

UNIVERSALITAS ISLAM DAN LOKALITAS BUDAYA DALAM BINGKAI ISLAM NUSANTARA

Ishom Fuadi Fikri

Institut Agama Islam Negeri Kediri, Indonesia

E-mail: ishomfuadifikri@gmail.com

Abstract: Islam has both universal and particular dimension, where the universality of Islam is reflected in the *maqāṣid al-shari‘ah*, i.e. public benefits, whereas the Islamic particularity deals with practical aspects of the Islamic law in the human life, including local cultures. This means that the presence of Islam does not aim to eliminate the human’s cultures, rather it serves as a universal value which is able to permeate and accommodate various local cultures. The universality of Islam and the cultural locality should not be in, somehow, an opposite way. Instead, they should be in a dialectical and even an affirmative relation. Employing deductive-descriptive method this article aims to reveal the discourse of Islam Nusantara on the aspects of universality of Islam and the cultural locality in Indonesia. Islam Nusantara is a sociological term for the manifestation of the universality of Islam which has been absorbed into the particularity of local cultures in Nusantara. The article will further argue that the encounter of Islam and the local cultures in Indonesia has created a uniquely indigenous model of understanding, comprehension, and practice of the Islamic doctrines. The notion of Islam Nusantara should, therefore, make the Indonesian Muslims able to synergize Islam and nationalism within a frame called ‘Indonesia and diversity’.

Keywords: *Maqāṣid al-shari‘ah*; *da‘wah*; Nusantara culture; Walisongo.

Pendahuluan

Sebagai agama, Islam mengemban misi universal yang ditujukan kepada seluruh umat manusia di muka bumi bahkan alam semesta,¹ atau dalam bahasa al-Qur‘ān dikenal dengan jargon *rahmah li al-‘alamin*.

¹ Khabibi Muhammad Luthfi, “Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal”, *Shabih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol. 1, No. 1 (2016), 2.

Dalam hal ini Jazirah Arabia merupakan tempat di mana pada mulanya Islam diturunkan dan dalam perkembangannya Islam tersebar ke berbagai penjuru dunia dan di waktu yang sama pula karakteristik anasir budaya lokal tidak jarang mewarnai nilai-nilai dalam Islam itu sendiri.²

Meski demikian, agama dan budaya berada pada dua sisi yang berlainan, di mana agama bertahta di aras absolut sementara budaya beredar di wilayah relativitas. Oleh sebab itu, agama tidak bergantung pada ruang dan waktu, sedangkan budaya dapat berubah seiring pergeseran lini masa dan perpindahan lokus di mana ia berada. Sehingga dalam hal ini, secara hierarkis agama menempati posisi superordinat sedangkan budaya adalah subordinat, karena dalam kondisi tertentu budaya itu bisa berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya. Akan tetapi dalam kenyataannya, agama dan budaya memiliki hubungan yang berkelindan antara satu dengan yang lain, karena agama tidak diturunkan ke dalam ruang yang hampa namun dalam kehidupan manusia yang telah memiliki budaya.³

Pada taraf ini, relasi antara agama dan budaya senantiasa urgen untuk didiskusikan, karena seringkali terjadi kejumuhan dalam membedakan antara ajaran agama yang absolut dan produk budaya yang bersifat relatif tersebut. Sehingga hal ini dapat menimbulkan suatu bias dan kekacauan dalam mengidentifikasi hierarki nilai antara sesuatu yang superordinat dengan sesuatu yang subordinat, absolutivitas dengan relativitas, atau universalitas dengan partikularitas. Sebagaimana diungkapkan oleh Nurcholish Madjid, dalam tulisan Alma'arif, bahwa terdapat sebagian orang Islam yang cenderung memutlakkan suatu nilai yang sesungguhnya bersifat relatif belaka, namun bila ditelisik lebih jauh ternyata hal tersebut adalah hasil dari dialog antara Islam yang universal dengan realitas yang partikular, meskipun sesuatu itu memang memiliki signifikansi pada aspek kultural dan historis.⁴

Di sisi lain, masih terjadi polemik dalam pemaknaan terhadap universalitas Islam tersebut di kalangan umat Islam sendiri, bahkan perbedaannya tampak begitu diametral. Satu kelompok mendefinisikan universalitas Islam sebagai ajaran yang harus

² Abd. Ghofur, "Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17, No. 2 (2011), 159.

³ Alma'arif, "Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, No. 2 (2015), 267.

⁴ *Ibid.*, 268.

dijalankan sebagaimana adanya seperti praktik yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad termasuk simbol dan atribut kultur Arab yang melingkupinya. Hal ini berdampak pada suatu keyakinan monolitik bahwa budaya yang berbeda bukanlah bagian dari Islam, sehingga ada suatu ambisi untuk menunggalkan seluruh budaya yang ada di dunia ke dalam satu corak budaya Islam. Kelompok pertama ini umumnya disebut sebagai kelompok Islam fundamentalis. Sementara itu kelompok lain memaknai universalitas Islam sebagai sesuatu yang tidak bergantung pada perbedaan ruang dan rentang waktu, sehingga ia dapat meresap ke dalam berbagai budaya yang berlainan. Kelompok kedua ini biasanya disebut sebagai kelompok Islam substantif, karena bagi mereka bahwa ajaran Islam itu lebih merupakan gugusan nilai, bukan semata bentuk fisik dari budaya itu sendiri, sehingga kehadiran Islam diyakini sebagai suatu nilai yang bisa memengaruhi seluruh budaya yang ada.⁵

Di sela pergumulan dan perdebatan di antara kedua kelompok tersebut, kemudian muncul wacana Islam Nusantara yang secara konseptual muncul pada Muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur.⁶ Meskipun ada sebagian umat Islam yang tidak bersetuju dengan istilah tersebut dengan menganggapnya sebagai sesuatu yang bermuatan primordial, pengotakan umat Islam, anti-Arab, dan strategi baru untuk merusak ajaran Islam,⁷ akan tetapi kehadiran wacana Islam Nusantara ini diharapkan dapat menjadi suatu pendekatan alternatif dalam memahami ajaran Islam, baik dari aspek eksoteris (literal) maupun esoteris (substansial). Hal ini disebabkan pemahaman Islam literal lebih cenderung menghadirkan wajah Islam yang tidak ramah dalam mendakwahkan Islam, sedangkan pemahaman Islam substansial dianggap riskan bagi terjadinya distorsi dalam ajaran Islam.⁸

Berdasarkan uraian di atas artikel ini bertujuan untuk mengungkap diskursus Islam Nusantara pada aspek universalitas ajaran Islam dan lokalitas budaya dalam konteks keindonesiaan. Dalam hal ini, pendekatan yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah paradigma deduktif-deskriptif yang menggambarkan secara utuh

⁵ Luthfi, "Islam Nusantara", 2.

⁶ Ibid.

⁷ Akhmad Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 16.

⁸ Luthfi, "Islam Nusantara", 2.

diskursus Islam Nusantara yang beredar di kalangan para pemikir berdasarkan literatur-literatur yang relevan. Adapun pembahasannya akan difokuskan pada persoalan mengenai dimensi universal dan partikular dalam ajaran Islam dan bagaimana relasi keduanya dengan budaya lokal di Nusantara. Melalui penjelasan mengenai fokus persoalan tersebut, dapat diketahui signifikansi wawasan Islam Nusantara dalam menegaskan identitas keislaman dan sekaligus keindonesiaan bagi umat Islam di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dimensi Universal dan Partikular dalam Ajaran Islam

A. Malthuf Siroj dalam artikel “Dialektika Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam dalam Konteks Negara Bangsa” menjelaskan bahwa bila mengacu pada definisi yang dirumuskan di dalam filsafat Islam, maka istilah ‘Universalialia’ (*al-kullī*) dapat dimaknai sebagai suatu kemutlakan dan kemenyeluruhan, sedangkan term ‘Partikularia’ (*al-juḥūdī*) mengacu kepada suatu keadaan yang bersifat dan berlaku secara terbatas oleh kekhususan dari keadaan tersebut. Sehingga dengan demikian universalialia itu mengindikasikan keterlepasannya dari dimensi ruang dan waktu, sementara partikularia itu adalah sebaliknya.⁹

Dalam tulisan tersebut, Siroj berupaya menelusuri dimensi universal dan partikular dalam ajaran Islam melalui pendekatan hukum Islam dengan mengemukakan pendapat al-Shāṭibī bahwa universalitas hukum Islam itu dapat ditemukan pada sharī‘ah sebagai ekspresi tertinggi dari kehendak Allah sebagai *Shāri‘* (Pembuat syariat) bagi hamba-hamba-Nya. Dalam hal ini, al-Shāṭibī menggunakan term *kullīyah* dan *‘āmmah* untuk merujuk kepada universalitas sharī‘ah tersebut, di mana sharī‘ah adalah bersifat universal dan umum sekaligus. Adapun partikularitas hukum Islam itu terletak pada aspek praktisnya (*‘amali*) yang harus beradaptasi dengan kehidupan umat manusia yang diwarnai oleh keragaman kondisi budaya, tradisi, dan sebagainya.¹⁰

Al-Shāṭibī menjelaskan bahwa sharī‘ah itu bersifat universal dan umum (*kullīyah-‘āmmah*) sesuai dengan kadar ukuran bagi *mukallaf*. Hal

⁹ A. Malthuf Siroj, “Dialektika Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam dalam Konteks Negara Bangsa”, *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 20, No. 2 (2016), 252-253.

¹⁰ *Ibid.*, 253-255.

ini berarti bahwa redaksi wacana (*kehiṭāb*) tuntutan hukum shari‘ah itu tidak ada kekhususan dan tidak ada pengecualian bagi seorang pun *mukallaf* ketika berada di bawah otoritas hukum-hukumnya. Hal ini karena, *pertama*, Nabi Muhammad diutus bagi seluruh umat manusia berdasarkan berita dari *nasy*. *Kedua*, hukum shari‘ah itu diciptakan untuk kebaikan umat manusia (*maṣāliḥ al-‘ibād*). *Ketiga*, menurut konsensus (*ijmā’*) para ulama terdahulu bahwa perbuatan-perbuatan Nabi merupakan *hujjah* hukum bagi semua manusia. *Keempat*, seluruh syarat pembebanan hukum (*shurūṭ al-taklīf*) adalah sesuai dengan kadar kemampuan seorang *mukallaf*.¹¹

Terkait dengan hal tersebut, Ibn ‘Āshūr, sebagaimana dikutip oleh Jasser Audah, menjelaskan bahwa hukum Islam itu perlu menjadi suatu hukum universal karena ia diklaim dapat berlaku (*applicable*) di segala ruang dan waktu.¹² Sehingga dengan demikian meskipun Nabi Muhammad diutus dari kalangan Arab, namun hukum Islam itu harus diterapkan kepada seluruh umat manusia secara setara dan tidak menjadikan kasus-kasus partikular sebagai aturan universal. Oleh sebab itu, berdasarkan tujuan universal dalam hukum Islam itu, Ibn ‘Āshūr menganjurkan sebuah metode interpretasi narasi-narasi kenabian (ḥadīth) melalui pemahaman kontekstual atas budaya Arab yang melatarinya, bukan semata memperlakukan ḥadīth sebagai aturan-aturan yang absolut dan norma-norma belaka. Dengan demikian, pembacaan ḥadīth pada aspek tujuan-tujuan moral yang agung akan meningkatkan kegunaannya dalam sistem hukum Islam.¹³

Pembacaan teks-teks suci, yaitu al-Qur’ān dan ḥadīth, melalui pendekatan kontekstual ini diperlukan sebagai upaya untuk menangkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal yang tercakup dalam maksud dan tujuan diturunkannya shari‘ah atau *maqāṣid al-*

¹¹ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), 364-366.

¹² Secara normatif, universalitas ajaran Islam itu dapat ditemukan di dalam teks-teks suci, antara lain (a) Q.S. Saba’ [34]: 28; (b) Q.S. al-A‘rāf [7]: 158; (c) Ḥadīth Nabi Muhammad, seperti yang tercantum dalam Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīth ke-335 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), 92-93; (d) Ḥadīth Nabi Muhammad, seperti yang tercantum dalam Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, ḥadīth ke-521 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), 370-371.

¹³ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 242-243.

sharī'ah,¹⁴ yakni untuk menciptakan kemaslahatan bagi kehidupan alam semesta sebagaimana misi utama diutusnya Nabi Muhammad.¹⁵ Nilai-nilai universal ajaran Islam tersebut merupakan sesuatu yang digali dan disarikan dari seluruh hukum *sharī'ah* Islam.¹⁶ Dalam hal ini, universalitas tersebut tercirtra dalam tujuan primer (*al-maqāsid al-darūriyah*) diturunkannya *sharī'ah* yang terdiri atas lima unsur universal (*al-kulliyāt al-khams*), yakni *hifẓ al-dīn* (perlindungan agama), *hifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifẓ al-'aql* (perlindungan akal), *hifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), dan *hifẓ al-māl* (perlindungan harta). Ulama kontemporer menambahkan *maqāsid* yang keenam, yakni *hifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan).¹⁷

Sementara itu dimensi partikular dalam hukum Islam diklasifikasikan oleh al-Shāthibi, sebagaimana dikutip oleh Siroj, ke dalam tiga hal, yaitu: *pertama*, pengecualian-pengecualian yang ditetapkan oleh Allah sebagai bentuk kekhususan dari *kehitāb* (wacana) universal dan umum, seperti hukum kebolehan berpoligami bagi Nabi Muhammad melebihi ketentuan *sharī'ah*. Namun perlu ditegaskan bahwa pengecualian ini tidak menggugurkan universalitas dan keumuman *kehitāb* tersebut, hanya memberinya status kekhususan (*ikhtisās*) dan hanya dapat ditetapkan berdasarkan dalil tekstual (*naṣṣ*) tertentu.¹⁸

Kedua, partikularitas dalam hubungannya dengan syarat-syarat pelaksanaan hukum Islam (*shurūṭ al-taklīf*). Misalnya adalah perintah shalat yang secara substansial bersifat universal, namun dalam praktiknya bergantung pada kondisi dan situasi yang melingkupi seorang *mukallaf*; apakah ia dalam situasi normal, perjalanan, sakit, dan seterusnya. *Ketiga*, partikularitas dalam hubungannya dengan jalan penggalan hukumnya (*istinbāt al-hukm*). Dalam hal ini, hukum Islam ditegakkan di atas penggalan hukum berdasarkan petunjuk *naṣṣ*, baik yang bersifat aksiomatik (*qaṭ'i*) maupun hipotetis (*ẓanni*). Partikularitas hukum Islam itu terjadi akibat penggalan hukum atas dasar

¹⁴ *Maqāsid al-sharī'ah* diklasifikasikan ke dalam tiga tingkatan, yakni *darūriyah*, *hajīyah*, dan *taḥsīniyah*. Lihat Muḥammad 'Abd al-'Athī Muḥammad 'Alī, *al-Maqāsid al-Sharīyah wa Atharuhā fī al-Fiqh al-Islāmīy* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2007), 160-204.

¹⁵ Tim Forza Pesantren, *Ijtihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fiqih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid Ayy-Syari'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2015), 73.

¹⁶ *Ibid.*, 80.

¹⁷ 'Alī, *Al-Maqāsid al-Sharīyah*, 160-165.

¹⁸ *Ibid.*, 255.

dialektikanya dengan kasus-kasus yang secara tekstual tidak ditemukan secara eksplisit di dalam *naṣṣ*.¹⁹

Relasi Universalitas Islam dan Budaya Lokal di Nusantara

Ahmad Syafi'i Ma'arif menegaskan bahwa universalitas Islam dalam misi dan ajarannya tidak perlu dipertentangkan dengan partikularitas Islam yang menyebar dalam format budaya di berbagai suku bangsa, karena praktik Islam secara sosiologis sesungguhnya tidak mungkin terbebas dari pengaruh lokal, nasional, maupun global. Oleh sebab itu, bukanlah suatu kesalahan terminologis bila terdapat istilah Islam India, Islam Amerika, Islam Arab, Islam Cina, Islam Indonesia, dan sebagainya. Namun demikian, ada sesuatu yang harus senantiasa dijaga secara murni, yakni tauhid, iman, dan amal saleh sebagai fundamen dari sistem keimanan pada diri seorang Muslim.²⁰

Terkait dengan hal tersebut, Zuhri Humaidi, dalam tulisannya *Islam dan Lokalitas dalam Bingkai Postmodernisme*, berusaha menggambarkan bagaimana hubungan universalitas Islam dan lokalitas budaya melalui sudut pandang sosio-linguistik. Menurut pandangan Humaidi bahwa bahasa merupakan titik singgung yang telah mempertemukan Islam sebagai korpus ajaran yang abadi dan melangit (*samawi*) dengan kultur manusia yang dapat berubah dan membumi (*arḍi*). Sehingga melalui medium bahasa Arab, ajaran Islam yang mulanya melangit tersebut kemudian secara perlahan namun pasti mulai membumi dan menyebar dalam kehidupan manusia. Hal ini karena di satu sisi wahyu itu berbasis bahasa (Arab) dan di sisi lain bahasa adalah produsen utama budaya, sehingga dengan demikian terjadi suatu komunikasi dan interaksi yang intensif antara teks suci dengan komunitas pembacanya dalam situasi sosio-kultur yang melatarinya. Di satu pihak, teks suci terlibat dalam membentuk pengalaman pembaca, dan di pihak lain pembaca juga berusaha menangkap, memahami, dan menafsirkan teks suci berdasarkan pengalaman sosio-kulturnya.²¹

Dalam pola komunikasi yang sirkuler tersebut, universalitas Islam pada dasarnya sedang berdialog dengan berbagai lokalitas yang

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 21-22.

²¹ Zuhri Humaidi, "Islam dan Lokalitas dalam Bingkai Postmodernisme", *Universum: Jurnal Keislaman dan Kebudayaan*, Vol. 9, No. 2 (2015), 208.

terbentang dari tanah Hijāz hingga di seantero dunia lainnya, termasuk Indonesia. Sehingga Islam yang pada mulanya a-historis karena ‘melangit’, kemudian mulai ‘membumi’ dan berdialog dengan pelbagai anasir sejarah yang dicirikan oleh perubahan, partikularitas, dan lokalitas. Pada titik ini, kehadiran lokalitas Islam dalam lokus bahasa dan budaya Arab pada dasarnya tidak dimaksudkan untuk menunjukkan supremasinya di atas budaya-budaya yang lain. Akan tetapi, kenyataan ini sesungguhnya mengindikasikan bahwa bahasa dan budaya Arab adalah sebuah bentuk partikularitas yang harus dilampaui jika umat Islam ingin tetap menjaga dan menyelamatkan universalitas pesan wahyu.²²

Pandangan tersebut senada dengan penjelasan sebelumnya bahwa hukum Islam itu memiliki dimensi universal dan sekaligus partikular, sehingga hukum Islam berkaitan erat dengan konsekuensi-konsekuensi yang dihasilkan oleh dialektika dari kedua dimensi tersebut dengan anasir kehidupan manusia. Dengan demikian, melalui perspektif hukum Islam dan pendekatan sosio-linguistis, sebagaimana tersebut di atas, dapat diketahui adanya landasan ontologis bagi perjumpaan antara ajaran Islam yang bersifat absolut dan universal dengan budaya lokal yang bersifat relatif dan partikular dalam kemungkinan pola hubungan yang saling mengisi satu sama lain.

Perjumpaan dalam pola hubungan tersebut akan semakin mendapat legitimasinya bila dilihat dari aspek *qat'ī* (aksiomatik) dan *ẓanni* (hipotetis) yang dimiliki oleh *naṣṣ* al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dalam hal ini, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf menjelaskan bahwa semua *naṣṣ* al-Qur'ān adalah bersifat *qat'ī* pada aspek sumber teksnya (*wurūd, thubūt, naql*), sedangkan pada aspek petunjuk hukumnya (*dalālah*) terdapat dua kemungkinan, yakni bersifat *qat'ī* atau *ẓanni*. Sedangkan al-Sunnah, baik pada aspek sumber teks maupun petunjuk hukumnya, itu ada yang *qat'ī* dan ada yang *ẓanni*.²³

Teks-teks suci yang berada pada level *qat'ī* (aksiomatik) itu mengindikasikan adanya kepastian dan validitas hukum yang dikandungnya sehingga teks-teks itu tidak memerlukan interpretasi lagi dan harus diberlakukan sesuai maknanya, seperti teks-teks tentang hukum waris, *ḥudūd*, dan *kaffārah*. Sedangkan teks-teks suci pada level *ẓanni* (hipotetis) menunjukkan bahwa tingkat kepastian dan validitas

²² Ibid.

²³ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh wa al-Tasbrī‘ al-Islāmīy* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabīy, 1996), 42-43.

hukumnya berada jauh di bawah teks-teks *qat'ī*.²⁴ Hal ini dapat dilihat, misalnya, pada kasus hukum-hukum *fiqh* sebagai hasil dari proses *ijtihad* yang digali dari teks-teks suci yang hipotetik, sehingga kebenaran *fiqh* itu sendiri relatif karena dapat berubah dan bersifat lokal. Sedangkan kebenaran *sharī'ah* yang bersumber dari teks-teks yang aksiomatik adalah bersifat absolut, abadi, dan universal karena tidak dihasilkan dari proses *ijtihad*.²⁵

Sementara itu Abdul Moqsih Ghazali dalam tulisannya *Metodologi Islam Nusantara* berupaya menakar porsi dan peran tradisi-budaya dalam hukum Islam dengan mengetengahkan tiga pendekatan epistemologi hukum Islam, yakni: *istihsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan *'urf* dalam kerangka untuk memahami manifestasi Islam di Nusantara berdasarkan dialektikanya dengan *naṣṣ* *sharī'ah*.

Pertama, *istihsān*, yakni secara etimologi berarti “menganggap dan menyatakan baiknya sesuatu”. Ulama Mālikīyah mendefinisikan *istihsān* sebagai upaya meninggalkan hukum umum (*ḥukm kullī*) dan mengambil hukum pengecualian (*ḥukm juḥūḍī*); meninggalkan *qiyās jalī* (analogi yang terang) dan mengambil *qiyās khafī* (analogi yang samar). Meskipun *istihsān* diperselisihkan para ulama sebagai sumber hukum, namun ulama Mālikīyah tidak ragu untuk menjadikannya sebagai dalil hukum.²⁶

Di antara contoh penerapan dalil *istihsān*, atau lebih jelasnya *istihsān bi al-'urf*, di Nusantara adalah persoalan menutup aurat bagi muslimah, sebagaimana *sharī'ah* telah mewajibkannya. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat mengenai batasannya, di mana ada ulama yang berpandangan longgar dan ada juga ulama yang berpendapat ketat dengan menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan, bahkan suaranya, adalah bagian dari aurat. Akibatnya, keragaman pandangan ulama mengenai batas aurat tersebut berdampak pada keragaman ekspresi muslimah Nusantara dalam berpakaian. Hal ini dapat dilihat pada, misalnya, kasus pakaian para istri tokoh-tokoh Islam Indonesia di zaman dahulu, di mana mereka memakai kain sampir, baju kebaya, kerudung penutup kepala, dan

²⁴ A. Malthuf Siroj, “Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam”, *al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 10, No. 1 (2015), 79.

²⁵ *Ibid.*, 77.

²⁶ Abdul Moqsih Ghazali, “Metodologi Islam Nusantara”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Usbul Fiqh Hingga Pabam Kebangsaan* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 110.

membiarkan tapak kaki dan bagian paling bawah betisnya tersingkap ketika mereka berada di depan publik.²⁷

Kedua, maṣlahah mursalah adalah kemaslahatan yang oleh *Shari‘* (baca, Allah dan Rasul-Nya) tidak dibuatkan hukum untuk mewujudkannya dan tidak pula ada dalil *shar‘* yang menunjukkan dianggap atau tidaknya kemaslahatan tersebut.²⁸ Dalam hal ini, Ibn Qayyim al-Jawziyah menyimpulkan bahwa *shari‘ah* Islam itu dibangun demi kepentingan manusia dan ragam tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Sehingga dengan demikian, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan merupakan prinsip dasar hukum Islam. ‘Izz al-Dīn b. ‘Abd al-Salām juga mengungkapkan bahwa tercapainya kemaslahatan manusia adalah tujuan dari seluruh pembebanan hukum dalam Islam (*innamā al-takālif kulluhā rajī‘ah ilā maṣāliḥ al-‘ibād*).²⁹

Para ulama yang menyepakati *maṣlahah* sebagai sumber hukum Islam berpendapat bahwa di mana ada maslahat di situ ada *shari‘ah*, dan di mana ada *shari‘ah* di situ ada maslahat (*ḥaythumā kānat al-maṣlahah fathamma shar‘ Allāh wa ḥaythumā kāna shar‘ Allāh fathamma al-maṣlahah*). Sehingga dengan demikian, kemaslahatan itu begitu penting dalam hukum Islam, bahkan kemaslahatan yang tidak diafirmasi oleh teks-teks suci sekali pun bisa dijadikan sebagai sumber hukum (*maṣlahah mursalah*), namun tentu saja kemaslahatan tersebut tidak dinegasi oleh *nasy* baik al-Qur‘ān maupun ḥadīth.³⁰

Dalil *maṣlahah mursalah* ini telah digunakan oleh para ulama untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara. Nahdlatul Ulama (NU) telah menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai dasar bernegara merupakan keputusan final. Hal ini karena, *pertama*, tidak ada satu pun sila dalam Pancasila yang bertentangan dengan al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth, bahkan sila-silanya selaras dengan pokok-pokok ajaran

²⁷ Ibid., 111-112.

²⁸ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 80. *Maṣlahah mursalah* harus digunakan dengan sangat hati-hati agar tidak terjerumus ke dalam dorongan hawa nafsu. Dalil ini harus memenuhi tiga syarat untuk bisa dijadikan sebagai *hujjah*. *Pertama*, maslahat harus hakiki dan tidak semu dalam arti sungguh-sungguh dapat menarik manfaat dan menjauhkan dari kerusakan dan bahaya. *Kedua*, maslahat harus berdasarkan kemaslahatan umum dan bukan kemaslahatan pribadi. *Ketiga*, maslahat harus tidak bertentangan dengan hukum dan prinsip yang telah ditetapkan oleh *nasy* dan konsensus ulama. Ibid., 82.

²⁹ Ghazali, “Metodologi Islam Nusantara”, 107.

³⁰ Ibid., 107-108.

Islam. *Kedua*, Pancasila dapat menjadi payung politik yang menyatukan seluruh warga negara yang plural, baik etnis, suku, maupun agama. Sebab jika al-Qur’ān dan ḥadīth dipaksakan sebagai asas dan konstitusi negara Indonesia, maka Indonesia akan terancam disintegrasi yang mengarah pada konflik berkepanjangan. Hal ini selaras dengan kaidah fiqh, *dar’u al-mafāsīd muqaddam ‘alā jalbi al-manāfi’* (menolak kerusakan itu lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan).³¹

Ketiga, *urf* atau *‘ādah*, adalah sesuatu yang dikenal oleh manusia dan menjadi tradisinya, baik itu ucapan, perbuatan, maupun pantangan-pantangan.³² Dalam hal ini, ketika *istihsān* banyak membuat hukum pengecualian, maka *urf* sering mengakomodasi kebudayaan lokal. Dalam sebuah ungkapan populer dinyatakan bahwa *al-thābit bi al-urf ka al-thābit bi al-nas* (sesuatu yang ditetapkan berdasar tradisi adalah “sama kedudukannya” dengan sesuatu yang ditetapkan berdasarkan al-Qur’ān dan ḥadīth). Kaidah fiqh juga menyatakan bahwa *al-‘ādah muḥakkamah* (adat bisa dijadikan sumber hukum). Karena *urf* atau tradisi dalam Islam memiliki kedudukan yang penting, maka Uṣūl al-Fiqh memberi mandat pada *urf* untuk men-*takhsīs* lafal umum yang belum ada petunjuk teknis pelaksanaannya di dalam *nas* atau disebut sebagai *takhsīs bi al-urf*.³³

Berdasarkan uraian di atas dapat dikemukakan di sini bahwa konsepsi Islam terhadap tradisi lokal sudah sangat jelas, yakni pada prinsipnya jika tradisi lokal itu tidak bertentangan dengan sharī’ah maka hal itu tidak menjadi masalah untuk senantiasa dilakukan. Sebaliknya, apabila suatu tradisi berseberangan dengan universalitas ajaran Islam maka ia harus dihentikan. Atau setidaknya dilakukan penyesuaian-penyesuaian dengan muatan yang sesuai dengan norma-norma Islam, sebagaimana dilakukan oleh para Walisongo di masa dahulu. Bentuk transmisi Islam ala Walisongo ini merupakan alternatif baru yang dikenal dalam konsep modern sebagai *model of development from within*, yakni model yang dengan sengaja didesain tanpa mengusik tradisi dan kebiasaan lokal agar lebih mudah ditangkap oleh orang awam dan menyatu dengan kehidupan masyarakat.³⁴ Hal ini bisa

³¹ Ibid., 109-110.

³² Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85.

³³ Ibid., 112-113.

³⁴ M.N. Harisudin, “Tradisi Lokal Sebagai ‘Urf Progresif’”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 2, No. 1 (2007), 99.

dilihat dari berbagai kreasi kesenian yang dilakukan oleh Walisongo sebagai bentuk kelenturan dakwah Islam yang sesuai dengan idiom lokal. Misalnya, Sunan Kalijaga menciptakan *wayang*, Sunan Drajat mengubah melodi *gamelan*, dan Sunan Bonang menciptakan sebuah pengajaran puitis yang dikenal sebagai *suluk*.³⁵

Model dakwah Walisongo itu sesungguhnya mengacu pada apa yang terjadi di masa Rasulullah yang mana kedatangan Islam pada saat itu, alih-alih memusnahkan seluruh tradisi lokal yang telah berurat-nadi dalam masyarakat Arab-Jahiliyah, justru Islam melestarikan beberapa kasus adat kebiasaan yang mengandung nilai keadilan dan bersifat universal. Akan tetapi, pengukuhan tradisi lokal Arab-Jahiliyah tersebut bukan semata-mata karena adat-istiadatnya, melainkan karena nilai keadilan dan universalitas tersebut. Di antara contohnya adalah *qasamah*, yakni sumpah yang dilakukan oleh lima puluh orang saleh penduduk suatu tempat untuk membersihkan diri dari tuduhan pembunuhan atas seseorang yang ditemukan mati di tempat itu tanpa diketahui siapa pembunuhnya.³⁶

Begitu juga transaksi *salam* (akad pemesanan), praktik *qisās* dalam kasus pembunuhan berencana, kewajiban *diyab* (ganti rugi) dari pembunuhan tanpa faktor kesengajaan, dan sebagainya merupakan tradisi-tradisi bangsa Arab-Jahiliyah yang diakui dan dikukuhkan keberadaannya oleh agama Islam.³⁷

Wawasan Islam Nusantara dalam Konteks Keindonesiaan

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa Islam sebagai suatu agama yang komprehensif (*kāffah*) dan universal (*kullīyah-‘āmmah*) merupakan roh absolut yang dapat mengikat berbagai perbedaan yang ada, baik itu wilayah geografis, kebangsaan, kebudayaan, kebahasaan, dan sebagainya. Di samping itu, Islam juga sanggup berdialog dengan partikularitas, heterogenitas, dan pluralitas yang menyebar dalam kehidupan manusia melalui instrumen ijtihad, sehingga lokalitas budaya menjadi pertimbangan yang cukup signifikan bagi upaya seorang ahli fiqh dalam merumuskan hukum-hukum shari‘ah *ẓannīyah-ijtibādiyah*.

³⁵ Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah (Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015), 8.

³⁶ Harisudin, “Tradisi Lokal”, 100.

³⁷ Forum Karya Ilmiah 2004, *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam* (Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004 Madrasah Hidayatul Muhtadi’in PP. Lirboyo Kota Kediri, 2008), 219.

Berlakunya konsep *istihsān*, *maṣlahah mursalah* dan *ʿurf* di kalangan ulama fiqh dalam memutuskan suatu hukum tertentu juga semakin menegaskan adanya kerahmatan dalam ajaran Islam itu sendiri dan sebagai bukti bahwa kehadiran Islam di tengah kehidupan umat manusia bukan sekadar untuk meminggirkan, mengeliminasi, dan menghapus budaya dan tradisi lokalnya, melainkan sebagai nilai universal yang mampu menyapa, menyaring, mengafirmasi, dan meresapi berbagai relung budaya-tradisi sebagai hasil kreativitas manusia. Hal ini dapat dilihat, sekali lagi, pada model dakwah yang dilakukan oleh para Walisongo di masa silam dalam upaya mereka untuk mendialogkan universalitas ajaran Islam dengan tradisi lokal sebagai bentuk manifestasi dari ajaran Islam yang *rahmah li al-ʿālamīn*.

Dengan demikian, universalitas Islam dan lokalitas budaya tidak selalu dalam relasi yang *vis-a-vis* secara oposisional dan saling menegasikan, akan tetapi dalam hubungan yang sinergis, dialektis, dan bahkan saling mengafirmasi. Pada taraf ini, munculnya diskursus Islam Nusantara, dan diskursus lain yang seirama,³⁸ dapat dimaklumi

³⁸ Di sini penulis perlu menyuguhkan dua diskursus, tanpa menutup kemungkinan adanya diskursus-diskursus lainnya, yang memiliki *spirit* dan motivasi yang seirama dengan konsep Islam Nusantara terkait dengan bagaimana seharusnya cara pandang dan keberislahan seorang muslim di tengah kemajemukan budaya, etnis, dan agama di Indonesia, yakni Fiqh Indonesia dan Pribumisasi Islam. *Pertama*, Fiqh Indonesia merupakan diskursus yang digagas dan ditawarkan oleh Hasbi Ash-Siddieqy, sejak 1940-an dan berpuncak pada 1961, sebagai upaya untuk merumuskan fiqh yang sesuai dengan kepribadian, tabiat, dan watak Indonesia. Sehingga hukum-hukum fiqh yang beredar di Indonesia tidak selalu didominasi oleh model-model fiqh dari berbagai mancanegara, misalnya Fiqh Hijaz, Fiqh Mesir, dan sebagainya, karena fiqh-fiqh mancanegara tersebut terbentuk atas dasar *ʿurf* dan adat-istiadat yang berlaku di negara mereka masing-masing. Dengan demikian Fiqh Indonesia bermaksud untuk dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat di Indonesia sesuai dengan konteks kehidupannya. Lihat, Toha Maʿarif, “Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin, dan Munawir Syadzali”, *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2 (2015), 28-31. *Kedua*, Pribumisasi Islam merupakan diskursus yang diperkenalkan oleh Gus Dur (Abdurrahman Wahid) pada era 1980-an sebagai upaya untuk menggambarkan bagaimana ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan dapat diakomodasikan ke dalam kebudayaan manusia tanpa kehilangan identitas masing-masing. Sehingga dalam perkembangannya akan tercipta pola-pola keberagaman (Islam) yang sesuai dengan konteks lokalnya dalam wujud “Islam Pribumi”, di mana hal ini akan dapat memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berlainan dan sekaligus sebagai jawaban atas proyek Arabisme oleh kelompok Islam autentik dan purifikatif terhadap setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. Pada gilirannya, Islam tidak lagi dipandang secara monolitik,

sebagai hasil dari konsepsi dan interpretasi atas pergumulan antara universalitas Islam dengan lokalitas budaya di wilayah Nusantara dalam relasi yang dialektis, sinergis, dan afirmatif tersebut.

Terkait dengan hal tersebut, Mujamil Qomar mengemukakan bahwa Islam Nusantara adalah identitas Islam ditinjau dari segi kawasan yang bisa disejajarkan dengan Islam Arab, Islam India, Islam Turki, dan sebagainya. Dalam hal ini Islam Nusantara merupakan model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam melalui pendekatan kultural, sehingga mencerminkan identitas keislaman yang bernuansa metodologis. Di samping itu, Islam Nusantara juga merupakan refleksi dari pemikiran, pemahaman, dan pengamalan Islam yang moderat, inklusif, toleran, cinta damai, menyejukkan, mengayomi dan menghargai kebinekaan.³⁹

Menurut hasil Keputusan Bahtsul Masa'il Maudhu'iyah yang diselenggarakan oleh Pengurus Wilayah NU Jawa Timur pada 13 Februari 2016 di Universitas Negeri Malang, bahwa maksud 'Islam Nusantara' dalam terminologi NU adalah; *pertama*, Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja) sebagaimana telah diamalkan, didakwahkan, dan dikembangkan di bumi Nusantara oleh para pendakwahnya, yang mana di antara tujuannya adalah untuk mengantisipasi dan membentengi umat dari segala paham yang tidak sejalan dengan Aswaja. *Kedua*, 'Islam Nusantara' merupakan metode (*manhaj*) dakwah Islam yang dilakukan secara santun dan damai di bumi Nusantara yang berpenduduk multi etnis, multi budaya, dan multi agama.⁴⁰

Dalam hal ini, Mustofa Bisri menegaskan bahwa 'Islam Nusantara' tidak bermaksud untuk menandingi 'Islam Sejati', akan tetapi ia tidak lebih dari sekadar bentuk *idāfab* dalam Ilmu Nahwu (gramatika Arab) di mana *idāfab* itu dapat mengandung makna *min* (dari), *li* (bagi), dan *fi*

melainkan plural, dan tidak ada lagi anggapan bahwa Islam yang ada di Timur Tengah adalah Islam yang paling absah dan murni, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang akan terus berlanjut. Lihat Ainul Fitriah, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1 (2013), 42-43.

³⁹ Mujamil Qomar, "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam", *el Harakab: Jurnal Budaya Islam*, Vol. 17, No. 2 (2015), 213.

⁴⁰ Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa Timur, *Keputusan Bahtsul Masa'il Maudhu'iyah tentang Islam Nusantara*, 13 Februari 2016, Universitas Negeri Malang, 3-4.

(di dalam).⁴¹ Dengan demikian, bentuk *idāfah* atau frasa ‘Islam Nusantara’ tersebut dapat dimaknai sebagai Islam dari hasil perjumpaannya dengan budaya Nusantara, Islam bagi masyarakat Nusantara, dan Islam di dalam sejarah Nusantara.

Di lain pihak, Akhmad Sahal mengungkapkan bahwa Islam Nusantara bukanlah sekte, madzab, ataupun aliran baru dalam Islam, dan bukan pula dimaksudkan untuk mengubah ajaran Islam. Akan tetapi ia lebih dimaksudkan sebagai manifestasi Islam yang toleran, damai, dan akomodatif terhadap budaya Nusantara. Hal ini karena secara historis, karakteristik tersebut telah lama terbentuk dari fakta sejarah bahwa dakwah Islam di bumi Nusantara dilakukan, alih-alih dengan cara memberangus tradisi lokal, ia justru merangkul dan mengakomodasi tradisi tersebut untuk dijadikan sebagai sarana pengembangan Islam.⁴²

Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa Islam Nusantara merupakan bentuk khas Islam ala Indonesia, karena ia adalah gabungan antara nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, dan adat istiadat di Tanah Air. Atau dengan kata lain, Islam Nusantara adalah Islam yang telah melebur ke dalam tradisi dan budaya Nusantara, sehingga dengan demikian pemahaman tentang formulasi Islam Nusantara menjadi penting untuk memetakan identitas Islam di Indonesia di mana ia dimaksudkan sebagai sebuah pemahaman keislaman yang bergumul, berdialog, dan menyatu dengan kebudayaan Nusantara melalui proses seleksi, akulturasi, dan adaptasi. Islam Nusantara merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif, dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar yang mendera bangsa dan negara, sehingga Islam menjadi dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Demikian pula, Islam bukan hanya cocok dan diterima oleh masyarakat Nusantara, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara sebagai ejawantah dari sifat akomodatifnya, yakni *rahmah li al-‘ālamīn*.⁴³

Konsepsi Islam Nusantara perlu ditawarkan sebagai solusi atas wajah Islam di dunia saat ini yang sedang ringsut akibat fenomena terorisme, karena ciri khasnya yang mengedepankan jalan tengah atau

⁴¹ A. Mustofa Bisri, “Sambutan: Islam Nusantara, Makhluq Apakah Itu?”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Usbul Fiqh Hingga Pabam Kebangsaan* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 14.

⁴² Sahal, “Prolog: Kenapa Islam Nusantara?”, 16.

⁴³ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Tangerang: Pustaka Compass, 2016), 3.

tawassuṭ (moderat), tidak ekstrim kanan dan kiri, seimbang (*tawāzūn*), toleran (*tasāmuh*), dan dapat hidup berdampingan secara damai dengan penganut agama lain, serta bisa menerima demokrasi dengan baik. Model Islam Nusantara tersebut bisa dilacak dari sejarah kedatangan ajaran Islam ke wilayah Nusantara yang telah melalui proses vernakularisasi dan diikuti oleh pribumisasi (*indigenesation*), sehingga Islam menjadi *embedded* (tertanam) dalam budaya Indonesia. Oleh sebab itu, Islam Nusantara pantas dijadikan sebagai alternatif untuk membangun peradaban dunia Islam yang damai dan penuh harmoni di negeri mana pun, meskipun tidak harus bernama dan berbentuk seperti Islam Nusantara. Hal ini karena dalam Islam Nusantara tidak dikenal istilah “menusantarakan Islam” ataupun “nusantaraisasi” budaya lain.⁴⁴

Dalam konteks ini, pribumisasi Islam dalam budaya Jawa bukan dipandang sebagai proses “meluruhnya” budaya Jawa ke dalam Islam, tapi sebuah proses *take and give* di antara keduanya dalam pengertian akulturasi menuju integrasi bangsa. Pendekatan historis-antropologis dapat digunakan untuk menelisik hubungan antara pribumisasi Islam, budaya, dan integrasi bangsa tersebut. Pribumisasi Islam merupakan cara bagaimana agama dapat diadaptasi ke dalam lokalitas oleh para agen. Sementara budaya Jawa adalah suatu campuran antara animisme, Hindu, Buddha, dan kepercayaan-kepercayaan lain yang telah lama ada. Saling pengaruh antara agama-agama itu kemudian dilihat potensinya di dalam membangun integrasi bangsa.⁴⁵

Dalam hal ini tradisi-tradisi di Indonesia yang sudah mengakar kuat saat Islam masuk ke dalamnya direspons oleh ulama penyebar Islam di Nusantara melalui tiga kerangka, sebagaimana dirumuskan oleh Ali Sodiqin (dalam Al-Ma’arif) dalam disertasinya, yaitu: *tahmil* (mengadopsi budaya dan tradisi Indonesia yang tidak bertentangan dengan spirit Islam), *tahrīm* (menghilangkan budaya dan tradisi yang tidak sesuai dengan spirit Islam seperti sistem kasta) dan *taghyir* (merekonstruksi budaya dan tradisi seperti *sesajen* untuk para dewa atau kekuatan gaib menjadi simbol-simbol yang bermakna mengesakan Tuhan). Saat Islam masuk ke Indonesia dan telah

⁴⁴ Ibid., 3-4.

⁴⁵ Mudhofir Abdullah, “Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa”, *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 4, No. 1 (2014), 69-70.

melewati tiga proses tersebut, maka itulah yang disebut Islam Nusantara.⁴⁶

Pada titik ini, gagasan Islam Nusantara dikembangkan lebih lanjut sebagai jawaban atas Islam otentik, Islam murni, Islam literalis-skriptural, Islam transnasionalis, maupun Islam puritan yang ingin melakukan proyek arabisasi di dalam setiap komunitas Muslim di seluruh penjuru dunia. Islam Nusantara dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal-monolitik, melainkan majemuk, sehingga tidak ada lagi anggapan bahwa Islam di Timur Tengah adalah Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berproses dan berlanjut.⁴⁷

Lebih jauh lagi bahwa Islam Nusantara berusaha mengeliminasi pandangan yang menonjolkan penggunaan ekspresi ke-arab-an sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dan dominan dalam beragama dan berkebudayaan bahkan menghegemoni budaya dan tradisi lain, sehingga mengakibatkan tradisi tersebut tidak hanya pudar, tetapi juga sirna. Dalam hal ini, Islam Nusantara berusaha agar berbagai ekspresi kebudayaan itu bisa hidup bersama dan saling memperkaya dan bukan saling menafikan. Ini karena, menurut konsep Islam Nusantara, Islam yang baik dalam konteks keindonesiaan adalah Islam yang mampu memahami kebutuhan masyarakatnya, problem-problemnya dan tantangannya ke depan.⁴⁸

Hal itu telah dicontohkan oleh para Walisongo di masa silam dalam memahami dan menanamkan keislaman secara arif di Nusantara dengan cara menjadikan Islam sebagai esensi bersenyawa dengan kenusantaraan beserta tradisinya sebagai warisan budaya, sehingga nilai-nilai Islam universal dapat diterima dengan damai oleh masyarakat Nusantara. Adanya Resolusi Jihad pada 22 Oktober 1945 juga mengaskan hal tersebut di mana resolusi tersebut muncul sebagai upaya untuk menerjemahkan konsep persenyawaan antara keislaman dan keindonesiaan dalam mempertahankan negara yang dibangun berdasarkan Pancasila, meskipun di dalam Pancasila tidak terdapat

⁴⁶ Alma'arif, "Islam Nusantara", 271.

⁴⁷ Edy Susanto dan Karimullah, "Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodasi terhadap Budaya Lokal", *al-Ulum*, Vol. 16, No. 1 (2016), 68.

⁴⁸ *Ibid.*, 68-69.

satu pun teks ayat suci yang dikutip sesuai dengan bahasa aslinya (baca, bahasa Arab).⁴⁹

Meski demikian, perlu ditegaskan bahwa Islam Nusantara tidak bermakna anti budaya Arab, akan tetapi untuk melindungi Islam dari arabisasi dengan memahami ajaran Islam itu sendiri secara kontekstual. Sebab Islam Nusantara tetap berpijak pada akidah tauhid sebagaimana esensi ajaran Islam itu sendiri. Ini bermakna bahwa kehadiran Islam Nusantara adalah untuk menegaskan pentingnya sebuah keselarasan dan kontekstualisasi terhadap budaya lokal sepanjang tidak melanggar esensi ajaran Islam.⁵⁰

Dengan demikian, Islam Nusantara merupakan istilah sosiologis bagi manifestasi dimensi absolut dan universal yang terdapat di dalam doktrin dan misi Islam di hamparan bumi Nusantara yang telah diserap ke dalam relativitas budaya dan tradisi lokal. Sehingga, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Islam Nusantara merupakan bentuk khas ajaran Islam yang telah dipeluk, dijiwai dan dipraktikkan oleh lapisan masyarakat di Nusantara. Pada gilirannya hal ini menunjukkan suatu karakteristik tersendiri yang tidak ditemukan di belahan bumi lain, selain di Indonesia.

Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa pengaruh bentuk keislaman dari wilayah geografis yang lain telah memberi kontribusi terhadap pola keberislaman di Nusantara, akan tetapi perjumpaan antara universalitas Islam dengan lokalitas budaya di Indonesia dalam perjalanan sejarahnya telah menciptakan sebuah model penghayatan dan pengamalan ajaran Islam yang khas dan *indigenous* sehingga patut untuk senantiasa dilestarikan dan dikaji lebih lanjut. Hal ini agar umat Islam di Indonesia dapat mengenali identitas mereka sendiri sebagai bagian dari lingkaran besar umat Nabi Muhammad, sekaligus lingkaran yang lebih kecil sebagai masyarakat Nusantara yang berbudaya dan berbineka, sehingga penghayatan atas keislamannya tidak mengurangi rasa nasionalismenya terhadap bangsa Indonesia.

Catatan Akhir

Ajaran Islam itu memiliki dimensi universal (*kulliyah-‘ammah*) dan sekaligus partikular (*juḥūdī*). Universalitas Islam adalah dimensi yang

⁴⁹ Masdar Farid Mas’udi, “Islam (di) Indonesia”, dalam Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir (eds.), *Nasionalisme dan Islam Nusantara* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2015), 68-69.

⁵⁰ Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*, 4-5.

tercitra dalam prinsip dan tujuan shari'ah (*maqāṣid al-shari'ah*), yakni kemaslahatan publik, yang mana ia sanggup melampaui berbagai heterogenitas dan pluralitas dalam kehidupan manusia. Sedangkan partikularitas Islam terkait erat dengan aspek praksis (*'amali*) dari hukum Islam dalam kehidupan manusia, termasuk di dalamnya adalah budaya dan tradisi lokal. Sehingga, kehadiran Islam bukan sekadar untuk meminggirkan dan mengeliminasi tradisi-budaya dalam kehidupan manusia, melainkan sebagai nilai universal yang mampu menyapa, menyaring, mengafirmasi, dan meresapi berbagai relung budaya dan tradisi lokal. Dengan demikian, universalitas Islam dan lokalitas budaya tidak selalu dalam relasi oposisional dan saling menegasikan, akan tetapi dalam hubungan yang sinergis, dialektis dan afirmatif.

Sementara itu, Islam Nusantara dapat dipahami sebagai istilah sosiologis bagi manifestasi dimensi universal dalam ajaran Islam di hamparan bumi Nusantara yang telah diserap ke dalam partikularitas budaya dan tradisi lokal. Hal ini sebagaimana tergambar dalam historisitasnya bahwa perjumpaan antara universalitas Islam dengan lokalitas budaya di Indonesia telah menciptakan sebuah model pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran Islam yang khas dan *indigenus*. Oleh sebab itu, melalui wawasan Islam Nusantara umat Islam di Indonesia diharapkan dapat membangun sinergi antara identitas keislaman dan nasionalisme kebangsaan dalam bingkai keindonesiaan dan kebinekaan.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Mudhofir. "Pribumisasi Islam dalam Konteks Budaya Jawa dan Integrasi Bangsa", *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 4, No. 1, 2014.
- 'Alī, Muḥammad 'Abd al-'Athī Muḥammad. *al-Maqāṣid al-Shar'iyah wa Atharuhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2007.
- Alma'arif. "Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, No. 2, 2015.
- Auda, Jasser *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Bisri, A. Mustofa. "Sambutan: Islam Nusantara, Makhluq Apakah Itu?", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.

- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*. Tangerang: Pustaka Compass, 2016.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīth ke-335. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Fitriah, Ainul. “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1, 2013.
- Forum Karya Ilmiah 2004. *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*. Kediri: Purna Siswa Aliyah 2004 Madrasah Hidayatul Muḥtadī'in PP. Lirboyo Kota Kediri, 2008.
- Ghazali, Abdul Moq̄sith. “Metodologi Islam Nusantara”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Ghofur, Abd. “Telaah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17, No. 2, 2011.
- Harisudin, M.N. “Tradisi Lokal Sebagai ‘Urf Progresif’”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 2, No. 1, 2007.
- Humaidi, Zuhri. “Islam dan Lokalitas dalam Bingkai Postmodernisme”, *Universum: Jurnal Keislaman dan Kebudayaan*, Vol. 9, No. 2, 2015.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh wa al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam di Nusantara*, terj. Indi Aunullah dan Rini Nurul Badariah. Yogyakarta: PT. Benteng Pustaka, 2015.
- Luthfi, Khabibi Muhammad. “Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal”, *Shahib: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Ma’arif, Toha. “Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin, dan Munawir Syadzali”, *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, 2015.
- Mas’udi, Masdar Farid. “Islam (di) Indonesia”, dalam Abdullah Ubaid dan Mohammad Bakir (eds.), *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2015.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, ḥadīth ke-521. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1991.

- Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa Timur. *Keputusan Bahtsul Masa'il Maudhu'iyah tentang Islam Nusantara*, 13 Februari 2016, Universitas Negeri Malang.
- Pesantren, Tim Forza. *Ijtihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fiqih Siyasah Melalui Pendekatan Maqashid Ayy-Syari'ah*. Kediri: Lirboyo Press, 2015.
- Qomar, Mujamil. "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam", *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, Vol. 17, No. 2, 2015.
- Sahal, Akhmad. "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Siroj, A. Malthuf. "Dialektika Universalitas dan Partikularitas Hukum Islam dalam Konteks Negara Bangsa", *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 20, No. 2, 2016.
- "Universalitas dan Lokalitas Hukum Islam", *al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 10, No. 1, 2015.
- Susanto, Edy dan Karimullah. "Islam Nusantara: Islam Khas dan Akomodasi terhadap Budaya Lokal", *al-Ulum*, Vol. 16, No. 1, 2016.