

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Perhatian disertasi ini adalah *Bubuhan* Kumai yang tinggal di daerah pesisir Kecamatan Kumai, Kabupaten Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah. Islam dianut oleh 98% penduduk Kumai, sedangkan sisanya, 2%, tersebar pada agama-agama lain dan dianut oleh bukan penduduk asli. Idealnya, persentase ini dapat dijadikan sebagai indikator untuk melihat kuatnya posisi dan pengaruh Islam bagi *Bubuhan* Kumai. Posisi yang memungkinkan agama ini mewarnai seluruh sendi-sendi kehidupan *bubuhan* tersebut, tetapi dalam kenyataannya banyak praktik lokal yang bercampur dengan agama ini sehingga sulit membedakan mana yang agama dan mana yang tradisi. Percampuran ini, misalnya, terlihat dari upacara *nyanggar*¹ dan *babarasih banua*² yang dilaksanakan setiap tahun di Kumai. Upacara adat ini semula adalah milik orang-orang Dayak, kemudian diadopsi oleh *Bubuhan* Kumai dengan beberapa penyesuaian dengan ajaran Islam yang mereka anut (Fadli, 2006).

Percampuran di atas menunjukkan apa yang disebut oleh Martin van Bruinessen (1999: 163) sebagai “*the new influences were incorporated into existing religious and cultural patterns*” (pengaruh-pengaruh baru digabung ke dalam pola-pola kultural dan religius yang sudah ada), kemudian untuk beberapa hal dimodifikasi. Pernyataan Martin van Bruinessen ini disebabkan oleh fakta historis bahwa Islam³ di Indonesia adalah Islam yang akomodatif dan cenderung elastis dalam berkompromi dengan situasi dan kondisi yang berkembang di Indonesia, terutama situasi sosial politik yang sedang terjadi pada masa

¹*Nyanggar* adalah pemberian sesaji kepada makhluk halus yang menghuni sungai-sungai yang dikeramatkan. Makhluk-makhluk halus ini berupa seekor naga, tapah, buaya putih, dan pedatuan.

²*Babarasih banua* adalah upacara membersihkan *banua* (kota) dengan melakukan prosesi-prosesi adat. Melalui upacara ini diharapkan masyarakat penghuni *banua* ini akan hidup aman, damai, sejahtera, makmur, dan dijauhkan dari berbagai macam malapetaka yang merusak. Kerusuhan etnik yang terjadi di Kumai dan Pangkalan Bun (Kotawaringin Barat) dipercaya karena mengabaikan upacara *nyanggar* dan *babarasih banua* ini.

³Menurut Federspiel (1996: 2), Islam bisa diterima oleh bangsa Indonesia hanya jika ia bisa menerima pola-pola keagamaan lama dan menghubungkan diri dengan praktik-praktik dan keyakinan-keyakinan yang ada. Dalam hal ini, Islam beruntung karena diperkenalkan ke kawasan Malaya [Nusantara] oleh para pedagang dari Gujarat, di pantai barat India, di mana Islam telah terkena pengaruh Hindu dan Syi'ah Ismailiyah, sehingga juga sangat memberikan penekanan pada bentuk mistik. Islam versi Gujarat ini menempa nada responsif di kalangan bangsa Indonesia, dan bangsa Indonesia mudah untuk memahami, mengapresiasi, dan menggunakannya.

tertentu. Muslim Indonesia pun konon memiliki karakter yang khas, terutama dalam pergumulannya dengan kebudayaan lokal Indonesia. Disinilah terjadi dialog dan dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas Indonesia, sehingga dikenal sebagai “Islam Nusantara” atau “Islam Indonesia”. “Islam Nusantara” atau “Islam Indonesia” dimaknai sebagai Islam yang berbaju kebudayaan Indonesia, Islam yang bernalar Nusantara, Islam yang menghargai pluralitas, Islam yang ramah kebudayaan lokal, dan sejenisnya. “Islam Nusantara” atau “Islam Indonesia” bukan *foto copy* Islam Arab, bukan kloning Islam Timur Tengah, bukan plagiasi Islam Barat, dan bukan pula duplikasi Islam Eropa. Meskipun Islam lahir di negeri Arab, tetapi dalam kenyataannya Islam dapat tumbuh dan berkembang dengan kekhasannya dan pada waktu yang sama sangat berpengaruh di bumi Indonesia yang sebelumnya diwarnai animisme dan dinamisme, serta agama besar seperti Hindu dan Budha. Dengan demikian, wajah Islam yang tampil di Indonesia adalah wajah Islam yang khas Indonesia, wajah Islam yang berkarakter Indonesia, dan Islam yang menyatu dengan kebudayaan masyarakat Indonesia (Kholis, 2010: 1).

Kenyataan di atas ditanggapi oleh Alwi Shihab sebagai kesulitan bagi agama pendatang, seperti Islam, mengikis unsur-unsur lokal yang sudah mengakar dalam masyarakat Indonesia. Alwi Shihab menulis:

“Pengaruh agama asli Indonesia terhadap agama-agama pendatang adalah realitas yang tak dapat dipungkiri. Agama-agama Hindu, Buddha, Kristen, bahkan Islam tak mampu melepaskan diri sepenuhnya dari fenomena tersebut...Adalah sia-sia upaya menghilangkan dan menghapuskan pengaruh tersebut sebab dari waktu ke waktu tetap saja ia menyusup ke dalam agama-agama pendatang” (2001: 1).

Boleh jadi ‘kesulitan agama pendatang’ yang dimaksud oleh Alwi Shihab tersebut adalah upaya-upaya purifikasi yang dilakukan oleh gerakan Wahhabi/Salafi⁴ yang memang

⁴Kata salafi sendiri awalnya muncul dalam pergerakan dan pemikiran di dunia Islam pada abad ke 19. Beberapa orang pemikir Islam di Kawasan Timur Tengah yang dikenal sebagai para pembaharu dan modernis seperti Jamāl ad-Dīn al-Afḡānī (1838-1898), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) dan Muḥammad Rāsyid Riḍā (1865-935). Kepada mereka inilah istilah salafi dirujuk. Gerakan pemikiran pembaharuan kaum modernis ini menyerukan untuk melakukan sintesis pemikiran Islam dengan pemikiran modern, yaitu pemikiran rasional, melalui ijtihad (penalaran *independent* dalam agama). Inilah yang diperlukan oleh umat Islam untuk meraih kembali kejayaan yang pernah dialami (Wensinck, tth: 878a). Gerakan dakwah Salafi yang ada sekarang ini berbeda dengan pengertian salafi kaum modernis tersebut. Gerakan salafi yang dikenal sekarang ini adalah pemaknaan dan perwujudan kembali dari gerakan *Wahhābiyyah*. Tidak seperti Afḡānī dan ‘Abduh yang menekankan pentingnya berpikir kreatif melalui ijtihad, gerakan salafi kontemporer ini menolak ijtihad karena terlalu banyak menggunakan akal dalam beragama dan meninggalkan makna literal *naṣ*. Gerakan ini banyak meminjam faham Islam puritan radikal yang dilahirkan oleh tokoh-tokoh yang diposisikan sebagai rujukan gerakan *Wahhābiyyah* seperti Taqī ad-Dīn ibn Taimiyyah, Muḥammad ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350) dan Muḥammad bin Abdul Wahhab sendiri (Ba’aduh, 2005). Oliver Roy menyebutnya sebagai neo-Wahabism (*wahhābiyyah* baru) (Olivier Roy, 2004). Menurut doktrin faham Wahhabi, segala praktik yang menyimpang dari agama dianggap sebagai *bid’ah* (praktik baru yang tidak ada dasarnya) dan tidak ada penyimpangan apa pun yang dapat dibenarkan. Dalam masalah teologis, siapa pun yang mengamalkan hukum selain hukum Allah adalah kafir. Gerakan ini juga menentang keras segala bentuk taklid (mengikuti secara membabi buta terhadap pemikiran orang lain [ulama] dalam mengamalkan agama). Umat Islam cukup berpegang teguh kepada al-Qur’an dan Sunnah Nabi sebagai sumber utama hukum dan teologi Islam. Selain itu, faham ini juga mencela orang muslim yang tidak sesuai ajaran Islam. Teologi Islam puritan radikal seperti inilah yang banyak diadopsi oleh gerakan dakwah salafi dan dijadikan sebagai ideologi mereka. Tokoh-tokoh yang menjadi rujukan utama gerakan ini adalah fatwa-fatwa ulama-ulama dalam garis faham Wahhābiyyah kontemporer seperti ‘Abd al-‘Azīz bin Bāz (w. 1999) dari Arab Saudi, Muḥammad Naṣīr ad-Dīn al-Albānī (w. 1999) dan Rabī bin Hādī dari Yaman. Para tokoh ini adalah orang-orang yang mempunyai kekuasaan untuk memberikan fatwa dan melalui tokoh-tokoh inilah doktrin salafi kontemporer dirujuk kepada ajaran yang diserukan oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb. Salah seorang tokoh Indonesia yang masuk dalam kelompok ini dan menyebut dirinya mantan

berusaha mengembalikan Islam ke dalam bentuknya yang asli, orisinal, murni.⁵ Padahal Islam dominan yang masuk ke Indonesia bukanlah Islam yang bercorak Wahhabi/Salafi, tetapi Islam yang bercorak sufistik yang “ramah” dengan unsur-unsur lokal. “Keramahan” ini tampaknya yang menyebabkan tetap bertahannya unsur-unsur lokal yang ditandai dengan pemujaan kepada para wali⁶, ritual-ritual adat yang mewarnai perayaan-perayaan besar Islam—seperti upacara *sekaten* dan *garebeg Mulud* di Yogyakarta (Woodward, 2001); keyakinan-keyakinan akan adanya kekuatan-kekuatan magis pada benda-benda tertentu tetapi memperoleh legitimasi keagamaan.⁷ Gambaran-gambaran semacam ini, bagi sebagian pengamat atau peneliti⁸, dianggap sebagai sikap kompromistik pendakwah Islam ke Nusantara yang menyebabkan Islam tidak tampil murni. Meskipun sebenarnya, kompromistik itu tidak berarti negatif, melainkan harus dipahami sebagai kearifan para pendakwah tersebut dalam ‘membaca dan memahami’ unsur-unsur lokal yang memang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Kearifan para pendakwah ini didukung oleh kenyataan bahwa mereka adalah para sufi yang berpembawaan lebih kompromis dan penuh kasih

Kiai NU adalah H. Mahrus Ali. Lewat beberapa bukunya—*Mantan Kiai NU Menggugat Sholawat & Dzikir Syirik [Nariyah, Al-Fatih, Munjiyat, Thibbul Qulub]*; *Mantan Kiai NU Menggugat Tahlilan, Istigosahan dan Ziarah Wali*; *Mantan Kiai NU Menggugat Praktek Syirik: Kiai, Habib dan Gus Ahli Bid’ah*; dan *Mantan Kiai NU Bongkar Habis! Kasidah Syirik yang Bersarang Dilingkungannya*—Mahrus Ali menyerang secara terbuka praktik-praktik NU yang dianggapnya penuh dengan bidah dan khurafat. Menghadapi serangan ini, TIM Bahtsul Masail PC NU Jember telah menerbitkan buku, *Membongkar Kebohongan Buku ‘Mantan Kiai NU Menggugat Sholawat & Dzikir Syirik’ karya H. Mahrus Ali*. Disusul tulisan Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi dan Mereka Memalsukan Kitab-kitab Karya Ulama Klasik*.

⁵Karena alasan tersebut, memang ada gerakan-gerakan untuk memurnikan Islam Indonesia dengan merujuk Islam di Arab Saudi sebagai Islam “murni”, yang dalam pengertian sempit mungkin dapat diasosiasikan ke mazhab Wahhabi yang dominan. Para pengikut mazhab ini memandang diri sendiri sebagai pemeluk Islam yang asli, orisinal, murni. Wahhabi mengidealkan masa hidup Nabi Muhammad dan para sahabatnya sebagai masa yang tidak rusak untuk komunitas keagamaan. Mereka yakin bahwa mundurnya Islam pasca generasi awal adalah akibat dari banyaknya *bid’ah* (ibadah rekaan) dan bahwa kebangkitan Islam mensyaratkan percontohan generasi awal dan menyingkirkan pengaruh asing dari agama. Wahhabi menekankan monoteisme (tauhid) dan menegaskan kemaksuman syariat, atau hukum Islam. Banyak ibadah yang dilakukan kaum Muslim mereka kutuk sebagai syirik, dan mereka menentang sufi dan syiah, serta sebagian besar gerakan Islam yang mereka anggap menyimpang dari “Islam sejati” dan karenanya merupakan “*bid’ah*” (Esposito, 2010: 75).

⁶Pemujaan kepada para wali, bagi umat Islam tertentu, misalnya NU, bukanlah sebuah penyimpangan akidah. Karena pemujaan tersebut tidak sampai menempatkan para wali sebagai Tuhan, tetapi lebih sebagai tanda penghormatan dan *wasilah* (penghubung) antara Tuhan dan manusia. Selain itu, para wali dianggap mempunyai *kramat* (Arab: *karāmah*), yang berarti “keajaiban-keajaiban yang dimiliki oleh para wali untuk kebaikan orang maupun sebagai bukti kewalian yang mereka miliki” (Hughes, 1885: 350). Di Jawa dan berbagai belahan dunia Muslim lainnya, kultus terhadap wali merupakan unsur sentral dari agama rakyat. Para wali mempunyai kekuasaan untuk memberi berkah dan membantu mereka yang mempunyai masalah keduniaan dan keagamaan (Woodward, 1999: 251).

⁷Mark R. Woodward (1999: 250-251) menuturkan bahwa seorang Sultan Yogyakarta mempunyai kemampuan untuk menguasai dan menggunakan kekuatan-kekuatan magis dari alam atau benda-benda pusaka karena klaim keagamaannya. Ia bisa melakukan hal itu karena kesaktiannya dan hubungan khususnya dengan Allah. Karena itu ia bisa mengatur alur kesaktian antara *pusaka* dan masyarakat tanpa membahayakan dirinya ataupun orang lain. Dengan demikian, kesaktian objek-objek ini maupun Ratu Kidul dipakai untuk tujuan-tujuan yang konstruktif, bukan untuk kejahatan.

⁸Sekedar menyebut beberapa nama di sini, antara lain, Landon (1949: 134-164) mengatakan bahwa Islam di Nusantara “hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal”. Senada dengan Landon, Van Leur menyatakan, Islam di Nusantara sekadar lapisan tipis yang mudah mengelupas di dalam timbunan budaya setempat; “Islam tidak membawa ke Indonesia pembaharuan sepotong pun ke arah tingkat perkembangan lebih tinggi, apakah secara sosial, ekonomi, maupun pada tataran negara atau pun perdagangan” (Van Leur, 1955: 169). Sedangkan bagi Winstedt (1951: 72-73), pengaruh apa pun yang ditanamkan Islam sangat terbatas; dan itu pun sudah bercampur dengan kepercayaan Hindu-Budha.”

sayang. Tasawuf memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan (Shihab, 2001: 13).

Sementara itu, Mulder (1999: 3-18) melihat kompromistik di atas sebagai bukti dari kekuatan budaya lokal dalam mempengaruhi agama-agama pendatang. Menurutnya, agama di Asia Tenggara adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi, yaitu pengaruh kekuatan budaya lokal terhadap agama-agama yang datang kepadanya. Agama asinglah yang kemudian menyerap tradisi atau budaya lokal dan bukan sebaliknya budaya lokal atau agama lokal yang menyerap agama asing. Dalam contoh agama Islam di Indonesia, Mulder melihat bahwa Islamlah yang kemudian menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal, sehingga yang terjadi ialah proses menarik ajaran lokal ke dalam agama-agama besar lainnya. Di dalam proses lokalisasi, unsur keyakinan asing haruslah menemukan lahannya di dalam budaya lokal dan unsur asing tersebut dapat dicangkokkan. Tanpa adanya unsur lama yang serasi dengan keyakinan asing tersebut, maka keyakinan lama tidak akan dapat meresap sedemikian jauh di dalam tradisi keagamaan. Inilah sebabnya, Islam di Jawa hakikatnya adalah Islam yang telah menyerap tradisi lokal, sehingga meskipun kulitnya Islam di dalamnya ialah keyakinan lokal.

Penulis tidak sepenuhnya mendukung pernyataan Mulder di atas, karena praktik-praktik yang tampaknya sangat lokalistik itu sebenarnya tetap merujuk pada ajaran Islam dan mengekskspesikan keislaman. Untuk memperkuat ketidaksetujuan terhadap Mulder, penulis merujuk penelitian Robert W. Hefner (1985) terhadap masyarakat pegunungan Tengger⁹ membuktikan hal ini. Menurut Hefner, praktik keagamaan orang Tengger justru sangat banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur Islam. Lewat fokus kajiannya terhadap kelompok yang paling dianggap tidak Islami—baik oleh kalangan sarjana maupun orang Jawa sendiri—Hefner menunjukkan bahwa dalam tata cara ritual dan mitologi orang-orang Tengger ternyata mempunyai kaitan erat dengan Islam.

Dalam kasus yang sama, kepercayaan, tata cara ritual, serta pemikiran dan praktik mistis atau religio-magis yang terdapat di kalangan *Bubuhan* Kumai, di satu sisi boleh jadi akan dilihat sebagai sangat lokalistik, dan di sisi yang lain sebenarnya berkaitan dengan Islam. Beberapa contoh yang ada memperlihatkan kecenderungan ini, seperti kepercayaan tentang eksistensi dan pengaruh kuat makhluk-makhluk halus di luar yang diperkenalkan al-Qur'an (jin, setan, iblis); pemakaian mantra-mantra tertentu untuk suatu keperluan dengan mencampur ayat-ayat al-Qur'an; tradisi perayaan keagamaan yang sarat dengan muatan lokal seperti peringatan menyambut tahun baru Islam (lokal: *asyuraan*), perayaan Maulid Nabi Muhammad yang di dalamnya diisi dengan upacara menggunting rambut bayi, dan lain-lain. Menurut hemat penulis, kenyataan ini membenarkan sinyalemen Nurcholish

⁹Komunitas Tengger oleh kebanyakan orang Jawa dianggap sebagai kelompok yang mempertahankan tradisi Jawa pra-Islam. Masyarakat Tengger diyakini berasal dari pelarian Majapahit yang terdesak oleh kekuatan Islam. Mereka adalah kelompok yang tetap ingin mempertahankan identitas lama dan pada saat yang sama menolak Islam. Tengger merupakan daerah pegunungan yang dapat membentengi diri mereka dari desakan tersebut. Terdapat juga kepercayaan, masyarakat Tengger adalah keturunan keluarga kerajaan Majapahit. Mereka harus mundur mengasingkan diri, karena terus didesak oleh kekuatan Islam yang terus tumbuh. Kepercayaan ini dengan jelas mengaitkan keruntuhan Majapahit dengan kemunculan Islam sebagai kekuatan politik. Munculnya Islam politik dalam bentuk kerajaan telah menyingkirkan kekuasaan dan hegemoni Majapahit yang telah lama mapan. Masyarakat Tengger yang sekarang dianggap sebagai monumen dari peristiwa politik keagamaan ini. Di zaman Orde baru, di mana rakyat Indonesia harus memeluk salah satu agama yang diakui pemerintah, masyarakat Tengger secara kategoris dianggap menganut agama Hindu. Dengan kategori ini masyarakat Tengger seolah-olah lepas dari komunitas Jawa, meskipun bahasa dan ciri fisik mereka sama adanya (Prasetyo, 1994: 77).

Madjid (1992: 544) yang menyatakan adanya pengaruh suatu daerah dengan watak para penghuninya dan ekspresi keagamaannya.

Sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis Islam dengan realitas dan perkembangan sosial. Dalam aplikasi praktis, Islam “terpaksa”¹⁰ mengakomodasi kenyataan sosial-budaya. Tatkala doktrin-doktrin pokok al-Qur’an tentang *fiqh*, misalnya, dirumuskan secara rinci, ketika itu pulalah para ahli *fiqh*—terpaksa mempertimbangkan faktor-faktor sosial budaya. Karena itulah antara lain tercipta perbedaan-perbedaan—betapa pun kecilnya, misalnya di antara imam-imam mazhab. Imam Syāfi‘ī, misalnya, mengembangkan apa yang disebut *qawl al-qadīm* ketika ia di Irak dan *qawl al-jadīd* ketika ia pindah ke Mesir. Kenyataan ini, menurut sejarawan Azyumardi Azra (1999), adalah suatu bukti riil bahwa perkembangan Islam harus mengakomodasi kondisi sosio-kultural yang dihadapinya. Lebih lanjut Azra mengatakan,

“Sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio-kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu, akomodasi itu tercipta sedemikian rupa, sehingga memunculkan berbagai “varian Islam”. Terlepas setuju atau tidak, inilah yang menyebabkan Geertz, misalnya, lebih senang menyebut Islam di Jawa sebagai “*Religion of Java*”, atau sementara orang Arab menyebut Syi‘ah di Iran sebagai suatu “agama Persia” ketimbang Islam” (1999: 12).

Sarjana lain seperti Abdurrahman Wahid memakai istilah ‘saling mengambil dan saling belajar’ untuk menggambarkan relasi Islam dan budaya lokal. Menurut Wahid, antara Islam dan faham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal dan melayani semua budaya lokal itu akan menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing (Wahid, 1989: 92).¹¹

Jika merujuk al-Qur’an, misalnya QS. al-Anbiyā/21: 107, yang berbunyi: “*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*”; maka munculnya pemahaman lokal terhadap teks-teks keislaman dan berujung pada ekspresi ke-Islam-an yang mungkin unik milik lokal tertentu tampaknya merupakan keniscayaan yang tidak terhindarkan (Hofheinz, 1996: 6). Ini berarti bahwa ajaran Islam itu berlaku bagi

¹⁰Kata “terpaksa” dalam konteks ini mengisyaratkan dua hal pokok. **Pertama**, kata ini merujuk pada kenyataan sejarah bahwa Islam yang masuk ke suatu wilayah tertentu, mengharuskannya baik terang-terangan atau samar-samar untuk mempertimbangkan tradisi-tradisi lokal untuk dipertahankan atau dimodifikasi supaya senafas dengan Islam. Beberapa contoh untuk ini adalah wayang yang telah eksis pra-Islam oleh walisongo justru dijadikan sebagai media dakwah; tradisi *tahlilan* yang khas lokal Indonesia, semula adalah proses penyerapan terhadap ritual-ritual penghormatan leluhur pra-Islam yang kemudian diserap dan disenafaskan dengan ajaran Islam oleh walisongo (Saksono, 1995). **Kedua**, kata “terpaksa” juga untuk menunjukkan bahwa pemaksaan suatu ajaran yang diklaim sebagai yang paling “murni dan benar”—seperti dalam kasus gerakan Wahhabisme/Salafisme—kepada suatu masyarakat tetap tidak akan berhasil, dan ia harus berkompromi dengan tradisi-tradisi lokal baik terang-terangan atau samar-samar.

¹¹Salah satu contoh yang sering diangkat Abdurrahman Wahid adalah masjid Demak yang awalnya memiliki *ranggon* atau atap yang terdiri dari sembilan susun. Susunan sembilan ini diambil dari konsep “*meru*” yang berasal dari masa pra-Islam (Hindu-Budha). Lalu dipotong oleh Sunan Kalijaga menjadi tiga susun sebagai perlambang tiga tahap keberagamaan seorang muslim, *īmān*, *Islām*, dan *ihsān*. Pada tahap berikutnya, datangnya proses Arabisasi yang membawa bentuk masjid gaya Timur Tengah lengkap dengan kubah dan segala ornamennya. Sementara dalam seni drama, seni rupa, sastra, seni musik dan tari, Islam terserap dalam budaya lokal dalam berbagai bentuk, seperti seudati, jipin, rebana, dan hikayat-hikayat. Singkatnya, ia berupaya mengurangi ketegangan antara “norma agama” dan “manifestasi budaya”, dan tidak mencari sisi-sisi yang “Islami” dalam kultur lokal (Baso, 2006: 284).

bangsa Arab dan bangsa-bangsa bukan Arab dalam tingkat yang sama. Sebagai suatu agama universal, Islam tidak tergantung kepada suatu bahasa, tempat, ataupun masa dan kelompok manusia (Madjid, 1992: 361). Di antara universalisme Islam ini adalah ajaran kebajikan seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an:

“Kebajikan itu bukanlah bahwa kamu menghadapkan wajahmu ke arah timur atau barat, melainkan kebajikan itu ialah (sikap) seseorang yang beriman kepada Allah, Hari Kemudian, para Malaikat, Kitab Suci, dan para Nabi; dan (sikap) orang yang mendermakan hartanya—betapapun ia mencintai hartanya itu—kepada sanak keluarga, anak-anak yatim, kaum miskin, orang terlantar dalam perjalanan, para peminta-minta, dan orang-orang yang terbelenggu (oleh perbudakan); dan (sikap) orang yang menegakkan salat dan mengeluarkan zakat; serta (sikap) mereka yang menepati janji jika mereka mengikat janji, serta mereka yang tabah dalam keadaan susah dan menderita, serta dalam saat kekurangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah kaum yang bertakwa” (QS. al-Baqarah/2: 177).

Komentaar Abdullah Yusuf Ali atas firman di atas mempertegas ide dasar bahwa suatu nilai kebenaran tidak menghendaki formalisme mati, dan bahwa nilai kebajikan harus dipahami secara substantif, dinamis dan universal, yakni berlaku di mana saja dan kapan saja.

“As if to emphasize again a warning against deadening formalism, we are given a beautiful description of the righteous and God-fearing man. He should obey salutary regulations, but he should fix his gaze on the love of God and the love of his fellow-men. We are given four heads: [1] our faith should be true and sincere; [2] we must be prepared to show it in deeds of charity to our fellow-men; [3] we must be good citizens, supporting social organization; and [4] our own individual soul must be firm and unshaken in all circumstances. They are interconnected, and yet can be viewed separately” (Ali, 1983: 69).

“Seolah-olah menegaskan lagi peringatan terhadap formalisme yang mematkan, kita diberi suatu gambaran yang indah tentang orang yang saleh dan takut kepada Tuhan. Dia harus menaati peraturan-peraturan yang bermanfaat, tapi ia pun harus memusatkan pandangannya ke arah cinta kepada Tuhan dan cinta kepada sesama manusia. Kita diberi empat pokok: [1] iman kita haruslah benar dan tulus; [2] kita harus siap mewujudkan iman itu dalam tindakan kebajikan kepada sesama kita; [3] kita harus menjadi warga masyarakat yang baik, yang mendukung organisasi sosial; dan [4] jiwa pribadi kita sendiri harus teguh dan tak tergoyahkan dalam keadaan apa pun. Kesemuanya itu saling terkait, namun dapat dipandang secara terpisah.”

Jelaslah bahwa nilai-nilai ajaran yang universal, yang berlaku di sembarang waktu dan tempat dan sah untuk sembarang kelompok manusia, tidak bisa dibatasi oleh suatu formalisme, seperti formalisme “menghadap ke timur atau ke barat”, yakni formalisme ritualistik pada umumnya. Dengan demikian, ketika Islam diperkenalkan pada suatu tempat, maka nilai Islam universal yang dibawanya akan berhadapan dengan unsur-unsur lokal. Hasil dari hubungan ini, menurut Hendro Prasetyo, akan memunculkan tradisi Islam yang sangat beragam, sebagai konsekuensi langsung dari perbedaan latar sejarah serta sosial dan budaya masyarakat Muslim dalam berhubungan dengan teks suci (Prasetyo, 1994: 81).

B. ALASAN PEMILIHAN JUDUL DAN KAJIAN

Berangkat dari latar belakang di atas, penulis perlu menjelaskan alasan pemilihan judul dan kajian dalam disertasi ini. **Pertama**, kajian-kajian suku di Kalimantan selama ini terfokus pada suku Dayak yang dianggap sebagai penduduk asli pulau ini, meskipun sebenarnya anggapan ini tidak selalu benar. Karena Pulau Kalimantan¹² dihuni oleh dua suku besar,

¹²Pulau Kalimantan yang dimaksud di sini mencakup Kalimantan Indonesia (Kalimantan Tengah, Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, dan Kalimantan Selatan).

yakni suku Melayu dan suku Dayak.¹³ Suku Melayu yang kebanyakan mendiami daerah pantai¹⁴ memeluk agama Islam, sedangkan suku Dayak¹⁵ yang mayoritas mendiami pedalaman menganut agama suku (*kaharingan*, kombinasi animisme dan dinamisme) dengan dewa-dewanya yang banyak dengan tugas-tugas khusus, seperti *Raja Entala* (Dewa Pencipta), *Sengalong Burong* (Dewa Bumi), *Pulang Gana* (Dewa Pertanian), dan masih banyak lagi yang lain (King, 1993; Hadikusuma, 1993: 42-46). Meskipun sekarang ini sudah banyak orang Dayak yang masuk Islam dengan menyebut diri mereka dengan ‘Dayak Islam’ (Usop, 1998).

Kedua, Suku Melayu yang hidup di Kumai saat ini, dalam perkembangan selanjutnya—terutama setelah migrasi besar-besaran suku pendatang (terutama suku Jawa dan suku Madura)—kemudian menampilkan identitas kesukuannya dan lebih suka menamai diri mereka dengan *Bubuhan Kumai* atau *Urang Kumai* daripada *Melayu Kumai*.¹⁶ Identifikasi ini, meminjam teori jati diri sosial dari Tajfel (Mahsun, 2000: 83), sebagai penegasan untuk ‘membandingkan diri mereka (*Bubuhan Kumai*) dengan anggota kelompok lain dan mereka berusaha mengkategorisasikan dan membedakan diri dari yang lain dalam arah yang positif’. Menurut Sarwono (2006: 28), identifikasi seperti ini terjadi pada seluruh etnik yang ada di Indonesia dan bertujuan untuk mempertahankan identitas masing-masing. Selain tempat-tempat yang terpisah secara geografis, juga karena adanya pengaruh berbagai faktor sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sebagainya. Suku-suku yang terpisah secara geografis atau sosial-budaya yang berbeda, mempunyai dan mengembangkan pengalaman psikologis masing-masing, yang pada gilirannya menghasilkan identitas suku masing-masing.

Berdasarkan penjelasan di atas, penyebutan Kumai berarti penyebutan identitas kesukuan dan identitas kebudayaan yang eksis.¹⁷ Di lain pihak, nama Kumai juga menegaskan identitas ke-Islaman masyarakat tersebut, yakni penganut agama Islam. Jadi, ketika orang asli Kumai mengenalkan dirinya sebagai “*Urang Kumai* atau *Bubuhan Kumai*”,

¹³Ini tidak bermaksud menafikan eksistensi suku-suku lain, seperti Jawa, Tionghoa, Bugis, dan suku-suku lainnya. Namun, secara historis memang hanya dua suku ini yang mendiami kepulauan Kalimantan. Suku-suku lain, terutama suku Jawa dan suku Madura, mendiami Pulau Kalimantan setelah ada program transmigrasi dari pemerintah dengan tujuan pemerataan penyebaran penduduk di Indonesia.

¹⁴Mayoritas pendapat para ahli—terutama dari Barat—menyatakan bahwa suku Melayu mendiami bagian pantai, sedangkan pedalaman didiami suku Dayak. Di sini, penulis tidak sepenuhnya setuju dengan pendapat ini, karena menafikan eksistensi suku Melayu yang juga mendiami wilayah pedalaman Kalimantan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Kesultanan Kotawaringin (sekarang masuk wilayah Kalimantan Tengah) terletak di pedalaman dan merupakan satu-satunya Kerajaan Melayu yang berada di pedalaman Kalimantan Tengah.

¹⁵Menurut Coomans, nama Dayak diperuntukkan bagi semua penghuni di daerah pedalaman Kalimantan yang tidak beragama Islam. Karena itu, nama Dayak adalah istilah sosio-religius, dan bukan istilah antropologi yang membedakan suku bangsa (Coomans, 1987: 4-5).

¹⁶Dalam penelitian yang penulis lakukan pada tahun 2007 yang lalu, ketika terjadi konflik etnik antara etnik Dayak dan etnik Madura di Kalimantan Barat dan Sampit (Kalimantan Tengah) dan kemudian merembet juga ke Kumai (Kotawaringin Barat)—meski tidak sampai meledak menjadi konflik etnik berskala besar—identitas ke-Kumai-an ini semakin menguat seperti yang diungkapkan oleh seorang tokoh etnik Melayu di sini: “Kumai adalah kehidupan kami. Nyawa kami. Ruh kami. Tidak boleh ada satu suku pun yang boleh menginjak-injak Kumai, apalagi berniat menguasai sebagaimana di Sampit. Kami akan berjuang habis-habisan untuk mempertahankan tanah ini.”

¹⁷Di Kalimantan berkembang identitas kesukuan ini mengacu pada nama daerah, misalnya, *Orang Kapuas* berarti merujuk orang-orang Dayak yang mendiami Kabupaten Kapuas (Kalimantan Tengah); *Orang Banjar* berarti merujuk pada orang-orang Melayu yang mendiami Kabupaten Banjar (Kalimantan Selatan). Dan secara spesifik, di Kabupaten Kotawaringin Barat (Kalimantan Tengah) telah pula berkembang identitas kesukuan ini, misalnya *Orang/Bubuhan Kotawaringin* (dalam bahasa lokal kadang-kadang dieja *Kctringin*) merujuk suku yang mendiami Kecamatan Kotawaringin Lama; *Bubuhan/Orang Mendawai* merujuk orang-orang Mendawai yang mendiami Kelurahan Mendawai di Pangkalan Bun; *Bubuhan Kumai* merujuk orang-orang yang mendiami Kecamatan Kumai; dan seterusnya.

maka pada saat yang bersamaan ia sedang menegaskan dirinya sebagai Muslim terlepas ia Muslim yang taat atau tidak. Hal ini tampak dalam ungkapan, “*Anehlah, amun ada Bubuhan Kumai beragama lain*” (Aneh, kalau ada orang Kumai yang beragama lain); “*Yang ngarannya Bubuhan Kumai, pastilah Islam*” (Yang namanya orang Kumai, pastilah Islam); “*Amun ada urang Kumai kada beragama Islam, inya bukan bubuhan kami lagi*” (Kalau ada orang Kumai yang tidak beragama Islam ia bukan kelompok kami lagi) (Haderi, 2007).

Ketiga, dalam praktiknya Muslim Kumai mempercayai sesuatu kepercayaan yang tidak bersumber dari ajaran Islam (al-Quran dan Hadis), seperti kepercayaan adanya intervensi “yang gaib” dalam kasus-kasus tertentu. Sebagai contoh, dalam masyarakat Kumai terdapat anggapan bahwa gejala anak-anak sering kencing (*pangamihan*) bukan disebabkan oleh adanya gangguan medis, tetapi sebagai pertanda adanya teguran dari dunia gaib, sehingga si anak harus memakai kalung uang kuno atau memakai *bebutuhan* (benda yang dibuat menyerupai kelamin anak-anak, dan disesuaikan dengan jenis kelaminnya) yang diikatkan di pinggang. Contoh lainnya, seseorang yang kesurupan dipercaya bukan karena gangguan jin melainkan disebabkan oleh gangguan makhluk halus yang disebut *pedatuan*, yang meminta sesaji karena lama tidak diberi makan. Sebuah kasus yang terjadi pada seorang ibu (40 tahun)¹⁸ kesurupan dan mengeluarkan suara-suara yang meracau, tenaganya berlipat-lipat, sehingga susah dikendalikan. Dibutuhkan sekitar empat atau lima orang untuk mengendalikan si ibu tersebut. Pada kesempatan itu, seorang dukun bernama Abah Utuh memegang salah satu ibu jari kaki si ibu sembari membaca doa-doa tertentu (bahasa setempat: *bebacaan*). Beberapa saat kemudian keluarlah ucapan:

“Inya toh handak maambil ulun. Di parut ulun rasa malilit. Ituam pang ulun marasa sakit. Rasa maigut-igut. Hanya handak minta wadai empat puluh bigi. Ujar ulun manusia ja hanya lima bigi sudah cukupam. Inya kada mau. Pokoknya minta empat puluh bigi. Ulun kada handak. Iniam pang inya nih mengganggu ulun.”

“Ia [makhluk halus] mau mengambil saya. Di perut saya terasa seperti digigit. Inilah yang menyebabkan saya merasakan sakit luar biasa. Ia hanya minta kue 40 buah. Saya katakan itu tidak masuk akal. Manusia saja hanya mampu memakan lima buah roti. Tapi, ia tidak mau. Pokoknya kalau tidak mau tetap dibuat sakit” (Sulaiman, 2001).

Kemudian orang kesurupan tadi dibisiki di telinga kirinya dengan bacaan-bacaan dengan tujuan agar ia dilindungi Allah dari berbagai macam godaan makhluk halus. Menurut Abah Utuh, orang yang kerasukan ini disebabkan oleh kakeknya dulu memelihara *gegaduhan*, sebangsa lelembut, makhluk halus yang berwujud *buaya putih*. Ia biasanya akan datang minta *babarian* (sesaji) saat keluarganya mengadakan upacara perkawinan dan khitanan. Jika tidak diberi *babarian*, maka makhluk halus itu akan selalu mengganggu semua anak turunannya. Makhluk ini datang pada saat yang bersangkutan akan mengadakan upacara perkawinan, khitanan dan sebagainya.¹⁹ Gangguan-gangguan yang sering muncul berupa penyakit dan kesurupan. Untuk keselamatan, tambah Abah Utuh, si ibu tadi sebaiknya memberikan sesaji kepada *gegaduhan* tersebut. *Gegaduhan* ini tidak bisa

¹⁸Catatan ini berasal dari catatan harian penulis ketika pulang kampung untuk penelitian lapangan untuk tesis dan merayakan Lebaran Idul Fitri. Secara kebetulan, penulis menyaksikan seorang ibu yang sedang kesurupan dan tengah ditangani oleh seorang dukun, 5 Agustus 2000.

¹⁹Dalam kasus yang penulis catat di sini, kesurupan ibu ini bersamaan dengan akan diselenggarakannya upacara pernikahan salah seorang anaknya. Sebagaimana dituturkan oleh seorang saudaranya, jika akan menyelenggarakan upacara pernikahan atau khitanan (*basunatan*) biasanya mereka akan memberikan sesaji di Sungai Nyirih, tempat yang dipercaya sebagai persemayaman *pedatuan* (buaya putih) mereka. Tetapi kali ini mereka sengaja tidak melakukannya karena menganggap pemberian sesaji tersebut tidak penting dan hanya kepercayaan yang tidak dibenarkan oleh agama.

dihilangkan, dan selalu minta sesaji setiap tahunnya. Jika suatu saat anak turunannya lupa, maka ia akan datang mengganggu dan merasuki tubuh anaknya tersebut serta mengeluarkan permintaan-permintaan yang harus dipenuhi.

Setelah permintaan tersebut dipenuhi, makhluk halus tadi mengingatkan agar tidak ingkar janji. Jika ingkar ia akan mengganggu si ibu tersebut, bahkan lebih sakit lagi dari sekarang. Menurut pengamatan penulis, setelah permintaan 40 roti itu dipenuhi serta merta kesurupan si ibu tadi hilang dan ketika ditanyakan apa yang terjadi padanya, ia tidak tahu apa-apa.

Keempat, merujuk pada kategori yang digunakan oleh *Bubuhan* Kumai dan kemudian dikonstruksi secara akademik, *Bubuhan* ini dapat dipilah dalam tiga varian: *Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*.²⁰ Tiga varian ini mempunyai ekspresi keagamaan masing-masing dalam pemikiran, tindakan/perbuatan, dan kepengikutan²¹ yang muncul dalam kehidupan sehari-hari. Varian *Awam* cenderung mencampuradukkan agama dengan tradisi-tradisi lama, seperti adanya kepercayaan akan makhluk-makhluk halus yang dipercaya mempunyai kekuatan mistis. Varian *Nahu* lebih menekankan pada praktik-praktik keagamaan yang merujuk pada al-Qur'an dan Hadis serta pendapat para ulama *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Varian *Hakekat* lebih menekankan pada aspek batiniah dalam beragama. Mereka yang termasuk dalam varian ini berpendirian bahwa berpegang pada syariat semata-mata sebagai belum sampai pada esensi beragama. Ada sebuah ungkapan dari Varian *Hakekat*: "*Gasan apa jua sembahyang badiri, batungging, basujud, amun kada tahu jua hakekat Ketuhanan. Hanya mengganal-ganali lubang burit mah*" (Untuk apa sembahyang berdiri, berukuk, bersujud, kalau tidak mengetahui hakekat Ketuhanan. Hanya membesar-besarkan lubang dubur saja).

C. PERUMUSAN MASALAH

Penelitian dalam disertasi ini memfokuskan kajian pada tiga varian *Bubuhan* Kumai, yakni varian *Awam*, varian *Nahu*, dan varian *Hakekat* dengan menitikberatkan pada (1) sistem kepercayaan (*belief system*) *Bubuhan* Kumai; (2) rumusan ritual (ibadah) *Bubuhan* Kumai dalam pengertian keagamaan dan adat; dan (3) kehidupan mistik dan *religio-magis* *Bubuhan* Kumai. Untuk menjawab ketiga pertanyaan ini, peneliti akan paparkan secara panjang lebar pada Bab IV, Bab V, dan Bab VI.

D. TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka melalui penelitian ini akan diperoleh tujuan dan manfaat sebagai berikut. **Pertama**, untuk mengkonstruksi bangunan sistem kepercayaan (*belief system*) *Bubuhan* Kumai yang berada di kalangan tiga varian (*Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*). Dengan cara ini akan terlihat dengan jelas bangunan-bangunan sistem kepercayaan ketiga varian tersebut, dan pada saat yang bersamaan akan tampak adanya proses dialektika antara teks dan konteks. **Kedua**, mengkonstruksi rumusan ritual (ibadah) *Bubuhan* Kumai dalam pengertian keagamaan dan adat sebagaimana direpresentasikan oleh tiga varian (*Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*) sehingga diperoleh penjelasan tentang rumusan ritual antara teks dan konteks. Dari sini, penelitian ini akan mengeksplorasi lebih jauh interpretasi dan praktik *Bubuhan* Kumai dalam merespon Islam dan kemudian mempolanya

²⁰Penjelasan mengenai kategorisasi tiga varian *Bubuhan* Kumai ini, penulis jelaskan pada **Bab II Acuan Teoritik**.

²¹Ini mengikuti pandangan Wach (1958) yang menyatakan bahwa ekspresi dari pengalaman keagamaan (*expression of religious experience*) itu mencakup ekspresi dalam pikiran, tindakan, dan kepengikutan.

menjadi bagian integral dalam kehidupan mereka, yakni integrasi antara agama dan adat. **Ketiga**, untuk mengetahui dan memahami konstruk kehidupan mistik dan *religio-magic* dalam konteks *Bubuhan* Kumai sebagaimana direpresentasikan oleh tiga varian (*Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*). Dari sini akan diperoleh informasi mengenai dimensi-dimensi mistik yang melingkupi *Bubuhan* Kumai dan juga akan diketahui adanya percampuran yang kuat antara unsur-unsur Islam dan unsur-unsur lokal.

E. TINJAUAN TERHADAP PENELITIAN SEBELUMNYA

Studi-studi terhadap masyarakat Muslim di Kumai dapat dikatakan sangat sedikit. Sepanjang penelusuran penulis, ada empat studi yang mengambil Kumai sebagai objek penelitian. **Pertama**, penelitian Nurbini (1999) yang mengkaji manuskrip tasawuf Muhtar ibn Abdurrahim (Panglima Utar). Panglima Utar adalah ulama terkemuka di Kumai dan merupakan tokoh legendaris di sana. Kajian ini hanya menyinggung satu tokoh ulama setempat dan ajaran-ajarannya yang hingga kini masih diikuti, khususnya kalangan varian *Hakekat*. Hasil penelitian Nurbini setidaknya membuka jalan untuk memahami dimensi mistik yang ada di Kumai.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Sulaiman (2001)²² yang mengkaji lebih dalam lagi tentang ajaran tasawuf Panglima Utar. Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Sulaiman (2007). Penelitian ini memfokuskan pada etnik Melayu dan etnik Madura pascakonflik. Dan keempat, penelitian yang dilakukan oleh Sabian Utsman (2007) yang secara khusus memfokuskan pada masyarakat Kumai yang mendiami wilayah pesisir yang disebut dengan Sakates (Sabuai, Keraya, Telukbogam, dan Sungaibakau). Utsman mengambil topik konflik nelayan Kumai dengan nelayan asing yang pernah melakukan penangkapan ikan secara ilegal di perairan teluk Kumai. Dalam penelitian Utsman, ia lebih fokus untuk mengurai latar belakang konflik nelayan tersebut dan juga menjelaskan setting sosial masyarakat pesisir. Patut disayangkan penelitian ini belum mampu menyajikan konstruk keberagaman dan tipologi masyarakat Kumai di wilayah pesisir tersebut.

Bertolak dari empat penelitian di atas, penulis melihat penelitian-penelitian tersebut hanya mengambil satu segmen tertentu saja seperti tercermin dari penelitian Nurbini (1999) dan Sulaiman (2001), bahkan dua penelitian terakhir Utsman (2007) dan Sulaiman (2007) tidak menyinggung Islam dalam konteks lokalitas Kumai. Di sinilah signifikansi dari disertasi ini, yakni mendeskripsikan Islam dalam ranah lokal Muslim Kumai secara komprehensif dengan bertumpu pada empat pilar utama keberagaman, yaitu sistem kepercayaan, ritual, kekeramatan, dan dimensi magis-mistis (Koentjaraningrat, 1989, 2002; Pranowo, 2009; Geertz, 1976).

F. METODE PENELITIAN

F.1. Pengumpulan Data: Observasi, Wawancara, dan Dokumentasi

Secara akademik, sebelum penelitian disertasi ini dilakukan, penulis telah mempunyai dua pengalaman penelitian²³ yang memberikan pemahaman awal dalam menentukan fokus

²²Penelitian yang penulis lakukan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag) di Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, dan pada tahun 2008 naskah ini diterbitkan oleh Walisongo Press dengan judul *Tasawuf Falsafi di Kotawaringin: Studi atas Pemikiran Panglima Utar (Muhtar ibn Abd al-Rahim)*, kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul *Ma'rifatullah: Pesan-pesan Sufistik Panglima Utar* (Semarang: Walisongo Press, 2008).

²³Pada tahun 2001, penulis melakukan penelitian untuk menyelesaikan Tesis S2 di Pascasarjana IAIN Walisongo; yang terfokus pada dua persoalan pokok: konstruk ajaran *waḥdah al-wujūd* Muhtar ibn Abd ar-

kajian di Kumai (Kabupaten Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah). Dengan demikian, penulis telah memiliki sejumlah informan yang dapat dijadikan sebagai ‘pintu masuk’ untuk memperoleh data awal mengenai ragam pemikiran, upacara di dalam masyarakat Kumai. Penulis telah memiliki bekal yang cukup berharga, yaitu nama-nama orang kunci (*key informan*) dan subjek penelitian yang dapat dihubungi dan diwawancarai dalam penelitian lapangan selanjutnya. Meskipun penulis berasal dari satu wilayah yang sama—penulis dilahirkan di Kumai (Kotawaringin Barat)—tidak berarti bahwa seluruh fenomena yang terdapat di lapangan telah berada di dalam kognisi atau telah menjadi pengetahuan penulis.²⁴ Sesuai dengan konsep *from the native's points of view*, maka penulis belajar bersama masyarakat mengenai apa dan bagaimana tradisi Islam lokal tersebut.

Secara keseluruhan, penelitian dilakukan selama satu tahun (Juli 2008-Juli 2009). Namun demikian, penulis tidak selalu berada di lapangan dalam kurun waktu tersebut. Penulis berposisi datang dan pergi. Untuk mengatasi kemungkinan-kemungkinan adanya kehilangan informasi-informasi berharga selama ketidakhadiran penulis di lapangan, maka penulis melibatkan dua mahasiswa dari Universitas Antakusuma Pangkalan Bun, Kotawaringin Barat (Kalimantan Tengah). Kepada kedua mahasiswa ini penulis memberikan pelatihan-pelatihan memadai dalam teknik-teknik pengambilan data. Data yang mereka peroleh dikirimkan lewat email atau lewat titipan kilat (jasa pos) jika berbentuk naskah-naskah tertulis. Selain itu, penulis juga melakukan wawancara-wawancara jarak jauh *via* telepon seluler, khususnya kepada para informan yang berasal dari varian *Nahu* untuk mendalami atau memverifikasi informasi-informasi yang mereka sampaikan ketika wawancara tatap muka langsung.

Dalam mengumpulkan data, penulis mengkombinasikan proses observasi, wawancara, dan dokumentasi. Ketika melakukan observasi²⁵, penulis mengamati kegiatan keseharian subjek penelitian baik aktivitas-aktivitas yang bersifat kalendrikal maupun momen-momen yang sejalan dengan fokus penelitian ini. Untuk memperoleh informasi-informasi yang dibutuhkan, peneliti “menyamar”²⁶ seperti orang biasa, berpakaian yang tidak mencolok,

Rahim dan korelasi faham tersebut dengan tokoh-tokoh sufi Nusantara lainnya. Sedangkan penelitian 2007 yang terfokus pada konflik etnik. Dua penelitian ini memberikan gambaran awal bagi penulis tentang Islam dalam masyarakat Kumai sehingga dapat melancarkan jalan untuk mengeksplorasi lebih jauh lagi tentang Islam dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Kumai, khususnya *Urang Kumai*. Selain dua penelitian ini, penulis juga selalu melakukan observasi-observasi dan wawancara-wawancara informal setiap pulang liburan semesteran, liburan hari raya idul fitri, atau liburan lain yang memberikan penulis kesempatan untuk terus mengumpulkan informasi-informasi yang relevan untuk dikaji dalam disertasi ini.

²⁴Menurut Syam (2005: 49), salah satu kelebihan melakukan penelitian di lokasi sendiri adalah peneliti telah memiliki kerangka referensi mengenai fenomena yang dikaji, misalnya mengenai berbagai upacara (*ceremony and ritual*), sehingga peneliti lebih mudah melakukan rekonstruksi terhadap fenomena yang dikaji. Misalnya, peneliti telah memiliki seperangkat pengetahuan tentang upacara kalendrikal yang dilaksanakan oleh masyarakat lokal. Berbagai pengetahuan ini—langsung atau tidak langsung—telah memberikan bimbingan kajian lapangan yang sangat berarti. Akan tetapi, seperti ungkapan Geertz, peneliti tidak berlaku sebagai orang ahli yang telah menguasai berbagai hal—terutama fenomena lapangan—sehingga menjerumuskan peneliti telah mengambil kesan dan bukan fenomenanya sendiri (Geertz, 1976).

²⁵Menurut Bungin (2007: 115), suatu kegiatan pengamatan baru dikategorikan sebagai kegiatan pengumpulan data penelitian apabila memiliki kriteria sebagai berikut: (a) pengamatan digunakan dalam penelitian dan telah direncanakan secara serius; (b) pengamatan harus berkaitan dengan tujuan penelitian yang telah ditetapkan; (c) pengamatan dicatat secara sistematis dan dihubungkan dengan proposisi umum dan bukan dipaparkan sebagai sesuatu yang hanya menarik perhatian; (d) pengamatan dapat dicek dan dikontrol mengenai keabsahannya.

²⁶Dalam etnografi, yang sesungguhnya dicari adalah fenomena kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, peneliti dituntut untuk terlibat di dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Langness—sebagaimana dikutip Erni Budiwanti—menjelaskan bahwa pengamatan terlibat seraya tinggal dengan komunitas yang dipelajari memungkinkan peneliti untuk membangun hubungan yang dalam. Idealnya hubungan antara peneliti dan penduduk

ikut kerja menambang poya dan emas.²⁷ Untuk momen-momen yang peneliti anggap sangat penting, misalnya dalam kasus ritual-ritual yang dilaksanakan oleh varian *Hakekat* atau varian *Awam*, peneliti “menanggalkan identitas diri” dan berbaur bersama mereka. Momen yang sedikit agak membuat ‘perang batin’ adalah ketika peneliti diharuskan mengikuti ritual transfer ilmu (lokal: *besalin ilmu*) yang dilaksanakan di tengah malam, di tempat sepi, dan hanya ada peneliti dan si informan.

Sebelum ritual transfer ilmu dilakukan, informan memberikan nasehat-nasehat yang harus penulis taati. Nasehat itu berbunyi: “Nang, nah sekarang neh tengah malam sanyap. Urang beguringanam, iniam wayahnya aku menurunkan ilmuku ke ikam. Tapi sebelumnya aku handak betakun dengan ikam, apakah ikam sanggup menjaga ilmu ini neh kada ikam gunakan sembarangan kecuali kalau ikam bujur-bujur kajapitlah. Amun ikam kada menapati janji ikam, bahayanya ikammah yang harus menanggung. Aku belapas tangan” (Nak, tengah malam ini yang sepi senyap ini adalah saat yang tepat. Orang-orang telah tertidur lelap. Kini saatnya aku menurunkan ilmuku kepadamu. Tetapi sebelumnya aku mau bertanya kepadamu, ‘Apakah kamu sanggup menjaga ilmu ini dan tidak menggunakan sembarangan kecuali ketika kamu benar-benar sangat terjepit. Kalau kamu tidak menepati janjimu, resikonya kamu sendiri yang menanggungnya. Aku lepas tangan). Setelah itu, peneliti menyerahkan seperangkat pakaian (lokal: sepenyalinan) yang terdiri dari baju dan sarung kepada informan sebagai simbolisasi relasi ‘guru-murid’. Kemudian ritual pun dilakukan. Lutut informan dan peneliti bersentuhan dan ia membisikkan ilmu itu ke telinga kanan peneliti dan mengulangnya tiga kali. Ilmu tersebut tidak boleh ditulis. Alasannya, kalau ditulis dikhawatirkan akan jatuh ke tangan orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

“Perang batin” yang terjadi pada momen transfer ilmu ini sebenarnya terletak pada isi *ilmu* tersebut yang menurut penulis tidak Islami. Kata-kata yang ada di dalamnya sama sekali tidak mempunyai referensi ke dalam kitab suci, kecuali pemakaian *basmalah* di awalnya. Untuk kasus ini, penulis berusaha menghilangkannya—meskipun tidak gampang—sisi-sisi yang dapat merusak objektivitas penelitian.

Proses wawancara dilakukan terhadap informan-informan kunci yang penulis rancang secara matang.²⁸ Waktu untuk wawancara sepenuhnya berdasarkan kesepakatan antara penulis dan informan. Langkah ini diambil untuk menyesuaikan jam kerja informan yang biasanya berakhir di sore hari. Dalam wawancara, penulis menggunakan bahasa Melayu

lokal perlu dibangun sebelum ia melakukan wawancara-wawancara intensif, dan mengumpulkan sejarah hidup informan-informan tertentu untuk dikemukakan sebagai studi kasus. Hubungan yang baik sangat tergantung pada lamanya waktu sang peneliti tinggal di lapangan dan intensitas kontak pribadi yang dibangunnya dengan subjek-subjek studinya. Hubungan cenderung menjadi relatif mudah jika sang peneliti bisa menjelaskan dengan jernih tujuan utamanya tinggal bersama dengan subjeknya. Langness juga menulis bahwa “kemampuan fisik dan visibilitas, motivasi, dan sikap peneliti akan sangat mempengaruhi keberhasilannya” (Budiwanti, 2000: 15).

²⁷Ketika penulis ikut bekerja menambang poya dan emas, penulis sempat mendengar komentar-komentar yang kurang enak. Komentar yang masih terngiang-ngiang di telinga adalah ketika salah seorang berkata: “*Ikam neh kenapa gerang beuyuh-uyuh begawi memoya neh. Ikam kan sudah kuliah jauh-jauh ke Jawa. Tapi hasilnya mana. Samaai dengan kami di sini. Kada tepakaii kuliah. Mehabis-habis duit ja*” (“Kamu ini untuk apa bekerja capek-capek memoya. Kamu kan sudah kuliah jauh-jauh di Jawa. Tapi hasilnya mana. Sama saja dengan kami di sini. Berarti kuliahmu yang susah payah itu tidak berguna. Menghabis-habiskan uang saja”). Memang dalam kasus ini, yang mengetahui status saya sebagai peneliti yang sedang mencari data hanyalah orang tua dan tim asisten peneliti yang telah dirancang sebelumnya.

²⁸Pedoman yang digunakan dalam wawancara ini, penulis merujuk Mulyana (2004), Fontana dan Frey (1994), dan Sugiono (2005). Melalui wawancara ini penulis akan mengetahui hal-hal yang lebih mendalam tentang informan dalam menginterpretasikan situasi dan fenomena yang terjadi, di mana hal ini tidak bisa ditemukan melalui observasi.

Kumai dengan menggunakan alat bantu tape recorder yang disembunyikan di dalam jaket.²⁹ Meskipun sebenarnya orang-orang Kumai bisa berbahasa Indonesia, namun dengan menggunakan bahasa lokal ekspresi isi hati para informan akan lebih terbuka dan tulus, sehingga dapat mengurangi kemungkinan reduksi makna yang terjadi jika menggunakan bahasa Indonesia.³⁰ Hasil wawancara berbahasa Melayu Kumai dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia untuk memudahkan analisis. Namun, istilah-istilah yang sulit diterjemahkan dan atau memang bahasa lokal yang khas, tidak diterjemahkan, melainkan diberikan penjelasan atau padanan katanya saja.

Untuk memperkuat pengumpulan data di atas, penulis menghimpun data dari dokumen tertulis yang berada atau disimpan oleh *Bubuhan* Kumai di rumah masing-masing, mengunjungi museum dan perpustakaan daerah yang ada di Kotawaringin Barat.

Menurut Bogdan dan Biklen (1982), dokumen dalam bentuk kata-kata tertulis dari responden dapat digunakan sebagai data penelitian. Dalam hal ini, penulis mengumpulkan naskah-naskah baik dalam bentuk lembaran-lembaran maupun yang sudah terjilid dengan baik. Dalam penelitian ini, penulis menyebutnya dengan teks lokal atau naskah lokal. Berkaitan dengan naskah-naskah lokal ini, penulis memperlakukannya sebagai representasi ekspresi keberagaman *Bubuhan* Kumai tanpa mempersoalkan asal-usul naskah tersebut sebagaimana dalam filologi.

F.2. Penentuan Informan

Untuk menentukan informan digunakan konsep Spradley (1997: 61) dan Bernard (1994: 166) yang prinsipnya menghendaki seorang informan itu harus paham terhadap budaya yang dibutuhkan. Penentuan informan dilakukan dengan menggunakan teknik *snowball sampling*, yaitu berdasarkan informasi informan sebelumnya untuk mendapatkan informan berikutnya sampai mendapatkan 'data jenuh' (tidak terdapat informasi lagi). Dengan mengikuti konsep Spradley dan Bernard tersebut, peneliti telah menentukan informan kunci yang mewakili tiga varian.

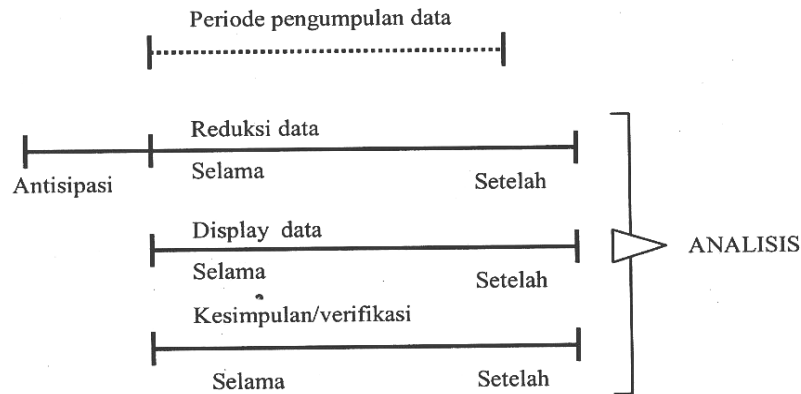
F.3. Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan pada saat pengumpulan data berlangsung dan setelah selesai pengumpulan data dalam periode tertentu. Pada saat wawancara, penulis sudah melakukan analisis terhadap jawaban yang diwawancarai sebelumnya. Bila jawaban yang diwawancarai setelah dianalisis terasa belum memuaskan, maka penulis akan melanjutkan pertanyaan lagi, sampai tahap tertentu, diperoleh data yang dianggap kredibel (Sugiono, 2005: 91). Prosedur yang ditempuh adalah melalui reduksi data (*data reduction*), sajian data (*data display*) dan pengambilan kesimpulan (*conclusion drawing*) (Miles dan Huberman, 1984; Nasution, 1988; Sugiono, 2005: 91-99). Reduksi data terkait dengan tu-

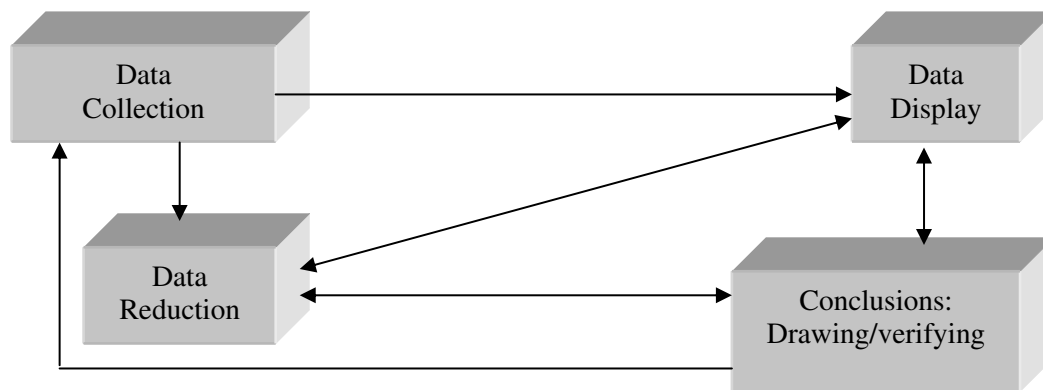
²⁹Ada beberapa informan kunci dan sangat penting yang tinggal di tempat usaha mereka yang berjarak kurang lebih 1,5 jam dari Kumai. Untuk informan-informan ini, penulis menginap selama satu atau dua hari dengan alasan "ingin belajar ilmu".

³⁰Para peneliti seperti Vredendregt (1990) menyarankan pentingnya penguasaan bahasa lokal ini. Menurut Vredendregt, dengan menggunakan bahasa lokal, seorang peneliti akan mudah bergaul dan berkomunikasi dengan subyek penelitian, sehingga memudahkan peneliti untuk menggali informasi-informasi berharga. Hal senada juga dikemukakan oleh Erni Budiwanti yang melakukan penelitian komunitas *Islam Wetu Telu* di Lombok. Salah satu kelemahan yang diakui oleh Erni Budiwanti selama penelitian lapangannya adalah ketergantungannya pada penerjemahnya yang mengikuti selama penelitiannya. Menurutnya, terjemahan-terjemahan tersebut sedikit banyak telah tercampur dengan ide dan persepsi penerjemahnya (Budiwanti, 2000).

juan penelitian, sajian data dengan menggunakan narasi, sedangkan pengambilan kesimpulan dilakukan setelah data terkumpul dapat bersifat tentatif yang selalu diverifikasi selama penelitian berlangsung. Langkah-langkah analisis ditunjukkan pada gambar pola di bawah ini.



Pola di atas menunjukkan bahwa setelah penulis melakukan pengumpulan data, maka penulis melakukan *anticipatory* (bersifat mencegah untuk menghindari kesalahan fatal) sebelum melakukan reduksi data. Yang dimaksud reduksi data *anticipatory* di sini adalah data yang sedang terjadi ketika penelitian ditentukan (seringkali tanpa kesadaran penuh) di mana kerangka kerja konseptual, situs-situs, pertanyaan penelitian, pendekatan-pendekatan koleksi data dipilih (Sugiono, 2005: 96). Selanjutnya model interaktif dalam analisis data ditunjukkan dalam pola berikut.



Dalam proses reduksi data, data yang ditemukan lewat observasi terlibat maupun wawancara mendalam diklasifikasi sesuai dengan pengelompokan datanya. Misalnya data tentang kepercayaan kepada Tuhan dan makhluk halus, ritual, kehidupan mistis, pemujaan wali dan tradisi ziarah, serta berbagai ilmu gaib. Seluruh data dari informan maupun subjek penelitian diklasifikasi sesuai dengan konsep-konsep tersebut.

Hasil kategorisasi tersebut digambarkan dalam bentuk penarasian atau pengungkapan verbal sebagai ciri khas penelitian kualitatif. Penarasian diharapkan masih menggunakan ungkapan asli dari subjek penelitian, meskipun di sana-sini sangat dimungkinkan masuknya unsur kesan peneliti. Akan tetapi sekuat tenaga, penulisan dijauhkan dari unsur kesan yang seringkali membelenggu. Dari narasi tersebut disimpulkan sebagai bagian dari temuan penelitian. Agar temuan ini dapat dibaca sebagai sesuatu yang baru, diperlukan perbandingan dengan teori atau konsep atau proposisi yang telah ada dan eksis sebelumnya di dalam jajaran teori-teori sosial (terutama sosiologi budaya dan antropologi budaya) sehingga menghasilkan temuan yang orisinal. Namun demikian, sebagai konsekuensi dari

penelitian kualitatif, kesimpulan yang diperoleh tidak digeneralisasikan, hanya dapat ditransfer ke lokus budaya lain yang memiliki kesamaan dengan lokus penelitian. Pemindahan karenanya adanya kesamaan pola (*transferability*) sangat mungkin dilakukan mengingat bahwa ada pola umum yang berlaku mendasar.

G. PENENTUAN LOKASI PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan di Kecamatan Kumai, Kabupaten Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah, dengan pemilahan domain-domain penelitian sebagai berikut: [1] obyek penelitian adalah orang-orang yang berpenduduk asli Kumai. Mereka yang bukan asli Kumai tidak masuk dalam obyek penelitian ini meskipun, misalnya, dalam kehidupan sehari-hari mereka telah hidup dan mempraktikkan kehidupan keagamaan seperti yang dilakukan oleh *Bubuhan* Kumai. [2] Wilayah penelitian difokuskan pada wilayah-wilayah yang mencerminkan ekspresi keagamaan yang khas *Bubuhan* Kumai. Hal ini penting dilakukan mengingat wilayah-wilayah di Kecamatan Kumai telah terbagi-bagi atas tiga suku utama (Jawa, Madura, *Urang* Kumai) yang mendominasi wilayah-wilayah tertentu.³¹

H. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Hasil penelitian disajikan dalam tujuh bab. **Bab Pertama** merupakan Pendahuluan, di dalamnya menguraikan tentang Latar Belakang Masalah, Alasan Pemilihan Judul dan Kajian, Perumusan Masalah, Tujuan dan Manfaat Penelitian, Tinjauan Penelitian Sebelumnya, Metode Penelitian, Lokasi Penelitian, dan Sistematika Pembahasan. **Bab Kedua** berisi acuan teoritik dengan membahas agama sistem kebudayaan, kritik terhadap konsep Islam *center* dan Islam *periphery*, konstruk Islam lokal, objek kajian yang terfokus pada tri Islam, dan indikator untuk varianisasi (*Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*). **Bab Ketiga** berisi tentang deskripsi lokasi penelitian, yakni *Bubuhan* Kumai secara demografis, asal-usul *Bubuhan* Kumai, deskripsi umum keislaman *Bubuhan* Kumai, dan varian-varian yang terdapat di dalamnya. Setelah itu, data-data dan hasil penelitian disajikan dalam bab-bab berikutnya, sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan satu dengan yang lainnya. **Bab Keempat**, menguraikan Sistem Kepercayaan yang berkaitan dengan Rukun Iman dan bagaimana *Bubuhan* Kumai memahami konsep rukun tersebut. Pada Bab ini juga diuraikan mengenai pandangan tiga varian, yakni Varian *Awam*, Varian *Nahu*, dan Varian *Hakekat* dalam memahami konsep Tuhan dan makhluk gaib serta terbentuknya istilah makhluk gaib khas lokal. **Bab Kelima** mengulas tentang Ritual yang berkaitan dengan ibadah dalam pengertian manifestasi dari Rukun Islam dan aktivitas-aktivitas lain di luar rukun tersebut namun dianggap oleh *Bubuhan Kumai* sebagai ibadah, padahal sebenarnya bagian dari adat dan menyajikan tentang kehidupan mistik dalam konteks *Bubuhan Kumai* dengan mencakup dimensi mistik salat sebagai representasi hubungan hamba-Tuhan dan penghormatan kepada orang-orang yang dianggap suci. **Bab Keenam** menyajikan dimensi religio-magis *Bubuhan* Kumai dalam kaitannya dengan kedudukan al-Qur'an dan mantra. Dalam bab ini akan diperoleh gambaran yang terang antara Varian *Awam*, Varian *Nahu*, dan Varian *Hakekat*. Kemudian disusul dengan **Bab Ketujuh** yang merupakan **penutup**. Bab terakhir ini berisi kesimpulan dan rekomendasi. []

³¹Secara geografis, tiga suku ini sebenarnya bisa diidentifikasi dengan jelas. Suku Jawa mendiami daerah yang berdekatan dengan pusat perdagangan (Kumai Tengah) dan suku Madura mendiami daerah Candi dengan masing-masing dengan tradisi mereka masing-masing, sedangkan *Bubuhan* Kumai mendiami daerah-daerah Kumai Hulu, Kumai Hilir, Sei Sekonyer, Kubu, dan wilayah SAKATES (Sungai Bakau, Keraya, Teluk, dan Sebuai).

