

## BAB II

### ACUAN TEORITIK

Untuk memahami Islam *Bubuhan* Kumai, penulis merancang sebuah acuan teoritik yang berfungsi sebagai pedoman dalam menganalisis dan menginterpretasi ajaran-ajaran Islam yang dianut oleh *Bubuhan* tersebut. Sebagaimana diingatkan oleh Bailey (1986: 25), seorang peneliti tidak akan pernah bebas dari asumsi tertentu. Kendati asumsi-asumsi tersebut tidak mungkin dan juga tidak perlu dihapus atau dibuang, namun penting juga untuk menyikapi secara hati-hati kehadiran serta pengaruhnya pada cara bagaimana orang-orang atau peristiwa-peristiwa dicerap dan dipahami.

#### A. AGAMA SEBAGAI SISTEM KEBUDAYAAN

Untuk mengkaji kehidupan keberagamaan, khususnya Islam yang hidup dalam tradisi-tradisi lokal, penulis mengikuti konsepsi Geertz dan para pengikutnya. Pilihan terhadap Geertz ini tidak berarti mengikuti semua pandangan yang dikemukakannya, karena dalam beberapa hal penulis menganggap ada yang perlu dikritisi dan kurang cocok diterapkan dalam objek yang dikaji dalam disertasi ini.<sup>1</sup>

Dalam pandangan Geertz (1973: 87-125), agama dilihat sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Agama dipandang sebagai pedoman dan kerangka interpretasi tindakan manusia. Selain itu, agama merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hubungan ini, agama dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan. Pola bagi tindakan terkait dengan sistem nilai atau sistem evaluatif, dan pola dari tindakan terkait dengan sistem kognitif atau sistem pengetahuan manusia. Hubungan antara pola bagi dan pola dari tindakan itu terletak pada sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan dilakukan (Thohir, 2006a: 5-6).

Karena agama dilihat sebagai sistem kebudayaan, maka untuk memahami dan menjelaskan fenomena keagamaan masyarakat yang dijadikan sasaran penelitian adalah pen-

---

<sup>1</sup>Hal ini terlihat dari parameter Islam modernis yang digunakan Geertz dalam melihat praktik-praktik Islam, dan “memandang segala bentuk Islam yang lain sebagai Islam yang tidak asli atau memiliki latar belakang Hindu-Buddha dan dengan serta merta melabeli kehidupan beragama orang Muslim yang seperti itu sebagai ‘Hindu’ Jawa (Hodgson, 1974: 551). Merujuk pendapat Hodgson, ia mencatat bahwa Geertz “mengidentifikasi serangkaian fenomena, yang sebenarnya terdapat dalam Islam di mana pun dan kapan pun dan bahkan dapat ditemukan dalam al-Qur’an, sebagai sesuatu yang tak Islami” (Hodgson, 1974: 551). Dalam disertasi ini, penulis tidak memakai ‘Islam modernis’ sebagai alat untuk membedah keislaman *Bubuhan* Kumai.

dekatan kebudayaan. Pendekatan kebudayaan dapat diartikan sebagai sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan. Dengan demikian, konsep kebudayaan di sini dilihat dalam dua sisi. Dalam satu sisi, ia adalah subjek dari gejala yang dikaji, dan dalam sisi yang lain, ia adalah alat untuk acuan atau kacamata dalam melihat, memperlakukan, dan menelitinya (Suparlan, 1998: 110; Thohir, 2006a: 6). Berkaitan dengan pendekatan ini, maka konsep kebudayaan yang digunakan merujuk pada teori ideasional. Menurut teori ideasional, kebudayaan ditempatkan sebagai keseluruhan sistem-sistem gagasan yang terwujud sebagai pengetahuan dan keyakinan yang kegunaannya fungsional yaitu sebagai acuan bertindak atau sebagai *blueprint*. Sebagai keseluruhan pengetahuan dan keyakinan, kebudayaan berisi perangkat-perangkat model-model pengetahuan yang secara selektif digunakan oleh para pelakunya untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan yang dihadapi. Budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan ini telah dirumuskan Ward Goodenough sebagai berikut:

*“A society’s culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members. Culture is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions. It is rather an organization of these things. It is the form of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them”* (Goodenough, 1957: 167).

*“Culture ... consists of standards for deciding what is,... for deciding what can be,...for deciding what one feels about it,... for deciding what to do about it, and ... for deciding how to go about doing it”* (Goodenough, 1957: 522).

“Kebudayaan suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku dalam cara yang dapat diterima oleh anggota-anggota masyarakat tersebut. Budaya bukanlah suatu fenomena material; ia tidak terdiri atas benda-benda, manusia, tingkah laku atau emosi-emosi. Budaya lebih merupakan organisasi dari hal-hal tersebut. Budaya adalah bentuk hal-hal yang ada dalam pikiran (*mind*) manusia, model-model yang dipunyai manusia untuk menerima, menghubungkan, dan kemudian menafsirkan fenomena material tersebut.”

“Kebudayaan terdiri atas pedoman-pedoman untuk menentukan apa,..untuk menentukan apa yang dapat menjadi,..untuk menentukan apa yang dirasakan seseorang tentang hal itu,..untuk menentukan bagaimana berbuat terhadap hal itu, dan...untuk menentukan bagaimana caranya menghadapi hal itu.”

Menurut Suparlan (1986: 107), kebudayaan ialah “keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk sosial, yang isinya adalah perangkat-perangkat, model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasikan lingkungan yang dihadapi dan untuk mendorong dan menciptakan tindakan-tindakan yang diperlukannya.” Di bagian lain, Suparlan (1994: 111) menambahkan bahwa kebudayaan merupakan keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia. Kebudayaan adalah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tersebut.

Pengertian kebudayaan di atas berbeda dengan pengertian kebudayaan dalam perspektif evolusionistik, yaitu kebudayaan merupakan cipta, rasa dan karsa manusia atau kelakuan dan hasil kelakuan. Kebudayaan mengandung tiga hal utama, yaitu sebagai sistem budaya yang berisi gagasan, pikiran, konsep, nilai-nilai, norma, pandangan, undang-undang dan sebagainya yang berbentuk abstrak, yang dimiliki oleh pemangku ide. Sistem budaya itu yang disebut sebagai “tata budaya kelakuan.” Kebudayaan sebagai aktivitas para pelaku budaya seperti tingkah laku berpola, upacara-upacara yang wujudnya kongkrit dan dapat diamati yang disebut sebagai sistem sosial yang berwujud “kelakuan.” Kebudayaan yang

berwujud benda-benda, baik hasil karya manusia atau hasil tingkah lakunya yang berupa benda atau disebut “hasil karya kelakuan” (Koentjaraningrat, 1985; Soekiman, 2000: 40 – 41; Syam, 2005: 14).

Woodward (1999: 69) mengikuti pendapat Keesing (1975) dan Sperber (1975, 1985) menyatakan bahwa kebudayaan ialah “suatu sistem pengetahuan sadar dan di luar sadar yang berada di dalam pikiran individu. Sistem pengetahuan kebudayaan tersebut diorganisasi secara hierarkhis.” Dalam pengetahuan kebudayaan terdapat pengetahuan yang umum dan khusus (kontekstual). Asumsi yang lebih umum tersebut disebut sebagai aksioma pengetahuan budaya. Oleh karena itu di dalam tulisannya mengenai Islam Jawa, Woodward memperkenalkan konsep dan pendekatan baru di dalam hubungan antara agama dan budaya ialah aksiomatika struktural. Aksiomatika terkait dengan landasan teks-teks yang menjadi pegangan atau mendasari paham keagamaan, dan di sisi lain, struktur terkait dengan konteks sosio-religio-kultural di mana teks tersebut dipahami dan menjadi basis bagi proses pembentukannya. Melalui kajiannya ini diperoleh suatu teoretisasi “konsep-konsep keagamaan dapat menjadi basis bagi pembentukan struktur sosial, ekonomi dan bahkan politik” (Syam, 2005: 15).

Definisi lain yang juga dijadikan acuan dalam disertasi ini adalah pendapat Berger (1967) mengenai kebudayaan sebagai “totalitas dari produk manusia. Tidak hanya mencakup produk material atau *material artefacts* dan produk non-material sosio-kultural, akan tetapi juga produk refleksi di dalam isi kesadaran manusia.” Refleksi di dalam isi kesadaran manusia inilah yang dikenal sebagai seperangkat kognisi manusia, sedangkan *material artefact* dan non-material sosio-kultural adalah yang disebut sebagai seperangkat kelakuan dan produk kelakuan. Refleksi bukan ide seperti gagasan antropolog fungsional dan evolusionis, akan tetapi terkait dengan pengalaman dan kesadaran manusia dalam perspektif fenomenologi. Seperangkat kelakuan dan hasil kelakuan adalah representasi dari atau produk refleksi manusia. Ada sisi subjektif kebudayaan dan sisi objektif kebudayaan, sebagaimana pandangan di dalam perspektif fenomenologi-konstruksionisme.

Melalui pendefinisian kebudayaan seperti di atas, akan memungkinkan agama dapat dikaji, sebab agama bukanlah wujud dari gagasan atau produk pemikiran manusia atau kelakuan atau hasil kelakuan. Agama adalah sesuatu yang datang dari Tuhan untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam mencapai kesejahteraan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi (Shiddiqi, 1996: 258). Definisi kebudayaan sebagai kelakuan dan hasil kelakuan manusia tidaklah dapat digunakan, sebab kelakuan dan hasil kelakuan adalah produk kebudayaan. Agama bukan semata-mata produk kelakuan atau hasil kelakuan. Pengertian strukturalisme mengenai kebudayaan juga kurang tepat untuk melihat agama, sebab agama bukan hanya sebagai produk kognitif. Oleh karena itu, dalam penelitian ini digunakan pandangan atau perspektif yang melihat agama sebagai sistem kebudayaan sebagaimana dianut oleh Geertz dan pengikutnya.

Merujuk pendapat Geertz (1975), agama pada dasarnya merupakan suatu sistem kultural yang memberikan makna dalam eksistensi manusia. Ia mendefinisikan agama dari perspektif ini, dengan mengisyaratkan bahwa agama memiliki fungsi universal dalam memberikan makna tersebut. Geertz menulis:

*“A religion is as system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic”*(1975: 90).

“Agama adalah suatu sistem simbol yang bertindak untuk mengukuhkan suasana hati dan motivasi yang kuat, mendalam dan tak kunjung padam dalam diri manusia dengan memformulasikan konsepsi tentang tatanan umum eksistensi dan membungkus konsepsi itu dengan aura faktualitas yang bagi perasaan dan motivasi tampak realistik.”

Dari pernyataan di atas, Geertz menegaskan bahwa simbol-simbol keagamaan memformulasikan adanya “suatu persesuaian mendasar” (“*basic congruence*”) antara tipe kehidupan partikular dengan metafisika tertentu yang berfungsi untuk mensintesis etos masyarakat—model estetika, kebiasaan, dan kualitas kehidupan mereka—dengan pandangan dunianya, yaitu ide-ide mengenai keteraturan yang paling komprehensif. Bagi Geertz, struktur simbolik seperti itu secara instrinsik memiliki aspek ganda, menjadi suatu ‘model dari realitas’ (*‘model of reality’*) dan ‘model bagi realitas’ (*‘model for reality’*), atau sebagaimana dikemukakannya dengan lebih konkrit “kedua aspek itu mengekspresikan suasana dunia dan membentuknya” (1973: 95). Oleh karena itu, Geertz melihat keyakinan keagamaan pada dasarnya berfungsi untuk memberikan makna, menawarkan suatu penjelasan atas peristiwa-peristiwa dan pengalaman yang menyimpang dari kebiasaan, memberikan pemahaman dan dukungan emosional terhadap penderitaan yang dialami manusia serta memberikan suatu kriteria etis yang dapat dijalankan untuk menjelaskan dikontinuitas antara sesuatu sebagaimana adanya (*as they are*) dan yang semestinya (*as they ought to be*). Dengan cara pandang seperti ini, jelaslah bahwa Geertz melihat simbolisme keagamaan secara instrinsik sebagai sesuatu yang terkait dengan apa yang disebutnya dengan “persoalan makna” (“*the problem of meaning*”). Argumen Geertz ditegaskannya sebagai berikut:

*“There are at least three points where chaos—a tumult of events which lack not just interpretations but interpretability—threatens to break in upon man; at the limits of his analytic capacities, at the limits of his powers of endurance, and at the limits of his moral insight...The existence of bafflement, pain, and moral paradox—of the Problem of Meaning—is one of the things that drives men toward belief in gods, devils, Spirits, totemic principles, or the spiritual efficacy of cannibalism...Religious concepts spread beyond their specifically metaphysical contexts to provide a framework of general ideas in terms of which a wide range of existence—intellectual, emotional, moral—can be given meaningful form”* (1975: 100-123).

“Paling tidak ada tiga poin di mana *chaos*—suatu kekacauan peristiwa yang bukan hanya tidak ada interpretasinya tetapi juga tidak ada kemungkinan untuk menginterpretasikannya—mengancam akan menceraiberaikan manusia; pada batas kapasitas analitisnya, pada batas kekuatan daya tahannya, dan pada batas pandangan moralnya...Adanya hal yang menakutkan, menyakitkan, dan paradoks moral—mengenai persoalan makna—merupakan salah satu hal yang menggiring manusia mempercayai Tuhan, setan, roh, prinsip-prinsip totemik, atau kehebatan kanibalisme spiritual...Konsep-konsep keagamaan tersebar melampaui konteks metafisisnya yang spesifik dengan memberikan suatu kerangka ide-ide general yang melaluinya berbagai pengalaman—intelektual, emosional, moral—dapat diberi bentuk-bentuk yang bermakna.”

Sejalan dengan pandangan Geertz, Suparlan (1981: 87) menyatakan bahwa pada hakikatnya agama adalah sama dengan kebudayaan, yaitu suatu sistem simbol atau suatu sistem pengetahuan yang menciptakan, menggolong-golongkan, meramu atau merangkaikan dan menggunakan simbol untuk berkomunikasi dan untuk menghadapi lingkungannya. Perbedaannya adalah bahwa simbol di dalam agama adalah simbol suci dan cenderung disucikan oleh penganutnya. Di bagian lain, Suparlan (1993: VI-VII) menegaskan, bagi para penganutnya, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan di akhirat (setelah mati), yaitu sebagai manusia yang takwa kepada Tuhannya, beradab, dan

manusiawi, yang berbeda dari cara-cara hidup hewan atau makhluk-makhluk gaib yang jahat dan berdosa (jin, setan, dan sebagainya). Agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai budaya masyarakat yang bersangkutan, dan menjadi pendorong atau penggerak serta pengontrol bagi tindakan-tindakan para anggota masyarakat tersebut untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya. Dalam keadaan di mana pengaruh ajaran-ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem-sistem nilai dari kebudayaan tersebut terwujud sebagai simbol-simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran-ajaran agama yang menjadi kerangka acuannya. Dalam keadaan demikian, secara langsung atau tidak langsung, etos yang menjadi pedoman dari eksistensi dan kegiatan berbagai pranata yang ada dalam masyarakat (keluarga, ekonomi, politik, pendidikan, dan sebagainya), dipengaruhi, digerakkan, dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang sumbernya adalah agama yang dianutnya yang terwujud dalam kegiatan-kegiatan warga masyarakatnya, sebagai tindakan-tindakan dan karya-karya yang diselimuti oleh simbol-simbol suci. Bertumpu pada pendapatnya tersebut, Suparlan mendefinisikan agama sebagai berikut:

“Suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, atau dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profane*), dan pada yang gaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*)” (Suparlan, 1993: V-VI).

Sebagai sebuah sistem keyakinan yang berbeda dengan sistem-sistem keyakinan mana pun, maka dalam agama telah ada seperangkat ‘petunjuk-petunjuk moral’ yang berfungsi untuk mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya. Agama memberlakukan pelbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan (Budiwanti, 2000: 26-27). Ketetapan yang ada pada agama tersebut, bagi para pemeluknya dapat terwujud dan terpusat kepada adanya kekuatan-kekuatan gaib, kepada sistem-sistem nilai dan sistem-sistem norma yang dapat dijadikan sandaran bertingkah laku atau untuk merespon keadaan yang dihadapi. Untuk meneguhkan kepercayaan demikian agama menyediakan sarana-sarana berupa pengetahuan-pengetahuan keagamaan yang menurut keyakinan pemeluknya bersumber dari wahyu yang terkodifikasi ke dalam teks-teks suci (Thohir, 2006a: 2).

Sebagaimana ditulis oleh Thohir (2006a), bahwa wahyu yang terkodifikasi ke dalam teks-teks suci keagamaan berisi serangkaian simbol-simbol terutama simbol-simbol konstitutif, sehingga di dalam memahami makna di balik simbol-simbol itu, melahirkan kecenderungan umum yaitu munculnya banyak tafsir ‘keagamaan’. Kemunculan tafsir-tafsir keagamaan itu diikuti dengan kecenderungan pemihakan kebenaran interpretatif atas simbol-simbol keagamaan oleh komunitas-komunitas keagamaan atau organisasi-organisasi sosial keagamaan yang ada. Komunitas-komunitas keagamaan itu seringkali mengklaim, mempertahankan, dan mengukuhkan “kebenaran agama” secara sepihak dan sekaligus membentengi atau menjaga warga komunitas keagamaan tersebut dari “kekeliruan beragama” yang ditawarkan oleh komunitas keagamaan yang lain. Sebagai konsekuensi dari kecenderungan-kecenderungan seperti itu maka ketika agama sudah sampai ke tangan para pe-

meluknya, ia menjadi bercorak variatif. Corak variatif itu dalam satu sisi dibutuhkan sebagai identitas bagi diri si pemeluk maupun identitas bagi masing-masing komunitas keagamaan itu sendiri. Sedang dalam sisi yang lain, ia dipakai untuk mengarahkan umatnya ke suatu gambaran ideal mengenai bagaimana seharusnya pemeluk agama, atau komunitas keagamaan, atau bahkan masyarakat dalam arti yang luas, hidup dalam cahaya agama (Thohir, 2006a: 2).

Corak variatif dalam pemahaman keagamaan tampaknya keniscayaan dan tidak mungkin dihindari. Hal ini disebabkan oleh respon manusia terhadap agama itu sendiri. Dalam agama mana pun, konsepsi manusia tentang realitas tidaklah bersumber dari pengetahuan, tetapi dari kepercayaan pada suatu otoritas mutlak yang berbeda dari satu agama dengan agama lainnya. Di dalam Islam, konsepsi realitas berasal dari wahyu (al-Qur'an) dan hadis. Konsepsi dasar realitas yang diberikan kedua sumber ini dipandang bersifat absolut dan, karenanya, transenden dari realitas sosial. Namun, agama juga merupakan suatu realitas sosial, ia hidup dan termanifestasikan di dalam masyarakat. Di sini doktrin agama yang merupakan konsepsi tentang realitas harus berhadapan dengan kenyataan adanya dan, bahkan, keharusan atau sunnatullah perubahan sosial. Dengan demikian, wahyu al-Qur'an, yang diyakini kaum Muslimin sebagai kebenaran final yang tidak dapat diubah dan berlaku untuk segala waktu dan tempat berbenturan dengan kenyataan sosial yang selalu berubah tadi (Azra, 1999: 11-12). Abdolkarim Soroush (Vakili, 2001), misalnya, telah menyatakan adanya pengaruh-pengaruh ruang dan waktu ini. Menurut Soroush, pengetahuan agama berubah dan berevolusi sepanjang waktu, karena pemahaman yang lebih komprehensif akan menggantikan pemahaman yang lebih terbatas yang muncul lebih awal. Seluruh penafsiran itu dibatasi oleh zaman kapan seorang cendekia keagamaan hidup dan oleh tingkat kemajuan pengetahuan manusia umumnya dan studi agama khususnya pada zaman itu. Ditambahkan Soroush, mempelajari al-Qur'an tanpa mempertimbangkan hal-hal di luar al-Qur'an adalah tidak mungkin. Interpretasi-interpretasi tersebut, yang ditentukan oleh pandangan dunia intelektual seorang cendekia (pemahaman tentang ilmu pengetahuan manusia lainnya), memastikan bahwa setiap pemahaman keagamaan terikat oleh waktu; karena pengetahuan keagamaan tercipta melalui penerapan "pengetahuan hari ini" ("*knowledge of the day*") dalam studi naskah-naskah keagamaan inti. Agama, di sisi lain, bersifat abadi, dan relativitas pengetahuan agama (*religious knowledge*) tidak berhubungan dengan relativitas agama itu sendiri (Vakili, 2001: 154).

Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber utama pemikiran kaum Muslimin dan sendi ajaran Islam, sebenarnya berwatak lokal, penggambaran surga sebagai susu dan madu yang mengalir bak sungai, buah-buahan yang didambakan oleh manusia penghuni padang pasir, dan pengertian-pengertian bangsa Arab akan kehidupan, merupakan wahana utama untuk menyampaikan pesan-pesan universal yang dibawa Islam. Demikian pula Hadis Nabi, yang penuh dengan ungkapan-ungkapan bahasa Arab yang khas dari jazirah Arabia, bukannya bahasa Arab yang dipahami kawasan lain, seperti penggunaan kata *A'rabiyyun* untuk orang kampung dan contoh-contoh lain (Wahid, 2007: 342).<sup>2</sup> Dalam kata-kata

---

<sup>2</sup>Kenyataan bahwa Kitab Suci (al-Qur'an) selalu membuka kemungkinan diinterpretasi, antara lain, dikemukakan Nurkholish Setiawan (2005: 1): "Interpretasi al-Qur'an, bagi umat Islam, merupakan tugas yang tak kenal henti. Ia merupakan upaya dan ikhtiar memahami pesan Ilahi. Namun demikian, sehebat apa pun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman relatif dan tidak bisa mencapai derajat absolut. Di samping itu, pesan Tuhan yang terekam dalam al-Qur'an ternyata juga tidak dipahami sama dari waktu ke waktu: ia senantiasa dipahami selaras dengan realitas dan kondisi sosial yang berjalan seiring perubahan zaman. Dengan kata lain, wahyu Tuhan dipahami secara sangat variatif, selaras kebutuhan umat Islam sebagai konsumennya. Pemahaman yang beragam ini, pada gilirannya, menempatkan interpretasi (*exegesis*) sebagai

Abdurrahman Wahid (2007: 342), “Universalitas dicari pada keabadian pesan-pesan Islam bukan pada manifestasi lahiriah dari kehidupan budaya masing-masing lokal.”

Pernyataan-pernyataan di atas menegaskan keniscayaan bagi teks-teks suci untuk diinterpretasi sesuai dengan ruang dan waktu teks itu berada. Karena itu, pada tingkat praktis tertentu ketika agama berada dalam ranah lokalitas, ia akan ditafsirkan dalam bentuk simbol-simbol agama yang dimanifestasikan dengan serangkaian praktik ritual atau seremonial yang spesifik, sedangkan perilaku religiusnya dimanifestasikan dalam berbagai upacara dan ritual. Perbuatan ritual meliputi pemujaan dan pengagungan, ibadah, zikir menyantap makanan ritual, menjaga kemurnian dari ketercemaran yang mencakup pantang dari makanan tertentu, perbuatan tabu, berpuasa, memberi sedekah, melakukan kunjungan rutin ke tempat-tempat suci dan menyempatkan diri menziarahi tempat-tempat keramat lainnya. Ritual-ritual tersebut dapat dijalankan secara individual dengan menyendiri atau secara kolektif dalam kelompok, misalnya kongregasi keagamaan dalam suatu tempat peribadatan. Beberapa kesempatan atau peristiwa khusus yang perlu ditandai secara ritual antara lain adalah khitanan, tibanya masa akil balig, perkawinan, kelahiran dan kematian (van Genneep, 2004).

Berdasarkan penelitian Erni Budiwanti, tampak bahwa beberapa agama melekatkan makna dan penjelasan sebagai bagian dari praktik-praktik religius secara kuat, sehingga antara makna dan beribadat dipisahkan amat sukar. Ia mencontohkan mayoritas kaum *Wetu Telu* di Bayan senantiasa melibatkan diri dalam berbagai praktik keagamaan seperti *rites of the passage* (ritual yang menandai pergantian atau peningkatan status) individual, siklus pertanian, dan berbagai ritual menurut penanggalan Islam. Perkawinan antara ritis dan makna-maknanya begitu menyatu sehingga kebanyakan dari mereka jika ditanya tidak bisa mengemukakan penjelasan yang tuntas mengenai peran serta mereka dalam suatu upacara ritual tertentu.

Untuk kasus-kasus tertentu terlihat bahwa bagi ahli agama atau adat, yang menguasai ranah religius kegiatan ritual keagamaan memahami adanya keterkaitan antara ritual dan makna di baliknya. Sementara itu, bagi kebanyakan orang awam, kegiatan ritual keagamaan seringkali lebih ditonjolkan daripada menemukan makna di baliknya sehingga mereka tidak bisa memberi alasan yang mendasari aktivitas religius mereka. Bukan berarti makna tidak penting, tetapi praktik atau perbuatanlah yang lebih menjadi prioritas utama. Pemahaman seperti ini telah dikemukakan oleh Miller dan Branson:

“Kami justru menemukan yang sebaliknya, bahwa agama lebih banyak dipraktikkan daripada dipikirkan, dimengerti daripada diyakini. Lebih dipersoalkan ampuh atau tidaknya, bukan benar atau salahnya. Bukan berarti orang tidak pernah bersikap skeptis atau sinis maupun menyelidik. Tetapi ketaatan individual yang positif seringkali tak dilibatkan dan agama menjadi bagian dari pengalaman keseharian. Sama sekali bukan sebuah fenomena tersendiri, apalagi fenomena yang terprivatisasi” (1989: 97).

Pernyataan Miller dan Branson di atas menegaskan keberadaan agama ketika berada dalam level masyarakat penganut yang berbeda. Dengan demikian, agama sebagai teks suci yang bersifat ideal, belum tentu berpengaruh mutlak terhadap praktik sosial berwujud tindakan manusia dalam kehidupan bermasyarakat maupun bernegara. Hal ini berkaitan dengan adanya kenyataan bahwa agama sebagai teks ideal hanya berfungsi sebagai *schemata* bagi praktik sosial. Dalam pikiran manusia ada berbagai aspek kognisi dan aspek evaluatif

lain (non-agama). Kesemuanya itu bisa berfungsi sebagai *schemata* bagi praktik sosial. Aspek struktur sosial dan infrastruktur material, ruang dan waktu yang melingkupi kehidupan manusia, ditambah lagi dengan dimensi-dimensi yang melekat pada individu (naluriah), misalnya syahwat berkuasa, agresivitas, libinal, karnal, dan lain-lain, ikut pula menentukan pilihan terhadap aspek kognitif dan aspek evaluatif mana yang digunakan sebagai *schemata* dalam bertindak. Berkenaan dengan ini, selalu akan terjadi di mana agama sebagai teks ideal tersingkirkan karena dikalahkan oleh aspek kognitif dan aspek evaluatif lainnya yang bercampur dengan aspek struktural, hasrat, ruang dan waktu (Atmadja, 2010: xxxi).

Berdasarkan pandangan di atas, teks suci agama yang memasuki realitas sosial akan ‘diterima, diserap, dievaluasi, dimodifikasi’ dan kemudian akan sampai pada titik jenuh sebagai akibat proses tersebut yang kemudian dijadikan sebagai pedoman hidup yang direpresentasikan dalam bentuk tradisi keagamaan. Pada titik ini, tradisi keagamaan pada hakikatnya adalah kumpulan atau hasil perkembangan sepanjang sejarah, yakni ada unsur baru yang masuk, dan pada saat yang sama ada yang ditinggalkan (Steenbrink, 2000: 42); atau, sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman (1982), tradisi Islam bisa terdiri dari elemen yang tidak Islami dan tidak didapatkan dasarnya di dalam al-Qur’an dan Sunnah, namun diklaim sebagai Islami. Fenomena seperti ini diperlihatkan dalam kasus Iran, di mana bangunan tradisi Islam di negeri para *mullah* itu dibangun atas dua tradisi (budaya), yakni Persia dan Islam. Di Iran, menurut Abdolkarim Soroush, antara agama (Islam) dan budaya telah sampai pada tingkat “fusi dan menyatu”<sup>3</sup> sehingga sulit membedakan keduanya.

Pendapat senada dikemukakan oleh Nourouzzaman Shiddiqi, yang mengamati relasi agama dan budaya di Indonesia, yang keduanya bertaut berjaln berkelindan sehingga ia pun sampai pada kesimpulan berikut:

“Mengenai hubungan antara keduanya, walaupun masing-masingnya memiliki identitas sendiri-sendiri, namun bertaut berjaln berkelindan saling mempengaruhi. Corak dan warna kebudayaan dipengaruhi oleh agama dan sebaliknya pemahaman agama dipengaruhi pula oleh tingkat kebudayaan (dalam hal ini kecerdasan)...tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama. Keterkaitan agama dan kebudayaan (batiniah) yang melahirkan peradaban (lahiriah)” (Shiddiqi, 1996: 258).

Berbeda dengan pendapat di atas, Nurcholish Madjid (1995) berpendapat bahwa meskipun agama dan budaya tidak terpisahkan, namun dapat dibedakan. Agama *an sich* bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Tetapi budaya, sekalipun yang berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Sementara kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya.

“Sekurang-kurangnya begitulah menurut keyakinan berdasarkan kebenaran wahyu Tuhan kepada Nabi dan Rasul. Oleh karena itu, agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat merupakan *sub-ordinate* terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya. Maka sementara agama adalah absolut, berlaku untuk setiap ruang dan waktu, budaya adalah relatif, terbatas oleh ruang dan waktu” (Madjid, 1995: 36).

<sup>3</sup>Pernyataan Abdolkarim Soroush ini berdasarkan pada kasus yang terjadi di Iran, ketika ia mengulas kuatnya jalinan antara Islam dan budaya Iran. Dalam kata-kata Soroush: “*Islam is part of us, belongs to our national culture, and has strong with us, but it did not originate in Iran. The Iranian embrace of Islam was willful and voluntary; it was not forced on us. Islam fused and united with us, entered into our very essence, and to this day fortifies our contemporary culture and identity*” (“Islam adalah bagian dari kami, bagian dari budaya nasional kami, dan mempunyai ikatan kuat dengan identitas budaya kami. Artinya, Islam telah melebur dan menyatu dengan kami, meskipun Islam bukan berasal dari Iran. Bangsa Iran memeluk Islam secara sadar dan sukarela; Islam tidak dipaksakan atas kami. Islam melebur dan menyatu dengan kami, masuk dalam esensi terdalam kami, dan hingga saat ini membentengi budaya dan identitas kontemporer kami”) (Soroush, 2000: 165).

Pendapat Madjid di atas mungkin sebagian benar untuk kasus-kasus yang terjadi di suatu tempat yang tingkat gerakan purifikasinya intensif.<sup>4</sup> Namun pendapat itu keliru, jika dilihat dalam konteks masyarakat Bayan di Lombok, masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan, dan *Bubuhan* Kumai yang menjadi fokus kajian ini. Bagi ketiga masyarakat tersebut agama dan tradisi lokal—meminjam kata-kata Soroush—“berfusi dan menyatu” sehingga sulit dibedakan. Dengan demikian, proses ‘perfusian dan penyatuan’ tersebut telah melahirkan tradisi-tradisi Islam yang mungkin sangat bersifat lokalistik dan berbeda dengan tradisi-tradisi Islam lokal lainnya di Indonesia. Kendati demikian, tradisi-tradisi tersebut dapat dirujuk ke tradisi besar dengan syarat tradisi besar tidak ditempatkan sebagai yang “paling murni” dan “paling otoritatif” sehingga satu-satunya penentu ‘benar dan salah’. Dengan kata lain, tradisi besar bersikap “memberikan keleluasaan” terhadap praktik tradisi kecil dan interaksi antara kedua tradisi tersebut melalui cara pengidentifikasian tradisi kecil sebagai Islam, atau memberikan penjelasan teologis atau filsafat yang sesuai (Grunebaum, 1983: 34-35). Dengan cara pandang seperti ini, ragam-ragam Islam di Indonesia baik di Aceh, Jawa, Sulawesi, Kalimantan, dan tempat-tempat lain yang menunjukkan gejala percampuran antara hal-hal yang bersifat tradisi setempat dan agama diakui sebagai kerahmatan Islam.

Bertolak dari penjelasan di atas akan memberikan keleluasaan untuk merumuskan hakikat tradisi Islam. Mengingat dalam ‘tradisi’ itu sendiri tidak sepenuhnya merujuk pada warisan dari masa lalu sebagaimana dipegangi oleh Edward Shils (1981). Namun, seperti yang dinyatakan Hobsbawm, ‘tradisi-tradisi’ yang tampil atau mengaku sudah tua seringkali asalnya baru-baru ini saja atau terkadang juga malah diciptakan belum lama ini (*‘traditions’ which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented*). Hobsbawm menggunakan istilah ‘tradisi yang diciptakan’ (*invented tradition*) untuk merujuk pada praktik-praktik, yang biasanya dilaksanakan secara terang-terangan atau tertutup berdasarkan aturan-aturan sifat dasar yang bersifat ritual atau simbolis, yang tujuannya adalah menanamkan nilai dan norma perilaku lewat pengulangan (repetisi), sehingga secara otomatis sinambung dengan masa lain. Hobsbawm memberikan contoh menarik tentang pilihan sengaja dan sadar atas gaya Gotik pada abad ke-19 dalam proses perbaikan gedung parlemen Inggris, dan keputusan yang persis sama setelah Perang Dunia II dalam proses perbaikan ruang pertemuan gedung Parlemen berdasarkan rencana dasar yang sama seperti sebelumnya (Hobsbawm, 1983: 1-2).

Hobsbawm juga menunjukkan, dalam konteks ‘tradisi yang diciptakan’, apa yang sering dipahami sebagai kesinambungan dengan sejarah masa lalu, sebenarnya adalah buatan semata. Singkatnya, tanggapan-tanggapan terhadap situasi baru mengambil bentuk dengan cara merujuk pada situasi-situasi di masa lalu, atau menetapkan dan menciptakan masa lalu mereka sendiri dengan cara repetisi yang kuasi-wajib. Jadi, pendataan tradisi pada dasarnya adalah suatu proses formulasi sekaligus ritualisasi yang didirikan oleh perujukan ke masa lalu dan hanya bisa berlangsung jika lewat repetisi yang dipaksakan (Hobsbawm, 1983: 2-4). Hobsbawm memberikan deskripsi gamblang mengenai bagaimana proses massa memproduksi tradisi di Eropa tiga puluh atau empat puluh tahun sebelum Perang Dunia I

---

<sup>4</sup>Gerakan purifikasi—terutama yang dilakukan oleh Muhammadiyah—untuk menghapus tradisi-tradisi lokal tidak selamanya berhasil, kalau tidak mau disebut gagal. Penelitian Abdul Munir Mul Khan (2003) membuktikan hal ini. Dalam penelitiannya terhadap masyarakat petani, Mul Khan menemukan kegagalan itu. Sebagian masyarakat petani yang menerima ide-ide pembaharuan Muhammadiyah tidak serta merta mereka meninggalkan tradisi-tradisi lokal mereka.

sebagai berikut: pengembangan padanan sekuler bagi gereja, penciptaan upacara-upacara publik dan produksi massa monumen-monumen publik (Hobsbawm, 1983: 271).

Dengan mengartikan tradisi sebagai ‘sesuatu yang diciptakan’ sekaligus ‘sesuatu yang diwariskan dari masa lalu’, kita bisa mendekatkannya dengan modernisasi, sehingga keduanya bisa dilihat sebagai fenomena-fenomena yang berada dalam satu tatanan yang sama. Hal ini memungkinkan kita untuk mengakui, dalam pola-pola tradisional—adat istiadat, kepercayaan, praktik—kita bisa menemukan sesuatu yang berfaedah yang bisa diterapkan pada masa sekarang. Selain itu, ketika masyarakat menganggap aspek-aspek tertentu dari kehidupan sosial dan budaya mereka layak diwariskan ke generasi yang akan datang, kita bisa memastikan aspek-aspek itu akan dihadirkan, diwariskan atau bahkan direkayasa sebagai ‘tradisi yang diciptakan’ (Pranowo, 2009: 23-24).

Pandangan Hobsbawm tentang ‘tradisi yang diciptakan’ menegaskan bahwa tradisi itu tidak statis, berubah sejalan perubahan ruang dan waktu. Keadaan ini dianut pula oleh Handler dan Linnekin (1984: 273) yang menegaskan adanya pergeseran dari “konsep tradisi yang ‘naturalistik’ ke konsep yang ‘simbolik’”. Berdasarkan pada pernyataan Handler dan Linnekin, Wood menunjukkan bahwa “konsep-konsep naturalistik tentang tradisi berasumsi bahwa tradisi adalah sebuah entitas yang objektif, sebuah inti dari ciri sifat kebudayaan warisan yang kontinuitas dan keterbatasannya analog dengan sebuah objek natural” (Wood, 1993: 57). Wood (1993: 58) mencatat bahwa Handler dan Linnekin justru menegaskan bahwa “tradisi selalu dibangun secara simbolik pada masa sekarang, dan bukannya “sesuatu” yang diturunkan dari masa lalu”. Selain itu, Wood (1993: 58) menambahkan bahwa definisi tentang apa yang tradisional dalam kebudayaan, spesifikasi kaitan-kaitan antara masa sekarang yang ditemukan dan masa lalu yang dibayangkan, secara simbolik terus-menerus direka-ulang dan diperbandingkan. Tidak ada sesuatu yang objektif dan terbatas yang bisa kita identifikasi sebagai “kebudayaan tradisional” yang terhadapnya orang bisa mengukur dan menilai perubahan. Apa yang didefinisikan sebagai kebudayaan tradisional, baik untuk masa lalu maupun masa sekarang, terus-menerus dirumuskan kembali.

Dalam analisis tentang masyarakat Minangkabau, Kahn (1993) berpendapat bahwa aspek-aspek yang kelihatannya tradisional seringkali merupakan tanggapan-tanggapan yang modern. Rasionalitas sebagai salah satu karakteristik modernitas terlihat jelas di sektor perdagangan dalam masyarakat Minangkabau, tetapi kehidupan komunal tetap menjadi wilayah gerak kaum perempuan dan adat istiadat tradisional Minangkabau. Kahn menyatakan bahwa untuk menegaskan modernitas Eropa, Asia telah direpresentasikan sebagai “...terbelakang, komunalistik, ritualistik, fatalistik, non-komersial, dan berbau kerajaan, bahkan despotik...” (1993: 1). Tetapi Minangkabau adalah perkecualian dari citra-citra semacam itu (Kahn, 1993: 1) dan mengingatkan kita akan bahayanya memperlakukan masyarakat-masyarakat non-Barat sebagai satuan analisis tunggal.

‘Tradisi yang diciptakan’ mungkin saja lahir sebagai akibat adanya persentuhan-persentuhan dengan unsur-unsur asing yang kemudian diserap dan disatukan hingga menjadi “tradisi baku” dan kemudian diwariskan kepada generasi berikutnya. Ketika Islam masuk ke dalam ranah budaya lokal, ia akan mempengaruhi budaya lokal tersebut yang berpuncak pada terbentuknya ‘tradisi Islam’ atau lebih spesifik lagi ‘tradisi Islam lokal’ (*local Islamic tradition*). Dalam hal ini, peneliti memahami ‘tradisi Islam’ sebagai ‘pengetahuan, doktrin, kebiasaan, praktik, dan lain-lain yang diwariskan turun-temurun termasuk cara penyampaian pengetahuan, doktrin dan praktik tersebut, yang datang dari atau dihubungkan dengan atau melahirkan jiwa Islam’ (Fung dan Wagnalls, 1984; Muhaimin, 2000: 9). Dengan pengertian ini akan memberikan ruang yang luas mengenai tradisi Islam, dan memungkinkan

kepercayaan atau praktik-praktik yang sudah berakar dalam masyarakat Muslim, namun tidak bertentangan dengan substansi al-Qur'an dan hadis, dapat dimasukkan sebagai bagian dari Islam. Masalah yang mungkin muncul adalah ukuran untuk menentukan tradisi tertentu atau unsur tradisi berasal dari atau dihubungkan dengan atau melahirkan jiwa Islam, yang kemudian menjadi Islam?

Menurut Muhaimin, bahwa suatu tradisi atau unsur tradisi bersifat Islami ketika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sesuai dengan jiwa Islam. Ia merujuk keterangan Nabi Muhammad yang menekankan pentingnya niat dalam tindakan manusia. Niat adalah penentu ditolak atau diterimanya suatu perbuatan. Muhaimin lebih jauh menulis:

*“More than a millennium ago,...the Prophet Muhammad, the founder of Islam, had put forward this point explicitly. He said among other things that the validity of actions is based on intention and thus the value of everything is dependent on the intention attached to it. If something is intended for a worldly end then its value is there, whereas if something is intended for the sake of God, then its value is a devotion to Him (which is very precious). This is both clear and authoritative indicating how important intention is for the Muslims”* (Muhaimin, 2000: 9).

“Lebih dari seribu tahun yang lalu,...Nabi Muhammad telah menyampaikan hal ini secara eksplisit. Nabi Muhammad antara lain bersabda bahwa sahnya perbuatan adalah adanya niat, dan nilai segala perbuatan kita tergantung pada niatnya. Jika sesuatu itu diniatkan untuk tujuan dunia, maka nilai keduniaan itulah yang didapat, sedangkan jika sesuatu itu diniatkan karena Allah, maka nilainya adalah ketaatannya kepada-Nya. Ini menunjukkan pentingnya niat bagi seorang Muslim.”

Penjelasan yang lebih luas lagi mengenai hakikat tradisi Islam dapat dirujuk ke Seyyed Hossein Nasr. Menurut Nasr (1994), bagian yang paling penting dalam tradisi adalah adanya sesuatu yang sakral yang bersumber dari wahyu atau pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan. Sakralitas yang dibentuk oleh perjalanan sejarah kemanusiaan ini memberikan peluang pengakuan terhadap tradisi-tradisi yang dibentuk dan hidup mengakar dalam masyarakat Muslim. Lebih jauh Nasr menulis:

*“The term ‘tradition’ as used here and in all of our other writings. As used by the ‘traditionalists’, the term implies both the sacred as revealed to man through revelation and the unfolding and development of that sacred message in the history of the particular humanity for which it was destined in a manner that implies both horizontal continuity with the Origin and a vertical nexus which relates each movement of the life of the tradition in question to the meta-historical Transcendent Reality. Tradition is at once ad-dīn in the vastest sense of the word, which embraces all aspects of religion and its ramifications, as-sunnah, or that which, based upon sacred models, has become tradition as this word is usually understood, and al-silsilah, or the chain which relates each period, episode or stage of life and thought in the traditional world to the Origin, as one sees so clearly in Sufism. Tradition, therefore, is like a tree, the roots of which are sunk through revelation in the Divine Nature and from which the trunk and branches have grown over the ages. At the heart of the tree of tradition resides religion, and its sap consists of that grace or barakah which, originating with the revelation, makes possible the continuity of the life of the tree. Tradition implies the sacred, the eternal, the immutable Truth; the perennial wisdom, as well as the continuous application of its immutable principles to various conditions of space and time”* (1994: 13).

“Terma tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk mana ia dimaksudkan, dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan horizontal dengan Sumber maupun mata-rantai vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan

Realitas Transenden metahistorikal. Tradisi bisa berarti *ad-din* dalam pengertian yang seluas-luasnya, yang mencakup semua aspek agama dan percabangannya; bisa pula disebut *as-sunnah*, yaitu apa yang didasarkan pada model-model sakral sudah menjadi tradisi sebagaimana kata ini umumnya dipahami; bisa juga diartikan *as-silsilah*, yaitu rantai yang mengaitkan setiap periode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada Sumber, seperti tampak demikian gamblang di dalam Sufisme. Karenanya, tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam Sifat Ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Di jantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari *barakah* yang, karena bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut terus hidup. Tradisi menyiratkan Kebenaran yang kudus, yang langgeng, yang tetap, kebijaksanaan yang abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsipnya yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu.”

Penjelasan Nasr di atas menegaskan bahwa tradisi Islam tidak hanya bersumber pada kitab suci semata-mata melainkan juga sesuatu yang berasal dari luar kitab suci itu sendiri, yakni segala sesuatu yang mencakup banyak hal, meliputi pengetahuan (*knowledge*), cara memandang dunia (*world view*), nilai (*values*), dan perilaku (*mode of behaviour*) yang diupayakan selalu merujuk pada kitab suci (*Scriptures*) dan jiwa kitab suci (*the spirit of the Scriptures*).

Secara teknis, cara untuk mengetahui tradisi yang dikandung oleh agama tertentu (Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lain-lain) adalah dengan mempelajari kitab sucinya masing-masing. Dengan demikian, makna leksikal ‘tradisi’ akan dapat ditarik ke dalam perspektif Islam, dan menyatakan tradisi Islam sebagai sesuatu yang melibatkan ‘tradisi’ di mana pemilik atau pelakunya berniat melakukan atau menyatakan dasar tindakannya, hal itu terkait dengan, atau melahirkan, jiwa Islam dan perilaku yang diniatkan atau dinyatakannya itu bersumber dari dalam kitab suci (Muhaimin, 2000: 10).

Dengan berpegang pada definisi Nasr di atas, akan memberikan peluang dalam mencandra segala aktivitas yang terjadi di kalangan masyarakat Muslim, yang mungkin saja berada di luar kitab suci, namun jika diamati secara cermat ternyata mempunyai rujukan atau dijiwai oleh kitab suci itu sendiri. Contoh untuk ini adalah upacara *batumbang* (upacara pemberkatan, khususnya bagi anak-anak). Di Martapura (Kalimantan Selatan), *batumbang* selalu merupakan bagian dari upacara *bapalas bidan* dan mandi upacara (pengantin atau wanita hamil), dan selalu dilakukan guna memberkati anak yang baru dikhitan, tetapi juga sering merupakan upacara yang berdiri sendiri, yaitu *manumbangi kakanakan* (melakukan upacara *batumbang* untuk anak-anak) dalam rangka merayakan hari raya haji.

Asal mula upacara *batumbang* memang sangat lokal. Islam hanya mengajarkan agar orang tua menjalankan kewajiban untuk mengakhiri anak-anak mereka dan menunaikan kewajiban-kewajiban lain sebelum anak itu dewasa seperti memberi nama yang baik, mendidik dengan ilmu-ilmu agama, dan lain sebagainya. Tradisi lokal tersebut kemudian dimasuki unsur-unsur Islam dengan tujuan memperoleh keberkahan atau pahala dari Allah dan sekaligus pertanda menunaikan kewajiban agama dan tradisi secara bersama-sama. Karena itu, prosesi *batumbang* pun semakin sakral setelah dimasuki unsur-unsur Islam tersebut. Berikut prosesinya:

“Pada ruangan tengah dihamparkan sebuah tikar yang agak istimewa. Di atas tikar itu diletakkan sebuah *lapik*, tempat anak yang diupacarakan berdiri, dan di depannya diletakkan sebuah bejana kuning (*isasanggan*) tempat meletakkan *tumbangan*. Anak yang diupacarakan berdiri sambil memegang pelepah kelapa yang telah diisi dengan kue-kue dan sebagainya tadi, sementara seseorang membaca *selawat* sambil menghamburkan beras kuning (karena dicampur dengan kunyit) bercampur uang (logam) kecil-kecil; para tamu dan anak-anak lain yang hadir menyahut selawat itu beramai-ramai, dan anak-anak memperebutkan uang logam yang

dihamburkan itu. Setelah itu acara diteruskan dengan pembacaan surah Yā Sīn (QS.36), yang dilakukan oleh salah seorang hadirin. Ketika bacaan surah Yasin telah sampai pada kalimat ‘*salām qaulan min rabb raḥīm*’ (ayat 58), yang diulangi tiga kali, si anak (disuruh) melepaskan kue-kue dari pelepah kelapa dan melemparkannya kepada teman-temannya, yang segera memperebutkannya pula. Setelah itu si anak menyerahkan *tumbangan* kepada orang lain lalu (disuruh) duduk. Sementara pembacaan surah Yasin diteruskan sampai selesai, sisa-sisa kue *tumbangan* diambil dan dikumpulkan dengan kue-kue lainnya untuk dihidangkan nanti. Sebagai penutup dibacakan doa selamat, dan sebagai hidangan selain *cucur* dan *apam*, biasanya nasi ketan dan *inti*. Bisa juga terjadi di samping hidangan yang teradat itu, dihidangkan pula nasi dengan lauk pauknya atau ketupat dengan lauk pauknya, yaitu sebagai hidangan utama” (Daud, 1997: 258).

Selain memasukkan unsur-unsur Islam ke dalam tradisi-tradisi lokal, Muslim lokal juga mengambil istilah-istilah Islam dengan beberapa modifikasi yang memungkinkan berbeda dengan pemakaian aslinya. Kenyataan ini telah dijelaskan oleh Graham (1987), bahwa di dalam kebudayaan, pengaruh dan pentingnya teks kitab suci terkadang melebar ke luar ruang lingkup agama itu sendiri. Satu hal yang paling jelas adalah pengaruh terhadap bahasa. Ia mencontohkan apa yang terjadi pada dunia Kristen di Barat. Kasus yang sama telah terjadi pula ketika kosa kata Islam dan bahasa Arab bersentuhan dengan budaya-budaya lokal di Indonesia.

Nakamura, seorang antropolog Jepang, menunjukkan penggunaan konsep sabar, ikhlas, *slamet* dalam masyarakat tradisional Jawa sebenarnya bersumber dari ajaran Islam. Dengan merujuk *The Shorter Encyclopedia of Islam*, Nakamura menunjukkan: “Istilah-istilah yang menjadi kunci tata nilai masyarakat Jawa ini sebenarnya berasal dari bahasa Arab dan bersumber pada ajaran Islam, dan pemakaian istilah-istilah tersebut dalam bahasa Jawa kontemporer sangat serasi dengan pengertian religiusnya yang asli” (Nakamura, 1984: 72). Hal yang sama ditemukan pula dalam masyarakat Banjar atau Orang Bukit yang menggunakan kosa kata Islam yang telah dimodifikasi sedemikian rupa.

Dalam religi Orang Bukit (salah satu sub-suku Dayak di Kalimantan Selatan), Radam (2001: 47) menemukan adanya pengaruh Islam dalam konsep keyakinan mereka. Keyakinan akan adanya sejumlah *ilah* yang memiliki, menguasai dan memelihara alam raya (termasuk alam sekitar flora dan fauna), keyakinan akan keunikan diri jasmani manusia dan padi adalah tiga serangkai keyakinan yang dipandang pengejawantahan kebudayaan huma Orang Bukit. Oleh pengaruh dan sentuhan Hindu (terbukti oleh diterima dan dimasukkannya satu ilah yang bernama *Bahatara* atau *Nining Bahatara* ke dalam jajaran ilah-ilah) dan oleh sentuhan dan pengaruh Orang Banjar Hulu yang Islam (dibuktikannya oleh dimasukkannya konsepsi nabi dalam jajaran ilah-ilah pendamping yang berperan memelihara tanaman dan hewan tertentu serta tumbuhan tertentu lainnya, dan dimasukkan konsepsi bapak manusia pertama, yakni *Datu Adam* dan *Datu Tihawa*, terbentuklah satu kesatuan keyakinan Orang Bukit seperti adanya sekarang ini yang berbeda dari struktur keyakinan masyarakat lainnya di Kalimantan Selatan.

Gultom (2010) menemukan adanya pengaruh Islam dalam agama Malim di Tanah Batak (Sumatera Utara). Gultom menyebutkan bahwa pengaruh Islam lebih banyak dijumpai dibandingkan dengan agama lain, khususnya penggunaan istilah-istilah dan sebagian lagi dari segi amalan-amalannya. Misalnya, penggunaan istilah “malim”, “solam” (*marsolam*), “persahadatan”, dan istilah “siddoka”. Jika diteliti dalam perbendaharaan kosa-kata bahasa Batak, keempat istilah tersebut tidak dijumpai dalam kamus bahasa Batak. Kata “malim” dalam bahasa Indonesia bisa bermakna “orang yang alim (ulama)” atau “guru agama Islam”, atau juga bermakna “pemimpin”, “penunjuk jalan”, “pawang” (KBBI, 2005:

706). Sedangkan dalam agama Malim, perkataan “malim”, selain nama agama itu sendiri, bisa bermakna “suci”, “saleh”, dan “taat”. Demikian juga dengan istilah “solam” (*marsolam*) diduga berasal dari kata “salam” yang bermakna selamat dan sejahtera. Kemudian kata ini berubah menjadi kata “solam” yang bermakna “menjaga” atau “membatasi diri” supaya terhindar dari pikiran dan perbuatan yang dapat mendatangkan dosa—yang juga bermakna keselamatan (Gultom, 2010: 344).

Sementara itu, kata “persahadatan”, kemungkinan besar berasal dari kata “syahadat”, yang dalam Islam bermakna “kesaksian” atau “pengakuan”. Kemudian kata ini berubah menjadi “persahadatan”, yang dalam istilah agama Malim bermakna janji, penyerahan diri sebelum memulai pelaksanaan “persembahan sesaji besar” (*pameleon bolon*) pada upacara *sipaha lima*. Sedangkan istilah “sidokka”, kemungkinan berasal dari kata “sedekah”, yang bermakna pemberian ikhlas kepada fakir miskin; namun kemudian kata ini berubah menjadi “sidokka” yang bermakna “sumbangan kepada keluarga yang meninggal dunia” pada saat pelaksanaan upacara *pasahat tondi* (Gultom, 2010: 344-345).

## B. KRITIK TERHADAP KONSEP ISLAM *CENTER* (TRADISI BESAR) DAN ISLAM *PERIPHERY* (TRADISI KECIL)

Konsep tradisi besar dan tradisi kecil diperkenalkan oleh Robert Redfield (1956). Pasangan konsep ini kemudian banyak digunakan dalam studi-studi tentang masyarakat Afrika, Asia, dan Amerika Latin. Adapun yang dimaksud dengan tradisi besar dan tradisi kecil sebagai berikut:

“Dalam sebuah peradaban terdapat ‘tradisi besar’ sejumlah kecil orang-orang reflektif, dan juga terdapat ‘tradisi kecil’ sekian banyak orang yang tidak reflektif. ‘Tradisi besar’ diolah dan dikembangkan di sekolah-sekolah atau kuil-kuil (candi); ‘tradisi kecil’ berjalan dan bertahan dalam kehidupan kalangan tak berpendidikan dalam masyarakat-masyarakat desa. Tradisi filsuf, teolog, dan sastrawan adalah tradisi yang dikembangkan dan diwariskan secara sadar; sementara tradisi orang-orang kecil sebagian besar adalah hal-hal yang diterima apa adanya (*taken for granted*) dan tidak pernah diselidiki secara kritis ataupun dianggap patut diperbaiki dan diperbarui” (Redfield, 1956: 70).

Penjelasan Redfield di atas menegaskan bahwa hanya tradisi besar sajalah yang kemungkinan mempunyai kesempatan untuk berkembang, karena di dalamnya ada tokoh-tokoh reflektif yang kreatif yang berperan untuk menghasilkan karya-karya yang bermanfaat bagi kemanusiaan. Sedangkan tradisi kecil tidak mampu berkembang karena ia cenderung menerima sesuatu apa adanya, dan tidak bisa berharap banyak akan lahir karya-karya kreatif.

Konsep Redfield memang banyak diikuti oleh para antropolog, termasuk di antaranya Geertz. Karena itu, konsep ini memang banyak mengundang kritik dari berbagai ahli. Pertanyaan yang sering diajukan dalam konsep ini adalah (1) siapa yang akan masuk ke dalam tradisi besar dan siapa yang akan masuk ke dalam tradisi kecil? Jika tradisi besar adalah tradisi segelintir orang-orang yang reflektif, dan tradisi kecil adalah tradisi orang kebanyakan yang tidak reflektif, lalu siapakah segelintir yang reflektif dan siapa pula orang banyak yang tidak reflektif itu?

Di sebagian besar sistem keagamaan dan keyakinan, terdapat berbagai macam sekte atau mazhab pemikiran, dan tiap-tiap kelompok memiliki kelompok yang reflektif. Menganggap seseorang yang reflektif sebagai agen tradisi besar berarti mengabaikan variasi internal dalam agama. Akan menyesatkan jika kita mengidentifikasi sekte atau kelompok tertentu sebagai wakil tradisi besar. Pranowo mengutip Chaudari (1979: 176) mengambil contoh dalam agama Hindu yang mengenal tiga cara pemujaan, yaitu: Vishna, Shiva, dan

Sakti, dan seluruh sekte ortodoks Brahmanisme tergabung dalam cara-cara pemujaan tersebut. Masing-masing sekte melahirkan sub-sekte yang bergabung pada waktu yang terbatas, sehingga di dalam sekte Vaishnava terdapat 20 sub-sekte (Pranowo, 2009: 16-17).

M. N. Srinivas mengatakan, Hinduisme di India itu sangat beragam. Adapun ragam yang paling penting adalah: ‘Seluruh Hindu India’, yaitu Hinduisme di seluruh tanah India; ‘Hindu Semenanjung’ yang tersebar di Semenanjung India; ‘Hinduisme Regional’ yang hanya terdapat di daerah-daerah tertentu; dan ‘Hinduisme Lokal’ yang hanya terdapat satu daerah tertentu (Singer, 1972: 43-44). Sebagaimana yang ditunjukkan dalam karya Srinivas tersebut, dengan hanya membagi bentuk-bentuk di atas menjadi dua tradisi, berarti melakukan penyederhanaan yang sangat berlebihan. Sekte mana yang merepresentasikan tradisi besar, dan mana yang tidak? Dari tradisi yang manakah Srinivas berasal, apakah dari Hinduisme Regional atau Hinduisme Semenanjung? Bukankah Hinduisme Regional maupun Hinduisme Semenanjung sama-sama memiliki kelompok reflektifnya masing-masing?

Menurut Pranowo (2009: 17), dalam kasus sekte-sekte yang ada dalam Hinduisme itu, akan terjadi perbaikan-perbaikan akibat interaksi antara tradisi besar dengan tradisi kecil serta proses saling pinjam dalam berbagai tingkatan. Dengan demikian, kita pun dapat mengatakan masing-masing sekte akan menciptakan tradisi khasnya sendiri, meski di lain pihak hal ini juga akan mengaburkan beragam variasi yang terdapat di antara tradisi-tradisi itu sendiri.

Dalam tradisi-tradisi tentunya sudah eksis elemen-elemen yang mungkin saja terdapat baik dalam tradisi besar maupun tradisi kecil. Kesulitan-kesulitan yang muncul adalah kriteria-kriteria yang dapat dijadikan patokan untuk memasukkan elemen-elemen tersebut ke dalam salah satu tradisi tersebut. Padahal, di dalam sebuah tradisi telah terbentuk realitas keragaman itu sendiri, baik dalam sekte, interpretasi atau mazhab pemikiran. Jika keragaman ini diabaikan, muara yang akan dijumpai adalah kekeliruan sistematis atau penyederhanaan *ala* Geertz (Hodgson, 1974: 551; Nakamura, 1984: 74) atau kekeliruan yang dilakukan oleh para orientalis seperti Landon (1949), Van Leur (1955), dan Winstedt dalam studi Islam di Asia Tenggara, yang menganggap Islam yang tampil hanyalah permukaannya saja sedangkan isinya bercampur dengan unsur-unsur pra-Islam.

Kesalahan serupa akan diulang oleh antropolog lain yang secara ceroboh menggunakan konsep tradisi besar dan tradisi kecil tadi. Karena penggunaan dikhotomi tersebut selalu berarti menempatkan tradisi-tradisi tertentu lebih superior dari yang lain. Penilaian-penilaian seperti itu tentu saja bersifat etnosentris dan menghalangi peneliti untuk memperlakukan tradisi secara obyektif. Ketika Geertz mengatakan santri kolot di Jawa “sebenarnya bukan bagian terbesar dari umat Muslim Jawa tapi yang paling sedikit” (Geertz, 1976: 160), dia sesungguhnya sedang mengetengahkan persepsi yang bias modernisme etnosentris (Pranowo, 2009: 18).

Bias-bias yang sangat terasa dari konsep tradisi besar dan tradisi kecil tersebut adalah klaim yang sangat memihak dan cenderung mendiskreditkan yang lain. Untuk kasus Islam, bias itu sangat terasa seperti diperlihatkan dalam uraian mengenai konsep tersebut. Tradisi besar—disebut juga Islam *center* (pusat)—dan tradisi kecil disebut Islam *periphery* (pinggiran). Pada titik ini muncul suatu penilaian: yang satu menganggap sebagai Islam “murni” dan harus menjadi rujukan utama, dan yang lainnya dianggap Islam yang “tidak murni” atau “menyimpang” dengan berbagai sebutan seperti “sinkretik”, “nominal”, dan lain-lain.

Dalam kategorisasi ini, Islam pusat adalah Timur Tengah, atau tepatnya Dunia Arab, yang secara historis memang merupakan tempat Islam diwahyukan dan pertama kali berkembang. Dalam istilah lain, wilayah ini juga disebut sebagai ‘Arab *core*’ (wilayah inti

Arab), yang jika dipersempit lagi adalah Makkah dan Madinah. Di kedua kota inilah Nabi Muhammad saw menerima wahyu dan membina Islam. Dalam perkembangan lebih lanjut ‘Islam pusat’ tersebut, tidak hanya mengacu kepada Makkah dan Madinah, tetapi memasukkan juga Baghdad dan Kairo (Azra, 2007: 31).

Dari kategorisasi tersebut memunculkan anggapan yang keliru, bahwa Islam identik dengan Arab. Meski harus diakui, Islam tidak bisa dipisahkan dengan Arab, tetapi banyak aspek sosial-budaya, adat, dan politik Arab tidak selalu terkait dengan Islam. Karena itu identifikasi dan persepsi yang keliru seperti ini tidak selalu menguntungkan dan bahkan bisa menyesatkan. Hal ini terlihat jelas dalam perkembangan internasional yang penuh gejolak sejak perempatan terakhir abad ke 20 yang terus berlanjut pada awal milenium ketiga. Berbagai gejala sosial-budaya dan politik serta gejala dan peristiwa yang terjadi di kawasan Arab sepanjang kurun ini diidentikkan dengan Islam dan kaum Muslimin secara keseluruhan.

Pada pihak lain, ‘Islam periferi’ adalah Islam yang berada di luar wilayah pusat atau Arab tersebut. Dengan mengecualikan wilayah Persia (Iran) dan Turki, istilah ‘Islam periferi’ mengacu ke wilayah-wilayah Muslim lain, yang ke arah Timur membentang dari Asia Selatan (khususnya Anak Benua India), sampai Dunia Melayu-Indonesia, dan ke arah barat daya mencakup kawasan sub-Sahara Afrika, yang juga biasa disebut sebagai ‘Sudanic Africa’ (Afrika Hitam).

Azyumardi Azra termasuk tokoh Islam yang paling menolak keras kategorisasi ‘center dan periphery’ tersebut karena di dalamnya menempatkan yang satu lebih murni dan yang lainnya tidak murni. Azra menegaskan:

“Pembagian Dunia Muslim menjadi dua bagian seperti itu secara geografis mungkin benar. Tetapi sayangnya, kategorisasi itu sering atau bahkan biasanya juga dikaitkan dengan dua bentuk besar Islam. Islam pusat adalah Islam Arab, yang dianggap sebagai Islam yang sebenarnya, Islam yang murni, Islam yang harus menjadi rujukan tunggal bagi Islam di tempat-tempat lain, khususnya di wilayah-wilayah yang disebut sebagai periferi. Dengan demikian, dalam anggapan ini Islam yang sebenarnya hanya ada di wilayah pusat ini. Pada pihak lain, Islam periferi biasanya dikotonasikan sebagai tidak benar-benar Islam, untuk tidak menyebut ‘quasi-Islam’; yakni Islam yang tidak murni, Islam yang sudah bercampur baur dengan kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Sebagai konsekuensinya, kaum Muslimin di wilayah periferi ini dianggap sebagai ‘*bad Muslim*’, bukan Muslim sesungguhnya. Konsekuensi lebih jauh, orang-orang Muslim di wilayah ini selalu menjadi sasaran ‘pemurnian’-dari orang-orang yang berasal wilayah pusat, atau punya pretensi seperti itu-bahkan kalau perlu dengan cara-cara yang tidak toleran, yang tidak *bil-hikmah wal-mauzhatil hasanah*” (Azra, 2007: 32-33).

Ditambahkan Azra bahwa alasan penolakannya berdasarkan pada fakta-fakta historis yang begitu panjang di mana Islam telah sama-sama berakar kuat, tidak hanya di wilayah Arab *core*, tetapi juga di kawasan yang sering disebut sebagai ‘periferi’. Soal warna lokal, itu ada di mana-mana; tidak hanya di kawasan Asia Tenggara, Asia Selatan atau Afrika sub-Sahara, tetapi juga di wilayah-wilayah Arab. Ekspresi adat dan tradisi budaya lokal, yang beramal gamasi dengan pandangan dunia dan doktrin Islam tidak bisa dielakkan; hal ini seolah merupakan keniscayaan, jika Islam tidak hanya sekedar *survive*, tapi juga *embedded* dalam masyarakat lokal tertentu. Lebih jauh, jika orang berbicara tentang ‘good Muslims’, maka mereka terdapat tidak hanya di Makkah, Madinah, atau Kairo; mereka juga ada di Jakarta, Kuala Lumpur, Karachi, Nairobi atau Timbuktu. Tegasnya, orang-orang Muslim yang baik ada di mana-mana. Begitu juga sebaliknya, orang juga bisa menemukan ‘bad Muslims’ di semua kota tersebut; orang-orang Islam yang bukan merupakan Muslim yang taat dan saleh, yang tidak setia menjalankan ajaran-ajaran Islam, juga ada di mana-mana (Azra, 2007: 33-34).

Pada pihak lain, tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* — kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam atau tradisi besar tadi. Yang termasuk ke dalam tradisi kecil ini bisa jadi berupa hajat *kaulan* atau *slametan* di dalam masyarakat Muslim Jawa, atau kesenian *indang* di Sumatera Barat atau tari Saman di kalangan masyarakat Aceh. Banyak ahli tentang Islam mengasumsikan, semakin jauh kedudukan geografis suatu masyarakat Islam dari pusat (*center*) atau sumber tradisi besar akan semakin kuat pulalah tradisi kecil dan lokal. Asumsi ini tidak harus selalu benar. Dengan kata lain, lingkungan masyarakat Arab tertentu tidak harus selalu lebih Islami ketimbang masyarakat Islam Indonesia; tradisi menziarahi kuburan dan memohon doa kepada orang suci (wali) tidak hanya terdapat di dunia Melayu, tetapi hampir di seluruh dunia Islam, termasuk di kawasan Arab sekalipun (Azra, 1999: 13).

Kasus untuk ini adalah Islam Melayu yang merupakan Islam perifer yang jauh dari *center*. Dalam hal ini Islam di dunia Melayu sering disebut sebagai Islam ‘pikiran’, artinya bahwa kedewasaan Islam di dunia Melayu tidak murni lagi. Dengan pengertian lain bahwa Islam di Melayu ini berasal dari berbagai sudut kebudayaan yang melingkupinya sehingga seolah-olah Islam hanya menjadi bagian dari kebudayaan tersebut, dan pengikut ajaran ini akan begitu mudah mencampuradukkan antara Islam dengan dunia perdukunan, atau hal-hal yang berada di luar kekuatan manusia (*ghaib*). Jadi Islam murni yang juga percaya kepada alam yang berada di luar kesadaran manusia (Azra, 1996: 19-20).

Menurut Azra (1996), ada penelitian yang mencoba mengupas atau menjawab dari persoalan-persoalan di atas. Salah satu penelitian yang penting dan sangat monumental adalah sebuah penelitian yang mencoba menguji apakah ketidakmurnian Islam sebagai agamanya itu karena mereka sering pergi ke dukun, ke kuburan, dan lain sebagainya. Ditemukan ciri yang distingtif, yang khas bagi Islam di Melayu dan tidak terdapat di Timur Tengah, di wilayah kekuasaan ataupun kebudayaan Arab. Beberapa penelitian di Asia Tenggara dan juga di Timur Tengah serta beberapa tempat lain di Iran, menunjukkan bahwa ada beberapa kesimpulan yang perlu diambil yaitu seperti misalnya beberapa Muslim pergi ke dukun lalu melakukan praktik-praktik *bakhil* atau *khurafat*. Di Timur Tengah juga dilakukan praktik yang serupa yang mungkin lebih kuat lagi dalam menganut kepercayaannya. Sama seperti penayangan film-film yang paling laris di Indonesia misalnya Nyi Roro Kidul atau Sunan Kalijaga. Maka film-film yang laris di Kairo juga film-film seperti itu, yaitu sebuah budaya mistis berbau tenung, takhayul dan sebagainya. Dengan kenyataan ini, tegas Azra, “kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa Islam di dunia itu lain...” (Azra, 1996: 20).

Di sini relevan mengutip pandangan Nikki Keddie (1987) dalam studi perbandingan yang dilakukannya antara Islam Asia Tenggara—dalam hal ini di Minangkabau (Sumatra Barat)—dengan Islam di Timur Tengah. Menurut Keddie, terdapat tendensi di kalangan non-Muslim dan bahkan kaum Muslim sendiri untuk membesar-besarkan pandangan bahwa orang-orang Timur Tengah adalah kaum Muslim yang “baik” dan “taat”, dan sebaliknya penduduk kawasan-kawasan yang mengalami Islamisasi lebih belakangan—seperti Asia Tenggara—adalah Muslim yang “buruk”, “sinkretis”, dan “nominal”, di mana Islam yang mereka amalkan merupakan lapisan dangkal belaka dari kepercayaan dan praktik pra-Islam (Keddie, 1987: 3-4).

Keddie mengutip pendapat Edwin E. Loeb (1972: 120-177) yang meneliti tentang Sumatera dan masyarakatnya, bahwa kebanyakan orang Minangkabau percaya kepada tukang sihir dan dukun yang mempunyai kekuatan adikodrati (*supernatural*); percaya tentang pembagian jiwa menjadi tiga jenis, dan semacamnya serta praktik-praktik

“*superstitious*” (takhayul) lainnya yang tidak ada dasarnya dalam Islam. Jika kepercayaan dan praktik-praktik semacam ini diambil sebagai bukti bahwa Islam hanya merupakan lapisan dangkal (di Minangkabau atau Asia Tenggara umumnya), Keddie berpendapat, maka kebanyakan Afrika Utara dan Timur Dekat harus ditempatkan dalam kategori yang sama, yakni Muslim “nominal” dan “buruk”, karena kepercayaan kepada dukun yang mempunyai kekuatan adikodrati penyembuh; kepada tukang tenung, dan sejumlah besar roh baik dan roh jahat juga menyebar luas di kawasan ini.

Lebih jauh, dalam observasi langsung Keddie, salat yang merupakan ibadat yang paling nyata dari kelima rukun Islam, ternyata lebih jelas dilakukan hampir setiap orang di wilayah Dakar, Senegal, dan di kota-kota kecil Minangkabau—dua wilayah yang sering disebut sebagai kawasan “periferal”, atau daerah yang mengalami konversi lebih belakangan. Kaum Muslim di Asia Tenggara dan Afrika Barat juga melaksanakan ibadah haji dalam jumlah besar (Keddie, 1987: 4). Setelah melakukan telaah yang mendalam terhadap pandangan-pandangan Keddie, Azyumardi Azra memberikan komentarnya sebagai berikut,

“Pernyataan Keddie ini menggoda orang menyimpulkan, bahwa Muslim Timur Tengah tidak begitu taat dalam melaksanakan salat dan haji. Apalagi dalam catatan kakinya yang panjang, Keddie yang ahli tentang Iran ini mengemukakan pengamatannya, bahwa kaum Muslim di Bukittinggi dan Padang lebih teratur dalam melaksanakan salat ketimbang kaum Muslim di Iran pada masa pra-revolusi” (Azra, 1994c: 110).

Jelaslah bahwa penggunaan konsep tradisi besar dan tradisi kecil haruslah diabaikan, bahkan mungkin ditinggalkan saja. Sebagai alternatifnya adalah mengelompokkan elemen-elemen tradisional tertentu ke dalam kategori tradisi yang baru. Suatu tradisi yang mandiri dan tidak lagi diikat dengan ukuran ‘besar dan kecil’. Alasannya, segelintir kalangan yang berefleksi belum tentu serta merta menjadi agen tradisi besar sebagaimana dalam konsep Redfield. Mereka mungkin justru menciptakan tradisi baru yang membedakannya dari apa yang secara umum dipandang sebagai tradisi besar dan tradisi kecil. Pendekatan semacam ini akan memungkinkan lahirnya sebuah perspektif yang lebih luas perihal kehidupan sosio-kultural. Pada gilirannya, kita akan melihat dalam sebuah peradaban terdapat ruang yang begitu luas bagi tradisi-tradisi yang khas, beragam variasi yang tidak bisa diwakili oleh dikhotomi segelintir kalangan yang berefleksi dan sejumlah besar kalangan yang tidak berefleksi semata, antara yang terpelajar dengan yang tak terpelajar.

Merujuk paparan di atas, konsep ‘tradisi’ harus digunakan dalam pengertian yang luas. Setiap adat istiadat, kepercayaan, ide atau praktik sangat mungkin menjadi sebuah tradisi, asalkan secara substansial tidak bertentangan dengan teks-teks keagamaan normatif, sebagaimana dikemukakan Seyyed Hossein Nasr sebelumnya. Selanjutnya, analisis tentang Islam yang akan dikemukakan dalam disertasi ini akan memakai konsep tradisi yang luas tersebut.

### C. KONSTRUK ISLAM LOKAL: ISLAM “SINKRETIK” DAN ISLAM “MURNI”

Kajian tentang Islam di Indonesia dalam ranah lokalitas telah melahirkan dua kategori, yakni Islam “murni” dan Islam “sinkretik”. Dalam uraian selanjutnya, peneliti akan mengeksplorasi lebih jauh mengenai kedua konsep tersebut sehingga dapat digunakan untuk memahami Islam *Bubuhan* Kumai.

#### C.1. Islam “Sinkretik”

‘Sinkretisme’ (*syncretism*) adalah sebuah istilah yang masih diperdebatkan, dan seringkali dimaknai dengan sesuatu yang ‘tidak otentik’ atau ‘terkontaminasi’, infiltrasi dari yang diduga tradisi ‘murni’ dengan simbol-simbol dan makna-makna yang dilihat sebagai

milik orang lain, tradisi-tradisi yang bertentangan (Shaw dan Stewart, 2005: 1). Merujuk pengertian ini, dapat diduga bahwa para ahli ilmu sosial—khususnya para antropolog—menjadikan ukuran-ukuran dari satu mazhab pemikiran agama tertentu untuk menilai praktik-praktik keagamaan yang hidup dan mentradisi dalam suatu masyarakat. Dengan ukuran ini, dapat diduga kajian mereka memang pada akhirnya bias sebagaimana diperlihatkan dalam kajian-kajian di bawah ini.

Kajian Islam yang menggunakan konsep sinkretik dilakukan oleh Geertz dengan karya pentingnya, *The Religion of Java* (1976). Dalam penelitiannya ini, ia menemukan bahwa masyarakat Jawa memiliki agama sendiri yaitu agama lokal yang berisi kepercayaan terhadap numerologi, kekuatan gaib dan berikutan tradisi ritualnya, yang diidentikkan dengan kepercayaan kaum *abangan* yang terkonsentrasi di wilayah pedesaan Jawa. Melalui numerologi inilah manusia melakukan serangkaian tindakan yang tidak boleh bertentangan dengannya. Hampir seluruh kehidupan orang Jawa disetting berdasarkan hitungan-hitungan yang diyakini keabsahannya. Kebahagiaan atau ketidakbahagian hidup di dunia ditentukan oleh benar atau tidaknya pedoman tersebut dilakukan dalam kehidupan. Penggunaan numerologi yang khas Jawa itu menyebabkan adanya asumsi bahwa orang Jawa tidak dengan segenap fisik dan batinnya ketika memeluk Islam sebagai agamanya. Di sinilah awal mula “perselingkuhan” antara dua keyakinan: Islam dan budaya Jawa.

Di sisi lain juga terdapat kaum *santri* yang memiliki keyakinan “kuat” terhadap agama Islam dan terbagi menjadi dua, yakni kaum modernis (Muhammadiyah) dan kaum tradisional (NU) yang lebih banyak konfliknya ketimbang harmoninya. Masing-masing memiliki keyakinan, tata ritual dan tradisinya sendiri. Mereka berada di pasar. Satu lagi ialah kaum *priyayi*, yang berpusat di kota dan memiliki keyakinan, tata ritual serta tradisi yang berbeda dan mereka kebanyakan dipengaruhi oleh tradisi Hindu/Budha. Mereka ini berbeda dengan dua kategori sebelumnya karena mereka adalah *wong alusan*.

Kajian Geertz, sesungguhnya telah menjadi jendela bagi berbagai kajian tentang Islam di Indonesia, baik mereka yang mendukung maupun yang menolak. Bagi yang mendukung berasumsi bahwa Islam di Jawa memang bercorak sinkretik, artinya terdapat pemaduan di antara dua atau lebih budaya (Islam, Hindu, Budha, Animisme) yang disebut sebagai agama Jawa. Agama yang kelihatannya dari luar Islam, tetapi ketika dilihat secara mendalam sebenarnya adalah agama sinkretis. Kajian yang mendukung Geertz tersebut adalah Beatty (1994) dalam tulisannya yang berjudul *Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan*. Dalam kajiannya itu ia menemukan bahwa sesungguhnya *slametan* sebagai inti upacara di dalam kehidupan orang Jawa adalah gambaran mengenai sinkretisme antara Islam dengan berbagai keyakinan lokal lainnya.

Kajian Mulder (1999: 3-18) mengenalkan konsep baru dalam melihat Islam, yakni lokalitas. Menurutnya, jika sinkretisme adalah pemaduan tanpa diketahui mana yang dominan, akan tetapi dengan konsep lokalitas justru diketahui mana yang sesungguhnya dominan dalam percaturan agama Jawa. Dalam lokalitas, ada unsur yang selalu menyesuaikan. Islam yang datang belakangan akan menyesuaikan dengan unsur lokal yang cocok, sehingga inti sesungguhnya adalah unsur lokalnya bukan Islam. Jadi meskipun dari luar tampak Islam, tetapi hakikatnya adalah agama lokal Jawa.

Studi lain yang bernuansa sinkretik adalah kajian Islam lokal di pulau Kalimantan yang dilakukan oleh Alfani Daud. Ia mengambil objek kajiannya pada masyarakat Banjar yang mendiami Provinsi Kalimantan Selatan. Berdasarkan kategori sosial keagamaan, Daud membagi tiga varian, yakni: *kepercayaan Islam*, *kepercayaan bubuhan*, dan *kepercayaan lingkungan*.

Varian *kepercayaan Islam*—barangkali dapat dikategorikan *santri* (dalam kerangka berpikir Geertz)—yang ditandai dengan kepercayaan yang bersumber pada ajaran Islam, yakni percaya kepada rukun iman dan rukun Islam. Referensi kelompok ini adalah para ulama. Kelompok ini cenderung melaksanakan ajaran Islam secara murni dan menghindari pengaruh-pengaruh unsur-unsur yang dianggap tidak ditoleransi oleh Islam. Meskipun demikian, tidak berarti kelompok ini memusuhi atau membenci kelompok-kelompok lain.

*Kepercayaan bubuhan* ditandai dengan adanya keterikatan dengan masa lalu. Kepercayaan yang terbangun dalam kelompok ini ada kaitannya dengan struktur masyarakat Banjar pada zaman dahulu, yaitu setidaknya-tidaknya pada masa sultan-sultan dan sebelumnya. Menurut Daud (1997: 8-9), orang-orang Banjar pada waktu itu hidup dalam lingkungan keluarga yang luas, yang dinamakan bubuhan dan juga bertempat tinggal dalam rumah, dan belakangan, dalam lingkungan pemukiman. Berkaitan dengan kepercayaan, kelompok *bubuhan* ini ada yang percaya bahwa mereka menarik garis keturunan sampai pada seorang tokoh pada zaman dahulu. Tokoh tersebut dapat berwujud seseorang yang hidup pada zaman lampau sehingga bubuhan tidak dapat menelusuri silsilahnya secara urut, atau hidup pada masa lima sampai tujuh generasi yang lalu, dan para warga yang terkemuka dapat memperlihatkan silsilah mereka sampai tokoh tersebut atau malah sampai tokoh sebelumnya. Tokoh tersebut mungkin tokoh yang dipercayai menurunkan sultan-sultan Banjar kemudian hari, atau seorang tokoh pejabat kesultanan di daerah (*lalawangan*, mungkin setaraf bupati di Jawa), tokoh yang konon menjelma menjadi *naga*, tokoh yang konon dahulu ber-“sahabat” dengan *macan*, *buaya* atau malah mungkin tokoh tersebut adalah *macan* atau *buaya* itu sendiri, bersahabat dengan *orang gaib*, bersahabat dengan jin, atau tokoh tersebut ialah seorang ulama terkemuka yang ketika hidupnya dibantu oleh seorang *muwakkal* (biasanya dianggap asalanya malaikat).

Kepercayaan yang dianut oleh *bubuhan* ini menyebabkan mereka berkewajiban untuk mengadakan berbagai upacara, terutama upacara tahunan yang disebut *aruh tahun* disertai berbagai keharusan atau pantangan sehubungan dengan kepercayaan itu. Pada beberapa kelompok *bubuhan* yang dengan setia melakukan aruh tahun tidak jelas adanya tokoh nenek moyang yang dapat ditelusuri sebagai asal-muasal upacara, namun dapat dilacak dengan memahami *mamangan* (mantra) yang diucapkan ketika mempersembahkan sesaji pada saat upacara. Dalam catatan Alfani Daud, salah satu upacara yang lazim diselenggarakan oleh kelompok ini adalah berkaitan dengan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang dipercaya mempunyai seorang *muwakkal* yang bernama Datu Baduk.

Dalam kelompok *bubuhan* terjadi penyerapan unsur-unsur Islam yang dikombinasi dengan tradisi-tradisi lokal seperti terlihat pada upacara *mamangan*. *Mamangan* mempunyai tiga tujuan, yakni: (1) untuk memanggil atau mengundang tokoh-tokoh gaib, (2) mempersilakan tokoh gaib yang sudah hadir untuk memakan sesaji yang telah dihidangkan, dan (3) mempersilakan tokoh gaib untuk kembali ke tempat asalnya setelah menikmati sesaji (Hapip, 1977: 123). Adanya pengaruh Islam dalam *mamangan* diperlihatkan dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Mansyah (1980) berikut ini:

“Assalamu alaikum ya Jibril, mu'alaikum salam ya Mika'il, ya Israpil, ya Ijra'il. Assalamu alaikum ya Abu Bekkar, mu'alaikum salam ya Umar, ya Usman, ya Ali. Assalamu alaikum [ya] Camariah, mu'alaikum salam ya Tambuniah, Uriah. Assalamu alaikum ya Dewa Sukarba, mu'alaikum salam hai Diang Puracang Suri, nah ini hamba meminta tolong pada sampian [bentuk hormat dari kamu] pada hari ini dan pada detik ini juga, kami dari hamba rakyat jelata di bumi lamah akan mangaturi dahar [harpiyah: mempersilahkan makan] kepada sampian,

tolong undangkan hamba rakyat sampian, baik yang dekat maupun yang jauh, baik masih kecil maupun sudah besar baik yang berpangkat tinggi maupun rendah, undang semuanya, jangan sampai ketinggalan, undang semuanya, karena kami hendak mangaturi dahar.

Assalamu alaikum ya Nabi Haidir, mu'alaikum salam ya Nabi Ilyas, ya Abu Besar. Assalamu alaikum ya Mukutupi. Ini hamba perkenankan dari suara hati nurani hamba, karena sampian lebih mengetahui dan lebih melihat dengan sekejap mata, sependengaran, kami akan mangaturi dahar. Hamba rakyat kami di selatan, di utara, di timur, di barat, sampian hamba mohon mengundang kerabat kita mulai yang besar sampai yang masih kecil, dari pangkat yang di atas sampai pangkat yang di bawah, karena kami dari bumi lamah akan mangaturi dahar, [dan] yang hamba harapkan sampian lebih dahulu datang.

Kepada Jibril, Mika'il, Israpil, Ijrail, yang memelihara angin, api, darat, air. Abu Bekkar, Umar, Usman, Alt, dan Tambuniah diminta mengundang, karena kami akan mangaturi dahar. Assalamu alaikum hai patih mamatih [para patih], terutama sekali Patih Jagat, Patih Buntal, Patih Bu'uh, Panglima Jagat, Parbata Batu Abang, Parbata Batu Kuning, Parbata Batu Hirang, Parbata Batu Hijau. Assalamu alaikum ya Datuk Aji, Datuk Barungsai, Datuk Lumbah Dada, Datuk Aminiswara. Assalamu alaikum ya Taruntung Manau, Panimba Sugara, Pambalah Batung, Sangsiwah [Sang Siwah]. Assalamu alaikum ya Sikiat, Sikiat Panjang Jari Palantik Bulu Mata, Lanting Caram, Lanting Janjam. Assalamu alaikum ya Bambang Dumajid, Bambang Sukmaraga. Nah disini bumi lamah akan mangaturi dahar pada sampian, para undangan agar segera disuruh naik [maksudnya naik rumah tempat upacara], baik yang berada di darat, di angin, di air, naiklah semuanya agar bisa menikmati ala kadarnya; bersama-sama semuanya, yang tidak ada tidak boleh tidak datang, andai tidak bisa kita membagi sepiring-sepiring, kita bagi sesuap-sesuap, tidak bisa membagi sesuap-sesuap, kita bagi sejemput-sejemput, tidak bisa membagi sejemput-sejemput, kita bagi sejilat-sejilat, asal sama-sama merasakan, sama rata dan sama rasa. Banyak sama banyak, sedikit sama sedikit, jika berlebih boleh membawa pulang ke tempatnya masing-masing dan jika datang di air kembali ke air dan silahkan untuk membawa pulang, jika berlebih, dan [itu] tidak ada larangan."

Jibril, Mikail, Israfil dan Ijrail adalah nama-nama malaikat; Abu Bakkar (Abu Bakar), Umar, Usman dan Ali adalah nama-nama khalifah, pengganti Nabi Muhammad. Camariah, Tambuniah, Uriah (dan Tubaniah) saudara-saudara (gaib) kembar bayi ketika dilahirkan ke dunia. Nabi Haidir adalah penguasa dunia bawah air dan segala isinya, sedangkan nabi Ilyas, Abu Besar dan Mukutupi mungkin pembantu-pembantunya. *Patih* ialah jabatan pembantu raja, *patih mamatih* segala macam *patih*, sedang nama-nama patih yang penting-penting disebut kemudian satu persatu. Mungkin sebelum *patih-patih* ini mestinya disebutkan tokoh-tokoh raja dan cikal bakal raja-raja Banjar, yaitu Lambung Mangkurat, Lambung Wanagiri, Pangeran Suryanata, yang meaipakan kelompok nenek moyang, sedangkan *patih-patih* ialah pembantu-pembantu mereka. Penulis menduga *parbata* yang empat orang, *datuk yang* empat, juga termasuk nenek moyang, sedangkan Taruntung Manau, Panimba Sugara, Pambalah Batung, Sangsiwah adalah nama-nama atau gelar para komandan pasukan. Sikiat mungkin nenek moyang pula, sedangkan yang selebihnya adalah gelarnya; Bambang Dumajid ialah penguasa para buaya (datu buaya), juga nama atau gelar salah seorang nenek moyang, sedangkan Bambang Sukmaraga adalah tokoh dalam *Hikayat Banjar*, kemenakan Lambung Mangkurat, yang dibunuh oleh pamannya itu karena dianggap mengganggu Puteri Junjung Buih (Ras, 1968: 29). Tinggal lagi Dewa Sukarba dan Diang Purancang Suri, yang mungkin bisa digolongkan ke dalam penghuni alam atas bersama tokoh-tokoh malaikat yang disebut terdahulu (bandingkan Dewa Sukarba dengan Dewi Sukraba) (Daud, 1997: 354).

*Kepercayaan lingkungan* ditandai dengan kepercayaan terhadap alam yang dianggap mempunyai penghuni yang terdiri dari makhluk-makhluk halus. Hutan dipercaya tidak hanya semata-mata dihuni oleh binatang-binatang liar, yang diantaranya adalah buas, melainkan dihuni pula oleh *orang-orang gaib*, *macan gaib*, *datu*, dan lain sebagainya. Hutan

belantara, semak belukar, rawa-rawa dalam, dan gunung batu, dalam dunia gaib dipercayai sebagai kota ramai, perkampungan penduduk, atau keraton masyarakat gaib. Pohon *kariwaya* (sejenis pohon beringin) yang tumbuh di tengah-tengah hutan atau kampung dipercayai sebagai perkampungan penduduk di dalam dunia gaib, dan di situ berdiri sebuah gedung megah atau istana tempat tinggal seorang tokoh terkemuka masyarakat gaib. Sungai kecil di samping rumah sendiri dipercaya sebenarnya ialah “jalan orang gaib” (Daud, 1997: 9-10).

Pada sebagian masyarakat Banjar dikenal istilah *bumi lamah* (bumi lemah) untuk dunia gaib yang sebenarnya adalah hutan belukar, tanah rawa, dan sebagainya itu; dan istilah *bumi rata* untuk gua-gua tempat tinggal atau perkampungan *macan gaib*. Selain itu dikenal juga istilah ‘gunung Pamotan’ dan ‘gunung Candi’, yang dipercaya berwujud keraton masyarakat gaib; dan dunia gaib yang terletak di dasar sungai, yang dipercaya dunia bagi para buaya. Baik *macan* maupun *buaya* dipercaya mempunyai alam dan berwujud seperti manusia, namun dengan ciri-ciri fisik yang agak berbeda, seperti kaki dan tangan lebih pendek. Berkenaan dengan kepercayaan, kelompok ketiga ini biasanya mengadakan upacara setahun sekali di kalangan mereka yang ada kaitannya dengan lingkungan yang dipercayai tersebut. Para petani dalam lingkungan persawahan tertentu mengadakan *selamatan padang* sebelum memulai kegiatan bertani mereka, dan para pendulang dalam lokasi tertentu mengadakan upacara *menyanggar* di lokasi pertambangan intan mereka (Daud, 1997: 10).

Berdasarkan kajian Noerid Haloei Radam (2001: 343-350) yang mengkaji mengenai Religi Orang Bukit ditemukan bahwa bagi Orang Bukit, religi bukan sekedar hanya berkaitan dengan sakral, ilahiah, adikodrati atau alam lain sesudah kematian melainkan juga pada perilaku kehidupan keseharian yang bernuansa duniawi. Religi juga berfungsi dalam kehidupan kemasyarakatan dan perekonomian. Ketika Religi Huma bersentuhan dengan religi lain, maka Religi Huma dapat “mendudukkan” religi luar tersebut dalam sistem religi mereka, sehingga tampak terjadi sinkretisme.

## C2. *Frame* Islam “Murni”

Persoalan lain yang berkaitan dengan relasi Islam dan budaya lokal adalah menentukan kemurnian Islam. Beberapa kajian yang dilakukan oleh Mudjahirin Thohir (2006a), Nur Syam (2006), dan Bambang Pranowo (2009) berusaha untuk membuktikan “kemurnian” Islam yang hidup dalam ranah lokal, dan sekaligus merevisi kekeliruan-kekeliruan yang dilakukan Geertz dan para pendukungnya.

Mudjahirin Thohir (2006a) yang mengambil obyek kajiannya di Bangsri, Jepara (Jawa Tengah), menemukan dua varian utama, yakni *santri* (kaum) dan non-santri (nasional). Varian santri mencakup orang-orang yang berlatar belakang NU (Nahdlatul Ulama), Muhammadiyah, dan Syi’ah; sedangkan varian nasional sebutan untuk mereka yang tidak masuk dalam kategori varian pertama tersebut. Menurut Thohir, ada kecenderungan masing-masing varian tersebut mempunyai pandangan yang bercorak stereotipe terhadap kelompoknya dan kelompok lain. Tiap-tiap pengikut paham keagamaan itu saling menilai diri dan orang atau pihak lain berdasarkan pandangan yang cenderung “etnosentrik” dalam arti “membenarkan diri” sekaligus “menyalahkan” pihak lain. Data lapangan (**Tabel IIa.**) menunjukkan adanya pola umum gambaran diri dari pihak lain. Orang NU misalnya, melihat diri *nahdliyin* sebagai orang *ahli sunnah wal jama’ah*, beragama dengan sistem bermazhab. Orang Muhammadiyah, memotret diri sebagai “pengikut Islam yang murni” sementara orang Syi’ah mengkategorikan sebagai Syi’i yang mengikuti “garis keislaman yang benar” karena keislamannya dituntun oleh imani *isnā ‘asyar* (imam dua belas) yang sudah tertulis dalam al-Qur’an.

**Gbr.IIa**  
**Kategori Sosial Keagamaan Orang Islam Bangsri**

Kategori	Penyebutan diri		Penyebutan oleh pihak lain		
			Identifikasi	Motivasi beragama	Alasan/ciri
Santri (Kaum)	Wong NU, <i>nahdliyyin</i>	Wong Ahlu sunnah	Wong Dlo'ul	Nut kyai (taklid)	Taklid buta
		Ahlu sunnah wal jamaah			
	Wong Muhammadiyah	Islam murni	Wong MD	Karepe dewe; nggak ono sing dinut	Tidak bermazhab / imam
		Ahlu sunnah			
Wong Syiah	Orang Syiah	Wong Syi'i	Nut habib	Ikut imam 12	
(non-santri) Nasional	Wong Nasional		Wong Abangan	Malas	Durung ngerti agama
	Wong Islam/ slam		Wong Islam KTP	Malas	Durung ngerti agama
			Wong Kejawen	Agama Jawa	Animisme

Bersamaan dengan itu juga muncul idiom-idiom untuk melukiskan wujud keberagaman pihak lain lewat ungkapan yang relatif negatif misalnya idiom: orang NU itu disebut sebagai “*wong dlo'ul*” beragama hanya karena “*nut kyai*” (mengikuti kyai), bertaklid buta. Orang Syi'ah, disebut Syi'i, beragama karena “*nut habib*” (mengikuti habib) atau “*nut wong Arab ning Jawa*” (mengikuti orang-orang keturunan Arab yang ada di Jawa). Orang Muhammadiyah, disebut “*wong MD*” dalam beragama “*nggak ono sing dinut, sak karepe dewe*” (tidak ada yang diikuti, sesukanya sendiri) karena tidak memiliki imam atau mazhab. Sedang “orang nasional” itu dilihat oleh orang lain sebagai orang abangan, orang kejawen, atau orang Islam KTP. Mereka mengaku Islam tetapi “durung ngerti agama” (belum tahu agama) (Thohir, 2006a: 76-77).

Adanya kesukaan untuk menilai diri dan orang lain merupakan gejala umum dari orang-orang Bangsri terutama mereka yang dikategorikan sebagai aktivis bahkan tokoh di dalam kelompoknya itu. Kegemaran demikian, dapat dilihat sebagai kepedulian yang sangat dalam terhadap agama dan aliran keagamaan yang diikuti, tetapi bersamaan dengan itu juga mencerminkan kepada kekhawatiran kalau warga atau simpatisan dari suatu kelompok aliran tertentu mengenali aliran kelompok lain, apalagi sampai berpindah “haluan”. Kasus kericuhan yang terjadi berkaitan dengan *ruislag* tanah yang dipakai oleh tokoh Syi'ah, Ustadz Abdul Qadir al-Bawaqih dengan keluarga mertua asal Bangsri yang menjadi tokoh-tokoh NU hingga sampai diajukan ke pengadilan (tahun 1970-an), dan pemerikaraan isi pengajian yang disampaikan oleh tokoh Syi'ah sampai harus ditangani pihak kepolisian (1982); termasuk kasus keluarnya sejumlah tokoh Muhammadiyah Bangsri kemudian berpindah dan masuk kelompok Syi'ah (1980) merupakan peristiwa yang jika dilihat dari permukaan seperti persoalan atau konflik antar personal. Namun demikian, di balik semua itu adalah karena tidak dapat dipertemukannya pandangan ideologis di antara faham-faham keagamaan yang ada, di mana masing-masing tokoh dari faham-faham keagamaan tersebut mengkhawatirkan adanya ekspansi tokoh lain karena kemampuan pribadinya di dalam mempengaruhi keyakinan warga tentang faham keagamaan. Sikap masing-masing tokoh

agama tersebut, berbuah kepada kecenderungan-kecenderungan umum bahwa orang belum cukup kalau hanya beridentifikasi sebagai muslim (orang Islam) tetapi Islam apa?

Dengan demikian, menjadi seorang Muslim bagi umumnya orang-orang Bangsri adalah menjadi pengikut suatu faham atau aliran keagamaan yang ada seperti menjadi pengikut *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, pengikut faham Muhammadiyah, atau menjadi pengikut Syi'ah. Hal ini terjadi karena akidah keagamaan itu dikenali dan dipegangi melewati suatu proses pembudayaan. Di dalam proses pembudayaan, agama mengalami penyempitan atau “penspesifikasian” sehingga apa yang dipahami sebagai agama umumnya adalah apa yang dewasa ini dikategorikan sebagai faham keagamaan sebagaimana yang dianut oleh masing-masing komunitas keagamaan yang ada.

Faham keagamaan yang mendasari pada terbentuknya komunitas-komunitas keagamaan di Bangsri, dapat dibedakan atau ditampung dalam suatu organisasi sosial keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah, atau tidak harus demikian seperti Syi'ah. Dalam skop (*scope*) yang lebih kecil, adalah komunitas yang terbentuk karena adanya kesamaan-kesamaan orientasi keagamaan di mana kegiatan keagamaannya dimotivasi oleh pemenuhan kerukunan ketetanggaan di antara warga. Komunitas demikian ini mengambil nama sesuai dengan bentuk kegiatan yang dijalankan seperti jamaah tahlilan, jamaah yassinan, dan jamaah manaqiban (Thohir, 2006a: 78-79).

Kajian Nur Syam (2006) yang meneliti di Kecamatan Palang, yang berada di wilayah pesisir utara Tuban, yang berbatasan dengan sebelah timur wilayah pesisir Kecamatan Brondong, Kabupaten Lamongan dan di sebelah barat berbatasan dengan wilayah Kecamatan kota Tuban. Di sebelah selatan ialah Kecamatan Semanding. Berdasarkan penelitiannya, Syam menemukan tiga varian di Palang, yakni *Abangan*, NU, dan Muhammadiyah.

Untuk memahami ketiga varian tersebut, Syam menggunakan medan budaya sumur, makam, dan masjid. Sumur adalah sebuah medan budaya di mana terdapat kegiatan-kegiatan budaya seperti *nyadran*, kemudian di makam juga terdapat kegiatan budaya yang berupa *manganan* dan masjid juga terdapat kegiatan budaya. Sebagai medan budaya, ketika lokus ini mempertautkan berbagai kepentingan untuk bertemu di dalamnya. Kaum *santri* tentunya akan bertemu di dalam medan budaya masjid karena adanya pola bagi tindakan seperti itu. Ada dimensi perintah di dalam agama untuk memakmurkan masjid dalam pengertian menjadikan masjid sebagai tempat untuk kegiatan keagamaan. Di sisi lain, sumur sebagai medan budaya juga mempertemukan berbagai kepentingan dari pendukungnya untuk melakukan kegiatan bersama semisal upacara *nyadran* dengan berbagai aktivitas di dalamnya. Di sini terdapat juga pola bagi tindakan berupa mematuhi tindakan nenek moyangnya. Kuburan atau makam juga menjadi medan budaya untuk mempertemukan berbagai kepentingan dari pendukungnya untuk melakukan kegiatan ritual yang telah men-tradisi semenjak dahulu kala. Di sini juga terdapat pola bagi tindakan untuk melestarikan tradisi leluhur (Syam, 2006: 274). Berdasarkan medan budaya ini, Syam menemukan adanya gambaran yang jelas dari ketiga kategorikal tadi.

“...Medan budaya ini akan mempertemukan tiga kelompok ini. Masjid adalah tempat di mana golongan santri, baik NU atau Muhammadiyah bisa bertemu. Meskipun sering terjadi perbedaan dan kemudian mendirikan masjidnya masing-masing. Tetapi pada prinsipnya, bahwa mereka bisa bertemu di masjid untuk kepentingan beribadah. Sebaliknya golongan *abangan* akan mendatangi sumur dengan upacara ritual *nyadran* sebab mereka berkepentingan mengenai hal ini, demikian pula orang NU meskipun memiliki motif yang berbeda. Medan budaya menjadi arena budaya golongan *abangan* dan NU. Demikian juga terdapat medan budaya lain yang mempertemukan dua golongan yang berbeda, *santri* (NU) dan *abangan* adalah upacara *manganan* di makam atau di kuburan. Medan budaya di lokus ini menandakan

bertemu dua segmen atau golongan ketaatan beragama yang berbeda. Meskipun pola bagi tindakan mereka berbeda—sementara kaum santri adalah ziarah kubur dan kaum abangan adalah mempertahankan tradisi lokal—namun mereka bersatu dalam simbol budaya manganan tersebut.

Berbeda dengan kelompok Muhammadiyah yang hampir-hampir tidak memiliki medan budaya yang sama dengan kelompok *abangan*, maka kelompok NU memiliki medan budaya yang mempertautkan dua kepentingan yang berbeda tetapi menyatu di dalam arena budaya tersebut. Itulah sebabnya terdapat kedekatan tradisi antara kelompok NU dan *abangan* dalam wujud kesamaan medan budaya” (Syam, 2006: 275).

Dari medan budaya tersebut, *abangan* dan NU tampak lebih mudah berinteraksi ketimbang dengan Muhammadiyah. Hal ini disebabkan oleh adanya “kesamaan” medan budaya di antara orang *abangan* dan NU (Syam, 2006: 275). Melalui bertemunya antara *abangan* dan NU dalam medan budaya tersebut, maka perubahan-perubahan pun dapat terjadi seiring dengan semakin gencarnya proses Islamisasi kultural yang terus berlangsung. Perubahan dari tradisi nyadran di dalam tradisi lokal yang menghadirkan festival kerakyatan *sindimn* ke kegiatan pengajian atau *tahlilan* atau *yasinan* adalah fenomena perubahan dalam tatanan sistem kognitif yang diikuti dengan pembaharuan sistem tindakan dan hilangnya sistem simbol yang selama ini menjadi acuan dalam tindakan mereka. Perubahan ini nampaknya tidak akan terjadi jika orang NU tidak bertemu di dalam medan budaya *nyadran* tersebut. Demikian pula tradisi *manganan* kuburan yang juga berubah menjadi pengajian, *tahlilan* dan *yasinan*. Jadi pertemuan melalui medan budaya menjadi momen penting bagi proses akulturasi budaya di kalangan *abangan* dan *santri*, yang pada gilirannya terjadilah *santrinisasi abangan* (Syam, 2006: 276).

Masjid, makam dan sumur, bagaimanapun juga adalah simbol-simbol Islam lokal, yang di dalamnya melibatkan hubungan antarberbagai penggolongan sosial, agen-agen dan berbagai tindakan di dalamnya. Di lokus budaya tersebut antar agen dan masyarakat bertemu dalam proses (momen) ekstemalisasi, objektivasi dan intemalisasi. Di medan budaya tersebut, terdapat proses adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural, proses interaksi dengan dunia sosio-kultural dan proses identifikasi dengan dunia sosio-kultural (Syam, 2006: 276).

Kajian Bambang Pranowo (2009) terfokus pada masyarakat petani di Tegalroso, Magelang (Jawa Tengah) memperlihatkan gambaran Islam “murni” yang sarat dengan praktik-praktik sufistik. Hal ini disebabkan Islam yang berada di sini sangat dipengaruhi oleh Pesantren Tegalrejo. Pesantren ini memang dikenal sebagai pesantren tasawuf dan sebagai pencetus kegiatan-kegiatan religius dan kultural, yang saat ini digabungkan ke dalam tradisi lokal seperti Pengajian Senenan, *mujāhadah* dan khataman. Contoh lain yang diperlihatkan Pranowo adalah pemakaian mantra yang dikombinasikan dengan Islam. Ia mengutip sebuah mantra yang berfungsi untuk menghentikan bayi yang menangis, khususnya ketika bayi menangis keras di tengah malam. Disarankan agar orang tua si bayi sedikit menekan kepala bayinya manakala membaca mantra berikut:

<i>Bism Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm</i>	Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang
<i>Tiri tiri si jabang bayi</i>	Hai anakku sayang
<i>Kedadèn saking banyune peli</i>	Yang lahir dari benih ayahnya
<i>Cep meneng, cep meneng, cep meneng</i>	Diamlah, diamlah, diamlah

Menurut Pranowo, mantra di atas bersumber dari dua kyai terkemuka di Jawa, Kyai Cholil dan Kyai Bisri Mustofa, dan ini sekaligus membuktikan sikap akomodatif kyai

terhadap tradisi-tradisi yang non-Islam di tengah-tengah masyarakat. Berkenaan dengan ini, Pranowo menulis:

“Hal menarik lainnya adalah penggunaan kata mantra—yang merupakan istilah Hindu-Buddha—bersama istilah doa, yang merupakan istilah Islam. Hal ini membuktikan, Kyai Cholil dan Kyai Bisri Mustofa sangat menyadari unsur-unsur kepercayaan Hindu-Buddha masih ada di tengah masyarakat Jawa. Kyai-kyai tersebut tidak sertamerta mengabaikan kenyataan ini. Mereka malahan menggunakan idiom-idiom keagamaan yang ada untuk mendekati kepada Islam. Dengan kata lain, wadah Hindu-Buddha diisi dengan kandungan Islami, dan bukannya dibuang begitu saja. Inilah juga yang dilakukan para kyai ketika mereka dengan tegas mempertahankan kebiasaan mengadakan *slametan* dan *sedekahan* saat ada orang yang meninggal dunia. Slametan ini diadakan di hari ketiga, hari ketujuh, keempat puluh, keseratus hari, tahun pertama, tahun kedua dan akhirnya keseribu setelah seseorang meninggal” (2009: 286).

Berdasarkan kajian-kajian di atas, jelaslah bahwa Islam “murni” yang mereka kaji sesungguhnya bukanlah pengertian “murni” sebagaimana dalam konsep Islam tradisi besar dalam uraian sebelumnya. Islam “murni” yang ditampilkan oleh para peneliti tersebut ternyata sebuah kolaborasi antara Islam dan budaya lokal. Bahkan, di kalangan kelompok Islam “murni” tersebut menyisakan konflik-konflik walaupun dalam skala kecil, yang mengisyaratkan bahwa persoalan “kemurnian” tetap masih menyisakan perdebatan-perdebatan.

#### D. OBJEK KAJIAN DAN PENJELASAN TENTANG VARIAN

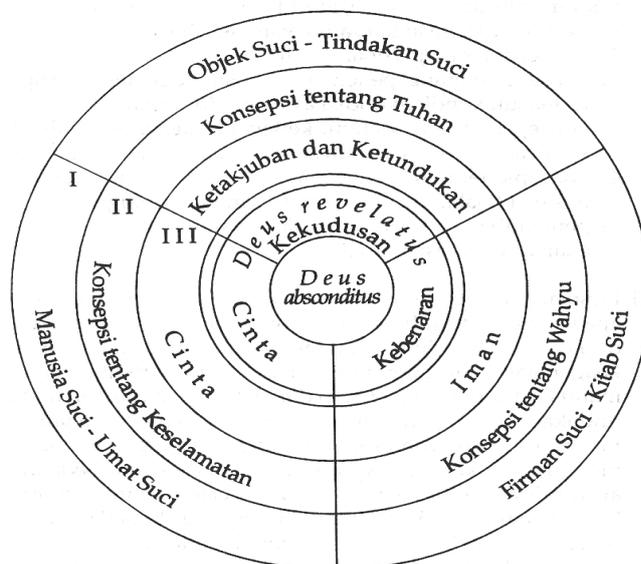
Merujuk uraian-uraian di atas, penelitian ini akan mengkaji Islam yang hidup dan dipraktikkan oleh *Bubuhan* Kumai sehari-hari. Tegasnya, “Islam” yang telah terpola menjadi bagian dari sistem kebudayaan *Bubuhan* tersebut sehingga Islam ditempatkan sebagai realitas simbolik. Ketika Islam ditempatkan sebagai realitas simbolik, maka keseluruhan aktivitas dan hasil aktivitas *Bubuhan* Kumai baik yang terekspresikan keluar maupun yang tersembunyi (merasa, berpikir, dan sebagainya) itu adalah penuh makna. Demikian pula tindakan-tindakan yang dipilih dan diwujudkan ketika mereka berinteraksi atau merespons terhadap sesuatu yang dihadapi atau ketika mereka melakukan aktivitas sehingga menghasilkan produk tertentu dari aktivitasnya itu, maka pola-pola tindakan dan hasil-hasil dari tindakan (dokumen, artefak, barang-barang) adalah bermakna dan menjelaskan tentang makna-makna sehingga menjadi bersifat semiotik. Kesemuanya itu merupakan “*model dari*” realitas simbolik yang ada dan hidup dalam masyarakat yang bersangkutan. Karena itu, tugas peneliti adalah membongkar dengan cara mengamati, mewawancarai, dan menafsirkan keseluruhannya itu sehingga memperoleh pengertian yang masuk akal dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Pembongkaran demikian akan menghasilkan pengetahuan-pengetahuan tentang masyarakat dan kebudayaannya. Pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki masyarakat dan yang digunakan untuk pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dasar sebagai makhluk sosial inilah yang disebut sebagai “*model untuk*”, dan inilah yang menghadirkan konsep kebudayaan (Thohir, 2006a: 57).

Jadi, “*model dari*” adalah “perwujudan yang nampak”, sedang “*model untuk*” adalah “perwujudan yang tersembunyi” karena ia terwujud sebagai pengetahuan dan keyakinan yang mendasari semua sikap, tindakan, dan hasil-hasil tindakan di dalam merespon atau beradaptasi terhadap lingkungannya. Dengan kata lain, “*model dari*” adalah realitas simbolik yang nampak dan ditempatkan di dalam pensikapan-pensikapan, tindakan-tindakan, dan hasil-hasil tindakan, sementara “*model untuk*” ialah acuan yang menginspirasi, mendorong, dan menentukan pilihan mengapa warga masyarakat bersikap, atau bertindak, atau menghasilkan tindakan seperti itu, tidak seperti yang lain.

Kalau “*model dari*” dalam pengertian seperti di atas kita tempatkan sebagai realitas, maka realitas itu terdiri dari dua jenis, yaitu realitas yang bisa diamati karena ia sudah

dieksternalkan, dan realitas yang tersembunyi yang bersifat internal. Realitas internal terdiri dari pengetahuan (*cognition*), kemauan (*conation*), dan perasaan (*emotion*). Sedang realitas yang bisa diamati karena sudah dieksternalkan, terdiri dari perilaku atau tindakan-tindakan dan lingkungan alam yang telah dimodifikasi atau disentuh oleh masyarakat manusia. Perilaku mana terwujud sebagai perilaku yang disadari (eksplisit) dan perilaku yang tidak disadari (implisit). Yang pertama (eksplisit), pelakunya dapat menjelaskan terhadap pilihan tindakannya itu. Yang kedua (implisit), pelakunya sudah tidak menyadari lagi karena sudah menjadi pengetahuan di luar kepala. Kemudian perilaku atau tindakan itu sendiri juga dapat dibedakan ke dalam dua kategori yaitu perilaku yang verbalistik, dan perilaku yang kinetis (gerak, mimic, ekspresi). Perilaku verbalistik adalah bercorak kelisanan. Jika serangkaian tuturan (kegiatan kelisanan) itu diabadikan, maka perwujudannya bisa dalam bentuk rekaman suara. Jika tuturan itu diabadikan dalam bentuk tulisan, maka ia berupa teks. Sedang jika perilaku kinetik yang teramati itu diabadikan, hasilnya bisa berupa artefak dan lingkungan yang telah termodifikasi (Thohir, 2006a: 57-58). Dalam kaitan ini, realitas simbolik yang dieksternalkan merupakan sasaran pengamatan peneliti dan kemudian menjelaskannya untuk menangkap makna-makna dibalikinya.

Annemarie Schimmel (1994: xvii) mengemukakan bahwa ‘realitas yang tampak atau tidak tampak’ mengandung ‘ungkapan, pemikiran, perasaan’ dari pemeluknya yang pada akhirnya terkait dengan realitas ilahi. Dalam kaitan ini, Annemarie Schimmel (1994: xvi-xvii)—di mana konsep ini berasal dari J. J. Waardenburg (1973)—mengenalkan sebuah model cincin konsentris untuk menjelaskan pengalaman manusia dengan Tuhan.



Penjelasan dari cincin konsentris di atas sebagai berikut:

- I. Dunia perwujudan luar (*the world of outer manifestations*) terdiri atas tiga sektor:
  - A. objek suci (*the sacred object*), ruang suci di mana pemujaan itu berlangsung, waktu suci, saat mana ritual yang paling penting dijalankan, bilangan suci, yang dengannya objek-objek, ruang-ruang, waktu-waktu, kata-kata, orang-orang diukur, tindakan (upacara) suci.
  - B. kata suci: (1) kata-kata yang terucap: [a] firman Tuhan, mantera, nama Tuhan, sabda dewa, mitos, legenda, nubuat, ajaran, doktrin; [b] kata untuk Tuhan, doa

dalam pemujaan, penebusan dosa, pujian, syukur, permohonan, kepasrahan; [c] sikap diam yang suci; (2) kata yang tertulis: kitab suci.

- C. *manusia* suci dan *komunitas* suci. Semua ini ada di dalam jangkauan yang secara fisik dapat diamati, dapat dilihat, dapat didengar, dan nyata. Agama bukanlah suatu kerohanian yang hampa, melainkan penyatuan dengan Ilahi.
- II. Lingkaran dalam yang pertama adalah dunia imajinasi agama (*the world of religious imagination*), pikiran-pikiran, cita-cita, ide-ide menyangkut zat Tuhan yang tak terlihat dan hasil karyanya yang terlihat:
- A. konsepsi tentang Tuhan (teologi)
  - B. konsepsi tentang penciptaan (kosmologi dan antropologi, termasuk kondisi-kondisi asal dan dosa asal),
  - C. konsepsi tentang wahyu: kedekatan kehendak ilahi dalam kata yang terucap, dalam sejarah, dalam jiwa (Kristologi),
  - D. konsepsi tentang penebusan: (1) penebus; (2) objek penebusan; (3) jalan menuju penebusan (soteriologi),
  - E. pemenuhan di masa yang akan datang atau di dunia yang akan datang (eskatologi).
- III. Lingkaran dalam kedua mewakili *dunia pengalaman agama (the world of religious experience)*, yaitu apa yang terjadi jauh di dalam jiwa, yang merupakan kebalikan dari citra-citra rasional atau fantastis tentang Tuhan, nilai-nilai keagamaan yang dikesampingkan dalam pertentangan antara manusia dan objek-objek suci dan dalam pelaksanaan tindakan-tindakan suci: (1) penghormatan [kepada ilahi, kesuciannya], (2) rasa takut, (3) iman dan kepercayaan penuh kepada Tuhan, yang mengungkapkan diri-Nya sendiri, karya-karya-Nya, aturan-aturan-Nya, cinta kasih-Nya, dan pertolongan-pertolongan-Nya, (4) harapan, (5) kecintaan, kerinduan kepada Tuhan, kepasrahan kepada-Nya, ketimbalan dalam cinta kasih Tuhan. Setelah nilai-nilai ini, adalah kedamaian, kegembiraan, dan dorongan untuk berbagi. Kemudian ada pengalaman-pengalaman keagamaan yang luar biasa: ilham, peralihan agama secara mendadak, pencerahan, penampakan dan pendengaran, ekstase, kardiognosis dan berbagai perluasan kekuatan fisik, seperti pembicaraan dan penulisan otomatis, pembicaraan dalam bahasa asing dan stigmatisasi, dan sebagainya.
- IV. *Dunia agama yang objektif (the objective world of religion)*, pusat dari lingkaran-lingkaran itu, adalah Realitas Ilahi, yang dipahami melalui seluruh perwujudan eksternal, dugaan-dugaan batin, dan pengalaman-pengalaman jiwa, dalam suatu pengertian ganda:
- A. sebagai *Deus revelatus*, Tuhan yang menghadapkan wajahnya pada manusia, sebagai kesucian mutlak, kebenaran, keadilan, belas kasih, keselamatan, Tuhan pribadi, yang dialami sebagai ‘Engkau’ dan sebagai zat kesatuan (Trinitas),
  - B. sebagai *Deus ipse* atau *absconditus*, ketuhanan, yang dialami sebagai ‘Dia’, sebagai kesatuan mutlak.

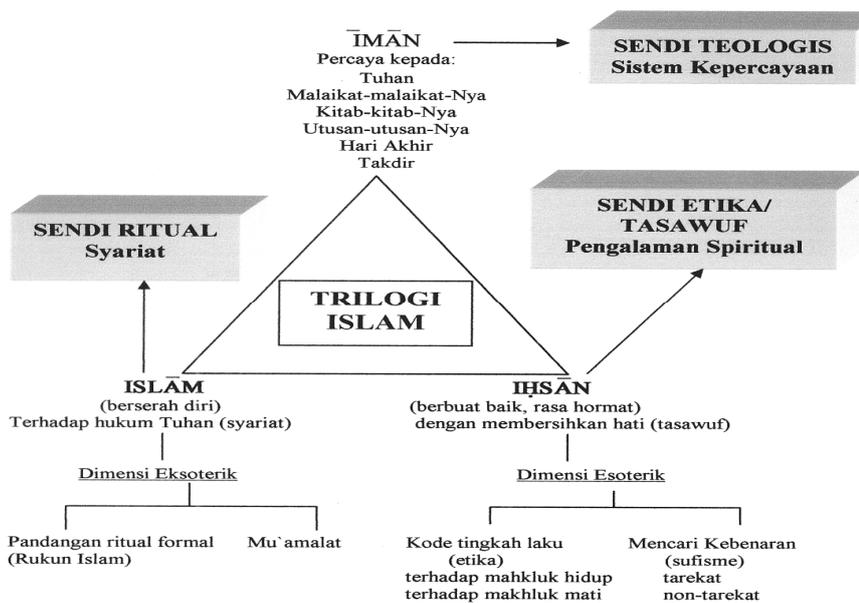
Bertolak dari kerangka berpikir di atas, memungkinkan bagi peneliti untuk menjadikan trilogi ajaran Islam: *īmān*, *islām*, dan *ihsān*; untuk dijadikan sebagai ranah

kajian. Trilogi ini merujuk sebuah hadis yang menuturkan dialog antara Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril yang menyamar sebagai seorang laki-laki berpakaian putih-putih.

“Jibril datang kepada Nabi s.a.w., dalam rupa seorang laki-laki, kemudian ia berkata, “Beritahu aku, wahai Muhammad, tentang *Islām*?” Beliau menjawab, “*Islām* berarti bahwa engkau hendaknya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, engkau hendaknya mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa selama bulan Ramadan, dan melaksanakan ibadah haji ke Baitullah jika engkau mampu.” Orang itu berkata, “Engkau benar.” Kami terkejut atas pertanyaannya dan kemudian menyatakan bahwa beliau mengatakan hal yang benar. Ia berkata, “Beritahu aku tentang *īmān*?” Beliau menjawab, “Iman berarti bahwa engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan atas takdir, takdir baik maupun buruk.” Setelah ia mengatakan bahwa beliau benar, kemudian ia berkata, “Beritahu aku tentang *iḥsān*?” Beliau menjawab, “*Iḥsān* berarti bahwa engkau hendaknya beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak bisa melihat-Nya, bahwa ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu” (Qusyairī, tth: 189).

Masing-masing unsur dalam trilogi tersebut akan membentuk tiga sendi: *īmān* membentuk sendi teologis (sistem kepercayaan); *islām* membentuk sendi ritual, dan *iḥsān* membentuk sendi etika (lihat **Gbr. Iib**).

**Gbr. Iib. Trilogi Ajaran Islam**



**D.1. Sendi Teologis (Sistem Kepercayaan)**

Sendi teologis (sistem kepercayaan) merupakan hal yang utama dalam setiap agama, karena semua yang disebut agama atau pemujaan keagamaan biasanya melibatkan ide atau kepercayaan tertentu di satu pihak dan beberapa amalan tertentu di pihak lain (Radcliffe-Brown, 1986: 155). Secara umum teori-teori agama rasionalis menerima tanggapan dan kepercayaan sebagai unsur agama dan ritus sebagai satu terjemahan dari luar mengenai tanggapan dan kepercayaan tersebut (Evans-Pritchard, 1984:62). Dengan demikian, tidak satu pun yang disebut agama jika tidak mempunyai kepercayaan terhadap hal yang bersifat *supernatural* dan memiliki upacara agama sebagai manifestasi dari kepercayaan itu (Gultom, 2010: 21). Berkaitan dengan hal ini, *supernatural* dapat dibagi dalam dua kategori yaitu *supernatural* yang asalnya bukan manusia (*impersonal supernatural*) dan *supernatural* yang

menjelma dari manusia itu sendiri (*personified supernatural*) (Malefijt, 1968: 146-149). Kategori pertama bisa disebut Tuhan, dewa, ruh atau jin, sedangkan kategori yang kedua dinamakan hantu dan ruh nenek moyang. *Supernatural* adalah dunia gaib yang tidak boleh dimasuki alam pikiran manusia. Oleh karena manusia tidak bisa memasuki dunia *supernatural* disebabkan keterbatasan pancaindra dan akalunya, maka manusia pada akhirnya sadar sekaligus mempercayai bahwa dunia gaib itu didiami oleh berbagai makhluk dan kuasa-kuasa alam yang tak dapat dikuasi oleh manusia dengan cara biasa. Manusia senantiasa mencari kekuatan hakiki yang menguasai hidupnya dan semua alam yang ada di sekelilingnya (Gultom, 2010: 21).

Dalam konteks Islam, kepercayaan terhadap yang *supernatural* itu bersumber pada al-Qur'an dan hadis, yang berisi tentang hakikat yang gaib dan segala atribut yang dilekatkan kepada yang gaib itu. Yang gaib itu adalah Allah yang eksistensi-Nya memang tidak bisa dijelaskan, namun atribut-atribut-Nya seperti dijelaskan dalam *al-Asmā al-Husnā* dapat dijadikan titik utama untuk mengenal-Nya.<sup>5</sup>

Dari sendi teologis inilah diatur mengenai relasi manusia terhadap Tuhan, relasi manusia terhadap kekuatan-kekuatan gaib lainnya, dan terhadap alam. Hanya saja, dalam realitasnya memunculkan penafsiran-penafsiran yang berbeda mengenai persoalan tersebut, misalnya mengenai sifat Tuhan, mengenai malaikat, dan hari akhir. Mereka tidak berselisih tentang pokok keyakinan mengenai hari kemudian, tetapi berbeda pikiran, apakah yang dibangkitkan itu tubuh jasmaninya atau tubuh rohaninya. Mereka tidak berbeda pendapat mengenai takdir (*qaḍā* dan *qadar*) Tuhan, tetapi berselisih mengenai apakah manusia bebas bertindak (faham Qadariyah) karena manusia memiliki kemampuan berpikir untuk membedakan dan menentukan sendiri tindakan-tindakan yang baik dan buruk dengan segala konsekuensinya (faham Mu'tazilah), atau kendatipun manusia memiliki kemampuan berpikir dan bertindak, tetapi sebetulnya yang terjadi adalah manusia hanya bisa mengusahakan (ikhtiar) untuk dapat mengerjakan yang baik dan menghindari yang buruk namun hasil akhirnya adalah ketentuan Tuhan (faham *al-Asyariyah*); atau sebetulnya segala tindakan manusia itu, baik tindakan baik atau jahat, sudah ditakdirkan oleh Tuhan (faham *Jabāriyah*) yang ketika dan selama manusia bisa mendekatkan diri sepenuh hati dengan kehendak-kehendak Tuhan, dapat melepaskan jarak antara manusia dengan Tuhan karena sudah menyatu dalam kesatuan-Nya (faham *Waḥdah al-Wujūd*). Lahirnya perbedaan faham dan selanjutnya melahirkan golongan beserta pengikut-pengikutnya, bukan saja menambah khazanah pemikiran keagamaan (teologis), tetapi bersamaan dengan itu juga potensial untuk melahirkan konflik-konflik dengan segala konsekuensinya (Thohir, 2006a: 15).

Lahirnya perbedaan faham tersebut adalah konsekuensi logis dari bentuk “call and response” (panggilan dan tanggapan) manusia kepada yang misteri—meminjam Rudolf Otto (1924)—yang dahsyat dan memukau (*mysterium tremendum* dan *mysterium fascinans*).<sup>6</sup> Akibat adanya unsur kedahsyatan dan sekaligus unsur yang memukau maka umat beragama sepanjang sejarahnya senantiasa ingin mengadakan hubungan dengan Yang Gaib itu (Djamil, 2011: 30-31). Dalam mengadakan hubungan dengan Yang Gaib ini, setiap individu

<sup>5</sup>Penjelasan-penjelasan selengkapnya tentang yang gaib telah dirumuskan dalam Rukun Iman, yang terdiri atas enam rukun, yakni beriman kepada Allah, beriman kepada malaikat-malaikat, beriman kepada kitab-kitab, beriman kepada rasul-rasul, beriman kepada hari kebangkitan dan pembalasan (hari akhirat, kiamat), dan *qaḍā* dan *qadar* (takdir) (Syaltūt, 2001: 17).

<sup>6</sup>Menurut Annemarie Schimmel (1992), istilah yang diperkenalkan Rudolf Otto tersebut sebenarnya bukanlah hal baru. Dalam Islam, istilah itu merujuk pada dua sifat Tuhan, yakni *Jalāl*—keagungan, kekuasaan, dan kemurkaan, dan *Jamāl*—keindahan, kebaikan, dan belas kasih.

atau kelompok akan mengalami pengalaman yang berbeda-beda. Namun, jika dilihat dari sudut Tuhan (Yang Gaib) sebagai sesuatu yang ditanggapi oleh manusia, maka paling sedikit ada tiga aspek yang memiliki sifat universal. **Pertama**, sifat misterius pada diri Tuhan. Pengamalan beragama yang dialami oleh manusia sepanjang sejarahnya sebenarnya berhubungan dengan sesuatu yang bersifat misteri yang hanya dapat diketahui melalui pemahaman terhadap fenomena kosmos. Sifatnya yang senantiasa diselimuti oleh misteri tersebut mengundang upaya-upaya spekulatif dalam mendekati Tuhan yang dilakukan oleh umat-umat beragama (Djamil, 2011: 36).<sup>7</sup>

Aspek **kedua**, adalah adanya anggapan bahwa Tuhan merupakan sesuatu yang hidup yang secara sederhana diperlihatkan oleh orang-orang yang berkeyakinan animisme yang beranggapan bahwa dibalik benda tertentu ada kehidupan. Penelitian Smith (1950: 17) terhadap bangsa Afrika menemukan adanya “kekuatan vital” (*force vitale*) di kalangan mereka. Tuhan yang “hidup”<sup>8</sup> tersebut disamping bersifat transenden (karena hakikatnya yang tidak empirik) juga bersifat imanen yang berarti bukan sesuatu yang pasif seperti anggapan kaum Deisme, yang beranggapan bahwa Tuhan berada di luar alam, menciptakan alam dan setelah itu tak mengurus alam lagi (Djamil, 2011: 37). Ismā‘īl R. al-Farūqī (1982: 1-2) menggunakan istilah *Deus Otiosus*, yakni Tuhan yang menciptakan alam sekaligus kemudian alam itu akan berjalan dengan sendirinya sesuai dengan hukum-hukum sebab akibat atau ibarat mekanisme jam kerja.

Ekspresi dari keyakinan akan Tuhan yang “hidup” itu terlihat lebih lanjut pada perilaku umat beragama yang selalu meyakini Tuhan ada di mana-mana, seperti dijelaskan dalam QS. al-Ḥadīd/57: 4, “*Dia bersama kamu di mana saja kamu berada*”; yang menegaskan kedekatan Tuhan kepada manusia. Kaum sufi, seperti direpresentasikan oleh Jalāl ad-Dīn Rūmī, menggambarkan kedekatan Tuhan itu sebagai ‘tiada Aku kecuali Aku’, sehingga tidak ada dua realitas di dunia ini. Tidak ada ruang di dalam hati kecuali Allah (Chittick, 1989: 233).

Aspek **ketiga** dari Tuhan itu adalah keagungan dan kekuasaan yang menurut Rudolf Otto disebut sebagai *Tremenda Majesta* (keagungan sekaligus kedahsyatan Tuhan) yang menimbulkan kesan pada diri manusia sebagai sesuatu yang berbeda di atas segala yang bersifat terbatas (Otto, 1924: 120). Menurut Djamil (2011: 38), pengalaman beragama yang merupakan “perjumpaan” manusia dengan Tuhan tersebut memiliki potensi untuk menyatakan diri dalam ungkapan-ungkapan praktis. Hal ini disebabkan adanya pengakuan orang beragama akan kebesaran dan kedahsyatan Tuhan yang selanjutnya mengandung tanggapan manusia dalam bentuk perilaku-perilaku baik secara individual maupun sosial. Dalam kaitan ini, pemeluk agama akan mengungkapkan pengalamannya dengan Tuhan itu dengan ungkapan yang ‘samar-samar dan terang-terangan.’ Ungkapan ‘samar-samar’ disampaikan dalam bentuk isyarat atau simbol keagamaan untuk mengungkapkan pengalaman batin dengan Tuhan. Sedangkan yang ‘terang-terangan’ berwujud perilaku keagamaan.

Berdasarkan uraian di atas, ketika dikaitkan dengan *Bubuhan* Kumai, akan muncul tiga respon. **Pertama**, varian *Awam* dengan nalar yang dimilikinya akan memahami Yang Gaib<sup>9</sup> sebagai sesuatu yang ada dan sangat penting dalam kehidupan mereka sehingga untuk

<sup>7</sup> Dalam Islam upaya untuk mengungkap diri Tuhan itu tercermin dalam perdebatan-perdebatan teologis, yang kadang-kadang ditandai dengan konflik-konflik (Nasution, 1986).

<sup>8</sup> Tentang Tuhan yang “hidup” dapat dijumpai pada rangkaian *al-Asmā’ al-Ḥusnā, al-Ḥay* (Yang Maha Hidup), dan dalam Ayat Kursi (QS. al-Baqarah/2: 255).

<sup>9</sup>Yang dimaksud dengan ‘Yang Gaib’ di sini dipahami secara luas, yakni mencakup Tuhan, malaikat, dan makhluk-makhluk halus/gaib.

mengungkapkan rasa syukur atau rasa keterikatan kepada Yang Gaib itu mereka melakukan suatu ritual-ritual tertentu. Untuk mewariskan Yang Gaib itu kepada generasi berikutnya, mereka menggunakan metode dan media sederhana seperti lagu-lagu tradisional, syair-syair, dan tuturan-tuturan lisan yang diperoleh secara turun-temurun. Selain itu, disebabkan oleh keterbatasan wawasan keagamaan, maka varian ini memasukkan atau mencampuradukkan tradisi atau budaya lokal mereka ke dalam agama namun diklaim sebagai bagian integral dari agama itu sendiri.

**Kedua**, bagi varian *Nahu*—yang bernalar keagamaan yang luas—Yang Gaib itu akan dipahami sesuai dengan pedoman-pedoman baku, yakni al-Qur’an, Hadis, dan Ijma Ulama. Dalam hal ini merujuk pada faham *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Karena itu, varian ini dalam berhubungan dan mengungkapkan dirinya kepada Yang Gaib selalu berada dalam *frame* faham tersebut dan terikat dengannya tanpa memasukkan unsur-unsur lokal. Dan **ketiga**, bagi varian *Hakekat*, Yang Gaib itu akan diposisikan sebagai yang imanen, dan pada saat yang lain, varian ini juga memasukkan unsur-unsur lokal dalam sebagian kepercayaan mereka.

## D.2. Sendi Ritual (Syariat)

Sendi ritual (syariat) adalah aturan-aturan dasar bagaimana orang dengan agamanya itu melakukan tindakan-tindakan berdasarkan dan sesuai pada doktrin yang ada. Secara leksikal, ritual adalah “bentuk atau metode tertentu dalam melakukan upacara keagamaan atau upacara penting, atau tata cara dalam bentuk upacara” (Funk dan Wagnalls, 1984). Menurut Catherine Bell (2009: 91), ritual atau upacara merupakan sisi paling mendasar bagi seluruh aktivitas manusia baik yang religius maupun sekular. Dalam setiap ritual yang diselenggarakan akan tampak adanya sesuatu yang dianggap sakral, suci (*sacred*), yang berbeda dengan yang alami, empiris atau profan. Di antara ciri-ciri yang sakral itu adalah adanya keyakinan, ritus, misteri dan supernatural. Ritus merupakan suatu sarana bagi manusia religius untuk bisa beralih dari waktu profan ke waktu kudus. Di dalam ritus, manusia meniru tindakan Kudus yang mengatasi kondisi manusiawinya; ia keluar dari waktu kronologis dan masuk ke dalam waktu awal mula yang kudus. Ritus membawa manusia religius ke dalam kudus yang menjadi pusat dunia (Susanto, 1987: 56). Berdasarkan pengertian ini, sendi ritual sering disebut sebagai aspek legalistik, karena di dalamnya diatur seluk-beluk legal ritual baik yang bersifat vertikal maupun horisontal. Yang pertama, tercermin pada konsep dan aturan-aturan beribadah seperti kalau dalam Islam menjalankan rukun-rukun Islam, zikir-zikir, dan doa-doa sesuai dengan petunjuk yang terdapat di dalam doktrin dari agama yang bersangkutan. Berdasarkan atas ketentuan seperti itu, keagamaan seseorang umumnya diukur atau diletakkan pada tingkat kesalahannya, dan atas ukurannya itu, dalam komunitas muslim dikenal sebutan: *muslimīn*, *muḥsinīn*, dan *muttaqīn*. Yang kedua, aturan-aturan bagaimana manusia bertingkah laku dalam konteks hubungan antarsesama dan dengan alam (Thohir, 2006a: 17). Dalam konteks ini, ritual agama dipandang dari bentuknya secara lahiriah merupakan hiasan atau semacam alat saja, tetapi pada intinya yang lebih hakiki adalah ‘pengungkapan iman’ (Jacobs, 1987: 28). Oleh karena itu upacara atau ritual agama diselenggarakan pada beberapa tempat dan waktu yang khusus, perbuatan yang luar biasa, dan berbagai peralatan ritus lain yang bersifat sakral (Hadi, 2006: 31).

Merujuk uraian di atas, ibadah yang dipahami oleh kaum Muslim dapat disamakan dengan ritual. Beberapa sarjana menyamakan ritual dalam Islam dengan Rukun Islam dan perbuatan lain—seperti doa dan *zikr* (ingat)—yang memiliki satu ritual dan naturalitas peribadahan khusus (Murata dan Chittick, 1994: 274; Esposito, 2005: 88; Rippin, 2009). John Renald, memahami ibadah dalam Islam sebagai semua elemen investasi personal-

energi; perasaan, waktu, substansi yang merupakan karakter respon komunal maupun individual Muslim pada pengalaman atas wahyu Allah dan keterlibatan dalam hubungan dengan sesama manusia. Sedangkan ritual, menurut Renald, untuk menunjukkan sebuah wilayah tindakan religius, yang dengannya Muslim mengekspresikan respon keimanan mereka kepada apa yang mereka percaya merupakan jalan Allah, yang ditetapkan bagi mereka. Tindakan-tindakan ini meliputi apa yang digambarkan oleh rubrik-rubrik praktik masyarakat Islam dan ada yang dalam kebijaksanaan para pemeluk atau ditentukan oleh adat kebiasaan lokal, atau keduanya (Rhenald, 2004: 45).

Dalam ritual atau ibadah itu terdapat tindakan-tindakan simbolik yang berfungsi untuk menjelaskan adanya keyakinan terhadap adanya kekuatan-kekuatan gaib (*supranatural*) yang ingin dituju atau dihubungi, dengan suatu formula yang umumnya terdiri dari serangkaian tindakan khusus dan ucapan-ucapan khusus seperti pembacaan teks-teks suci, doa-doa, atau zikir-zikir, yang dilakukan oleh seorang diri atau secara bersama-sama. Kemudian ritual yang dikategorikan sebagai ritual personal maupun komunal, dilakukan karena adanya realitas yang dihadapi atau peristiwa yang ingin diperingati atau dikuduskan, agar terjadi perubahan yang lebih baik bagi diri individu atau komunitas (masyarakat) yang tinggal dalam suatu lingkungan tertentu. Ritual yang pertama menekankan kepada kepentingan perubahan dalam diri individu disebut ritual personal, sedang yang kedua disebut sebagai ritual komunal. Sementara itu, perubahan yang diharapkan dalam ritual, baik yang bersifat personal atau ritual komunal, adalah bersifat psikologis yang dibedakan dengan perubahan akibat teknologis (Thohir, 2006a: 136).

Nilai-nilai yang terpancar dari sendi ritual di atas selanjutnya akan melahirkan seperangkat ‘aturan-aturan ritual atau ibadah’ yang kemudian dipegangi dan dijadikan acuan tindakan, yang dengannya orang beragama, secara sosial ditandai dan diukur dari keterpautan dengan ‘aturan-aturan’ itu, dan bagaimana ‘aturan-aturan’ itu dijalankan. Berkaitan dengan ini akan muncul tiga bentuk respon. **Pertama**, bahwa varian *Nahu* akan melaksanakan seluruh ritual atau ibadah dengan baik, yang dalam Disertasi ini peneliti sebut dengan dengan—meminjam Mark R. Woodward—“kesalehan normatif” (*normative piety*), yang definisinya sebagai berikut:

Kesalehan normatif adalah seperangkat tingkah laku yang telah digambarkan Allah, melalui utusan-Nya Muhammad, bagi umat Islam. Ia adalah bentuk tingkah laku agama di mana ketaatan dan ketundukan—makna ‘Islam’ secara istilah—merupakan hal sangat penting (Woodward, 1999: 6).

Dari penjelasan di atas, kata kunci dari ‘kesalehan normatif’ adalah ‘ketaatan dan ketundukan’ dalam melaksanakan syariat. Pengertian syariat dalam pengertian ini adalah prinsip-prinsip yang terdapat dalam rukun Islam, sebagaimana secara gamblang dijelaskan dalam *Perukunan Besar Melayu* berikut ini:

Rukun Islam itu lima perkara. Pertama mengucapkan dua kalimat syahadat, kedua sembahyang lima waktu dalam sehari semalam, ketiga puasa pada bulan Ramadhan dalam setahun sebulan, keempat mengeluarkan zakat jika sampai nisabnya, kelima naik haji ke Baitullah jikalau kuasa jalan kepadanya, yaitu farḍu seumur hidup sekali.

Adapun syarat Islam itu empat perkara: pertama sabar atas hukum Allah, kedua rida akan qada Allah Ta’āla, ketiga ikhlas hatinya menyerahkan diri kepada Allah Tāala, keempat mengikuti akan firman Allah Ta’āla dan sabda Rasulullah serta menjauhi akan segala larangan-Nya. Adapun yang membinasakan Islam itu empat perkara: pertama, berbuat suatu perbuatan yang tiada diketahui, kedua mengetahui tetapi tiada diperbuat, ketiga tiada mau belajar kepada orang alim, keempat mencela orang yang berbuat baik kepada Allah Tāala serta diharuskan

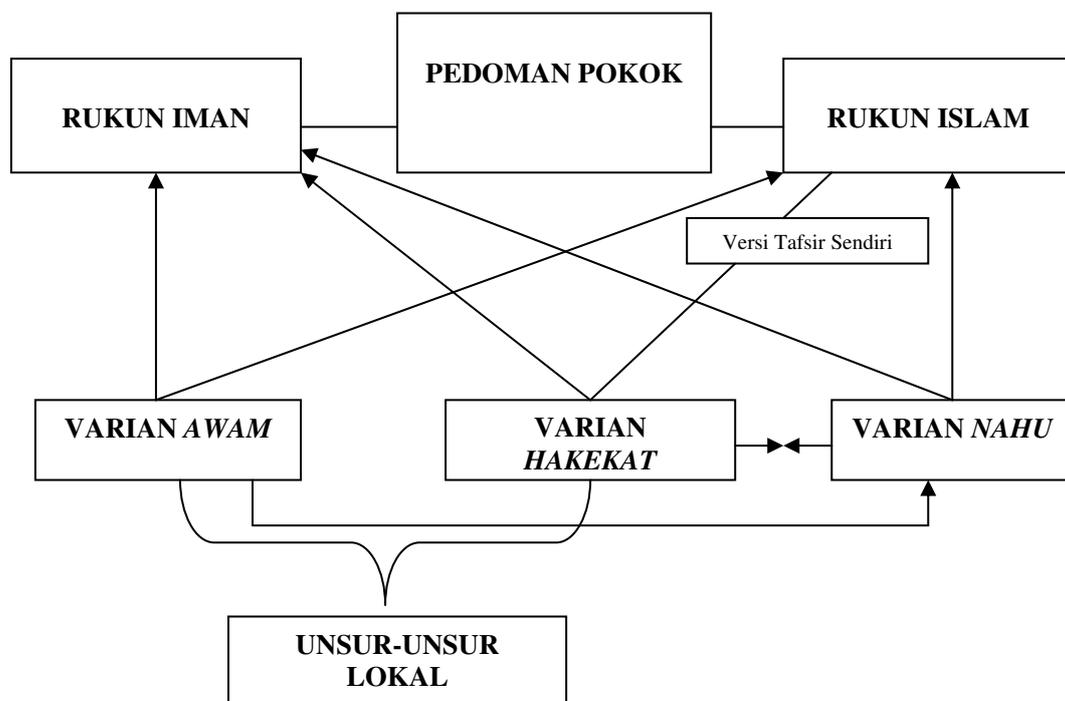
pekerjaannya. Adapun tanda Islam itu empat perkara: pertama merendahkan diri, kedua suci lidahnya daripada dusta, ketiga suci badannya daripada loba dan *tama*, keempat suci perutnya daripada makan yang haram (Abdurrasyid, t.th: 3-4).

**Kedua**, bagi varian *Awam*, pelaksanaan ritual cenderung tidak sepenuhnya dilaksanakan dengan ‘ketaatan dan ketundukan’ dalam pengertian bagian-bagian syariat dilaksanakan secara tidak utuh dan tidak sempurna. Bahkan, untuk kasus-kasus tertentu ritual yang bernuansa adat lebih ditonjolkan dibandingkan dengan ritual-ritual normatif. Dan, **ketiga**, bagi varian *Hakekat*, ritual-ritual itu lebih dipahami pada substansinya, dalam pengertian mereka lebih menekankan pada aspek batiniah (esoterik) agama dan mengabaikan aspek-aspek lahiriah (esoterik)-nya.

Berdasarkan uraian di atas, maka dalam merespon relasi Tuhan-manusia dan ekspresi keagamaan yang direfleksikan lewat ritual (ibadah) dari tiap-tiap varian di kalangan *Bubuhan* Kumai, dapat diskemakan di bawah ini. (Gbr. IIc).

Gbr. IIc

#### Pedoman Pokok dan Pola Hubungan Antarvarian *Bubuhan* Kumai



Dari gambaran di atas terlihat bahwa Varian *Nahu* adalah mereka yang memegang teguh ciri-ciri keislaman, dengan pengertian mereka memahami, menghayati, dan melaksanakan ketentuan yang ada dalam pedoman pokok tersebut. Mereka tidak berani melanggar ketentuan tersebut karena dapat berakibat rusaknya keimanan dan keislaman mereka.

Bagi Varian *Hakekat*, keimanan sebagaimana dirumuskan dalam Rukun Iman adalah ketentuan yang harus ditaati, tetapi menyangkut keislaman sebagaimana dalam Rukun Islam mereka mempunyai versi tafsir sendiri. Hal ini terlihat dari penafsiran varian ini terhadap ibadah salat yang diganti dengan ‘*cukup meingat dan behakekat wayah sembahyang datang*’ (‘cukup mengingat dan merenungkan saat waktu salat tiba’). Dengan kata lain, Rukun Islam—yang sebagian besar melibatkan fisik—diganti dengan ‘mengingat’ dan ‘merenungkan’ saja tanpa repot-repot mengeluarkan tenaga.

Varian *Awam*, juga mengaku sepenuhnya Rukun Iman, namun mereka tidak sepenuhnya menaati Rukun Islam. Bahkan, sebagaimana ditemukan di lapangan, varian yang

terakhir ini malah mempunyai kepercayaan-kepercayaan terhadap-hal-hal yang sepenuhnya tidak ditemukan dalam ajaran Islam.

Alasan pemilihan kecenderungan keagamaan di atas tidak bisa dianalogikan dengan memilih *handphone* bermerek Nokia atau Samsung karena ia berkaitan dengan keyakinan. Ketika kelompok keagamaan itu ditempatkan dalam ruang seperti itu, maka faham-faham keagamaan itu dalam satu segi bisa berfungsi mendonamisasi perubahan-perubahan sosial karena di dalamnya mengandung unsur kompetisi, tetapi di segi yang lain perbedaan dan kompetisi termasuk juga akan menyembunyikan konflik yang sewaktu-waktu bisa mencuat ke depan (Thohir, 2006a: 74). Untuk konteks lokal Kumai, konflik akibat berebut tafsir “kebenaran” diperlihatkan oleh adanya perbedaan dalam memahami hakikat ketuhanan dan ritual ibadah, khususnya antara varian *Nahu* dan varian *Hakekat*.

### D.3. Sendi Etika/Tasawuf: Kehidupan Mistis dan Religio-Magis

Sendi etika (tasawuf), yakni suatu wilayah yang memberikan ruang bagi pemeluknya untuk mengekspresikan hubungan-hubungan kepada Tuhannya. Jika syariat mencerminkan perwujudan pengalaman iman pada aspek lahiriah (eksoterik), tasawuf merupakan pengejawantahan dari iman pada aspek batiniah atau rohaniah (esoterik). Oleh karena itu, tasawuf lebih berorientasi kepada aspek batin, maka inti dari kegiatan ini ialah pengetahuan dan praktik penyelenggaraan relasi manusia—Tuhan. Tasawuf tetap tidak terpisahkan dari aspek teologis. Demikian juga karena tasawuf mengarahkan kepada upaya optimal yang bisa ditempuh dalam rangka mengekspresikan kecintaan dan kesetiaan kepada Tuhan, maka tasawuf tidak pernah berdiri sendiri terlepas dari syariat. Jika syariat sebagai ‘jalan’ yang membawa orang kepada Tuhan, maka tasawuf adalah jalah rohani yang merupakan dimensi esoterik yang didasarkan pada simbolisme tentang perjalanan. Seyyed Hossein Nasr melukiskan hubungan tersebut sebagai berikut:

*“According to the well-known Sufi symbol Islam is like a walnut of which the shell is like the Shaṭī’ah, the kernel like the Ṭarīqah and the oil which is invisible yet everywhere present, the Ḥaḳīqah. A walnut without a shell could not grow in the world of nature and without a kernel would have no end and purpose. The Shaṭī’ah without the Ṭarīqah would be like a body without a soul, and the Ṭarīqah without the Shaṭī’ah would be devoid of an external support and simply could not subsist and manifest itself in this world. For the totality of the tradition the one like the other is absolutely necessary”* (Nasr, 2000: 118).

“Menurut simbol Sufi terkenal, Islam seperti buah kenari di mana kulitnya bagaikan *Syaṭī’ah*, bijinya bagaikan *Ṭarīqah* (Tasawuf) dan minyaknya yang tidak terlihat yang ada di mana-mana, *Ḥaḳīqah*. Buah kenari tanpa kulit tidak bisa tumbuh di dunia wujud ini dan tanpa biji tidak akan mempunyai akhir dan tujuan. *Syaṭī’ah* tanpa *Ṭarīqah* bagaikan tubuh tanpa jiwa, dan *Ṭarīqah* tanpa *Syaṭī’ah* menjadi sama sekali tanpa dukungan eksternal dan benar-benar tidak hidup serta tidak bisa memanifestasikan dirinya di dunia ini. Karena totalitas tradisi ini, satu dengan yang lainnya mutlak membutuhkan.”

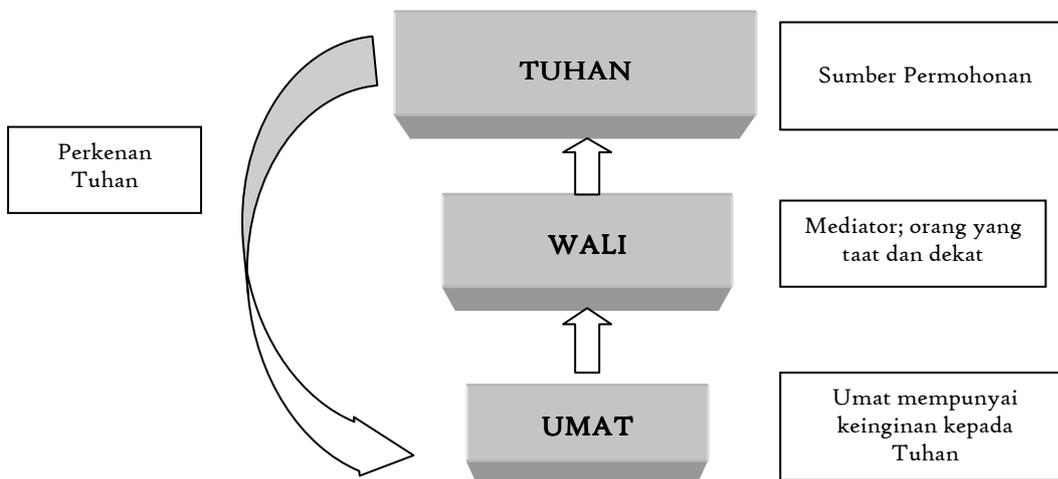
Berkaitan dengan sendi yang terakhir tersebut, maka respon yang muncul sebagai berikut: **pertama**, varian *Nahu* dalam memahami relasi hamba—Tuhan kemungkinan akan memunculkan dua pandangan: [1] Tuhan adalah transenden; [2] Tuhan adalah transenden pada satu sisi, dan pada saat yang sama adalah imanen, sebagaimana dikemukakan oleh Laleh Bakhtiar:

Kaum sufi mengakui baik imanensi (kedekatan) maupun transendensi (kejauhan) Allah pada suatu waktu dan satu waktu, serta mengungkapkan hal ini dalam doktrin mereka. Dan, pada saat yang bersamaan, ketika Allah itu imanen, Allah juga mutlak transenden. Pada saat bersamaan, ketika Allah “lebih dekat dari urat leher” (QS. Qāf/50: 16), Allah juga berada di atas setiap bentuk, pemikiran atau hal yang ada di alam semesta, seperti yang dilukiskan dengan indah dalam Ayat Kursi (QS. al-Baqarah/2: 256). Ada “keberkumpulan hal-hal yang bertentangan” di sini, sesuatu yang hanya dapat dipahami melalui Intelek atau Ruh yang menampakkan diri-Nya kepada sang Sufi (mistikus) melalui intuisi spiritual (Bakhtiar, 1976).

**Kedua**, bagi varian *Hakekat*, relasi Tuhan—manusia itu berakhir pada penyatuan sebagai konsekuensi dari imanensi Tuhan kepada manusia sebagai manifestasi dari kesadaran akan kedekatan Tuhan dengan manusia.

**Ketiga**, bagi varian *Awam*, maka yang muncul adalah praktik-praktik mistik yang lebih terfokus pada pengkultusan pada tokoh-tokoh suci atau makam-makam suci yang dijadikan sebagai *wasīlah* (perantara) dengan Tuhan. Bagi varian ini, seseorang yang dianggap telah mempunyai kekhususan sebagai akibat dari kesalahannya akan dijadikan sebagai *wasīlah* atau perantara antara umat dengan Tuhan. Karena itu, dalam praktik-praktik lokal dijumpai orang-orang yang datang kepada orang “suci” untuk memohon berkah dan juga mendatangi makam-makam keramat dengan tujuan yang sama. Bahkan, sebagaimana dikemukakan Pranowo (2009) dari kajiannya terhadap masyarakat Tegalroso (Jawa Tengah), masyarakat Muslim di sini mengenal dua tipe wali, yakni wali yang telah wafat dan wali yang masih hidup. Kedua tipe wali ini diposisikan oleh masyarakat setempat sebagai sama-sama mempunyai *karāmah*. Karena kedudukannya inilah, para wali mempunyai suatu *charisma* ketika mereka hidup atau mati. Kehadiran *charisma* itu sebenarnya tidak dikehendaki oleh para wali itu melainkan karena anugerah Tuhan. Menurut Wach (1971: 334), seringkali otoritas dalam persoalan pengalaman keagamaan tidak bergantung pada kualifikasi-kualifikasi profesional, pelatihan dan preperasi khusus (*special preparation*), tetapi bergantung pada *charisma* (*gift of grace*) individual. Seseorang yang dianugerahi dengan *charisma* baik temporal maupun permanen dianggap sebagai *mouthpiece*, juru bicara antara umat dengan Tuhan (lih. Gbr. IId).

Gbr. IId.  
Peran Orang Saleh di Mata Umat



Dari paparan di atas, dapat ditarik benang merah untuk memperjelas posisi tiap-tiap varian *Bubuhan* Kumai seperti diperlihatkan pada **Tabel IIa**.

**Tabel IIa**  
**Deskripsi Varian *Bubuhan* Kumai**

VARIAN	TRILOGI ISLAM		
	IMAN Sistem Kepercayaan	ISLAM Ritual/Ibadah	IHSAN Etika/Tasawuf Pengalaman Mistik
<b>AWAM</b>	Dengan nalar agamanya, mereka memahami Yang Gaib melakukan ritual-ritual yang diwarisi dari generasi sebelumnya. Mencampuradukkan antara Islam dengan tradisi lama.	Pelaksanaan ritual/ibadah (syariat) cenderung tidak sepenuhnya dilaksanakan dengan 'ketaatan dan ketundukan' dalam pengertian bagian-bagian syariat dilaksanakan secara tidak utuh dan tidak sempurna. Mengedepankan adat.	Praktik-praktik mistik yang ditandai dengan pemujaan wali dan makam-makam suci. Wali ada yang hidup dan ada yang mati. Tradisi ziarah dan pencari <i>barakah</i> dari para wali. Pencari berkah dari Kitab Suci.
<b>NAHU</b>	Dengan nalar agama yang lebih baik, mereka memahami Yang Gaib berdasarkan <i>ahlu as-sunnah wa al-jamā'ah</i> . Tidak memasukkan unsur-unsur lokal dalam kepercayaan. Tuhan diposisikan: transenden dan imanen pada saat yang bersamaan.	Melaksanakan seluruh ketentuan syariat (rukun Islam); kesalehan normatif. Yakni 'ketaatan dan ketundukan' dalam memenuhi ketentuan syariat. Ritual-ritual dipahami secara komprehensif antara aspek eksoterik (lahiriah) dan esoterik (batiniyah). Mengakomodasi adat sepanjang sejalan dengan Islam	Terdapat dua pemikiran dalam memahami relasi Tuhan-manusia: transenden dan imanen. Untuk kasus tertentu, diposisikan sebagai 'orang saleh/suci' dengan peran sebagai <i>wasīlah</i> . Penafsiran 'mistik' cenderung tetap berada dalam frame <i>ahlu as-sunnah wa al-jamā'ah</i> .
<b>HAKEKAT</b>	Yang Gaib, disamping sesuai <i>ahlu as-sunnah wa al-jamā'ah</i> juga merujuk unsur-unsur lokal. Tuhan diposisikan imanen pada diri manusia	Ritual-ritual lebih dipahami pada substansinya. Lebih menekankan pada aspek batiniyah (esoterik) agama dan mengabaikan aspek-aspek lahiriah (eksoterik).	Relasi Tuhan-manusia diorientasikan pada 'penyatuan' Penafsiran 'mistik' cenderung mengarah pada faham <i>wahdah al-wujūd</i> .

