

MODERASI ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA; REVITALISASI KEMAJUAN PERADABAN ISLAM NUSANTARA

Ahmad Khoiri

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura, Email: achkhoirie9@gmail.com

ABSTRAK

Moderasi Islam menjadi menu utama kajian keislaman di Indonesia. Utamanya dalam merespon ekstremitas keberagaman, moderasi mengejawantah menjadi satu-satunya solusi akhir dari setiap permasalahan di negeri yang majemuk ini. Permasalahannya tidak sesederhana itu. Sementara kalangan menganggap moderasi tidak *genuine* dalam Islam, bahkan menganggapnya sebagai baju lain dari liberalisme yang sempat mengemuka hampir dua dekade lalu. Tulisan ini berupaya memahami moderasi dengan berpijak pada sumber utama umat Islam; Al-Qur'an. Tulisan ini juga mencoba mengkaji akulturasi kebudayaan di Indonesia sebagai manifestasi moderasi Islam. Menggunakan metode analisis-historis, kajian ini berusaha mengulas aspek Islam Nusantara dengan bingkai kebudayaan nusantara di satu sisi, dan melalui diskursus seputar moderasi Islam di sisi lainnya. Melalui kajian ini, penulis ingin membuktikan bahwa peradaban Indonesia akan mengalami masa kejayaan, di samping dengan berpegang teguh pada ke-Bhinneka-an, juga melalui moderasi Islam itu sendiri.

Kata Kunci: *Akulturasi Budaya; Islam Nusantara; Maqasid Al-Qur'an; Moderasi Islam*

ABSTRACT

Moderation of Islam becomes the main course of Islamic study in Indonesia. Especially in responding the extremity of diversity, moderat manifests as the only one solution of each matter in this diverse country. The matter is not as simple as it. Some communalism consider that moderat is not genuine in Islam, moreover they consider it as another cover of liberalism which have ever had for almost two decades. This article seeks to comprehend moderat by resting on Moslem resource; Al-Quran. It also seeks to study acculturation of culture in Indonesia as the manifestation of Moderation of Islam. Utilizing historical-analysis method, it seeks to interprate the Islamic Archipelago (Islam Nusantara) aspect through the frame of Archipelago culture on the one hand, through discourse about Islam Moderat on the other hand. Through this study, the author would like to substantiate that Indonesian civilization is going to undergo heyday, besides clinging to diversity, through the Islam Moderat itself as well.

Keywords: *Acculturation of Culture; Islam Nusantara; Maqasid Al-Qur'an; Moderation of Islam.*

PENDAHULUAN

Selama dua dekade terakhir, aspek-aspek kekerasan Islam di Indonesia secara masif menjadi sorotan publik. Wajah Islam yang diidentikkan dengan kekerasan tidak dapat terbendung, serta menarik perhatian para penulis untuk mengkajinya. Meminjam istilah Luthfi Assyaukanie (2011: ix), semacam ada anggapan bahwa Islam Indonesia—yang dikenal sebagai Islam inklusif dan toleran, misalnya—telah ikut terseret pula ke dalam arus global fundamentalisme agama dan mesti segera dilakukan pembenahan. Kendati fundamentalisme dan ekstremisme bukanlah sesuatu yang sama sekali baru, tetapi ia cukup menjadi titik penting dalam sejarah dunia. Ia merepresentasikan diri sebagai partisan yang tidak memiliki nilai perikemanusiaan untuk sebuah pertumpahan darah, seperti perang sipil di Syiria, genosida Muslim

Rohingya di Myanmar, serta perselisihan Syiah dan Sunni di Pakistan yang tak berkesudahan (Mohd Shukri Hanapi, 2014: 51).

Di Indonesia, meskipun tidak ada peristiwa seperti pada tiga negara tersebut, bukan berarti kemelut ekstremitas tidak ada. Tetapi berbeda dengan negara lain, di Indonesia, ekstremitas tidak memihak. Jika di Myanmar arus ekstrem berwujud genosida Muslim Rohingnya, artinya searus, maka di negeri ini arus ekstrem berjalan secara dua pihak yang berlawanan. Dengan kata lain, dua sisi ekstrem saling berbenturan, antara ekstrem kanan dan ekstrem kiri. Akibatnya yang mengemuka bukanlah perang sipil seperti di Syiria, melainkan pelintiran kebencian (*hate spin*) antarpartisan. Cherian George (2017: 5) mendiagnosa hal tersebut menjadi arus baru ekstremitas, dan agitasinya tidak sama sekali independen. Yang paling menarik untuk dicatat, agama menjadi senjata paling ampuh dalam pelintiran kebencian. Sentimen keagamaan dipakai dalam percaturan politik kekuasaan justru oleh para pimpinan politik dan pemuka agama itu sendiri. Boleh saja hari ini tidak terjadi perang seperti di negara Islam tersebut, tetapi bukanlah mustahil bahwa suatu hari nanti—jika polemik antarpartisan itu terus berlanjut—Indonesia akan mengalami hal serupa. Dalam situasi mendesak tersebut, dan oleh karena yang paling rentan adalah sentimen agama, maka moderasi Islam menjadi agenda yang secara masif ditawarkan.

Proyek moderasi Islam sebagai kebutuhan mendesak di satu sisi, dan geliat ekstremisme yang tidak kalah masif di sisi lainnya merupakan fenomena paradoksal. Ia dapat dipahami sebagai menguatnya fundamentalisme Islam di Indonesia, tetapi justru dengan itu kita dapat mengetahui tantangan negeri plural ini lalu melestarikan persatuan dalam perbedaan, mengamalkan keberagaman di tengah keragaman. Seperti lazim diketahui, jika kita tilik sejarah, akan ditemukan kenyataan bahwa Islam datang ke nusantara utamanya di Jawa, pada saat tradisi Hindhu dan Budha sudah mengakar di daerah tersebut. Fenomena ini oleh Clifford Geertz, seperti dikutip oleh Ummi Sumbulah (2014: 52), dibuat tipologi agama menjadi tiga, yakni abangan, santri, dan priayi. Islam di Indonesia bukanlah membangun peradaban melainkan merebut peradaban, maka maklum ketika warna dan cita rasa Islam juga beriklim animisme dan hinduisme (Nurcholish Madjid, 1995: 2). Dalam pengertian sederhana, itulah yang disebut dengan akulturasi budaya.

Antara agama dan budaya memang tidak bisa dipisahkan, namun perbedaannya tidak dapat sama sekali dinegasikan. Menurut Nurcholish Madjid alias Cak Nur (1995: 2), agama *an sich* memiliki nilai absolut, berbeda dengan budaya yang nilainya relatif, tentatif sesuai ruang dan waktu. Sekalipun budaya itu berdasarkan agama, keduanya tetap tidak dapat dicampur aduk. Hal itu kemudian menjadikan masalah agama dan budaya di kalangan Muslim Indonesia belum jelas dan benar, yang memiliki pengaruh terhadap absah atau tidaknya ungkapan kebudayaan khas Indonesia, atau bahkan suatu daerah di Indonesia. Kendatipun

demikian, Cak Nur mengafirmasi pernyataan Presiden Soeharto saat Dies Natalis Universitas Indonesia (UI) yang ke-25, bahwa Indonesia adalah negara sosialis-religius. Cak Nur menyadari betul bahwa 'religiusitas' di negara ini tidak hanya dalam satu agama melainkan agama-agama seperti Kristen, Hindu, dan Budha. Ketika klaim kemutlakan merupakan watak *genuine* agama-agama, maka ia pun menegaskan bahwa toleransi agama hanya akan tumbuh di atas dasar paham kenisbian terhadap agama-agama itu sendiri (Nurcholish Madjid, 1994: 1-3). Toleransi pun diajarkan dalam Al-Qur'an, dan merupakan manifestasi konkret dari konsep moderasi Islam.

Masalahnya tidak sesedehana itu. Moderasi Islam, sekalipun berasal dari konsep universal Al-Qur'an, belum secara merata diterima. Sementara kalangan menganggap moderasi sebagai wujud lain liberalisme, sepertidapat dilihat melalui penolakan terhadap tawaran Islam Nusantara. Alih-alih dipahami sebagai manifestasi moderasi Islam melalui akulturasi budaya, Islam Nusantara justru dianggap baju lain dari Islam liberal yang sempat menegemuka tahun 2000-an yang dipelopori oleh Ulil Abshar Abdalla, Abdul Moqsih Ghazali dan tokoh Jaringan Islam Liberal (JIL) lainnya, yang diulas dalam Buletin Sidogiri, *Islam Nusantara; Topeng Baru Liberalisme?*, edisi 140, Dzuhijjah 1439 H. Tetapi perlu disadari, penolakan tersebut bukan pada konsep yang ditawarkan Al-Qur'an, melainkan disebabkan perbedaan paradigma mereka memahami Kitab Suci. Itu yang kita kenal sebagai perbedaan *Weltanschauung* dalam menafsirkan Al-Qur'an (Amina Wadud, 1999: 1-3). Moderasi Islam seakan menjadi asing, dan Islam Nusantara sebagai wujud moderasi itu pun dianggap sebagai doktrin baru yang kontradiktif dengan yang diajarkan Al-Qur'an. Itulah jawaban kenapa jaringan ekstrem di negeri ini kian masif, yakni di samping karena adanya kepercayaan bahwa di akhir zaman khilafah akan menguasai dunia, dan hari ini dianggap sudah memasuki akhir zaman itu, juga disebabkan kesalahkaprahan mereka dalam memahami kitab sucinya, dalam hal ini Al-Qur'an. Dan ketika dibiarkan, maka bukan tidak mungkin Indonesia memasuki masa kehancurannya. Atas sebuah masalah besar nan kompleks tersebut, tulisan ini berusaha memahami moderasi Islam dengan cara menghadapkannya dengan konsep universal Kitab Suci, atau *maqahid al-Qur'an* selanjutnya ditulis dengan '*Maqasid Al-Qur'an*'. Sementara, akulturasi juga merupakan keniscayaan karena antara agama dan budaya, sekalipun tidak dapat disamakan, namun juga tidak dapat dipisahkan, sebagaimana sudah penulis paparkan di muka. Dengan kajian ini, karena sudah diafirmasi Al-Qur'an, diharapkan moderasi Islam menjadi konsep yang diamalkan oleh setiap Muslim. Bagaimana pun geliat ekstremisme tersebut didominasi umat Islam. Tatacara keberagaman moderat (Djami'atul Islamiyah, 2017: 149) itu kemudian yang akan mencipta peradaban emas bangsa Indonesia, dan secara praktis, Islam nusantara. Maka dari itu secara implisit tulisan ini menjawab tiga rumusan masalah, yakni: bagaimana moderasi Islam dalam Al-Qur'an, apa manifestasi moderasi Islam di

Indonesia, serta implikasi dari keberagaman dengan spirit moderasi Islam. Yang terakhir penulis uraikan secara aksiomatik bahwa moderasi Islam merupakan solusi solutif menuju peradaban Islam nusantara.

PEMBAHASAN

Moderasi Islam *vis-à-vis* *ma al-Qur'an*

Dalam suatu wawancara penulis pada Konferensi Internasional tentang Studi Keislaman di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Madura, Magdy B. Behman, seorang profesor Studi Antar budaya dan Agama-agama Dunia di Eastern Mennonite University, salah satu universitas swasta di Harrisonburg, Virginia, Amerika Serikat mengatakan, pada dasarnya moderasi Islam tidak ada. Bahwa Islam itu sendiri moderat, menurutnya, tidak sepenuhnya dapat diterima. Palsunya bagi Behman, yang moderat justru orang Islam, bukan Islamnya. Seorang Muslim harus memiliki pandangan keagamaan yang moderat seperti toleransi dan inklusif, jadilah Islam itu moderat karena pemeluknya memiliki sikap keagamaan demikian. Tesis Behman tentang moderasi Islam, menurut hemat penulis, memerlukan pengkajian ulang. Adalah benar jika dikatakan bahwa manifestasi moderasi tersebut inheren dalam setiap Muslim, artinya sikap itu tampak dalam Muslim itu sendiri, tetapi merupakan sesuatu yang mustahil mengamalkan moderasi tersebut, sementara Islam sendiri tidak mengakomodasinya. Di sinilah kemudian menjadi kebutuhan mendesak untuk menghadapkan moderasi Islam dengan Al-Qur'an untuk mencari *maqāṣid* nya.

Penting untuk dikatakan di awal bahwa keduanya, antara moderasi Islam dengan *Maqāṣid* al-Qur'an, merupakan sesuatu yang esensial bagi umat Islam. Berbicara moderasi Islam berarti sedang membicarakan kandungan Al-Qur'an, sebab kedudukannya sebagai rujukan pertama setiap muslim. Keduanya secara *vis-à-vis* tidak dapat dipisahkan, bahkan merupakan kesatuan. Secara hierarkis Al-Qur'an merupakan rujukan tertinggi yang di dalamnya memuat beberapa konsep tentang, di antaranya, cara keberagaman. Pengejawantahan ajaran Al-Qur'an tentang keadilan, ketakwaan, kesabaran dan sikap inklusif, misalnya seperti dalam QS. al-Nisa' [4]: 135, al-Maidah [5]: 8, al-An'am [6]: 152, al-Nahl [16]: 90, al-Infithar [82]: 7; QS. al-Baqarah [2]: 197, al-Mujadalah [58]: 9, al-Muddatstsir [74]: 56, al-'Alaq [96]: 12; dan QS. al-Baqarah [2]: 256, al-Ankabut [29]: 46, dan al-Kafirun [109]: 6 ke dalam konsep universal yang disebut prinsip moderasi (*al-waṣṭiyyah*) merupakan bukti konkret bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan. Mau tidak mau kemudian untuk membicarakan moderasi Islam maka terlebih dahulu diperlukan kajian mendalam terhadap *Maqāṣid* itu sendiri. Term *Maqāṣid* mengindikasikan bahwa Al-Qur'an memiliki maksud-maksud tertentu, terkadang di balik makna literal teks, dan dipahami hanya ketika kajian terhadap Al-Qur'an dilakukan secara holistik-ekstensif. Maksud-maksud tersebut inheren di dalam kitab suci, kendati demikian kajian yang parsialistis tidak akan menjumpainya.

Secara etimologi, *Maqāṣid* merupakan derivasi kata *q-ṣ-d* yang memiliki makna tuntutan, substansi, adil, pecahan, dan gempal/padat (Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, t.th: 43-5). Sedangkan secara terminologi ia memiliki arti, seperti menurut Ibn ‘Atshur, “makna dan hikmah yang diperhatikan *Shari’* (Allah dan Rasul) dalam hal ihwal pensyariaan, bagian terpentingnya, yang tidak eksklusif terhadap jenis tertentu dari hukum-hukum syariah.” Tujuan makna esensial tersebut demi kemaslahatan manusia, baik mendatangkan kemanfaatan maupun menolak kemudharatan. Dalam konteks Al-Qur’an, ia berarti topik-topik dasar yang implisit dalam Al-Qur’an dalam kaitannya dengan tujuan yang dikehendaki *Shari’* dalam setiap perkaranya (Abdullah al-Khathib, t.th: 3-4). Dalam pandangan ulama konvensional *Maqāṣid* Al-Qur’an berkisaran pada maksud Allah sebagai *mutakallim*, maksud hukum syariat, atau maksud manusia. Sedikit sekali ia dipahami dalam kisaran maksud universal Al-Qur’an, surah, atau pun ayat-ayatnya (Abdurrahman Halali, 2016: 195). Berbeda dengan itu, ulama kontemporer memahami *Maqāṣid* Al-Qur’an sebagai maksud/tujuan di balik teks untuk kemaslahatan manusia. Abdul Karim Hamidi, misalnya, mengklasifikasi tujuan tersebut menjadi tiga, yakni realisasi kemaslahatan individual (*taḥqīq al-ṣalāḥ al-fardī*), realisasi kemaslahatan kolektif (*taḥqīq al-ṣalāḥ al-ijtimā’ī*), serta realisasi kemaslahatan universal *taḥqīq al-ṣalāḥ al-‘ālamī* (Halali, 2016: 218).

Menurut Jasser Auda (2015: 38-9), selain Ḥāmidī, ulama lain juga memiliki pandangan tersendiri perihal *Maqāṣid* Al-Qur’an. Rashid Ridha (w. 1935 M) mengidentifikasi *Maqāṣid* mencakup reformasi iman, Islam sebagai agama fitrah, akal budi, kebijaksanaan, kebebasan, reformasi sosial-politik-ekonomi, dan hak-hak wanita. Ṭāhir ibn ‘Aṣūr (w. 1973) mengidentifikasi keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan dan fitrah sebagai *Maqāṣid* Al-Qur’an. Yusuf al-Qardhawi (l. 1926) mengkaji dan menemukan *Maqāṣid* Al-Qur’an perihal pelestarian keyakinan yang benar, menjaga harkat dan hak manusia, penyucian jiwa, perbaikan moral, kesetaraan gender dan persatuan universal. Sedangkan Thoḥa al-‘Alwani (w. 2016) mengidentifikasi *Maqāṣid* Al-Qur’an terbesar, yakni pengesaan Allah (*tawḥīd*), penyucian diri (*tazkiyah*), serta pengembangan peradaban di bumi (*‘imrān*). Pendapat-pendapat tersebut merupakan hasil kajian holistik terhadap Al-Qur’an, karena kajian atomistik tidak akan mampu menemukan konsep universal tersebut. Ketidakmungkinan menemukan konsep universal, atau dalam hal ini *Maqāṣid*, disebabkan Al-Qur’an tidak membahasnya dalam satu topik, bahkan seringkali implisit dalam keseluruhan Al-Qur’an. Yang terpenting diketahui adalah bahwa keragaman pandangan ulama tentang *Maqāṣid* Al-Qur’an tidak memiliki perbedaan berarti. Jika disimpulkan, akan ditemukan bahwa *Maqāṣid* tersebut berkisaran pada konsep penghambaan, keadilan, kesetaraan, persatuan serta keberagaman inklusif.

Keadilan sebagai salah satu *Maqāṣid* banyak disebutkan dalam Al-Qur’an.

Selain secara eksplisit seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 282, al-Nisa' [4]: 3, 58, 127, al-Maidah [5]: 42, al-A'raf [7]: 29, al-Nahl [16]: 90, al-Isra' [17]: 35, al-Shu'ara' [26]: 182, al-Hujurat [49]: 9, al-Mumtah}anah [60]: 8, dan al-Talaq [65]: 2, ia juga disebutkan secara implisit seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 143, tentang kata *wasaf*. Menurut Ibn Faris sebagaimana dikutip Muchlis Hanafi, kata *wasaf* secara harfiah memiliki makna adil, baik, tengah dan seimbang (Muchlis M. Hanafi, 2013: 3). Adil berarti menengahi dan berusaha menciptakan keseimbangan agar tidak terjadi ketimpangan. Bagian tengah dari kedua ujung itu disebut dengan *wasaf*. Term ini menurut Yusuf al-Qaradhawi sinonim dari kata *tawāzun*, yang sama-sama berarti keseimbangan dari dua jalan atau pun dua arah yang ambivalen. Salah satu dari dua arah tersebut tidak dapat melampaui arah lainnya. Al-Qaradhwi mencontohkan dua arah berlawanan seperti spiritualisme dan materialisme, individu dan kolektif, kontekstual dan ideal serta statis dan dinamis.

Perbuatan orang Yahudi dan Nasrani yang berlebih-lebihan (*ifrāt*) dan mengurangi/menyalahgunakan (*tafrīt*), menurut Yusuf al-Qaradhawi (1996: 141), terlihat dalam amaliah mereka. Jika Yahudi banyak membunuh para utusan Allah, Nasrani justru menuhankan utusan-Nya. Jika Yahudi berlebihan dalam mengharamkan, Nasrani justru berlebihan membolehkan. Orang Yahudi dikenal dengan sifat ibadahnya yang kultus, sementara Nasrani sangat ekstrem dalam menghilangkannya. Dalam keadaan demikian, Islam datang untuk menengahi ekstremitas-ekstremitas tersebut.

Moderasi (*al-wasafiyah*) dan derivasinya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak lima kali (Hanafi, 2013: 5), di antaranya dalam surah al-Baqarah [2]: 143. Beberapa mufasir memaknai *ummatan wasafān* dalam ayat tersebut. Al-Ṭabarī memaknai dengan 'umat yang terpilih', Ibn Katsir memaknainya dengan 'umat yang terbaik', al-Qurthubi menafsirkannya dengan 'adil dan terbaik', al-Razi mengklasifikasi maknanya menjadi empat yang di antaranya ialah 'jauh dari dua titik ekstrem', al-Zamakhshari menafsirkannya dengan 'terbaik dan mesti adil' dan Sayyid Quthb memaknainya sebagai moderat (Hanafi, 2014: 53). Dari beberapa penafsiran tersebut dapat dipahami bahwa *al-wasafiyah* adalah sikap yang tidak berlebihan, menjaga keseimbangan dan berada pada posisi terbaik. Oleh karena posisi tengah pastilah yang terbaik, maka dua ujung dari sesuatu seringkali berkonotasi pada keburukan. Menurut al-Qaradhawi, konteks pemaknaan jalan tengah dengan seimbang (*tawāzun*) berada di luar kemampuan manusia yang memiliki kecenderungan secara individual, keluarga, dan kesukuan. *Manhaj* yang manusia ciptakan mustahil kedap kekurangan atau justru terlalu berlebihan (Qaradhawi, 1996: 141).

Moderasi Islam *vis-à-vis Maqāṣid* Al-Qur'an dianalogikan sebuah tatanan hierarkis; Al-Qur'an memuat konsep universal, dan moderasi Islam merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ketika orang Islam mengamalkan moderasi

keberagamaan, jadilah ia Muslim moderat. Tatanan hierarkis ini terjalin berkelindan dengan kenyataan bahwa Al-Qur'an mengakomodasi konsep moderasi keberagamaan. Dengan kata lain, Islam itu moderat, dan Al-Qur'an mengajarkan konsep moderasi. Tidak moderat berarti tidak ber-Islam, dan menentang apa yang diajarkan Al-Qur'an. Moderasi yang menjadi materi banyak kajian hari-hari ini bukanlah langkah "memoderatkan Islam", namun merupakan upaya reaktualisasi-revitalisasi konsep moderasi dalam Al-Qur'an yang tergerus ideologi-ideologi tertentu—bahkan juga bisa juga gabungan dari banyak ideologi—dalam perjalanan historis Islam selama lebih dari empat belas abad. Al-Qur'an mengajarkan konsep teoretis, sementara mengaplikasikannya berada dalam tataran tindak-sikap (*'amaliyyah*) keberislaman yang moderat.

Akulturasi Budaya sebagai Wujud Moderasi

Persoalan mendasar moderasi Islam adalah pandangan keagamaan inklusif sebagai salah satu tawarannya. Resistensi sementara kalangan, utamanya kalangan Muslim konservatif terhadap moderasi Islam disebabkan kesalahpahaman tentang inklusivitas tersebut, di samping adanya kesalahpahaman moderasi sebagai 'langkah memoderatkan Islam' seperti telah penulis paparkan sebelumnya. Di Indonesia, negeri dengan realitas sosio-kultural yang beragam, aspek keagamaan memiliki porsi yang berarti untuk mencipta pemersatu di satu sisi, tetapi di sisi lainnya berpotensi menjadi sentimen pemecah-belah persatuan. Untuk mengantisipasi kemungkinan terakhir ini, di tengah tatanan sosial-kebudayaan yang majemuk, akulturasi menjadi jalan tempuh yang niscaya. Oleh karena Al-Qur'an akomodatif terhadap konsep moderasi seperti toleransi, persatuan, dan keadilan, maka menghadapkannya dengan realitas tidak lagi bisa dielakkan; dalam tataran praktis, ini yang dinamai dengan akulturasi.

Menurut Paul N. Lakey (2002: 104), akulturasi adalah sebuah fenomena yang dihasilkan sebab perbedaan kultural kelompok individual, dan kemudian mengganti pola kultur asli dengan salah satu dari kedua perbedaan tersebut. Juga dipahami sebagai proses perubahan sehingga bisa setara dengan yang lain di tengah perbedaan kultural, jika menurut kamus Cambridge University. Garis besar dari definisi akulturasi ala Lakey tersebut adalah gradualitas prosesnya sehingga tidak menghilangkan identitas maupun keaslian keduanya. Dalam percontohan umum, Kodiran (1998: 87) mensinyalir bahwa sistem politik, ekonomi dan pendidikan bahkan agama di Indonesia merupakan integrasi-sinkretis dari yang telah lama berkembang di Barat dan Timur di satu sisi, dengan yang *genuine* dari Nusantara di sisi lainnya. Secara spesifik, agama Islam berasal dari Arab, adalah mustahil menegasikan eksistensi akulturasi Islam dengan budaya setempat pada awal-awal masuknya. Bagaimana pun, seperti dikatakan oleh Hamzah Junaid (2013: 1), mengutip Azyumardi Azra, secara sosiologis Islam merupakan fenomena peradaban, kebudayaan, serta realitas sosial kehidupan manusiayang dinamikanya tidak dapat

dielakkan. Tujuan akhir dari akulturasi jika dalam ranah antaretnik diistilahkan dengan asimilasi.

Asimilasi adalah proses dinamika gradual sebagai langkah adaptasi diri ketika dijumpai perbedaan antaretnik (Khomsahrial Romli, 2015: 3). Baik etnis mayoritas maupun minoritas, asimilasi menjadi langkah penting dari dan oleh adanya akulturasi. Meski demikian, setiap etnis tentu tidak melulu mengalami perbedaan secara kultural, melainkan juga dalam hal keagamaan. Oleh karena agama dan budaya merupakan sesuatu yang berbeda, seperti dikatakan Cak Nur di depan, maka akulturasi menjadi lebih *alot*. Ia secara inheren ‘membentuk’ ciri khas, bukan ‘mengubah’ realitas dalam etnik tertentu. Misalnya di Indonesia. Seperti diketahui, negara ini terdiri dari ribuan etnis yang berbeda secara aspek sosio-religio-kultural. Agama juga *include* di dalamnya. Tetapi penting untuk dicatat bahwa asimilasi dalam konteks ini tidak berarti agama mengubah realitas, melainkan mengubah persepsi tentang realitas tersebut. Agama Islam diajarkan tidak melalui sikap frontal, namun melalui penanaman nilai-nilainya dalam realitas budaya yang berbeda.

Sejarawan memiliki ragam pendapat tentang historisitas masuknya Islam ke Indonesia, terutama hal-ihwal tahunnya. Yang jelas, ketika Islam tiba, Nusantara bukanlah daerah yang kosong peradaban. Jauh sebelum Islam datang, Hindu-Budha sudah memiliki peradaban yang lebih mapan dibanding kawasan lainnya (Donny Khoirul Aziz, 2013: 265). Penyebaran Islam di Indonesia era Walisongo merupakan gambaran utuh akulturasi budaya. Melalui pendekatan sufistik, secara alot dan gradual Islam diperkenalkan sebagai agama damai. Mengedepankan toleransi dan kesetaraan derajat, serta menghindari penolakan konfrontatif terhadap budaya lokal setempat, nilai-nilai Islam diserap secara suka rela oleh masyarakat. Tentu akulturasi ini berjalan secara pelan, tetapi ketertarikan masyarakat terhadap agama baru dengan wajah toleransinya tidak dapat dibendung, sampai akhirnya Islam memiliki kedudukan berarti dalam struktural kerajaan Hindu Majapahit (Aziz, 2013: 263). Jelas saja signifikansi penyebaran Islam tidak didapat dengan akulturasi keagamaan *an sich*. Ia juga didukung orientasi kosmopolitan para saudagar Muslim di satu sisi, dan di sisi lainnya dengan perkawinan penganut Islam ketika itu dengan keluarga kerajaan, seperti pernikahan Putri Campa dengan Putra Mahkota Majapahit yang melahirkan Raden Fatah (Aziz, 2013: 264). Kendati demikian, akulturasi yang dilakukan para Walisongo tetap menjadi ikon utama dari Islamisasi di Indonesia.

Bekas akulturasi yang dapat disaksikan hingga saat ini eksplisit dalam arsitektur bangunan-bangunan penting, seperti keraton dan masjid misalnya. Keraton Sumenep, Madura merupakan manifestasi akulturasi tersebut. Menurut Nunuk Giari Murwandani (2007: 73-8), pada awalnya, Sumenep merupakan daerah otonom kerajaan Singosari. Raja Singosari pertama kali menjadikan Sumenep sebagai kabupaten, dengan mengangkat Ario Adikoro Wiraraja alias Banyak Wide

sebagai bupati tahun 1269-1292. Kelak, putra Raden Fatah, R.T. Kanduruan juga ikut menakhodai Sumenep, menjadi bupati ke-16. Dalam sejarahnya, Sumenep tidak saja mengalami akulturasi antaretnik dengan Jawa, melainkan juga dengan imigran China yang memerangi Kertanegara sekitar tahun 1229 M, dan dengan kolonial Belanda. Menurut Murwandani, interaksi heterogen tersebut berimplikasi pada konstruksi Keraton Sumenep dan Masjid Jamik, juga dengan pintu gerbangnya. Keraton Sumenep memiliki interior khas Belanda, Masjid Jamik berarsitektur Jawa, serta pintu gerbang masjid yang interiornya mirip Tembok Raksasa Tiongkok, China. Masjid Agung Demak dengan arsitektur atap menyerupai kuil-kuil Hindu Asia Selatan, kesenian seperti wayang seperti diperagakan Sunan Kalijaga, Grebeg, dan Gamelan Sekaten (Aziz, 2013: 272-73) merupakan serangkaian wujud akulturasi budaya lokal dalam penyebaran Islam. Budayanya tetap, tetapi nilai-nilai esensial Islam mengejawantah inheren di dalam budaya itu sendiri.

Adalah aksioma bahwa keragaman etnis, bahasa, suku, dan agama secara substansial memiliki perbedaan fungsional dan praktik. Kenyataannya, konsep diri (*self*) dan yang lain (*others*) mewujud dalam setiap entitas (M. Alie Humaedi, 2014: 151), dan menyebabkan akulturasi terjerembab dalam persoalan pelik; pelintiran kebencian (*hate spin*), seperti diuraikan di muka. Menurut Edward Azar, seperti dikutip Humaedi, pada waktu tertentu pebagai kelompok etnis, keagamaan dan kekerabatan dapat merasakan kompatibilitas sosial-politik dengan yang mereka harapkan, tetapi pada saat yang lain merasa kecewa dan frustrasi sebab dianggap mengganggu eksistensi dan melecehkan identitas mereka. Kegagalan akulturasi itu dalam konteks religiusitas menjadi delik kemunculan Islam revivalis (Rasyidah, 2014: 51-2), yakni partisan Muslim yang ingin melakukan pemurniandengan menegasikan segala wujud akulturasi, sama sekali tak ada ruang mentolerir yang dianggapnya sinkretis. Abdurrahman Wahid alias Gus Dur (2006: 246) mengistilahkan itu dengan pemurnian Islam (*Islamic puritanism*), antitesis dari gagasannya tentang pribumisasi Islam.

Tesis Gus Dur tentang pribumisasi Islam, yang dilontarkan sekitar tahun 80-an, merupakan paradigma lokalitas agama. Gus Dur, sebagaimana kata Fitriah, mengakomodir absolutisme agama dan relativisme budaya ke dalam pola nalar keagamaan yang menjembatani keduanya. Pada gilirannya akan tercipta pola-pola kebaragamaan Islam sesuai konteks lokalitas tertentu. Pemikiran Gus Dur tersebut menuai pro-kontra, tetapi penulis akan memaparkannya secara presisi. Tidak dapat disangkal, kontroversi Gus Dur bukan saja disebabkan pokok pemikirannya, melainkan sebab label stigmatik terhadapnya. Padahal, pribumisasi Gus Dur tidak dimaksud mengubah aspek prinsipil Islam, tetapi mengubah manifestasi kehidupan agama Islam dengan menimbang kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum Islam. Islam tetap Islam, namun tidak harus sama pengaplikasiannya dalam tataran kultural (Ainul Fitriah, 2013: 43-8). Pribumisasi Islam adalah pergulatan esensi dan

realitas kontekstual, dan di situlah titik temu Islam dan budaya. Ketika pribumisasi Islam *ad hoc* menampung norma-norma yang disediakan oleh variasi pemahaman nas Al-Qur'an, implikasinya jelas, yakni terciptanya wajah agama yang kontekstual, toleran, inklusif, dan tentu, moderat. Menurut Toto Suharto (2017: 159), hari-hari ini Indonesia memiliki dua tantangan ambivalen, yakni 'Indonesianisasi Islam' dan 'Islamisasi Indonesia', tetapi istilah 'pribumisasi Islam' ala Gus Dur meskipun term itu dipakainya karena sulit menemukan lainnya, lebih tepat dipakai, dan tentu, lebih representatif untuk menampilkan moderasi Islam.

Dengan demikian, akulturasi tepat dikatakan sebagai wujud moderasi Islam. Akulturasi mengakomodir sikap-sikap moderat dan inklusif melalui titik temu agama dan budaya, dan moderasi Islam mengafirmasi akulturasi tersebut seperti implisit dalam *Maqāṣid* Al-Qur'an. Itu akan tampak ibarat hubungan kausalitas antara Islam dan kebudayaan, bahwa keduanya akomodatif satu sama lainnya. Hal itu tidak lepas dari sudut pandang (*world view*) moderasi Islam itu sendiri. Jika titik tolaknya adalah persepsi bahwa moderasi Islam merupakan konsep universal keagamaan yang diajarkan Al-Qur'an dengan memahami *Maqāṣid*, maka akulturasi merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ia terlahir sebab Islam mengajarkannya. Tetapi jika berangkat dari abstraksi vertikal bahwa sikap toleran dan inklusif—sebagai stimulus akulturasi—merupakan keniscayaan di tengah keragaman kultural, maka moderasi Islam tidak lagi dipahami sebagai konsep universal, melainkan klimaks dari sikap kemoderatan. Islam kemudian menampilkan wajah moderatnya, bukan karena diakomodasi Al-Qur'an, namun proyek akulturasilah yang menciptakannya. Yang terakhir ini, kalau dalam misi besar The Wahid Institute (TWI), Budhy Munawar Rachman (2011: 216) menyebutnya dengan proyek Globalisasi Islam Lokal Indonesia (*Globalizing Indonesian Local Islam*), dengan mempersepsikan toleransi, sikap dialogis dan inklusif sebagai ciri khas Indonesia. Sikap-sikap tersebut disinyalir sebagai buah akulturasi, lalu ketika ternyata sikap tersebut tertuang dalam Al-Qur'an, ia lantas dipahami sebagai wujud moderasi Islam. Dalam konteks ini penulis lebih setuju dengan yang pertama, bahwa *Maqāṣid* Al-Qur'an sebagai titik tolak, dan akulturasi merupakan akumulasi ajaran-ajarannya tentang toleransi, keadilan, persatuan, dan inklusivisme.

Menuju Peradaban Islam Nusantara

Pada sebuah konferensi tentang moderasi Islam dalam peradaban Indonesia, di IAIN Madura, beberapa waktu lalu, Yudian Wahyudi, seorang profesor alumni Harvard mengatakan, Nusantara adalah kawasan yang dijajah pertama oleh anak-anak revolusi industri. Umat Islam di Indonesia setidaknya mendapat 5-6 keuntungan dari hal tersebut, di antaranya: Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia, nasionalisme yang mencabik-cabik Arab justru di Indonesia menjadi pemersatu, otoritas konstitusi dan ketidakbolehan melawan negara. Temuan-temuan

itu, menurutnya, belum dikaji oleh siapa pun di Indonesia. Jika ditilik secara cermat, pernyataan Wahyudi tidak sekadar merupakan temuan-temuan akademis, justru secara implisit memuat optimisme kemajuan peradaban Islam di Indonesia. Islam Nusantara, sebagai tipologi keberagaman di tengah hegemoni pluralitas, secara potensial dapat mencipta peradaban emas itu. Di sisi lain, negeri ini berada dalam situasi dilematis, seiring arus Muslim garis keras yang tidak kalah masif. Pelintiran kebencian (*hate spin*) merupakan bukti empiris dari apa yang oleh Syafii Maarif (2009: 9-10) disebut sebagai kecacatan demokrasi. Syafii Maarif mensinyalir bahwa fundamentalisme tersebut mengakar sebab kegagalan negara menggapai cita-cita kemerdekaan, yakni keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat. Kalangan fundamentalis kemudian menyuarakan keadilan, sayangnya seringkali bertendensi kekerasan. Jika dalam jangka yang sebentar, mungkin tidak perlu dicemaskan. Tetapi tak dapat disangkal, membiarkannya akan menjadi malapetaka. Menurut Syafii Maarif tidak ada pilihan lain, kecuali melalui sistem demokrasi yang sehat dan kuat. Islam moderat dan inklusif akan tetap membimbing Indonesia untuk mencapai tujuan kemerdekaan.

Islam Nusantara mendapat resistensi sementara kalangan Muslim di Indonesia, seperti yang diulas dalam Buletin Sidogiri. Resistensi yang seakan memang tidak dapat dibendung tersebut bukan tanpa perdebatan. Tetapi alih-alih memberikan solusi, perseteruan kedua pihak, antara yang pro dan kontra Islam Nusantara terlampaui melebihi batas wajar, dan stigmatisasi adalah bukti konkretnya. Sementara kalangan yang setuju Islam Nusantara memberi stigma penentangannya sebagai Muslim intoleran, garis keras, tidak Pancasila, dan kalangan yang tidak setuju Islam Nusantara melabeli Islam Nusantara sebagai konsep yang sama sekali baru, tidak ada dalam cara keberisalaman Nabi saw., dan pengikutnya dianggap kafir, menyimpang dari Islam yang—dianggapnya—satu. Dalam konteks ‘moderat’, kedua pihak belum *include* di dalamnya. Atau jika tidak, kebiasaan stigmatisasi partisan lain tidak sepatutnya terjadi. Menurut hemat penulis, sumbu delik antara yang pro dan yang kontra Islam Nusantara disebabkan satu hal: yang pertama salah mengimplementasikan Islam Nusantara, dan yang kedua keliru memahami Islam Nusantara. Bahkan, yang terakhir ini diperparah oleh dendam terhadap penyeru Islam Nusantara itu sendiri. Bagian terakhir ini, yakni kesalahan memahami Islam Nusantara, akan penulis bahas kemudian.

Tidak berlebihan jika penulis mengatakan bahwa pro-kontra Islam Nusantara mesti dipandang sebagai ‘sesuatu yang positif’. Seperti diketahui, pembaruan Islam Indonesia yang dipelopori para reformis seperti Nurcholish Madjid dan Ahmad Wahib, mengalami masalah serius yang disebut stagnasi. Sulit mencari reformis seperti Nurcholish dan Wahib yang gagasannya menciptakan dentuman besar, gagasan emas yang memancing reaksi kesadaran kolektif. Para reformis paca generasi Nurcholish seakan telah ‘kehabisan nafas’, dan mampunya sekadar

‘mengunyah-ngunyah’ gagasan generasi pendahulunya (Saidiman Ahmad, 2012: xi-ii). Kendati demikian, sumbangsih generasi pasca Nurcholish terhadap pembaruan Islam Indonesia tidak dapat dinegasikan atau dipandang sebelah mata. Bagaimanapun *concern* mereka secara garis besar tidak identik; generasi Nurcholis-Wahib memfokuskan reformasi melalui isu-isu besar seperti hubungan agama dan negara, kebebasan beragama, sekularisasi, demokrasi, pluralisme dan inklusivisme, kritik atas ideologi negara dan pembelaan Pancasila. Sedangkan generasi sesudahnya, seperti Dawam Rahardjo, Abdurahman Wahid, Harun Nasution, Mukti Ali, dan Kuntowijoyo, memilih berkonsentrasi terhadap diskursus yang lebih spesifik, seperti HAM, relasi antaragama, pernikahan antaragama, poligami, gender, jilbab, dan lainnya.

Di situlah sisi positif kritik reaktif terhadap Islam Nusantara yang penulis maksud mengemuka. Stagnasi yang diresahkan dalam arus pembaruan Islam seakan menemukan momen pentingnya. Meskipun bukan sesuatu yang sama sekali baru, namun dipopulerkan kembali oleh Ketua Umum PBNU, Said Aqil Siradj saat pembukaan acara *Istighotsah Menyambut Ramadhan dan Pembukaan Munas Alim Ulama NU*, pada Minggu, 14 Juni 2015 di Masjid Istiqlal, Jakarta (Mohamad Guntur Romli, 2016: 17), Islam Nusantara berhasil memancing reaksi publik, serta menjadi ‘dentuman besar’ sebagai ciri bangkitnya pembaruan Islam. Resistensi terhadap Islam Nusantara disebabkan termnya di satu sisi, yakni ‘Islam Nusantara’, yang oleh sementara kalangan dipahami sebagai antitesis ‘Islam Arab’, dalam artian Islam yang muncul di Arab bawaan Nabi Muhammad saw., dan di sisi lainnya disebabkan oleh penggagas term itu sendiri. Said Aqil Siradj menjadi penabuh gong Islam Nusantara, yang kita perlu sadari posisinya tidak terlalu bagus bagi sementara kalangan. Dengan kata lain, ketidaksukaan terhadap Aqil Siradj, memiliki pengaruh yang serius terhadap penentangan Islam Nusantara itu sendiri. Itu dapat dilihat misalnya, melaluiterbitnya buku “*Sidogiri Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj*” yang ditulis oleh Tim Pustaka Sidogiri dan terbit pada 2016 lalu. Padahal kalangan Nahdhiyyin menyadari, terlepas dari istilahnya, Islam Nusantara implisit dalam amaliah seperti tahlil yang mereka lakukan, tetapi sebagian Nahdhiyyin tetap menolak dengan bersikukuh bahwa Nahdhatul Ulama (NU) di bawah komando Aqil Siradj tak lagi berada di khitah ke-NU-annya.

Term ‘Islam Nusantara’ dengan ‘Islam di Nusantara’ memiliki konotasi berbeda. ‘Nusantara’ dalam term pertama bukanlah tempat, melainkan sifat dari cara keberislaman. Nusantara diartikan sebagai model, corak, dan budaya yang ada di Nusantara, sehingga maksud Islam Nusantara adalah Islam yang bercorak Nusantara, khas Nusantara, dalam hal karakter kulturalnya (Guntur Romli, 2016: 24). Kekhasan kultural di sini merujuk secara historis pada masuknya Islam di Nusantara, yang moderat dan akulturatif, seperti pada masa Walisongo, yang telah penulis paparkan di depan. Oleh karena itu Islam Nusantara erat artinya dengan

akulturasi budaya dan moderasi Islam, dengan karakter toleran dan inklusif. Secara esensial Islam Nusantara sama halnya dengan Islam Berkemajuan ala Muhammadiyah, tetapi pemilihan ‘Nusantara’ lebih dekat dengan aspek kultural, tidak sekadar pada aspek progresivitas *an sich* seperti Islam Berkemajuan. Dalam konteks demikian Islam Nusantara tidak dapat dinegasikan sama sekali, dan penolakannya sebab dipelopori Aqil Siradj merupakan sesuatu yang tidak bisa diterima. Tidak bisa menolak konsep, hanya karena tidak suka dengan karakter diri pencetusnya.

Aqil Siradj mengatakan, Islam Nusantara adalah “Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran,” (Guntur Romli, 2016: 18). Jika demikian, ia menjadi wadah besar dari *concern* segala aspek pembaruan para reformis, baik generasi Nurcholish-Wahib, maupun generasi sesudahnya seperti Abdurrahman Wahid dan lainnya. Titik temu persoalan seputar negara, agama, demokrasi, HAM, gender, jilbab, keadilan sosial dan sebagainya secara substansial inheren dalam Islam Nusantara. Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip Islam Nusantara itu sendiri, seperti dikemukakan Aqil Siradj. Jika Astuti (2017: 42) dalam penelitiannya menemukan bahwa Islam Nusantara merupakan corak keberislaman kultural, sebagai implikasi dari penetrasi secara damai (*penetration pacifique*) Islamisasi di Nusantara, maka term ‘Islam Nusantara’ melebihi itu. Selain sebagai model keberislaman dalam bingkai kultural, Islam Nusantara juga merupakan akumulasi pemikiran-pemikiran progresif seperti *concern* para reformis. Oleh karena *concern* pembaruan secara esensial menampilkan moderasi Islam, sedangkan akulturasi juga demikian, maka keduanya sama-sama dalam satu haluan, yakni menampilkan wajah Islam yang toleran, inklusif, dan moderat. Moderasi Islam pun merupakan intisari *Maqasid* Al-Qur’an, maka resistensi Islam Nusantara sebab stigma yang melekat pada Aqil Siradj tidak dapat dibenarkan. Sebagai penabuh gong Islam Nusantara, dentuman besarnya mengarah pada Aqil Siradj sendiri. Merupakan konsekuensi logis bahwa Aqil Siradj ditolak sementara kalangan. Tetapi, paling tidak itu menjadi awal segar dari reorientasi pembaruan Islam, dan Aqil Siradj pun menyadari hal itu. Penting untuk dicatat, inklusivitas dan toleransi yang ditawarkan Islam Nusantara jalin-jemalin dengan yang diistilahkan Dawam Rahardjo sebagai Trilogi Pembaharuan, yaitu sekularisme yang lahir sebab otoritarianisme agama yang menenggelamkan kebebasan, liberalisme yang muncul melalui kondisi tertutupnya pintu ijtihad, dan pluralisme yang lahir sebab pluralitas masyarakat yang berdampak konflik (Budhy Munawar-Rachman, 2011: xxvii). Reorientasi pembaruan Islam melalui ketiga paradigma tersebut adalah keharusan, meskipun penolakan keras juga lebih lantang oleh sementara kalangan. Pandangan tentang Islam dan negara, keadilan, kebebasan, persaudaraan, dan sikap inklusif antaragama diakomodasi oleh Trilogi Pembaharuan tersebut, seperti halnya Islam Nusantara mewadahnya sebagai sikap ‘inklusif dan toleran’. Dawam sendiri mengkategorikan sikap inklusif sebagai sub bagian pluralisme, dan mendefinisikannya sebagai kesadaran akan makna

hakiki Islam, yaitu *al-Islam*, yang memiliki arti harfiah pasrah kepada Tuhan (Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, Dkk, 2012: 161). Akibat dari kesadaran tersebut jelas, yakni terbuka (inklusif) terhadap penganut agama-agama lain, selama dalam konteks pasrah kepada Tuhan menurut kepercayaan mereka sendiri. Dalam arti itu Dawam memahami sikap inklusif, bagian dari Islam Nusantara.

Peradaban emas Islam Nusantara akan tercapai ketika paradigma keberagamaan mengusung pandangan progresif, membela demokrasi, dan mengedepankan humanisme. Yang terakhir ini maksudnya adalah suatu kepercayaan bahwa sekalipun agama didesain oleh dan bersumber dari Allah swt., ia diturunkan hanya untuk manusia, dan ajarannya demi kebahagiaan manusia sendiri. Memegang teguh kesucian penciptaan dan martabat kehidupan, dengan mempersepsikan manusia sebagai porosnya (Ihsan Ali Fauzi (ed.), 2017: 6). Humanisme diakomodasi dalam konsep universal tentang moderasi Islam, karena salah satu spirit moderasi ialah terciptanya keadilan sosial. Selain itu, antara moderasi Islam dan Islam Nusantara secara esensial-substantif tidak berbeda. Moderasi sebagai konsep universal yang mengakomodasi sikap inklusif dan moderat, sementara Islam Nusantara merupakan wujud empiris dari konsep universal tersebut. Posisi akulturasi budaya dalam hal ini menjembatani keduanya, menciptakan keberislaman yang khas kultural tertentu. Oleh karena kesinambungan tersebut, maka memperjuangkan moderasi Islam mengejawantah menjadi jeram-jeram menuju kemajuan peradaban Islam Nusantara itu sendiri. Dalam kemajuan peradaban yang dimaksud di sini, pada gilirannya tidak ada lagi diskriminasi, ketidakadilan, ekstremitas, dan yang terpenting, Islam Nusantara menjadi ikon corak keberislaman yang moderat, ramah, dan menyejukkan, menjadi *Rahmatan li al-Alamin*.

PENUTUP

Formula keberagamaan Islam di Indonesia setidaknya meliputi tiga kunci prinsipil, yakni akulturasi budaya sebagai aspek epistemologis, moderasi Islam sebagai sisi ontologis, dan Islam Nusantara merupakan aspek aksiologis konsep universal Al-Qur'an, yaitu *Maqāṣid Al-Qur'an*. Moderasi Islam *vis-à-vis Maqāṣid Al-Qur'an* dianalogikan sebagai sebuah tatanan hierarkis; Al-Qur'an memuat konsep universal, dan moderasi Islam merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ketika orang Islam mengamalkan moderasi keberagamaan, jadilah ia Muslim moderat. Tatanan hierarkis ini terjalin berkelindan dengan kenyataan bahwa Al-Qur'an mengakomodasi konsep moderasi keberagamaan. Konsepsi Gus Dur tentang pribumisasi Islam yang dilontarkan sekitar tahun 80-an, merupakan paradigma lokalitas agama yang pada gilirannya akan mencipta pola-pola keberagamaan Islam sesuai konteks lokalitas tertentu, dalam hal ini Nusantara. Dengan demikian, akulturasi tepat dikatakan sebagai wujud moderasi Islam berdsarkan apa yang implisit dalam *Maqāṣid Al-Qur'an*. Selain itu pro-kontra Islam

Nusantara mesti dipandang sebagai ‘sesuatu yang positif’. Seperti diketahui, pembaruan Islam Indonesia yang dipelopori para reformis seperti Nurcholish Madjid dan Ahmad Wahib, mengalami masalah serius yang disebut stagnasi. Sulit mencari reformis seperti Nurcholish dan Wahib yang gagasannya menciptakan dentuman besar. Para reformis paca generasi Nurcholish seakan telah ‘kehabisan nafas’, dan sekadar ‘mengunyah-ngunyah’ gagasan generasi pendahulunya. Sebagai model, corak, dan budaya, peradaban emas Islam Nusantara akan tercapai ketika paradigma keberagamaan mengusung padangan progresif, membela demokrasi, dan mengedepankan humanisme. Dan yang terpenting, antara ia dan moderasi Islam tidak perlu dikontraskan, karena secara esensial-substantif moderasi Islam adalah konsep universal yang mewadahi Islam Nusantara.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad, Saidiman. Husni Mubarak. Dkk (ed.). *Pembaharuan Tanpa Apologia?; Esai-esai tentang Ahmad Wahib*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Amin, Samsul Munir. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Amzah, 2009.
- Assyaukanie, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia; Tiga Model Negera Demokrasi di Indonesia*, terj. Samsudin Berlian. Cet. ke-1. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Astuti, Hanum Jazimah Puji. “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama dalam Bingkai Kultural,” *INJECT: Interdisciplinary Journal of Communication*. Vol. 2. No. 1. Juni 2017.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terj. Rosidin dan Ali Abd al-Mun‘im. Cet. ke-1. Bandung: Mizan, 2015.
- Aziz, Donny Khoirul. “Akulturasi Islam dan Budaya Jawa,” *Fikrah*. Vol. 1. No. 2. Juli-Desember 2013.
- Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad al-. *Maqasid al-Shari‘ah ‘ind Ibn Taimiyyah*. T. Kt: Dar al-Nafais, T.Th.
- Cambridge University. “Acculturation,” <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/acculturation> (diakses pada 16 November 2018).
- Disampaikan Yudian Wahyudi secara verbal dalam 2nd International Conference on Islamic Studies (ICONIS) dengan tema “Exploring the Moderation of Islam within Indonesian Civilization,” IAIN Madura. 27 Oktober 2018.
- Fauzi Ihsan Ali (ed.). *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang; Belajar dari Imam dan Pastor*. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2017.
- _____. Syafiq Hasyim. Dkk (ed.). *Demi Toleransi Demi Pluralisme; Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Fitriah, Ainul. “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam,” *Teosofi; Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 3. No. 1. Juni 2013.
- George, Cherian. *Pelintiran Kebencian: Rekayasa Ketersinggungan Agama dan*

- Ancamannya bagi Demokrasi*. Terj. Tim PUSAD Paramadina dan IIS UGM. Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina, 2017.
- Halali, Abdurrahman. “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’an al-Karim; Dirasah Tarikhiyyah,” *Al-Tajdīd*. Vol. 20. No. 39. 2016.
- Hanafi, Muchlis M. *Moderasi Islam; Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*. Cet. ke-1. Jakarta: Pusat Studi Al-Qur’an, 2013.
- Hanapi, Mohd Shukri. “The Wasatiyyah(Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of its Implementation in Malaysia,” *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 4. No. 9. Juli 2014.
- Humaedi, M. Alie. “Kegagalan Akulturasi Budaya dan Isu Agama dalam Konflik Lampung,” *Jurnal Analisa*. Vol. 21. No. 2. Desember 2014.
- Islamiyah, Djami’atul. “Realitas Pemikiran Islam; Moderat Puritan.” *Millati*. Vol. 2., No. 2. Desember 2017.
- Junaid, Hamzah. “Kajian Kritis Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal,” *Sulesana*. Vol. 8. No. 1. 2013.
- Khatib, Abdullah al- “Maqāṣid al-Qur’an al-Karim wa Ahmiyyatuhā fī Taḥdīd al-Mawḍū’ī al-Qur’ani; Dirāsah Nashshiyah fī Ba‘ḍ Kutub al-Tafsīr wa ‘Ulūm al-Qur’an,” *Jāmi‘ah Shāriqah*. T. Th.
- Kodiran. “Akuturasi sebagai Mekanisme Perubahan Kebudayaan,” *Humaniora*. No. 8. Juni-Agustus 1998.
- Lakey, Paul N. “Acculturation; a Review of the Literature,” *Intercultural Communication Studies*. Vol. 12. No. 2. 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- _____. *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Murwandari, Nunuk Giari. “Arsitektur-Interior Keraton Sumenep sebagai Wujud Komunikasi dan Akulturasi Budaya Madura, Cina dan Belanda,” *Dimensi Interior*. Vol. 5. No. 2. Desember 2007.
- Qaradhawi, Yusuf al-. *Karakteristik Islam; Kajian Analitik*. Terj. Rofi’ Munawwar dan Tajuddin. Cet. ke-3. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). *Membela Kebebasan Beragama; Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Buku 1. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- _____. *Reorientasi Pembaruan Islam; Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Democracy Project, 2011.
- Rasyidah. “Potensi Konflik dan Masa Depan Islam Indonesia; Kajian terhadap Tantangan Dakwah,” *Jurnal Al-Bayan*. Vol. 21. No. 30. Juli-Desember 2014.
- Romli, Khomsahrial. “Akulturasi dan Asimilasi dalam Konteks Interaksi

- Antaretnik,” *Ijtimaiyya*. Vol. 8. No. 1. Februari 2015.
- Romli, Mohamad Guntur. Tim Ciputat School. *Islam Kita Islam Nusantara; Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*. Jakarta: Ciputat School, 2016.
- Suharto, Toto. “Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia,” *Al-Tahrir*. Vol. 17. No. 1. Mei 2017.
- Sumbulah, Ummi. “Islam Jawa dan Akulturasi Budaya; Karakteristik, Variasi, dan Ketaatan Ekspresif,” *el Harakah*. Vol. 14. No. 1. 2014.
- Tim Penulis. “Islam Nusantara; Topeng Baru Liberalisme?,” *Buletin Sidogiri*. Edisi 140. Dzul Hijjah 1439 H.
- Tim Pustaka Sidogiri. *Sidogiri Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj*. Pasuruan: Sidogiri Penerbit, 2016.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women; Rereading teh Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wahid, Abdurrahman (ed.). *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Cet. ke-1. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- _____. *Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Cet. ke-1. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wawancara dengan Magdy B. Behman, pada Sabtu, 27 Oktober 2018, di IAIN Madura.