

# ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

## MASALAH AKULTURASI TIMBAL-BALIK

Oleh Nurcholish Madjid

Ketika membandingkan antara dua negeri Muslim dari ujung yang paling jauh, yaitu Indonesia dan Maroko, Clifford Geertz mengambil tokoh Sunan Kalijaga dan Sidi Lahsen Lyusi sebagai perlambang corak keislaman masing-masing kedua bangsa itu. Tentang Kalijaga, dilukiskannya,

... meninggalkan Majapahit yang sedang mati dan turun martabat serta kehilangan wibawa, kemudian menembus berbagai gejala politiko-religijs negeri-negeri pelabuhan perantara, dan akhirnya sampai kepada spiritualitas yang bangkit kembali di Mataram; suatu ikhtisar transformasi sosial dalam sosok manusia.

Ringkasnya, sebagai suatu perlambang dan suatu ide yang terwujud nyata, Sunan Kalijaga mempertautkan Jawa yang Hindu dan Jawa yang Islam, dan di situlah terletak daya tariknya, sama juga untuk kita maupun untuk orang lain. Apa pun sebenarnya yang terjadi, ia dipandang sebagai jembatan antara dua peradaban tinggi, dua epok sejarah, dan dua agama besar: Hinduisme-Budhisme Majapahit yang di situ ia dibesarkan, dan Mataram Islam yang ia kembangkan.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), hh. 25-9.

Sementara Kalijaga lebih sering ditampilkan sebagai tokoh legenda atau dongeng tanpa banyak dukungan sejarah, Sidi Lahsen Lyusi (nama sebenarnya ialah Abu Ali al-Hasan ibn Mas'ud al-Yusi), memiliki ketokohan historis yang lebih kukuh. Sebagai perlambang gaya keislaman dua bangsa, terdapat kesamaan antara Kalijaga dan Lyusi, yaitu kedua-duanya muncul dan memainkan peranan dalam masa-masa kritis perkembangan masyarakatnya, dan mencoba, kemudian dipercaya sebagai berhasil, menemukan jalan keluar dan penyelesaian. Kedua-duanya mengembara dari satu tempat ke tempat lain, dengan penuh semangat mencari. Mereka hidup dalam zaman yang berdekatan: Kalijaga di abad enam belas, dan Lyusi di abad tujuh belas. Kedua-duanya, menurut penuturan, berasal dari lapisan atas masyarakatnya: Kalijaga seorang bangsawan, dan Lyusi seorang *syarif* (keturunan Nabi saw.). Namun terdapat perbedaan amat penting antara keduanya, dalam latar belakang sosiologisnya dan dalam mencari pemecahan.

Di Jawa, krisis yang dihadapi Kalijaga adalah akibat melemahnya Majapahit yang Hindu-Budhis dan merebaknya demoralisasi, kemudian dilancarkanlah introduksi Islam yang vital dan dinamis. Sedangkan di Maroko, krisis yang ditemukan oleh Lyusi ialah masyarakat yang sudah berabad-abad terislamkan (sejak 50 tahun sesudah wafat Nabi saw.) namun mengalami disintegrasi dari dalam, yang membuat masyarakat terpecah-belah ke dalam kelompok-kelompok kecil dengan seseorang yang dipercayai sebagai Wali selaku tokoh sentral. Krisis itu ditandai oleh berkembangnya maraboutisme, suatu gejala dan praktik mistis Islam Maroko warisan Dinasti Murabithun. Maka jika Kalijaga mencari penyelesaian krisis masyarakatnya dengan menemukan harmoni, keselarasan, dan keutuhan estetis, Lyusi mencoba mengatasinya dengan mengarahkan masyarakat kepada tuntutan-tuntutan moral yang dipercayai sebagai ajaran agama yang benar. Sikap Lyusi itu tercermin dalam suatu kejadian ketika ia menjadi tamu Sultan Muly Ismail dan memecahkan pinggan-cawan Sultan. Ketika Sultan menggugatnya dengan

mengingatkannya betapa ia telah dijamu dengan penuh hormat, Lyusi malah menjawab: “Baiklah, tapi mana yang lebih penting, pinggan-cawan Allah ataukah pinggan-cawan terbuat dari tanah”; sedangkan yang dirusakkan oleh Sultan ialah rakyat — dengan kezalimannya — yang ia lambangkan sebagai (pinggan-cawan Tuhan). Karena sikapnya itu Lyusi diusir oleh Sultan, namun Sultan segera mengetahui bahwa Lyusi adalah seorang Wali Allah yang keramat, dan ia pun bertobat. Saat itulah Lyusi mengatakan bahwa ia hanya minta diakui sebagai keturunan Nabi (seperti Sultan sendiri). Kemudian Lyusi menyingkir ke suatu tempat di Pegunungan Atlas, di sana ia meninggal dan menjadi *sīdi*, orang suci.<sup>2</sup>

### Masalah Lingkungan Budaya

Dari gambaran yang diberikan oleh Geertz itu tampak adanya pengaruh tertentu lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan seseorang. Sebab sementara Kalijaga menampilkan sosok yang serba-damai dan rukun, sedangkan Lyusi banyak bersemangat oposisional, namun oleh masyarakatnya masing-masing kedua-duanya diakui sebagai wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Ini dilambangkan dalam pengakuan kepada yang satu sebagai anggota *wali sanga*, dan yang lainnya menjadi seorang dari para *sīdi*. Kedua-duanya menampilkan unsur paham kewalian yang sangat kuat dan dipercayai punya kemampuan supernatural (“keramat”), yang bersumber dalam ajaran-ajaran kesufian. Namun jika pada Kalijaga itu semua disertai semangat sinkretis, Lyusi melambangkan ketegaran moral dan agresivitas.

Dalam menjelaskan segi perbedaan lingkungan budaya itu, Geertz melihat kaitannya dengan kenyataan bahwa Maroko adalah sebuah negeri padang pasir, yang pola kehidupan sosialnya

<sup>2</sup> *Ibid.*, hh. 29-35..

ditandai oleh semangat kabilah atau tribalisme. Sebaliknya, Jawa adalah sebuah negeri pertanian yang amat produktif, damai, dan tenang. Kata Geertz, “*In Morocco civilization was built on nerve; in Indonesia, on diligence*” (Di Maroko, peradaban didirikan di atas saraf; di Indonesia, di atas ketekunan).<sup>3</sup>

Tentang adanya kaitan antara kondisi geografis, dan subur-tandusnya suatu daerah dengan watak para penghuninya telah lama menjadi kajian para sarjana Muslim. Ibn Khaldun, dalam bukunya yang termasyur, *Muqaddimah*, membagi bola bumi menjadi tujuh daerah dengan pengaruhnya masing-masing dalam watak para penghuninya. Ia bahkan memaparkan teori tentang pengaruh keadaan udara suatu daerah terhadap akhlak serta tingkah laku orang-orang setempat.<sup>4</sup>

Syahrستاني, dalam kitabnya yang juga amat terkenal, *al-Milal wa al-Nihal*, menyinggung tentang teori peradaban manusia yang dipengaruhi oleh letak daerah huniannya dalam pembagian bola dunia menjadi timur, barat, utara, dan selatan. Bangsa-bangsa timur berbeda dengan bangsa-bangsa barat, dan mereka yang berada di belahan bumi utara berbeda dengan yang di belahan bumi selatan. Kemudian ia menyebutkan adanya empat bangsa induk di dunia ini, yaitu Arab, Persia, India, dan Roma (Eropa). Ia sebutkan adanya kemiripan pada bangsa-bangsa Arab dan India, yaitu kedua-duanya cenderung kepada pengamatan ciri-ciri khusus suatu kenyataan dan membuat penilaian berdasarkan pandangan tentang substansi dan hakikat kenyataan itu, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan keruhanian. Sedangkan bangsa-bangsa Roma (Eropa) dan Persia mempunyai persamaan dalam kecenderungan melihat suatu kenyataan menurut tabiat luarnya, kemudian menjadi penilaian menurut ketentuan-ketentuan kualitatif dan kuantitatif, dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kejasmanian.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*, hh. 11.

<sup>4</sup> Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hh. 57-115.

<sup>5</sup> Syahrستاني, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 10.

Jika benar apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldun dan Syahristani, sudah semestinya kita menduga ada pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya. Ini tidak perlu berarti pembatalan segi universal suatu agama, apalagi agama Islam. Hal itu hanya membawa akibat adanya realitas keragaman penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keanekaragaman berkenaan dengan tata-cara (*technicalities*). Pada contoh Kalijaga dan Lyusi, keragaman itu menyangkut tingkat “tata-cara” yang tinggi dan abstrak, karena itu bagi kebanyakan orang tidak mudah dikenali segi benar-salahnya secara normatif universal. Namun demikian, hal itu tidak begitu saja dapat ditafsirkan sebagai sikap mengompromikan prinsip, bial rupun pada Kalijaga yang “sinkretis” dan pada Lyusi yang banyak mengaku-aku sebagai *sayyid* (padahal, konon, ia “hanyalah” keturunan Barbar dari suatu desa terpencil di Sahara). Sebagai “tata-cara”, inti persoalan itu semua hanya bernilai “metodologis” dan “instrumental,” tidak intrinsik.

Selain yang mencapai tingkat abstraksi cukup tinggi seperti itu, pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan lebih banyak lagi diketemukan dalam hal-hal praktis dan konkret. Untuk negeri dan lingkungan budaya kita, sarung merupakan contoh nyata yang dapat ditunjuk dengan mudah. Tidak ada universalitas dalam pakaian sarung, namun ia secara kultural lokal telah menjadi lambang keislaman. Maka tidaklah terlalu salah jika mendiang Hadisubeno, seorang tokoh PNI yang rada kurang senang kepada kaum Muslim (Santri), menyebut kaum Muslim itu sebagai “kaum sarungan”, apa pun konotasi politik yang ia maksudkan dengan penyebutannya itu.

Dalam skala yang lebih besar dengan pengaruh yang lebih mendalam, faktor pengaruh kultural ini terwujud dalam bentuk pengaruh budaya Arab dan budaya Persia. Telah merupakan suatu ungkapan yang diterima secara umum bahwa kaum Muslim sendiri harus mampu membedakan antara apa yang benar-benar Islam yang universal, dan apa yang Arab yang lokal. Meskipun dalam praktik akan selalu ditemukan kesulitan untuk mengidentifikasi

mana yang “Islam” dan mana yang “Arab” — sehingga menjadi kontroversial — , namun jelas ada perbedaan antara keduanya. Contoh yang kontroversial ialah masalah *hijāb*, sebagaimana telah pernah dipermasalahkan dengan sengit oleh H. Agus Salim di suatu kongres JIB (Jong Islamieten Bond).<sup>6</sup> Tetapi yang semua orang setuju ialah, secara karikatural, sarung tersebut di atas. Sarung mengandung nilai intrinsik Islam yang universal, yaitu kewajiban menutup aurat. Tetapi ia juga mengandung nilai instrumental yang lokal, yaitu wujud materialnya sebagai pakaian itu sendiri. Sebab, di tempat lain, nilai Islam universal menutup aurat itu dilakukan dengan cara yang berbeda: gamis (*qamīsh*) di Arabia, *siruwāl* (seruwal) di India, dan pantalon (celana) di negeri-negeri Barat atau tempat lain yang sedikit-banyak terbaratkan.

Peringkat yang lebih sulit ialah instrumen kebahasaan untuk mengungkapkan ide dan rasa keagamaan. Dalam masyarakat Santri Jawa, misalnya, peran bahasa Indonesia belum bisa mengalahkan bahasa Jawa yang kedudukannya kedua, setelah bahasa Arab. Bila mengenai persoalan yang kompleks dan pelik, para ‘*ulamā*’ di Jawa memang menulis karangan dalam bahasa Arab. Contohnya, kiai Nawawi Banten yang amat produktif hanya menulis dalam bahasa Arab. Apalagi ia memang bermukim dan berkarya di Makkah. Juga kiai Muhammad Ihsan Dahlan dari Pesantren Jampes, Kediri, hanya menulis dalam bahasa Arab.<sup>7</sup> Sekalipun begitu, banyak kiai yang menulis dalam bahasa Jawa, dan bahasa Jawa mereka itu khas mereka sendiri, kurang lebih mengikuti dialek Cirebon yang tidak sepenuhnya sejalan dengan standar keraton. Bahkan setelah kemerdekaan pun, ketika mulai banyak kiai yang menulis dalam bahasa Indonesia, cara mengaji kitab (“kuning”) masih tetap mempertahankan penerjemahan “sah-sahan” (otentifikasi makna kata-kata atau kalimat Arab) dalam bahasa Jawa. Makna

<sup>6</sup> Panitia, *Seratus Tahun Haji Agus Salim* (Jakarta: Sinar Harapan 1984), h. 312-321.

<sup>7</sup> Sebuah kitabnya ialah *Sirāj al-Thālibīn* (syarah kitab al-Ghazali, *Minhāj al-‘Abidīn*), 2 jilid (Surabaya: Salim Nabhan, tt.).

religijsitas itu semua tercermin dalam pandangan banyak kiai yang mengesankan sikap penyucian praktik-praktik tersebut.

Akulturasinya timbal-balik dengan pengaruh yang lebih luas dan mendalam lagi ialah yang terjadi antara Islam dan budaya Persi. Kenyataan ini dilambangkan dalam karya-karya Imam al-Ghazali. Meskipun ia kebanyakan menulis dalam bahasa Arab sesuai dengan konvensi kesarjanaannya saat itu, ia juga menulis beberapa buku dalam bahasa Persi. Begitu pula dalam menjabarkan berbagai ide dan argumennya. Dalam menandakan mutlaknyanya nilai keadilan ditegakkan oleh para penguasa, ia menyebut sebagai contoh pemimpin yang adil itu tidak hanya Nabi saw. dan para Khalifah Bijaksana, khususnya Umar ibn al-Khaththab, tapi juga Anusyirwan, seorang raja Persia dari dinasti Sasan.<sup>8</sup>

Selain al-Ghazali, boleh dikatakan kebanyakan para ahli pikir Islam dalam segala bidang adalah dari bangsa Persi. Bahkan cukup menarik bahwa meskipun Persia atau Iran sekarang menganut paham Syi'ah, namun lima dari para penulis kumpulan hadis Sunni, yaitu *al-Kutub al-Sittah*, berasal dari latar belakang budaya Persi. Maka tidak heran bila Bertrand Russel, setelah mengemukakan pendapatnya bahwa orang-orang Arab yang membawa agama Islam itu lebih sederhana dan lebih praktis dalam pemikiran dan kecenderungan mereka, mengatakan sebagai berikut:

... The Persians, on the contrary, have been, from the earliest times, deeply religious and highly speculative. After their conversion, they made out of Islam something much more interesting, more religious, and more philosophical, than had been imagined by the prophet and his kinsmen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Lihat, al-Ghazali, *Nashihat al-Muluk*, terjemahan F.R. Bagley, "Counsel for Kings", (London: Oxford University Press, 1971), hh. 45-106.

<sup>9</sup> Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* [New York: Shimon and Schuster, 1959], h. 421

(... orang-orang Persi, sebaliknya, sejak dari mula sangat bersemangat keagamaan dan amat spekulatif. Setelah mereka pindah agama, mereka membuat Islam menjadi sesuatu yang jauh lebih menarik, lebih bersemangat keagamaan, dan lebih filosofis, daripada yang pernah dibayangkan oleh Nabi dan para pengikutnya.)

Apa yang dikemukakan oleh Russel itu tidak perlu kita ambil pada nilai permukaannya. Russel adalah orang yang tidak terlalu banyak mengetahui Islam, dan penilaiannya kepada Islam atau budaya lain cenderung dibuatnya dari sudut pandangan yang Eropa-sentris atau Graeco-Roman-sentris. Tetapi dalam soal keluhuran budaya Persia ini, bahkan seorang pemimpin Islam Syi'ah yang tegar seperti Murtaḍla al-Muthahhari pun merasa perlu, biar pun dengan sedikit nada pembelaan diri, mengemukakannya panjang lebar dalam sebuah bukunya.<sup>10</sup> Sesungguhnya ia memang hendak menunjukkan betapa besarnya sumbangan bangsa Iran kepada budaya dan peradaban Islam, di samping hendak menegaskan komitmen bangsa itu secara tulus dan bersungguh-sungguh kepada Islam yang universal.

Namun jika dikatakan oleh Russel bahwa bangsa Arab kurang “religius”, maka ia berlawanan secara diametrikal dengan Syahristani di atas. Sebagaimana telah dikutip, Syahristani menggolongkan bangsa Arab dengan bangsa India yang sama-sama memiliki kecenderungan spiritualistik, sedangkan bangsa Iran ia golongankan sama dengan bangsa Eropa yang berkecenderungan fisikalistik (untuk tidak menamakan mereka “materialistik”). Tetapi, setidaknya-tidaknya (secara berlebihan adalah soal lain), Russel memberi gambaran betapa Islam, dari segi peradaban dan budayanya, juga mengandung unsur kontribusi bangsa Persia melalui akulturasi yang telah terjadi antara Islam dan Persianisme.

---

<sup>10</sup> Lihat, Murtaḍla al-Muthahhari, *al-Islām wa Irān*, 3 jilid, terjemah Arab oleh Muhammad al-Hadi al-Yusufi al-Gharwi (Teheran: Qism al-'Alaqaṭ, al-Duwaliyah fi Munazhzhamat al-I'lam al-Islamiyah, 1985), jil. 3, hh. 14-20.



Dan disebut akulturasi timbal-balik, karena kenyataannya budaya Persia pun, pada gilirannya, sangat dipengaruhi oleh Islam atau Arab. Ini terbukti dari keadaan Persia yang sekalipun dari sudut sintaksis dan gramatikal tetap merupakan anggota rumpun Indo-Eropa, namun dari segi kosa-kata sangat didominasi oleh bahasa Arab.

Hal itu terjadi karena pada zaman keemasan kekuasaan Islam, bahasa Arab praktis menjadi bahasa semua bangsa yang terbebaskan oleh Islam, kecuali Persia dan daerah pengaruhnya, ke timur sampai Bangladesh dan ke barat sampai Turki. Dari sudut pandangan tertentu, memang merupakan suatu hal yang amat menarik bahwa Persi, sekalipun termasuk yang paling mula-mula ditaklukkan oleh bangsa Arab dan merupakan salah satu bangsa bukan-Arab pertama yang diislamkan, namun berbeda dengan yang lainnya sejak dari Irak sampai Mauretania, Persia atau Iran tidak berhasil “diarabkan”. Maka sekali lagi, juga dalam nada pembelaan diri namun sangat substantif, Murtagh al-Muthahhari menjelaskan sebab-musabab dan sekaligus letak nilai bahasa Persi itu dalam budaya Islam, dengan penegasan bahwa dipertahankannya suatu bahasa tertentu selain bahasa Arab tidak akan menimbulkan gangguan apa pun terhadap universalisme Islam.<sup>11</sup>

Pembelaan serupa juga ia lakukan untuk ke-“Syi’ah”-an Iran, dengan menolak tuduhan bahwa bangsa Iran memilih paham Syi’ah sebagai cara mempertahankan diri terhadap “serbuan budaya” Arab atas nama Islam, karena paham Syi’ah dalam kenyataannya banyak mengandung unsur Persianisme atau Aryanisme. Ia juga menolak bahwa pilihan paham Syi’ah oleh bangsa Iran merupakan kompensasi keruhanian bagi kekalahan militer bangsa itu oleh bangsa Arab. Pembelaan diri, atau penjelasan tentang duduk soal kenyataan itu oleh al-Muthahhari memang masuk akal.<sup>12</sup> Namun, apa pun keterangan yang ada, semuanya itu mendukung suatu

<sup>11</sup> *Ibid.*, jil. 1, hh. 96-101.

<sup>12</sup> *Ibid.*, jil. 1, hh. 101-3.

pandangan bahwa suatu agama, termasuk Islam, dalam interaksinya dengan budaya lain, tentu akan mengalami akulturasi timbal-balik.

## Fungsi Budaya Lokal dalam Islam

Adanya kemungkinan akulturasi timbal-balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul fiqih, bahwa “Adat itu dihukumkan” (*al-‘ādat-u muhkamat-un*), atau, lebih lengkapnya, “Adat adalah *syarī‘ah* yang dihukumkan” (*al-‘ādat-u syarī‘at-un muhkamat-un*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam.<sup>13</sup>

Berkenaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti. Dan inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri. Karena itu setiap masyarakat Islam mempunyai masa *jāhiliyah*-nya sendiri yang sebanding dengan apa yang ada pada bangsa Arab.

Masa *jāhiliyah* suatu bangsa atau masyarakat ialah masa sebelum datangnya Islam di situ, yang masa itu diliputi oleh praktik-praktik yang berlawanan dengan ajaran *tawhīd* serta ajaran-ajaran lain dalam Islam, seperti, misalnya, tata sosial tanpa hukum, takhayul, mitologi, feodalisme, ketidakpedulian kepada nasib orang yang tertindas, pengingkaran hak asasi, perlawanan terhadap prinsip persamaan umat manusia, dan seterusnya. Semuanya harus ditiadakan dan diganti dengan ajaran-ajaran Islam tentang

---

<sup>13</sup> ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf, *‘Ilm Ushūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dar al-Kuwaytiyah, 1388 H./1968M.), h. 90. Lihat juga, Abdul Hamid Hakim, *Mabādi’ Awwaliyah* (Bukittinggi: Nusantara, 1956); *Majallat al-Ahkām al-‘Adliyah* (Damaskus: Syi’ariko, 1388 H/1968 M), hh. 20 dan 21.

*tawhīd* atau paham Ketuhanan Yang Mahaesa (dengan implikasi terkuat anti pemujaan gejala alam dan sesama manusia [*cultism*]), tertib hukum, rasionalitas, penilaian berdasarkan kenyataan dan pandangan ilmiah, penghargaan sesama manusia atas dasar prestasi dan hasil kerja, keadilan sosial, paham persamaan antara umat manusia (egalitarianisme), dan seterusnya.

Jadi, kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Tapi, pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak mesti “disruptif” atau memotong suatu masyarakat dari masa lampaunya semata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam. Inilah yang dialami dan disaksikan oleh Kalijaga tentang masyarakat Jawa, ketika ia melihat feodalisme Majapahit dengan cepat sekali runtuh dan digantikan oleh egalitarianisme Islam yang menyerbu dari kota-kota pantai utara Jawa yang menjadi pusat-pusat perdagangan Nusantara dan Internasional. Kemudian Kalijaga memutuskan untuk ikut mendorong percepatan proses transformasi itu, justru dengan menggunakan unsur-unsur lokal guna menopang efektivitas segi teknis dan operasionalnya. Salah satu yang konon digunakan Kalijaga ialah wayang (setelah dirombak seperlunya, baik bentuk fisik wayang itu maupun “lakon”-nya). Juga gamelan, yang dalam gabungannya dengan unsur-unsur upacara Islam populer menghasilkan tradisi Sekatenan di pusat-pusat kekuasaan Islam seperti Cirebon, Demak, Yogyakarta, dan Solo. Dan, sebagai wujud interaksi timbal-balik antara Islam dan budaya lokal (dalam hal ini Jawa) itu, banyak sekali adat Jawa yang kini tinggal kerangkanya, sedangkan isinya telah banyak “diislamkan”. Contoh yang paling menonjol dan masih bersifat polemis di kalangan sebagian umat Islam sendiri ialah upacara peringatan untuk orang-orang yang baru meninggal (setelah 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari), dan disebut “selamatan” (acara memohon *salāmah* — satu akar kata dengan *islām* dan *salām* — yakni kedamaian atau kesejahteraan). Upacara

itu juga kemudian disebut “tahlilan” (dari kata-kata *tahlil*), yakni membaca lafal *lā ilāh-a illā 'l-Lāh* secara bersama-sama, sebagai suatu cara yang efektif untuk menanamkan jiwa *tawhīd* dalam suasana keharuan yang membuat orang menjadi sentimental (penuh perasaan) dan sugestif (gampang menerima paham atau pengajaran).

Dalam ilmu ushul fiqih, budaya lokal dalam bentuk adat kebiasaan itu juga disebut *‘urf* (secara etimologis berasal dari akar kata yang sama dengan *al-ma‘rūf*). Karena *‘urf* suatu masyarakat, sesuai dengan uraian di atas, mengandung unsur yang salah dan yang benar sekaligus, maka dengan sendirinya orang-orang Muslim harus melihatnya dengan kritis, dan tidak dibenarkan sikap yang membenarkan semata, sesuai dengan berbagai prinsip Islam sendiri yang amat menentang tradisionalisme. Berkenaan dengan ini, patut sekali kita renungkan makna peringatan Allah dalam Kitab Suci tentang argumen yang sering diajukan orang-orang yang menutup diri (*kāfir*) terhadap kebenaran:

*“Demikianlah, Kami (Allah) tidak pernah mengutus sebelum engkau (Muhammad) seorang pun pemberi peringatan (Rasul) dalam suatu negeri, melainkan kaum yang hidup berlebihan (kaya raya) di negeri itu tentu akan berkata, ‘Sesungguhnya kami telah mendapatkan leluhur kami berjalan di atas suatu tradisi, dan kami tentulah mengikuti jejak mereka.’ Dia (Rasul) itu berkata, ‘Apakah sekalipun aku datang kepadamu semua dengan yang lebih benar daripada yang kamu dapatkan leluhurmu berada di atasnya?’ Mereka menjawab, ‘Sesungguhnya kami menolak apa yang menjadi tugasmu itu,’” (Q 43:23-24).*

Jadi firman itu menegaskan apa yang di atas telah dijelaskan, yaitu bahwa Islam menentang tradisionisme, yaitu sikap yang secara *a priori* memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Prinsip ini diletakkan dalam suatu kerangka ajaran dasar yang mengharuskan kita selalu bersikap kritis:

“Dan janganlah engkau mengikuti sesuatu yang kamu tidak mengerti. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani itu semuanya akan diminta bertanggung jawab atas hal itu,” (Q 17:36).

Sikap kritis terhadap tradisi inilah yang menjadi unsur terjadinya transformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami perkenalan dengan Islam. Karena itu, kedatangan Islam di suatu negeri atau masyarakat, sebagaimana telah dijelaskan, dapat bersifat *disruptive*. Tapi, sesuai dengan kaedah yurisprudensi Islam di atas, kita perlu membedakan antara “tradisi” dan “tradisionalitas”. Jelasnya, suatu “tradisi” belum tentu semua unturnya tidak baik, maka harus dilihat dan diteliti mana yang baik untuk dipertahankan dan diikuti. Sedangkan “tradisionalitas” adalah pasti tidak baik, karena ia merupakan sikap tertutup akibat pemutlakan tradisi secara keseluruhan, tanpa sikap kritis untuk memisahkan mana yang baik dan mana yang buruk.

Karena bagi banyak orang tidak jelas perbedaan antara “tradisi” dan “tradisionalitas” itu, maka sering muncul pandangan dikotomis antara “tradisi” dan “modernitas”. Dalam pandangan itu terkandung pengertian bahwa “tradisi” bertentangan dengan “modernitas”, atau, sebaliknya, “modernitas” senantiasa secara hakikat melawan “tradisi”. Berkenaan dengan masalah ini, Eisenstadt, seorang ahli sosiologi modern kenamaan, menjelaskan bahwa yang harus dipertentangkan ialah “modernitas” dengan “tradisionalitas”, bukan dengan “tradisi” *an sich*. Kata Eisenstadt,

Some time ago dissatisfaction developed with this dichotomy, with this too narrow conception of tradition, which assumed an equivalence between tradition and traditionality. The dissatisfaction stemmed also from the unstated assumption that modern societies, being oriented to change, were antitraditional or nontraditional, while traditional societies, by definition, were necessarily opposed to change. It was not only that the great variety and changeability in traditional societies were rediscovered, but there developed also

a growing recognition of the importance of tradition in modern societies — even in its most modern sectors, be it ‘rational’ economic activity, science and technology. Tradition was seen not simply as an obstacle to change but as an essential framework for creativity.<sup>14</sup>

(Beberapa waktu yang lalu berkembang sikap tidak puas menyangkut dikotomi [antara modernitas dan tradisi] ini, dengan konsepsi yang terlalu sempit tentang tradisi, yang menganggap adanya suatu persamaan antara tradisi dan tradisionalitas. Ketidakpuasan juga timbul dari asumsi yang tak terucapkan bahwa masyarakat modern, karena orientasinya ke perubahan, adalah anti tradisional atau non-tradisional, sedangkan masyarakat tradisional, menurut definisinya, adalah dengan sendirinya menentang perubahan. Tidak hanya keanekaragaman yang besar dan kemampuan berubah dalam masyarakat tradisional itu telah banyak ditemukan kembali, tetapi juga berkembang suatu pengakuan yang terus tumbuh akan pentingnya tradisi dalam masyarakat modern — bahkan dalam sektor-sektornya yang paling modern, baik aktivitas ekonominya yang “rasional”, ilmu pengetahuannya dan teknologinya. Tradisi dipandang tidak sebagai hambatan bagi perubahan semata-mata melainkan sebagai kerangka-kerja yang esensial untuk daya cipta.)

Sejalan dengan pandangan sosiologi modern itu, Abd al-Wahhab Khallaf juga menguraikan betapa para pembangun mazhab dahulu juga menggunakan unsur-unsur tradisi untuk sistem hukum yang mereka kembangkan. Kutipan dari keterangan Khallaf yang panjang lebar terbaca sebagai berikut:

Oleh karena itulah para ‘*ulamā*’ berkata: *al-‘ādat-u syarī‘at-un muhakkamah* (Adat adalah *syarī‘ah* yang dihukumkan). Dan adat-kebiasaan (*‘urf*) itu dalam *syara‘* harus dipertimbangkan. Imam

---

<sup>14</sup> S.N. Eisenstadt, “Intellectuals and Tradition”, dalam *Daedalus* [Cambridge, Massachusetts], Spring 1972, h. 3.

Malik membangun banyak hukum-hukumnya atas dasar praktik penduduk Madinah. Abu Hanifah dan para pendukungnya beraneka ragam dalam hukum-hukum mereka berdasarkan aneka ragamnya adat-kebiasaan mereka. Imam al-Syafi'i setelah berdiam di Mesir mengubah sebagian hukum perubahan adat-kebiasaan (dari Irak ke Mesir). Karena itu ia mempunyai dua pandangan hukum, yang lama dan yang baru (*qawl qadim* dan *qawl jadid*). Dan dalam fiqh Hanafi banyak hukum yang didasarkan pada adat-kebiasaan.... Karena itu ada ungkapan-ungkapan terkenal, "*al-ma'rūf-u 'urfan ka 'l-masyrūth-i syarhan, wa 'l-tsābit-u bi 'l-'urf-i ka 'l-tsābit-i bi 'l-nashb-i*" (Yang baik menurut adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi, dan yang mantap benar dalam adat-kebiasaan adalah sama nilainya dengan yang mantap benar dalam nash).<sup>15</sup>

Sebagai penutup, semua uraian di atas mengantarkan kita kepada suatu etos di kalangan para '*ulamā'*' yang amat patut untuk kesekian kalinya kita renungkan, yaitu etos "*al-Muhāfazhat-u 'alā 'l-qadīm-i 'l-shālih-i wa 'l-akhdz-u bi 'l-jadīd-i 'l-ashlah*" (Memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik). [❖]

<sup>15</sup> Khallaf, *op. cit.*, h. 90.