangun sebuah habitus masyarakat sebagai hasil dialog atau adaptasinya keragaman lokalitas tersebut. Dari sini pula bisa dipahami kenapa Islam dalam kerangka sejarah dan sosial-budaya senantiasa berbeda.

Nilai-nilai Islam dalam membentuk sebuah habitus masyarakat dengan demikian tidak bisa total dan *an sich*. Akan tetapi mesti dan pasti berloborasi dengan fakta-fakta kultural dan sosial obyektif yang di antaranya berupa lokalitas. Ketidaktotalan nilai-nilai Islam dalam membentuk habitus masyarakat itu karena ia mesti berhadapan dengan realitas obyektif yang sudah berjalan di masyarakat. Ketika praktik keberislaman dipaksakan secara total sehingga cenderung menggosur realitas kultural obyektif



yang ada, maka yang terjadi adalah kekacauan (*chaos*) sehingga alih-alih hendak membangun sistem sosial yang baik dan stabil, yang justru terjadi adalah semakin rusaknya sistem sosial dan kultural. Totalisasi keberagaman dalam konteks sosial-historis ini karenanya jika dipaksakan, sehingga mengabaikan realitas kultural yang ada, justru menghilangkan sistem keseimbangan, sehingga kehidupan sosial yang hendak ditegakkan justru dilanda disharmonisasi. Karenanya yang paling realistis adalah adanya dialog, komunikasi dan adaptasi antara Islam sebagai sebuah sistem nilai internal yang ada dalam diri seseorang dengan realitas kultural yang berupa nilai-nilai lokal yang ada di dalam sebuah masyarakat.

Sebuah masyarakat dengan demikian, tak terkecuali masyarakat Muslim, tidak bisa lepas dari dialog dan persinggungan antara subyektifitas dan obyektifitas, antara dunia internalitas dengan dunia eksternalitasnya. Hubungan ini kemudian melahirkan bentuk-bentuk keberislaman yang beragam di mana masing-masing mempunyai keunikan tersendiri. Dalam konteks inilah Islam termasuk salah satu agama yang turut membentuk keragaman kehidupan sosial dan budaya, khususnya yang ada di Indonesia.

Meskipun dikenal sebagai agama mayoritas di Indonesia, namun bentuk-bentuk keislaman di negeri ini tidaklah tunggal, melainkan sangat beragam. Salah satu faktornya adalah Indonesia sendiri, salah satu tempat bagi Islam tumbuh dan berkembang, mempunyai keragaman budaya. Habitus masyarakat Islam di berbagai daerah yang ada di Indonesia terbentuk melalui relasi dialogis dan adaptif antara nilai-nilai Islam yang diyakini oleh ummah Islam dengan nilai-nilai budaya lokal. Tentu saja hubungan antara Islam dengan lokalitas keindonesiaan ini melalui proses yang panjang dan tidak linier. Hubungan itu juga diwarnai ketegangan hingga sekarang ini.

Beragamnya realitas keislaman itu bisa dilihat dari bentuk-bentuk masyarakat Islam yang telah dipaparkan di atas. Jenis-jenis masyarakat Islam lokal yang dipaparkan dalam tulisan ini bukan sekedar menunjukkan keberagaman bentuk, melainkan juga sejarah dan habitusnya. Bagaimana habitus masyarakat muslim lokal terbentuk sehingga melahirkan bentuk-bentuk Islam yang relatif berbeda dengan bentuk-bentuk Islam di daerah lain adalah refleksi dari relasi antara dimensi subyektifitas dengan obyektifitas masing-masing masyarakat Muslim lokal tersebut. Berangkat dari sejarah dan kondisi obyektif yang berbeda, maka masyarakat-masyarakat lokal di Indonesia itu menampilkan keunikannya sendiri-sendiri. Di mana keunikan ini merupakan cerminan dari habitus keislaman mereka yang pada tahap puncaknya membentuk identitas sosial-budaya mereka.

Masyarakat Muslim Mataraman di antara keunikannya adalah dirinya yang lebih mengedepankan nilai-nilai kejawaannya ketimbang nilai-nilai Islam secara formal, sehingga meskipun Muslim Mataraman ini hidup di Jawa yang mayoritas penduduknya Islam, namun dirinya bisa menunjukkan perbedaan dengan kelompok-kelompok Islam lain yang ada di Jawa. ummah Islam Mataraman misalnya berbeda dengan kelompok Muslim Santri atau kelompok Islam pesisiran secara umum. Bahkan kelompok Mataraman sangat kontras dengan kelompok Islam puritan yang ada di Jawa. Ciri khas dari Muslim Mataraman ini adalah semangat nasionalismenya yang sangat tinggi dibanding dengan semangat keagamaannya secara formal. Karena itu, wilayah-wilayah atau daerah-daerah yang ditempati oleh Muslim Mataraman ini biasanya dikenal sebagai basis kelompok nasionalis. Partai-partai nasionalis yang ada di Jawa, umumnya basis terkuatnya adalah di wilayah Muslim Mataraman. Mereka menampilkan Islam lebih bersifat esoterik daripada eksoterik dan secara politik lebih bersifat sekuler daripada islami.

Munculnya pola keberislaman sebagaimana yang ditampilkan oleh Muslim Mataraman itu jelas tidak bisa lepas dari perkembangan Islam di Jawa. Diduga bahwa Muslim Mataraman ini merupakan kelompok Islam yang mewarisi semangat politik Majapahit. Kelompok Islam ini, di masa kerajaan Demak, umumnya ada di wilayah pedalaman (Jawa bagian selatan). Demak yang saat itu merupakan representasi sebagai kerajaan Islam, tidak begitu diterima di wilayah pedalaman. Akhirnya seperti dikatakan Slamet Muljana bahwa Islam di pedalaman ini secara politik tetap setia terhadap Majapahit dan secara keagamaan lebih mengikuti ajaran Syaikh Siti Jenar. Islam yang diajarkan Jenar dalam sejarahnya adalah Islam yang lebih menitikberatkan pada pengalaman rohani (esoterisme) dan bukan Islam yang lebih menonjolkan sisi syariat (eksoterisme).

Dari dugaan itu bisa ditarikbenang merah bahwa Islam Mataraman secara politik lebih kuat dimensi nasionalismenya dan secara keagamaan lebih menonjolkan dimensi esoterismenya, merupakan bagian dari loyalitasnya terhadap kejawaan mereka. Pola keberagaman semacam ini sangat mentradisi di kalangan Kraton Mataram, termasuk di masa Sultan Agung. Karenanya, dalam konteks kebahasaan, masyarakat Muslim Mataraman lebih banyak menggunakan bahasa Jawa halus.

Lalu berikutnya adalah Islam Osing. Keunikan masyarakat Osing yang mencerminkan habitus mereka adalah dirinya yang hidup di Jawa (Banyuwangi), tetapi mereka telah berhasil membangun identitas sosial dan budaya sendiri, di mana dengan identitas yang mereka bangun dan pertahankan itu membuat mereka menolak untuk disebut sebagai orang Jawa. Bahasa yang mereka gunakan sesungguhnya agak mirip dengan bahasa Jawa namun mereka menyebutnya bukan bahasa Jawa melainkan bahasa Osing. Dengan mengeksklusi diri dari sistem sosial dan

budaya Jawa itu, masyarakat Osing kemudian meneguhkan dirinya sebagai etnis Osing.

Peneguhan diri masyarakat Osing sebagai etnis tersendiri yang berbeda dengan etnis lain termasuk Jawa ini dibentuk dari pengalaman mereka ketika wilayah mereka diduduki oleh Mataram yang merepresentasikan kekuasaan Jawa. Pengalaman tragis ini mereka kemudian mengisolasi diri dan tidak bersedia berhubungan dengan kelompok-kelompok lain, termasuk kelompok etnis Jawa.

Pengalaman mereka sebagai orang yang pernah diduduki dan dikalahkan dalam peperangan ini lalu membentuk habitus mereka yang termanifestasikan melalui upaya mereka mempertahankan sistem budaya dan sosial yang khas dan karena itu berbeda dari kelompok etnis lain. Dengan mempertahankan sistem lokalitas mereka yang khas ini mereka mencoba mengidentifikasi dirinya secara beda dengan yang lain (*the others*), khususnya dengan etnis Jawa. Karenanya, peneguhan diri sebagai etnis tersendiri oleh masyarakat Osing ini juga sarat dengan semangat ideologis di mana mereka membangun dunia menjadi Aku (masyarakat Osing dan mereka (khususnya masyarakat Jawa). Hal ini bisa dimaklumi karena sentimen etnis yang turut membentuk habitus masyarakat Osing itu terkait dengan pengalaman mereka saat menjadi obyek penaklukan.

Masyarakat lokal berikutnya adalah Islam Sasak. Sisi keunikan masyarakat Sasak ini terletak pada dua corak mereka yang dipandang berbeda bahkan berhadapan-hadapan yakni *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. *Wetu Telu* dipandang sebagai kelompok Islam Sasak yang lebih menekankan pada adat-istiadat atau tradisi lokal, sementara *Waktu Lima* dipandang sebagai kelompok Islam Sasak lebih menekankan syariat Islam daripada adat istiadat. Karenanya, ada juga yang mengatakan bahwa kelompok *Wetu*

*Telu* merupakan kelompok Islam Sasak yang belum sempurna sebaliknya Islam *Waktu Lima* sebagai Islam yang sudah sempurna.

Namun pandangan yang sifatnya oposisi biner tersebut dalam beberapa sumber yang lain, termasuk dari sejumlah tokoh dipandang terlalu menyederhanakan Islam Sasak. Muslim Sasak secara umum sangat menghormati dan menjunjung tinggi tradisi lokal yang sudah dipraktikkan selama bertahun-tahun. Secara keseluruhan Islam Sasak sesungguhnya Islam tradisional. Baik *Wetu Telu* atau *Waktu Lima* misalnya sama-sama menghormati para wali, Tuan Guru, ulama, dan percaya terhadap berkah.

Karenanya pada prinsipnya tidak ada perbedaan yang prinsipil di antara dua kelompok itu. Hanya aksentuasinya dalam beragama yang berbeda, di mana kelompok *Wetu Telu* lebih menekankan dimensi esoteris Islam sementara *Waktu Lima* lebih menekankan sisi eksoterisme Islam. Lagi pula ada juga yang menyatakan labelisasi untuk kedua Islam Sasak tersebut menjadi *Wetu Telu* dan *Waktu Lima* bukan dari masyarakat Islam Sasak sendiri, melainkan dari pihak luar (*outsider*) terutama dari para peneliti dan pengamat keagamaan yang mulai marak di abad 19 dan 20 di Lombok. Jika hal ini benar, maka sesungguhnya Islam Sasak adalah korban labelisasi yang bisa jadi sangat tendensius. Sebab, dengan labelisasi itu, Islam Sasak seolah saling berhadapan satu sama lain, padahal mereka sesungguhnya satu yaitu Islam Sasak.

Berikutnya adalah Islam Bali. Islam Bali merupakan kelompok minoritas di tengah mayoritas Hindu. Meski demikian, masyarakat Islam di Bali *relative* aman dan harmonis dengan kelompok mayoritas. Selain itu Islam di Bali juga tipikal Islam yang akulturatif dengan budaya lokal. Praktik keberislaman di Bali juga dipengaruhi oleh tradisi Hindu, begitu juga sebaliknya nilai-nilai Islam juga ada yang mempengaruhi tradisi lokal yang ada. Tentu saja karena tergolong minoritas, pengaruh Islam

terhadap kehidupan lokal hanya di daerah-daerah tertentu saja yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Harmonisasi dan akulturasi yang membentuk habitus masyarakat Islam di Bali ini juga terbentuk dari faktor sejarah. Ummah Islam di Bali ini awalnya adalah para pendatang yang berasal dari Jawa, Madura dan Bugis. Ketika awal-awal datang ke Bali ummah Islam di Bali sudah terjalin kerjasama dengan kerajaan-kerajaan lokal di Bali. Dari kerjasama ini, di antara imigran Muslim ini kemudian ada yang menikah dengan keluarga raja setempat. Dengan kerjasama dan hubungan kekeluargaan ini, raja setempat juga melindungi ummah Islam. Berangkat dari semangat kerjasama dan hubungan kekeluargaan ini, Islam yang berkembang di Bali adalah Islam yang damai, menghargai lokalitas dan karenanya bisa hidup secara harmonis. Ketika terjadi tragedi Bom Bali pada 2002 sempat terjadi ketegangan antara ummah Islam dengan ummah Hindu di Bali, tetapi tidak sampai mengoyak ikatan sosial masyarakat Bali. Hal ini karena ikatan kekeluargaan dan keharmonisan antara kedua ummah beragama di Bali itu sudah sangat lama dan berakar cukup kuat.

Islam lokal selanjutnya adalah Islam Dayak. Islam lokal Dayak hingga tahapnya yang sekarang ini masih terus berupaya untuk mempertemukan dan mensinkronkan antara dimensi keislaman dan ke-Dayak-an. Hal ini mengingatkan bahwa mayoritas masyarakat Dayak adalah non-Muslim. Sebagian mereka ada yang memeluk agama lokal seperti Kaharingan, Kristen, Hindu dan Buddha. Jadi, Islam dalam suku Dayak juga tergolong agama minoritas. Sejak awal, Islam dikesankan atau dipandang sebagai agama non-Dayak, melainkan agama Melayu. Karenanya, muncul sebuah anggapan yang bertahan dalam waktu yang lama bahwa jika menjadi Islam berarti tidak menjadi Dayak, atau sebaliknya, jika menjadi Dayak maka tidak menjadi Islam. Wacana ini kemudian membentuk semacam habitus masyarakat Dayak bahwa untuk bisa menjadi

Dayak maka perlu jauh dari Islam. Agama Islam seolah tidak cocok dan karenanya bertolak belakang dengan tradisi Dayak.

Dihadapkan pada wacana dominan yang memisahkan antara keislaman dan ke-Dayak-an itu, pada masa-masa berikutnya, terutama belakangan ini, muncul beberapa kelompok Muslim di suku Dayak untuk mematahkan wacana yang berlangsung lama tersebut. Kelompok-kelompok Muslim ini berusaha menguhkan pemahaman bahwa menjadi Muslim bisa sekaligus menjadi Dayak. Dengan kata lain, menjadi Dayak bisa senafas dengan menjadi Muslim. Artinya Dayak dan Islam bukanlah hal yang mutlak bertentangan. Di antara kelompok Muslim Dayak yang mencoba melaukan usaha ini adalah Dayak Tidung, Warga Katab Kebahan (IWKK) dan Dayak Sekadau. Mereka menunjukkan diri mereka sebagai Muslim dengan tetap sebagai Dayak. Karenanya, praktik keberislaman kelompok-kelompok ini Islam yang akulturatif dan adaptif dengan lokalitas Dayak.

Lalu yang terakhir adalah Islam lokal Toraja. Muslim Toraja ini merupakan kelompok minoritas di tengah Mayoritas Kristen, sebab agama Kristen di sini menempati urutan tertinggi. Masyarakat Toraja, pada awalnya juga memeluk agama pagan semacam animisme dan dinamisme, namun lambat laun mereka bertransformasi menjadi Kristen, Buddha dan sebagian lagi Islam. Islam di wilayah Toraja ini dipandang kurang berkembang dan cenderung dianggap 'negatif' oleh masyarakat Toraja karena juga faktor sejarah. Hal ini terutama terkait dengan peristiwa serangan pendudukan Arung Palaka pada abad 16/17 dan serangan DI / TII pimpinan Kahar Muzakkar ke Toraja pada abad 20. Serangan Arung Palaka ke Toraja itu merupakan atas perintah raja Bone yang Bergama Islam. Namun pendudukan Arung Palaka ke Toraja ini bisa dikalahkan.

Lalu pada abad 20 muncul DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar yang menyerang Toraja. Gerakan DIU/TII ini merupakan gerakan

Islam puritan yang memaksa orang-orang yang didudukinya untuk meninggalkan adat-istiadat dan tradisi lokal lalu dipaksa untuk masuk Islam. Karenanya, gerakan DI/TII pimpinan Kahar Muzakkar dikenal hendak menggosok tradisi-tradisi lokal yang ada termasuk tradisi-tradisi pagan. Toraja sebagai wilayah yang kaya dengan tradisi lokal, penduduknya pernah direpresi dan dipaksa untuk meninggalkan tradisi tersebut dan dipaksa untuk memeluk Islam. Akibat tekanan Kahar Muzakkar dan anak buahnya ini, sebagian penduduk Toraja saat itu ada yang terpaksa masuk Islam. Tetapi ketika DI/TII telah berhasil ditumpas, mereka kemudian kembali lagi ke agamanya yang semula yaitu Kristen atau agama lokal Toraja.

Akibat serangan DI/TII itulah masyarakat Toraja memandang Islam sebagai agama yang keras dan anti dengan tradisi lokal. Sebagai dampaknya, Islam sampai sekarang masih sulit berkembang di Toraja. Tragedi sejarah ini ternyata membentuk image dan kesan *negative* di pikiran rakyat Toraja terhadap Islam. Meski tergolong minoritas, ummah Islam lokal di Toraja bisa hidup berdampingan dengan ummah Kristen Toraja yang tergolong mayoritas. Hal ini karena Islam yang hidup di Toraja sekarang adalah Islam tradisional yang sangat menghargai adat-istiadat lokal Toraja. Pengalaman sejarah masa lalu yang kelam itu menjadi pelajaran ummah Islam Toraja untuk membangun model habitus keislaman mereka yang bisa diterima oleh masyarakat lokal Toraja, yaitu Islam yang akomodatif terhadap tradisi lokal.

Dengan model keislaman yang seperti itulah, mereka bisa mempertahankan sistem sosial-keagamaannya di Toraja sekaligus ikut menjaga sistem sosial masyarakat Toraja secara umum. Hal yang sama juga terjadi di daerah-daerah lain yang telah disebutkan di awal seperti Bali, Dayak, Lombok (Sasak), Osing (Banyuwangi) dan Jawa (Mataraman) di mana Islam menjadi minoritas maupun mayoritas. Artinya, dalam kehidupan sosial-keislaman, terutama



di Indonesia, hanya Islam yang menghargai dan menjunjung tinggi nilai-nilai lokal atau dengan kata lain ummah Islam yang mempunyai habitus lokal yang bisa mempertahankan sistem kehidupan sosial yang ada, terutama sistem sosial di tingkat lokal. Dengan habitus lokal ini masing-masing individu mempunyai ikatan sosial yang sangat kuat antara satu dengan yang lain karena lokalitas yang telah mengkristal menjadi habitus kolektif ini juga membentuk identitas mereka.

Hanya saja dalam konteks kehidupan kebangsaan dan kenegaraan, perlu adanya sebuah ikatan yang lebih universal yang mampu menjaga, mendialogkan dan mengharmoniskan masing-masing lokalitas tersebut. Ikatan ini bukan untuk menyeragamkan berbagai lokalitas yang ada tetapi justru untuk menjaga keragaman mereka tetapi tetap dalam bentangan mata rantai kebangsaan yang panjang yang satu sama lain saling terkait. Untuk konteks Indonesia, ikatan “universal” atau payung kebersamaan yang bisa melindungi, mengayomi, mendialogkan dan mengharmoniskan di antara keragaman lokalitas yang banyak itu adalah Pancasila. Dari sinilah Islam yang ada di Indonesia perlu ditafsirkan dan dipraktikkan sesuai dengan semangat lokalitas sekaligus berpijak pada kepentingan kebangsaan, sehingga Islam turut menjadi penopang bagi lestarnya dan terjaganya sistem kehidupan sosial dalam masyarakat Indonesia.

## **B. Keislaman**

Dari keunikan masing-masing etnik atau kelompok Islam lokal di atas bisa dibaca melalui pendekatan al-Qur’an sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya. Fakta-fakta masyarakat lokal sesungguhnya telah disebutkan di dalam al-Qur’an. Hal ini dibuktikan dengan adanya sejumlah term yang menunjukkan lokalitas di dalam kitab suci ummah Islam itu yaitu ummah, kaum, *syu’ub* (suku), *firqoh*, *thaifah* (kelas), *hizb* (kelompok) *ahlun* dan sejenisnya.

Terkait dengan perspektif al-Quran tersebut maka bisa dikatakan bahwa lokalitas sesungguhnya sangat menentukan terbentuknya kelompok-kelompok masyarakat, baik dalam konteks *ummah*, suku/bangsa (*syu'ub*), kelas (*thaiifah*), bangsa (*kelas*), *firqoh* dan sejenisnya. Nilai-nilai lokal yang menjadi pengalaman panjang lalu diinternalisasikan ke dalam diri masing-masing individu dalam sebuah aktivitas relasi sosial sehingga menjadi habitus lalu mengkristal menjadi identitas, saat itu pula lahirlah kelompok-kelompok lokal baik itu berupa kaum, kelas (*thaiifah*), suku/bangsa (*syu'ub*), partai atau golongan (*hizb*) dan keluarga (*ahlun*). Masing-masing kelompok kecil dalam beragam bentuknya ini sesungguhnya berada dalam identitas universal dalam Islam yakni *ummah*.

Ummat Islam yang dibangun oleh Nabi SAW adalah payung besar yang meliputi seluruh bentuk suku, *firqoh*, kaum, keluarga, *hizb* (partai), mazhab dan sebagainya. Karenanya, di dalam sendiri sesungguhnya secara implisit sudah ditunjukkan bahwa bangunan sosial-masyarakat *ummah* Islam itu lokal sekaligus universal: lokal karena secara sosiologis komunitas Muslim memang terdiri dari beragam suku, bangsa, partai politik, golongan, kelas dan sebagainya. Tetapi kelompok-kelompok lokal dalam masyarakat Islam ini juga bersifat universal karena terwadahi dan terikat oleh satu ikatan besar bernama *ummah*. Suku dan kelompok apapun yang memang dirinya Islam maka ia tergolong sebagai *ummah*.

Karenanya, entitas “*ummah*” ini merupakan rumah besar bagi komunitas Islam seluruh dunia. Ummat adalah sebuah *komune* agung alias kumpulan masyarakat Muslim universal yang mengatasi segala suku, bangsa, kelompok, mazhab dan jenis-jenis partikularitas lainnya. Namun juga harus dipahami bahwa *komune* agung *ummah* Islam yang bernama *ummah* ini di dalamnya tidak homogen dan tunggal, melainkan plural dan beragam. Di dalam *ummah* yang satu ini terdiri atas beragam suku, bangsa,

mazhab, keluarga, kelas dan jenis-jenis lokalitas dan partikularitas lainnya. Maka, bicara ummah Islam secara sosial-historis tidak bisa seragam dan tunggal sebab di dalamnya ada beragam entitas-entitas lokal yang sangat banyak dan berbeda-beda.

Maka, secara sosiologis maupun politis, sebuah kelompok ummah Islam entah itu suku, kelas, mazhab dan bentuk-bentuk *firqoh* lainnya tidak bisa menjadi representasi dari ummah Islam secara keseluruhan. Ketika ada sekelompok Muslim yang dalam gerakannya mengatasnamakan seluruh ummah Islam, maka pola semacam ini jelas menyesatkan karena dengan demikian itu merupakan wujud dari generalisasi juga reduksi. Di mana ummah Islam yang jenisnya beragam-ragam dalam bentuk kelompok-kelompok, suku-suku, mazhab-mazhab dan bangsa-bangsa ini tidak bisa direduksikan atau didangkalkan hanya pada satu kelompok, satu suku, satu organisasi, satu bangsa dan satu identitas Islam.

Ketika sebuah kelompok Muslim hendak meneguhkan eksistensinya, ia lebih bijak kalau menyatakan dirinya hanya satu kelompok atau bagian dari ummah Islam dan bukannya merepresentasikan atau bahkan mengatasnamakan seluruh ummah Islam. Akan lebih bijak kalau mereka itu mengatasnamakan kelompoknya sendiri saja, sebab tidak semua ummah Islam berkarakter atau mempunyai *habitus* yang sama seperti mereka. Dengan menjadikan satu kelompok, suku atau organisasi sebagai representasi ummah Islam justru akan mengkerdikan dan mendistorsikan ummah Islam itu sendiri.

Bagaimanapun ummah Islam tidak bisa direduksikan atau diringkus ke dalam satu entitas lokalitas dan partikularitas masyarakat Islam. ummah Islam (dengan 'U' besar) adalah konsep pemahaman yang melingkupi dan melampaui setiap jenis ummah Islam (dengan 'u' kecil). Lokalitas dan partikularitas komunitas Islam seperti suku, organisasi, kelompok, partai politik, kelas dan

sebagainya adalah entitas yang masuk ke dalam ummah Islam. Sementara itu keseluruhan dari beragam jenis lokalitas dan partikularitas Islam itulah yang disebut dengan ummah Islam.

Dengan pemahaman seperti itu, maka masing-masing masyarakat lokalitas yang ada di dalam tulisan ini bisa dimasukkan ke dalam jenis-jenis kelompok partikular yang disebutkan dalam al-Qur'an tersebut. Namun, masing-masing Islam lokal yang dimaksudkan di sini sesungguhnya tidak bisa dibakukan secara pasti ke dalam satu jenis partikularitas seperti suku, kelompok, partai politik dan sebagainya. Masing-masing Muslim lokal itu sesungguhnya mengandung sejumlah irisan lokalitas. Satu kelompok lokalitas Islam misalnya ia memuat irisan suku, etnis, kelompok bahkan mungkin identitas politik. Karenanya jika sebuah kelompok Islam lokal dimasukkan ke dalam satu kategori bukan berarti itu sesuatu yang mutlak sehingga tidak mungkin di masukkan ke dalam kategori-kategori lokalitas lainnya. Memasukkan satu jenis kelompok Islam lokal ke dalam kategori tertentu di sini sifatnya hanya pandangan umum saja berdasarkan sejarah dan keunikan yang terkandung di masing-masing kelompok Islam lokal itu.

Pertama adalah masyarakat Islam Mataraman. Dilihat dari keunikan yang terkandung di dalamnya dan rekam jejak historisnya, kelompok Islam lokal ini sesungguhnya masuk kategori kaum: kelompok manusia yang terhimpun atau terikat karena sebuah hubungan atau relasi yang terjalin di dalam kelompok masyarakat tersebut. Hal ini karena kelompok Islam Mataraman ini tergolong atau masuk ke dalam cakupan suku Jawa. Jawa yang mayoritas penduduknya beragama Islam, memang terdapat jenis-jenis kelompok ummah Islam (*kaum*) yang di antaranya adalah kelompok Islam Mataraman. Masing-masing *kaum* ini pun masih terdapat banyak *firqoh* (kelompok-kelompok yang lebih kecil dan berbeda).

Misalnya dalam konteks kaum Islam santri di Jawa masih terpecah ke dalam *firqoh-firqoh* yang lain seperti ada yang salafi, sunni, syiah, khawarij dan sebagainya. Namun Islam Mataraman ini relatif tunggal di mana di dalamnya tidak dijumpai *firqoh-firqoh* besar dengan perbedaan tajam antara satu dengan yang lain. Keunikan yang ada dalam Islam Mataraman, yakni mereka lebih menonjolkan kejawaannya daripada keislamannya, menunjukkan kelompok Islam ini merupakan sebuah kaum dalam arti mereka tetap bisa hidup berdampingan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya yang ada di Jawa, tetapi juga berketetapan untuk mempertahankan, melestarikan dan memelihara tradisi-tradisi lokal Jawa agar tetap eksis.

Sementara itu masyarakat Islam Osing bisa digolongkan sebagai suku atau etnis (*syu'ub*). Hal ini didasarkan pada sejarah dan keunikan kelompok lokal ini. Di mana mereka secara teritori berada di Jawa dan bahasanya juga mirip Jawa namun mereka tidak mau atau menolak disebut sebagai etnis dan suku Jawa. Mereka meneguhkan diri sebagai etnis dan suku tersendiri yakni suku Osing.

Aspek kesejarahan etnis Osing yang pernah ditaklukkan Mataram sebagai representasi kekuasaan Jawa menjadikan mereka sebagai etnis tersendiri yang membuat garis batas tegas dengan suku-suku lain khususnya suku Jawa. Selain bisa disebut *syu'ub* pada dimensi lain Islam Osing ini bisa disebut dengan *thaiifah* atau kelas minoritas karena kelompok ini hidup di tengah kelompok Islam mayoritas di Banyuwangi dan keberadaan Islam Osing tergolong eksklusif dalam arti lebih memilih mengisolasi diri dari kelompok lain.

Setelah kelompok Islam Osing adalah Islam Sasak yang terbagi ke dalam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Kedua kelompok Islam Sasak ini bisa dikategorikan sebagai *Ahlun* yaitu keluarga atau kelompok yang menetap di sebuah daerah (*Ahlul Quro*). Jadi

satu keluarga ini terdapat dua *firqoh* yakni dua kelompok yang berbeda. Dua *firqoh* ini kemudian dibuat sebagian orang untuk membedakan *Wetu Telu* sebagai kelompok Islam Sasak yang belum sempurna dengan kelompok Waktu Lima sebagai Islam Sasak yang sempurna.

Padahal baik *Wetu Telu* maupun Waktu Lima sama-sama satu keluarga yakni keluarga suku Sasak. Munculnya dua *firqoh* dan penilaian yang sifatnya diskriminatif tersebut bukan dari penduduk Sasak sendiri melainkan dari orang luar, terutama dari peneliti Barat. Dua *firqoh* itu menampilkan cara keberagamaan yang nampak berbeda karena titik tekan dalam praktik keberislaman mereka berbeda. Meski demikian, keduanya sesungguhnya masih satu keluarga besar suku Sasak. Perbedaan titik tekan praktik keberagamaan kelompok *Wetu telu* dan Waktu Lima ini bisa menemukan titik temunya jika dilihat dari sisi tasawuf atau mistisisme Islam.

Islam lokal berikutnya adalah Islam Bali. Islam lokal Bali juga bisa dimasukkan ke dalam kategori *Thaifah* yaitu sebuah komunitas minoritas yang berada di sebuah tempat. Dalam konteks ini, Islam Bali merupakan kelompok minoritas karena mayoritas suku Bali beragama Hindu. Meski demikian, Islam Bali tidak mengisolasi diri, melainkan justru melebur dengan masyarakat sekitar. Karenanya, sebagai kelompok minoritas, Islam Bali mencoba mengadaptasikan diri ke dalam konteks kebudayaan Bali yang dihuni oleh mayoritas Hindu. Dari sini tercipta keharmonisan Islam Bali dengan masyarakat Hindu Bali. Meski ummah Islam Bali ini kebanyakan imigran, namun mereka bisa melebur dengan kultur Bali sehingga menampilkan dirinya bukan sebagai Islam non-Bali. Dalam konteks inilah, sebagai minoritas mereka bagian dari keluarga penduduk Bali.

Islam lokal berikutnya adalah Islam Dayak. Jika mengacu pada keunikan dan sejarahnya, Islam Dayak ini berada dalam

ketegangan identitas antara dimensi keislaman dengan dimensi ke-Dayak-an. Dalam waktu yang lama Islam dieksklusikan dari suku Dayak sehingga muncul sebuah wacana bahwa menjadi Islam secara otomatis tidak lagi menjadi Dayak. Namun sekarang muncul sekelompok ummah Islam Dayak yang mencoba menginklusikan Islam ke dalam suku Dayak sehingga menjadi Islam adalah juga menjadi Dayak. Karenanya, Islam lokal Dayak ini masuk kategori suku (*syu'ub*) sebab Islam di sini hendak dileburkan sebagai bagian dari suku Dayak. Meski sebagai minoritas dalam suku Dayak, ummah Islam Dayak juga sebagian besar tidak eksklusif atau tidak mengisolasi diri dari yang lain.

Lalu yang terakhir adalah Islam Toraja. Islam Toraja ini kalau dilihat dari sisi sejarahnya juga imigran. Di mana kebanyakan ummah Islam di Toraja dulunya adalah orang-orang dari luar Toraja. Islam Toraja ini tergolong *thaifah* karena keberadaannya sebagai kelompok minoritas di Toraja. Secara demografis, mayoritas penduduk Toraja beragama Kristen. Masyarakat Toraja hingga saat ini masih dihinggapi pandangan buruk soal Islam. Hal ini terkait dengan pendudukan Arung Palaka dari raja Islam Bone, Sulawesi dan penyerangan DI/TII pimpinan Kahar Muzakar. Akibat serangan ini masyarakat Toraja terhinggapi pandangan Islam sebagai agama yang keras. Apalagi ketika DI/TII menyerang Toraja, seluruh adat-istiadat Toraja hendak dimusnahkan dan masyarakat Toraja dipaksa oleh Kahar Muzakkar untuk meninggalkan adat-istiadat lokal untuk sepenuhnya memeluk Islam. Dengan gerakan DI/TII yang seperti ini, masyarakat Toraja akhirnya menilai Islam sebagai agama puritan. Karenanya mereka enggan masuk Islam.

Namun sejumlah imigran Muslim, terutama dari Bugis bisa hidup di Toraja. Berangkat dari pengalaman masa lalu yang membuat masyarakat Toraja agak antipasti dengan Islam itu, Muslim Toraja yang awalnya berupa imigran mempraktikkan

Islam dengan tetap akomodatif dengan nilai-nilai lokal. Dengan demikian, Muslim minoritas Toraja bisa diterima sebagai bagian dari masyarakat Toraja sehingga keberadaannya pun bukan sebagai kelompok yang tereksklusi dari mayoritas masyarakat Toraja.

Demikian enam bentuk Islam lokal dalam kerangka habitus Bourdieu dan fungsionalisme struktural. Terkait dengan nilai-nilai lokalitas dalam al-Qur'an, Islam lokal ini sesungguhnya membuktikan kebenaran al-Qur'an tentang lokalitas seperti yang sudah dibahas di dalam kerangka teori. Sejak di masa-masa awal Islam al-Qur'an sudah menyinggung sejumlah lokalitas, seperti *kaum*, *syu'ub* (suku), *firqoh*, *thaifah* dan sebagainya sedemikian sehingga seolah memberikan gambaran bahwa Islam dalam ruang historis dan sosiologis tidak bisa lepas dari bingkai lokalitas, baik itu lokalitas suku, etnis, bangsa, budaya dan sebagainya. Jadi, al-Qur'an sendiri di sejumlah ayatnya sebenarnya sudah memberikan perspektif tentang lokalitas Islam, meski secara umum, al-Qur'an mengajarkan nilai-nilai kebenaran yang sifatnya universal.

Dari perspektif al-Qur'an itu pula kemudian muncul pemahaman bahwa lokalitas dalam beragama merupakan hal yang niscaya. Apapun sebuah jenis dan bentuk agama, dalam ruang-waktu sejarah pasti berjalan dalam koridor lokalitas. Meski nilai-nilai agama itu sendiri diklaim sebagai sesuatu yang universal, namun untuk bisa dipraktikkan, universalitas agama ini senantiasa dan tetap berada dalam kerangka lokalitas. Dari sinilah perlunya kontekstualisasi dan pribumisasi dalam memahami dan mempraktikkan agama. Dengan demikian pendekatan sosiologi dan antropologi dalam memahami Islam sebagai fakta sejarah dan fenomena sosial menjadi penting.

Pentingnya pendekatan sosiologis dan antropologis dalam memahami agama ini tiada lain untuk mengeksplorasi keragaman pola-pola keberagamaan/keberislaman dalam masyarakat. Bahwa



pola-pola keberislaman dalam konteks lokalitas itu benar-benar nyata sebab keberislaman itu dipahami dan dipraktikkan oleh masyarakat yang mempunyai latar belakang sejarah, sosial dan budaya yang berbeda-beda. Memahami Islam atau agama dalam kerangka normatif dan idealistik nampak memberikan gambaran yang relatif homogen. Tetapi akan menjadi hal berbeda jika melihat Islam dalam kerangka sosial-antropologis. Di dalamnya terbentang selaksa keragaman sebagai konsekuensi dari keragaman lokalitas.

Karena itu, praktik dan pemahaman keislaman bahkan bisa jadi keagamaan secara umum senantiasa selalu berada dalam ketegangan kreatif antara universalitas dan lokalitas; antara normatifitas dan historitas; antara idealitas dan realitas; antara transendensi dan imanensi; antara wahyu dan budaya. Memandang Islam hanya dari satu sisi dari dua dimensi itu dan mengabaikan yang lain, hanya akan mereduksi Islam itu sendiri.

## *Penutup*

Setelah mengulas soal mengenai Islam hubungan dengan lokalitas dan kebhinekaan di atas dalam bab penutup ini bisa disarikan beberapa poin. Pertama, Islam dalam sejarahnya, terutama yang ada di kepulauan Nusantara tidak bisa dilepaskan dari tradisi lokal. Perlu diketahui bahwa Islam di kepulauan Nusantara merupakan agama pendatang. Sebelum Islam hadir ke bumi Nusantara (Indonesia), masyarakat Nusantara sudah mempunyai sistem tradisi dan nilai yang hidup berabad-abad lamanya sehingga membentuk sistem relasi sosial dan *habitus* mereka. Kenyataan semacam ini tidak bisa diingkari. Karena itu sudah benar ketika para penyebar agama Islam di Jawa selalu berusaha mengadaptasikan atau lebih tepatnya mendialogkan dan mensitensakan antara nilai-nilai Islam dan tradisi lokal yang ada.

Pola hubungan sosial-keagamaan yang mencoba mendamaikan antara nilai-nilai Islam dan tradisi lokal ini kemudian melahirkan sintesa praktik keberislaman yang baru dan unik dan pada akhirnya muncul sebagai sistem sosial yang hidup dari generasi ke generasi. Melalui sistem sosial-keagamaan yang integratif dan akomodatif sebagai wujud persinggungan antara Islam dengan tradisi lokal itu menjadikan Islam terus bisa hidup dan membentuk karakter masyarakat Islam Indonesia damai, harmonis dan toleran.

Pola keberislaman yang kaku, keras dan tidak toleran, karenanya salah satu faktornya adalah karena tidak adanya kesadaran

untuk menghargai dan berdialog dengan tradisi lokal yang ada. Alih-alih untuk berdialog dengan kultur lokal, perilaku dan paham keislaman yang kaku, keras, puritan dan ekstrim itu justru terjadi karena anti dengan tradisi lokal. Hal ini karena gerakan dan pandangan Islam yang ekstrim tersebut cenderung menjadikan Islam sebagai ideologi sehingga memandang tradisi lokal atau kearifan lokal (*local wisdom*) sebagai sistem nilai dan budaya yang bertentangan dengan Islam.

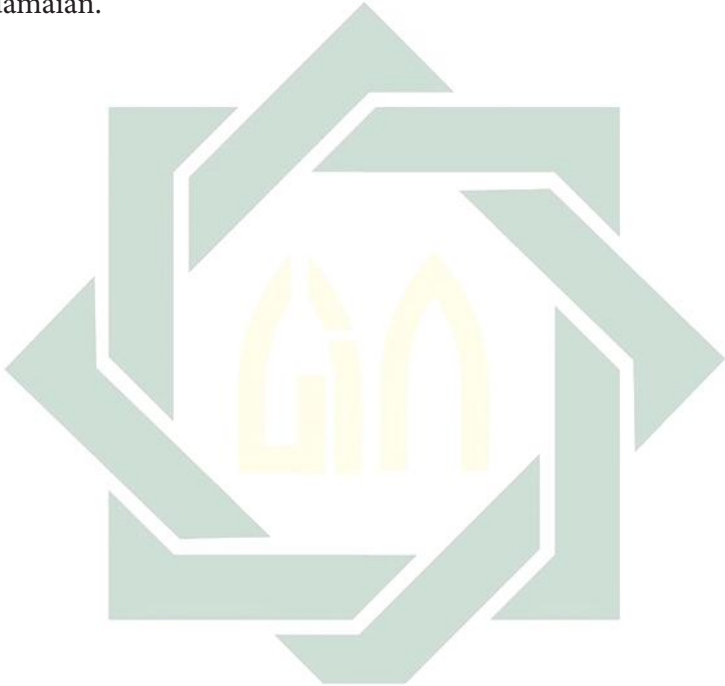
Sebaliknya, pandangan dan praktik Islam yang moderat, inklusif dan toleran itu terjadi karena apresiasinya dan sikap akomodatifnya terhadap tradisi lokal. Dalam hal ini tradisi lokal tidak dipandang sebagai sistem nilai yang mutlak bertentangan dengan Islam, melainkan sebagai khazanah budaya yang mengandung nilai-nilai penting dan positif bagi kelangsungan hidup. Konsekuensinya, nilai-nilai lokal itu harus disalami dan diresapi maknanya untuk diambil nilai manfaatnya terutama dalam konteks kehidupan sosial-keagamaan.

Kemudian yang kedua bahwa Islam lokal yang jumlahnya sangat banyak di bumi Indonesia itu merupakan kekayaan yang luar biasa bagi kehidupan bangsa. Melalui lokalitas itu, selain menciptakan beragam warna bagi Islam dalam ruang sejarah, juga memperkaya khazanah kebudayaan dan sosial bagi Indonesia. Apa yang telah dibahas di atas merupakan bagian kecil tentang Islam dan lokalitas di Indonesia. Sesungguhnya masih banyak lagi bentuk-bentuk Islam lokal yang ada di Indonesia, baik yang ada di Jawa maupun di luar Jawa. Sehingga masih diperlukan penelitian lebih lanjut mengenai lokalitas Islam yang ada di Indonesia.

Islam lokal yang jumlahnya sangat banyak dan beragam ini turut memperkuat sistem kebhinekaan Indonesia. Ketika bicara soal Islam di Nusantara, secara sosial dan antropologis akan dijumpai banyak varian. Hal itu sekaligus menunjukkan bahwa secara sosial-antropologis, Islam itu tidak monolitik melainkan



kemanusiaan ini sangat penting untuk membangun kehidupan yang baik, harmonis dan toleran supaya kedamaian di Indonesia tetap terjaga dan lestari. Apalagi sekarang ini kehidupan dan hubungan sosial sering mudah terkoyak akibat kepentingan politik dan eksploitasi media sosial. Karenanya perlu menggali nilai-nilai moral, sosial dan spiritual yang ada di dalam Islam lokal itu demi menjaga dan mengembangkan kehidupan yang penuh kedamaian.



## Daftar Pustaka

- Abimanyu, Soedjipto, *Babad Tanah Jawa: Terlengkap dan Terasli*, Yogyakarta: Laksana, 2013
- Abraham, Abdul Karim, *Dinamika Keberadaan Muslim di Bali*, dalam <http://www.aswajadewata.com> (3/9/2019)
- Adams, Kathleen M. (January 31, 1990), "Cultural Commoditization in Tana Toraja, Indonesia", *Cultural Survival Quarterly*. 14 (1).
- \_\_\_\_\_, "Making-Up the Toraja? The Appropriate of Tourism, Anthropology, and Museums for Politics in Upland Sulawesi, Indonesia". *Ethnology*, 1995
- Ahmadi, Dadi, "Interaksi Simbolik", *Jurnal Media Tor*, Vo. 9. No.2., Desember 2008
- Ahsan, Ivan Aulia, *Saat 6.000 Ulama dan Keluarga Dibantai Sultan Mataram Islam*, dalam [Tirto.id](http://tirto.id), 24 Oktober 2017 (diakses 26 Mei 2018)
- Aljumah , Ais, *Mengapa Islamisasi di Toraja Gagal?* dalam <https://lontar.id> (4/1/2019 )
- al-Asfahani, Abu al-Qasim Abu al-Husain ibnu Muhammad al-Ragib, *al-Mufradat fi Ghraib al-Qur'an*, Mesir:Mustafa al-Bab al-Halabi, 1961
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd. *al-Mu'jam li Al-Fazh al-Qur'an al Karim*, (Beirut: dar al-.Ihya l-Turas al-Arabi, tth
- al-Zamakhshyari, Mahmud Ibnu Umar, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid IV, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1961

- Abdalla, *et.al*, Ulil Abshar, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2007
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad Ibnu Ahmad, *Jami al-Hkam al-Qur'an*, Jilid VII, Mesir: dar al-Kutub al-'Arabi, 1967
- Ampera, Zulkifli Salim, *Minangkabau Dalam Catatan Sejarah yang Tercecer*, Citra Budaya Indonesia, 2005.
- Antariksa dkk, *Pelestarian Pola Permukiman Masyarakat Osing di Desa Kemiren Kabupaten Banyuwang*, *Jurnal Penelitian*, Malang: Universitas Brawijaya, 2010
- Ar., Ahmad Muthohar, *Islam Dayak: Dialektika Identitas Dayak Tidung di Kalimantan*, . Semarang: Fatawa Publishing, 2015
- Asnawi, *Respons Kultural Masyarakat Sasak Terhadap Islam*, (Jurnal Ulumuna, Volume IX Edisi 15 Nomor 1 Januari-Juni 2005
- Azizy, A. Qadri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media. 2002
- Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. University of Hawaii Press, 2004.
- Bagir, Haidar, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017.
- Bahar, Saafroeddin, Ananda B. Kusuma dan Anni Hudawati (editor), *Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1995
- Bakri, Syamsul, *Islam Kejawen (Agama dalam Kesejarahan Kultur Lokal)*, dalam <http://www.iain-surakarta.ac.id/?p=3554> (24/01/2016)

- Baal, J. Van, *Pesta Alip di Bayan*, (Terj.), Nalom Siahaan, (Jakarta: Bhratara, 1976
- Bartholomew, John Ryan, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, ter. Imron Rosyidi Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001
- Batong, Hermin, *Sejarah Islam di Massenrempulu, dalam Jurnal (SULESENA) Sejarah Sulawesi Selatan, Tenggara dan Barat*, Makasar, 2007. Balai Pelestarian Sejarah, 2007
- Baturante, Nurdin, *Toraja Tongkonan dan Kerukunan*, Makassar: Pustaka alZikr, 2019.
- Bayhaqi, Ahda, *PDIP Kuasai Perolehan Suara Caleg Jawa Tengah*, dalam <https://www.liputan6.com> (15/5/2015)
- Bigalke, Terrance W., *Sejarah Sosial Tana Toraja*, Yogyakarta, Penerbit Ombak, 2016
- Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1969
- Bourdieu, Pierre, *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979
- \_\_\_\_\_, *Distinction*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Outline of Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977
- \_\_\_\_\_, *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran*, (Terj.), Ninik Rochani Sjams, (Bantul: Kreasi Wacana, 2011
- Bruinessen, Martin van, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Terj.), Farid Wajidi, Yogyakarta: LKiS, 2008
- Budi, Candra Setia, *Real Count KPU di Jateng Data 81,53 Persen: Jokowi-Ma'ruf 77,38 Persen, Prabowo-Sandi 22,62 Persen*”, dalam <https://regional.kompas.com> (08/05/2019)
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Wetu Lima*, Yogyakarta: LKiS, 2013



- Buwono, Bakti *Perolehan Kursi PKB Jateng Melesat Naik*, Gus Yusuf: *Terima Kasih Warga Jateng*, dalam <http://www.rmoljateng.com> (12/05/2019)
- Campbell, Joseph, *Flight of the Wild Gander: The Symbol without Meaning*, California: New World Library, 2002
- Culler, Jonathan, *Saussure*, Fontana Press, 1976
- der Kraan, Alfons van, *Lombok, Conquest, Colonisation and Underdevelopment, 1870-1940*, Singapore: Hienemann Educational Books (Asia) Ltd. For the Asian Studies Association of Australia, 1980.
- Dewi, Sita W. (9 April 2013). "Tracing the glory of Majapahit". *The Jakarta Post*. (Diakses 5 /2/2015).
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 2011
- Djuweng, Stephanus (ed). *Manusia Dayak, Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi*, Pontianak: Institute of Dayakology Reserach and Development, 1996
- Endraswara, Suwardi, *Etika Hidup Orang Jawa: Pedomn Beretika dalam Menjalani Kehidupan sehari-Hari*, Yogyakarta: Narasi, 2010
- Farganis, James, *Readings in Social Theory.*, McGraw Hill Companies, 2008
- Fathurrahman, Lalu Agus, *Direktori Masjid Adat Lombok*, Mataram: Penerbit Genius, 2014
- Febrianto, *Kawasan Mataraman Diprediksi Jadi Kunci Suara Kemenangan Pilkada Jatim 2018*, dalam <https://news.okezone.com> (20/09/2017)
- Feillard, Andr e, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Terj.), Lesmana Yogyakarta: LKiS, 2013

- Firdausiah, Zahra, *Seni Bernafaskan Islam di Pulau Dewata Bali*, dalam <https://muslimahdaily.com> (22/6/2017)
- Eko, Sutoro, “Meletakkan Desa dalam Desentralisasi dan Demokrasi”, dalam Abdul Gaffar Karim (ed.), *Kompleksitas Persoalan Ekonomi Daerah di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Jurusan Ilmu Pemerintahan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, 2006
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, University of California Press, 1986
- Graaf, H.J. de, *De Regering van Sunan Mangku-Rat I Tegal-Wangi, vorst van Mataram, 1646-.1677*, Brill 1962
- Grathoff, Richard (ed.), *The Correspondence between Alfred Schutz and Talcott Parsons: The Theory of Social Action*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.
- Guerrero, Andersen and Afifi, *Close Encounters 5th Edition*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication Inc., 2017.
- Gumantia, Arif, *Simbol-Simbol Budaya dalam Penyebaran Agama Islam*, dalam <http://www.gusdurian.net/id> (03/08/2014)
- Halim, Abd., *Politik Lokal: Pola, Aktor dan Alur Dramatikalnya*, Yogyakarta: LP2B, 2014
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus: Masa Depan ummah Manusia*, (Terj.), Yanto Musthofa, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2018
- Johanes Raymond Hartanto, *Wujud Sinkretisme Religi Aluk Todolo dengan Agama Kristen Protestan*, (Makalah) Jurusan Desain Interior Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Kristen Maranatha, tth.

- Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2016.
- Hatta, Mohammad, *Kumpulan Pidato II*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1983
- Hitchcock, Michael and Victor T. King, *Tourism in South East Asia*, (New York, Routledge, 1993
- Hudriansyah, *Konversi Agama Migran Toraja: Motivasi dan Implikasinya terhadap Hubungan Etnik-Religi Toraja di Kota Bontang, Kalimantan Timur*, dalam Jurnal Lentera, Vol.II, No.I, Juni 2018
- Ibn Faris ibn Zakariya, Abu al-Husain Ahmad, *Mu'jam al-Maqays*, Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi wa Syarikah, 1972.
- Ibn Katsir, Abu Al-Fida' Ismail, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Singapura: Al-Haramain, tth.
- Idrus, Nurul Ilmi, *Mana' dan Eanan: Tongkonan, harta Tongkonan, harta Warisan dan. Kontribusi Ritual di Masyarakat Toraja*, Jurnal Etnosia, Vol.01, No.2, 2016,
- Irianto, Agus Maladi, *Interaksionalisme Simbolik-Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian*, Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2015.
- Islam, Mufatihatul, *Inilah Sejarah Masuknya Islam di Bali*, dalam <https://suaramuslim.net> (12/10/2017)
- Isnaini, Rofiatul, *Kearifan Lokal Nusantara*, dalam <https://www.indonesiana.id/read> (26/04/2019)
- Jamaluddin, *Sejarah Lombok: Abad XVI- Abad XX*, Yogyakarta: Ruas Media, 2019.
- Kahn, Joel S., *Culture, Multiculture, Postculture*, London: SAGE Publications, 1995
- Kobong, Theodorus, *Injil dan Tongkonan: Inkarnasi, Kontekstualisasi, Trasformasi* Jakarta BPK Gunung Mulia, 2008

- Kong, Yuanzhi, *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara* . Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000
- Korff, Ruediger, *Local Enclosures of Globalization: The Power of Locality* in [https://www.academia.edu/5148654/Local Enclosures of Globalization](https://www.academia.edu/5148654/Local_Enclosures_of_Globalization). The Power of Locality (akses:11/05/2019)
- Langer, Susanne K. *A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Key*, New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
- Laros, Rofik, "Tumbak Pamungkas 2' dalam *Blambangan 1771*, Banyuwangi: Sengker Kuwur Belambangan, 2015
- Leaman, Oliver, *Eстетika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, (Terj.) Irfan Abubakar, Bandung: Mizan, 2005
- Madjid, Nurcholis, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan:Aktualisasi Ajaran Ahlussunah Waljamaah", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015
- Mahar, Cheleen, 'Pieere Bourdieu: Proyek Intelektual', dalam (*Habitus × Modal*) +*Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, Yogyakarta: Jalasutra, 2009
- Mahar,Cheleen, Richard Harker dan Chris Wilkes, "Posisi Teoritis Dasar" dalam (*Habitus × Modal*) +*Ranah=Praktik*, (Terj.), Pipit Maizier, Yogyakarta: Jalasutra, 2009
- Mann, Douglass, *Understanding Society: A Survey of Modern Social Theory*, Oxford University Press, 2008
- Mappasanda, H.A.M. *Massenrempulu dalam Catatan D. F. Van Bram Morris*. Ujung Pandang. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1991/1992.
- Marrison, Geoffrey E. , *Sasak and Javanese* , Leiden: KITLV Press, 1999.

- Massey, D., *The political place of locality studies*, in Environment and Planning A, 1991, volume 23
- Molina, Anthony Deforest, “Ras, Etnisitas dan Politik” dalam John T. Isyhama dan Marijke Breuing (eds.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad 21: Sebuah Referensi Panduan Tematis*, (Terj.), Tri Wibowo BS., Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013
- Muchtarom, Zaini, *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta: Inis. 1988
- Muhibbuddin, Muhammad, *Adolf Hitler: Sang Diktator, Dalam Rasisme dan Aktor Intelektual Holocaust*, Yogyakarta: Araska, 2019
- \_\_\_\_\_, *Bung Hatta: Kisah Hidup dan Pemikiran Sang Arsitek Kemerdekaan*, Yogyakarta: Araska, 2019
- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKiS, 2012
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Nagara Kretagama*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Nadjib, Emha Ainun, *Surat Kepada Kanjeng Nabi*, Bandung: Mizan, 2015
- Nain, Sjafnir Aboe , *Memorie Tuanku Imam Bonjol*, Padang: PPIM, 2004.
- Nata, Abuddin, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Narwoko , J. Dwi & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2004
- Nurbintoro, Gulardi, *Sekilas Kisah Penetapan Wilayah Negara Indonesia*, dalam <https://kumparan.com/gulardi-nurbintoro/sekilas-kisah-penetapan-wilayah-negara-indonesia-1551943110323269005> (07/03/2019)
- Padmanugraha , A.S., ‘Common Sense Outlook on Local Wisdom and Identity: A Contemporary Javanese Natives’ Experience’

- Paper Presented in International Conference on “Local Wisdom for Character Building”, Yogyakarta: 2010
- Paisal, *Torayan Menjalin dan Meryakan Kerukunan (Praktik Kerukunan ummah Beragama Di Tondok Lepongan Bulan Tana Toraja*, dalam Jurnal “Al-Qalam” Volume 25 Nomor 2 Desember 2019
- \_\_\_\_\_, “Islam Garassik” di Tondok Lepongan Bulan Toraja, dalam <https://blamakassar.co.id> (13/07/2019)
- Palczewski, Catherine, and Ice, Richard, and Fritch, John, *Rhetoric in Civic Life*, Pennsylvania: Strata Publishing, Inc., 2012.
- Parmiti, Ni Nyoman, *Masyarakat Islam di Badung 1891-1990*. Skripsi S1, Fakultas Sastra, Universitas Udayana Denpasar, 1998
- Piliang , Yasraf Amir, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004
- \_\_\_\_\_, *Hipерsemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta:Jalasutra, 2003
- Prasojo, Zaenuddin Hudi, *Riots on the News in West Borneo*, Pontianak: STAIN Press,2008
- \_\_\_\_\_, *Penguatan Identitas Dayak Muslim Katab Kebahan*, dalam Jurnal Al-Ulum Volume. 12, Nomor 2, Desember 2012
- Pratt, Nicola, “Identity, Culture and Democratization: The Case of Egypt”. *New Political Science*. 27 (1), 2005
- Putri, Risa Herdahita, *Makna Daerah-daerah dalam Sumpah Palapa*, dalam <https://historia.id> (akses:05/09/2019)
- Raffles, Sophia, *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles*. London: J. Murray, 1830.
- Ramulyo,, Mohd. Idris *Asas-Asas Hukum Islam; Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika. 1995

- Ricklefs, M.C., *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, (Terj.), FX.Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: PT. Sermbi Ilmu Semesta, 2013
- \_\_\_\_\_, *A History of modern Indonesia Since C.1200*, 4th.ed, Stanford, Calif, Stanford University Press, 2008
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi*, Edisi terbaru ,Yogyakarta: Kreasi Wacana,2004
- \_\_\_\_\_, *Sosiologi Ilmu Berparadigma Ganda*, Jakarta: CV. Rajawali, 2011
- R., Goris., *Aantekeningen Over Cost Lombok* (t.t.p.: t.p., 1963
- Rohim, Ainur, *Pilgub Jatim 2018 dan Pertarungan di Mataraman* (2) dalam <http://m.beritajatim.com/.html> (08/02/2018)
- Rosyidin, M.Abror, *Sejarah dan Dalil Tarhim*, dalam <https://tebuieng.online/sejarah-dan-dalil-tarhim/> (10/02/2014)
- Rutter, Owen, *Sejarah kalimantan: Britis North Borneo*, (Terj.), Sutrisno,Yogyakarta: Indoliterasi,2017
- Samalyo, Yulianto, *Kosmologi Dalam Arsitektur Toraja*, dalam *Dimensi Tekni Arsitektur*, Vol.29, No.1, Juli 2001
- Santoso, Purwo, “Menuju Tata Pemerintahan dan Pembangunan Desa dalam Sistem Pemerintahan Daerah: Tantangan Bagi DPRD”, dalam Abdul Gaffar Karim (ed.),*Kompleksitas .Persoalan Ekonomi Daerah di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama .dengan Jurusan Ilmu Pemerintahan—Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada, 2006
- Saputra, Heru S.P., *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*, Yogyakarta: LKiS, 200
- Sarlan, M. MPA (ed.), *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*. Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji

- Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, .Program Peningkatan, 2009.
- Schnackenberg, Andrew K.; Bundy, Jonathan; Coen, Corinne; Westphal, James. “Capitalizing on Categories of Social Construction: A Review and Integration of Organizational Research on Symbolic Management Strategies”. *Academy of Management Annals*.2017
- Shashangka, Damar, *Serat Dewa Ruci:Sa,trajendhrahayuningrat Pnagruwating Diyu*, Yogyakarta: Narasi, 2019.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, Fontana, 1974
- Sewang, Ahmad M. *Islamisasi Kerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII*, Cetakan ke 2. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2005
- Shihab, Quraish M., *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan ummah*, Bandung, Mizan, 1996
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Al-Misbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shindler, Michael. “A Discussion On The Purpose of Cultural Identity”, *The Apollonian Revolt*. (Archived from the original on 19 April 2015).
- Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2016
- Singodimayan , Hasnan, “Sinkretisme, Ciri Khusus Masyarakat Adat Using”, *Bannyuwangi Pos*, 25-31 Juli 1999
- Siradj, Said Aqil, “Rekonstruksi ASWAJA Sebagai Etika Sosial: Akar-Akar Teologi Moderasi Nahdlatul Ulama” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari .Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015



- Soegianto dkk., “Profil Seni Budaya di daerah Tingkat II Kabupten Banyuwangi”, Laporan penelitian, Jember: Lembaga Penelitian UNEJ,1997.
- Sudrajat, *Ketupat, Simbol Mengakui Kesalahan Ala Sunan Kalijaga*, dalam <https://news.detik.com/berita/d-3540120/ketupat-simbol-mengakui-kesalahan-ala-sunan-kalijaga> (23/06/2017)
- Sularto, St. dan D. Rini Yunarti, *Konflik Di Balik Proklamasi: BPUPKI, PPKI dan Kemerdekaan*, Jakarta: Kompas, 2010
- Sunarlan, “Gerakan Reformasi Politik dan Konfigurasi Elit Lokal (Studi Kasus Kabupaten Banyuwangi 1998-1999), Tesis di UGM Yogyakarta,2000
- Sutrisno, dkk., Mudji, *Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pemikiran Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2005
- Suwindia, I Gede, Machasin dan I Gede Parimarttha, “Relasi Islam dan Hindu:Perspektif Masyarakat Bali”,dalam Jurnal *Al-Ulum* Volume. 12, Nomor 1, Juni 2012
- Suwitha, I Putu Gede, “Pelaut-pelaut Bugis Makassar di Sunda Kecil”, paper disampaikan pada seminar dan symposium Ilmu-ilmu Humaniora II, Yogyakarta .UGM, 1993.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Takwin, Bagus, “Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal Usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial”, dalam *(Habitus × Modal) +Ranah=Praktik*, (Terj.),Pipit Maizier, Yogyakarta: Jalasutra, 2009
- Tillich, Paul, *Theology of Culture*, Oxford University Press., 1964
- Tim Penyusun, *Buku Pedoman Seni Reyog Ponorogo*, Pemerintah Daerah Tingkat II Ponorogo, 2004
- Tim Penyusun Monografi, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat Jilid I* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977

- Tirtosudarmo, Riwanto, "Kalimantan Barat sebagai "daerah perbatasan," *Anthropologi Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001
- Toer, Pramoedya Ananta, Koesalah Soebagyo dan Ediati Kamil, *Kronik Revolusi Indonesia Jilid I*, KPG, Yayasan Adikarya Ikapi, Ford Foundation, 1999
- Udin, Nur, *Mataraman dalam Perspektif Historis* dalam <http://www.lakpesdamtulungagung.or.id>(24/12/2016)
- Umar, Nasaruddin, *Simbolisme Huruf dan Angka (4)*, dalam <https://www.republika.co.id> (26/06/ 2012)
- Volkman, Toby Alice, "Visions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze", *American Ethnologist*, 1990, 17 (1)
- Wahid, Abdurrahman" Pribumisasi Islam", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam .Nusantara: Dari Ushul Fqih hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015
- Wahyudi, Johansah, *Jejak Sejarah Islam di Toraja*, <https://www.islamramah.co/> (6/5/2018)
- \_\_\_\_\_, *Tiga Penyebab Mandegnya Islamisasi di Tana Toraja (Suatu Tinjauan.Historis)*, dalam *The International Kournal of Pegon, Islam Nusantara Civilization*, Vol.2, 2019
- Warren, Carol, *Adat and Dinas:Balinese Communities in the Indonesian State*, Kuala Lumpur:Oxford University Press, 1993),
- Womack, Mari., *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*, California: AltaMira Press, 2005
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa:Kesalehan Normativ versus Kebatinan*, (Terj.),Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKiS, 2012
- Yusriadi & Hermansyah, *Orang Embau: Potret Masyarakat Pedalaman Kalimantan Barat*, Pontianak: STAIN Press, 2003
- Zasya, Taufan, *Jejak Islam Nusantara: Sarung dan Simbol Melawan Penjajah*, dalam <https://www.era.id> (27/05/2018)

**Sumber Online:**

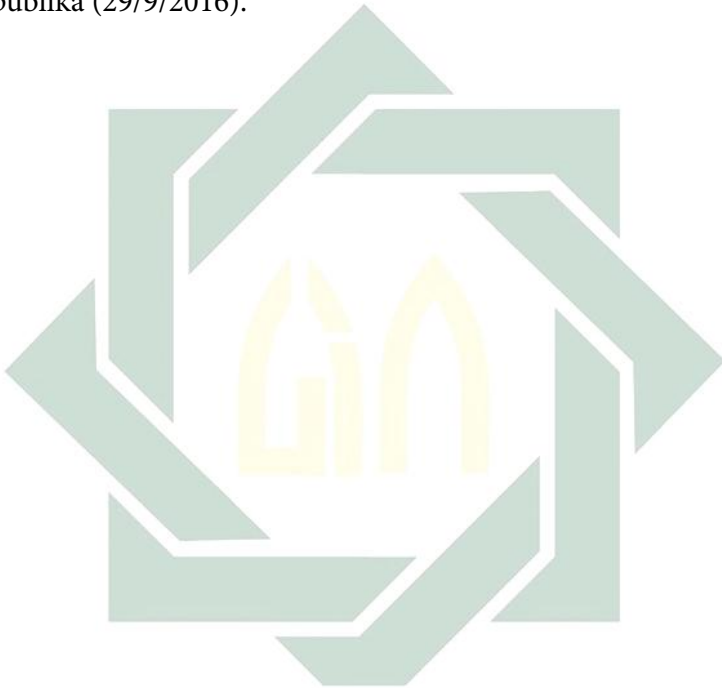
<https://www.jawapos.com/jpg-today/> (20/05/2019/)

<https://joss.co.id> (12/05/2019)

<https://ganaislamika.com/islam-di-lombok-2-masuknya-islam/>  
(31/05/2018)

<https://beritabali.com> (2/6/ 2019)

Republika (29/9/2016).



## Indeks

- Abdurrahman Wahid 25, 30  
Achmad Siddiq 96-98  
Agama viii, 30, 73, 119, 155, 158-159, 215, 270, 292, 308-309, 313, 325, 332, 336, 359, 376, 379, 384, 390  
AGIL 56-57, 83, 199  
Ahl 52  
Aktor 379, 381, 390  
Allah 27-30, 39, 43, 45-47, 49-51, 116, 123, 160, 182, 194, 252  
Al-Qur'an xv, 39, 44, 268, 283-284, 384  
Animisme vi, 31, 309  
Anthony Giddens 1  
Arab xi, 24-25, 30-31, 34, 37-38, 40, 45, 94, 96, 102, 122-123, 128, 157, 160, 182, 193-194, 225-226, 254, 272, 279, 307, 310-312, 319  
Arya 19, 168-169, 202, 278  
Bali xvi, xiii, 101, 140, 202-203, 205, 209, 216, 225-227, 232-233, 235-237, 266-274, 276-278, 280-288, 290-297, 313, 358, 361, 366, 375, 378, 380, 384-385  
Budaya 12, 14-15, 27-28, 31, 77, 134, 141, 184, 186-187, 191, 212, 247, 253, 282, 315, 320, 336, 376, 379, 385  
Carol Warren 9  
Dayak xvi, xiii, 140, 298-307, 309-317, 319-326, 359, 361, 366-367, 376, 378, 383, 390  
Demak 129, 153, 161-165, 168, 174, 201-202, 209-210, 231-232, 236, 270, 355  
Dinamisme 31, 310  
Etnis 14-15  
Etnisitas xv, 18, 21, 381  
Firqoh 47  
Habitus xv, 58-61, 65, 99, 101, 107, 200, 222, 261, 264, 266, 297, 347, 353-354, 381, 386  
Hindu vi, xi, 31-32, 103, 122, 130-131, 133, 143, 156, 160, 162-163, 181, 187-188, 202, 207-210, 215, 221-223, 225, 227, 231-233, 250, 259, 264, 271, 279, 282-286, 288-293, 295-297, 304, 314, 324, 327, 334-335, 337, 358-359, 366, 382, 385, 390  
Historisitas xv, 115  
Hizb 50-51  
Identitas 13-14, 299, 301, 354, 378, 385, 392  
Indonesia xiii, xii, x, viii, vi, v, xv, xiv, 6-7, 9, 16-17, 23-25, 32, 48, 51, 71-74, 76-79, 83, 85-99, 103-109, 126-128, 130-134, 137, 156-157, 184-187, 207, 269, 280, 283, 285, 314, 327-328, 336-338, 353, 356-357, 363, 373-375, 377-378, 380, 382-388, 392  
Interaksi xv, 31, 78-80, 82, 100, 188, 197, 214, 236, 249, 284, 318, 339, 379  
Islam xiii, xii, xi, x, ix, viii, vii, vi, v, xvi, xv, xiv, 2, 24-38, 41, 44, 53, 73-74, 77-84, 86-89, 91-108, 111-112, 118, 121-137, 139-143, 145, 147-148, 153, 157-170, 173-178, 180-192, 194-204, 209-212, 214-227, 229-236, 238-253, 255-256, 259, 261-318, 322-353, 355-373, 375-391, 393-395  
Jawa ix, viii, vii, vi, xi, 7, 14-15, 17, 32-38, 50, 69, 81-86, 88, 92-94, 103-106, 119-121, 129-136, 141-142, 144-156, 159-171, 173, 175-181, 183-189, 191-195, 200-207, 211-212, 214-215, 221-224, 229, 231-232, 234-235, 238-240, 242, 249-252, 254, 273, 275-276, 281-283, 287, 290, 297, 300, 311, 315, 317, 322-325, 329, 337, 341-343, 365-368, 371, 375-376, 381-382, 385, 387-389, 392-393, 395, 397, 399-401  
Kebhinekaan 400  
Kejawen 145, 159-166, 178-180, 184, 186-187, 189-190, 201-202, 386

Kultural 329, 386  
 Local Wisdom 392  
 Lokalitas xv, xvi, 1, 10-11, 14, 16, 18, 23-24, 31, 41, 71, 80, 141, 374, 400  
 Majapahit 131, 134, 164, 166-167, 169-171, 177, 187, 196-197, 207-208, 213, 215-216, 220-221, 238-243, 274-276, 279, 318, 321, 366, 388  
 Mataram 145, 147-149, 165-167, 170-177, 181-186, 188-189, 192-194, 202, 204, 208-210, 216-217, 223, 233-234, 241, 285, 368-369, 378, 387, 390-391  
 Mataraman xvi, xiii, 141, 144-152, 154-155, 159-160, 165, 170-171, 179, 181, 185, 188, 190-191, 197, 199, 201-209, 224, 367-368, 373, 377, 390, 396, 398  
 Mayoritas 202, 223, 267, 372  
 Minoritas 302, 330, 355  
 Mistik 83-85, 105, 194, 397  
 Modal 63, 66-67, 104, 295, 393, 398, 402  
 Moh. Yamin 91  
 Nahdlatul Ulama 37, 88, 99, 102, 109, 131, 139, 155, 290, 397  
 NAZI 19  
 Nurcholis Madjid 33  
 Nusantara xiii, xii, ix, v, xv, xiv, 31-39, 74-76, 80-82, 84-88, 94-95, 102, 111, 113, 130, 136-139, 141, 144, 173, 186, 190-191, 216, 231-232, 236, 239, 241-244, 276, 316, 323, 336, 383-384, 392-394, 397-399, 402-403  
 Osing xvi, xiii, 144, 146, 209, 211-232, 368-369, 373, 378, 388  
 Otoritas 402  
 Pancasila 17, 88-91, 94-102, 104, 106, 108-111, 190-191, 374  
 Perbedaan 13, 19, 52, 238, 269, 292, 298, 379  
 Peter Rose 22  
 Pierre Bourdieu 55, 60, 398  
 Pribumisasi 26, 32, 399  
 Puputan Bayu 211-214, 228  
 Ranah 63-65, 67, 124, 336, 393, 398  
 Ras 393  
 Rasisme 394  
 Region 402  
 Relasi xv, 24, 389, 398, 401  
 Ruang 3  
 Ruediger Korff 11  
 Sasak vii, xvi, xiii, 144, 232-233, 235-240, 243, 245-258, 262, 268-270, 272-275, 280, 293, 299, 369-370, 373, 378-379, 388-389, 393  
 Simbolisme xv, 71, 113, 123, 130, 399  
 Simbol xv, 32, 71-72, 113-115, 117-119, 122, 126, 128, 139, 391, 398-399  
 Sosial xv, 20, 55, 296, 354, 389, 391, 396-398, 401, 403  
 Struktur 64, 222  
 Sufi 34, 84  
 Sunan Bonang 32  
 Sunan Kalijaga 32, 164, 170, 195, 398, 401  
 Sunan Kudus 33, 134  
 Syu'ub 46-47  
 Talcott Person 55  
 Tasawuf 83, 397  
 Tha'ifah 51  
 Tipologi 145  
 Toraja xvi, xiii, 105, 144, 337-360, 372-373, 380, 387, 389, 392, 395-396, 399  
 Tradisi xii, 32, 37, 70, 105, 107, 135, 143, 167, 196, 202, 218, 222, 263, 268, 273, 291, 303, 330, 353-354, 389-390  
 Ummat 41-44, 375  
 Waktu Lima 232-233, 235-239, 248, 250-260, 262-263, 268-275, 369-370, 378-379  
 Wali Songo 167-170, 188, 203, 208  
 Wayang Kulit 32  
 Wetu Telu 232-233, 235-239, 246, 248, 250-264, 266-276, 371-372, 380-381, 391  
 Yuval Noah Harari 4

## Biografi Penulis



**Dr. H. Abd. Halim, M.Ag**, atau yang akrab dipanggil Halim, adalah putra dari alm. KH. Muhammad Salim Sanusi dan alm. Hj. Asmiroh Salim, lahir di desa Wedarijaksa, Kabupaten Pati, Jawa Tengah, 25 Juli 1963. Pria yang berpenampilan sederhana dan *low profile* ini, sejak kecil belajar agama diasuh langsung oleh sang Ayah, di pesantren kecil, *As-Salimiyah*, desa Wedarijaksa, Kab. Pati. Menginjak Tsanawiyah dan Aliyah, sembari sekolah, mengaji di Pesantren *Raudlatul 'Ulum* desa Guyangan, Kecamatan Wedarijaksa (sekarang Kecamatan Trangkil), Pati, asuhan KH. Suyuthi Abdul Qadir al-Maghfurlah. Selepas Aliyah, tahun 1981, melanjutkan pendidikan kesarjanaannya di Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI) Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN), lulus 1997. Strata dua (S2) program *Islamic Studies* konsentrasi Pemikiran Politik Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN), lulus tahun 2007. Adapun gelar doktornya diraih di Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial (IIS) dengan konsentrasi Sosiologi Politik Universitas Airlangga (UNAIR) Surabaya, lulus 2012.

Sehari-hari, penulis bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK) UIN Sunan Ampel Surabaya, sejak tahun 1991 hingga sekarang. Selain mengajar, kesibukan lainnya adalah meneliti, dan tim pembangunan dan percepatan daerah tertinggal pada Kementerian Pembangunan Daerah

Tertinggal (KPDT), dalam kurun waktu 2008-2012. Selain itu, juga sebagai tim kajian di BAPPEDA Provinsi Jawa Timur, tahun 2008-2012. Sempat jeda beberapa saat, bergabung lagi di tim BAPPEDA Jawa Timur tahun 2018 sampai sekarang. Sertifikat profesionalnya adalah sebagai pendidik dalam bidang Pengembangan Masyarakat, dengan nomor sertifikat: 092100-900845. Untuk memperkuat keahlian dan memperkaya wawasan, penulis mengikuti program *Profesional Development Program: A Strategic Business Plan in A University Context at The University of Melbourne*, Australia, Agustus 2009.

Beberapa buku hasil karyanya yang sudah dipublikasikan, di antaranya: *Pergulatan Islam, Ideologi, dan Demokrasi* (LKIS, 2012); *Ideologi Politik Islam-Syiah* (Revka Media, 2012); *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan* (LKIS, 2013); *Pengantar Buku Titik Temu Islam-Syiah* (Shakhasukma, 2013); *Aswaja Politisi Nadhlatul Ulama: Perspektif Hermeneutika Gadamer* (LP3ES, 2014); menulis Pra-Wacana “Bukan Negara Tuhan” dalam buku *Kontroversi Negara Islam “Radikalisme vs Moderatisme”* (Nusantara Press, 2015); *Politik Lokal: Aktor, Problem, dan Konflik dalam Arus Demokratisasi* (Intrans Publishing, 2018); tim penulis *Ensiklopedia Ulama Nusantara* (Kerjasama FDK UINSA, Lektur Litbang Kementerian Agama RI dan Pesantren Kreatif Baitul Kilmah Yogyakarta, 2019); *Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura* (Inteligensia Media, 2019); *Islam Lokalitas & Kebhinekaan* (Dialektika, 2020); *Anomali Ideologi: Kajian Sosiologi Politik Masyarakat Madura* (Dialektika, 2020).

Adapun hasil penelitian yang sudah dipublikasikan dan terindeks scopus, antara lain: *Study of Social Harmony Construction Between Hindu and Muslim Society*, (Opcion Journal, Ano 35, No. 88 (2019): 895-925, ISSN 1012-1012/ISSNe: 2477-9385); *Radical Islamic Organizations Against The Surrounded Enclave Society*,

(Opcion, Ano 35, Regular No. 90-2 (2019): 721-741, ISSN 1012-1587/ISSNe: 2477-741); *One Mosque, Two Qiblahs: Understanding The Difference in Qiblah Direction of The Nagari Suayan Mosque in West Sumatera, Indonesia* (Journal of Indonesian Islam, 13(1), 2019); dan *Strengthening Autonomy with a Province: Study of The Establishment Probability of New Province in Madura*, “Dilemas Contemporaneos-Education, Politica Y Valores” for 2019 year issues.

Publikasi hasil penelitian di jurnal internasional, antara lain: *Community Participation Sumenep in 2014 Legislative Elections (Reason Political Studies in Sociology Perspective)*, (Research on Humanities and Social Science, Vol. 4. No.20, 2014); *Cultural Capital to Establish Spirit Nationalism (Study of Values Local Dayak Communities Border Region in Sub Jagoi Babang, Bengkayang Regency, West Kalimantan Province)*, (Research on Humanities and Social Science, Vol. 5. No.20, 2015).

Beberapa hasil penelitian lainnya yang dipublikasikan di jurnal Nasional, di antaranya: *Islam Pinggiran: Studi Komodifikasi dan Artikulasi Identitas Agama Masyarakat Pinggiran Surabaya* (Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kemenag RI, 2015); *Dinamika Habaib dalam Pergumulan Religiusitas Umat Islam Indonesia: Studi di Surabaya dan Bangil*, Jurnal Komunikasi Islam (JKI), 2018; *Transformasi Dakwah Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah: Dari Subordinasi Menuju Emansipasi*, Musawa PSW UIN Sunan Kalijaga: vol 18, No. 1 (2019); *Using: Study of Multiculturalism and Identity Politics on Local Islam*; Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities, Vol. 4, No. 1. 2019; *Cultural Values of Reog Ponorogo and Its Contribution to The Islamization in East Java, Indonesia*, Jurnal Penelitian Vol. 16, No. 1. 2019.

Selain meneliti, menulis dan mengajar, penulis juga aktif berkolaborasi kegiatan dengan beberapa mitra, antara lain; dengan



Direktorat Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, dalam program rintisan *Standarisasi untuk Serifikasi Penyuluh Agama Islam* (2019-sekarang); dengan Direktorat Haji dan Umroh Kementerian Agama RI, dalam program Sertifikasi Pembimbing Ibadah Haji dan Umroh (2018-sekarang); dengan Pusat Studi Asia Tenggara UGM dalam program riset kolaboratif, publikasi dan student exchange (2019-sekarang); dengan Badan Penelitian Agama Semarang dalam program riset kolaboratif, publikasi dan *joint conference*; dengan beberapa Pemerintah Kabupaten di Jawa Timur, dalam program riset dan advokasi moderasi beragama (2019-sekarang), dengan Universiti Sains Malaysia (USM) dalam program riset dan publikasi (2019-sekarang).

Sementara perjalanan (karier) akademis yang pernah diembannya adalah; Ketua Jurusan Pengembangan Masyarakat Islam (PMI) Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya (tahun 2001-2005), Sekretaris Pusat Studi Pemberdayaan dan Pengembangan Masyarakat (PSP2M) IAIN Sunan Ampel Surabaya (tahun 2005-2008), Kepala Pusat Kajian Pembangunan Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat (PKPL2PM) IAIN Sunan Ampel Surabaya (2009-2013), Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK) UIN Sunan Ampel Surabaya (2018-sekarang). Penanggung Jawab Pusat Kajian Keragaman dan Harmoni Sosial (PK2HS): *Center for Diversity and Social Harmony Faculty of Da'wah and Communication*, UIN Sunan Ampel Surabaya (2020-sekarang).

Adapun kiprah di luar kampus, antara lain sebagai Konsultan bidang Kelembagaan Lokal Deputy IV Kementerian Pembangunan Daerah Tertinggal (KPDT) (tahun 2008-2012), dan Tim Percepatan Pembangunan Kabupaten Kaur Provinsi Bengkulu (tahun 2012-2014); Pendiri dan direktur eksekutif *Institut for Nusantara Studies* (INNUS), Surabaya (2015-sekarang), Tim evaluator Pembangunan Daerah di Badan Perencanaan Pembangunan

Daerah (BAPPEDA) Provinsi Jawa Timur (2018-sekarang); serta tim kajian dan advokasi moderasi beragama di Provinsi Jawa Timur.

Semua buku dan karyanya, diniatkan ibadah, sekaligus sebagai bentuk penghormatan dan dedikasinya kepada orang tua, guru, keluarga, kolega dan lembaga yang telah membesarkannya. Karenanya, penulis selalu siap untuk berbagi ilmu dan pengetahuan, meski serba terbatas. Hal ini adalah wujud keterpanggilannya dalam ikut serta memberikan pencerahan kepada masyarakat melalui tulisan. Demi kebaikan dan penyempurnaan sebuah karya, penulis selalu terbuka atas saran, kritik konstruktif dan komentar dari berbagai pihak. Anggap saja sebagai silaturahmi akademik. Penulis dapat dihubungi melalui email lembaga [halim@uinsby.ac.id](mailto:halim@uinsby.ac.id), atau email pribadi [halim2014999@gmail.com](mailto:halim2014999@gmail.com). Atau, melalui nomor telepon 0812-8910-3737. Semoga memberikan manfaat. Amin. Salam semangat dalam persahabatan; *wa Allahu al-Muwafiq ila Aqwam alThariq, fi amani al-Allah*. Terima kasih.