PROCEEDING PAPER

AN INTERNATIONAL CONFERENCE

RE-LEARNING TO BE HUMAN FOR GLOBAL TIMES: A DIALOGUE BETWEEN ISLAM AND CULTURE

JAKARTA, JANUARY 3-4, 2018

PARAMADINA INSTITUTE OF ETHICS AND CIVILIZATIONS (PIEC)
FACULTY OF PHILOSOPHY AND CIVILIZATION PARAMADINA UNIVERSITY
IC-THUSI, AND CRVP-WASHINGTON

Organized by:

PIEC

universitas paramadina
Fakultas Filsafat dan Peradaban

ic-thusi
International Conference on Thoughts on Human Sciences in Islam

Council for Research in Values and Philosophy

AN INTERNATIONAL CONFERENCE

RE-LEARNING TO BE HUMAN FOR GLOBAL TIMES

A DIALOGUE BETWEEN ISLAM AND CULTURE

JAKARTA, 3-4 JAN 2018

Jakarta, 27 November 2017

Letter of Acceptance

Dear Dr. Kunawi Basyir

We hereby declare that your paper abstract entitled *"Actualization of Religion and Culture: A Review of Religious Practice of Islam Nusantara"* is accepted with suggestion that you should explore furtherly theories and conceptual framework of your research work.

Look forward to waiting for your full paper by 20 December 2017. Thank you very much for your participation and scientific contribution.

Best Regards,

The Scientific Committee Board

Dr. Husain Heriyanto
Director IC-THuSI

Dr. Ahmad Rifai Hasan
Director PIEC

Dr. Hu Yeping
Director CRVP

PIEC paramadina ic-thusi Council for Research in Values and Philosophy

PARAMADINA INSTITUTE OF ETHICS AND CIVILIZATION PIEC

		Aristotelian Tradition Moderator: Alfikalia, M.Si.			
	Group C	1. **Dr. Kunawi Basyir** (UIN Sunan Ampel, Surabaya): *Actualization of Religion and Culture: A Review of Religious Practice of Islam Nusantara* 2. **Dr. John Giordano** (Assumption University, Bangkok): *Viewing the Globe from a Mountain Top: From Al-Bīrūnī to Contemporary Globalization* 3. **Dr. Zulfikar Ali Buto** (IAIN Lhokseumawe, Aceh): *SWOT Analysis of Islamic Education Facing Globalization Era* Moderator: Emil Rahardiansyah, M.Si			
4	Break Time	All Participants	(15.30 – 16.00)	Idem	
	Panel Discussion II		(16.00 – 18.00)	Idem	Emil R.
	Group A	1. **Dr. Suhermanto Ja'far** (UIN Sunan Ampel, Surabaya): *Power Relation of Madura Kyai Community in Madurese Culture* 2. **Dr. Luwerekera Bernard** (Makerere University, Uganda): *New Platforms for Fostering Interfath Dialogue Among the*			

AN INTERNATIONAL CONFERENCE

RE-LEARNING TO BE HUMAN FOR GLOBAL TIMES:

JAKARTA, 3-4 JANUARY 2018

PIEC | paramadina | ic-thusi | Council for Research in Values and Philosophy

CERTIFICATE

Presented to

Dr. Kunawi Basyir

For Outstanding Contribution

AN INTERNATIONAL CONFERENCE

RE-LEARNING TO BE HUMAN FOR GLOBAL TIMES:
A DIALOGUE OF ISLAM AND CULTURE

at Paramadina Graduate School (PGS),
Jakarta, January 3-4, 2018

THE SCIENTIFIC COMMITTEE BOARD

Dr. Husain Heriyanto
Director ID-THUSI

Dr. Ahmad Rifai Hasan

Dr. Hu Yeping

Tia Rahmania, M.Psi., Psikolog

Advisory Board:

1. Prof. Dr. Amin Abdullah
2. Prof. Dr. Mehdi Golshani
3. Prof. Dr. Tariq Ramadan
4. Prof. Dr. Syed Farid Alatas
5. Dr. Haidar Bagir

Editorial Board:

1. Dr. Husain Heriyanto
2. Dr. Pipip Ahmad Rifa'i-Hasan
3. Dr. Hu Yeping

The Trace of Local Islamic Values on the Muludan Tradition in Cirebon (West Java): A Cultural Evolution Theory [130 – 148]

11. **Zainul Maarif, MA**
Islamizing Java and Javanizing Islam: A Philosophical Reflection of Sunan Kalijaga's Acculturation [149 – 164]

12. **Dr. Kunawi Basyir**
Actualization of Religion and Culture: A Review of Religious Practice of Islam Nusantara [165 – 185]

13. **Dr. Suhermanto Ja'far**
Power Relation of Madura Kyai Community in Madurese Culture [186 – 206]

14. **Syukron Jazila**
Re-reading the Relation between Religion and the State in Indonesia [207 – 222]

15. **Nuruddin Al Akbar MA**
The Two Dragons: Islam's Answer to the Culture of Death [223 – 252]

Abstracts

[253 – 254]

ACTUALIZATION RELIGION AND CULTURE

(A Review of the Religious Practices Islam Nusantara)

Kunawi Basyir
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya
kunawi@uinsby.ac.id

Abstract : Religion is a kind of social system comes from a non-empirical power. It was used by its believer to achieve salvation. In primitive religion, religions practice tried to manipulate the creatures and supranatural powers for themselves, by conducting rituals, ceremonies, prayers and dancing, and by sacrificing a person or animal. All of these religions activities were conducted to ask solutions for their salvation. according to the reasons, religion was associated with culture whenever the product of religion and culture are damaged by certain people. It can couse conflict both inter groups and intra groups. The different practice of culture in certain community affects the different practice in religion. In Indonesia, for instance, multifaces of Islam in Java have invited antropoligist to do research about Islam and Java.Besides Java, Balinese Islam also has unique appearence and performence. Not only having aculturated with local culture, but Islam in Indonesia also encounters Hindu as majority religion in this island.

Looking at this phenomenon, islam nusantara is a crucial matter for being studied by using anthropological theory. The chosen approach is because the practice of Islam nusantara is identic with local culture (Java-Hindu) and its presence has been widely used. Besides, genetically Islam as religion derived from Middle East (Arabic) so that this is what differentiate between Islam Arab (Arabic Islam) and Islam Nusantara. Field studies show that the practice of islam nusantara constitutes an acculturation product of Islam and local culture but not in contrast with Islamic values (syar'i). Here is an anthropological studies distinguish between local Islam (Islam Nusantara) and Islam Sinkretis (syncretic Islam)

Keywords: *Islam, Hindu, Local Culture.*

A. Pendahuluan

Dalam tradisi Islam, ideologisasi keagamaan memang harus menyesuaikan dan memposisikan doktrin dan ajaran keagamaan terutama wahyu dan tradisi kenabian. Meskipun demikian, posisi doktrin dan ajaran tersebut kemudian mengalami ortodoksi setelah terjadi proses otorisasi dengan mengangkat kembali

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

legitimasi teologis namun justru melahirkan kebenaran absolut yang bersifat sepihak. Triangulasi yang digagas oleh Mohammed Arkoun ; penulis (*writer*), teks (*text*), pembaca (*reader*), merupakan tiga unsur penting bagi lahirnya ideologisasi keagamaan khususnya dalam Islam.[1] Karakteristik fundamental bagi pola ideologisasi kerapkali menggambarkan eksklusifitas dan absolutisitas kebenaran yang berasal dari penafsiran terhadap doktrin dan ajaran Islam tersebut. Dan sebagaimana diakui bersama bahwa beberapa sikap tersebut mengandung selubung ideologis karena menghindari proses dan tuntutan dialektis atau disebut Habermas, komunikasi deliberatif, karena dikhawatirkan akan memunculkan perlawanan.

Praktik keberagamaan yang eksklusif ini telah menggejala di berbagai kalangan umat beragama di dunia[2] terutama juga di Indonesia. Pola keberagamaan seperti ini merupakan salah satu bentuk ancaman bagi penciptaan integrasi dan kohesi sosial dalam masyarakat yang plural seperti Indonesia. Pola keberagamaan eksklusif memandang bahwa hanya pendapatnyalah yang paling benar dan yang lain salah sehingga harus ditiadakan, bila perlu dimusnahkan dengan kekerasan. Performa para aktornya yang puritan dan militan di ruang publik akan berdampak terhadap konflik baik inter maupun antarumat beragama seperti kondisi di Indonesia akhir-akhir ini.

Karena adanya budaya yang berbeda akan berdampak terhadap adanya praktik keagamaan yang berbeda pula, seperti praktik keagamaan masyarakat Islam Indonesia terutama Islam di Jawa banyak menyita perhatian kalangan ilmuwan untuk mengadakan penelitian tentangnya. Para peneliti menyebut praktik keagamaan di Jawa bermacam-macam diantaranya : Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*), Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*), Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*), Islam simbolik (*symbolic Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*), Islam popular (*popular Islam*) lawan dari Islam resmi (*official Islam*), tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great*

---

[1] Johan Henrik Meuleman, *Membaca Al-Quran Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 24.

[2] Seperti umat Kristen sayap kanan di Amerika Serikat, Islam dan Yahudi di Timur Tengah, Hindu dan Muslim di Asia Selatan, dan beberapa komunitas keagamaan pribumi di Afrika

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradition), Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normative (*normative Islam*).[3]

Melihat fenomena dari hasil penelitian tokoh-tokoh tersebut di atas, maka peneliti ingin melihat, menjajagi bagaimana typologi praktik keagamaan Islam Nusantara yang beratus-ratus tahun hidup di tengah budaya Jawa yang sudah mengakar di lingkunganya. Dari sini menjadi perhatian tersendiri untuk memotret asal-usul praktik keagamaan Islam Nusantara di Indonesia. Dengan demikian munculah problem akademik sejauh mana budaya lokal (Jawa) ikut memwarnai praktik keagamaan Islam Nusantara. Dengan kajian ini diharapkan akan mendapatkan sebuah grand teori tentang typologi Islam yang selama ini belum mendapatkan perhatian bagi peneliti-peneliti sebelumnya sebagaimana hasil penelitian-penelitian di atas. Berangkat dari latar belakang masalah sebagaimana tersebut, maka penelitian akan menjawab tentang bagaimana aktualisasi budaya dan agama dalam kaitannya dengan praktik keagamaan Islam Nusantara. Dan Bagaimana tinjauan antropologi terhadap praktik keagamaan Islam Nusantara.

B. Antropologi Sebagai Pendekatan Kajian Islam Nusantara

Berbicara masalah agama dan budaya nampaknya menjadi suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan karena kedua-duanya merupakan pedoman bertindak, sebagai petunjuk dalam kehidupan. Bedanya ; petunjuk agama dari Tuhan dan petunjuk budaya dari kesepakatan manusia. Ketika Islam datang pada masyarakat, masyarakat sudah lebih dahulu memiliki petunjuk-petunjuk yang mereka pedomani yang sifatnya masih lokal. Ada atau tidak ada agama, masyarakat akan terus hidup dengan pedoman yang telah mereka miliki itu. Datangnya Islam identik dengan datangnya kebudayaan baru yang akan berinteraksi dengan kebudayaan lama dan mengubah unsur-unsur kebudayaan lama.[4]

Hubungan agama dan kebudayaan dapat digambarkan sebagai hubungan yang berlangsung secara timbal balik. Agama secara praksis merupakan produk dari pemahaman dan pengalaman masyarakat berdasarkan kebudayaan yang telah

---

[3] Hamis Syafaq, Islam Popular (Studi tentang Bid'ah dalam Konstruksi Masyarakat Islam Trdisional di Waru Sidoarjo, *Disertasi* (Surabaya,- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007), 12.
[4] Ibid, hlm. 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimilikinya. Sedang kebudayaan selalu berubah mengikuti agama yang diyakini oleh masyarakat.

Agama-agama besar, termasuk Islam, selalu mengalami proses domestikasi, yaitu pemahaman dan pelaksanaan agama disesuaikan dengan konteks dan kemampuan masyarakat lokal. Sebagai contoh, kebudayaan Jawa yang kental dengan gelar-gelar kebangsawanan, menyebabkan orang Jawa memanggil Tuhan dengan sebutan Gusti, "Gusti Allah". Memanggil Nabi dengan sebutan Kanjeng, "Kanjeng Nabi Muhammad". Islamisasi kebudayaan Jawa juga menyebabkan adanya Jawanisasi Islam, sehingga terjadi yang disebut dengan sinkritisme agama.

Agama akan mudah diterima masyarakat apabila ajaran agama tersebut memiliki kesamaan dengan kebudayaan masyarakat, sebaliknay agama akan ditolak masyarakat apabila kebudayaan masyarakat berbeda dengan ajaran agama. Keanekaragaman budaya, ras, dan suku bangsa di Indonesia merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri. Keanekaragaman sering menimbulkan batas-batas sosial serta perbedaan-perbedaan yang sering menimbulkan ketegangan-ketegangan sosial. Di Indonesia mengalami kebangkitan dalam bentuk gerakan puritanisme diimbangi oleh kekuatan sinkretisme Islam di pedesaan.

Tidak dapat dipungkiri jika sering terjadi antara masyarakat puritan dan masyarakat sinkretis. Kelompok tua adalah masyarakat sinkretis yang menjunjung tinggi budaya yang telah ada karena kelompok tua adalah pelaksana adat leluhur. Sementara kelompok muda yang tergabung dalam gerakan puritanisme Islam adalah kelompok masyarakat yang menolak budaya leluhur. Kelompok tua berargumen bahwa melaksanakan budaya leluhur adalah tradisi peninggalan nenek moyang dan tidak ada kejelekan di dalamnya. Sementara kelompok Islam puritan yang mempunyai misi untuk memurnikan ajaran Islam menilai bahwa diantara budaya leluhur yang dilakukan oleh kelompok sinkretis terdapat unsur kesyirikan.

Agama datang untuk mengatur dan membimbing masyarakat menuju kepada kehidupan yang baik dan seimbang. Dengan demikian Islam tidaklah datang untuk menghancurkan budaya yang telah dianut oleh masyarakat, akan tetapi dalam waktu yang bersamaan Islam menginginkan agar umat manusia ini jauh dan terhindar dari hal-hal yang tidak bermanfaat dan membawa madlarat di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kehidupannya, sehingga Islam perlu meluruskan dan membimbing kebudayaan yang berkembang di masyarakat menuju kebudayaan yang beradab dan berkemajuan serta mempertinggi derajat kemanusiaan[5].

Budaya pada masa kerajaan Islam dimulai dengan berakhirnya kerajaan Jawa-Hindhu menjadi Jawa-Islam di Demak. Kebudayaan ini tidak lepas dari pengaruh dan peran para ulama sufi yang mendapat gelar para wali tanah Jawa. Perkembangan Islam di Jawa tidak semudah yang ada di luar Jawa yang hanya berhadapan dengan budaya lokal yang masih bersahaja (animisme-dinamisme) dan tidak begitu banyak diresapi oleh unsur-unsur ajaran Hindhu-Buddha seperti di Jawa. Kebudayaan inilah yang kemudian melahirkan dua varian masyarakat Islam Jawa, yaitu santri dan abangan, yang dibedakan dengan taraf kesadaran keislaman mereka.[6]

Sementara itu Suyanto menjelaskan bahwa karakteristik budaya Jawa adalah religius, non-doktriner, toleran, akomodatif, dan optimistik. Karakteristik seperti ini melahirkan corak, sifat, dan kecenderungan yang khas bagi masyarakat Jawa seperti shalat lima waktu, puasa Ramadlan, zakat, dan haji. Masyarakat Jawa, terutama yang menganut Kejawen, mengenal banyak sekali orang atau benda yang dianggap keramat. Biasanya orang yang dianggap keramat adalah para tokoh yang banyak berjasa pada masyarakat atau para ulama yang menyebarkan ajaran-ajaran agama. Itulah gambaran tentang masyarakat Jawa dengan keunikan mereka dalam beragama dan berbudaya. Hingga sekarang keunikan ini justru menjadi warisan tradisi yang dijunjung tinggi dan tetap terpelihara dalam kehidupan mereka.

Ajaran Islam mendorong umatnya untuk mengerahkan segala daya dan upaya bagi kebaikan dan kesejahteraan umat manusia, termasuk dalam pengembangan kebudayaan. Upaya-upaya tersebut kemudian telah menghasilkan suatu prestasi peradaban baru yang tinggi yang dikenal dengan "peradaban Islam" yang dalam sejarahnya telah memberikan andil yang cukup besar bagi kemajuan peradaban dunia. Namun Islam tidak menerima begitu saja segala wujud

---

[5] Endar Wismulyani, *Jejak Islam di Nusantara*, Cet 1,(Klaten: Cempaka Putih,2008), 46-47
[6] Clifford Geertz, *Agama di Jawa, sosiologi Agama.* (Aksara: Persada,1986), 43

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebudayaan yang ada. Karena jika demikian Islam seolah-olah dipahami tidak memiliki nilai-nilai dasar bagi pengembangan kebudayaan[7].

Sebagian ahli kebudayaan memandang bahwa kecenderungan untuk berbudaya merupakan dinamik ilahi. Bahkan menurut Hegel, keseluruhan karya sadar insani yang berupa ilmu, tata hukum, tata negara, kesenian, dan filsafat tak lain daripada proses realisasi diri dari roh ilahi. Sebaliknya sebagian ahli, seperti Pater Jan Bakker, dalam bukunya "Filsafat Kebudayaan" menyatakan bahwa tidak ada hubungannya antara agama dan budaya, karena menurutnya, bahwa agama merupakan keyakinan hidup rohaninya pemeluknya, sebagai jawaban di atas panggilan ilahi.

Keyakinan ini disebut dengan iman, dan iman merupakan pemberian dari Tuhan, sedangkan kebudayaan merupakan karya manusia. Sehingga keduanya tidak bisa ditemukan. Adapun menurut para ahli Antropologi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Heddy Putra, bahwa agama merupakan salah satu unsur kebudayaan. Hal itu, karena para ahli Antropologi mengatakan bahwa manusia mempunyai akal-pikiran dan mempunyai sistem pengetahuan yang digunakan untuk menafsirkan berbagai gejala serta simbol-simbol agama. Pemahaman manusia sangat terbatas dan tidak mampu mencapai hakekat dari ayat-ayat dalam kitab suci masing- masing agama. Mereka hanya dapat menafsirkan ayat-ayat suci tersebut sesuai dengan kemampuan yang ada[8].

Adat istiadat dan tradisi ada kalanya yang dapat mewujudkan kebaikan bagi umat manusia pada salah satu sisi kehidupan manusia, yang tidak ada nash agamanya, kecuali pengarahan terhadap tujuan yang umum. Ketika itulah peran akal melakukan ijtihat untuk mencari kehendak ilahi, dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Pada saat itulah kenyataan hidup berperan dalam memahami agama berdasarkan tradisi yang baik. Islam dan kebudayaan memiliki keterkaitan antara yang satu dengan yang lain. Ajaran Islam memberikan aturan-aturan yang sesuai dengan kehendak Tuhan, sedangkan kebudayaan adalah realitas keberagamaan umat Islam tersebut. Sehingga dapat

---

[7] Joko Tri Prasetya, *Ilmu Budaya Dasar*,Cet 3,(Jakarta: PT.Rineka Cipta,2009), 28
[8] *Ibid,* 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikatakan bahwa wujud nyata dari pengamalan ajaran agama Islam itu mampu dilihat dari kebudayaan dan kehidupan nyata para pemeluk agama Islam tersebut[9].

Kajian terhadap agama semakin lama mendapat perhatian yang sangat tinggi. Pendekatan agama yang dilakukan tidak hanya berdasarkan pada batasan bidang teologis, melainkan juga melebar hingga ke bidang keilmuan yang lain, seperti sosial, filsafat dan sebagainya. Dalam memahami dan meneliti sebuah agama ada beberapa pendekatan yang bisa dipraktekkan, diantaranya pendekatan historis, psikologis, sosiologis, antropologis dan sebagainya. Pada makalah ini kami akan membahas tentang kajian agama dengan pendekatan antropologis. Antropologi berasal dari bahasa Yunani, yakni *Anthropos* yang berarti manusia dan *logos* yang berarti ilmu, jadi secara bahasa dapat diartikan bahwa antropologi merupakan ilmu yang mempelajari manusia secara keseluruhan[10].

Antropologi dalam perkembangannya sebagai salah satu bidang keilmuan memiliki sejarah yang cukup panjang. Dalam hubungannya dengan kajian keagamaan, pendekatan antropologi sangat diperlukan, hal ini karena agama bisa dijelaskan secara tuntas, tidak dilihat hanya dari satu sisi saja dan melalui pendekatan antropologi, jadi para peneliti bisa memahami suatu agama dengan adanya antropologi dan cabang cabangnya. Studi agama dengan pendekatan antropologi akan menghasilkan ilmu antropologi agama yang dapat diklasifikasikan dengan antropologi budaya, hal ini mengacu pada pendapat beberapa antropolog yang menyatakan bahwa agama merupakan bagian dari budaya, agama dan budaya saling mempengaruhi dalam kehidupan sosial manusia.

Antropologi merupakan sebuah disiplin keilmuan yang mempelajari tentang manusia, namun seiring perjalanan waktu serta perkembangan keilmuan yang pesat menjadikan adanya perubahan dalam pengertian antropologi. Antropologi sebagai sebuah disiplin ilmu mulai muncul dan berkembang pada abad ke 19[11], pada masa ini antropologi dikenal sebagai penelitian terhadap manusia, terutama mengenai sejarah, asal usul, adat istiadat serta kepercayaan

---

[9] Al-Majid, *Pemahaman Islam antara rakyu dan wahyu* (PT Remaja Rosdakarya, Bandung, 1997), 73

[10] Feryani Umi Rosidah, *Pendekatan Antropologi dalam Studi Agama,* dalam Jurnal Religio, Volume 1, Nomor 1, Maret 2011

[11] Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama* diterjemahkan oleh Iman Khoiri, (Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2002), hlm. 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimiliki, hal ini mencakup pencarian serta penelitian fosil-fosil manusia purba, penelitian mengenai binatang – binatang yang memiliki kemiripan dan diklasifikasikan menjadi makhluk yang memiliki susunan tubuh yang terdekat dengan manusia serta meneliti tentang masyarakat yang paling tua dan tetap bertahan hidup (masyarakat primitif).

Objek yang menjadi kajian antropologi dalam pendekatan keagamaan pada masa awal adalah manusia primitif dan meliputi seluruh aspek kebudayaannya. Jadi agama tidaklah diteliti sendiri, melainkan bersama dengan aspek aspek budaya yang lain.

Selain itu diteliti pula model keagamaannya, misalnya kepercayaan mereka terhadap mite, upacara keagamaan, magic, totem dan yang lain. Hal ini karena manusia primitif dalam kehidupannya tidak lepas dari agama, sehingga pada awal penelitian terhadap agama ini berkembang, objek studi antropologi meliputi bidang yang sangat luas dan bermacam – macam. Menurut J. Van Baal pada masa perkembangan antropologi agama, penelitian agama lebih banyak dengan didasarkan pada tulisan yang berasal dari perjalanan pelancong maupun buku klasik atau monograf (hasil atau laporan dari penelitian antropologi agama)[12].

Menurut Anthony Jacson, objek dalam pendekatan antropologis ini dapat dikelompokkan ke dalam 4 kelompok, yakni *pertama* mengenai modus pemikiran primitif yang meliputi masalah kepercayaan, rasionalitas seperti totem, *kedua* bagaimana pemikiran dan perasaan dikomunikasikan seperti melalui simbol simbol dan mite, *ketiga* mengenai teori dan praktek keagamaan yang topik sentralnya adalah ritus, dan yang *ke-empat* masalah praktek ritual sampingan seperti magic dan ramalan. Karena luasnya cakupan objek, penelitian antropologi memakan waktu cukup lama karena membutuhkan wawancara secara mendalam dan berulang ulang, hal ini juga disebabkan karena bahasa yang digunakan oleh subjek yang di teliti pasti berbeda sehingga membutuhkan waktu untuk bisa memahami bahasa serta menerjemahkan istilah – istilah agar tidak terjadi kesalahpahaman. Ini merupakan tantangan terbesar bagi para antropolog, karena bahasa inilah tidak jarang penelitian bisa berjalan hingga bertahun tahun lamanya.

[12] Ibid., 120

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu beberapa antropolog lebih memilih untuk melakukan penelitian berdasarkan monograf yang telah disusun oleh antropolog terdahulu, karena monograf tersebut bisa dinyatakan valid apabila disusun dengan baik dan menyajikan kekhususan apa yang diteliti dan dideskripsikan sehingga bisa dinyatakan sebagai teori. Namun dengan melakukan penelitian melalui monograf ini membutuhkan ketelitian yang sangat tinggi.

C. Islam Nusantara Hasil Perjumpaan Agama dan Budaya

Islam datang ke Nusantara (Indonesia) tidak dapat dipisahkan dari nuansa di mana Islam itu lahir. Akan tetapi, Islam masuk ke Indonesia mampu beradaptasi dengan kebudayaan lokal. Proses persenyawaan keislaman dengan kenusantara-an, menjadikan Islam yang ada di nusantara ini, mudah diterima oleh masyarakat. Tidak ada resistensi, yang ada adalah penyambutan. Sungguhpun ada modifikasi, itu tidak lebih dari injeksi nilai-nilai keislaman dalam tradisi yang telah ada.

Dalam perkembangannya, Islam Nusantara dengan wataknya yang moderat dan apresiatif terhadap budaya lokal, serta memihak pada warga setempat dalam menghadapi tantangan, menyebabkan Islam diterima sebagai agama baru. Bukti nyata dari proses persenyawaan antara Islam dan budaya lokal, dapat ditemukan dalam bentuk karya Babad, hikayat, lontara, sastra suluk, mitologi. Kemudian dari segi bentuk arsitektur bangunan-bangunan atap masjid Demak yang berlapis sembilan "dari Meru" pra Islam, kemudian diganti oleh Sunan Kalijaga menjadi tiga yang melambangkan Iman, Islam, dan Ihsan. Budaya selamatan, Maulid Nabi, Yasinan, Sekaten.

Karena adanya budaya yang berbeda akan berdampak terhadap adanya praktik keagamaan yang berbeda pula, seperti praktik keagamaan masyarakat Islam Indonesia terutama Islam di Jawa banyak menyita perhatian kalangan ilmuwan untuk mengadakan penelitian tentangnya. Para peneliti menyebut praktik keagamaan di Jawa bermacam-macam diantaranya : Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*), Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*), Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*), Islam simbolik (*symbolic Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*), Islam popular (*popular Islam*) lawan dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam resmi (*official Islam*), tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*), Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normative (*normative Islam*).[13]

Sebagai agama tauhid, Islam mengajarkan bagaimana ia berhubungan dengan penciptanya. Dalam ajaran Islam, aturan berhubungan dengan sang pencipta salah satunya dapat dilihat dalam ibadah sehari-hari.[14]

Islam secara teologis ialah sebuah sistem nilai dan ajaran yang bersifat ketuhanan dan trasendental. Sedangkan dari aspek sosiologis islam merupakan sebuah fenomena peradaban, kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya.[15]

Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah dan diyakini sebagai kebenaran yang tunggal, ditafsirkan pemeluknya dengan beragam. Akibatnya, perbedaan kehidupan sosial penganut yang juga terus berubah. Hal tersebut melahirkan mahzab syariah dan kalam yang saling berbeda. Contohnya perbedaan antara NU dan Muhammadiyah. Perbedaan dalam memerangi *taqlid*, tahyul, bid'ah dan khufarat juga terlihat diantara satu generasi dengan generasi lainnya dan antara pengikut yang ada di daerah perkotaan dengan pengkitut di daerah pedesaan.[16]

Hubungan dialektik agama dan dinamika sosial penganut Muhammadiyah bervariasi sesuai dengan kadar kepercayaan dan konteks sosial seperti pola penyebaran Islam ke kawasan nusantara dan respon gerakan keagamaan terhadap modernisasi. Oleh karena itu keragaman pengikut Muhammadiyah ketika meluas

---

[13] Hammis Syafaq, "Islam Popular : Studi tentang Bid'ah dalam konstruksi Masyarakat Islam Tradisional di Waru Sioarjo Jawa Timur", *Disertasi* (Surabaya, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 34.

[14] http://unzilaturrahmah.blogspot.com/2012/12/islam-dan-budaya-lokal.html di unduh pada 15/12/2013/ 20.00

[15]Muhammad Harrfin Zuhdi, *Akulturasi Islam dan Budaya Loka*l, http://lombokbaratkab.go.id/tradisi-merari%E2%80%99-akulturasi-islam-dan-budaya-lokal.html/, diakses pada 13 Desember 2013 pukul 20.20.

[16] Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni: Dalam Masyarakat Petani*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ke daerah pedesaan bisa dikaji dengan 4 variabel penyebaran Islam yaitu Islamisasi, pribumisasi, negosiasi, dan konflik.[17]

Kelahiran Muhammadiyah banyak dihubungkan dengan Wahabisme dan tokoh pembaharu lainnya, penganut Sunni, seperti NU. Ketika kiai Ahmad Dahlan bermukim beberapa tahun di Makkah sebelum mendirikan gerakan itu. Seperti Sunni, pengaruh Wahabisme meluas sesudah berkuasa dengan menjadi syariah dasar konstitusi negara yang memancing reaksi keras sufisme, yang kemudian menjadi ideology perlawanan rakyat. Jika sejarah Sunni adalah takdir, Kiai Ahmad Dahlan memandang sebagai peran aktif manusia. Muhamaddiyah mengakomodasi sistem organisasi dan pendidikan sekuler, seperti wahabisme yang gigih memberantas TBC (Tahyul, Bid'ah, Chufarat). Hal ini terlihat dari doktrin murni yang dirumuskan Kiai Ahmad Dahlan yang terus berubah dan berbeda antarwaktu dan tempat.[18]

Muhammadiyah membagi masyarakat ke dalam dua kelompok besar yaitu penerima Islam, dan belum menerima Islam sebagai agama. Kelompok pertama terbagi menjadi 2 golongan. Golongan pertama yaitu golongan yang telah memenuhi syariah murni dan golongan ke dua yang masih tercampur dengan TBC. Penerima syariah murni dibedakan dari yang aktif memurnikan dan memelihara kemurnian Islam bagi diri sendiri dan orang lain dan yang hanya bagi dirinya sendiri. Seluruh kegiatan kelompok yang memenuhi syariah murni merupakan dakwah dengan tujuan membawa seluruh kelompok lain dalam Islam murni.

Menurut Mukti Ali misi pokok dan tujuan utama Muhammadiyah diarahkan kepada: 1. Pemurnian ajaran-ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh luar dan praktik-praktik yang merusak. 2. Reformulasi doktrin Islam berdasarkan semangat pemikiran modern. 3. Reformasi pendidikan Islam. 4. Pertahanan Islam terhadap pengaruh-pengaruh dan serangan-serangan dari luar.[19]

Keterlibatan Muhammadiyah dalam politik praktis terlihat sejak persipan kemerdekaan yang semula mendukung Islam sebagai dasar negara dan berlakunya syariah. Setelah menjadi anggota istimewa masjumi, Geertz menyimpulkan

---

[17] Ibid., 29.
[18] Ibid., 43-44.
[19] Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur* (Yogyakarta: LESFI Yogyakarta, 2002), 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kecenderungan struktural, simbolis da ideologis hubungan politik Muhammadiyah di mana politik ditempatkan sebagai wilayah perjuangan utama.[20]

Sejak kehadiran Islam di Indonesia, para ulama telah mencoba mengadobsi kebudayaan lokal secara selektif, sistem sosial, kesenian dan pemerintahan yang pas tidak diubah, termasuk adat istiadat, banyak yang dikembangkan dalam perspektif Islam. Hal itu yang memungkinkan budaya Indonesia tetap beragama, walaupun Islam telah menyatukan wilayah itu secara agama.

Kalangan ulama Indonesia memang telah berhasil mengintegrasikan antara keIslaman dan keindonesiaan, sehingga apa yang ada di daerah ini telah dianggap sesuai dengan nilai Islam, karena Islam menyangkuit nilai-nilai dan norma, bukan selera atau idiologi apalagi adat. Karena itu, jika nilai Islam dianggap sesuai dengan adat setempat, tidak perlu diubah sesuai dengan selera, adat, atau idiologi Arab, sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih efektif ketimbang mengganti kebudayaan itu sendiri.

Islam yang hadir di Indonesia juga tidak bisa dilepaskan dengan tradisi atau budaya Indonesia. Sama seperti Islam di Arab saudi, Arabisme dan Islamisme bergumul sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah sehingga kadang-kadang orang sulit membedakan mana yang nilai Islam dan mana yang simbol budaya Arab. Nabi Muhammad saw, tentu saja dengan bimbingan Allah (*wama> yant}iqu 'anil h}awa>, in h}ua illa> wah}yu yu>ha>*), dengan cukup cerdik (fathanah) mengetahui sosiologi masyarakat Arab pada saat itu. Sehingga beliau dengan serta merta menggunakan tradisi-tradisi Arab untuk mengembangkan Islam. Sebagai salah satu contoh misalnya, ketika Nabi Saw hijrah ke Madinah, masyarakat Madinah di sana menyambut dengan iringan gendang dan tetabuhan sambil menyanyikan *t}ala'al-badru alayna>* dan seterusnya.[21]

Berbeda dengan agama-agama lain, Islam masuk Indonesia dengan cara begitu elastis. Baik itu yang berhubungan dengan pengenalan simbol-simbol Islami (misalnya bentuk bangunan peribadatan) atau ritus-ritus keagamaan (untuk

---

[20] Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murn,* 55.
[21] Anjar Nugroho, "Dakwah Kultural : Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal", dalam *Jurnal Ilmiah Inovasi*, No.4 Th.XI/2002

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami nilai-nilai Islam).Dapat kita lihat, masjid-masjid pertama yang dibangun di sini bentuknya menyerupai arsitektur lokal-warisan dari Hindu.Sehingga jelas Islam lebih toleran terhadap warna/corak budaya lokal.Tidak seperti, misalnya Budha yang masuk "membawa stupa", atau bangunan gereja Kristen yang arsitekturnya ala Barat.Dengan demikian, Islam tidak memindahkan simbol-simbol budaya yang ada di Timur Tengah (Arab), tempat lahirnya agama Islam.

Dialektika antara agama dan budaya lokal juga terjadi seperti dalam penyelenggaraan sekaten di Yogyakarta (atau di Cirebon), dan hari raya atau lebaran ketupat di Jawa Timur yang diselenggarakan satu minggu sesudah Idulfitri.Dalam perspektif sejarah Islam Indonesia, upacara Sekaten merupakan kreativitas dan kearifan para wali untuk menyebarkan ajaran Islam.Upacara sekaten ini merupakan upacara penyelenggaraan maulid Nabi yang ditransformasikan dalam upacara sekaten.Substansinya adalah untuk memperkenalkan ajaran tauhid (sekaten ubahan dari syahadatain) sekaligus melestarikan atau tanpa mengorbankan budaya Jawa.

Gagasan pribumisasi Islam, secara geneologis dilontarkan pertama kali oleh Abdurrahman Wahid pada tahun 1980-an. Dalam 'Pribumisasi Islam' tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Sehingga, tidak ada lagi pemurnian Islam atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat muslim di Timur Tengah. Bukankah Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti tercabutnya kita dari akar budaya kita sendiri? Dalam hal ini, pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Inti 'Pribumisasi Islam' adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.[22]

Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha mempertemukan

[22]Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta : Desantara, 2001), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya.Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan (Islam) yang sesuai dengan konteks lokalnya, dalam wujud 'Islam Pribumi' sebagai jawaban dari 'Islam Otentik' atau 'Islam Murni' yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. 'Islam Pribumi' justru memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda.Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan beraneka ragam.Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.[23]

Sebagai contoh dapat dilihat dari praktek ritual dalam budaya populer di Indonesia, sebagaimana digambarkan oleh Kuntowijoyo menunjukkan perkawinan antara Islam dan budaya lokal yang cukup erat. Upacara Pangiwahan di Jawa Barat, sebagai salah contoh, dimaksudkan agar manusia dapat menjadi 'wiwoho', yang mulia.Sehingga berangkan dari pemahaman ini, masyarakat harus memuliakan kelahiran, perkawinan, kematian, dan sebagainya.Semua ritual itu dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa kehidupan manusia itu bersifat mulia. Konsep mengenai kemuliaan hidup manusia ini jelas-jelas diwarnai oleh kultur Islam yang memandang manusia sebagai makhluq yang mulia[24].

'Islam Pribumi' sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama*, 'Islam Pribumi' memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat.Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua*, 'Islam Pribumi' bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga*, 'Islam Pribumi' memiliki karakter membebaskan.Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama

[23]Khamami Zada dkk., "Islam Pribumi : Mencari Wajah Islam Indonesia", dalam *Tashwirul Afkar*, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003, hal. 9-10
[24]Kuntowijoyo, Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi, (Bandung : Mizan, 1991), hal. 235

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan etnik.Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, 'Islam Pribumi' ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam.Karena itulah, 'Islam Pribumi' lebih berideologi kultural yang tersebar (spread cultural ideology)[25], yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

Islam Nusantara identik dengan Islam tradisional sebagaimana hasil penelitian antropolog di Jawa, hal ini dapat dibaca dari pemikiran William Shepard, yaitu sebagai kelompok keagamaan yang menentang kecenderungan pembaratan (*westernizing*) yang terjadi pada bebarapa abad yang lalu atas nama Islam, ingin mempertahankan beberapa tradisi keagamaan yang telah dipraktikkan oleh beberapa ulama salaf. Kebanyakan pengikut ajaran Islam tradisional tinggal di pedesaan.[26] Dalam bahasa yang berbeda pendapat semacam ini juga dikemukakan oleh Jainuri, bahwa Islam tradisional identik dengan ekspresi lokal dan membatasi diri hanya pada pelaksanaan ritual keagamaan.[27] Definisi yang dibuat oleh Jainuri ini secara tidak langsung telah menempatkan Islam tradisional sebagai lawan dari Islam modernis, kelompok keagamaan yang ingin memurnikan Islam dari unsur tradisi lokal.[28]

Tokoh spiritual dalam Islam Jawa popular dengan sebutan kyaiMenurut Moller, peran kyai dalam masyarakat Islam tradisional di Jawa memiliki persamaan dengan *sheykh* dalam tradisi tasawuf. Hal itu terjadi karena aroma tasawuf cukup kental dalam masyarakat Islam tradisional di Jawa. Banyak kyai yang bukan saja sebagai ulama, tetapi juga seorang sufi. Ajaran tasawuf inilah

---

[25]Khamami Zada dkk., Islam Pribumi … hal. 12

[26] William Shepard, "Fundamentalism; Christian and Islamic", *Religion,* 17 (1987), 355-378.

[27] Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis* (Surabaya: LPAM, 2002), 5.

[28] Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani. (*Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000). 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menjadikan Islam tradisional di Jawa sangat apresiatif terhadap tradisi keagamaan popular. Maka seorang muslim tradisionalis di Jawa cenderung melakukan ziarah kubur para leluhur dan wali, mengaji di kuburan orang yang baru saja meninggal, dengan harapan pahalanya ditransfer kepada orang yang baru meninggal tersebut, mengadakan ritus *slametan* pada hari ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus dan keseribu setelah hari kematian, mengadakan *slametan* pada bulan ketujuh dari masa kehamilan, pada acara khitan, pernikahan, juga sebelum memasuki bulan puasa atau ketika hendak mengadakan perjalanan jauh. Mereka juga percaya akan adanya tempat, orang dan ayat al-Qur'an yang sangat diberkati.

Dengan demikian, merujuk uraian di atas, Islam tradisional dapat disebut sebagai lawan dari Islam modernis, yang memiliki kecenderungan untuk memurnikan Islam dari unsur lokal, seperti *slametan, tahlilan* dan ziarah kubur untuk meminta *barakah.*.[29]

Tipologi semacam ini juga dikemukakan oleh Woodward, di mana ia mengatakan bahwa ziarah kubur yang dilarang oleh kalangan pembaharu, menurut kebanyakan masyarakat tradisionalis diyakini sebagai tradisi Islam asalkan tidak meminta berkah atau pemberian dari orang yang sudah meninggal. Kalangan tradisionalis, menurut Woodward, juga mengkultuskan wali melalui makam-makamnya karena diyakini menjadi sumber berkah.[30]

Ciri lain untuk Islam tradisional di Jawa, sebagaimana ditulis oleh Alan Lukens-Bull, adalah kedekatannya dengan madhhab fiqh Islam,.[31] Ulama tradisionalis menitikberatkan karya-karya para pendahulu mereka dan menggarisbawahi perlunya taklid. Kitab suci al-Qur'a>n dan al- H}adi>th harus dipahami dengan bantuan para pendahulu.[32] Hal itu dilakukan untuk menghindari kesalahan dalam memahami teks al-Qur'a>n dan al-H}adi>th.[33] Selain itu, sebagaimana ditulis oleh van Bruinessen, kandungan intelektual Islam tradisional

[29] Munir Mulkhan, *Islam Murni,* 54.
[30] Mark R Woodward. *Islam Jawa. (* Yogyakarta: UMI, 1985), 115.
[31] Greg Fealy dan Greg Barton, *NU, Traditional Islam,* 168.
[32] Andre Moller, . *Ramdlan di Jawa. (* Jakarta: Nalar, 2005), 80.
[33] Greg Fealy dan Greg Barton, *NU, Traditional Islam, NU, Tradtional Islam and Modernity in Indonesia. (*Clyaton: Monach University, 1996).168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkisar pada paham akidah Ash'ari> serta ajaran akhlak atau tasawuf al-Ghaza>li>.

Jadi, Islam tradisional di Jawa adalah paham yang masih terikat kuat dengan pemikiran-pemikiran para ulama fiqh, hadith, tafsir, tauhid dan tasawuf yang hidup di antara abad ke-7 hingga ke-13. Unsur-unsur yang terdapat pada Islam tradisional di Jawa meliputi adanya lembaga pesantren, peranan dan kepribadian kyai yang sangat menentukan dan kharismatik, kandungan intelektualnya berpegang pada pemikiran ulama terdahulu melalui kajian kitab klasik, sangat apresiatif terhadap budaya lokal seperti *tahlilan*, *diba'an*, *slametan*, ziarah kubur wali, melakukan s}alat Jum'at dengan dua *adha>n*.

Apresiasi masyarakat Islam tradisional di Jawa terhadap budaya lokal itu mengundang para peneliti untuk membuat kategorisasi terhadap konsep keberagamaan mereka. Dari beberapa penelitian yang telah dilakukan, ditemukan adanya tipologi; Islam yang bercorak sinkretis, akulturatif, lokalitas, kolaboratif dan Islam kreatif.

D. Penutup

Tradisi Islam di Idonesia yang popular dengan Islam Nusantara merupakan salah satu bentuk sentuhan-sentuhan Islam (*inculturation*) terhadap kearifan lokal yang sudah menjadi sistem sosio-kultural masyarakat Indonesia (budaya Jawa). Semula persentuhan budaya Islam dan budaya Jawa hanya dalam bidang pemerintahan. Bukti-bukti sejarah juga menunjukkan bahwa sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia bisa terjadi dalam kontak dunia perdagangan, perkawinan, pengobatan (tabib).

Proses akulturasi budaya dan Islam di Indonesia (Jawa) bukan hanya berupa tradisi-tradisi keagamaan saja, tampak juga pada bangunan fisik. Seperti pada Masjid, keramat atau kuburan dan juga bentuk rumah Joglo di Jawa. Demikian juga keramat atau kuburan-kuburan yang ada bentuk bangunanya bercorak budaya Hindu seperti yang ada di Bali. Penyerapan budaya (*inculturation*) bukan hanya terjadi Hindu ke Islam saja, akan tetapi juga Islam ke Hindu juga. Sebagaimana di Bangli, sebuah Pura sebagai pusat pemujaan umat Hindu mereka menyebut "Pura Langgar".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kalau kita melihat berdasarkan antropologi bahwa adanya pemahaman tentang formulasi Islam Jawa menjadi penting karena merpakan salah satu untuk menentukan identitas Islam di negeri ini. Islam Jawa merupakan salah satu bentuk Islam Nusantara di mana pemahaman dan praktik keislamannya yang bergumul, berdialog dan menyatu dengan kebudayaan setempat (budaya Jawa) dengan melalui proses seleksi, akulturasi dan adaptasi di mana praktik-praktik keislamnnya Nusantara tidak ditemukan dalam sejarah peradan Islam di tempat asalnya (Arab) tetapi bentuk keislamnnya tidak bertabrakkan dengan syari'at. Maka dari itu Islam Jawa, Islam Bali adalah merupakan jenis praktik keislaman yang dihasilakn oleh Islam Nusantara adalah merupakan sentuhan dengan budaya lokal artinya bahwa Islam datang dengan mensinergikan budaya dimana Islam Islam itu hadir. Dalam bahasa tasawuf bahwa jenis Islam Nusantara yang dapat digunakan sebagai *manhaj* atau model beragama yang harus senantiasa diperjuangkan untuk masa depan peradaban Indonesia dan dunia yaitu Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah kebangsaan dan negara , Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub kultur, dan agama yang beragam, Islam bukan hanya cocok diterima orang Nusantara saja, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yakni *rah}matal lil 'a>lami>n*.

Daftar Pustaka

Adams, Charles J. "Islamic Relilgious Tradition", dalam *The Study of The Middle East; Research and Scholarship in The Humanities and The Social Science,* ed. Leonard Binder. New York: A Wiley-Interscience Publicatioan, 1976.

Afandi, Abdullah Khozin. *Berpikir Teoritis Merancang Proposal.* Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2006.

Afandi, A. Bisri. *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943) Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia.* Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.

Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Islam Kontemporer,* Bandung: Mizan, 2000

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Asykuri ibn Chamim dkk. *Purifikasi dan Reproduksi Budaya di Pantai Utara Jawa: Muhammadiyah dan Seni Lokal*. Surakarta: PSB-PS Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Barton, Greg (ed.). *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara.* Yogyakarta: LKiS, 1997.

_____. *NU, Tradtional Islam and Modernity in Indonesia.* Clyaton: Monach University, 1996.

Basrowi, Muhammad. *Teori Sosial dalam Tiga Paradigma*. Surabaya: Yayasan Kampusina, 2004.

Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa.* Jakarta: Raja Grafindo, 2001.

Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kekuasaan.* Yogyakarta: LKiS, 1997.

Durkheim, Emile, *The Elementary Form of the Religious Life,* London: George Allen & Unwin, 1947.

Endraswara, Suwardi, *Metodologi Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistimologi dan Aplikasi*, Yogjakarta: Pustaka Widyatama, tt

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* ter. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

_____. *The Interpretation of Culture*. London: Sage Publication, 1970.

....., "Religion as a Cultural System"' dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions,* Canada: Basic Book Inc, 1965.

.....,*"Description: Toward and Interpretive Theory of Culture," The Interpretation of Culture,* NY: Basic Books, Chapte 1973

Geertz, Hildred, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*, terj., Jakarta: YIIS, 1969.

Gellner, Ernest. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Gibb. *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1950.

Goldziher, Ignas. *Muslim Studies.* Ter. C.R. Barber. Vol. II. London: George Allen, 1971.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hakim, Lukman. *Perlwanan Islam Kultural.* Surabaya: Pustaka Eureka, 2004.

Haris, Ahmad. *Integralita International Journal of Islam and Culture Studies.* Bandung: Lemlit, 2006.

Hassan, Riaz. *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme.* Jakarta: Rajawali, 1985.

Hourani, Albert. *A History of The Arab People.* Cambridge: The Belknap Press, 1991.

Hurgronje, Snouck. *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje* ed. A.J. Wnsinck terj. Sutan Maimun dan Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1992 dan 1994.

Ibn al-Hajj. *Al Madkhal.* Kairo: al-Mat}ba'ah al-Mis}riyyah, 1929.

Ibn al-Jawzi>. *Talbi>s Ibli>s.* Beirut: Da>r al Kutub al Ilmiyyah, 1994.

_____. *Mana>qib Ami>r al Mu'mini>n 'Umar bin al-Khat}t}a>b.* Beirut: t.p., t.t.

Ibn Taymiyyah. *Iqtid}a>' al S}ira>t} al Mustaqi>m Mukha>lafa>t As}h}a>b al Jah}i>m.* Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

Ishomuddin. *Proses Perubahan Sosial Budaya Warga Muhammadiyah dan NU di Paciran Lamongan.* Surabaya: Disertasi, 2004.

Isma'il, Faisal. *Pijar-Pijar Islam. Pergumulan Kultur dan Struktur.* Yogyakarta: LESFI, 2003.

_____. *Islamic Traditionalis, in Indonesia.* Jakarta: PPPKHUB Puslitbang DEPAG RI, t.t.

Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam.* Surabaya: LPAM, 2004.

Jandra, Mifedwill. "Islam dan Budaya Lokal" dalam *Profetika.* Vol. 2. Surakarta: UMS, 2000.

John, L. Esposito. *Islam, The Straight Path.* Oxford: Oxford University Press, 1991.

J.P. Spradley, J.P. Edisi ke 2. *Metode Etnografi*. Terj. Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam.* Bandung: Mizan, 1991.

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.

Lauer, Robert H. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Martin, Richard. *Approaches to Islam in Religious Studies.* USA: Arizona State University, 1985.

Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958).* Yogyakarta: Kurnia Salam Semesta Press, 2001.

Moller, Andre. *Ramdlan di Jawa.* Jakarta: Nalar, 2005.

Muhaimin. *The Islamic Traditions of Cirebon; Iba>da>t and A>da>t Among Javanese Muslims.* Jakarta: RRDT, 2004.

Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa, Ideologi Indonesia.* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Mulkhan, Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani.* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Nur Syam. *Pergumulan Menemukan Identitas Islam di Tengah Tradisi Lokal dan Globalisasi.* Makalah Peringatan HUT Sunan Ampel. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2004.

_____. *Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur.* Surabaya: Disertasi S-3 Universitas Airlangga, 2002.

Pranomo, Bambang. *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi.* Yogyakarta> Adicita Karya Nusa, 1998.

Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternative" *International Journal of Middle East Studies* (1970).

Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: an Anthropological Approach to Civilization.* Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

Ridwan, Nur Kholik. *Agama Borjuis. Kritik atas Nalar Islam Murni.* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.

Tibi, Bassam. *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*. Oxford: Westview Press, 1991.

Waardenburg. *Official and Popular Religion*. Paris: Mouton Publisher, 1979.

Wahid, Abdurrahman. *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia. Menatap Masa Depan*. Jakarta: PM3, 1989.

Woordward, Mark R. *Islam Jawa.* Yogyakarta: UMI, 1985.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id