

## IKHTIAR KONTEKSTUALISASI KONSTRUKSI ISLAM NUSANTARA

Muhammad Madarik<sup>1</sup>, Hairul Puadi<sup>2</sup>  
*Institut Agama Islam (IAI) Al-Qolam Malang*

<sup>1</sup>[madarik@alqolam.ac.id](mailto:madarik@alqolam.ac.id), <sup>2</sup>[hairulpuadi@alqolam.ac.id](mailto:hairulpuadi@alqolam.ac.id)

Received : 08-11-2022

Revised : 25-11-2021

Accepted : 05-12-2022

### Abstract

Contextualization is an indisputable fact that can be proven by the existence of religion in each historical period through a dialogical phenomenon between religion and the environment in which religion exists. In fact, the dialogue between religion and the environment sharpens its function and clarifies the significance of its presence among the people, so that religion is truly believed to be the solution to every problem and problem of the general public because religion is brought in a flexible form. Through the two starting points of the above approaches (two anchor approaches), they break what they are touting about assumptions without being based on argumentative evidence.

**Key words:** *Islam, Nusantara, local wisdom, historical awakening, conservation,*

## 1. PENDAHULUAN

Istilah Islam Nusantara mulai mencuat di tengah-tengah khalayak ketika ormas terbesar di Indonesia, NU (Nahdlatul Ulama) mengangkat istilah tersebut sebagai tema Muktamar yang ke 33 di Jombang Jawa Timur sekian tahun yang lalu. Sontak saja, gelaran rembuk para kiai itu menghentak lapisan masyarakat, terutama sementara pihak yang masih terpapar “demam” virus Arabisasi benar-benar bergelincangan menyaksikan perkembangan ini. Tak pelak, penggunaan *term* Islam Nusantara langsung menimbulkan pro-kontra yang hingga kini masih sering diungkit-ungkit oleh sebagian kalangan. Lebih-lebih pasca Muktamar, Presiden Joko Widodo memberikan dukungan terbuka terhadap diksi Islam Nusantara membuat pro-kontra bergulir kian liar. Seakan menyambung kehangatan dinamika perdebatan, Menteri Agama Lukman Hakim Syaifuddin yang memfasilitasi pembacaan ayat-ayat Al-Qur’an dengan langgam Jawa membuat perselisihan dua kelompok pendukung dan penentang Islam Nusantara semakin tajam dan meruncing. Keterbelahan dua kutub ini begitu sangat kentara di dalam laman-laman pemberitaan media-media cetak, elektornik dan media sosial *online*.

Bagi barisan penentangnya, konsep Islam Nusantara merupakan gerakan baru beraroma agama yang sengaja dihembuskan oleh kaum Islam liberal untuk “menyapih” Islam dari rahimnya, yaitu “Arab”. Rata-rata barisan penentang terdiri dari orang-orang muslim konservatif yang sangat kukuh memegang garis nilai-nilai Islam yang bermuasal dari bumi Arab sehingga akulturasi Islam dengan khazanah kearifan setempat (*local wisdom*) mereka tampak sekeras-kerasnya. Konstelasi silang pendapat tidak hanya diisi di dalam ruang opini publik, forum kajian, khutbah, tetapi mereka juga menggunakan *meme* di media sosial sebagai senjata menyinggung kelompok pendukung Islam Nusantara. Misalnya, mereka mengilustrasikan *meme* yang menggambarkan golongan Islam Nusantara ketika telah menutup usia akan dikafani dengan kain bermotif batik, saat shalat menggunakan koteka, bacaan-bacaan dalam shalat memakai logat bahasa setempat dan variasi *meme* lain yang melukiskan kaum pengusung Islam Nusantara begitu kental dengan budaya lokal. Bahkan barisan penentang menuduh bahwa ada indikasi yang menggejala terdapat desain global gerakan “zionis” yang sengaja dilemparkan di tengah-tengah dunia Islam agar umat muslim menjadi terbelah.

Sementara bagi kalangan pendukung Islam Nusantara tidak kalah pedas menuding kelompok yang menolak tema tersebut. Menurut mereka, kelompok penentang ini telah “gagal paham” dan “buta” terhadap universalitas Islam. Kelompok penentang Islam Nusantara terjebak dalam kubangan formalitas Islam dan tidak mampu mengangkat substansi Islam. Kelompok ini terlalu terbuai oleh mimpi siang bolong yang dibayangkan Islam sebagai entitas yang memiliki tingkat absolutisme tunggal dengan “Arab” sebagai parameter kebenarannya. Kelompok ini bagai katak dalam tempurung yang mengukur kebenaran Islam saat ini dengan citra ideal Arab pada masa-masa abad pertengahan tanpa melihat dan mempertimbangkan *setting* sosial-budaya, ekonomi dan politik yang melatarinya. Walaupun tidak dalam rangka menyindir, hasil pengamatan Clifford Geertz menyebut bahwa terdapat golongan Islam yang sangat kental teks-teks agama (baca: Islam) dan enggan untuk beranjak keluar dengan mengembangkan makna secara kontekstual.<sup>1</sup> Di sisi lain, ragam perbedaan interpretasi terhadap teks-teks dianggap “najis” untuk bertunas dan bahkan untuk berkembang.

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, (1992), *Tafsir Kebudayaan* [ter.], Yogyakarta: Kanisius. Hal. 199.

## 2. MENAKAR ARGUMEN PENENTANG ISLAM NUSANTARA

Penentangan kaum konservatif terhadap Islam Nusantara berlandaskan argumen yang memperlihatkan jati diri mereka. *Pertama*, kelompok ini cenderung kurang memahami (kalau tidak boleh disebut “gagal paham”) term Islam Nusantara. Padahal jauh sebelum tema ini dilontarkan ke publik, Nurcholis Madjid menganalisa bahwa semangat Islam moderat merupakan kecenderungan hasil pemikiran dan peradaban manusia akan lebih tangguh jika berakar pada tradisi budaya yang memuat kandungan orisinalitas (*al-ashlah*), dan bersifat relevan (*mua’sarah*). Nurcholis Madjid menambahkan terkait hal itu, budaya lokal bisa dijadikan sumber hukum asalkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam sendiri dan tidak melanggar ajaran tauhid, seperti halnya feodalis, tahayyul, mitologi.<sup>2</sup> Kegagalan yang teramat fatal dari kelompok penentang ialah ketika menyudutkan pendukung Islam Nusantara dengan mengatakan bahwa Islam Nusantara bersumber dari nilai-nilai lokal.

*Kedua*, kelompok penentang Islam Nusantara lalai menyadari realitas Islam yang hidup, tumbuh dan berkembang di Nusantara. Apabila hanya membaca Al-Qur’an dan hadits secara tekstual, niscaya tidak akan menemukan Islam yang terekspresikan secara beragam. Mengenai agama Islam sebagai ajaran tauhid jelas memiliki otoritas tunggal, tetapi sebagai pedoman hidup bermasyarakat, dan berbangsa, agama dapat ditampilkan secara universal.

Senada dengan semangat yang seharusnya diusung setiap muslim sebagaimana sering kali dikemukakan Nurcholish Madjid sebagai bagian dari gagasan pembaruan keislamannya bahwa: “*Semua agama itu Islam, dalam arti mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan. Tetapi lihat saja, diantara semua agama, yang mengakui agama lain hanya Islam, agama yang dibawa Nabi Muhammad. Ini berarti bahwa agama ini adalah agama yang paling unggul dan paling sempurna. Demikian ini tidak perlu diragukan lagi. Justeru kesempurnaan Islam karena agama ini memiliki kriteria bersifat mengayomi semua agama yang ada.*”<sup>3</sup> Sikap toleransi ini disebut Nurcholish Madjid sebagai sikap beragama yang bersemangat mencari kebenaran yang lapang, toleran, tanpa fanatisme yang membelenggu jiwa (*al-hanifiyat al-samhah*). Pandangan beragama yang lapang, menurut Nurcholish Madjid, memiliki dimensi historis dan teologis bagi agama-agama yang berakar dari tradisi Nabi Ibrahim, dimana ia tidak terikat pada agama-agama formal, melainkan agama yang memiliki semangat pencarian kebenaran dan tunduk pada kebenaran itu sendiri.<sup>4</sup> Sebagai dasar yang dipedomani masyarakat dalam berbangsa, keberadaan Pancasila selaras dengan apa yang diungkapkan Nurcholish Madjid sebagai sebuah ideologi bersama (*common platform*), di mana prinsip-prinsip yang menjadi titik pertemuan dan persamaan antara warga negara muslim dan non-muslim untuk mendukung republik ini.

Kebhinekaan Republik Indonesia yang terbentang di berbagai wilayah, antara lain mulai Papua, Kalimantan, Sumatera, Jawa termasuk di dalamnya Bali dan Madura, sebagian besar terbingkai dalam Islam. Keragaman ekspresi Islam diejawantah dalam praktik-praktik sosial membentuk hamparan permadani keislaman yang indah dan mempesona tanpa kekerasan, dan radikalisme yang mencuat.

*Ketiga*, sangat jelas kelompok yang menolak Islam Nusantara terjebak dalam kerangka bangunan “formalisme Islam”. Sebagaimana Amien Rais yang mengungkapkan bahwa dunia Islam mulai ramai membicarakan konsep negara Islam ini setelah berakhirnya sistem kekhilafahan di Turki. Selama

<sup>2</sup> Zakiya Darajat, (2015), “*Warisan Islam Nusantara*”, Al-Turaz, vol. XXI, no. 1, Januari. Hal. 83.

<sup>3</sup> Lihat dalam Yasmadi, (2002), *Modernisasi Pesantren; Kritik Nurcholis Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Jakarta: Ciputat Press. Cet. Ke 1. Hal. 37.

<sup>4</sup> Ibid. Hal. 38-39.

penjajahan Barat atas dunia Islam, kaum muslimin tidak sempat berfikir tentang ajaran agama mereka secara jelas, komprehensif dan tuntas mengenai berbagai masalah.<sup>5</sup> Gejala ini memang sudah dirasakan sekian puluh tahun yang silam ditandai kegerahan aktivis muslim dengan kondisi global semenjak Khilafah Usmani ambruk.

Seperti Mansur katakan bahwa organisasi-organisasi Islam, terutama Muhammadiyah dan NU, merupakan dua organisasi terbesar di tanah air, terus diperhatikan oleh setiap kekuatan politik, pada periode 1980-an terdapat fenomena meningkatnya penerbitan buku-buku agama, ceramah, seminar ilmiah serta aktifitas keagamaan dikampus perguruan tinggi, juga padatnya jamaah mesjid, semaraknya pengajian di kantor pemerintah maupun swasta hingga meriahnya fashion show dan berbagai peragaan busana muslim di hotel-hotel berbintang.<sup>6</sup>

Sebagaimana A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman, bahwa di antara keunggulan dakwah paradigma pengembangan masyarakat mengharuskan adanya transformasi sosial dan kultural menuju kualitas umat yang terbaik (*khairu ummah*) sebagai tujuan ideal dari aktivitas dakwah yang dijalankan.<sup>7</sup> Jadi sasarannya adalah perbaikan kehidupan masyarakat dalam segala lini kehidupan dengan memanfaatkan dan mengembangkan potensi-potensi yang ada pada masyarakat itu sendiri.

Secara umum gerakan kaum fundamental bertujuan mengintegrasikan nilai-nilai agama kedalam kehidupan sosial-politik (*din wa daulah*). Tujuan utamanya adalah “negara Islam”. Namun, tujuan antaranya adalah “mengislamkan masyarakat”. Hal ini jelas tergambar dari visi para ideolog dan penganjur fundamentalisme Islam yang membentuk pemikiran Islamisme abad ini. Seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb di Mesir, Ali al-Nadawi dan Sayyid Abul A’la al-Mawdudi di India, bahwa sejarah Islam adalah suatu rekonstruksi untuk menunjukkan suatu bentuk kepatuhan perennial negara terhadap agama.<sup>8</sup> Karena itu, bagi seorang muslim, kepatuhan itu semestinya bukan kepada negara tetapi kepada komunitas Islam. Untuk menjamin hal tersebut, maka tuntutan yang sengaja didengungkan secara terus menerus adalah pemberlakuan “Syariat Islam” dalam pembentukan negara Islam. Oleh sebab inilah, mewacanakan Islam Nusantara merupakan batu sandungan yang diklaim menghambat konstruksi bangunan ideologis yang tengah mereka tata.

Biasanya, basis-basis identitas dibangun oleh kelompok Islam fundamental melalui pencitraan satu model ideal, dalam konteks ini, “masyarakat Madinah pada masa Nabi Muhammad SAW”, yang pada akhirnya memudahkan mereka untuk mengesensialkan batasan-batasan antara “kita” sebagai muslim dan “mereka” sebagai kafir. Gerakan fundamentalisme Islam, secara normatif, sebagai manifestasi identitas komunal sering kali difungsikan untuk menentukan batas-batas antara perintah dan larangan, antara moral dan amoral, antara baik dan buruk, dan seterusnya.

### 3. MENEROPONG KONSTRUKSI ISLAM NUSANTARA MELALUI SEJARAH

Tidak seperti wajah Islam di belahan dunia, Islam Nusantara relatif memiliki perbedaan yang dapat dijadikan kategorisasi, termasuk dari tampilan Islam dari daerah asalnya, Arab Saudi sekalipun.

<sup>5</sup> Lihat dalam Hamid Basyaib [editor]: Amien Rais, (1994), *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan. Cet. 5. Hal. 36.

<sup>6</sup> Mansur, (2004), *Peradaban Islam dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Global Pustaka Utama. Hal. 109.

<sup>7</sup> A. Ilyas Ismail dan Prio Hotman Ismail, (2011), *Filsafat Dakwah Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group. Hal. 54.

<sup>8</sup> Lihat dalam, “Memahami Islam Fundamental di Indonesia”, selengkapnya <https://news.detik.com/opini/d-1179066/memahami-islam-fundamental-di-indonesia>.

Kendati sumber pokok bersandar teks-teks keagamaan yang sama, yaitu Al-Qur'an dan hadits, tetapi pada tataran penafsiran dan pelaksanaan (*interpretation and implementation*) Islam Nusantara mempertimbangkan pendekatan-pendekatan sisi kemanusiaan, sosial, budaya setempat (*using a humanitarian, social, local cultural approach*) sehingga Islam di nusantara ini benar-benar dikenal sebagai ajaran yang memiliki toleransi komprehensif terhadap penganut agama lain, ramah terhadap budaya lokal, kompatibel dengan praktik-praktik demokrasi, merangkul umat-umat agama dan kepercayaan untuk membangun bangsa dan negara secara bersama-sama serta menjunjung hak asasi manusia secara utuh.

Eksistensi Islam demikian ini tidak serta merta tercipta dengan sendirinya, tetapi melalui proses panjang. Untuk dapat memahami bagaimana karakteristik Islam Indonesia sehingga digagas Islam Nusantara sebagai simbol entitas yang benar-benar bercirikan bangsa ini, maka hal perlu ditelusuri dan diperhatikan adalah dua hal, yaitu aspek sejarah (*historical approach*) dan aspek keterbangunan (*construction approach*).

*Pertama*, aspek sejarah (*historical approach*). Historisitas masuknya Islam ke negara Indonesia dalam berbagai bentuk sangat banyak memberikan fremiting atas lahirnya Islam yang khas dan unik berbasis budaya daerah. Secara garis besar ada tiga teori yang menjelaskan proses Islam tumbuh berkembang di nusantara. Salah satu agama yang diakui di Indonesia adalah Islam. Agama ini diketahui berkembang sejak abad ke-13 hingga sekarang di tanah air melalui pembacaan teori, setidaknya tiga teori yang dapat dianalisa, yaitu teori Gujarat, Makkah dan Persia.

*Pertama*, Teori Gujarat. Pendapat tentang teori masuknya Islam ke Indonesia yang pertama datang dari teori Gujarat. Dalam teori ini, diceritakan Islam masuk ke nusantara pada abad ke-13 M dari pedagang muslim India. Teori ini berkembang dari Pijnappel dari Universitas Leiden yang mengatakan bahwa asal muasal Islam dari Gujarat dan Malabar. Kemudian, orang Arab bermazhab Syafi'i bermigrasi ke India dan orang India lah yang membawanya ke Indonesia. Pendapat ini juga ditegaskan oleh Snouck Hurgronje dalam buku 'L'Arabie et Les Indes Neelandaises atau Reveu de l'Histoire des Religions bahwa hubungan dagang Indonesia dan India telah lama terjalin, kemudian inskripsi tertua tentang Islam terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dengan Gujarat. Selain itu, ada juga teori Gujarat dari Moquette di mana ia mengatakan bahwa agama Islam di Tanah Air berasal dari Gujarat berdasarkan bukti peninggalan artefak berupa batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera pada 1428 M. Adapun, batu nisan itu memiliki kemiripan dengan batu nisan di makam Maulana Malik Ibrahim di Jawa Timur, yakni memiliki bentuk dengan batu nisan di Cambay, Gujarat, India.<sup>9</sup>

*Kedua*, Teori Makkah. Pendapat lainnya adalah teori Makkah. Teori ini pertama kali dicetuskan oleh Hamka dalam Dies Natalis PTAIN ke-8 di Yogyakarta sebagai koreksi dari teori Gujarat. Dalam teori masuknya Islam ke Indonesia ini diterangkan bahwa Arab Saudi memegang peranan yang besar. Pasaunya, menurut Hamka, bangsa Arab pertama kali ke Indonesia membawa agama Islam dan diikuti Persia dan Gujarat. Adapun, disebutkan masuknya Islam terjadi sebelum abad ke-13 M, yakni 7 Masehi atau abad pertama Hijriyah. Hal ini dibuktikan setelah wafatnya Rasulullah SAW pada tahun 632 M, di mana kepemimpinan Islam dipegang oleh para *khalifa*. Di bawah kepemimpinan itu, agama Islam disebarkan lebih luas hingga ke seluruh Timur Tengah, Afrika Utara, Spanyol. Kemudian, di masa Dinasti Umayyah pengaruh semakin meluas hingga ke Nusantara. Menurut Arnold (dalam Morrison) bukti masuknya Islam ke Indonesia dari para pedagang Arab menyebarkan Islam ketika mereka

<sup>9</sup> Nana Supriatna, (2007), *Sejarah Indonesia untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI*, Bandung: Grafindo Media Pratama. Hal. 98-99.

berdagang hal ini juga sesuai dengan fakta pedagang Arab menjadi pemimpin pemukiman di pesisir pantai Sumatera. Para pedagang Arab tersebut juga melakukan pernikahan dengan penduduk lokal sehingga agama Islam semakin menyebar di nusantara.<sup>10</sup>

*Ketiga*, Teori Persia. Teori masuknya Islam ke Indonesia terakhir adalah Persia yang dicetuskan oleh Hoesein Djajadiningrat. Dijelaskan bahwa Islam masuk ke Indonesia dari Persia singgah di Gujarat pada abad ke-13. Hal ini terbukti dari kebudayaan Indonesia yang memiliki persamaan dengan Persia. Hal ini juga dipertegas oleh Morgan bahwa masyarakat Islam Indonesia sama dengan Persia. Terbukti, peringatan 10 Muharram atau Asyura sebagai hari peringatan Syi'ah atas syahidnya Husein. Peringatan ini berbentuk pembuatan bubur Syura. Selain itu, di Minangkabau bulan Muharram juga dikenal sebagai bulan-bulan Husein. Lalu di Sumatera Tengah diperingati dengan mengarak keranda Husein untuk dilemparkan ke sungai. Selanjutnya, teori ini juga didukung dengan kesamaan ajaran Syaikh Siti Jenar dengan ajaran Sufi Iran Al-Hallaj. Ketiga, penggunaan istilah bahasa Iran dalam sistem mengeja huruf Arab untuk tanda bunyi harakat dalam pengajian Al-Quran tingkat awal. Kesamaan terakhir adalah nisan pada makam Malik Saleh dan Malik Ibrahim dipesan dari Gujarat dan terdapat pengakuan umat Islam terhadap madzhab Syafi'i di daerah Malabar. Walaupun begitu, hingga saat ini belum ada fakta mana teori masuknya Islam ke Indonesia yang paling kuat atau yang paling benar.<sup>11</sup>

Mengkaji asal muasal Islam masuk ke Nusantara secara historis akan diketemukan manfaat untuk mengetahui proses transmisi Islam terbangun dan menemukan bentuknya. Hal ini bisa dicermati dari bukti-bukti yang menjadi pendukung validitas masing-masing teori tersebut.

Teori Gujarat yang dicetuskan Hurgronje dan Pijnapel ini didukung oleh beberapa bukti: [a] Batu nisan Sultan Samudera Pasai Malik As-Saleh (1297) dan batu nisan Syekh Maulana Malik Ibrahim di Gresik memiliki kesamaan dengan batu nisan yang berada di Cambay. [b] Hal ini juga bersumber dari keterangan Marcopolo dari Venesia (Italia) yang pernah singgah di Perlak (Perureula) tahun 1292. Ia menceritakan bahwa di Perlak sudah banyak penduduk yang memeluk Islam dan banyak pedagang Islam dari India yang menyebarkan ajaran Islam.<sup>12</sup>

Teori Makkah didukung beberapa 3 bukti utama, yaitu: [a] Pada abad ke 7 yaitu tahun 674 di pantai barat Sumatera sudah terdapat perkampungan Islam (Arab), dengan pertimbangan bahwa pedagang Arab sudah mendirikan perkampungan di Kanton sejak abad ke-4. Hal ini juga sesuai dengan berita Cina. [b]. Kerajaan Samudra Pasai menganut aliran mazhab Syafi'i, dimana pengaruh mazhab Syafi'i terbesar pada waktu itu adalah Mesir dan Mekkah. Sedangkan Gujarat/India adalah penganut mazhab Hanafi. [c] Adanya penggunaan gelar Al-Malik pada raja-raja Samudera Pasai yang hanya lazim ditemui pada budaya Islam di Mesir.<sup>13</sup>

Teori Persia diperkuat dengan teori-teori berikut: [a] Adanya tradisi peringatan 10 Muharam atau Hari Asyura di sejumlah daerah. [b] Di Sumatera Barat peringatan ini dinamakan Tabuik (*Tabut*) dan di Jawa ada pembuatan bubur Syuro. [c] Memiliki kesamaan ajaran sufi. [d] Pemakaian istilah Persia

<sup>10</sup> Ibid. Hal. 103-104.

<sup>11</sup> Ibid. Hal. 105-106.

<sup>12</sup> Lihat dalam, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, (2013), *Sejarah Indonesia X*, Jakarta: Politeknik Negeri Media Kreatif. Hal. 3.

<sup>13</sup> Ibid. Hal. 4.

dalam mengeja huruf Arab. [e] Kesamaan pada seni kaligrafi di beberapa batu nisan Islam aliran Syiah khas Iran. [f] Terdapat perkampungan Leren (Leran) di Giri, daerah Gresik, Jawa Timur.<sup>14</sup>

Selama ini sejarah masuknya Islam ke nusantara seringkali dipahami sebagai “proses sejarah yang pasif” sehingga kurang menggigit untuk memfokuskan perhatian semua kalangan, termasuk kelompok anti Islam Nusantara. Hubungan sisi-sisi (*historical aspect relationship*) antara sejarah masuknya Islam ke nusantara dengan relevansi Islam Nusantara inilah yang kerap kali terlupakan oleh semua pihak sampai-sampai topik se-penting persoalan relasi sejarah dan Islam Nusantara kurang mendapat ruang untuk dikaji bahkan luput dari perhatian.

*Kedua*, aspek keterbangan (*construction approach*). Munculnya kesadaran berislam yang sangat tampak khas Indonesia merupakan hasil dialektika antara agama (baca: Islam) dengan kearifan lokal yang tumbuh dan terpencair di daerah-daerah. Mengkaji proses dialektis, meminjam teori Peter L Berger, dapat dilihat dari momentum, yaitu: Eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi.<sup>15</sup> Melalui eksternalisasi, manusia mampu mengekspresikan kediriannya dan masyarakat menjadi entitas realistik-obyektif bagi manusia. Dalam arti bahwa masyarakat merupakan kenyataan yang terpisah dari dan berhadapan dengan manusia. Proses ini disebut obyektivasi. Selanjutnya masyarakat diserap kembali oleh manusia melalui proses internalisasi. Dengan kata lain, melalui eksternalisasi masyarakat menjadi kenyataan yang diciptakan oleh manusia melalui obyektivasi masyarakat menjadi kenyataan sendiri berhadapan dengan manusia dan melalui internalisasi, menjadi kenyataan yang dibentuk oleh masyarakat.<sup>16</sup> Melalui konstruksi sosial sedemikian, Islam tampil senantiasa berevolusi secara dinamis sesuai dinamika yang melingkupi zaman dalam bentangan sejarah. Kaitan dengan momentum sosial dalam teori Peter L Berger itu kemudian melahirkan Islam Nusantara sebagai bagian dari fakta sejarah yang tak bisa terelakkan melalui internaslisasi di tengah-tengah masyarakat.

Dinamisasi dialektika Islam dengan khazanah budaya yang dimiliki masyarakat di tambah konstektualisasi teks-teks dalam Islam setelah bersentuhan dengan sekian banyak fenomena di dalam pergumulan sosial merupakan ciri khas keberagaman yang telah bertumbuh di bumi pertiwi ini semenjak berpuluh-puluh tahun lamanya. Lalu hasil berproses timbal balik antara agama (baca: Islam) dan kearifan lokal inilah kemudian melahirkan corak dengan ciri-ciri yang dikumandangkan dalam bentuk Islam Nusantara.

Diakui atau tidak, penyebaran Islam dengan Timur Tengah sebagai titik tolaknya menjadi fakta sejarah yang tidak terbantahkan. Namun referensi Timur Tengah tidak secara otomatis menunjukkan bahwa Islam yang tumbuh dan berkembang dimulai dari tempat itu menjadi satu-satunya rujukan yang sah dalam hal bentuk relasi sosial, budaya, politik dan ekonomi setelah mengalami interaksi dalam setiap kondisi dan situasi berbeda baik tempat maupun waktu. Islam dinamis tidak serta merta dapat langsung diklaim sebagai sinkritis sehingga absah dikategorikan sebagai Islam yang salah (baca: sesat). Sinkritisisme adalah mencampuradukkan elemen-elemen yang saling bertentangan.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ibid. Hal. 4. Mengutip dari “Modul Sejarah Indonesia Kelas X” yang diterbitkan oleh Kemdikbud bahwa hal ini juga didukung oleh Umar Amir Husen dan Hoesein Djajadiningrat sebagai bagian dari sekian pencetus Teori Persia.

<sup>15</sup> Pembagian dialektika secara sosiologis bisa dilihat dalam, Rr. Suhartini, (2013), *Religiusitas Kaum Profesional Muslim dalam Perspektif Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Teori Dekonstruksi Derrida di kota Surabaya*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press. Hal. 89-91

<sup>16</sup> Ibid. Hal. 98-99.

<sup>17</sup> Lihat dalam, Dareri Amin, (2002), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media. Hal. 87.

Sejarah kesuksesan Islam masuk ke negara ini tentu tidak terlepas dari strategi dan metode dakwah yang dipergunakan dalam aktivitas dakwah. Selain strategi mereka juga mampu merumuskan garis-garis besar perjuangan dakwah yang harus dilaksanakan secara taktis, mereka juga dibekali kemampuan teknis metode dakwah di lapangan.

Kesuksesan itu sebagaimana dalam Hatmansyah, adanya strategi para wali dalam mengembangkan ajaran Islam di Tanah Jawa sangat banyak memberikan kontribusi terhadap proses dakwah. Dimulai dengan membagi syiar agama dalam beberapa metode, diantaranya metode bertahap (*tadrij*). Tidak ada sebuah ajaran yang diberlakukan secara instan, semua melalui proses penyesuaian yang evolutif. Berikutnya, juga diterapkan prinsip tidak menyakiti (*adamul haraj*). Para wali membawa Islam tidak dengan siap yang konfrontatif, mereka memberlakukan sistem dakwah sesuai dengan kapasitas objek dakwah yang ditemui. Seorang raja tentu tidak mungkin didakwahi sama dengan seorang hamba sahaya (*kawulo*). Demikian pula dakwah di kalangan prajurit, tentu berbeda dengan dakwah dengan kaum rohaniawan. Dalam berbagai catatan sejarah, para Walisongo juga melakukan peperangan, namun hal ini dilakukan dengan memegang prinsip-prinsip peperangan dalam Islam, yaitu tidak melukai anak-anak dan perempuan, tidak merusak simbol-simbol keagamaan dan tempat ibadah serta aturan-aturan lain yang dijalankan secara ketat.<sup>18</sup> Dengan ini semua, maka pancaran hikmah dari adanya dakwah para Walisongo mampu diterima masyarakat Jawa dengan sukarela.

Terbukti, wilayah Kediri yang hingga kini masih tercatat warganya sebagian besar beragama muslim, padahal perang terhadap sisa kekuatan Majapahit yang terakhir adalah melawan Girindra Wardhana yang berkedudukan di wilayah itu. Jika Islam hadir dengan model paksaan seperti halnya metode inkuisisi layaknya di Spanyol, mungkin masyarakat di wilayah tersebut akan kembali pada keyakinan awal mereka kala Demak telah runtuh sebagai kerajaan yang berdaulat.<sup>19</sup> Secara strategis, para wali sebagai juru dakwah, memang dikenal dengan kepiawaiannya menciptakan metode dakwah yang jitu dan efisien, sehingga hal ini mampu membawa dampak perubahan yang cukup signifikan.

Agus Sunyoto mengidentifikasi beberapa strategi dakwah Walisongo, antara lain: [a] Pembagian wilayah dakwah para Walisongo dalam melakukan aktivitas dakwahnya antara lain sangat memperhitungkan wilayah strategis. Beranjak dari sinilah, para Walisongo (dikenal dengan sembilan orang) melakukan pemilihan klasifikasi wilayah dakwah tidak sembarangan. Penentuan tempat dakwah mempertimbangkan faktor geo-strategi sesuai dengan kondisi zaman. Jika diperhatikan dari kesembilan wali membagi kerja dengan rasio 5:3:1, dan Jawa Timur mendapat perhatian besar dari para Walisongo. Secara teritorial, Maulana Malik Ibrahim, sebagai wali perintis, mengambil wilayah dakwah di Gresik. Setelah wafat, wilayah ini dikuasai oleh Sunan Giri. Sunan Ampel mengambil posisi dakwah di Surabaya, Sunan Bonang sedikit ke utara di Tuban. Sedangkan, Sunan Drajat di Sedayu. Lima wali berkumpul di Jawa Timur karena kekuasaan politik saat itu berpusat di wilayah Kerajaan Kediri dan Majapahit di Mojokerto.

[b] Asimilasi budaya. Bagi seorang juru dakwah, mengubah sebuah tatanan masyarakat yang sangat kompleks dan telah mengakar dalam kehidupan sehari-hari memang tidak semudah berdebat secara ilmiah. Dalam dakwah kepada masyarakat Jawa, tidak jarang para wali menerapkan beberapa model dakwah dengan memasuki unsur-unsur kebudayaan dengan berani, bermodal prinsip; senantiasa membelokkan adat yang beraroma kesyirikan dengan menyelipkan unsur norma-norma Islam. [c] Pendidikan dan pencetakan kader dakwah. Setiap wali yang berperan dan memiliki sebuah wilayah dakwah, hal pertama yang diperbuat adalah membangun sarana pendidikan berupa pesantren. [d]

<sup>18</sup> Hatmansyah, (2015), "Strategi dan Metode Dakwah Walisongo", Jurnal Al-Hiwar, vol. 03, No. 05-Januari-Juni. Hal. 110.

<sup>19</sup> Agus Sunyoto, (2016), *Atlas Walisongo*, Tangerang Selatan: Pustaka III MaN. Hal. 69.



Strategi dakwah di bidang politik. Dalam mengembangkan dakwah Islam di tanah Jawa para wali tentu juga menggunakan sarana politik untuk mencapai tujuannya, yaitu menegakkan hukum Allah secara menyeluruh.<sup>20</sup>

Dengan cara dakwah Walisongo yang menggunakan empat strategi; pembagian wilayah dakwah, asimilasi budaya, pendidikan dan kaderisasi, serta yang terakhir dakwah di bidang politik, menjadikan dakwah Islam semakin meluas. Langkah-langkah menyerukan kebaikan dan memerangi kemungkaran (*al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahyu an al-munkar*) sebagai bagian dari implementasi dakwah benar-benar menjadi lebih efektif, karena di samping cara dakwah yang memasuki relung-relung kehidupan masyarakat akar rumput (*grass root*), dengan kecerdasannya Walisongo juga mengakselerasi dakwahnya ke dalam kantong-kantong yang memiliki kekuatan hukum dan kekuatan penegakan hukum. Alhasil, dakwah kian lengkap dan menjadi sangat pesat jika unsur kebudayaan, ekonomi dan politik menjadi ranah dakwah. Inilah yang dilakukan Walisongo.

Sebagaimana diungkapkan Salehudin, bahwa internalisasi kreatifitas dakwah sudah ditunjukkan oleh Nur al-Din al-Raniri, Abd al-Ra'uf al-Sinkili dan Muhammad Yusuf al-Maqqasari. Diikuti oleh generasi berikutnya, seperti KH Nawawi al-Bantani, Syech Ahmad Khatib Minangkabau, Syech Mahfudz al-Tarmisi, KH Soleh Darat, KH Hasyim Asy'ari dan KH Ahmad Dahlan. Para ulama tersebut tidak sekedar menerima Islam, tetapi menyambutnya hingga ke pusat munculnya Islam, yaitu Makkah dan Madinah. Para ulama mempelajari tidak dengan cara menjiplak belaka (*copy paste*), tetapi memberi warna, yaitu dengan memberikan penawaran kreatif model berislam yang khas Nusantara. Menjadi Islam tidak harus menjadi Arab.<sup>21</sup> Adagium “menjadi Islam tidak harus menjadi Arab” bukan berarti membenci Arab, tetapi melakukan pembacaan secara kreatif mana yang budaya Arab dan mana yang menjadi ajaran Islam. Nilai-nilai agama (termasuk Islam) pasti merupakan keputusan yang tidak boleh ditinggalkan, sebab acuan “benar-salah” harus berangkat dari ajaran-ajaran agama. Tetapi unsur-unsur yang memiliki kecenderungan-kecenderungan budaya (*cultural nuance*) hanyalah pilihan-pilihan tanpa paksaan (*optional volunteer*).

#### 4. KONTEKSTUALISASI ISLAM NUSANTARA

Pada dasarnya agama hadir di tengah-tengah masyarakat tidak dalam ruang hampa, tetapi agama datang pada saat umat telah memiliki nilai-nilai. Ketika nilai-nilai yang bersifat langit (*transcendental*) harus berhadapan nilai-nilai yang mempunyai lingkaran budaya (*cultural frame*) yang bersifat kearifan lokal. Di sini menciptakan langkah-langkah dinamis untuk memadukan dua kutub berbeda menjadi sangat relevan dan diperlukan dalam rangka menjaga kehidupan damai tatkala misi-misi Islam ditebarkan sehingga Islam tidak dengan semena-mena dikesankan sebagai agama keras dan berprototipe radikal, namun dapat tampil sebagai agama yang ramah bagi sekalian manusia (*rahmatan li alamin*).

Sebagaimana disebutkan oleh Salehudin bahwa bentuk-bentuk ekspresi beragama bergerak secara dinamis sesuai dengan perubahan-perubahan pemahaman yang bersifat penghayatan maupun pemikiran yang melahirkan penafsiran-penafsiran di mana kondisi sosial, ekonomi dan politik menjadi faktor yang turut mempengaruhi. Seperti halnya tafsir Al-Qur'an, hanya interpretasi yang mengalami perubahan dan perbedaan sesuai pemahaman, tetapi Al-Qur'an merupakan teks yang abadi, atau masjid sebagai simbol tempat peribadatan akan tetap lestari dalam fungsi kendati bentuknya senantiasa

<sup>20</sup> Ibid. Hal. 71-74.

<sup>21</sup> Ahmad Salehudin, (2007), *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-menarik Islam dalam Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Pilar Media. Hal. 27.

berubah dan berbeda sesuai karakter budaya masing-masing masyarakat. Demikianlah hal ini terjadi pada simbol-simbol agama yang lain. Bisa saja ritual “*selamatan*” yang pada awalnya dipahami sebagai upaya untuk mendapatkan keselamatan dengan niat membujuk makhluk ghaib penunggu suatu tempat dirubah menjadi sekedar usaha menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk Allah SWT, melanjutkan tradisi nenek moyang dan tidak bersikap kurang ajar (menghargai) terhadap para leluhur.<sup>22</sup>

Sejalan dengan hal ini, Nurcholish Madjid memberikan gambaran dengan ungkapannya bahwa kebaikan (*al-khair*) memang normatif. Maksudnya sesuatu yang seharusnya dicatat secara universal, atau istilah sekarang perenial, artinya selama-lamanya tidak akan berubah. Seperti kewajiban menutup aurat, di mana pun juga tidak ada umat yang membolehkan terbukanya aurat secara bebas, biar pun saudara-saudara kita di tengah Irian Jaya yang katanya masih hidup dalam zaman batu, secara insting mereka juga menutup auratnya meskipun dengan cara yang mereka tahu. Hal ini adalah sesuatu yang universal, seperimitif apapun manusia di muka bumi ini tidak ada yang berhidupan telanjang sama sekali. Tetapi ketika diketahui oleh semua orang sebagai kebaikan (*al-ma'ruf*), maka wujudnya bermacam-macam; terdapat pihak yang menutup aurat dengan sempurna, ada pula orang menutupnya lebih bagus dan seterusnya. Kemudian agama mengajarkan supaya kaum laki-laki paling tidak menutup badannya mulai dari pusar sampai lutut. Akan tetapi tidak sampai pada persoalan bagaimana cara menutupnya. Lantas di Indonesia, karena mewarisi dari nenek moyang, memakai sarung, begitu seterusnya.<sup>23</sup>

Dalam kaitan dengan eksistensi budaya lokal dalam konteks keberagamaan, Abdurrahman Wahid pernah melontarkan sebuah gagasan “Pribumisasi Islam” pada akhir tahun 1980-an yang kemudian disimplifikasi dengan lontaran mengubah “*assalamu'alaikum*” menjadi “selamat pagi, selamat siang, atau selamat sore”.<sup>24</sup>

Lebih jauh Ulil Abshar-Abdalla menyebutkan, dalam setiap universalisasi selalu berangkat dari suatu yang partikular. Proses universalitas itu mengimpikan dua hal sekaligus: *Pertama*, proses distilasi dan abstraksi nilai-nilai yang bersifat universal dalam Islam; *Kedua*, mengongkretkan konteks kembali nilai-nilai itu ke dalam satu kondisi kontekstual kekinian. Terdapat tiga proses yang harus dilalui, *embedded, disembedded, reembedded*. Ketiga proses tersebut dapat diilustrasikan sebagai berikut: Islam datang ke tanah Arab, lekat dengan kultur Arab (*embedment*); diambil Islam itu, lalu dilepaskan unsur-unsur Arabnya, untuk kemudian diambil inti sarinya (*disembedment*); kemudian inti sari itu ditanam lagi ke dalam bumi kita sendiri (*reembedment*).<sup>25</sup> Gambaran ini dapat disimpulkan bahwa universalisasi Islam bisa diterima jika bergerak dalam kerangka siklus tersebut. Tetapi Universalisasi Islam ditolak bila melompat dari Arab ke Jawa, Madura, Sumatera, atau Makassar tanpa melewati

<sup>22</sup> Ibid. Hal. 31-32.

<sup>23</sup> Nurcholish Madjid, (2000), *Pesan-pesan Takwa*, Jakarta Selatan: Paramadina. Hal. 138.

<sup>24</sup> Islam pribumi sempat diperbincangkan secara serius dalam banyak diskusi, khususnya kalangan muda NU, terkait perbedaan istilah tersebut. Intinya, “Pribumisasi Islam” mengandaikan Islam sebagai makhluk asing yang dihasratkan “memasyarakat” di tempat tertentu. Pemahaman demikian masih mengasumsikan Islam yang asli lalu di-bumikan. Sedangkan Islam pribumi adalah Islam yang terbiarkan tumbuh tanpa intervensi siapapun. Perbedaan tersebut masih bisa dipermasalahkan dalam banyak segi, seperti apa yang dimaksud dengan terbiarkan. Tetapi bagaimanapun diskusi tentang dua istilah itu, secara umum perhatian Islam pribumi dan pribumisasi Islam tidak jauh berbeda, yaitu bagaimana lokalitas bisa berbicara dan tidak terjajah oleh makhluk asing atas nama otentisitas dan universalitas agama. Lihat uraian ini dalam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Pendidikan Islam Departemen Agama Republik Indonesia, (2007), *Post-Tradisionalisme Islam, Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Hal. 296-297.

<sup>25</sup> Lihat dalam, [emansipatoris@yahoo.com](mailto:emansipatoris@yahoo.com)

proses pelepasan unsur-unsur Arab-nya terlebih dahulu. Dengan kata lain, akulturasi budaya dan kearifan lokal tetap terjamah dalam sentuhan-sentuhan islami, tetapi secara esensi eksistensi Islam sebagai rujukan hidup dan kehidupan tetap berpedoman tanpa mengalami pergeseran sedikitpun.

Agama yang bertumbuh di tengah-tengah masyarakat merupakan tuntunan yang dipahami dan diaplikasikan dalam ranah sosio-kultural berdasarkan kemampuan dan kecerdasan masing-masing individu berlandaskan pemahaman terhadap teks-teks dan penghayatan spritualitas tokoh-tokoh agamanya. Tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa pemahaman dan bahkan penghayatan terhadap teks-teks agama sangat banyak dipengaruhi situasi dan kondisi tertentu. Dalam konteks hubungan Islam budaya lokal, kontekstualisasi bukan saja merupakan sebetuk interpretasi terhadap teks-teks agama, namun lebih jauh dari itu menjadi ikhtiar mempertautkan koneksitas simbol-simbol budaya (*community cultural treasures*) dengan agama.

Terkait kontekstualisasi dengan menggunakan pendekatan paradigma lokal, maka interpretasi teks-teks agama diartikan sebagai upaya mengeksplorasi makna-makna ajaran agama yang mampu seiring dengan kearifan lokal. Ahmad Salehudin mencoba mempertajam analisa dengan menyebut bahwa kesalahan yang selama ini terjadi ialah menggunakan dogma-dogma agama sebagai ukuran-ukuran kebenaran yang dibawa dari luar, seperti yang dilakukan oleh Geertz dan Beatty dengan menggunakan kacamata syariah modern untuk menilai ekspresi keberagamaan lokal.<sup>26</sup> Selaras dengan ini pernyataan Woodward bahwa setiap orang meyakini agamanya benar. Oleh karenanya, untuk memahami sebuah kepercayaan yang harus dilakukan secara serius adalah mendalami dasar-dasar asumsi, logika yang dipakai dan klaim-klaim yang dibuat berkaitan dengan dunia sosial (*naturally*) dengan berbagai kegiatan keagamaan yang memotivasinya.<sup>27</sup>

Asumsi umum yang perlu ditekankan dalam menjadikan landasan mendasar (*basic foundation*) untuk menemukan nilai-nilai universalitas dibalik agama adalah dengan menumbuhkan sebuah kesadaran bahwa tidak ada satu agama pun yang lahir di ruang hampa, justru agama selalu bertumbuh dalam konteks menyenjang dan belum pernah tercipta eksistensi agama yang kosong dari lingkaran sejarah. Oleh sebab itulah, jargon agama selalu memiliki relevansi dalam setiap ruang dan waktu (*shalihun li kulli zamanin wa makanin*), karena agama senantiasa absah untuk dikontekstualisasikan dalam setiap zaman sesuai kondisi yang dihadapi. Kontekstualisasi merupakan fakta yang terbantahkan dapat dibuktikan dengan wujudnya agama dalam tiap-tiap periode sejarah melalui fenomena dialogis antara agama dengan lingkungan di mana agama eksis. Justeru dialog antara agama dengan lingkungan kian mempertajam fungsi dan memperjelas signifikansi kehadirannya di tengah-tengah umat, sehingga agama benar-benar dipercaya menjadi solusi dari setiap persoalan dan problematika khalayak umum karena agama dibawa dengan bentuk yang fleksibel.

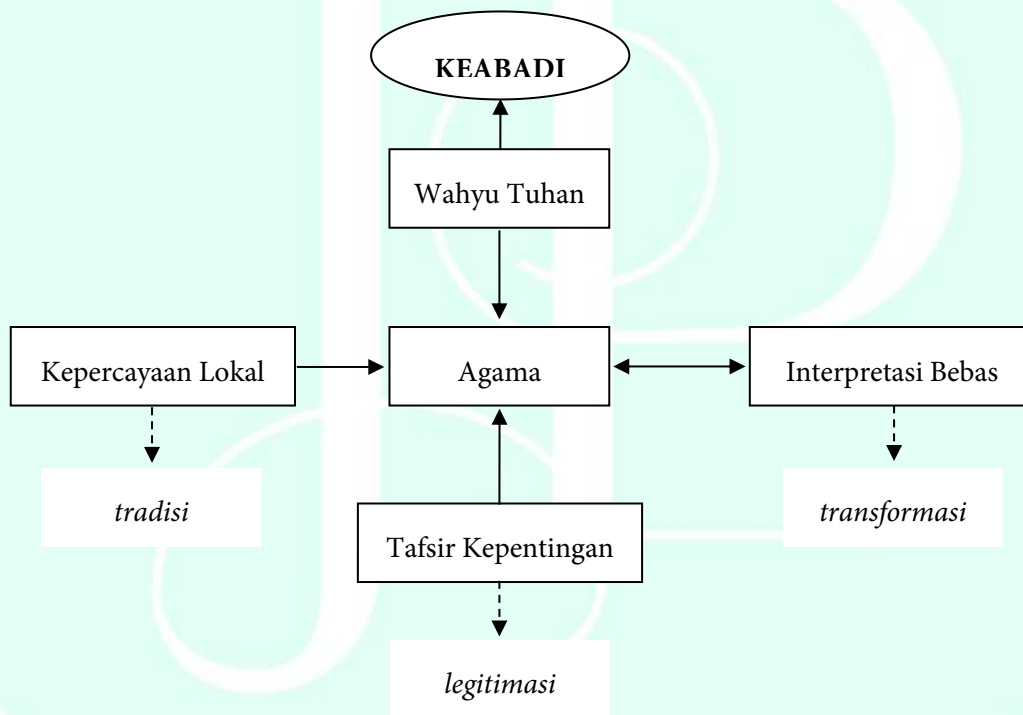
Bahwa Islam sering kali terkesan *jumud* dan kaku memang tidak bisa dipungkiri sebagai sebuah fakta. Dan bahwa kadang kala universalitas Islam juga dijadikan alat yang efektif oleh sekelompok orang untuk kepentingannya atau bahkan syahwat politisnya juga tidak dapat tampik sebagai sebuah kenyataan. Tetapi sesungguhnya kenyataan-kenyataan tersebut tidak bisa digeneralisir bahwa Islam sedemikian itu, fakta-fakta itu hanyalah merupakan percikan fenomena kasuistik dari segolongan orang-orang yang arogan mengklaim kebenaran atau dari pihak yang sengaja menjustifikasi kepentingan atas nama agama.

<sup>26</sup> Ahmad Salehudin, (2004), *Ulama dan Politik dalam Masyarakat Muslim*, Jurnal Lisan, April, vol. XI.

<sup>27</sup> Pernyataan Woodward dapat dilihat dalam, Peter L. Berger, (1990), *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES. Hal. 38.

Karakteristik Islam yang dimunculkan dengan wacana dominasi legitimitatif kemudian ditampilkan melalui Islam Nusantara dibangunlah kesadaran yang bersifat inklusif berdasarkan wacana-wacana: [a] Analisis kritis terhadap teks-teks agama dengan menyertakan konteks sebagai faktor penting dalam memahami teks. [b] Analisis kritis terhadap agama sebagai dogma dan wacana-wacana agama (tafsir-tafsir teks agama). Agama yang selama ini dipahami sebagai ajaran dogmatis dalam praktiknya tidak lagi berdaya menghadapi tuntutan perubahan zaman, sehingga sering kali muncul gerakan-gerakan atau pemikiran reaksioner dari sekelompok orang dengan mengatasnamakan agama. [c] Analisis kritis terhadap relasi antara pengetahuan hitam-putih (*knowledge of right and wrong*) dan relasi kuasa (*relationship with power holders*) dalam pembentukan wacana keagamaan yang dominan. Setiap wacana-wacana agama (tafsir-tafsir teks agama) tidak jarang muncul berdampingan sekaligus mempunyai koneksitas dengan kekuasaan. Karena itu, kebenaran suatu tafsir dalam lingkaran kekuasaan harus dilihat sebagai hubungan sejajar (*parallel relationship*) bukan kuasa penuh (*absolute domination*) sehingga dengan demikian tidak ada sakralisasi atas interpretasi teks-teks agama.<sup>28</sup>

Dalam perspektif kritik wacana agama, secara sederhana cara pandang terhadap agama dapat dilihat dalam skema sebagai berikut:



Skema di atas ingin menjelaskan bahwa agama (baca: Islam) berasal dari wahyu Tuhan. Sebagai firman, wahyu mempunyai sifat abadi dan memiliki sifat universal. Tetapi bagaimanapun keabadian dan universalitas yang terdapat di dalam agama, bukan berarti merdeka karena berada pada ruang kosong. Justru keabadian dan universalitas bermakna sebab agama lahir di tengah-tengah dinamika tradisi lokal yang membuka peluang teks-teks agama dapat diinterpretasi sesuai sudut pandang yang berbeda. Ada segolongan ulama yang menafsirkan melalui sudut filsafat, ada pula yang melakukan pembacaan dengan cara pendekatan ideologi dan bahkan ada pihak-pihak yang mengupas tafsir berdasarkan

<sup>28</sup> Nur Khoiron, dkk., (1999), *Pendidikan Politik bagi Warga Negara (Tawaran Operasional dan Kerangka Kerja)*, Yogyakarta: LKiS. Hal. 33-35.

kepentingan walaupun model ini sarat dengan ragam tendensi, ada lagi sekelompok orang mencoba mengkaji makna teks melalui varian tafsir yang dimaksudkan sebagai transformasi ilmiah.<sup>29</sup> Pada titik ini, agama yang lahir di antara masyarakat yang majemuk sudah bersentuhan mesra dengan kearifan lokal di berbagai wilayah semenjak awal sejarah di tanah pertiwi.

Mencermati Islam Nusantara dengan menggunakan pendekatan fakta sosial dan realitas sejarah, tidak dapat dipungkiri bahwa Islam Nusantara terbingkai dari tiga landasan pembentukan: [a] Bahwa Islam Nusantara merupakan hasil ikhtiar bertahun-tahun lamanya yang mengejawantah dari pemahaman dan penyikapan terhadap teks keagamaan. Dalam diskursus Islam Nusantara, sumber referensi dari teks-teks Islam tidak hanya dimaknai Al-Qur'an dan hadits belaka, tetapi meliputi ijihad pemikiran ulama. Dengan semikian, Islam Nusantara menancapkan pijakan kukuh untuk melegitimasi adanya tradisi-tradisi masyarakat, seperti bershalawat, pembacaan tahlil, berziarah kubur, dzikir bersama dan ritual-ritual lainnya. [b] Bahwa budaya lokal, dalam pandangan kelompok Islam Nusantara, bukan sebuah ancaman terhadap kemurnian ajaran Islam. Praktik-praktik budaya yang tumbuh di tengah-tengah publik memang merupakan khazanah kekayaan yang berasal dari spiritual leluhur, kemudian kedatangan pendakwah muslim tidak saja menyebarkan Islam namun dengan tingkat kelihaihan para da'i itu, terciptalah kreasi-kreasi baru dalam formula dakwah yang langka di tempat asal Islam. Intinya, apa yang didakwahkan oleh para da'i terdahulu, semisal Walisongo, selain misi pokok "menyeru" umat, tetapi juga ikhtiar-ikhtiar menyematkan misi tersebut ke dalam obyek-obyek dakwah yang berupa tradisi-tradisi lokal. Upaya-upaya asimilasi tersebut terbukti membuahkan hasil yang cukup jitu: *Pertama*, 80% jumlah penduduk tanah air memeluk Islam tanpa perlu ada pertumpahan darah. *Kedua*, para da'i terdahulu, khususnya Walisongo, telah memperlihatkan bahwa budaya-budaya masyarakat dapat senyawa dengan ajaran agama jika didesain memiliki ruh islami dan bahkan menjelma menjadi kearifan lokal yang mampu dipersandingkan dengan peribadatan Islam.

Terkait kontekstualisasi dengan menggunakan pendekatan faktor penopang, maka bakal diketemukan bahwa proses konstruksi Islam Nusantara secara dinamis terjadi dalam alur kristalisasi heterogenitas Islam yang kemudian menghasilkan karya-karya spektakuler mengkonstruksi bentuk Islam yang bersifat mengutamakan kasih sayang bagi segenap alam semesta (*rahmatan li al-alamin*). Sebagaimana Azyumardi Azra mengutip Nottingham, bahwa gerakan keagamaan sangat dipengaruhi oleh kepribadian pendiri (baca: pembawanya). Oleh karenanya, memahami aktor-aktor yang berperan terhadap proses islamisasi nusantara dapat memberi mengentaskan antipati terhadap adanya wujud terang benderang atas kemunculan Islam khas Nusantara.<sup>30</sup>

Menelisik peran ulama terhadap islamisasi di tanah nusantara pada abad ke 17 dan ke 18 sebagaimana diungkap oleh Azyumardi Azra, bahwa hubungan antara kaum muslim di kawasan Melayu-Indonesia dari Arab, Persia dan anak benua India yang mendatangi kepulauan nusantara tidak hanya bertujuan melakukan transaksi perdagangan, tetapi lebih jauh dari itu dalam batas-batas tertentu juga menyelipkan misi penyebaran agama (*dakwah islamiyah*). Peran sentral para ulama Melayu-Indonesia (Jawi) mampu terlibat dalam jaringan ulama kosmopolitan yang awalnya menuntut ilmu di Timur Tengah, khususnya berpusat di Makkah dan Madinah. Ulama-ulama tersebut kemudian pada tahapan berikutnya bisa menjadi pemancar (*transmitter*) dan sekaligus dapat memainkan peran-peran menentukan dalam menyiarkan gagasan-gagasan pembaruan baik melalui pengajaran maupun karya

<sup>29</sup> Lihat kembali uraian ini dalam, *Post-Tradisionalisme Islam, Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (2007), yang diterbitkan oleh: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Pendidikan Islam Departemen Agama Republik Indonesia. Hal. 233-234.

<sup>30</sup> Uraian Azyumardi Azra dapat dilacak dalam, Dwifatma Andini, (2005), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Prenada Media. Hal.156

tulis.<sup>31</sup> Poin penting yang perlu dikutip dari catatan Azra ini adalah tentang munculnya jaringan dan berprosesnya transmisi. Jaringan di antara para ulama yang berasal dari berbagai daerah yang saling berkaitan, melakukan kontak dan berdialog serta proses peleburan tradisi-tradisi kecil (*little tradition*) untuk selanjutnya menggelindingkan lalu membentuk transmisi besar dalam lingkaran tradisi besar (*great tradition*) melalui penyebaran gagasan dari satu ulama ke ulama lain dari satu daerah ke daerah lainnya. Ulama Jawi yang berasal dari Malayu-Indonesia telah menyebarkan gagasan-gagasan keilmuan dengan metode dialogis antar ulama.

Dari uraian tentang “Islam Nusantara” melalui dua pendekatan; meneropong konstruksi Islam Nusantara, dan konstektualisasi Islam Nusantara, maka diketemukan bahwa Islam Nusantara merupakan istilah yang dihasilkan dari sebuah pengayakan pemikiran dan analisa mendalam terhadap langkah-langkah islamisasi yang telah menyebar mulai sekian tahun lalu. “Islam Nusantara” bukanlah sebagaimana dituduhkan oleh sementara kelompok penentangannya bahwa Islam Nusantara adalah sebuah gerakan yang bertipikal Islam liberal hasil suntikan “zionis”. Melewati dua titik tolak pendekatan di atas (*two anchor approaches*), maka patahlah apa yang digembar-gemborkan mereka mengenai asumsi-asumsi tanpa berdasarkan bukti-bukti argumentatif.

## 5. KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, simpulan yang dapat disarikan adalah Berkaitan dengan keberagaman masing-masing kelompok selalu mengacu kepada bangunan artikulasi wacana keagamaan dengan landasan tafsir-tafsir teks yang dinilai melegitimasi interpretasinya, Islam Nusantara merupakan entitas yang lebih mewakili Indonesia dalam berislam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Dareri, (2002), *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media.
- Andini, Dwifatma, (2005), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Prenada Media.
- Azra, Azyumardi, (1994), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan.
- Berger, Peter L., (1990), *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES.
- Clifford Geertz, (1992), *Tafsir Kebudayaan* [ter.], Yogyakarta: Kanisius.
- Hatmansyah, (2015), “*Strategi dan Metode Dakwah Walisongo*”, *Jurnal Al-Hiwar*, vol. 03, No. 05-Januari-Juni.
- Ismail, A. Ilyas dan Hotman, Prio, (2011), *Filsafat Dakwah Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

<sup>31</sup> Azyumardi Azra, (1994), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan. Hal. xix-xx.

- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, (2013), *Sejarah Indonesia X*, Jakarta: Politeknik Negeri Media Kreatif.
- Khoiron, Nur, dkk., (1999), *Pendidikan Politik bagi Warga Negara (Tawaran Operasional dan Kerangka Kerja)*, Yogyakarta: LKiS.
- Madjid, Nurcholish, (2000), *Pesan-pesan Takwa*, Jakarta Selatan: Paramadina.
- Mansur, (2004), *Peradaban Islam dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Global Pustaka Utama.
- Rais, Amien, (1994), *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, Hamid Basyaib [editor], Bandung; Mizan Cet. 5.
- Rr. Suhartini, (2013), *Religiusitas Kaum Profesional Muslim dalam Perspektif Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Teori Dekonstruksi Derrida di kota Surabaya*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press.
- Zakiya Darajat, (2015), “Warisan Islam Nusantara”, *Al-Turaz*, vol. XXI, no. 1, Januari.
- Salehudin, Ahmad, (2004), *Ulama dan Politik dalam Masyarakat Muslim*, *Jurnal Lisan*, April, vol. XI.
- Salehudin, Ahmad, (2007), *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-menarik Islam dalam Masyarakat Jawa*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Sunyoto, Agus, (2016), *Atlas Walisongo*, Tangerang Selatan: Pustaka III MaN.
- Supriatna, Nana, (2007), *Sejarah Indonesia untuk SMA/MA/SMK/MAK Kelas XI*, Bandung: Grafindo Media Pratama.
- Yasmadi, (2002), *Modernisasi Pesantren; Kritik Nurcholis Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional*, Jakarta: Ciputat Press. Cet. Ke 1.
- Lihat dalam, “Memahami Islam Fundamentalis di Indonesia”, selengkapnya <https://news.detik.com/opini/d-1179066/memahami-islam-fundamentalis-di-indonesia>. (diakses, 27 Agustus 2022)
- Lihat dalam, [emansipatoris@yahoo.com](mailto:emansipatoris@yahoo.com). (diakses 09 September 2022)