

Jejak Islam Kultural

Ditulis oleh Damhuri Muhammad pada Selasa, 22 Oktober 2019



“Hanya Indonesialah yang dapat diklaim sebagai tempat berlabuhnya agama-agama besar, dan mereka dapat hidup secara berdampingan,” demikian sinyalemen Parig Digan (1977), sebagaimana dikutip oleh A Bakir Ihsan (1996) dalam artikel *Beragama Secara Kultural dan Struktural*.

Tesis itu memaklumkan, agama adalah bagian dari identitas yang melekat dalam tubuh bangsa Indonesia. Sebagai agama besar, dalam rentang abad 13 hingga awal abad 19, Islam tumbuh secara kultural di bumi Nusantara. Inilah yang membedakan wajah Islam Indonesia dengan gelombang radikalisme yang sedang marak di masa kini.

Bila radikalisme bergerak dengan hasrat politik guna menggapai Negara Islam, formalisasi syariat, hingga tegaknya *khilafah islamiyah*, Islam berwajah Indonesia telah berabad-abad lamanya bernapas di medan kultural, yang tak menghancurkan ikon-ikon kultural di Nusantara. Menurut catatan Syaiful Arif (2010) dalam *Deradikalisasi Islam*, kedatangan Islam di Nusantara bukan sebagai “yang asing”, yang hendak menjajah, tetapi agama lentur yang hendak menyempurnakan proses kemanusiaan secara lebih paripurna. Itu sebabnya, terminologi *konversi* yang kerap digunakan dalam menimbang denyut

Islamisasi Nusantara kurang tepat. Sebab, *konversi* menandakan berlangsungnya penaklukan Islam atas agama lokal, sehingga yang terjadi bukan dialog antarbudaya, tapi ikonoklasme atau penghancuran ikon budaya lokal oleh apa saja yang datang dari luar.

Islamisasi di Nusantara berlangsung tanpa melukai, tanpa menghilangkan simbol-simbol agama dan kepercayaan pra-Islam. Menurut Arif, bahasa yang pantas adalah *adhesi*, bahwa Islam dan agama pra-Islam mengalami proses dialog, dan karena itu orang Indonesia menjadi muslim tanpa kehilangan akar tradisinya. Hingga kini masih dapat disingskap wajah Islam Indonesia, yang mampu bersekutu dengan kearifan lokal, tanpa harus mengakibatkan gesekan, apalagi memicu berbagai kegentingan. Islam Indonesia yang tumbuh sejak berabad-abad silam adalah wajah yang terbuka, toleran, dan sadar kemajemukan. Islam tidak memberangus wadah-wadah kebenaran dari *local wisdom*. Wadah itu tetap dijaga, hanya isinya yang diluruskan, searah jalan ketauhidan.

Praktik *sesaji* misalnya, tidak dilarang oleh para Wali. Hanya saja doa-doa yang di zaman pra-Islam ditujukan kepada nenek moyang, kemudian dialihkan kepada pencipta nenek moyang. Lalu, lahirlah *kenduri*, di mana *berkat* tidak hanya diperuntukkan bagi orang mati, tetapi juga orang hidup. *Berkat* akhirnya tak bermakna transenden, tapi juga sosial. Begitu juga dengan epos Hindu *Dewa Ruci*. Oleh Kiai Mutamakkin tidak diharamkan, bahkan pada titik tertentu, ia bisa menjadi medium simbolik bagi perjalanan spritual dalam Islam. Tatkala Bima Sakti bertemu dengan Dewa Ruci? yang tak lain adalah dirinya sendiri? Kiai Mutamakkin memaknainya sebagai pergulatan perang hawa nafsu, sehingga seorang muslim dapat menemukan “diri alit” yang di dalamnya terdapat hakikat ilahiyah. *Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*, barangsiapa yang mengenali dirinya akan mengenali Tuhannya. Satu hal yang menurut Kiai Mutamakkin senapas dengan ajaran esoterisme Islam (Syaiful Arif, 2010)

Pidato Ketua Umum PB NU, KH. Said Agil Siraj dalam acara puncak Harlah NU yang ke-91 (31/1/2017) mencontohkan proses akulturasi nilai-nilai Islam dengan budaya lokal dalam masyarakat Islam di Kabupaten Kudus, Jawa Tengah. Sampai kini, warga muslim Kudus tidak mengonsumsi daging sapi demi menghormati para tetangganya yang beragama Hindu. Tradisi unik itu adalah warisan turun temurun yang dilestarikan oleh Sunan Kudus. Ia sangat menghormati tradisi masyarakat Hindu yang menganggap sapi sebagai hewan suci. Dalam istilah KH. Abdurahman Wahid, Islam Indonesia telah mengalami *pribumisasi*. Gus Dur memastikan, Islam telah membumi dalam kultur Indonesia. Monumentasi dari wajah Islam yang mengalami keberpaduan dengan kebudayaan itu dipancang oleh Walisongo melalui pelebagaan pesantren. Menurut peneliti Islam Nusantara, Zastrouw Al-Ngatawi (2018), pesantren adalah bukti peninggalan yang telah menjadi cagar budaya atas keberhasilan Walisongo dalam

merancang strategi kebudayaan Islam Nusantara. Walisongo mengubah lembaga pendidikan Syiwa-Buddha yang sebelumnya bernama *asrama* menjadi pesantren. Di sana terjadi formulasi ketauhidan Syiwa-Buddha (*Adwayasashtra*) dengan tauhid Islam yang dianut para guru sufi.

Pola ini mula-mula dilakukan oleh Sunan Ampel dengan mendirikan lembaga pesantren di Ampel Denta (Agus Sunyoto, 2011). Lalu, disusul oleh wali lain, dan hampir semua Walisongo memiliki padepokan tempat menuntut ilmu bagi para santrinya. Menurut Effendi Zarkasi (1977), ada tiga hal pokok yang diubah oleh Walisongo di pesantren; (1) kebiasaan *samadhi* sebagai puji mengheningkan cipta menjadi shalat wajib; (2) kebiasaan *sesaji* dan *tetutug* diubah menjadi pemberian sedekah; (3) adat kebiasaan meniru dewa dihilangkan dengan jalan kebijaksanaan. Transformasi itu berjalan tanpa guncangan kultural yang berarti. Para penganut Hindu-Buddha tidak merasa terancam. Mereka justru merasa ajaran Islam relevan dengan keyakinan mereka.

Di pesantren, terjadi proses rekonstruksi kebudayaan yang bersumber dari ajaran Islam dan tradisi lokal Nusantara. Para wali membuka wawasan masyarakat mengenai keislaman dan kenusantaraan sehingga terjadi integrasi antara keduanya. Rekonstruksi itu dilakukan dengan membangun tradisi tulis menulis, tanpa mengabaikan tradisi lisan yang sudah berkembang. Dari sanalah kemudian lahir berbagai karya sastra dalam bentuk babad, serat, dan suluk. Dalam catatan Drewes (1968), salah satu Wali yang tekun menulis kitab?baik dalam prosa, tembang, atau suluk?adalah Sunan Bonang. Beberapa suluk karya Sunan Bonang di antaranya Suluk Wujil, Suluk Khalifah, Suluk Kaderesan, Suluk Regol, dan Suluk Bentur. Sementara karya monumental Sunan Bonang adalah *Serat Bonang*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh B.J.O. Schrieke menjadi *Het book van Bonang*.

Karya-karya para Wali itu mencerminkan terjadinya reinterpretasi dan reaktualisasi tradisi Nusantara dan ajaran Islam, sehingga ajaran Islam bisa diterima dengan mudah oleh masyarakat Nusantara. Untuk merekonstruksikan kisah-kisah pewayangan dari *Mahabarata* dan *Ramayana* yang sarat dengan ajaran Hindu-Buddha, diperlukan sebuah korpus yang bisa memaktubkan nilai-nilai Islam dalam alur ceritanya. Lalu, lahirlah sejumlah lakon dalam dunia pewayangan seperti *Dewa Ruci* dengan kandungan ajaran tasawuf, *Jimat Kalimasodo* tentang penanaman tauhid, di mana tokoh-tokoh punakawan tampil dalam karakter yang egaliter (Ahmad Baso, 2013). Narasi baru dalam lakon pewayangan itu bertujuan untuk membangun kesadaran teologis Islami dan mewujudkan tradisi kerakyatan dalam dunia pewayangan yang sebelumnya bercorak elitis. Para Wali yang berperan dalam rekonstruksi dunia pewayangan itu adalah Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, dan Sunan Kudus.

Jejak Islam kultural yang mengejawantah dalam tradisi kesusastraan Nusantara, pelebagaan Islam kultural di pesantren, hingga arsitektur masjid yang masih berdiri di berbagai belahan Indonesia, tak menyisakan puing-puing bekas pertempuran, nihil aroma kebencian, jauh dari hasrat permusuhan. Islam kultural ibarat tanah yang lapang tempat bernaungnya setiap perbedaan di bawah panji-panji persaudaraan.

Baca juga: [Pesantren dan Wajah Islam Kultural di Nusantara](#)