

■ Laporan Penelitian Sosial Keagamaan

# LOCAL WISDOM PENYEBARAN ISLAM KERAJAAN DEMAK

Upaya Memetakan Strategi Revitalisasi

Dr. H. Sholihan, M.Ag.  
Dr. H. Ali Imron, M.Ag.  
Dr. H. Tholkhatul Khoir, M.Ag.



Dibiayai dengan Anggaran DIPA  
UIN Walisongo  
Tahun 2015

LP2M ■

Dr. Sholihan, M.Ag., dkk.

LOCAL WISDOM PENYEBARAN ISLAM KERAJAAN DEMAK

LP2M



Lembaga Penelitian dan Pengabdian  
Kepada Masyarakat  
UIN Walisongo Semarang



**LAPORAN PENELITIAN KOLEKTIF**

**LOCAL WISDOM  
PENYEBARAN ISLAM  
KERAJAAN DEMAK  
(Upaya Memetakan Strategi Revitalisasi)**



**Dr. H. Sholihan, M.Ag.  
Dr. H. Ali Imron, M.Ag.  
Dr. H. Tholkhatul Khoir, M.Ag.**

**Dibiayai oleh:  
DIPA  
UIN WALISONGO SEMARANG  
2015**







## KATA PENGANTAR

Keberhasilan Kerajaan Demak dalam menyebarkan Islam di Jawa dengan berbagai metode yang digunakan sesungguhnya menjadi inspirasi bagi penelitian ini. Pasalnya, menyebarkan agama sekarang ternyata bukan persoalan mudah. Ada persoalan budaya yang, meminjam istilah posmo, “harus selalu dinegosiasikan”. Banyak kesulitan yang harus dihadapi dalam proses penyebaran agama, salah satunya adalah bagaimana berhadapan dengan budaya masyarakat setempat dimana agama hendak disebarkan.

Peneliti sebelumnya melihat apa yang dikatakan sebagai *local wisdom* sebagai mengandung problematika yang belum terselesaikan hingga kini. Dalam beragama, seorang umat sebenarnya harus mengikuti apa yang dikatakan ajaran agamanya saja, tanpa memberi tambahan apapun yang berasal dari unsur luar. Kyataannya, tidak demikian. Dalam praktik, umat Islam Indonesia itu tidak melaksanakan ajaran agamanya secara murni. Bagi mereka, itu merupakan *local wisdom*. Sementara bagi yang lain, meski dianggap sebagai *wisdom*, tetap saja *local* dan bukan berasal dari ajaran yang murni dari Islam sendiri.

Penelitian memberikan pencerahan bagi pembaca berupa adanya tiga strategi *mainstream* revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam. Namun sebagaimana diakuinya sendiri, kelemahannya justru terletak pada penyederhanaan gerakan revitalisasi *local wisdom* itu yang hanya pada tiga gerbong di atas. Tapi, apapun yang terjadi, *the only permanent aspect of science is research*.

Akhirnya peneliti mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak atas selesainya penelitian ini.

Semarang, 10 November 2015  
Peneliti









**KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN  
KEPADA MASYARAKAT**

Jl. Walisongo No. 3-5 Telp.7615923 Semarang 50185  
email:lppm.walisongo@yahoo.com

**SURAT KETERANGAN**

No. In.06.0/L1/TL03/1083/2015

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo Semarang, dengan ini menerangkan bahwa Penelitian Sosial Keagamaan yang berjudul:

**LOCAL WISDOM PENYEBARAN ISLAM KERAJAAN DEMAK (Upaya Memetakan Strategi Revitalisasi)**

adalah benar-benar merupakan hasil penelitian Penelitian Sosial Keagamaan yang dilaksanakan oleh:

1. Nama : Dr. H. Sholihan, M. Ag.  
NIP : 19600604 199403 1004  
Pangkat/Jabatan : Pembina Utama Muda (IV/c) / Lektor Kepala  
Fakultas : Dakwah dan Komunikasi
2. Nama : Dr. H. Ali Imron, M.Ag.  
NIP : 19730730 200312 1003  
Pangkat/Jabatan : Pembina (IV/a) / Lektor Kepala  
Fakultas : Syari'ah
3. Nama : Dr. Tholkhatul Khoir, M.Ag.  
NIP : 19770120 200501 1005  
Pangkat/Jabatan : Penata Tk. I (III/d) / Lektor Kepala  
Fakultas : Syari'ah

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 27 November 2015

Ketua,

**Dr. H. Sholihan, M.Ag.**  
NIP. 19600604 199403 1004





## DAFTAR ISI

- Halaman Judul ~ i  
Kata Pengantar ~ iii  
Surat Keterangan ~ v  
Daftar Isi ~ vii
- Bab I : Pendahuluan ~ 1  
A. Latar Belakang ~ 1  
B. Rumusan Masalah ~ 9  
C. Tujuan Penelitian ~ 9  
D. Kerangka Toeritik ~ 9  
E. Kajian Riset Sebelumnya ~ 15  
F. Sistematika Pembahasan ~ 17
- Bab II : Penyebaran Agama, Persentuhan Budaya dan *Local Wisdom* ~ 19  
A. Penyebaran Agama ~ 19  
B. Persentuhan Budaya ~ 36  
C. *Local Wisdom* ~ 45
- Bab III : Metode Penelitian ~ 53  
A. Penelitian Budaya ~ 53  
B. Epistemologi Postpositivisme ~ 55  
C. Pendekatan Sejarah ~ 62  
D. Teknis Pengumpulan Data ~ 69  
E. Unit Analisis Data ~ 71  
F. Metode Analisis Induktif Kualitatif ~ 71
- Bab IV : Penyebaran Agama Islam dan Akulturasi Budaya Kerajaan Demak ~ 77  
A. Kerajaan Demak ~ 77  
B. Penyebaran Agama Islam Masa Kerajaan Demak ~ 81  
C. Akulturasi Budaya Kerajaan Demak ~ 93

<b>BAB V</b>	<b>: Revitalisasi Local Wisdom Penyebaran Islam Kerajaan Demak di Era Kontemporer ~ 97</b>
A.	Pola Local Wisdom Penyebaran Islam Kerajaan Demak ~ 97
B.	Peta Strategi Revitalisasi Local Wisdom Penyebaran Islam Indonesia Kontemporer ~ 101
1.	Puritanisasi ~ 109
2.	Modernisasi ~ 118
3.	Pribumisasi ~ 125
<b>Bab V</b>	<b>: Penutup ~ 139</b>
A.	Kesimpulan ~ 139
B.	Saran ~ 140
<b>Daftar Pustaka</b>	<b>~ 143</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Sebagaimana diketahui, dahulu Kerajaan Demak adalah kerajaan Islam pertama dan terbesar di pantai utara Jawa. Kerajaan ini tercatat menjadi pelopor penyebaran Agama Islam di Jawa bahkan Nusantara.<sup>1</sup> Hingga tahun 1420, seluruh negeri di Pulau Jawa juga telah tergabung di bawah kekuasaan raja Demak. Para raja dari berbagai propinsi, dari Bantam hingga Blambangan, telah hadir di Demak untuk membangun ketentraman di daerahnya masing-masing. Pada waktu itu, agama Islam telah berhasil ditanamkan dengan kuat di seluruh Pulau Jawa. Masjid-masjid telah selesai dibangun dan perjanjian-perjanjian untuk membangun kerukunan dan perdamaian berhasil dibuat dengan raja-raja di Kalimantan, Palembang, Bali, Singapura, Indragiri dan negeri-negeri lain di kepulauan ini.<sup>2</sup>

Sultan Trenggono diceritakan sebagai seorang laki-laki yang pandai, baik, dan berbudi luhur. Ia menetapkan dengan ketat kepatuhan terhadap hukum yang berlaku. Di bawah pengawasannya misalnya, berhasil disusun sebuah karya berjudul *Jaya Lengkara*, yang berisi tentang prinsip-prinsip hukum dan aturan-aturan dalam agama Islam yang

---

<sup>1</sup> Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, cet. III (California: Stanford University Press, 2001), 38.

<sup>2</sup> Thomas Stamford Raffles, *The History of Java*, terj. Eko Prasetyaningrum dkk. (Yogyakarta: Narasi, 2008), 489.



digabungkan dengan perintah-perintah kuno di negeri ini. Kemudian karya itu diajukan untuk mendapat persetujuan dari seluruh rakyatnya.<sup>3</sup>

Masjid Agung Demak bahkan disebut sebagai sebuah karya agung, bukan hanya dari sisi sejarah, tapi juga dari segi arsitektur, teknik rancang bangun, dan ketradisian. Dari segi rancang bangun, Masjid Agung Demak merupakan sebuah mahakarya pada zamannya karena dibangun dengan material kayu dan bata. Material kayu merupakan teknik bangun yang baru pada masa itu. Juga sistem persambungan antar rangka bangunan yang diketahui tanpa adanya paku. Dari berbagai keunikan tersebut, Masjid Agung Demak menjadi sebuah karya agung. Pembangunannya memakan waktu yang cukup lama. Para pendirinyapun harus benar-benar mencurahkan seluruh pemikirannya. Ini dibuktikan oleh Sunan Kalijaga yang mencari cara membangun salah satu soko dengan ide menyatukan serutan-serutan kecil yang kemudian dipadatkan dan diikat. Sementara itu, dari sisi arsitektural, ia juga menunjukkan sebuah karya yang luar biasa yang ditunjukkan dari bentuk atap tumpang tiganya, mustaka, ukiran, dan beberapa ornamen yang menggambarkan unsur “sinkretisme”.<sup>4</sup>

Grebeg Demak sekarang disebut-sebut sebagai bentuk pelestarian budaya leluhur yang masih dipertahankan sampai sekarang. Ternyata, dahulu, para wali sengaja mendesain metode menyebarkan agama dengan cara menggabungkan dakwah dan seni, yang pada waktu itu masyarakat masih didominasi oleh kebudayaan Hindu dan Buddha. Walisongo menyebarkan

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> <http://buletinmadubranta.blogspot.com/2012/05/masjid-demak-karya-agung-keunggulan.html>. Diakses 1 Juni 2015.

Agama Islam lewat perantara akulturasi budaya Hindu-Budha dengan ajaran Agama Islam. Dengan strategi ini, Agama Islam lebih diterima masyarakat dan dapat berkembang pesat sampai saat ini.

Keberhasilan Kerajaan Demak dalam menyebarkan Islam di Jawa dengan berbagai metode yang digunakan tentu menjadi inspirasi bagi generasi berikutnya. Banyak upaya yang telah dilakukan, di antaranya menjadikan situs-situs warisan itu menjadi destinasi wisata religi, meskipun mengembalikan Demak sebagai pusat penyebaran Islam bukan menjadi visi utamanya. Hal ini kurang relevan dengan upaya revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam Kerajaan Demak untuk kebutuhan Indonesia kontemporer.

Harus diakui bahwa daya tarik wisata pada umumnya cenderung membosankan. Seperti yang terjadi pada wisata alam di Jawa Tengah misalnya, meski dimunculkan sejak dua dekade lalu, pengembangan agrowisata di Jawa Tengah masih jalan di tempat.<sup>5</sup> Hal itu terlihat dari tingkat kunjungan wisatawan tertinggi yang masih didominasi oleh obyek wisata bersejarah seperti Candi Borobudur, Candi Prambanan dan jejaring wisata ziarah (Demak-Kudus-Rembang). Bahkan wisata budaya Masjid Agung dan Makam Kadilangu tersebut merupakan obyek wisata yang menduduki peringkat ketiga pada lima besar pengunjung obyek wisata di Jawa Tengah setelah Candi Borobudur dan Candi Prambanan.<sup>6</sup>

Sebenarnya jika hendak dikembangkan sebagai destinasi wisata, sejujurnya Kabupaten Demak adalah salah satu daerah potensial pertanian yang dapat dimanfaatkan sebagai daya tarik

---

<sup>5</sup> *Suara Merdeka*, 12 Februari 2007.

<sup>6</sup> *Disparta Jawa Tengah*, 2005.

wisata. Pada tahun 2009, Demak adalah pemasok beras terbesar di Jawa Tengah, dan saat itu pula pemasok beras terbesar di Indonesia adalah Jawa Tengah. Pertanian padi juga termasuk pertanian unggulan daerah Demak. Hanya saja, kabupaten yang berbatasan langsung dengan Kota Semarang sebagai ibukota propinsi Jawa Tengah dan memiliki daerah pantai pesisir serta lahan sawah yang luas (yang mencapai 54,2% dari total lahan) yang berpotensi menghasilkan produk pertanian tersebut kurang berkembang pada sektor pariwisatanya. Hal tersebut juga didukung oleh sebagian besar masyarakatnya yang bekerja pada sektor pertanian.

Sektor pertanian yang ada di Kabupaten Demak sangat beragam seperti sektor perikanan di wilayah pesisir pantai, sektor tanaman pangan, sektor hortikultura (tanaman sayuran, buah-buahan dan tanaman hias) serta sektor peternakan. Terlebih Kabupaten Demak memiliki komoditas yang diunggulkan yaitu sektor perikanan dan sektor hortikultura. Sektor hortikultura yang diunggulkan adalah tanaman jambu air. Hal ini karena tanaman jambu air sangat sesuai dengan jenis unsur tanah setempat dan juga telah mampu menjadi komoditas yang memiliki nilai jual tinggi di pasaran buah domestik baik lokal, regional, maupun nasional.<sup>7</sup>

Hanya saja, perlu upaya ekstra karena hingga sekarang sektor pariwisata yang berkembang hanya berupa wisata budaya berupa Masjid Agung Demak. Implikasi kurang berhasilnya sektor wisata alam ini tentu adalah kualitas kesejahteraan penduduk masyarakat di Kabupaten Demak yang sebagian besar bekerja sebagai petani baik petani sawah maupun petani tanaman buah dan sayuran tidak mengalami peningkatan

---

<sup>7</sup> Dinas Pertanian Kabupaten Demak, 2007.

karena harga jual komoditas yang rendah. Hal itu juga akan berimplikasi pada pendapatan ekonomi daerah.

Menghidupkan kembali *local wisdom* yang terkandung dalam kesuksesan penyebaran Agama Islam Kerajaan Demak adalah alternatif yang lebih berdaya guna baik bagi masyarakat Demak, maupun bagi masa depan Islam di Indonesia. Perlu kajian serius tentang ruh, semangat, atau bahkan *local wisdom* di balik keberhasilan para *founding fathers*nya menyebarkan Islam ke Nusantara dari sebuah “kota” kecil bernama Demak. *Local wisdom* itulah yang akan kita jadikan kembali sebagai *elan vital* untuk menyebarkan Islam di skala yang lebih luas yaitu Indonesia yang berubah ini.<sup>8</sup>

Sebagaimana diketahui, perubahan sosial budaya adalah sebuah gejala berubahnya struktur sosial dan pola budaya dalam suatu masyarakat. Perubahan sosial budaya merupakan gejala umum yang terjadi sepanjang masa dalam setiap masyarakat. Perubahan itu terjadi sesuai dengan hakikat dan sifat dasar manusia yang selalu ingin mengadakan perubahan. Menurut Hirschman, kebosanan manusia sebenarnya merupakan penyebab dari perubahan. Ada tiga faktor yang dapat memengaruhi perubahan sosial: 1) tekanan kerja dalam

---

<sup>8</sup> Dalam kenyataannya, Kerajaan Demak memang merupakan cikal bakal bagi tersebarnya Islam. Islam masuk ke Indonesia setelah agama Budha dan Hindu, melalui jalur perdagangan dan pertukaran antar bangsa. Para wali kemudian berjasa menyebarkan Islam melalui sebuah “kearifan”. Kearifan dimaksud sebagiannya adalah tidak memaksakan kehendak kepada orang lain. Mereka menyakini bahwa jika Islam disebarkan secara paksa, maka tidak akan diterima. Mereka menyatukan Islam dengan apa yang sudah menjadi budaya di masyarakat pada waktu itu.



masyarakat; 2) keefektifan komunikasi; 3) perubahan lingkungan alam.<sup>9</sup>

Sementara itu, pemikir lain mengatakan bahwa penyebab utama perubahan budaya adalah perubahan pengetahuan. Ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai prestasi gemilang modernisme berhasil membawa kemajuan bangsa-bangsa di dunia. Hanya saja, ilmu pengetahuan berupaya memperkokoh dirinya dengan kemampuan internalnya memisahkan diri dari doktrin-doktrin agama. Dengan metode induktif mengamati alam yang bersifat mekanis dan matematis, pencarian hukum sebab akibat yang mengatur alam semesta melahirkan paham naturalisme. Naturalisme melihat alam ini sebagai sebuah mesin raksasa dengan mekanisme kerja secara kausalitas, menyebabkan sebagian ilmuwan tidak lagi melihat alam ini sebagai ciptaan Tuhan melainkan adalah produk alam itu sendiri. Memandang keindahan alam bukan lagi merasakan kebesaran Tuhan melainkan kekaguman pada alam itu sendiri. Alam menyimpan berbagai rahasia yang berguna bagi manusia, maka alam pun dieksploitasi yang pada akhirnya merusak ekosistem yang membawa malapetaka bagi manusia sendiri.<sup>10</sup>

Masyarakat modern misalnya, dengan pemujaan atas rasionalitas, telah berhasil mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi sedemikian jauh, hingga teknologi informasi saat ini telah mendominasi semua elemen kehidupan masyarakat. Salah satu kemajuan teknologi yang dihasilkan masyarakat

---

<sup>9</sup> Dikutip oleh O'Neil, D., *Cultural Anthropology Tutorials* (Behavioral Sciences Department, Palomar College, San Marco, California. Retrieved: 2006), 7-10.

<sup>10</sup> Lihat selengkapnya dalam Ronald McKinney, "Toward a Resolution of the Modernist/Postmodernist Debate", dalam *Philosophy Today*, Vol. XXX, No. 3/4, 1986, 238.

modern adalah televisi, radio, surat kabar, internet, smartphone, dan beragam media sosial lainnya. Televisi misalnya adalah salah satu sarana hiburan yang paling banyak dipakai oleh masyarakat di dunia. Selain sebagai sarana hiburan televisi juga sebagai salah satu sarana penyampai informasi dunia. Dengan televisi kita bisa mengetahui kejadian yang terjadi di daerah bahkan di negara lain secara langsung. Semua teknologi informasi dan komunikasi di atas adalah sumber daya yang terbuka bagi semua orang dalam masyarakat industri, dan semakin mengalami pertumbuhan di negara-negara berkembang. Ia juga merupakan sumber bagi pengetahuan populer tentang dunia dan semakin membuat kita menjalin kontak, meskipun melalui perantara, dengan cara hidup orang selain yang tinggal di tempat kita dilahirkan. Teknologi informasi berdampak pada ketentuan dan konstruksi selektif pengetahuan sosial, imajinasi sosial, di mana kita mempersepsikan dunia realitas yang dijalani orang lain, dan secara imajiner merekonstruksi kehidupan mereka dan kehidupan kita melalui dunia secara keseluruhan yang dapat difahami.<sup>11</sup> Di sinilah teknologi informasi dan komunikasi yang awalnya dimaksudkan untuk mensejahterakan manusia, di mana ia merupakan hasil dari kekuatan rasional masyarakat modern, pada akhirnya berbalik menguasai manusia. Ia mengendalikan, mengontrol dan mendominasi kehidupan masyarakat modern.

Perubahan budaya sebagai terekspresi di atas menyebabkan penyebaran agama Islam tidak semudah dahulu, atau minimal caranya tidak dapat dilakukan seperti dahulu.

---

<sup>11</sup> Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 275.

Akumulasi pengalaman peradaban Barat ini adalah industrialisasi, urbanisasi, kemajuan teknologi, dan kehidupan dalam jalur cepat, yang sekarang juga sudah dirasakan oleh masyarakat Demak yang diapit oleh dua kota, Semarang dan Kudus. Masyarakat Indonesia pada umumnya, yang juga sudah modern, dengan kekuatan rasionalitasnya telah melejit jauh menuju peradaban digital yang mutahir. Manusia Indonesia dengan ilmu pengetahuannya tengah berada pada puncak kekuasaannya atas alam. Teknologi informasi dan komunikasi merupakan alat ampuh untuk menundukkan alam. Dengan teknologi informasi dan komunikasi, orang Indonesia mampu mengontrol kehidupan.

Mayoritas umat Islam pun bergeser dari dari kota ke desa, dari kehidupan yang dinamis menjadi statis. Karena itu, kesuksesan para walisongo dalam menjadi orang Indonesia menjadi muslim tentu menjadi kiblat bagi kita. Tidak ada cara lain, kecuali mengambil *local wisdom*nya.

Dalam realitas Indonesia pada umumnya sekarang, secara ekstrem dapat dikatakan bahwa *local wisdom* yang dimiliki mirip benda pusaka, yang diwariskan dari leluhur, disimpan dan dipelihara. Tidak ada jaminan bahwa *local wisdom* akan tetap kukuh menghadapi era globalisasi yang menawarkan gaya hidup yang makin pragmatis dan konsumtif di atas. Karenanya, jika tidak dilakukan upaya serius, ia tetap tidak dapat diimplementasikan dalam kehidupan nyata. Di sisi lain, pewarisan *local wisdom* dari generasi ke generasi akan sia-sia karena tidak dapat merespons tantangan zaman yang telah berubah. Pentingnya penelitian ini adalah bahwa ia berupaya memberikan informasi tentang peta *local wisdom* di balik penyebaran Islam Kerajaan Demak berikut strategi

revitalisasinya di era kontemporer, tentunya agar ia tetap bertahan menghadapi tantangan zaman serta berguna bagi masa depan umat Islam Indonesia.

## B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pola *local wisdom* penyebaran agama Islam Kerajaan Demak?
2. Bagaimana peta strategi revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam itu di Indonesia era kontemporer?

## C. Tujuan Penelitian

1. Mengetahui bagaimana peta *local wisdom* penyebaran agama Islam Kerajaan Demak.
2. Mengetahui bagaimana pola strategi revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam itu di Indonesia era kontemporer.

## D. Kerangka Teoritik

*Local wisdom* terdiri dari dua kata: *wisdom* (kearifan) dan *local* (lokal). Dalam Kamus Inggris Indonesia John M. Echols dan Hassan Syadily, *local* berarti setempat, sedangkan *wisdom* (kearifan) sama dengan kebijaksanaan. Secara umum maka *local wisdom* (kearifan setempat) dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya.

Dalam disiplin antropologi dikenal istilah *local genius*. *Local genius* ini merupakan istilah yang mula pertama dikenalkan oleh Quaritch Wales dalam bukunya, *The Making of Greater India: A Study of Southeast Asian Cultural Change* (1948-1949). Para antropolog membahas secara panjang lebar



pengertian *local genius* ini.<sup>12</sup> Haryati Soebadio misalnya, mengatakan bahwa *local genius* adalah juga *cultural identity*, identitas/kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri. Sementara Soediman mendefinisikan *local genius* sebagai ciri-ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh sebagian bangsa sebagai hasil pengalaman hidupnya di masa lalu.<sup>13</sup>

Sedang Moendardjito mengatakan bahwa unsur budaya daerah berpotensi menjadi *local genius* karena telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang. Ciri-cirinya adalah:

1. Mampu bertahan terhadap budaya luar
2. Memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar
3. Mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli
4. Mempunyai kemampuan mengendalikan, dan
5. Mampu memberi arah perkembangan budaya.<sup>14</sup>

I Ketut Gobyah dalam “Berpijak pada Kearifan Lokal” mengatakan bahwa kearifan lokal (*local genius*) adalah kebenaran yang telah mentradisi atau ajeg dalam suatu daerah. Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat

---

<sup>12</sup> Lihat Ayatrohaedi, *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 18-19.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 40-4.

maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kerifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun nilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal.<sup>15</sup>

S. Swarsi Geriya dalam “Menggali Kearifan Lokal untuk Ajeg Bali” mengatakan bahwa secara konseptual, kearifan lokal dan keunggulan lokal merupakan kebijaksanaan manusia yang bersandar pada filosofi nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional. Kearifan lokal dengan demikian adalah nilai yang dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu yang lama dan bahkan melembaga.<sup>16</sup>

Dalam penjelasan tentang *‘urf*, dijelaskan bahwa adat ada yang memiliki kearifan (*al-’adah al-ma’rifah*), yang dilawankan dengan *al-’adah al-jahiliyyah*. Kearifan dapat dipahami sebagai segala sesuatu yang didasari pengetahuan dan diakui akal serta dianggap baik oleh ketentuan agama. Adat kebiasaan pada dasarnya teruji secara alamiah dan niscaya baik karena merupakan tindakan sosial yang berulang-ulang dan mengalami penguatan (*reinforcement*). Pergerakan secara alamiah terjadi secara sukarela karena dianggap baik atau mengandung kebaikan. Adat yang tidak baik hanya terjadi apabila terjadi pemaksaan oleh penguasa.<sup>17</sup>

Di sisi lain diketahui bahwa keanekaragaman budaya suatu daerah merupakan potensi sosial yang dapat membentuk karakter dan citra tersendiri. Keanekaragaman itu sendiri juga merupakan kekayaan intelektual dan kultural sebagai bagian

---

<sup>15</sup> <http://www.balipos.co.id>. Diakses 1 Juni 2015.

<sup>16</sup> <http://www.balipos.co.id>. Diakses 2 Juni 2015.

<sup>17</sup> *Pikiran Rakyat* 6 Maret 2003.

dari warisan budaya yang perlu dilestarikan. Namun seiring dengan peningkatan teknologi dan transformasi budaya ke arah kehidupan modern serta pengaruh globalisasi, warisan budaya dan nilai-nilai tradisional masyarakat tersebut menghadapi tantangan besar. Hal ini harus disadari sejak dini karena warisan budaya dan nilai-nilai tradisional tersebut mengandung banyak kearifan lokal yang ternyata masih relevan dengan kondisi saat ini, karena itu seharusnya dilestarikan, diadaptasi atau bahkan dikembangkan lebih jauh. Kesadaran *local wisdom* adalah upaya mempertahankan budaya-budaya lokal dan tradisi-tradisi yang menjadi ciri khas utama masyarakat setempat. Sehingga generasi unggul produk daerah ini tidak tercerabut dari akar lokal.

Harus diakui bahwa dalam kenyataannya sekarang, nilai-nilai budaya luhur itu mulai meredup dan memudar. *Local wisdom* mulai kehilangan makna substantifnya. Upaya-upaya pelestarian hanya nampak sekedar pernyataan simbolik atau ceremonial belaka, tanpa arti, penghayatan, dan pengamalan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana diketahui bahwa pada tahun terakhir, budaya masyarakat sebagai sumber daya kearifan lokal nyaris mengalami reduksi secara menyeluruh, dan nampak sekedar pajangan formalitas, bahkan seringkali lembaga-lembaga budaya pada umumnya dimanfaatkan untuk komersialisasi dan kepentingan kekuasaan.

Karena itu, upaya melestarikan *local wisdom* sesungguhnya memerlukan, selain pemahaman akan pola *local wisdom* itu sendiri, di era yang berubah ini, juga membutuhkan apa yang namanya kesadaran global. Kesadaran global adalah upaya menangkap gerak kemajuan yang begitu cepat agar masyarakat berhasil mencapai puncak peradabannya sebagaimana pada periode sebelumnya. Di sini, penting bahwa

para pemangku kepentingan harus membangun kesadaran akan kemajuan zaman untuk mengadopsi dan memodifikasi hal-hal yang bernilai positif.

Dalam bidang penyebaran agama, memperhatikan *local wisdom* menjadi persoalan yang sangat penting. Pasalnya, banyak muncul upaya coba-coba dalam menentukan strateginya untuk diterapkan di masyarakat yang multikultural.

Paling tidak terbentuk sebuah *mindset* dan kesadaran baru bahwa dunia sekarang ini sudah berada dalam kendali dunia internet yang dapat menyuguhkan apa saja sesuai keinginan masyarakat. Era virtual dan kebebasan ilmu, informasi, teknologi dan wawasan global kini sudah menjadi konsumsi setiap orang yang tidak pandang usia dan letak geografis. Dalam hal ini, dunia tidak lagi melingkar seperti bola dunia yang berada pada titik poros vertikal, tetapi sebaliknya, di era informasi yang serba terbuka, dunia melintang secara horizontal, tidak mengenal batas ruang dan waktu (*world is flat*). Tentu saja sudah menjadi kebutuhan semua *stakeholders* untuk ikut serta dalam menyiapkan generasi penerus yang tidak saja cerdas, tetapi juga mempunyai keunggulan pribadi (*personal excellence*) yang berkairfan lokal dan berwawasan luas yang berkesadaran global.

Teori kritis yang tergabung dalam kelompok *Frankfurt School* adalah kelompok intelektual pertama yang melihat gejala akan dominasi teknologi informasi pada masyarakat modern. Dengan mengambil contoh televisi sebagai salah satu media yang sangat familiar dalam masyarakat, mereka berpendapat bahwa teknologi informasi telah berkembang menjadi alat kontrol tersendiri bagi masyarakat modern. Melalui tayangan-tayangan yang disajikan, ia telah mengkontruksi realitas sosial



masyarakat. Masyarakat modern dengan hukum positivistik, di mana segala sesuatu dapat dikalkulasikan, telah memunculkan kapitalisme sebagai dewa-dewa pencipta realita dengan hukum komoditi. Kapitalisme menciptakan industri budaya massa melalui tayangan-tayangan televisi yang merupakan penipuan massa. Iklan menjadi salah satu bagaimana masyarakat modern dikontrol oleh kebutuhan-kebutuhan semu.

Di sisi lain, sesungguhnya terbuka kemungkinan bahwa seorang penyebar agama dapat berdakwah melalui media teknologi informasi. Karenanya, teknologi informasi juga dipandang oleh para pemikir belakangan sebagai kunci paling efektif menyebarkan Islam. Marshall McLuhan, dalam bukunya, *Understanding Media, The Extensions of Man*, yang diterbitkan empat dekade yang lalu, meramalkan bahwa peralihan dari era teknologi mekanik ke era teknologi listrik di Barat akan membawa peralihan dari fungsinya sebagai perpanjangan manusia menuju fungsinya sebagai perpanjangan tahap akhir, dan dari perpanjangan ruang manusia, menuju perpanjangan syaraf manusia. Bila di era mekanik, misalnya sebuah mesin ketik dapat memperpanjang tangan manusia, dalam era teknologi komputer dapat memperpanjang sistem syaraf manusia.<sup>18</sup> Sistem syaraf dimaksud menurut peneliti adalah pemikiran dan spiritualitas manusia yang artikulasinya dapat dilakukan menggunakan teknologi informasi.

## E. Kajian Riset Sebelumnya

Ahmad Muthohar pernah melakukan penelitian bertajuk *Perayaan Rebo Wekasan: Studi atas Dinamika dan*

---

<sup>18</sup> Lihat Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (London: Sphere Books Ltd, 1967), 11.

*Implementasinya bagi Masyarakat Muslim Demak* dan diterbitkan oleh LP2M UIN Walisongo. Ahmad Muthohar mengatakan bahwa perayaan Rebo Wekasan berasal dari informasi turun temurun dan dilakukan atas suatu keyakinan bahwa Allah telah menurunkan 320.000 bencana pada Hari Rabu terakhir Bulan Shafar Tahun Hijriyah. Sumber rujukan yang dijadikan sebagai sandaran perayaan ini adalah kitab-kitab klasik yang rata-rata ditulis abad 17 M dan awal abad 18 M bukan oleh ulama Jawa, sehingga dapat dikatakan bahwa Rebo Wekasan bukan merupakan budaya Jawa. Para pelakunya adalah kelompok Islam kolaboratif, yaitu mereka yang tetap mempertahankan tradisi lama yang dianggap baik dan menyerap kebudayaan baru yang lebih baik. Bentuk perayaannya adalah membaca doa, minum air azimat, sedekah bersama dan shalat *li daf al-bala*.<sup>19</sup>

Sartini, dalam artikelnya berjudul *Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati*, mengatakan bahwa eksplorasi terhadap kekayaan luhur budaya bangsa tersebut sangat perlu untuk dilakukan, sekaligus juga berupaya untuk mengkritisi eksistensinya terkait dengan keniscayaan adanya perubahan budaya. Ruang eksplorasi dan pengkajian kearifan lokal menjadi tuntutan tersendiri bagi pengembangan institusional filsafat dan bagi eksplorasi khasanah budaya bangsa pada umumnya. Masih menurutnya, kekayaan kearifan lokal menjadi lahan yang cukup subur untuk digali, diwacanakan dan dianalisis mengingat faktor perkembangan budaya terjadi dengan begitu pesatnya. Pengembangan kuliah dan kajian ala

---

<sup>19</sup> Lihat Ahmad Muthohar, M.Ag., *Perayaan Rebo Wekasan: Studi atas Dinamika dan Implementasinya bagi Masyarakat Muslim Demak* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2012).

Hairudin Harun dalam “Weltanschauung Melayu dalam era Teknologi Informasi: Komputer menjadi Teras atau Puncak Tewasnya Pemikiran Tradisional Melayu?” dapat memberi inspirasi bagaimana kita harus berpikir tentang kekayaan dan eksistensi kearifan lokal Nusantara.<sup>20</sup>

Dalam kaitannya dengan *local wisdom* dan realitas Indonesia kini, *Kompas* edisi 20 April 2011 menampilkan dua tulisan yang relevan, yakni “Saya Mohon Ampun” oleh Radhar Panca Dahana dan “Pembangunan Gerus Kearifan Lokal” oleh Wasisto Raharjo Jati. Dalam tulisannya, Radhar Panca Dahana mencemaskan perilaku para elit negeri ini yang antara sadar dan tidak sadar telah menjadi agen kepentingan dan keserakahan ekonomi dan politik negara maju (sehingga Indonesia hanya dijadikan sekadar pasar sambil dikuras habis sumber daya alamnya). Sementara itu, Wasisto Raharjo Jati mengemukakan bahwa pembangunan di Indonesia yang terpaku pada pertumbuhan ekonomi semata sesungguhnya telah mengabaikan kearifan lokal dan menimbulkan potensi konflik vertikal dan horizontal di kemudian hari. Karena berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, secara tidak langsung pemerintah juga telah menjejalkan “budaya uang” sehingga cenderung mengurangi dan meniadakan kearifan dan budaya lokal.

Dari sekian penelitian di atas, usulan penelitian ini jelas mempunyai posisi tersendiri yang tidak atau belum pernah ditempati oleh penelitian-penelitian lain, termasuk yang tidak terlacak oleh survei literatur ini.

---

<sup>20</sup> <http://dgi-indonesia.com/wp-content/uploads/2009/02/menggalikearifanlokalnusantara1.pdf>. Diakses 3 Juni 2015.

## **F. Sistematika Pembahasan**

Laporan penelitian akan terbagi menjadi lima bab. Bab pertama adalah pendahuluan. Bab kedua adalah kerangka teoritik tentang penyebaran agama, persentuhan budaya, dan *local wisdom*. Bab ketiga tentang metode penelitian.

Sedang bab empat berisi tentang data. Yang dimaksud dengan data adalah sejarah Kerajaan Demak, penyebaran Agama Islam pada masa Kerajaan Demak, dan akulturasi budaya pada masa Kerajaan Demak.

Bab kelima berisi tentang analisis, yaitu analisis pola *local wisdom* penyebaran Islam Kerajaan Demak dan peta strategi revitalisasi *local wisdom* penyebaran agama Islam di Indonesia kontemporer. Bab keenam adalah bab terakhir yang berisi kesimpulan dan saran-saran.



## BAB II

# PENYEBARAN AGAMA, PERSENTUHAN BUDAYA, DAN LOCAL WISDOM

### A. Penyebaran Agama

Sebuah agama tersebar melalui gerakan para tokohnya mengajak, menyeru, memanggil, atau menjemput banyak orang untuk memeluk dan mengamalkan ajaran agamanya. Dalam Islam istilah menyebarkan agama diistilahkan dengan dakwah.

Fedrick M. Denny, dalam *Encyclopedia of Religion* mendefinisikan dakwah sebagai penyebaran atau misi agama untuk mengislamkan orang.<sup>1</sup> Berbagai literatur dakwah umumnya sepekat dengan definisi ini.

Dalam praktek modern selanjutnya, menurut John L. Esposito, dakwah telah mendapatkan makna lain selain “misi” dan “pengislaman”.<sup>2</sup> Hal ini senada dengan Isma’il Raji al-Faruqi yang mengatakan bahwa dakwah mempunyai karakteristik berbeda dengan konsep penyebaran ajaran yang dilakukan oleh agama-agama yang lain. Sebagai gerakan agama baru yang mencoba memperbaharui agama-agama yang telah mapan, khususnya Yahudi dan Nasrani, Islam mengklaim diri sebagai wahyu terakhir atau pembaharu semua agama. Karena

---

<sup>1</sup> Fedrick M. Denny, *Encyclopedia of Religion*, vol. 4 (New York: Oxford University Press, 1987), 244-245.

<sup>2</sup> John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4 (Bandung Mizan, 2002), 346.

itu, dakwah Islam ditekankan pada beberapa aspek, di antaranya: kebebasan, rasionalitas, dan universalitas.<sup>3</sup>

Pada aspek kebebasan, dakwah diharapkan dapat diterima dengan komitmen, sehingga objek dakwah merasa bebas dari ancaman. Mereka harus benar-benar yakin bahwa kebenaran itu hasil penilaian mereka sendiri. Penekanan kebebasan ini misalnya didasarkan pada argumen QS. al-Baqarah: 256, al-Zumar: 41, dan al-Kahfi: 29.

Pada aspek rasional, dakwah Islam merupakan ajakan untuk berpikir, dan berargumen. Hak berpikir merupakan sifat yang dimiliki semua manusia dan tidak ada satupun dapat mengingkarinya. Selain itu, dakwah Islam juga merupakan proses kritis penalaran. Karenanya, dakwah tidak bersifat dogmatis. Ia selalu terbuka terhadap bukti baru, alternatif baru, dan selalu memperhatikan temuan baru dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini memiliki pengertian bahwa dakwah bukan hasil dari ilusi, bukan semata menarik emosi sehingga tanggapannya lebih bersifat pura-pura dari pada penilaian. Karenanya, dakwah harus merupakan penjelasan kepada kesadaran bagi semua umat manusia. Apapun afiliasinya, dakwah pada era sekarang harus tetap dinamis, selalu meningkatkan intensitas, kejelasan visi dan pemahaman terhadap ajaran Islam.

Sedang pada aspek universalitas, dakwah mengandung arti bahwa semua manusia merupakan objek dakwah Islam. Agama Islam tidak mengenal stratifikasi sosial (*social stratification*) sebagaimana dalam bentuk rasisme, kasta, palokialisme, favoritism, dan lain sebagainya. Semua manusia

---

<sup>3</sup> Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), 220.

pada hakekatnya adalah keturunan Adam. Hal ini sebagaimana khutbah terakhir Nabi Muhammad SAW, yang menegaskan:

“Kalian semua keturunan Adam, dan Adam berasal dari debu. Orang Arab tidak lebih mulia dibanding non-Arab, demikian pula orang kulit putih atas kulit hitam, kecuali ketakwaannya”.

Karena itu, Islam memandang semua manusia mempunyai kewajiban untuk mendengarkan bukti kebenaran dan memberikan penilaian tentang bukti-bukti tersebut.

Untuk mendukung pernyataan bahwa dakwah tidak sekedar mengislamkan orang itu, Esposito mengkaji manifestasi pelaksanaan dakwah di abad modern beberapa waktu lalu. Esposito menemukan adanya empat kecenderungan yang dilakukan aktifis-aktifis dakwah (*da'i*) dalam menjalankan perannya, yaitu: orientasi politik, interiorisasi, organisasi institusional, dan kepedulian sosial.<sup>4</sup>

### 1. Orientasi Politik

Dalam orientasi politik, dakwah dipakai sebagai seruan untuk menegakkan tata politik alternatif dalam sejarah awal Islam, misalnya oleh Khawarij dan Abbasiyyah untuk menentang Dinasti Umayyah, dan oleh kaum Isma'iliyyah untuk menentang Dinasti Abbasiyyah. Namun, dakwah secara bertahap terbebas dari orientasi politik ini pada periode-periode berikutnya. Para teoritis politik muslim menyebutkan bahwa dakwah sebenarnya merupakan salah satu tugas khalifah, namun jarang sekali

---

<sup>4</sup> John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford*, 346.



direalisasikan dalam praktik. Doktrin khalifah ini dipakai agaknya untuk mendefinisikan kembali dakwah sebagai bentuk pengajaran, berkhotbah, menasehati, dan untuk mengendalikan usaha-usaha dakwah, khususnya memisahkan usaha tersebut dari tujuan politik.

Doktrin dakwah sebagai tugas khalifah dihidupkan kembali pada abad ke-19 oleh penguasa Utsmaniyyah, Sultan Abdul Hamid II (1876-1909), dengan memaknai dakwah secara baru sepenuhnya. Alih-alih merujuk ke konteks mengajar, berkhotbah, menasehati dan jihad, tugas khalifah kini didefinisikan untuk memperluas otoritas khalifah kaum muslim di negeri-negeri lain.

Esposito mengutip pendapat W.S. Blunt dalam *The Future of Islam* bahwa Khilafah Usmaniyyah sebaiknya menjadi pemimpin spiritual semua muslim, sedangkan kekuatan eksekutif dan administratif supaya ada di tangan penguasa Arab regional. Namun setelah jatuhnya Bani Fatimiyyah, istilah dakwah tidak pernah dipakai lagi secara eksplisit sebagai gerakan politik melawan rezim berkuasa.

Dalam konteks ini, dakwah kemudian menjadi instrument politik mempropagandakan kesatuan Islam. Doktrin dakwah sebagai fungsi khalifah adalah untuk mempersatukan kaum muslim di berbagai wilayah di bawah satu pemimpin spiritual. Dakwah untuk kesatuan kaum muslim secara sistematis dikembangkan oleh Jamaluddin al-Afghani (w. 1897), dengan mendirikan *Jam'iyyah al-Urwah al-Wutsqa* sebagai organisasi dakwah yang mempromosikan solidaritas muslim. Sarana komunikasi dan media berita pada abad 20 meningkatkan kesadaran di kalangan kaum muslim, yang sebagian besar terisolasi satu sama lain.

Kesadaran ini menyebabkan tumbuhnya rasa solidaritas yang kuat. Konteks politik demokrasi dan negara bangsa semakin banyak menarik pendukung. Kerja misionaris Kristen pada periode ini dipandang oleh orang Islam sebagai ancaman politik, karena dipandang sebagai upaya untuk menambah jumlah orang Kristen di wilayah muslim. Berbagai organisasi dakwah seperti *al-Da'wah wa al-Irsyad* yang didirikan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) bertujuan untuk menjawab ancaman tersebut.

## 2. Interiorisasi

Gerakan dakwah modern ini bekerja terutama di kalangan muslim sendiri dan tidak tertuju untuk pemeluk agama lain. Masih menurut Esposito,<sup>5</sup> ada dua faktor yang menjelaskan penekan ini: *pertama*, ancaman materialisme, sekularisme, dan apatisme terhadap agama pada umumnya dan Islam pada khususnya, mendorong para *da'i* memprioritaskan orang-orang kafir yang ada di tengah kaum muslim. Pendidikan, ilmu pengetahuan dan teknologi modern, serta berbagai sistem politik modern, semua mengancam agama beserta institusi-institusinya; *kedua*, para pekerja dakwah melihat bahwa dalam berbagai pemerintahan modern di negara-negara muslim, ada kesinambungan dengan pemerintah Barat dan Kristen kolonial. Para pemikir muslim memegang keyakinan bahwa lembaga pemerintah dan negara merupakan satu-satunya instrumen yang dapat mewujudkan kebangkitan Islam.

Justifikasi bagi interiorisasi dakwah dicari dalam doktrin *amar ma'ruf nahi munkar*. Justifikasi lain diambil

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 247.

dari doktrin *tartib al-da'wah* (urut-urutan prioritas dalam penyebaran dakwah), sebuah doktrin Islam awal. Esposito mendisplay pendapat Ibn Amir al-Hajj (w. 1474), seorang faqih hanafiyyah dalam *al-Taqrir wa al-Tahbir* yang menunjuk pada metode dakwah yang dilakukan oleh Mu'adz bin Jabal (w. 639) dengan menekankan pendekatan bertingkat dalam mengkomunikasikan tugas dan doktrin agama kepada pemeluk baru. Karena ada orang-orang Islam yang perlu dibina menjadi pemeluk Islam sejati. Oleh karenanya, nilai penting pengislaman non-muslim menjadi sekunder. Said Hawa dalam studi filsafat Hasan al-Banna (w.1949)<sup>6</sup>, sebagaimana dikutip Esposito, menjelaskan bahwa al-Banna mendefinisikan prioritas sasaran dakwah dimulai dari diri sendiri, keluarga, masyarakat, negeri, pemerintah, umat muslim, dan dunia. Patut dicatat bahwa dakwah yang ditunjukkan kepada dunia diletakkan pada tahap terakhir.

### 3. Organisasi Institusional

Sepanjang sejarah Islam, kecuali pada zaman Dinasti Fatimiyyah dan Isma'iliyyah, sebagian besar dakwah merupakan aktifitas individual yang tidak terlembagakan. Namun pada masa modern, dakwah Islam semakin terlembagakan, terutama untuk menanggapi aktifitas misi Kristen global yang mulai menjangkau dunia muslim pada abad ke-19an. Fakta bahwa dakwah telah terorganisir ditegaskan oleh Thomas Arnold dalam *The Caliphate* yang mengamati aktifitas dakwah di Sudan.

---

<sup>6</sup> Lihat Said Hawa, *I'i Afiuq al-Ta'lim* (1980)

Pada awal abad ke-20, pemerintah Inggris di Sudan menunjukkan batas zona pengaruh dari berbagai masyarakat misionaris Kristen. Kaum muslim di Kairo menuntut agar beberapa wilayah diberikan kepada pengikut Islam. Pemerintah menolak karena tidak adanya masyarakat dakwah yang terorganisir. Muhammad Rasyid Ridha mencoba mendirikan sekolah untuk mendidik *da'i* muslim di Istanbul, namun tidak berhasil hingga tahun 1910. Dakwah terlembagakan dan terorganisir mulai ada setelah tahun 1915. Hal ini ditandai dengan pendistribusian al-Qur'an oleh Dewan Masjid Dunia.<sup>7</sup>

#### 4. Kepedulian Sosial

Konsep kepedulian sosial sebagai suatu gerakan dakwah, pada dasarnya diadopsi dari misionaris Kristen. Musthafa Khalidi (1964) dalam *al-Tabsyir wa al-Isti'mar fi al-Bilad al-Arabiyyah* menyatakan bahwa lembaga pendidikan, rumah sakit, dan badan kesejahteraan lainnya dimanfaatkan untuk penyebaran agama Kristen dan pendirian kekuasaan kolonial. Realitas inilah yang membuat Abu al-A'la al-Maududi mengeluh kepada Paus pada Desember 1967, bahwa penggunaan lembaga kesejahteraan oleh misi Kristen di dunia muslim tidak saja merupakan bentuk pemaksaan orang untuk masuk Kristen, tetapi juga mengalahkan tujuan agama. Ketika rumah sakit atau sekolah missioner memberikan fasilitas kesejahteraan secara

---

<sup>7</sup> Apa yang dikatakan oleh Esposito dapat juga dilihat dalam Ibnu Fikri, "Dakwah Jaringan Islam Liberal: Studi tentang Pergumulan dan Pergesaran Konsep Dakwah Era Reformasi", *Tesis* (Semarang: Pogram Pascasarjana IAIN Walisongo, 2007), 58.

cuma-cuma kepada orang Kristen dan memasang biaya tinggi kepada orang Islam, berarti memaksa orang Islam miskin masuk agama Kristen dan sekaligus bertentangan dengan kebebasan beragama.<sup>8</sup>

Gerakan dakwah Islam dengan menekankan aspek kepedulian dan kesejahteraan sosial belakangan ini mencerminkan konsep dakwah yang berbeda dari yang sebelumnya. Secara tradisional dakwah hanya berarti seruan untuk menyebarkan pengetahuan wahyu, sedangkan kesejahteraan sosial berada di luar ruang lingkungannya. Organisasi dakwah muslim mulai memakai fasilitas kesejahteraan untuk maksud dakwah belakangan ini saja. Liga dunia muslim mengadopsi kesejahteraan sosial dalam program dakwahnya pada tahun 1974, dengan membantu orang Islam, khususnya pengungsi, pada tahun 1980. Kemudian pada tahun 1988, Komisi Muslim Dunia untuk Dakwah dan Bantuan Sosial dibentuk. Sejalan dengan konsep tersebut, di Arab Saudi terdapat *WAMY*, di Nigeria terdapat *Jama'ah Nasyr al-Islam* dan *Anshar al-Islam*, di Malaysia terdapat *ABIM*, dan di Indonesia terdapat DDI (Dewan Dakwah Islam). Namun demikian, kesejahteraan sosial di atas tidak diarahkan kepada non-muslim.<sup>9</sup>

Untuk melihat bagaimana gerakan penyebaran agama dapat berhasil, peneliti tertarik dengan pertanyaan, mengapa gereja berkembang pesat di abad-abad pertama? Artinya peneliti sengaja menampilkan kajian ini sebagai pijakan teori tentang kunci-kunci keberhasilan gerakan penyebaran agama.

---

<sup>8</sup> Esposito, *Ensiklopedi Oxford*, 349.

<sup>9</sup> Juga dikutip oleh Ibnu Fikri dalam "Dakwah Jaringan Islam Liberal, 59.

Memang tidak ada data yang menerangkan berapa jumlah gereja didirikan pada masa itu, tetapi setidaknya diketahui bahwa di lima abad pertama, Kristen menjadi agama dominan dalam Kekaisaran Romawi. Gerakan Yesus, yang dimulai secara tidak jelas menjadi bagian dari Kekaisaran Romawi, dan dalam periode yang relatif singkat, bertransformasi menjadi agama mayor dengan jutaan pengikut yang tersebar hingga India di timur, Ethiopia di Selatan, dan Inggris di Barat. Menjawab pertanyaan mengapa di atas, seorang Wim A. Dreyer menulis ada lima model perkembangan gereja pada abad-abad itu. Ia berangkat dari empat model yang telah ditemukan oleh A.M. Schor sebelumnya, dan menambahnya satu model lagi. Lima model dimaksud adalah: (1) *apostolic mission model*; (2) *values reproduction model*; (3) *social reaction model*; (4) *network model*; dan satu lagi temuannya (5) *institutional model*.

Pertama, *apostolic mission model*. Model ini berangkat dari asumsi universal bahwa tidak ada konversi agama tanpa proses membuat orang lain menjadi yakin. Orang-orang Kristen di awal-awal cranya, diyakinkan oleh seseorang yang mereka percayai untuk membuat dirinya menjadi Kristen. Sumber utama konversi orang-orang Kristen awal itu adalah pengaruh individual orang-orang yang merasa telah atau sedang mendapatkan semacam pengalaman spiritual, seperti para nabi, martir, penyembuh, atau orang-orang terpelajar.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Schor, A.M., "Conversion by the Numbers: Benefits and Pitfalls of Quantitative Modelling in the Study of Early Christian Growth", *Journal of Religious History*, vol. 33, no. 4, 2009, 472-498, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00826.x>, sebagaimana dikutip Dreyer, W.A., "The Amazing Growth of the Early Church", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 68, vol. 1, 2012, Art. #1268, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268>.

Kedua, *values reproduction model*. Agama Kristen mentransmisikan nilai-nilai sosial yang jelas. Nilai-nilai seperti membantu orang lain, memberikan dukungan timbal balik, mengontrol diri sendiri, dan lain-lain, telah mengarahkan banyak orang memeluk Kristen. Ia bukan sekedar pengajaran akan nilai-nilai oleh orang-orang yang menarik, tetapi lebih merupakan jalan yang ditempuh orang Kristen biasa dalam mengungkapkan ekspresi praktis dan fisik terhadap cinta kepada agama.<sup>11</sup>

Ketiga, *social reaction model*. Konversi ke agama Kristen tidak pernah sekedar berupa norma teologi atau perilaku, sebaliknya ia adalah tentang hubungan kelompok. Gereja dipandang sebagai sebuah *imagined community* yang menghubungkan orang-orang yang tidak dikenal dari ratusan kota. Kontak biasa antara orang Kristen dengan orang-orang di luar agamanya telah memberikan pengaruh besar terhadap banyak orang untuk melakukan konversi. Wim A. Dreyer juga mengutip pendapat Stark yang menyatakan bahwa orang-orang ingin melakukan konversi agama ketika hubungan sosial mereka cenderung mengarah ke komunitas baru dari pada yang lama.<sup>12</sup>

Keempat, *network model*. Sebuah perkembangan baru yang penting adalah *network theory* yang berbasis pada analisis matematis tentang *relational systems*. Schor menjelaskannya sebagai berikut:

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.* Tentang pendapat Stark yang dikutip dapat dilihat di Stark, R., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco: Harper Collins, 1996), 16

*Since the 1960s, the basics of network theory have found a place in anthropology and historical research. 'Social' network theory treats society as a web of overlapping relationships, with friendships, patronage connections, and alliances as the links and people as the nodes.<sup>13</sup>*

*Network theory thus allows for a more nuanced model of the Christian community. But how can this help us to understand conversion? While network models cannot give a precise count of Christians, they can offer new insights into the dynamics of Christian growth. These suggestions come from the field of network science. Over the last two decades, scholars have investigated many kinds of 'self-organizing' networks, from biological ecosystems, to economic systems, to the World Wide Web. Across fields, they have found consistent patterns in the way networks form, grow, change, and collapse. Because of this consistency, one can hypothesise about how the Christian community organised itself, subdivided, and found so many adherents.<sup>14</sup>*

Model-model network yang berbeda ini membantu kita memahami bagaimana gereja-gereja berfungsi dan mempunyai kemampuan untuk mengkhutbahkan injil ke daerah-daerah yang luas. Para guru yang melakukan perjalanan, penyembuh, dan pedagang adalah penting dalam rangka menyebarkan kepercayaan Kristen. Di desa-desa dan kota-kota dimana orang-orang Kristen hidup bersama menerima para guru pelancong di atas dengan penuh keramahtamahan. Para pelancong itu membawa serta berita, mungkin, uang untuk membantu gereja

---

<sup>13</sup> Schor, A.M., "Conversion by the Numbers, 493.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 495.



lokal dan membawa berita dan kontribusi bagi kelompok Kristen di masa yang akan datang.<sup>15</sup>

Kelima, *institutional model*. Institusionalisasi gereja awal secara signifikan memberikan kontribusi terhadap cepatnya pertumbuhan gereja. Ada lompatan pertumbuhan gereja pada periode 313-350 M. Dengan dukungan dari kaisar, gereja menjadi lebih punyai posisi untuk membantu banyak orang akan kebutuhan sehari-sehari, memberikan proteksi dan intervensi terhadap kasus hukum yang membelit mereka. Penggantian kerugian terhadap properti gereja, pembangunan tempat ibadah baru, pemberian tunjangan bagi pendeta dan pengecualian pajak bagi mereka tentu mempunyai efek yang menguntungkan bagi gereja di era awal. Sebenarnya tidak ada studi terpublikasikan tentang sejarah institusionalisasi gereja baik Barat maupun Timur, melampaui awal *Middle Ages*.<sup>16</sup> Namun demikian diketahui bahwa gereja tumbuh sebagai hasil dari peran penting yang dimainkan oleh upaya institusionalisasi terhadapnya pada periode pasca Konstantin. Bahkan hingga abad ke-21 ini, masih jelas bahwa para missionaris masih membutuhkan semacam “*home base*”.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Dreyer, W.A., “The Amazing Growth of the Early Church”, *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, vol. 68, vol. 1, 2012, Art. #1268, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268>.

<sup>16</sup> Lihat selengkapnya di Pokusa, J.W., “A Canonical-Historical Study of the Diaconate in the Western Church”, *Disertasi*, Department of Theology and Religious Studies (The Catholic University of America, 1979); Rahner, K. & Vorgrimler, H. (eds.), *Diakonia in Christo* (Freiburg: Herder, 1962); dan Kennedy, D., “Diaconate in the Ukrainian Catholic Church: An Outline of a Paradigm”, 2011, akses 1 Nov 2015 dari <http://diaconateinchrist.typepad.com/diaconate-in-christ/2011/01/the-diaconate-in-the-ukrainian-catholic-church-an-outline-of-a-paradigm.html>.

<sup>17</sup> Dreyer, W.A., “The Amazing Growth of the Early Church”.

Demikian lima model kunci keberhasilan gereja sebagaimana ditemukan oleh Dreyer. Dapat pula dikatakan bahwa lima model itu sesungguhnya sama-sama terlibat dan bekerja saling melengkapi.

Keterlibatan semua elemen memang persoalan penting. Dalam ibadah atau penyembahan kepada Tuhan misalnya, keterlibatan semua elemen menjadi perbincangan serius, misalnya oleh seorang peneliti yang dalam sebuah artikel berjudul *Invited By God onto The Worship Stage: Developing Missional Communities Through Participation in Theo-Drama*. Ia mengatakan bahwa keinginan gereja agar semua orang menjadi Kristen dan menjadi pendakwah Kristen sesungguhnya harus dilakukan dengan cara melibatkan sebanyak-banyaknya orang berpartisipasi dalam kegiatan ibadah. Ia mengkritik gereja yang secara teori (baca: *theological dramatic theory*) sebenarnya mengajarkan bahwa aturan trinitas mengajak semua orang terlibat dalam cerita (penciptaan, penebusan, dan pemuliaan) yang sedang dipentaskan di atas panggung depan gereja, tetapi dalam kenyataannya mereka diturunkan kepada peran semata-mata sebagai pendengar. Peneliti ini berkesimpulan, bagaimanapun cerita itu harus dipentaskan dan semua komunitas yang beribadah harus berperan. Tanpa itu, kekuatan ibadah sebagai kebiasaan yang berulang-ulang setiap minggu untuk mentransformasi sebuah komunitas menjadi sekumpulan gerakan dakwah itu menjadi omong kosong.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Nell, I.A. & Meyer, N., "Invited by God onto The Worship Stage: Developing Missional Communities Through Participation in Theo-Drama", *Verbum et Ecclesia*, vol. 34, no. 1, 2013, Art. #840, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i1.840>

Keterlibatan semua elemen, termasuk dalam gerakan penyebaran agama, tentu harus diupayakan dengan berbagai cara, misalnya dengan mencetak pelaku, generasi atau *volunteer* gerakan penyebaran agama itu. Sehingga tugas menyebarkan agama sesungguhnya tidak merupakan tugas perseorangan.

Ada sebuah contoh pendekatan retorik yang dilakukan oleh seorang missionaris Kristen bernama Pauline terhadap masyarakat Galatian yang berimplikasi kepada perubahan realitas komunitas iman menjadi terwujudnya pesan dakwah (*missional message*) sebagaimana yang diajarkannya. Transformasi personal dalam bentuk identitas, etika, dan etos yang dialami Pauline menjadi tidak hanya sebagai pesan yang ingin ia ajarkan, tetapi lebih dari itu menjadi *tipos* (baca, dakwah berupa: jadilah seperti saya) yang diikuti jama'ah atau komunitas yang ia temukan di lapangan dakwah. Jadi ketika berbicara tentang misi atau dakwah terhadap masyarakat Galatian, penulis artikel ini harus mengakui fakta bahwa, dari sebuah sudut pandang retorik, adalah sebuah kebijaksanaan kerasulan yang mana gerakan dakwah tidak berhenti hanya pada penyampaian ajaran,<sup>19</sup> tetapi berlanjut pada proses bagaimana merubah komunitas iman menjadi pembawa (da'i atau missionaris) dan perwujudan dari pesan dakwah itu sendiri. Pauline dalam gerakan missinya tidak hanya *centripetal* (mengarah kepada jama'ahnya semata) tetapi juga *centrifugal*

---

<sup>19</sup> Menurut informasi Koester, Pauline menjawab, *no*, terhadap pertanyaan, *doesn't his theology lead to passivity rather than concern for action?* Kata Koester, *"The gospel he preached was not "an opiate for the people," but an "adrenaline for mission."* Gospel telah membuatnya melampaui batas-batas warisan Yahudi menuju dunia di sekitar dirinya. Lihat Koester, C., *Opportunity to Do Good: The Letter to the Galatians*, (Luther Seminary, St. Paul, Minnesota: Word & World, 1989), 185–186.

(mengarah kepada semua orang, termasuk mereka yang berada di luar agamanya). Jadi transformasi identitas jama'ah Pauline menjadi kristiani tidak hanya menyebabkan terwujudnya sebuah etika baru (*a new moral codes, value, principle, dan norm*) tetapi juga sebuah etos baru (*a new practical way we live out our ethics*) yang akan berpengaruh kepada masyarakat di sekitar mereka. Dengan jalan ini, komunitas iman akan menjadi para missionaris karena mereka mewujudkan pesan-pesan misi dan implikasinya secara potensial. Dari sini dapat disimpulkan bahwa menjadi missionaris tidak dapat dilepaskan dari etika, dan etika tidak dapat dilepaskan dari misi itu sendiri. Pauline memahami misi jauh lebih besar dari pada gereja itu sendiri, sebuah dimensi dimana misi gereja dinaikkan perannya sebagai pembawa misi Tuhan.<sup>20</sup> Dengan kata lain, sebuah misi gereja adalah sebuah gereja yang tidak hanya mengerjakan misi, tetapi lebih fokus pada bagaimana menjadikan para missionaris.<sup>21</sup>

Salah satu dari hasil gerakan penyebaran agama yang paling banyak diteliti dan menimbulkan polemik adalah konversi. Faktor penyebab konversi agama masyarakat dapat diketahui berdasarkan jenis konversi itu sendiri. Biasanya, jenis konversi dibedakan menjadi dua: konversi internal, yaitu konversi yang terjadi saat seseorang berpindah dari madzhab (perspektif tertentu) ke madzhab lain, tetapi masih dalam lingkungan yang sama; dan konversi eksternal, yaitu konversi yang terjadi jika seseorang berpindah dari satu agama ke agama

---

<sup>20</sup> Keifert P., *We are Here Now: A New Missional Era* (Idaho: Allelon, 2006), 167–168.

<sup>21</sup> Kok, J., "Mission and Ethics in Galatians", *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, vol. 67, no. 1, 2011, Art. #896, 10 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i1.896.

yang lain karena faktor di luar diri pemeluk agama. Faktor penyebab konversi internal adalah: kepribadian; emosi; kemauan; dan konflik jiwa seseorang; ditemukannya kebenaran lain; adanya “hidayah” Tuhan; pengaruh keluarga dan lingkungan tempat tinggal; perubahan status; dan kemiskinan. Sedangkan faktor penyebab konversi eksternal adalah: keluarga; lingkungan tempat tinggal; pengaruh hubungan dengan tradisi agama; cinta; dan pernikahan.<sup>22</sup>

Berbeda dengan hal di atas, menurut Rramayulis, terjadinya konversi agama ditentukan oleh berbagai latar belakang meliputi: kondisi psikis; petunjuk ilahi; dan faktor sosial. Dalam hal kondisi psikis, para ahli ilmu jiwa berpendapat bahwa yang menjadi pendorong terjadinya konversi agama adalah faktor psikologis yang ditimbulkan oleh faktor intern maupun faktor ekstern. Faktor-faktor tersebut apabila mempengaruhi seseorang atau kelompok hingga menimbulkan semacam gejala tekanan batin, maka akan terdorong untuk mencari jalan keluar yaitu ketenangan batin. Dalam kondisi jiwa yang demikian itu, secara psikologis kehidupan seseorang menjadi kosong dan tidak berdaya sehingga ia mencari perlindungan kekuatan lain yang mampu memberinya kehidupan jiwa yang tenang dan tentram. Sedangkan dalam hal petunjuk ilahi, Ramayulis banyak mengutip ayat-ayat al-Qur’an yang mengatakan bahwa sesungguhnya hidayah itu hanya datang dari Allah, misalnya QS. al-Qashash: 53, al-An’am: 125, dan lain-lain. Sedangkan faktor sosial, ia maksudkan sebagai: hubungan antar pribadi; kebiasaan rutin, misalnya menghadiri upacara agama lain; anjuran atau propaganda dari

---

<sup>22</sup> Jalaluddin, *Psikologi Agama: Memahami Perilaku Agama dengan Mengaplikasikan Prinsip-prinsip Psikologi* (Jakarta: Rajawali, 2009), 325.

orang-orang terdekat; hubungan baik antara umat dengan pemimpin agama; perkumpulan berdasarkan hobi; dan kekuasaan pemimpin berdasarkan kekuatan hukum.<sup>23</sup>

Menurut Khrisna, konversi agama menimbulkan dampak berupa kedangkalan keimanan bagi pelaku jika ajaran agama (baru) yang dipeluknya tidak dipelajari dengan serius.<sup>24</sup> Dengan konversi agama, dimungkinkan terjadi penyeragaman agama yang baru dan yang lama (gado-gado agama) karena kesulitan memilah ajaran agama.<sup>25</sup> Meskipun dimungkinkan pula adanya dampak positif, yaitu: terciptanya pluralisme agama.<sup>26</sup>

Meski demikian, sesungguhnya faktor-faktor penyebab itu akan sangat tergantung kepada pelaku konversi itu sendiri, bisa jadi faktor politik, ekonomi, maupun faktor kejiwaan. Contoh konversi karena faktor politik yang disinyalir beberapa penulis adalah konversi yang dilakukan atas desakan pemerintah. Ia sebenarnya hanya ingin menyelematkan diri dari stigma sebagai pembangkang. Pasca konversi, mereka tetap melaksanakan ritual agama lamanya. Hal ini seperti terjadi di masyarakat Tengger Jawa Timu, meski beberapa penulis lain tidak sepakat. Masyarakat Tengger mengaku sudah memeluk agama Islam, tetapi tetap bersesaji dan enggan melaksanakan shalat. Oleh pemerintah, anak mereka diharuskan menerima pelajaran agama Islam di sekolah. Bahkan menurut studi Hefner, konversi mereka juga disinyalir bermotif ekonomi.

---

<sup>23</sup> Ramayulis, *Psikologi Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 2009), 23 dan 74-5.

<sup>24</sup> Anand Krishna, *Shambala* (Jakarta: Gramedia, 2000), 5.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 58.

Mereka melakukan konversi agar lahan ekonomi mereka tidak diganggu pihak lain.<sup>27</sup>

Penyebaran agama sesungguhnya menyisakan persoalan yang terus membutuhkan jalan keluar. Barangkali lewat penelitian ini, dapat ditemukan secercah harapan untuk masa depan.

## B. Persentuhan Budaya

Menyebarkan agama ternyata bukan persoalan mudah. Ada persoalan budaya yang harus selalu dinegosiasikan. Banyak kesulitan yang harus dihadapi dalam proses penyebaran agama, salah satunya adalah bagaimana berhadapan dengan budaya masyarakat setempat dimana agama hendak disebar, selain kesulitan lain yang bersifat pribadi. Contoh kesulitan ini, misalnya, disampaikan oleh Kyung H. Oh dan Piet G.J. Meiring, dalam penelitiannya terhadap para penyebar agama Kristen di Afrika Selatan. Katanya:

*The most significant problems encountered by Korean missionaries in Southern Africa include understanding local context, language and culture acquisition, and meeting the expectations of local people and local churches as well as those of sending churches in Korea. On a personal level, missionaries have to cope with family concerns, maintaining their spiritual life, health problems, financial concerns, frustrations and unfulfilled ideals.*<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Hefner W, Robert, *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam* (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1985), 241-247.

<sup>28</sup> Kyung H. Oh dan Piet G.J. Meiring, "Challenges and Opportunities for Korean missionaries in Southern Africa", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, vol. 65, no. 1, artikel 153 (2009), 43-48. Kyung berkesimpulan bahwa 60% lebih dari mereka memahami budaya setempat, tetapi tetap saja mereka merasa kesulitan untuk beradaptasi atau mencocokkannya dengan budaya sendiri.

Sebuah diskusi pernah diadakan oleh seluruh gereja di Edinburgh pada tahun 2010, dan mengangkat tema spesial *Mission and Power*. Diskusi itu dilatarbelakangi oleh situasi yang dialami oleh gerakan dakwah Kristen ketika harus berhadapan dengan kekuasaan penduduk pribumi di Republik Demokratik Afrika Selatan. Diskusi itu merekomendasikan: (1) harus ada pemahaman yang lebih dalam tentang saling keterkaitan antara kekerasan dan kekuasaan yang melawan gerakan penyebaran agama Kristen dalam skala yang lebih luas; (2) harus ada kajian teologis mendalam tentang kekerasan, di mana kajian itu dapat menyumbangkan sebuah dialog yang kreatif dan tanpa kekerasan. Artikel yang melaporkan kegiatan diskusi Edinburgh dimaksud menyimpulkan bahwa hanya dengan membangun sebuah gerakan misi yang bersifat dialog dan mengusulkan dialog prefetik, transformasi makna gerakan misi dapat terjadi. Transformasi makna misi (dakwah) berarti bahwa misi Tuhan adalah mengajak semua orang untuk bekerja sama dalam rangka penyembuhan dan keadilan dalam bentuk *partnership* yang saling menguntungkan dan menghormati.<sup>29</sup>

Perjumpaan antar budaya sesungguhnya meniscayakan adanya akulturasi, inkulturasi, bahkan “sinkretisasi” sebagaimana masih diperselisihkan hingga sekarang. Dalam bahasa Hari Poerwanto, akulturasi diartikan sebagai adopsi kebudayaan asing oleh seseorang atau kelompok.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Niemandt, C.J.P., “Mission and Power” – The relevance of the Edinburgh 2010 Discussion in the Theological Engagement with Violence’, *Verbum et Ecclesia*, vol. 32, no.2, 2011, Art. #491, 7 halaman. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v32i2.491>

<sup>30</sup> Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 88-89. Lihat juga Sri Suhandjati



Budaya sendiri adalah suatu cara hidup yang berkembang dan dimiliki bersama oleh sebuah kelompok orang dan diwariskan dari generasi ke generasi. Budaya terbentuk dari banyak unsur yang rumit, termasuk sistem agama dan politik, adat istiadat, bahasa, perkakas, pakaian, bangunan, dan karya seni.<sup>31</sup>

Lebih sederhana dari itu, mengikuti Koentjaraningrat, wujud budaya sesungguhnya ada tiga hal: gagasan, aktifitas, dan benda. Ketiganya saling berkaitan. Sedang isi dari kebudayaan ada tujuh: bahasa, sistem teknologi, sistem ekonomi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, religi, dan kesenian.<sup>32</sup>

Geertz mengatakan bahwa agama juga merupakan bagian dari sistem kebudayaan. Ia melihat agama sebagai pola untuk melakukan tindakan (*pattern for behavior*) dan menjadi sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang mewujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, agama merupakan pedoman yang dijadikan kerangka tindakan manusia.<sup>33</sup>

Bahkan dalam pandangan Berger, kebudayaan merupakan konstruksi manusia, sedangkan agama merupakan bagian dari sistem kebudayaan yang juga merupakan konstruksi manusia.<sup>34</sup>

---

Sukri, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), 286.

<sup>31</sup> Lihat selengkapnya dalam Stewart L. Tubbs, Sylvia Moss, *Human Communication: Konteks-Konteks Komunikasi*, terj. Deddy Mulyana dan Gembirasari (Bandung: Rosdakarya, 1996).

<sup>32</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1986), 83-85.

<sup>33</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), 87-125.

<sup>34</sup> Lihat selengkapnya Berger, Peter dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1996)

Setiap penelitian tentang proses akulturasi, menurut Koentjaraningrat, perlu menguraikan lima hal: *pertama*, keadaan sebelum proses akulturasi dimulai; *kedua*, individu yang membawa unsur kebudayaan asing; *ketiga*, saluran yang dilalui oleh unsur kebudayaan asing itu; *keempat*, bagian dari masyarakat penerima yang terkena pengaruh; *kelima*, reaksi para individu yang terkena pengaruh kebudayaan asing.<sup>35</sup>

Menurut Kuntowijoyo, akulturasi memang diinginkan oleh golongan minoritas, semata agar mereka dapat mempertahankan identitas budayanya sendiri.<sup>36</sup> Dengan akulturasi, kepribadian budaya penerima tidak akan hilang.<sup>37</sup> Titik tekan pertemuan dua budaya yang bersifat integratif, dan bukan pemaksaan, itulah merupakan ciri dari proses akulturasi.<sup>38</sup>

Terjadinya komunikasi budaya tidak mesti membawa perubahan pada semua unsur budaya. Bahkan, ada yang hampir tidak terpengaruh sama sekali. Namun, tetap saja mayoritas unsur asing berpengaruh terhadap kebudayaan penerimanya.<sup>39</sup> Kepercayaan atau agama merupakan inti kebudayaan (*covert culture*) yang sulit diganti dengan unsur asing. Jika dapat diganti memerlukan waktu yang cukup lama, sebab perubahannya sangat lambat.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa*, 157-8.

<sup>36</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), 244.

<sup>37</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, 155.

<sup>38</sup> Bakker Sj. T.W.M., *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta, Kanisius, 1984), 115.

<sup>39</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jilid I (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 152.

<sup>40</sup> Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, (Jakarta: UI Press, 1990), 97.

Linton menyatakan bahwa di samping *covert culture*, ada bagian luar kebudayaan yang disebut *overt culture*, yang mudah berubah dan terpengaruh unsur kebudayaan lain, seperti tata cara, gaya hidup, dan ilmu pengetahuan.<sup>41</sup>

Sejarawan terkemuka Arnold J. Toynbee mengemukakan teori tentang radiasi budaya sebagai berikut: *pertama*, aspek budaya tak pernah masuk secara keseluruhan melainkan secara partial sesuai dengan lapisan aspeknya. Contohnya kebudayaan Barat bila dipecah akan memiliki lapisan aspek dari yang terluar aspek teknologi, seni, etika dan agama. *Kedua*, kekuatan menembus suatu aspek budaya berbanding terbalik dengan nilai budaya. Aspek terluar, yakni teknologi, memiliki nilai budaya yang paling rendah sedangkan lapisan terdalam, yakni agama, memiliki nilai budaya paling tinggi. *Ketiga*, suatu aspek budaya akan membuka pintu bagi masuknya aspek budaya lain dari lapisan yang lebih dalam. Masuknya teknologi berupa televisi telah membuka jalan masuknya aspek seni pada masyarakat. Budaya Pop Barat yang berada pada lapisan kedua terluar yaitu seni. *Keempat*, aspek budaya yang tidak berbahaya pada suatu masyarakat bisa jadi berbahaya pada masyarakat lain yang menerima budaya tersebut. Toynbee memberikan contoh tentang teori keempat ini misalnya dengan budaya nasionalisme.<sup>42</sup>

Sebagai contoh betapa sulitnya agama sebagai unsur kebudayaan yang paling sulit digantikan adalah bahwa untuk beradaptasi dengan syariat Islam, diperlukan cara-cara lunak, persuasif, dan perlahan-lahan, mengingat adanya kepercayaan

---

<sup>41</sup> Lihat Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton, 1936), 357-360.

<sup>42</sup> Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 67-71.

Jawa yang tidak dapat dipadukan dengan syariat Islam, seperti dalam masalah akidah. Pemikiran semacam ini, menurut Koentjaraningrat, termasuk dalam kerangka akulturasi budaya.<sup>43</sup>

Di sisi lain, proses penyebaran unsur kebudayaan, dikatakan terjadi karena salah satu dari dua hal: *pertama*, adanya migrasi bangsa atau kelompok dari satu tempat ke tempat lain, dan mereka membawa pula unsur-unsur kebudayaannya ke tempat yang baru itu; *kedua*, penyebaran unsur kebudayaan yang sengaja dibawa oleh individu-individu tertentu seperti: pedagang, pelaut, mubaligh, atau tokoh agama. Akibat dari pertemuan pendukung unsur-unsur kebudayaan yang berbeda itu, ada hubungan simbiotik yang hampir tidak berpengaruh terhadap bentuk kebudayaan masing-masing. Ada pula unsur kebudayaan yang secara tidak sengaja ikut masuk secara damai ke dalam kebudayaan penerima (*penetration pasifique*).<sup>44</sup>

Selain akulturasi dikenal istilah sinkretisme dan inkulturasi atau kontekstualisasi. Kalau akulturasi atau konvergensi adalah mempertemukan dua atau lebih praktik-pratik keagamaan yang saling bertentangan, maka sinkretisme adalah mencampuradukkan praktik-praktik berbagai agama, dan inkulturasi atau kontekstualisasi adalah mempertemukan ajaran ortodoksi dan menyesuaikannya dengan kebutuhan kebudayaan lokal.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, 155.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002), 4-5.

Dalam sejarah sosial umat Islam, Cak Nur melihat bahwa sejak zaman Nabi Muhammad, Islam terbentuk oleh latar sosial-budaya yang mengitarinya. Begitu juga Islam di Indonesia, ia tak dapat mengabaikan diri dari latar sosial-budaya yang ada. Bagi Madjid, meskipun kebenaran Islam universal, namun acapkali tampil dalam penampakan lahiriah yang berbeda dari masa ke masa, dan dari tempat ke tempat. Ini dapat diterangkan dari berbagai aspek, salah satunya adalah persoalan bahasa dalam pengertian seluas-luasnya, termasuk bahasa kultural. Oleh karena itu, kebenaran Islam universal memiliki kemampuan untuk beradaptasi terhadap lingkungan budaya di mana ia berkembang, secara otentik (setia kepada azasnya sendiri) dan kreatif (termasuk juga kritis). Menjadi kepentingan kaum Muslim di Asia Tenggara, khususnya di negeri tercinta Indonesia ini untuk mewujudkan ajaran-ajaran universal itu sedemikian rupa sehingga membawa rahmat bagi semua, tidak saja kaum Muslim tetapi juga non-Muslim.<sup>46</sup>

Dalam kasus Indonesia, mengikuti Koentjaraningrat, manusia Indonesia tertua yang sudah ada sejak satu juta tahun lalu memang mengalami perkembangan budaya. Hal ini terlihat pada produk-produk peralatan hidup pada zaman prasejarah. Penetrasi budaya asing kemudian mengalir ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia itu. Karena ada hubungan dagang dengan negara-negara India Selatan, masuklah kemudian kebudayaan Hindu. Datangnya kebudayaan Hindu itu, diikuti pula oleh datangnya pengaruh kebudayaan agama

---

<sup>46</sup> Zainal Abidin, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan", *Humaniora*, vol. 5, No. 2 (Oktober 2014), 665-684.

Buddha. Selanjutnya, pengaruh kebudayaan Islam datang kemudian. Di daerah-daerah yang belum mendapat pengaruh kuat dari kebudayaan Hindu Buddha, Agama Islam mempunyai pengaruh yang mendalam dalam kehidupan penduduknya. Hal ini terlihat di daerah-daerah seperti: Sumatera, Jawa Barat, Kalimantan, dan Sulawesi Selatan. Babak selanjutnya adalah kontak bangsa Indonesia dengan bangsa-bangsa Eropa pada tahun 1511, ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis. Kemudian berturut-turut Spanyol, Belanda, dan Inggris mengintensifkan pemerikayaan budaya Indonesia. Uraian ini menjelaskan situasi masyarakat Indonesia yang pluralis berkat pengaruh unsur-unsur asing baik dalam hal agama maupun dalam hal produk budaya yang dihasilkan.<sup>47</sup>

Dalam konteks tarik menarik antara konversi agama dengan akulturasi budaya itu, beberapa pengalaman umat Kristiani pernah diungkapkan dalam forum kajian agama dan kebudayaan. Tarik menarik itu, menurut mereka, melalui beberapa tahap: *pertama*, tahap konversi, di mana seseorang mencari jiwa, lalu ditobatkan atau dikristenkan; *kedua*, tahap kontekstualisasi, yakni kekristenan masuk ke bumi Asia, ke Indonesia, bertemu dengan beragam budaya masyarakat setempat, kemudian berusaha bersolek di sana-sini. Gedung ibadahnya dibangun seperti bangunan Hindu di Bali, atau ada yang memakai kepala kerbau seperti di Gereja Toraja; dan *ketiga*, yang sekarang ini ditempuh dan masih kedengaran aneh adalah "hibridasi". Yakni ada perjumpaan yang lebih

---

<sup>47</sup> Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia: a Bibliographical Review* ('S Gravenhage: Martinus Nichoff, 1975), 19-29.

menghargai yang lain (*the other*) dan bersama-sama membentuk posisi yang baru.<sup>48</sup>

Budaya dinikmati sebagai milik sendiri yang *inherent* oleh setiap masyarakat lokal yang berbeda-beda. Hal ini kemudian mengandaikan adanya pluralitas budaya jika dilihat dalam skala yang lebih luas. Mengikuti Siti Chamamah Suratno, pluralitas budaya lokal tersebut ada sebagai akibat dari kontak dengan budaya asing dan akibat dari pluralitas dalam menjalani aturan-aturan dalam kehidupan beragama.<sup>49</sup>

Karena itu, adalah sebuah keharusan untuk mencari format ideal akulturasi budaya, selain sebagai akibat dari gerakan penyebaran agama yang tidak dapat dielakkan, juga karena benturan antar budaya itu sendiri. Sebuah format yang diharapkan dapat mengulang sukses penyebaran agama di satu sisi dan menghormati semua budaya yang ada di sisi yang lain.

### C. Local Wisdom

Secara umum *local wisdom* (kearifan lokal) dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya. Pemikiran dan sikap hidup manusia yang dilandasi kearifan disinyalir mampu memberikan ketentraman dan kebahagiaan hidup pada sesama manusia dalam bermasyarakat.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, 5.

<sup>49</sup> Lihat Siti Chamamah Suratno, "Agama dan Dialektika Pemerdayaan Budaya Islam Nasional", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2006), 505.

<sup>50</sup> Linda Unsriana, "Nilai Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Jepang (Minwa)", *Humaniora* Vol. 4, No.1, April 2013, 310-317.

Dengan kata lain *local wisdom* adalah cara bersikap dan bertindak seseorang atau sekelompok orang untuk merespon perubahan-perubahan yang khas dalam lingkup lingkungan fisik maupun kultural. *Local wisdom* apabila dilihat dari fungsi dan wujudnya dapat dipahami sebagai usaha manusia dengan menggunakan akal budinya (kognisi) untuk bertindak dan bersikap terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi dalam ruang tertentu. Pengertian di atas, disusun secara etimologi, dimana *wisdom* dipahami sebagai kemampuan seseorang dalam menggunakan akal pikirannya untuk bertindak atau bersikap sebagai hasil penilaian terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi. Sebagai sebuah istilah, *wisdom* sering diartikan sebagai “kearifan/kebijakan”.<sup>51</sup>

Dalam hidup bermasyarakat, akan selalu ditemukan tradisi yang mengikat kesatuan sistem sosial yang mengikat individu-individu dalam lingkungan masyarakat tersebut. Tradisi dimaksud sebenarnya mengandung *local wisdom*. Bentuk *local wisdom* di lingkungan masyarakat memiliki beberapa sumber: *pertama*, keyakinan agama masyarakat; *kedua*, kesepakatan komunitas keluarga di tengah lingkungan masyarakat; *ketiga*, kesepakatan tokoh individu di tengah masyarakat; *keempat*, kenyamanan yang dialami masyarakat. Refleksi beberapa sumber *wisdom* inilah kemudian mentradisi dalam kehidupan masyarakat. Karenanya, *local wisdom* sekali lagi merupakan nilai-nilai yang berlaku dalam suatu masyarakat, yang diyakini kebenarannya dan menjadi acuan dalam bertingkah laku sehari-hari, serta menggambarkan cara bersikap

---

<sup>51</sup> Ridwan, Nurma Ali. “Landasan Keilmuan Kearifan Lokal”, *Jurnal Ibdāʾ*, P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no. 1, 2007.



dan bertindak untuk merespons perubahan-perubahan yang khas dalam lingkungan fisik maupun kultural.<sup>52</sup>

*Local wisdom* disinyalir juga terbukti efektif dalam menyelesaikan problem budaya ketika harus berhadapan dengan tantangan perubahan dari luar. Salah satu kajian tentang hal ini pernah dilakukan terhadap peristiwa gempa bumi yang terjadi di DIY dan Jateng pada 27 Mei 2006 yang memberikan dampak yang luar biasa terhadap aspek fisik dan psikologis individu, sosial, maupun berbagai kerusakan berwujud materi. Berbagai perubahan yang terjadi tersebut dapat mengancam keharmonisan hidup yang selama ini dijunjung tinggi oleh orang Jawa. Sebuah penelitian dilakukan untuk memberikan gambaran dari sisi psikologis secara lengkap tentang upaya individu dalam menghadapi perubahan-perubahan yang dipicu oleh gempa bumi dengan menggunakan *local wisdom* yang menuju pada keharmonisan hidup bermasyarakat. Salah satu temuan penting dari penelitian itu adalah bahwa *local wisdom* Jawa masih dipegang teguh oleh warga dalam menghadapi berbagai macam perubahan pasca-gempa. Berbagai konflik seperti konflik yang ditimbulkan oleh penyaluran bantuan yang dirasakan tidak adil dan terjadinya praktek korupsi oleh oknum pamong dusun disikapi dengan pasif oleh warga. Sikap pasif ini menunjukkan bahwa – bagi orang Jawa – menjaga harmoni sosial merupakan suatu tujuan yang lebih utama dibandingkan dengan menuntut hak-haknya yang telah dilanggar.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> A. Rusilowati, Supriyadi, A. Widiyatmoko, “Pembelajaran Kebencanaan Alam Bervisi Sets Terintegrasi dalam Mata Pelajaran Fisika Berbasis Kearifan Lokal”, *Jurnal Pendidikan Fisika Indonesia*, vol. 11, no. 1, 2015, 42-48.

<sup>53</sup> Lihat penelitian selengkapnya dalam Yohanes Kartika Herdiyanto & Kwartarini Wahyu Yuniarti, “Budaya dan Perdamaian: Harmoni dalam Kearifan

Keefektikan menjunjung tinggi *local wisdom* dalam menyelesaikan problem budaya juga pernah dibuktikan oleh kajian terhadap filosofi masyarakat Bali yang berupa Tri Hita Karana, yang berakar pada agama Hindu, yang dianggap oleh beberapa peneliti sebagai *local wisdom*. Filsafat ini mengajarkan nilai-nilai dan praktek universal untuk mencapai kemakmuran, kedamaian dan kebahagiaan melalui keseimbangan dan keharmonisan antara dunia-dunia spiritual, sosial dan natural. Setiap dunia itu memiliki suatu rangkaian pengetahuan, kepercayaan dan tindak laku yang harus dipatuhi untuk mencapai keseimbangan dan keharmonisan di antara dan di dalam dunia-dunia itu, dengan dunia manusia berada di tengah-tengah keseimbangan ini. Dengan menanamkan filosofi Tri Hita Karana dalam kegiatan ekstra kurikuler sekolah, kenakalan anak di masyarakat Bali dapat tertanggulangi secara sangat signifikan.<sup>54</sup>

Bahkan sebuah pengembangan desain pembelajaran sains yang berbasis *local wisdom* pada tingkat Sekolah Dasar dapat meningkatkan karakter positif siswa di Sekolah Dasar. Karakter positif dimaksud ada sebelas, enam di antaranya meningkat secara signifikan, yaitu: kejujuran, keingintahuan, jujur, hati-hati, tanggung jawab, dan peduli lingkungan. Bahkan selain itu, dapat pula memingkatkan prestasi belajar mereka. Katanya:

---

Lokal Masyarakat Jawa Menghadapi Perubahan Pasca Gempa”, *Humanitas*, vol. IX no.1, Januari 2012, 28-42.

<sup>54</sup> Gde Made Swardhana, Ida Bagus Surya Dharma Jaya, Dan I Gusti Ayu Putri Kartika, “Kebijakan Kriminal dalam Penanggulangan Tindak Pidana dan Kenakalan Siswa SMA: Suatu Kajian tentang Penerapan Teori Kontrol Sosial dan Kearifan Lokal di Bali”, *Jurnal Magister Hukum Udayana*, vol. IV, no. 1, Mei 2015, 28-47.

*Implementation of science learning based on the local wisdom not only improving the positive characters of the elementary students, but also increasing their learning achievement.*<sup>55</sup>

Dalam kajian tentang perusahaan, juga dikenal istilah *organizational wisdom* yang berarti strategi atau kearifan lokal perusahaan yang dikembangkan dan dikomunikasikan ke seluruh karyawan, dan dipakai dalam kompetisi pasar. Tiga hal penting yang membentuk *local wisdom* perusahaan menurut Bierly, Kessler, dan Christensen (2000) adalah kepemimpinan transformasional, budaya dan struktur perusahaan, dan mekanisme *knowledge transfer* yang efektif.<sup>56</sup>

Secara teoritis, dalam kajian hukum Islam, orang biasanya menganggap *local wisdom* sebagai '*urf*', sebagaimana telah diperkenalkan para ulama dahulu sebagai salah satu sumber hukum Islam. '*Urf*' yaitu sesuatu yang sudah menjadi adat dan tradisi untuk masyarakat baik berupa ucapan atau perbuatan atau hal lain. Karenanya, *local wisdom* yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam dapat dianggap sebagai syariat yang dikukuhkan menjadi hukum. Para imam *madhab* banyak mendasarkan pendapat hukumnya atas pertimbangan '*urf*'. Jika memang demikian, maka *local wisdom*

---

<sup>55</sup> Subali, B, Sopyan, A, dan Ellianawati, "Developing Local Wisdom Based Science Learning Design to Establish Positive Character in Elementary School", *Jurnal Pendidikan Fisika Indonesia*, vol. 11, no. 1, 2015, 1-7.

<sup>56</sup> Bierly, E. P., Kessler, H. E., & Christensen, W. E. "Organizational Learning, Knowledge and Wisdom", *Journal of Organizational Change Management*, 2000, sebagaimana dikutip oleh Lidia Wati Evelina dan Mia Angeline, "Komunikasi Vertikal dan Horizontal dalam Membentuk Gaya Kepemimpinan Berbasis Kearifan Lokal: Studi pada Binus University", *Humaniora*, vol. 5, no.1 (April 2014), 445-454.

telah memiliki peran penting dalam pembentukan hukum Islam, baik dalam penetapan hukum Islam maupun dalam pemberlakuannya. Beberapa syarat yang ditetapkan ulama untuk menjadikan *local wisdom* sebagai sumber hukum Islam kemudian adalah: (1) *local wisdom* berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas mereka, (2) *local wisdom* sudah ada sebelum munculnya kasus yang akan ditetapkan hukumnya, (3) *local wisdom* tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu akad, (4) *local wisdom* tidak bertentangan dengan nash.<sup>57</sup>

Meski demikian, *local wisdom* kadang juga dipertentangkan dengan pemikiran keagamaan, misalnya pemikiran agama ulama setempat. Hal ini pernah dilakukan oleh sebuah penelitian dengan rumusan masalah: bagaimana mengintegrasikan pandangan ulama dan nilai-nilai kearifan lokal tentang kepemimpinan perempuan dalam tafsir berbahasa Bugis? Hasilnya tidak dapat diintegrasikan. Ulama Bugis masih terlihat lebih cenderung mengikuti pemikiran ulama Timur Tengah, khususnya dalam hal kepemimpinan dalam rumah tangga di mana masih dipercayakan kepada suami. Padahal prinsip-prinsip *local wisdom* Bugis seperti: *sibaliperrri*; *sipurepo*; dan nilai-nilai lainnya mengisyaratkan bahwa hakikat suami dan istri adalah mitra (dalam bahasa agama disebut *azwajan*) dalam mengurus rumah tangga. Meskipun di ranah publik, ulama Bugis tidak mempersoalkannya, sebagaimana halnya budaya Bugis, sehingga di beberapa lembaga dan instansi,

---

<sup>57</sup> Di antara yang menganggap *local wisdom* sebagai 'urf itu dapat dilihat di tulisan Sagaf S.Pettalongi, "Local Wisdom dan Penetapan Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Tsuqafah*, Vol. 8, No. 2 (Oktober 2012), 231-248.

masyarakat Bugis seringkali menyerahkan urusan tersebut kepada perempuan.<sup>58</sup>

Selama norma agama dan budaya setempat tidak dalam hubungan yang saling menegasikan, barangkali keduanya dapat berjalan berjaln berkelindan. Tetapi jika yang satu harus melumat yang lain, menurut Ubaidillah, mengedepankan *local wisdom* adalah sebuah solusi. Karenanya, *local wisdom* dalam konteks keberagamaan umat Islam terkait dengan prinsip hidup yang dapat dijadikan acuan dalam berintegrasi dengan kehidupan masyarakat lokal. Misalnya, hidup gotong-royong, hidup rukun dalam bertetangga, hidup tolong menolong, hidup menyuarakan kemajemukan, hidup menjaga sistem sosial, menjaga kerukunan kelompok masyarakat, menjaga tradisi dan kebudayaan masyarakat. Sebenarnya *local wisdom* sudah lama dan masih berlangsung dalam tradisi masyarakat Jawa, hanya saja, menurut Ubaidillah Achmad, kehadiran beberapa tokoh agama dan tokoh pemerintah, kondisi *local wisdom* terancam hilang. Sebagai bagian dari sistem budaya masyarakat, *local wisdom* selalu berbenturan dengan sistem politik kehendak tokoh agama dan pemerintahan. Hal ini terbukti dengan banyak aktifitas yang bersifat politis yang mengabaikan *local wisdom* di tengah masyarakat.<sup>59</sup>

Masih menurut Ubaidillah, *local wisdom* merupakan sikap positif yang sesungguhnya sering dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para aulia, khususnya walisongo, dalam upaya

---

<sup>58</sup> Lihat penelitian Muhammad Yusuf, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Kearifan Lokal: Pemikiran Ulama Bugis dan Budaya Bugis", *Analisa Journal of Social Science and Religion*, vol. 22, no. 01 (Juni 2015), 69-81.

<sup>59</sup> Ubaidillah Achmad dan Yuliyatun Tajuddin, *Suluk Kyai Cibolet dalam Konteks Konflik Keberagamaan dan Kearifan Lokal* (Jakarta: Prenada, 2014), 67-71.

melakukan pribumisasi Islam. Sebagian besar tradisi Arab kuno selalu disempurnakan dan diberi karakter baru oleh para nabi. Penghormatan dan haji ke Ka'bah misalnya, hukum waris yang memperhatikan hak-hak karib kerabat, hari Jum'at sebagai hari libur dan lain-lain. Di Jawa, walisongo mempunyai peran penting dalam penyebaran Islam. Sejak itu, apa yang dilakukan oleh para aulia itu merupakan contoh betapa penting dan harus dijaganya kultur lokal.<sup>60</sup>

Menurut Zainal Abidin, saat ini sebagian kaum Muslim memahami Islam sebagai ajaran yang bersifat doktrinal, eksklusif, dan berseberangan dengan budaya dan *local wisdom* bangsa Indonesia. Karena itu, ia memilih, misalnya, mengikuti terapi Nurcholis Madjid yang berpendapat bahwa harus ada gagasan yang berbeda dalam memahami Islam. Islam adalah ajaran yang modern dan inklusif terhadap agama, budaya lain, dan negara. Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan modernistik yang didasarkan atas kekayaan khazanah pemikiran keislaman tradisional yang telah mapan, sekaligus diletakkan dalam konteks keindonesiaan. Lepas dari perbedaan strategi yang nanti akan peneliti sampaikan di halaman-halaman berikutnya.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Zainal Abidin, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan", *Humaniora*, vol. 5, No. 2 (Oktober 2014), 665-684. Bahkan Madjid memang mengatakan bahwa tidaklah berlebihan apabila dikatakan bahwa Islam adalah yang paling dekat dengan modernitas. Hal ini terutama disebabkan oleh ajaran Islam tentang universalisme, skriptualisme, dan sistematisasi rasional kehidupan sosial. Lebih lengkap lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992).



## BAB III

### METODE PENELITIAN

#### A. Penelitian Budaya

Jenis penelitian ini adalah penelitian terhadap kebudayaan (*cultural studies*) yang mengambil fokus *local wisdom*, tepatnya *local wisdom* yang terkandung dalam proses penyebaran agama Islam pada masa Kerajaan Demak. Dengan penelitian ini diharapkan *local wisdom* dimaksud dapat direvitalisasi di era sekarang dalam rangka menghadapi derasnya perubahan dan serangan budaya dari luar yang dimungkinkan akan mengikis unsur budaya paling penting, yaitu agama itu sendiri.

Sebagaimana diketahui, budaya adalah suatu cara hidup yang berkembang dan dimiliki bersama oleh sebuah kelompok orang dan diwariskan dari generasi ke generasi. Budaya terbentuk dari banyak unsur yang rumit, termasuk sistem agama dan politik, adat istiadat, bahasa, perkakas, pakaian, bangunan, dan karya seni.<sup>1</sup>

Dalam bahasa Inggris, ada perbedaan antara istilah *culture* dan *civilization*. Dalam bahasa Indonesia, ada istilah budaya dan peradaban. Dalam bahasa melayu ada istilah tamadun. Istilah Jerman, *cultur*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *civilization*, karena kata *cultur* dalam bahasa Jerman lebih inklusif dari kata *culture* dalam bahasa

---

<sup>1</sup> Lihat selengkapnya dalam Stewart L. Tubbs, Sylvia Moss, *Human Communication: Konteks-Konteks Komunikasi*, terj. Deddy Mulyana dan Gembirasari (Bandung: Rosdakarya, 1996).



Inggris. Sebagai contoh buku Jacob Burkhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *The Civilization of the Renaissance in Italy*.<sup>2</sup> Istilah peradaban dan tamadun juga mempunyai implikasi inklusif semacam *civilization*. Peneliti tidak akan membedakan dengan jelas kedua istilah itu, tetapi ingin memberi batasan tentang masalah terpenting dalam kajian terhadap gejala kebudayaan dan peradaban. Jika kita memakai pendekatan idealis, maka masalah pokoknya adalah *the informing spirit* dalam kebudayaan atau peradaban. Tetapi, yang tampak dalam pendekatan materialis, yang kita temukan, adalah *a whole social order*, di mana produk estetika dan intelektual hanyalah ekspresi dari kegiatan-kegiatan sosial.<sup>3</sup> Jadi kalau kita memberi batasan kebudayaan sebagai dimensi simbolik dan ekspresif kehidupan sosial, kita tidak perlu bersusah payah membedakan antara kebudayaan dan peradaban, sekaligus kita melakukan sintesa tentang berbagai definisi kebudayaan menurut berbagai disiplin.<sup>4</sup>

Melihat apa yang menjadi fokus penelitian ini, maka dapat diketahui bahwa penelitian ini bergerak dalam paradigma meminjam istilah Ritzer, makro objektif, yang skema pastinya dapat dilihat seperti di bawah ini:<sup>5</sup>

---

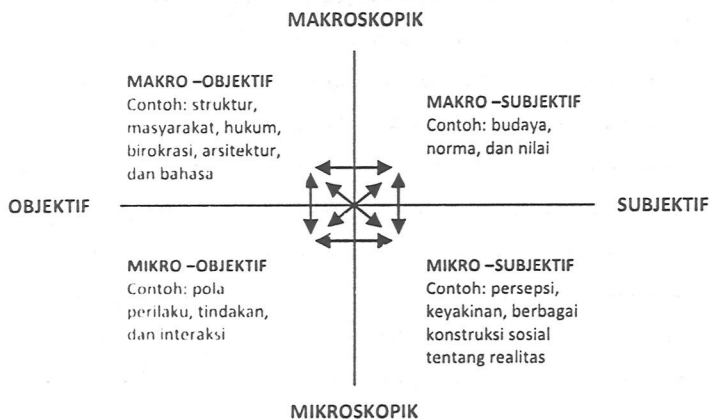
<sup>2</sup> Jacob Burkhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: Harper Torchbooks, 1958).

<sup>3</sup> Raymond William, *Culture* (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1983), 11-12.

<sup>4</sup> Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 133-134.

<sup>5</sup> Gambar diadopsi dari George Ritzer dan Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, edisi VI (Jakarta: Kencana, 2007), 476.

Gambar 3.1  
Berbagai Paradigma Penelitian



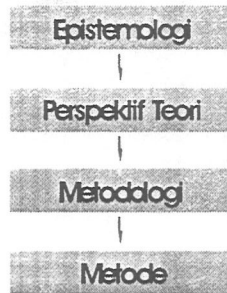
## B. Epistemologi Postpositivisme

Pentingnya epistemologi penelitian, pembaca dapat menengok misalnya kajian Michael Crotty yang mengatakan bahwa metodologi adalah teori dan analisis tentang bagaimana sebuah penelitian seharusnya dilakukan dan yang mengatur pemilihan terhadap metode, atau teknik-teknik, serta prosedur-prosedur yang digunakan untuk mengumpulkan dan menganalisis data. Perspektif teoritis yang berada di balik metodologi menyediakan konteks bagi suatu proses dan mendasari kriteria dan logikanya, sedang epistemologi atau teori pengetahuan terlihat melekat pada perspektif teoritis dan metodologi.<sup>6</sup>

Gambar 3.2

<sup>6</sup> Michael Crotty, *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process* (Australia: Allen& Unwin, 1998), 3-4.

Empat Unsur yang Mengarahkan Penelitian



Sebelum membahas tentang epistemologi yang mendasari penelitian ini, baiklah peneliti kaji dulu bagaimana sesungguhnya epistemologi ilmu budaya itu sendiri.

Mengikuti Chris Barker, kajian budaya tidak memiliki titik acuan yang tunggal. Selain itu, kajian budaya memang terlahir dari indung alam pemikiran strukturalis/pascastrukturalis yang multidisipliner dan teori kritis multidisipliner, terutama di Inggris dan Eropa kontinental. Artinya kajian budaya mengkomposisikan berbagai kajian teoritis disiplin ilmu lain yang dikembangkan secara lebih longgar sehingga mencakup potongan-potongan model dari teori yang sudah ada dari para pemikir strukturalis/pascastrukturalis.<sup>7</sup>

Membahas tentang epistemologi *cultural studies*, peneliti memulai dengan pemilihan ilmu menurut Dilthey. Menurutnya, ilmu dibagi menjadi dua: ilmu-ilmu tentang dunia “luar” (*naturwissenschaften*) dan ilmu-ilmu tentang dunia “dalam” (*geisteswissenschaften*). Ilmu-ilmu tentang kemanusiaan, *humanities*, *human studies*, dan *cultural studies* masuk dalam

---

<sup>7</sup> Chris Barker, *Cultural Studies*, 1-38.

kategori yang kedua. Selain itu, juga masuk di dalamnya: sejarah, ilmu ekonomi, sosiologi, antropologi sosial, psikologi, perbandingan agama, ilmu hukum, ilmu politik, filologi, dan kritik sastra.<sup>8</sup>

Menurut Dilthey pendekatan kepada *giesteswissenschaften* adalah dengan *hermeneutics*. Hermeneutika adalah memahami “*inner context*” dari perbuatan yang tidak dinyatakan dalam kata-kata pelaku itu sendiri.<sup>9</sup> Dilthey memberi contoh bagaimana menafsirkan dialog Plato, sebuah dokumen tertulis, yaitu dengan: (1) melacak dialog dalam sebuah *inner context* untuk diketahui latar belakang yang tersembunyi; (2) mengadakan interpretasi atas-atas perkataannya untuk diketahui afiliasi politik, kekuatan, serta kelemahannya. Bagi Dilthey, interpretasi berarti mengerti (*verstehen* atau *to understand*). Karena itu, budaya (dalam hal ini *local wisdom*) hanya bisa dimengerti atau *diverstanden*.

Situasi epistemologis ilmu budaya di atas tentu menuntut kita menggunakan epistemologi penelitian khas postpositivisme, yang menurut peneliti paling bertanggungjawab atas seluruh persoalan ilmu-ilmu tentang dunia “dalam” sekarang ini, termasuk *cultural studies*. Berbeda dengan positivisme yang merupakan cara pandang dalam memahami dunia dengan berdasarkan sains, di mana hanya ada sedikit perbedaan (jika ada) antara ilmu sosial dan ilmu alam, karena masyarakat dan kehidupan sosial berjalan berdasarkan aturan-aturan, demikian juga alam, postpositivisme

---

<sup>8</sup> Lihat selengkapnya: Wilhelm Dilthey, *Pattern & Meaning in History* (New York: Harper Torchbooks, 1961) dan; Howard Nelson Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

<sup>9</sup> Wilhelm Dilthey, *Pattern & Meaning in History*, 77.

berkeyakinan bahwa pengetahuan tentang manusia tidak didasarkan pada fondasi kokoh yang tidak bisa dipertanyakan, melainkan pada perkiraan (*conjectures*). Subyek dan obyek tidak dapat dipisahkan dan dibagi. Keduanya merupakan realitas tunggal. Postpositivisme memayungi paham-paham seperti rasionalisme, fenomenologi, marxisme, teori kritis, poststrukturalisme, dan postmodernisme.<sup>10</sup> Memang ada

---

<sup>10</sup> Positivisme dalam bidang ilmu sosiologi, antropologi, dan bidang ilmu sosial lainnya, sangat berkaitan erat dengan istilah naturalisme dan dapat dirunut asalnya ke pemikiran August Comte pada abad ke-19. <http://id.wikipedia.org/wiki/Positivisme>. Diakses 1 Januari 2010. Sementara postpositivisme, yang juga disebut post-empirisme, adalah pendirian metateoritis setelah positivisme yang berkeyakinan bahwa untuk menyatakan keyakinan atau perkiraan-perkiraan itu, mereka mempunyai latar belakang nyata dan bisa dituntut, meskipun tuntutan itu dapat dimodifikasi atau ditarik dalam sinar investigasi. Postpositivisme diusung oleh Karl Popper, John Dewey, dan Nicholas Rescher. Ia mengakui adanya kritik yang harus dialamatkan kepada logika tradisional positivisme dan paradigma epistemologi lain yang mirip. Tetapi ia juga kritis terhadap apa yang disebut sebagai miskonsepsi tentang positivisme sendiri. Munculnya postpositivisme sebagai paradigma adalah respon terhadap kegagalan positivisme pada akhir Perang Dunia II. Ia berusaha merekonsiliasi apa yang telah dibuat oleh positivisme. Perkembangan paradigma alternatif seperti postpositivisme, pragmatisme, dan konstruktivisme ini terkesan mengarah kepada perkembangan besar teori relativis. Paradigma ini berpengaruh signifikan terhadap ilmu-ilmu sosial selama separuh abad yang lalu dan meluaskan spektrum penelitian sosial. Dalam filsafat ilmu, term postpositivisme digunakan dalam dua bentuk: *pertama*, mengarah kepada filsafat ilmu yang berkembang setelah, dan bereaksi terhadap, positivisme. Penggunaan term ini akan memayungi paham-paham seperti fenomenologi, marxisme, teori kritis, poststrukturalisme, dan postmodernisme. *Kedua*, mengarah kepada versi positivisme yang sudah diperbaharui yang sebelumnya menjadi sasaran kritik dari berbagai paham di atas. Ia melindungi asumsi dasar positivisme, seperti paham realisme ontologis, kemungkinan adanya kebenaran objektif dan penggunaan metodologi eksperimental. Postpositivisme tipe ini biasa digunakan dalam ilmu-ilmu sosial tetapi dengan dua pertimbangan, praktis dan konseptual. Praktis, adalah tidak mungkin atau tidak etis menggunakan jenis penelitian laboratorium khas fisika dan kimia yang dikontrol secara hati-hati dalam fenomena sosial. Konseptual, tidak seperti subjek ilmu-ilmu alam, manusia adalah *reflexive* yang mungkin merubah sikap atau perilaku saat kehadiran peneliti.

gagasan yang oleh Neurath disebutnya *unified science*, yang beranggapan bahwa tidak ada perbedaan pokok antara logika ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu alam, bahwa filsafat ilmu alam yang melekat dalam paradigma empirisme logis dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial, dan bahwa interpretasi harus ditolak, karena itu, konsep *verstehen* –memahami makna– dalam ilmu-ilmu sosial harus dalam bentuk yang sangat reduktif.<sup>11</sup> Tetapi dengan munculnya serangan hebat sekitar empat dekade lalu dari para penulis seperti Kuhn, Toulmin, Lakatos, dan Hesse dari tradisi ilmu alam sendiri, observasi dan teori bebas nilai menjadi tertolak kembali. Ilmu pengetahuan tidak lebih dari sekedar upaya interpretasi. Karena itu, akibat dari hal ini adalah tradisi-tradisi berpikir yang sebelumnya tidak banyak diketahui atau diabaikan menjadi naik statusnya menjadi topik-topik paling banyak diteliti, seperti: rasionalisme kritis, fenomenologi, etnografi, hermeneutika, teori kritis, dan lain-lain.<sup>12</sup>

Kita juga dapat mengikuti Brown yang membuat batasan *science* dengan ungkapannya *scientific knowledge is the consensus of the scientific community* (pengetahuan ilmiah

---

Pandangan positivisme tipe ini tidak terlalu berbeda dari asumsi dasar positivisme. Disarikan dari D.C. Phillips & Nicholas C. Burbules, *Postpositivism and Educational Research* (Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 2000) dan John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes. Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004).

<sup>11</sup> Anthony Giddens dan Jonathan Turner (eds.), *Social Theory Today*, terj. Yudi Santoso, S.Fil. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), i – xxiv.

<sup>12</sup> Disarikan dari Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper Toerbooks, 1968); Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1970); dan Imre Lakatos & Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University, 1984).

adalah (hasil) konsensus masyarakat ilmunan).<sup>13</sup> Karena itu, kita tidak perlu menegaskan bahwa *cultural studies* tidaklah *scientific*.

Peneliti tertarik dengan pernyataan Popper yang mengatakan bahwa kita tidak akan pernah tahu *the truths* (kebenaran). Menurutny, *the best we can do is to put forward hypotheses and subject them of rigorous tests, for this is the way in which science progresses. Truths itself is just illusion.*" (Yang terbaik dapat kita lakukan adalah mengemukakan hipotesis-hipotesis dan menempatkannya pada tes yang sedetail-detailnya; sebab, ini merupakan cara dimana ilmu pengetahuan berjalan maju. Kebenaran itu sendiri hanyalah ilusi)<sup>14</sup>

Dengan demikian tidaklah perlu dirisaukan lagi keabsahan disiplin ilmu budaya dari segi epistemologinya. Jadi kita sepakat dengan statemen Brown bahwa *the only permanent aspect of science is research*. Sudah barang tentu yang sebaiknya kita lakukan adalah kajian secara detail dan mendalam (radikal) terhadap *islamic studies* klasik (tentang penyebaran agama Islam) yang sudah ada dengan menempatkannya sebagai hasil ijihad, kemudian kita lakukan riset secara berkesinambungan dan tanpa henti-henti. Dengan demikian akan terjadi *historical continuity* dalam kajian budaya terhadap *islamic studies*. Lebih jelas dapat dilihat tabel dibawah ini:<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Harold J. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 150.

<sup>14</sup> Dikutip oleh Qodri Azizi, dalam *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* (Jakarta: Ditpertaik Kemenag, 2003), 5.

<sup>15</sup> Table disarikan dari Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 1-30. Kebenaran ilmiah dibangun dari sejumlah kenyataan atau fakta. Kenyataan atau fakta dalam telaah filosofis dapat dibedakan menjadi empat, yaitu: kenyataan empiris sensual; kenyataan empiris logis; kenyataan empiris etik; dan kenyataan empiris transenden. Positivisme hanya mengakui

Gambar 3.3  
Posisi Postpositivisme

	MODERNISME			POSTMODERNISME
	POSITIVISME	POSTPOSITIVISME		
		RASIONALISME	FENOMENOLOGI INTERPRETIF	
ONTOLOGI	Realitas dipelajari, dipelajari, diidentifikasi, diidentifikasi dari objek lain, dan diidentifikasi	Realitas dipelajari secara holistik (tidak didisimulasikan atau dipisahkan dari intinya), dihubungkan dengan konteks	Lebih holistik dari rasionalisme, lebih dekat fenomenologi yang menuntut <i>dwergang</i> (observasi dipandu oleh teori)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak linear, tidak terduga, tidak horizontal</li> <li>• Kebenaran semakin kompleks dan tak terbayangkan</li> <li>• Perlu membangun sendiri kebenaran secara kreatif dalam memberi makna</li> <li>• Kebenaran bersifat relatif</li> <li>• Bersifat dekonstruktif dan menggugurkan logika non standar</li> <li>• Bersifat "revolusioner" dan fundamentalis</li> </ul>
EPISTEMOLOGI	Antara metode peneliti dan objek penelitian berjarak atau terpisah agar dia dapat hasil objektif (netral dan tidak bias)	Subjek peneliti dan objek penelitian tidak berjarak, kebenaran bersifat ideografik (gaya tunggal)	Sama dengan positivisme dan rasionalisme	
AKSILOGI	Bekas nilai <i>in der frey</i> berlaku untuk semua masalah dan tempat	Mengabaikan kebenaran etik, nilai <i>in der hand</i>	<i>Value</i> bendanya lebih tajam dari fenomenologi, keserbian pada nilai menjadi tidak berwujud teori (nilai dipakai sebagai kerangka acuan merumuskan fakta dan membangun argumentasi)	

### C. Pendekatan Sejarah

Penelitian tentang *local wisdom* penyebaran agama Islam Kerajaan Demak peneliti anggap, selain sebagai penelitian budaya karena berbicara tentang *local wisdom*, juga sebagai bagian dari penelitian agama. Hal ini karena ia berbicara

kenyataan empiris sensual sebagai fakta. Bagi positivisme, kenyataan empiris logis harus didukung oleh kenyataan empiris sensual. Gerakan postpositivisme berupaya memperbaiki kelemahan positivisme. Gerakan tersebut mulai dengan memperbaiki rasionalitasnya dengan membuat payung berupa teori lebih besar, agar teori-teori spesifik yang ditampilkan dapat dicarikan makna rasional yang lebih luas, disebut postpositivisme rasionalistik. Di samping itu muncul dan berkembang postpositivisme fenomenologi interpretif, yang mengakui kenyataan empiris sensual, logik, dan etik. Postpositivisme berikutnya adalah postpositivisme *weltanschauung* atau teori kritis, yang gerakan moral sosialnya menitikberatkan pada upaya merekonstruksi konstruk sosial yang tidak adil. Noeng Muhadjir, *Metodologi*, 1-30.



tentang penyebaran ajaran agama, yang dalam istilah Islam dikenal dengan *da'wah*. Selain itu, mengikuti Stark dan Glock, juga dikarenakan agama mempunyai lima dimensi: keyakinan (*belief system*), praktik keagamaan, pengetahuan keagamaan, pengalaman keagamaan, dan konsekuensi sosial.<sup>16</sup> *Local wisdom*, peneliti anggap sebagai konsekuensi sosial dari penyebaran agama.

Penelitian ini sengaja dilakukan, selain sebagai upaya mengembangkan ilmu-ilmu keislaman, juga sebagai upaya mewujudkan ahli *islamic studies* yang dalam waktu bersamaan mendalami ilmu-ilmu di luar *islamic studies*, yang dalam gilirannya mampu mewujudkan suatu teori yang mencerminkan identitas keislaman, meskipun belum atau tidak sampai pada realisasi mengislamkan ilmu-ilmu.

Sekarang kita disuguhi dengan berbagai macam pendekatan dalam melakukan penelitian agama. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora digunakan sebagai pendekatan untuk mengkaji agama, sehingga muncul sosiologi agama, anthropologi agama, filsafat agama, sejarah agama, psikologi agama, dan lain-lain. Disiplin-disiplin yang sebagian cabangnya melibatkan nama agama ini, biasa dipergunakan oleh para ilmuwan sosial Barat –yang juga sering diikuti oleh kebanyakan sarjana Muslim sendiri– untuk mengkaji Islam. Penelitian ini mengikuti pendekatan ilmuwan sosial Barat juga.

Di Barat, secara historis, pendekatan terhadap ilmu-ilmu keislaman (atau yang sering mereka sebut sebagai *islamic studies*) muncul bersamaan dengan munculnya negara-negara

---

<sup>16</sup> Lihat R. Stark dan C.Y. Glock, "Dimension of Religious Commitment" dalam Roland Roberson (ed.), *Sociology of Religion* (Suffolk: Penguin Books, 1971), 253-256.

Barat ke pentas dunia, setelah mengalami masa gelap (*dark ages*) yang cukup lama. Masa ini merupakan permulaan Eropa mempunyai keinginan bertemu dengan masyarakat Islam di negara-negara lain, yang burujung kepada penjajahan. Negara-negara yang akhirnya dijajah oleh Barat tersebut tidak sedikit berupa negara-negara mayoritas penduduknya beragama Islam. Ketika menjajah, Barat membutuhkan pengetahuan tentang masyarakat yang dijajahnya, berikut agama yang dipeluknya. Barat kemudian mengirim sarjana-sarjananya untuk mengkaji agama masyarakat jajahan. Para sarjana ini kemudian mendapat julukan *Orientalis*, ahli Timur.

Namun demikian, setelah tujuan penjajahan berkurang atau bahkan sudah tidak ada, *Islamic studies* di Barat ditempatkan pada kajian akademik, di mana pelakunya lebih merasa ada tuntutan akademik, bukan lagi tuntutan politis. Karena itu, di Barat sekarang, pendekatan terhadap *Islamic studies* di Barat dapat dipetakan menjadi: *pertama*, menggunakan metode ilmu-ilmu yang masuk dalam kelompok *humaniora*, seperti filsafat, filologi, ilmu bahasa, dan sejarah (untuk materi tertentu, terkadang sejarah masuk ke dalam kelompok *social sciences*); *kedua*, menggunakan pendekatan yang biasa dipakai dalam disiplin atau kajian teologi agama-agama, studi bible, dan sejarah gereja; *ketiga*, menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, ilmu politik dan psikologi (ada yang mengelompokkan psikologi ke dalam *humaniora*); *keempat*, menggunakan pendekatan yang dilakukan di dalam departemen-departemen, pusat-pusat, atau hanya *committee*, untuk *area studies*, seperti *Middle East*

*Studies. Near East Language and Civilization, South Asian Studies* dan lain-lain.<sup>17</sup>

Oleh Qodri Azizi, empat pendekatan yang dipetakan oleh Martin di atas dimasukkan dalam salah satu pendekatan saja, yaitu Islamologi. Selain Islamologi, menurut Qodri ada pendekatan lain, yaitu: Ngaji, Apologis, *Islamization of Knowledge*, dan Studi Islam Klasik.<sup>18</sup>

Mirip-mirip dengan model-model pendekatan di atas, Charles J. Adam merekomendasikan dua pendekatan yang merentang dari pendekatan normatif sampai pendekatan deskriptif. Pendekatan normatif adalah pendekatan yang dijiwai oleh motivasi dan tujuan keagamaan, sedangkan pendekatan deskriptif muncul sebagai jawaban terhadap motivasi keingintahuan intelektual atau akademik. Pendekatan normatif dapat berupa pendekatan misionaris tradisional, apologetis, dan pendekatan irenis. Sedangkan pendekatan deskriptif berupa pendekatan filologi dan sejarah, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologi.<sup>19</sup>

Senada dengan hal di atas, Atho Mudzhar menjelaskan bahwa ada tiga ranah penelitian: kealaman, budaya, dan sosial. Penelitian sosial terletak di antara penelitian kealaman dan penelitian budaya. Ketika menjadi sasaran studi dan penelitian, Islam (sebagai sebuah agama) dapat dilihat dari dua gejala saja: gejala budaya, dan gejala sosial. Islam tidak dapat dilihat sebagai kealaman karena bukan merupakan gejala yang berulang-ulang

---

<sup>17</sup> Lebih lengkap, lihat Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

<sup>18</sup> Lihat Qodri Azizi, *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 30-39.

<sup>19</sup> Lihat selengkapnya di Charles J. Adam, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Blinder (ed.), *The Study of Middle East: Research on Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976).

seperti hukum alam. Karenanya, ada perbedaan penting antara penelitian agama (*research on religion*) dan penelitian keagamaan (*religious research*), yang pertama melihat agama sebagai gejala budaya dan yang kedua sebagai gejala sosial.<sup>20</sup> Hanya saja, masih menurut Atho Mudzhar, sebagaimana diketahui ilmu sosial (termasuk di dalamnya penelitian keagamaan), dibanding dengan ilmu alam, mengalami problem obyektivitas. Kaum strukturalis, termasuk di dalamnya sebagian antropolog, cenderung meletakkan ilmu sosial lebih dekat kepada ilmu budaya. Mereka melihat bahwa tingkah laku sosial pada dasarnya selalu mengacu pada aturan-aturan tingkah laku (*ruler of behavior*) yang berdasar atas pola ideal yang bersumber dari nilai. Karena itu, memahami masyarakat adalah memahami nilai yang ada pada masyarakat itu. Sementara kaum positivis berpendapat bahwa memahami masyarakat dengan memahami nilainya merupakan kegiatan yang menduga-duga. Metode *verstehen* juga menduga-duga dan tidak ilmiah. Memahami masyarakat haruslah dengan mengamati apa yang dapat dilihat (*observable*), dapat diukur (*measurable*) dan dibuktikan (*verifiable*) sebagaimana ilmu-ilmu alam. Kaum positivis meletakkan ilmu sosial lebih dekat kepada ilmu alam.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Dalam hal ini Atho Mudzhar mengutip pendapat Middleton, " ... and the two (system) are not same. Religion may be studied from many view points: theological, historical, comparative, psychological, but religious system is a sociological system, an aspect of social organization, and can be studied properly only if that characteristic be accepted as a starting points. John Middleton, "the Religious System", dalam Raul Naroll dan Ronald Cohen, (ed), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1973), 502 dan 507. Lihat Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 35.

<sup>21</sup> Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam*, 6 dan 43-44.

Berbeda dengan Atho', Amin Abdullah membagi ilmu-ilmu dalam Islam menjadi tiga wilayah studi: *pertama*, wilayah praktik keyakinan dan pemahaman terhadap wahyu yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa oleh para ulama, tokoh masyarakat, dan masyarakat pada umumnya. Wilayah praktik ini umumnya tanpa melalui klarifikasi dan penjernihan teoretik keilmuan. Yang dipentingkan adalah pengalaman. Pada level ini perbedaan antara agama dan tradisi, agama dan budaya, dan antara *belief* dan *habits of mind* sulit dipisahkan. *Kedua*, wilayah teori-teori keilmuan yang dirancang dan disusun sistematis dan metodologinya oleh para ilmuwan dan ulama sesuai bidangnya. Apa yang disebut-sebut *ulum al-Qur'an*, *ulum al-Hadits*, *islamic thought* (Kalam, Tasawuf, Filsafat, Fiqh), sejarah peradaban Islam, pemikiran Islam, dan dakwah Islam ada pada wilayah ini. Apa yang ada pada wilayah ini sebenarnya tidak lain dan tidak bukan adalah "teori-teori" keilmuan agama Islam yang diabstraksikan baik secara deduktif dari nash-nash atau teks-teks wahyu maupun secara induktif dari praktik-praktik keagamaan yang hidup dalam masyarakat muslim era kenabian, sahabat, tabi'in maupun sepanjang sejarah perkembangan masyarakat muslim di mana pun mereka berada. *Ketiga*, adalah telaah kritis, yang lebih populer disebut *meta discourse*, terhadap sejarah perkembangan jatuh banggunya teori-teori yang disusun kalangan ilmuwan dan ulama pada lapis kedua. Lebih-lebih jika teori-teori pada disiplin tertentu, *ulum al-Qur'an* misalnya, didialogkan dengan teori-teori yang biasa berlaku di wilayah lain, *ulum al-Hadits*, sejarah peradaban Islam dan seterusnya. Juga apabila didialogkan dengan teori-teori di luar disiplin agama Islam seperti ilmu alam, sosial, budaya, dan *religious studies*. Beberapa

nama yang disebutnya adalah Muhammed Arkoun, Abid al-Jabiry, Syahrur, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi dan lain-lain.<sup>22</sup>

Penelitian ini menggunakan menggunakan pendekatan ilmu sejarah. Pendekatan sejarah memang sering digunakan dalam penelitian dalam penelitian agama. Hal ini sebagaimana pernah digunakan oleh Dreyer misalnya dalam penelitian tentang pertumbuhan gereja. Kata Dreyer:

*Historical research, analysis of early Christian texts and theological reflection were the most common methods used to shed light on the growth of the church.*<sup>23</sup>

Dalam tulisan yang khusus membahas tugas sejarah kebudayaan, "The Task of Cultural History" yang dimuat dalam bukunya, *Men and Ideas*, Huizinga mengatakan bahwa tugas sejarah kebudayaan ialah mencari pola-pola kehidupan, kesenian, dan pemikiran bersama-sama dari suatu zaman. Tugas itu ialah memahami secara morfologis, dan mendiskripkan secara aktual, akan kebudayaan, dan tidak dalam bentuknya yang abstrak.<sup>24</sup> Untuk merangkai tiga hal diatas, menurut Kuntowijoyo, harus dicari *central concept* yang dapat merangkai ketiganya.<sup>25</sup> Dalam penelitian ini, *local wisdom* diandaikan sebagai *central concept* dimaksud.

---

<sup>22</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2006), 72-74.

<sup>23</sup> Dreyer, W.A., "The Amazing Growth of the Early Church", *HTS Theologise Studies/Theological Studies*, vol. 68, vol. 1, 2012, Art. #1268, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ hts.v68i1.1268>.

<sup>24</sup> Johan Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance* (New York: Meridian Books, 1959).

<sup>25</sup> Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 167.

Menurut Galtung, sebagaimana juga diamini Kuntowijoyo, sejarah adalah ilmu diakronis (latin: *diachronic*) artinya melalui waktu, sedangkan ilmu sosial lain adalah sinkronis (Yunani dan Latin: *synchronic*) artinya bersamaan waktu. Sejarah disebut ilmu diakronis karena sejarah meneliti gejala-gejala yang memanjang dalam waktu, tetapi dalam ruang yang terbatas. Sebaliknya ilmu sosial lain (sosiologi, ilmu politik, ilmu ekonomi, antropologi) adalah ilmu sinkronis, yaitu ilmu yang meneliti gejala-gejala yang meluas dalam ruang, tetapi dalam waktu yang terbatas.<sup>26</sup>

Selain itu, sejarah bersifat menuturkan gejala tunggal (*ideographic, singularizing*), sedangkan ilmu sosial lain menarik hukum umum (*nomothetic, generalizing*).<sup>27</sup> Namun demikian, sesungguhnya ada, meminjam istilah Kuntowijoyo, *rapprochement* antara ilmu sejarah dengan ilmu sosial lain, sehingga penjelasan tentang sejarah di atas tidak sepenuhnya berlaku. Meski sebenarnya hakikat ilmu sejarah sangat perlu diketahui agar kita mengetahui betul bahwa ilmu sejarah mempunyai *raison d'être* sendiri. Integrasi atau interkoneksi, meminjam istilah Amin Abdullah, dapat dilakukan, tetapi peneliti harus sadar bahwa ia sedang menulis menggunakan pendekatan sejarah.

Penelitian ini adalah tentang gejala tunggal (*ideographic*) yaitu *local wisdom* penyebaran agama, yang rentang diakroniknya adalah masa Kerajaan Demak, karenanya tidak melakukan generalisasi.

---

<sup>26</sup> Lihat selengkapnya dalam John Galtung, *Theory and Method of Social Research* (New York: Columbia University, 1969), chapter 1.

<sup>27</sup> Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 7.

#### D. Teknik Pengumpulan Data

Teknik utama pengumpulan data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah dokumentasi. Sedang wawancara terbuka dan mendalam digunakan sesekali untuk melengkapi data yang dirasa kurang. Informannya adalah para pakar di bidang sejarah dan budaya, yang tidak dibatasi jumlahnya. Jika data dirasa sudah jenuh, maka wawancara dirasa sudah cukup.

Setelah proses pengumpulan data tentang *local wisdom* penyebaran agama Islam Kerajaan Demak selesai, dilakukan proses reduksi untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada rumusan persoalan yang ingin dijawab oleh penelitian ini. Setelah usai, dilakukan proses deskripsi, yakni menyusun hasil analisis itu menjadi sebuah teks naratif. Pada saat penyusunan hasil analisis menjadi teks naratif ini, juga dilakukan analisis data dan dibangun teori-teori yang siap untuk diuji kembali kebenarannya.

Setelah proses deskripsi selesai, dilakukan proses penyimpulan. Penarikan kesimpulan ini selalu diverifikasi agar kebenarannya teruji. Baik proses reduksi (seleksi hasil analisis), proses deskripsi, dan proses penyimpulan dilakukan secara berurutan, berulang-ulang, terus-menerus, dan susul-menyusul, agar penelitian ini mendapatkan kesimpulan yang akurat.

Prosedur empat tahap dalam penelitian penyebaran agama seperti ini juga digunakan beberapa orang, misalnya oleh Idham dalam penelitiannya, "Pertumbuhan dan Perkembangan Islam di Barru". Empat tahap dimaksud adalah: pencarian dan pengumpulan sumber (*heuristic*); kritik sumber (seleksi data);



interpretasi (penafsiran); dan penyajian atau penulisan sejarah (historiografi).<sup>28</sup>

#### E. Unit Analisis Data

Unit analisis data dalam penelitian ini diartikan sebagai topik-topik kecil yang harus dieksplorasi oleh peneliti terhadap subjek penelitian melalui beberapa metode pengumpulan data yang telah dipilih. Semua topik dimaksud merupakan turunan dari rumusan masalah penelitian ini, dan tentu diupayakan untuk mendapatkan pengetahuan yang sedalam-dalamnya tentang pola *local wisdom* penyebaran agama Islam Kerajaan Demak dan strategi revitalisasinya di era kontempore yang menjadi *core* dari penelitian ini. Unit-unit dimaksud adalah:

1. Sejarah Kerajaan Demak
2. Penyebaran agama Islam pada masa Kerajaan Demak
3. Akulturasi budaya yang terjadi pada masa Kerajaan Demak
4. Pola *local wisdom* penyebaran agama Islam pada masa Kerajaan Demak
5. Transformasi budaya dan situasi religiositas Indonesia kontemporer sebagai latar belakang revitalisasi *local wisdom*
6. Peta strategi revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam di era konteporer itu sendiri.

#### F. Metode Analisis Induktif Kualitatif

Sebenarnya dalam pendekatan sejarah, dikenal istilah *historical explanation* (penjelasan sejarah), yang artinya tidak lain adalah usaha membuat unit sejarah *intelligible* (dapat

---

<sup>28</sup> Lihat selengkapnya dalam Idham, "Pertumbuhan dan Perkembangan Islam di Barru", *Paramita*, vol. 24, no. 2 (Juli 2014), 173-185.

dimengerti).<sup>29</sup> Hal inilah yang disarankan Kuntowijoyo bagi penelitian sejarah. Mengapa sekedar penjelasan, bukan analisis yang lebih meyakinkan dan pasti? Menurutnya, kata “analisis” memang juga dipakai bergantian dengan kata “penjelasan”. Ia menunjukkan misalnya buku Marc Bloch,<sup>30</sup> yang menggunakan kata analisis untuk meneliti hubungan kausal antara gejala sejarah. Menurutnya, kata penjelasan lebih sesuai untuk sejarah pada umumnya, sedang analisis tidak sepenuhnya sesuai dengan hakekat ilmu sejarah. Namun demikian, ia tetap menyerahkan kepada mahasiswanya memakai kata yang dikhendaki lembaga penelitiannya.<sup>31</sup>

Karena perkembangan adanya hubungan antara sejarah dengan ilmu-ilmu sosial lain, Kuntowijoyo menampilkan beberapa tipologi penulisan *historical explanation* sebagai berikut: (1) *regularity* (keteraturan); (2) generalisasi; (3) memakai inferensi statistik; (4) pembagian waktu dalam sejarah; (5) penjelasan sejarah; (6) penjelasan bersifat *multi-interpretable*.<sup>32</sup>

Peneliti ini tentu hanya bertipologi nomor 4, 5, dan 6 semata. Penelitian ini tidak menghasilkan teori yang menjelaskan keajegan *local wisdom*, karena dalam kenyataannya memang terjadi perkembangan dalam penyebaran agama. Penelitian ini juga tidak melakukan generalisasi dan tidak memakai piranti analisis statistik.

---

<sup>29</sup> John Passmore, “Explanation in Everyday Life, in Science and in History” dalam George H. Nadel (ed.), *Studies in Philosophy in History: Selected Essays from History and Theory* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 16-34.

<sup>30</sup> Lihat selengkapnya dalam Marc Bloch, *The Historians Craft* (New York: Vintage Book, 1953).

<sup>31</sup> Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah*, 1-2.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 10-11.

Pengambilan kesimpulan dalam penelitian ini dilakukan secara induktif. Dalam tradisi induksi, memang sumber kebenaran bukan logika, melainkan pengalaman. Objektivitas ilmu induktifis ditarik dari fakta-fakta bahwa observasi (baca: menelaah sejarah lewat teks) maupun penalaran induktif itu sendiri adalah objektif. Keterangan-keterangan observasi dapat ditetapkan kebenarannya oleh peneliti atau pengamat dengan menggunakan secara normal organ-organ inderawinya. Tidak ada unsur perorangan dan subjektif apapun diperkenankan untuk mencampurinya.

Wajar kalau kemudian muncul pertanyaan terhadap proses berpikir induktif yang berupa: apakah kebenaran-kebenaran umum dapat didapatkan hanya berdasar atas bukti-bukti terbatas berupa sejumlah keterangan observasi terbatas? Meski jawaban kaum induktifis mengatakan bahwa dengan terpenuhinya kondisi-kondisi secara memuaskan, kesimpulan dapat disahkan melakukan generalisasi dari serangkaian terbatas keterangan observasi tunggal menuju hukum universal,<sup>33</sup> peneliti tetap sadar bahwa argumen-argumen induktif juga tidak merupakan argumen-argumen yang valid secara logis.

Selain karena kenyataan bahwa apabila premise suatu penyimpulan induktif benar, kesimpulannya mesti benar. Bisa saja terjadi penyimpulan argumen induktif salah, sedangkan premisnya benar, dan ini terjadi tanpa harus merupakan kontradiksi. Ya, selain kenyataan di atas, peneliti menyadari bahwa induksi mensyaratkan kenyataan bahwa observasi harus dilakukan pada variasi kondisi yang luas, kecuali variasi-variasi

---

<sup>33</sup> Lihat Chalmers, AF. *Apa itu Yang Dinamakan Ilmu?*, terj. redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1982), 13-17.

“tidak perlu”. Dari sinilah diketahui bahwa beberapa variasi dinyatakan tidak “perlu” dengan meminta bantuan pada pengetahuan teori tentang situasi.

Meminta bantuan teori berarti mengakui bahwa teori memainkan peranan vital “mendahului” observasi. Karena itu, pengetahuan ilmiah versi induksi menjadi mundur ke probabilitas. Pengetahuan ilmiah bukanlah pengetahuan yang telah dibuktikan, melainkan pengetahuan yang probable benar. Makin besar jumlah observasi yang membentuk dasar suatu induksi, dan makin besar variasi kondisi di mana observasi dilakukan, maka makin besarlah pula probabilitas hasil generalisasi itu benar. Begitu pula hasil penelitian ini. Ia bukanlah kebenaran, tetapi sesuatu yang probable benar.

Peneliti meyakini bahwa ada ketergantungan observasi terhadap teori. Pengalaman visual, misalnya, sesungguhnya tidak ditentukan oleh gambar-gambar pada retina. Dua pengamat memandang objek yang sama dari tempat yang sama dan dalam keadaan fisik yang sama, tidak harus memiliki pengalaman visual yang sama. Lagi-lagi, teori-teori yang diformulasi secara cermat dan jelas merupakan prasyarat untuk keterangan observasi yang tepat. Dalam segi inilah, teori-teori mendahului observasi. Dalam hal penelitian ini, pengumpulan data (yang sebageian besar melalui wawancara dan observasi), sesungguhnya dipandu oleh teori-teori sebagaimana peneliti sebutkan sebelum, yaitu hasil penelitian al-Jabiri tentang sejarah politik Arab masa lalu.

Untuk menguji kebenaran kesimpulan dalam peneliti ini, karena bergerak dalam epistemologi postpositivisme realistik, maka peneliti mengandaikan uji teori model falsifikasi. Semangat dari falsifikasionisme ini adalah bahwa teori

diuraikan sebagai tebakan atau dugaan spekulatif dan coba-coba, yang diciptakan secara bebas oleh intelek manusia dalam usaha mengatasi problema yang dijumpai teori terdahulu. Sekali diajukan, teori-teori spekulatif itu akan diuji keras dan tanpa belas kasihan oleh observasi. Teori-teori yang gagal tidak tahan uji akan dibuang dan diganti dengan dugaan spekulatif lain dan seterusnya. Ilmu berkembang melalui percobaan dan kesalahan, melalui dugaan dan penolakan. Ilmu adalah seperangkat hipotesa yang dikemukakan secara coba-coba. Apabila akan benar-benar menjadi bagian dari ilmu, maka suatu hipotesa harus dapat difalsifikasi. Suatu hipotesa dikatakan dapat difalsifikasi apabila terdapat suatu keterangan observasi atau suatu perangkat keterangan observasi yang tidak konsisten dengannya, yakni apabila ia dinyatakan sebagai benar, maka ia akan memfalsifikasi hipotesa itu. Ini yang setidaknya pernah dikatakan Popper:

”Dengan senang hati saya mengakui bahwa falsifikasionis seperti saya sendiri jauh lebih suka berusaha memecahkan persoalan yang menarik dengan melakukan dugaan yang berani, walaupun (dan terutama) apabila tidak lama kemudian ternyata salah, dari pada mengulang suatu rangkaian kebenaran basi yang tidak relevan. Kami lebih suka ini karena kami percaya bahwa begitulah caranya kita dapat belajar dari kesalahan-kesalahan kita, dan setelah mengetahui bahwa dugaan kita salah, kita akan belajar banyak tentang kebenaran, dan akan makin mendekati kebenaran”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 231, sebagaimana dikutip oleh Chalmers, *Apa itu Yang Dinamakan Ilmu?*, 45.

Sikap nekad yang demikian ini berlawanan dengan sikap hati-hati kaum induktivis naif. Kaum falsifikasionis, dengan kontras, mengakui keterbatasan induksi dan kedudukan rendah observasi terhadap teori. Rahasia-rahasia fakta hanya dapat diungkap dengan bantuan teori yang kreatif dan mendasar. Makin besar jumlah teori pendugaan dikonfrontasikan dengan realitas dunia, dan semakin besar pendugaan itu, makin besarlah kesempatan untuk kemajuan yang penting dalam ilmu. Tidak pernah suatu teori dapat dikatakan mutlak benar, betapapun baiknya ia telah bertahan dari segala ujian berat, tetapi dapat dikatakan dengan penuh harapan bahwa teori yang sedang berlaku itu lebih superior dari pada pendahulu-pendahulunya, dalam pengertian bahwa ia telah bertahan dalam ujian-ujian yang telah memfalsifikasi pendahulu-pendahulunya.

Menurut peneliti, pengalaman bermetodologi sepenuhnya bersifat eklektik, bukan eksotik. Hal ini karena kita sedang berbicara tentang lokalitas (tepatnya *local wisdom*). Lokalitas dapat dipandang berlawanan dengan ajaran agama yang harus "dibinasakan", dapat dipandang sebagai sesuatu yang harus dikontrol dan didisiplinkan mengikuti rasionalitas untuk keperluan komersialisasi dan industrialisasi, dan dapat disebut marjinalitas, yaitu sebuah permainan makna/kuasa yang harus dibela dan dinegosiasikan terus-menerus. Lokalitas tidak mungkin ditangkap hanya dengan satu metode yang dipertahankan secara mati-matian.



## BAB IV

### PENYEBARAN AGAMA ISLAM DAN AKULTURASI BUDAYA KERAJAAN DEMAK

#### A. Kerajaan Demak

Kerajaan Demak adalah kerajaan Islam pertama dan terbesar di pantai utara Jawa. Sebelumnya, Demak merupakan kadipaten dari kerajaan Majapahit, kemudian muncul sebagai kekuatan baru mewarisi legitimasi dari kebesaran Majapahit.<sup>1</sup>

Kerajaan ini tercatat menjadi pelopor penyebaran agama Islam di pulau Jawa dan Indonesia pada umumnya, walau tidak berumur panjang dan segera mengalami kemunduran karena terjadi perebutan kekuasaan di antara kerabat kerajaan. Pada tahun 1568, kekuasaan Demak beralih ke Kerajaan Pajang yang didirikan oleh Jaka Tingkir. Salah satu peninggalan bersejarah Kerajaan Demak ialah Masjid Agung Demak, yang menurut sejarah didirikan oleh walisongo.

Lokasi keraton Demak, yang pada masa itu berada di tepi laut, berada di kampung Bintara (dibaca "Bintoro" dalam bahasa Jawa). Saat ini telah menjadi kota Demak di Jawa Tengah. Sebutan kerajaan pada periode ketika beribukota di sana dikenal sebagai Demak Bintara. Pada masa raja ke-4, ibukota dipindahkan ke Prawata (dibaca Prawoto) dan untuk periode ini, kerajaan disebut Demak Prawata.

Menjelang akhir abad ke-15, seiring dengan kemunduran Majapahit, secara praktis beberapa wilayah kekuasaannya mulai

---

<sup>1</sup> Lihat selengkapnya dalam Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, 38.



memisahkan diri. Bahkan wilayah-wilayah yang tersebar atas kadipaten-kadipaten saling serang, saling mengklaim sebagai pewaris tahta Majapahit.

Dalam sejarah Jawa digambarkan bahwa Demak merupakan pengganti langsung dari Majapahit, sementara Raja Demak (Raden Patah) dianggap sebagai putra Majapahit terakhir. Kerajaan Demak didirikan oleh kemungkinan besar seorang Tionghoa muslim bernama Cek Ko-po. Putera dari seorang Tionghoa muslim ini adalah orang yang, oleh Tomé Pires dalam *Suma Orientalnya*, dijuluki Pate Rodim, dan meninggal sekitar tahun 1504. Putera atau adik Rodim, yang bernama Trenggana bertahta dari tahun 1505 sampai 1518, kemudian dari tahun 1521 sampai 1546. Di antara kedua masa ini yang bertahta adalah iparnya, Raja Yunus (Pati Unus) dari Jepara. Sementara pada masa Trenggana sekitar tahun 1527, ekspansi militer Kerajaan Demak berhasil menundukkan Majapahit.

Pada awal abad ke-16, Kerajaan Demak telah menjadi kerajaan yang kuat di Pulau Jawa. Tidak satu pun kerajaan lain di Jawa yang mampu menandingi usaha kerajaan ini dalam memperluas kekuasaannya dengan menundukkan beberapa kawasan pelabuhan dan pedalaman di Nusantara.

Demak di bawah Pati Unus adalah Demak yang berwawasan Nusantara. Visi besarnya adalah menjadikan Demak sebagai kerajaan maritim yang besar. Pada masa kepemimpinannya, Demak merasa terancam dengan pendudukan Portugis di Malaka. Kemudian beberapa kali ia mengirimkan armada lautnya untuk menyerang Portugis di Malaka.

Sultan Trenggana berjasa atas penyebaran Islam di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Di bawah pemerintahannya, Demak mulai menguasai daerah-daerah Jawa lainnya seperti merebut Sunda Kelapa dari Pajajaran serta menghalau tentara Portugis yang akan mendarat di sana (1527), Tuban (1527), Madiun (1529), Surabaya dan Pasuruan (1527), Malang (1545), dan Blambangan, kerajaan Hindu terakhir di ujung timur pulau Jawa (1527, 1546). Trenggana meninggal pada tahun 1546 dalam sebuah pertempuran menaklukkan Pasuruan, dan kemudian digantikan oleh Sunan Prawoto. Salah seorang panglima perang Demak waktu itu adalah Fatahillah, pemuda asal Pasai (Sumatera), yang juga menjadi menantu raja Trenggana. Sementara Maulana Hasanuddin, putera Sunan Gunung Jati, diperintah oleh Trenggana untuk menundukkan Banten Girang. Di kemudian hari, keturunan Maulana Hasanudin menjadikan Banten sebagai kerajaan mandiri. Sedangkan Sunan Kudus merupakan imam di Masjid Demak yang juga pemimpin utama dalam penaklukan Majapahit sebelum pindah ke Kudus.

Suksesi Raja Demak ke-3 tidak berlangsung mulus. Terjadi persaingan panas antara Pangeran Surowiyoto (Pangeran Sekar) dan Trenggana yang berlanjut dengan dibunuhnya Pangeran Surowiyoto oleh Sunan Prawoto (anak Trenggono). Peristiwa ini terjadi di tepi sungai, saat Surowiyoto pulang dari Masjid setelah shalat Jum'at. Sejak peristiwa itu, Surowiyoto (Sekar) dikenal dengan sebutan Sekar Sedo Lepen, yang artinya sekar gugur di sungai. Pada tahun 1546, Trenggono wafat dan tampuk kekuasaan dipegang oleh Sunan Prawoto, anak Trenggono, sebagai Raja Demak ke-4, akan tetapi pada tahun 1549 Sunan Prawoto dan isterinya dibunuh

oleh pengikut Arya Penangsang, putera Pangeran Surowiyoto (Sekar). Arya Penangsang kemudian menjadi penguasa tahta Demak sebagai Raja Demak ke-5. Pengikut Arya Penangsang juga membunuh Pangeran Hadiri, adipati Jepara. Hal ini menyebabkan adipati-adipati di bawah Demak memusuhi Arya Penangsang. Salah satunya adalah Adipati Pajang Joko Tingkir (Hadiwijoyo).

Pada tahun 1554, terjadilah pemberontakan dilakukan oleh adipati Pajang Joko Tingkir (Hadiwijoyo) untuk merebut kekuasaan dari Arya Penangsang. Dalam peristiwa ini, Arya Penangsang dibunuh oleh Sutawijaya, anak angkat Joko Tingkir. Dengan terbunuhnya Arya Penangsang sebagai Raja Demak ke-5, maka berakhirilah era Kerajaan Demak. Joko Tingkir (Hadiwijoyo) memindahkan Pusat Pemerintahan ke Pajang dan mendirikan Kerajaan Pajang.

Tidak dapat disangkal bahwa tumbangnya Majapahit (versi Babad Tanah Djawi sekitar 1400 J./1478M berdasarkan candra sengkala "*sirna ilang kertaning bumi*")<sup>2</sup> adalah akibat gempuran dari kekuatan-kekuatan yang berada di kota-kota pesisir. Setelah sekian lama kekuasaan agraris di pedalaman memegang peran sentral percaturan politik dan kebudayaan, tumbang oleh kekuatan niaga di pesisir.

## B. Penyebaran Agama Islam Masa Kerajaan Demak

Membahas penyebaran agama Islam di masa Kerajaan Demak, tidak dapat lepas dari beberapa studi tentang

---

<sup>2</sup> Mengenai sejarah Kerajaan Majapahit, lihat beberapa karya Slamet Muljana, *A Story of Majapahit* (Singapura University Press, 1979); *Negara Kertagama & Tafsir Sejarahnya* (Jakarta: Bathara, 1979); dan *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Tumbuhnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Jakarta: Bathara, 1968)

pertumbuhan dan perkembangan historiografi penyebaran agama Islam di Indonesia. Mu'in Umar membagi historiografi itu dalam empat periode: (1) historiografi pada periode masuknya Islam di Indonesia; (2) historiografi pada periode perlawanan terhadap kolonialisme; (3) historiografi Islam pada awal abad ke-20 dan pergerakan nasional; dan (4) historiografi Islam periode kontemporer dan memoir.<sup>3</sup>

Berbeda sedikit dengan Mu'in Umar, menurut Noordyn, sebagaimana dikutip Ahmad M. Sewang, proses eksistensi Islam di Indonesia pada umumnya melalui tiga tahapan: (a) tahap kedatangan Islam; (b) tahap penerimaan Islam; dan (c) tahap penyebaran Islam lebih lanjut.<sup>4</sup> Sementara itu, Mukti Ali menyebut tahapan lain secara lebih spesifik, yaitu tahap pertumbuhan kerajaan-kerajaan Islam.<sup>5</sup> Dengan kata lain, proses masuknya Islam ke Nusantara meliputi aspek-aspek: kontak pertama Islam dengan berbagai wilayah Nusantara; penerimaan Islam oleh penduduk atau raja-raja setempat; penyebaran Islam secara meluas; dan pertumbuhan kerajaan-kerajaan Islam.

Para ahli umumnya berpendapat bahwa Islam dibawa dan disebarkan oleh para pedagang Arab,<sup>6</sup> (ada juga yang berpendapat, pedagang Gujarat India)<sup>7</sup>, kaum sufi, dan

---

<sup>3</sup> Lihat Mu'in Umar dkk., *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan* (Yogyakarta: Penerbitan Dua Dimensi, 1985), 106.

<sup>4</sup> Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 80.

<sup>5</sup> Mukti Ali, *The Spread of Islam in Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970), 13.

<sup>6</sup> Lihat misalnya Baloch, *The Advent of Islam in Indonesia* (Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1980), 3.

<sup>7</sup> Sebagaimana dikutip Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Sociological Research Institute, 1963), 5-6.

pengamal tarekat. Sementara menyangkut waktu kedatangan Islam, para ahli berpendapat sejak abad ke-12 M, meskipun ada beberapa sejarawan Malaysia-Indonesia yang berpendapat Islam telah datang ke Nusantara sejak abad ke-7, artinya sejak permulaan perkembangan Islam.<sup>8</sup>

Salah satunya adalah apa yang dilakukan oleh Azra. Setelah meneliti sejumlah historiografi klasik, Azra menyimpulkan bahwa ada empat tema pokok berkaitan dengan awal permulaan penyebaran Islam di Nusantara: *pertama*, Islam dibawa langsung dari Arab; *kedua*, Islam diperkenalkan oleh guru dan penziar profesional (maksudnya, mereka yang khusus bermaksud menyebarkan agama Islam); *ketiga*, yang mula-mula masuk Islam adalah penguasa; dan *keempat*, kebanyakan para penziar profesional Islam ini datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan 13. Selanjutnya Azra mengatakan, meskipun mungkin Islam telah diperkenalkan ke Nusantara sejak abad pertama Hijriyah (abad ke-7), tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata, dan proses islamisasi baru mengalami akselerasi antara abad ke-12 dan 16.<sup>9</sup>

Tentang para pedagang di atas, mayoritas sarjana Barat juga menyakini bahwa pembawa Islam ke Nusantara adalah para pedagang. Para pedagang muslim itu kemudian melakukan perkawinan dengan wanita setempat, dan

---

<sup>8</sup> Informasi tentang sejarah masuknya Islam ke Nusantara beserta perbedaan teoretik para ahli, lihat antara lain: S.M.N. al-Attas, *Preliminary on a General Theory of Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur, 1969); A. Hasjmy (penj.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: 1989); Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: 1999); dan lain-lain.

<sup>9</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 30-31.

karenanya komunitas-komunitas muslimpun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Selanjutnya dikatakan, sebagian pedagang muslim itu melakukan perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunannya pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat dipergunakan untuk penyebaran Islam. Dalam kerangka ini, van Leur percaya bahwa motif ekonomi dan politik sangat penting dalam masuknya Islam ke Nusantara.<sup>10</sup>

Faktor utama keberhasilan konversi (masuknya penduduk lokal ke dalam agama Islam) ini adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, menekankan aspek-aspek keluwesan (fleksibilitas) ajaran Islam serta kompatibilitas Islam (ajaran tasawuf) dengan mistisisme setempat. Para sufi tidak mempersoalkan kepercayaan dan praktik keagamaan lokal secara ekstrem. Menurut Sumanto al-Qurtubi, bukan lantaran otoritas niaga kaum muslim yang menimbulkan perkawinan silang antara kaum muslim dengan penguasa lokal tetapi berkat otoritas kharismatik dan kekuatan magis, sebagian guru sufi dapat mengawini putri-putri bangsawan Nusantara dan karena itu, memberikan kepada anak-anak mereka gensi darah wartawan dan sekaligus aura keilahan atau kharisnia keagamaan.<sup>11</sup>

Lain lagi dengan Schrieke, ia menolak tesis bahwa kaum pribumi pada umumnya termotivasi masuk Islam karena penguasa mereka telah memeluk agama ini. Ia justru berpendapat, ancaman Kristenlah yang yang mendorong

---

<sup>10</sup> Leur, 72 (1955), 110-6.

<sup>11</sup> Lihat Sumanto al-Qurtubi, *Arus Cina Islam Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV dan XVI* (Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003), 108

penduduk Nusantara untuk masuk Islam dalam jumlah besar. Masih menurutnya, penyebaran Islam besar-besarnya di Nusantara terjadi ketika pertarungan tengah berlangsung Portugis melawan para pedangang dan penguasa-penguasa muslim di Arab, Persia, Sumatra, Jawa, dan wilayah Nusantara lain. Ia menyimpulkan bahwa penyebaran Islam dipandang sebagai kekuatan tandingan terhadap gospel Kristen yang agresif.<sup>12</sup>

Namun demikian, pandangan Schrieke di atas juga dapat dianggap lemah, karena fakta islamisasi di Nusantara, termasuk di Jawa, justru menunjukkan para penguasalah yang berperan besar dalam proses penyebaran Islam di kawasan ini. Islamisasi di Nusantara, lebih khusus lagi di Jawa, tidak dilakukan lewat "strategi kultural" sebagaimana selama ini dipedomani oleh banyak sejarawan, melainkan "strategi struktural", yakni melalui jaring-jaring kekuasaan interlokal. Dinasti Cirebon misalnya (juga Banten) melakukan penyebaran Islam ke berbagai wilayah kekuasaan Galuh/Pajajaran di Barat/Pasundan. Rezim Giri di Gresik juga memperluas keislaman khususnya di Jawa Timur. Sementara Kerajaan Demak dengan antusiasnya mengislamkan basis-basis Hinduisme-Buddhisme di pedalaman Jawa Tengah bahkan sampai ke Pasuruan dan Panarukan yang merupakan basis pertahanan Hinduisme terakhir di ujung timur pulau Jawa, meskipun gagal.<sup>13</sup>

Menurut Sumanto al-Qurtubi, meski ada banyak orang yang masuk Islam karena ketertarikan dengan fleksibilitas dan watak non-hirarkhi dalam Islam yang diajarkan para wali,

---

<sup>12</sup> Lihat Schrieke B., (ed.) *Indonesian Sociological Studies*, II (Bandung, 1960), 323-7.

<sup>13</sup> Sumanto, *Aris Cina Islam Jawa*, 109.

tetapi itu hanyalah *oneside* dalam sejarah konversi. Bahkan dapat dikatakan persoalan “kultural” itu hanyalah *differentia specifica* (baca: unsur komplemen), sementara *genus proximum* (baca: unsur utama) adalah otoritas politik.<sup>14</sup>

Catatan sejarah Jawa mengatakan bahwa Islam di wilayah ini di dakwahkan oleh walisongo pada masa Kerajaan Demak. Walisongo sebagai pemeran utama dalam sejarah islamisasi Jawa sebetulnya merupakan gambaran dari kekuasaan politik, meskipun dalam penyampaian keisalaman sering disisipkan aspek-aspek kultural setempat. Kontruksi walisongo sendiri sebenarnya baru hadir pada abad ke-17 ketika Mataram Islam sedang membutuhkan legitimasi keagamaan. Bisa jadi apresiasi terhadap walisongo yang dilakukan rezim Mataram ini dalam rangka meraih simpati masyarakat Islam pesisir.

Di antara kisah di luar kebiasaan mereka adalah salah seorang dari wali itu mampu mengubah sebuah selop dari tanah liat menjadi emas ketika hendak mengislamkan seorang penguasa di Semarang.<sup>15</sup>

Wali kedelapan, Sunan Kalijaga, adalah putra dari salah satu distrik Kerajaan Majapahit. Ia menikah dengan putrid Sunan Gunung Jati (wali kesembilan) dan menetap di Kadilangu, sebelah barat Jepara. Ia memainkan peranan politik yang cukup penting di wilayah ini. Riwayat kerajaan menyebutkan bahwa terjadi perkawinan antara seorang saudagar dengan putri setempat. Putri Campa yang muslimah

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia*, 93.



kawin dengan putra mahkota raja Majapahit dan melahirkan pendiri kerajaan Demak, kerajaan Islam pertama di Jawa.<sup>16</sup>

Pada masa Sultan Trenggono, Demak mencapai puncak kegemilangan yang berhasil mengadakan ekspansi teritorial tidak sebatas wilayah Jawa bahkan sampai Maluku, dan merontokkan hegemoni Majapahit yang hampir 300-an tahun menguasai Nusantara. Pada masa itu, Islam tersebar luas dan kekuasaannya menjulang tidak hanya di pesisir utara Jawa tapi sampai ke pelosok pedalaman. Kerjasama yang intensif antara Demak dengan Kesultanan Cirebon di Jawa Barat dan Giri Kedaton di Jawa Timur menyebabkan agama ini melaju pesat, menerobos dinding-dinding spiritualisme lokal Jawa. Belum lagi usaha yang tiada henti dari zending muslim yang bernama walisongo di atas dalam menyebarkan Islam semakin membuat agama ini memiliki *prestise* spiritual di mata masyarakat Jawa. Singkatnya, pada masa ini merupakan perwujudan nyata dari – meminjam istilah Arkoun-<sup>17</sup> “wewenang transcendental” (*al-siyadah al-ulya*) yang dimainkan walisongo dengan otoritas politik (*al-sultah al-siyasah*) yang diperankan para sultan.

Masjid Demak yang dibangun pada masa Raden Patah, dan diperbesar oleh Sultan Trenggono (1504-1546), menjadi tempat penting kaitannya dengan pertemuan para wali untuk mengatur strategi politik dan pemerintahan serta kegiatan dakwah Islam. Sebelum kekuasaan Mataram Islam yang abangan tampil, masyarakat dagang kosmopolit pesisir yang terkumpul di sekeliling raja-raja Demak itu benar-benar

---

<sup>16</sup> Musyriyah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), 23

<sup>17</sup> Lihat Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arab al-Islami* (Beirut: 1986) khususnya subbab “*al-siyadah al-ulya wa al-sultah al-siyasiyah fi al-Islam*, 165-192.

mampu menunjukkan zaman keemasan dan mendapat kesempatan untuk merasuki kebudayaan Jawa yang beku (meskipun singkat untuk ukuran sebuah rezim dalam sejarah kerajaan Jawa).<sup>18</sup>

Sebagaimana dikatakan de Wilde, dari Aceh kapal-kapal dagang memasuki selat Sunda menuju pelabuhan Jawa. Di Jawa proses islamisasi sebenarnya sudah berlangsung sejak abad ke-11 M. Sejak itu sampai abad ke-13 dan abad-abad berikutnya, terutama setelah Majapahit mencapai kebesaran, proses islamisasi di pelabuhan-pelabuhan terus berlangsung. Di sanalah kerajaan Islam pertama Jawa, yaitu Demak, berdiri diikuti kerajaan Cirebon dan Banten di Jawa Barat. Demak berhasil menggantikan Majapahit, dilanjutkan oleh kerajaan Pajang, kemudian Mataram.<sup>19</sup>

Riwayat lain menyebutkan, karena Sriwijaya memungut cukai yang tinggi bagi kapal-kapal asing yang masuk ke pelabuhan, kapal-kapal dagang asing mencari alternatif lain sebagai tempat berlabuh. Pilihan jatuh ke bandar-bandar yang penduduknya telah lama memeluk Islam.<sup>20</sup>

Islamisasi kerajaan Banjar di Kalimantan Selatan berasal dari, atau dilakukan juga oleh, Kerajaan Demak.<sup>21</sup> Dilaporkan bahwa suatu ketika Kerajaan Banjarmasin ditekan oleh sebuah pemberontakan sehingga kerajaan ini perlu meminta bantuan kepada kerajaan Demak. Bantuan selanjutnya diberikan dengan

---

<sup>18</sup> Sumanto al-Qurtuby, *Arus Cina Islam Jawa*, 63.

<sup>19</sup> De Wilde, *The Shaulow of the Sword* (New York: Querido Inc., 1946), 25.

<sup>20</sup> Lihat selengkapnya Uka Tjandrasasmita (ed.), "Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia", dalam Sartono Kartodirdjo dan Marwati Djoened Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Balai Pustaka-Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977)

<sup>21</sup> J.J. Ras, *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague: Martinus Nijhoff-KITLV, 1968), 430-440.

syarat bahwa orang-orang di kerajaan tersebut mau menerima agama baru, agama perdamaian. Dengan demikian, orang-orang muslim dari Jawa datang untuk melawan para pemberontak dan melakukan kegiatan dakwah.<sup>22</sup>

Demak pada saat itu dikelilingi beberapa kota lain yang juga memanfaatkan kemajuan pesat perniagaan besar: Juwana, Pati, Rembang/Lasem, dan terutama Kudus dan Jepara. Adapun Semarang saat itu, seperti diberitakan Tome Pires hanya merupakan kota kecil dengan "tiga ribu penduduk".<sup>23</sup> Hanya saja otoritas politik Kesultanan Demak berlangsung singkat, sebab setelah Sultan Trenggono wafat tahun 1546 (ketika ia berusaha menaklukkan bagian timur Pulau Jawa), rencananya untuk melakukan islamisasi gagal, dan Blambangan masih tetap setia pada Hinduisme.

Lepas dari kenyataan Blambangan di atas, keberhasilan penyebaran Islam itu banyak dikaji oleh para pemikir, di antaranya Azra. Dalam bahasa Azra, konversi massal masyarakat Nusantara kepada Islam pada masa perdagangan (baca: walisongo itu) terjadi karena beberapa sebab sebagai berikut:

1. Portabilitas (siap pakai) sistem keimanan Islam. Sebelum Islam datang, sistem kepercayaan lokal berpusat pada penyembahan arwah nenek moyang yang tidak *portable* (siap pakai di manapun dan berlaku kapanpun). Oleh karena itu, para penganut kepercayaan ini tidak boleh jauh dari lingkungannya, sebab kalau jauh mereka tidak akan mendapat perlindungan dari arwah yang mereka puja.

---

<sup>22</sup> Arnold, *The Preaching of Islam*, cet. II (London: Constable and Company Ltd., 1913), 390-391.

<sup>23</sup> Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia*, 54.

Sementara itu, mereka yang karena suatu alasan harus meninggalkan lingkungan arwah nenek moyang mencari sistem keimanan yang berlaku universal, sistem kepercayaan kepada Tuhan yang berada di mana-mana dan siap memberikan perlindungan di manapun mereka berada. Sistem kepercayaan seperti itu mereka temukan dalam Islam. Hasilnya ketika wilayah Arab Melayu terekrut ke dalam perdangan internasional, para pedagang muslim mancanegara memainkan peranan penting mendorong konversi missal yang terjadi di kota-kota perlabuhan yang kemudian berkembang menjadi entitas politik muslim.<sup>24</sup>

2. Asosiasi Islam dengan kekayaan. Ketika penduduk pribumi Nusantara bertemu dan berinteraksi dengan orang muslim pendatang di pelabuhan, mereka adalah pedagang kaya raya. Karena kekayaan dan kekuatan ekonominya, mereka bisa memainkan peran penting dalam bidang politik entitas lokal dan bidang diplomatic. Ini terlihat misalnya, pada abad ke-10 dan 12, tidak kurang dari dua belas orang muslim (pedagang) menjadi duta-duta Sriwijaya dalam politik dan perdagangan dengan Cinadan negara-negara di Timur Tengah.<sup>25</sup>
3. Kejayaan militer. Orang muslim dipandang perkasa dan tangguh dalam peperangan. Majapahit dipercaya telah dikalahkan para pejuang muslim yang tidak bias ditundukkan secara magis. Penduduk setempat percaya bahwa mereka yang perkasa dan tangguh itu karena memiliki kekuatan-kekuatan adikodrati.

---

<sup>24</sup> Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya 1999), 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 22

4. Memperkenalkan tulisan. Agama Islam memperkenalkan tulisan ke berbagai wilayah Asia Tenggara yang sebagian besar belum mengenal tulisan, sedangkan sebagian yang lain sudah mengenal huruf Sanskrit. Pengenalan tulisan Arab memberikan kesempatan lebih besar untuk mempunyai kemampuan membaca (*literacy*). Islam juga meletakkan otoritas keilahian pada kitab suci yang ditulis dalam bahasa yang tidak dikuasai penduduk local sehingga memperkuat bobot sakralitasnya.
5. Mengajarkan penghapalan. Para penyebar Islam menyandarkan otoritas sakral. Mereka membuat teks-teks yang ditulis yang ditulis untuk menyampaikan kebenaran yang dapat dipahami dan dihapalkan. Hapalan menjadi sangat penting bagi penganut baru, khususnya untuk kepentingan ibadah-ibadah seperti shalat.
6. Kepandaian dalam penyembuhan. Di Jawa terdapat yang mengaitkan penyebaran Islam dengan epidemic yang melanda penduduk. Tradisi tentang konversi kepada Islam berhubungan dengan kepercayaan bahwa tokoh-tokoh Islam pandai menyembuhkan. Raja Patani menjadi muslim setelah disembuhkan dari penyakitnya oleh seorang syaikh dari Pasai.
7. Pengajaran tentang moral. Islam menawarkan keselamatan dari berbagai kekuatan jahat. Misalnya, orang yang taat akan dilindungi Tuhan dari segala arwah dan kekuatan jahat, bahkan orang yang taat akan diberi imbalan surga di akhirat, sebaliknya orang yang sengsara juga akan mendapat balasan yang sama jika mereka salih. Pandangan lama tentang kehidupan akhirat penuh dengan kemungkinan

menakutkan, sebaliknya Islam memperkenalkan janji surga yang menyenangkan.<sup>26</sup>

Selanjutnya, mengikuti Taufik Abdullah, ada faktor penting lain yang menyebabkan Islam berkembang pesat, yaitu penempatan pusat-pusat lingkaran peradaban di tiga titik yang tepat, yaitu istana, pesantren, dan pasar.<sup>27</sup> Istana sebagai pusat kekuasaan berperan di bidang politik dan penataan kehidupan sosial. Di sini, dengan dukungan ulama yang terlibat langsung dalam birokrasi pemerintahan, hukum Islam dirumuskan dan diterapkan. Di sini pula, kitab sejarah ditulis sebagai landasan legitimasi bagi penguasa muslim. Pesantren berperan di bidang pendidikan, dan merupakan pusat kebudayaan kedua setelah istana. Di sini jaringan-jaringan pengajian agama di lingkungan masyarakat luas dibangun. Di sini pula kitab-kitab keagamaan ditulis dan disalin untuk disebarluaskan.

Dibanding dengan agama Buddha yang hadir sebagai agama elit aristokratik dan dipeluk juga oleh masyarakat di luar istana dan vihara, budaya baca tulis dan tradisi intelektual Islam lebih tersebar dan meluas ke tengah masyarakat, sebab pendidikan tidak hanya diperuntukkan bagi kaum bangsawan. Islam hadir sebagai agama egaliter dan populis. Ia tidak mengenal kasta dan kependetaan, dan karenanya memungkinkan keterlibatan seluruh lapisan masyarakat dalam seluruh bidang kehidupan, termasuk dalam pendidikan dan intelektual.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 63-64.

<sup>27</sup> Lihat selengkapnya dalam Taufik Abdullah, "Ke Arah Perencanaan Strategi Kultural Pembinaan Umat", dalam Endang Saifuddin Anshari dan Amin Ra'is (eds.), *Pak Nutsir 80 tahun* (Jakarta: Media Dakwah, 1988).

Selain itu, Islam disebarkan dengan cara damai. Sangat disayangkan kalau ada sebagian kalangan khususnya Barat yang memandang Islam sebagai agama kekerasan yang disebarkan melalui pedang. James C. de Wilde, misalnya, dalam bukunya, *The Shadow of the Sword*, mengklaim bahwa Islam tidak akan pernah melupakan misi penaklukan dunia sebagaimana diyakini oleh para pengikutnya.<sup>28</sup> Kata de Wilde, “*A resurgence of Islam and return to the true spirit of that faith will unavoidably bring into actual life the spirit of the sword*”.<sup>29</sup> Tesis yang dikeluarkan oleh de Wilde ini dalam banyak hal mempresentasikan sebagian orang Barat yang memandang Islam sebagai agama yang disebarkan melalui perang dan pertumpahan darah.

### C. Akulturasi Budaya Kerajaan Demak

Penyebaran Islam di Pulau Jawa dihadapkan pada kenyataan bahwa penduduk setempat telah mempunyai kebudayaan yang cukup maju dan tidak kalah dari kebudayaan lain di dunia ketika itu. Di Jawa Tengah misalnya, Islam masuk dari utara ke selatan dan perkembangannya membutuhkan waktu beberapa abad karena kuatnya pengaruh agama Hindu yang sangat berakar di kalangan penduduk setempat. Bahkan ketika dipimpin oleh seorang muslim pun, penduduk Jawa Tengah cukup lama bertahan dalam kepercayaan lama mereka. Salah satu bukti yang cukup kuat bahwa agama Hindu sudah berakar kuat di daerah ini adalah fakta bahwa hingga menjelang tahun 1768, otoritas kitab-kitab aturan agama Hindu khususnya kitab Manu tetap menjadi pedoman sebelum

---

<sup>28</sup> De Wilde, *The Shadow of the Sword* (New York: Querido Inc., 1946), 102.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 103.

kemudian tergantikan oleh kitab-kitab yang mengacu pada spirit agama Islam.<sup>30</sup>

Seperti ditunjukkan oleh studi Reid dan juga Lombard, pertukaran budaya itu ditandai dengan dinamika politik dan kebudayaan yang berupa memuncaknya kontak antar negara melalui perdagangan dengan disertai proses urbanisasi, revolusi keagamaan, kebangkitan “monarkhi maritim Islam” sebelum runtuhnya pada abad ke-17 serta tampilnya “negara-negara kota” yang cukup otonom di pesisir Jawa.<sup>31</sup>

Para saudagar Arab Islam mempunyai kekuatan *bargaining position* atas penguasa lokal. Mereka memang tidak memegang otoritas politik tapi memegang peran penting di sektor perdagangan. Besarnya posisi tawar itu sehingga mampu merontokkan apa yang disebut sebagai “tabu-tabu tradisional” yang selama kekuasaan Hindu Buddha Jawa dipegang kukuh dalam tradisi kerajaan.

Sebuah contoh adalah perkawinan yang selama itu hanya berlaku antar bangsawan atau pejabat birokrasi kerajaan, maka ketika nilai tawar kaum saudagar tidak bisa diabaikan, pandangan lama perkawinan darah biru menjadi luntur.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Lihat Arnould, *The Preaching of Islam*, cet. II (London: Constable and Company Ltd., 1913), 336. Sejak dahulu, Jawa selalu mempesona. Kekayaan sumber daya kultural, sejarah dinasti yang begitu panjang dan berliku, karakter masyarakatnya yang “unik” serta peninggalan purbakala yang mengandung nilai sejarah, semua merupakan pesona buat “orang luar” dan “orang dalam” untuk menelusuri lebih jauh proses historis Jawa. Proses perjumpaan Jawa dengan “negeri-negeri seberang” tersebut membuat pertukaran kebudayaan di negeri ini tidak bisa terelakkan.

<sup>31</sup> Lihat selengkapnya dalam Anthony Reid, *South East Asia in the Age of Commerce 1450-1680* (London: New Haven & London, 1988/1993), dan Denny Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia* (Jakarta: tnp, 1996)

<sup>32</sup> Lihat selengkapnya dalam Pigeaud, *Literature of Java* (Den Haag, 1967)



Lebih detail, ketika Islam mendarat di Jawa Tengah, terjadi interaksi antara budaya Jawa lokal yang didukung oleh pusat-pusat kekuasaan di pedalaman dan budaya Islam yang baru datang. Interaksi tersebut awalnya seru, namun lama-kelamaan mencapai tahap *status quo*, tenang, dan tidak saling mengusik, bagai berada dalam situasi genjatan senjata. Saat itu menurut Wahid, budaya Jawa diakui dapat memanasifestasikan aspirasi keagamaan Islam dalam banyak kehidupan masyarakat pedalaman Jawa Tengah.<sup>33</sup> Sistem sosial dan budaya yang tidak mengisolasi diri dan terbuka itulah yang menjadikan kebudayaan Jawa (bahasa, agama, sistem spiritual, dan tradisi lokal lain) seperti “adonan” dari berbagai macam unsur.

Sunan Kalijaga, anak bangsawan Tuban, adalah di antara sederetan para wali yang dianggap paling kreatif dan paling longgar dalam menerapkan ajaran keislaman dengan konteks lokal. Seni pewayangan yang semula kental dengan warna Hinduisme-India, disulap menjadi sebuah pertunjukan yang bernuansa Islam. Sunan Kalijaga juga piawai dalam meramu kesenian lokal sehingga menjadi hiburan yang mengasyikkan bagi masyarakat Jawa kala itu. Untuk bisa menikmati kesenian tradisional masyarakat setempat tidak usah membayar tiket mahal tetapi cukup dengan membaca *kalimah syahadah*. Momen ini dimanfaatkan untuk menyampaikan wejangan-wejangan agama yang bernuansa tasawuf. Strategi semacam ini, di samping efektif juga ekonomis dalam arti mereka tidak perlu memperkenalkan Islam secara *door to door* ala salesman. Metode “teatrikal” ini mempunyai pengaruh cukup kuat

---

<sup>33</sup> Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, 1-6.

dalam membuat arus konversi masyarakat Jawa kepada agama Islam.<sup>34</sup>

Dalam bahasa Kartodirdjo, dalam penyebaran Islam di Jawa, walisongo memiliki peran yang cukup besar dalam proses akulturasi Islam dengan budaya Jawa. Mereka menghasilkan karya-karya kebudayaan sebagai media penyebaran Islam. Untuk memperkenalkan unsur-unsur budaya baru hasil akulturasi Islam dengan budaya Jawa itu, para wali melakukan pengenalan nilai-nilai baru secara persuasif. Dalam hal-hal yang sensitif, seperti bidang kepercayaan, para wali membiarkan penghormatan terhadap leluhur sebagaimana yang biasa dilakukan masyarakat Jawa.<sup>35</sup>

Sekarang, berbeda dengan Demak dan kota-kota bandar lain, kota-kota seperti Yogyakarta, Pasar Kliwon (Surakarta), Pekajangan (Pekalongan), dan Sedayu (Gresik) masih banyak ditemukan orang yang dalam terminologi Geertz digolongkan sebagai santri pedagang. Sementara Demak sendiri, Tuban, Pasuruan, Semarang, Kudus, Rembang, Jepara, dan Surabaya yang dulunya menjadi pusat penyebaran Islam sekaligus pusat perdagangan, kini telah hancur berantakan karena pergulatan politik dalam sejarah Islam Jawa dan tergilas oleh bisnis global.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Informasi tentang Kerajaan Mataram dari awal, masa jaya, hingga keruntuhan, secara ekstensif diuraikan oleh H.J. De Graaf. Lihat beberapa karyanya antara lain: *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senopati* (Jakarta, 1987); *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung* (Jakarta: 1986); dan *Runtuhnya Islam Mataram* (Jakarta: 1987)

<sup>35</sup> Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru; 1500-1900*, Jilid I (Jakarta: Gramedia, 1993), 26.

<sup>36</sup> Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* (Jakarta: Kompas, 2010), 3.

Terjadinya dialektika Islam dan budaya lokal itu membentuk *local wisdom* dan membawa kemajuan kebudayaan masa klasik hingga masa kejayaan. Dengan pola tersebut, eksistensi budaya Islam maupun budaya lokal terjaga kelangsungannya, bahkan menambah kekayaan khazanah dan *kewisdoman* budaya keduanya.

**BAB V**  
**REVITALISASI LOCAL WISDOM**  
**PENYEBARAN ISLAM KERAJAAN DEMAK**  
**DI ERA KONTEMPORER**

**A. Pola Local Wisdom Penyebaran Islam Kerajaan Demak**

Dari kenyataan penyebaran Islam di era Kerajaan Demak di atas, peneliti mendapati bahwa ada *local wisdom* yang menjwai dan harus segera diketahui polanya. *Local wisdom* dimaksud ialah:

**a. Menghargai Budaya Lain**

Perkampungan-perkampungan muslim di pelabuhan dagang mengembangkan wilayah-wilayah kekuasaannya melalui cara-cara yang sangat adaptatif, antara lain dengan mengadopsi dan mempertahankan adat-istiadat penduduk setempat, menguasai bahasa masyarakat setempat, menikahi wanita-wanita setempat, membebaskan budak-budak belian dan lain-lain.

Berbeda dengan agama-agama lain, Islam masuk ke Indonesia dengan cara elastis. Sebagai contoh, masjid-masjid pertama di Indonesia dibangun bentuknya menyerupai arsitektur lokal, warisan dari Hindu. Ini berbeda dengan Kristen yang misalnya membuat gereja di sini dengan arsitektur asing. Kasus ini memperlihatkan bahwa Islam toleran terhadap budaya lokal. Buddha masuk ke Indonesia dengan membawa stupa, demikian juga Hindu. Islam sementara itu tidak memindahkan simbol-simbol budaya Islam yang Timur Tengah itu ke sini. Hanya akhir-akhir ini

saja bentuk kubah di*adopt*. Sesungguhnya Islam sangat menghargai budaya lain.

Islam memang mempunyai semangat universal. Tapi universalisme Islam itu tidak selalu berarti Islam membunyah budaya lokal. Sebaliknya Islam memandang budaya-budaya itu dengan penuh kearifan dan dianggapnya sebagai bentuk kearifan tersendiri.

#### b. Cinta Damai

Peneliti sependapat dengan pernyataan bahwa agama Islam menyebar dengan cara-cara yang damai. Thomas W. Lippma, mantan Kepala Biro Washington Post untuk wilayah Timur Tengah, misalnya, juga mengakui bahwa stigma terhadap umat Islam seperti *Muslim Sayap Kiri* di Libanon, *Muslim Separatis* di Filipina, *Muslim Militan* di Syria, dan lain-lain, merupakan stigma menyesatkan, tidak adil dan sangat berbahaya karena akan mendistorsi pemahaman terhadap Islam itu sendiri. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa keberhasilan orang-orang muslim Arab dalam menaklukkan Mesir pada abad VII M merupakan sebuah model yang sarat nilai kearifan.<sup>1</sup> Tidaklah mengherankan ketika Buckle, sebagaimana dikutip Arnord, juga memberikan sebuah pengakuan bahwa “*the Mohametan missionaries are very judicious*”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Thomas W. Lippman, *Understanding Islam: an Introduction to Muslim World* (New York: New American Library, 1982), ix-xi.

<sup>2</sup> Arnord, *The Preaching of Islam*, 405.

### c. Terbuka

Dalam hal Islam sebagai agama yang terbuka, peneliti mengikuti pendapat Kuntowijoyo, bahwa perkembangan budaya Islam tidak hanya tumbuh dari dalam. Hal ini karena, Islam mengakui bahwa sebuah peradaban kemanusiaan mempunyai sumbangan peradaban yang lain. Karena sebagai satu sistem yang terbuka itulah, Islam menjadi subur. Apapun ideologi yang berkembang, Islam tetap merupakan sistem yang terbuka. Artinya, orang Islam bisa mengambil atau meminjam apa saja, organisasi sosial, teknologi, atau ekonomi dari manapun.

Apa yang dilakukan walisongo adalah meminjam lapis luar dari kebudayaan, bukan nilai-nilai terdalam (*hardcore*) kebudayaan, yaitu ajaran keimanan dalam agama. Ketika Sunan Kalijaga memutuskan untuk ikut mendorong percepatan proses transformasi, ia justru dengan menggunakan unsur-unsur lokal guna menopang efektifitas segi teknis dan operasionalnya.

### d. Berwatak Egalitarian

Kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya transformasi sosial menuju ke arah yang lebih baik. Di saat yang sama, kedatangannya juga tidak “disruptif” atau memotong suatu masyarakat dari masa lalunya. Inilah yang dialami dan disaksikan oleh Sunan Kalijaga tentang masyarakat Jawa, ketika ia melihat fenomena feodalisme Majapahit dengan cepat sekali runtuh dan digantikan oleh egalitarianisme Islam.

Dengan kata lain, Islam hadir sebagai agama egaliter dan populis. Ia tidak mengenal kasta dan kependetaan, dan

karenanya memungkinkan keterlibatan seluruh lapisan masyarakat dalam seluruh bidang kehidupan, termasuk dalam pendidikan dan intelektual.

**c. Menyumbangkan Gagasan**

Menurut Naquib al-Attas, datangnya Islam menyebabkan kebangkitan rasional dan intelektual yang bercorak religius di Nusantara yang tidak pernah dialami sebelumnya. Islam menyuburkan kegiatan ilmu dan intelektual serta membebaskan mereka dari belenggu mitologi. Lebih jauh lagi, oleh karena pesatnya perkembangannya ini, etos dan budaya dagangpun bangkit di kalangan etnik yang memeluk agama ini, terutama yang tinggal di pesisir.<sup>3</sup>

Kitab-kitab yang ditulis oleh tokoh muslim awal, Hamzah Fansuri, misalnya, berperan besar dalam transformasi pemikiran keagamaan dan kebudayaan di Indonesia. Kitab-kitab itu bahkan menjadi rujukan utama penulis-penulis suluk di Jawa seperti Yasadipura I, Yasadipura II, dan Ranggawarsita.<sup>4</sup>

**B. Peta Strategi Revitalisasi Local Wisdom Penyebaran Islam Indonesia Kontemporer**

---

<sup>3</sup> Lihat selengkapnya dalam al-Attas, S.M. Naquib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malaysia Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press, 1972)

<sup>4</sup> Abdul Hadi W.M., "Islam di Indonesia dan Transformasi Budaya", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia*, 470.

Dalam penyebaran agama Islam, orang biasanya menyebut ada dua strategi: kultural dan struktural. Kultural dimaksudkan sebagai kegiatan dakwah yang memperhatikan potensi dan kecenderungan manusia sebagai makhluk berbudaya, guna menghasilkan budaya alternatif yang islami, yakni berkebudayaan dan berperadaban yang dijiwai oleh pemahaman dan pengahayatan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, serta melepaskan diri dari budaya yang tidak islami. Sedang struktural dimaksudkan sebagai strategi dakwah yang dilakukan melalui jalur kekuasaan. Banyak sekali tulisan tentang dua strategi ini.<sup>5</sup>

Selain itu, sudah banyak pula orang memperkenalkan metode dakwah yang kira-kira ada: *da'wah bil hikmah* atau *al-mau'ulbah al-basanah* (retorik), *da'wah bil mujadalah* (dialogis), dan *da'wah bil hal* (tindakan), ada juga *da'wah iqabah bi al-mitsl* (tindakan balasan setimpal). Banyak juga tulisan tentang metode-metode dakwah ini.<sup>6</sup>

Penelitian ini tidak sedang membicarakan tentang metode dan strategi dakwah sebagaimana tersebut di atas. Penelitian ini sedang memetakan strategi yang dilakukan semua kalangan di negeri ini untuk menghidupkan kembali *local wisdom* yang terkandung dalam gerakan penyebaran Islam yang dahulu pernah di lakukan pada masa Kerajaan Demak

---

<sup>5</sup> Lihat misalnya: Abdul Basit, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Rajawali Press, 2013); Muhammad Sulton, *Desain Ilmu Dakwah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Walisongo Press, 2003); Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); Ilyas Isma'il dan Prio Hotnan, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Kencana, 2011); dll.

<sup>6</sup> Lihat misalnya: Ilyas Isma'il dan Prio Hotnan, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Kencana, 2011); Anwar Arifin, *Dakwah Kontemporer: Sebuah Studi Komunikasi* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011); Acep Aripudin, *Pengembangan Metode Dakwah* (Jakarta: Rajawali Press, 2011); dll.



atau *local wisdom* gerakan penyebaran agama pada umumnya, tidak terbatas pada Kerajaan Demak pada masa sekarang yang sudah berubah ini. Bukan revitalisasi gerakan dakwah semata, tetapi revitalisasi penyebaran Islam dalam konteks hubungannya dengan *local wisdom*. Atau sebaliknya, bukan revitalisasi *local wisdom* semata, tetapi revitalisasi *local wisdom* yang terkandung dalam penyebaran agama.

Untuk dapat memetakan secara jelas gerakan revitalisasi *local wisdom*, perlu peneliti sampaikan terlebih dahulu bagaimana para peneliti sebelumnya melihat apa yang dikatakan sebagai *local wisdom* sebagai mengandung problematika yang belum terselesaikan hingga kini. Dalam beragama, seorang umat sebenarnya harus mengikuti apa yang dikatakan ajaran agamanya saja, tanpa memberi tambahan apapun yang berasal dari unsur luar. Kenyataannya, tidak demikian. Dalam praktik, umat Islam Indonesia itu tidak melaksanakan ajaran agamanya secara murni. Bagi mereka, itu merupakan *local wisdom*. Sementara bagi yang lain, meski dianggap sebagai *wisdom*, tetap saja *local* dan bukan berasal dari ajaran yang murni dari Islam sendiri. Kelompok terakhir kemudian menyebut kelompok pertama sebagai “sinkretis”. Karena itu, “sinkretis” sebenarnya yang menjadi akar persoalan segala hiruk pikuk tentang *local wisdom* yang sedang kita bicarakan. Ia menjadi kata paling rawan diucapkan. Ia menjadi lahan bagi umat Islam untuk saling berbeda, membenci, bahkan bertengkar.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Sebagaimana diketahui, kaum muslim Indonesia tidak hanya memiliki ortodoksi Islam yang bersumber dari para ulama otoritatif, tetapi wilayah Indonesia sendiri terbentuk menjadi ranah budaya Islam (*islamic cultural sphere*) yang distingtif. Wilayah muslim Indonesia adalah salah satu dari delapan ranah budaya Islam yang memiliki distingsi masing-masing.<sup>7</sup> Ranah budaya Islam Indonesia

Fenomena “sinkretisme” ini tampak pada apresiasi Jawa atas Agama Islam. Agama Islam yang konon telah mempengaruhi lebih dari 70% masyarakat Jawa ini, begitu terserap dalam “kultur Jawa” langsung kehilangan “keotentikannya”. Ada orang yang mempertanyakan: apakah yang terjadi sesungguhnya itu “islamisasi Jawa” atau “jawaisasi Islam”, karena proses jawaisasi Islam ini tampak dalam sejarah, kebudayaan dan praktik ritual keagamaan (keislaman) masyarakat Jawa yang lebih menonjol warna lokal ketimbang unsur Arab (Islam). Orang kemudian menyebutnya sebagai sinkretisme, yakni penjejeran dua atau lebih gagasan kebudayaan tanpa mempersoalkan kontradiksi dan koherensi logis dari keduanya karena paksaan-paksaan yang sifatnya pragmatis.

Karena alasan inilah, umat Islam Indonesia kemudian bisa dibedakan satu sama lain oleh para peneliti. Karena ini

---

mempunya sejumlah faktor pemersatu, yang membuat kaum muslim Indonesia dari bermacam-macam suku, tradisi, dan adat istiadat berada dalam kesatuan. Faktor-faktor itu antara lain, tradisi keulamaan dan keilmuan Islam yang sama, bahasa Melayu sebagai *lingua franca* dan tradisi sosial budaya dan adat istiadat yang memiliki lebih banyak kesamaan dari pada perbedaan. Ranah budaya Islam Indonesia juga tidak monolit. Sejak masa yang lama terdapat keragaman dalam pemahaman dan praktik doktrin atau ekspresi sosial budaya kaum Muslimin. Perbedaan ini terkait banyak dengan watak budaya suku bangsa yang sangat beragam. Karena itu, ekspresi keislaman suku Aceh misalnya, mengandung perbedaan tertentu dengan ekspresi keislaman suku Jawa atau Sunda dan seterusnya. Kedelapan ranah budaya Islam tersebut adalah: Arab; Persia atau Iran; Turki; Anak Benua India; Asia Tenggara (Nusantara); Cina atau Asia Timur; Afrika Sudan atau Afrika Hitam atau Afrika sub-Sahara; dan belahan dunia Barat. Masing ranah budaya Islam memiliki faktor pemersatu seperti bahasa, budaya dan tradisi sosial khas, sehingga ekspresi sosial budaya dan politiknya pun berbeda-beda. Lihat Azra, “Jaringan Ulama Nusantara”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Jakarta: Mizan, 2015), 172.

pulalah, umat Islam Indonesia mengambil strategi yang berbeda-beda dalam gerakan penyebaran Islam, sekaligus, dapat dikatakan, dalam gerakan revitalisasi *local wisdom* yang menjadi ruh dari penyebaran Islam itu sendiri.<sup>8</sup>

Sutan Takdir Alisjahbana misalnya, pernah mengupas budaya umat Islam Indonesia, yang ia sebut memiliki tiga lapisan. *Pertama*, lapisan budaya asli Indonesia yang lebih kurang masih mistis. *Kedua*, lapisan budaya Hindu (India) yang telah diwarnai budaya literasi. *Ketiga*, lapisan budaya Islam yang menurutnya, telah membawa bersamanya rasionalisme keagamaan dan ilmu pengetahuan.<sup>9</sup>

Kurang lebih mirip dengan Alisjahbana di atas, Geertz menggambarkan praktik keagamaan di Jawa dengan adanya berbagai kebudayaan yang kompleks. Ia menunjuk pada banyak variasi dalam upacara, pertentangan dalam kepercayaan, serta konflik-konflik nilai yang muncul sebagai akibat dari

---

<sup>8</sup> Kenyataan ini didukung oleh kenyataan bahwa ada perbedaan antara Islam Indonesia dengan Islam di negara-negara tetangga dalam konteks hubungan antara agama dan negara. Di Malaysia dan Brunei misalnya, Islam merupakan agama resmi negara. Sedangkan di Indonesia, meski kaum muslim mayoritas mutlak, Islam tidak menjadi dasar negara atau agama resmi negara. Kaum muslim merupakan umat minoritas di Singapura, Thailand dan Philipina; di dua negara terakhir kaum muslim terlibat konfrontasi dengan pemerintah pusat di Bangkok dan Manila. Dalam relasi itu, Islam sepenuhnya "terkooptasi" negara, menjadi bagian integral struktur dan birokrasi negara. Sebaliknya di Indonesia, kaum muslim hampir sepenuhnya independen. Karena itu, Islam Indonesia seperti diwakili ormas *mainstream* bergerak bebas seperti organisasi dakwah, pendidikan, kepenyantunan sosial dan masyarakat madani (*civil society*) hampir tanpa intervensi negara. Lihat Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 173.

<sup>9</sup> Lihat selengkapnya dalam Sutan Takdir Alisjahbana, *Indonesia: Social and Cultural Revolution*, terj. Ben Anderson (Oxford: Oxford University Press, 1966).

perbedaan tipe kebudayaan atau golongan sosial. Ia menilai budaya Jawa menjadi tiga varian: abangan, santri, dan priayi.<sup>10</sup>

Taufik Abdullah juga pernah menampilkan lima episode gerakan Islam dalam sejarah Indonesia. Kelima episode mempunyai kecenderungan masing-masing dalam hal sikapnya terhadap budaya lokal. *Pertama*, abad ke-19. Pada saat itu, ada perang Diponegoro, perang Paderi, perang Aceh. Ketiganya menunjukkan gejala yang berlainan. Perang Diponegoro adalah gejala sinkretis, perang Paderi adalah gejala reformis, dan perang Aceh adalah gejala tradisional. Bagi Taufik, adanya satu panji beragam arti itu rupanya menjadi pola umum manifestasi Islam dalam sejarah politik Indonesia. Ketiga peristiwa sejarah memang berlainan, namun kata Taufik, semuanya adalah satu (kesadaran Islam) meskipun ada perbedaan “struktur intern”nya. Ketiganya juga bersifat lokal dan etnis, dan struktur intern itu berubah-ubah sesuai tempat, waktu, dan sejarah.

*Kedua*, abad ke-20. “Struktur intern” itu bertambah dengan sifat kota dan nasional. Pada awal-awal abad ke-20, timbul gerakan kota Boedi Oetomo (“sinkretis”) dan gerakan nasional SI (“tradisionalis”). Dalam masa inilah muncul “struktur intern” yang oleh Taufik disebut Islam politik dan Islam akidah, yang dalam pandangan nilai Islam, keduanya adalah *amar makruf nabi munkar*.

*Ketiga*, dasawarsa “ideologi” tahun 1920an-1930an. Pada saat itu muncul gerakan politik nasional, yaitu PNI (“sinkretis”), Permi (“reformis”), dan PSII (“tradisionalis”). Selain itu, “struktur intern” juga terbagi dalam gerakan kultural

---

<sup>10</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java*, cet. II (New York: The Free Press, 1969), 5.

(Muhammadiyah, NU, Persis) dan partai-partai politik yang menekankan ideology-ideologi (baca: gerakan struktural).

*Keempat*, Orde Lama. Pada saat itu ada gerakan nasional ideologis: PNI dan PSI ("sinkretis"); Masjumi ("reformis"); dan NU ("tradisionalis"). *Kelima*, Orde Baru. Pada saat itu, muncul gerakan nasionalis ideologis: Golkar ("sinkretis"); dan partai-partai Islam ("tradisionalis")<sup>11</sup>

Dengan variasi lokal, etnis, kota, nasional, ideologi, dan kultural di atas, sesungguhnya struktur intern itu selalu mewujudkan diri dalam sejarah. Ada alasan bagi struktur intern itu yang oleh Taufik disebut sebagai struktur keniscayaan (*plausible structure*). Struktur keniscayaan dapat terjadi karena tiga alasan: teologis, historis, dan sosiologis. Yang dimaksud teologis adalah nilai Islam tentang kesatuan negara dan masyarakat yang diyakini sebagai cita-cita politik. Yang dimaksud historis adalah umat yang merupakan dasar integrasi nasional. Sedang yang dimaksud sosiologis adalah umat sebagai mayoritas bangsa. Struktur keniscayaan itulah yang kita sebut sebagai struktur budaya.

Dalam sejarah, kenyataan umat Islam yang sudah akut itu diperparah oleh nafsu politik para penguasa dari satu era ke era yang lain. Ketika zaman Demak berakhir dan digantikan dengan zaman Mataram di Yogyakarta, pada waktu itu terjadi pertentangan yang tajam antara umat Islam yang diwakili oleh para ulama dengan golongan raja-raja. Konflik ini terjadi karena ada kecenderungan untuk membentuk masyarakat patrimonial (feodal) dengan corak agraris yang mendudukkan raja dan para bangsawan menjadi golongan yang tinggi dan

---

<sup>11</sup> Lihat selengkapnya Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).

mempunyai segalanya, sementara golongan petani dipaksa untuk menjadi pelayan mereka. Petani harus mengerjakan sawah yang hasilnya harus dipersembahkan kepada para raja. Bersamaan dengan terjadinya proses patrimonialisme itu, terjadilah proses alienasi (penyingkiran) terhadap Islam. Ini karena Islam selalu mendakwahkan adanya persamaan, keadilan, dan tidak menghendaki masyarakat patrimonial feodal, tidak menghendaki penindasan oleh para bangsawan terhadap para petani. Menurut informasi Kuntowijoyo, pada zaman Amangkurat I banyak sekali pembunuhan terhadap golongan ulama.<sup>12</sup>

Kawasan keraton dan sekitarnya di wilayah pedalaman memang baru menerima Islam pada abad ke-17 dan 18. Di sini tradisi dialog yang ditempuh. Islam sebagai doktrin keagamaan dibedakan dengan Islam sebagai pandangan hidup. Budaya Islam tidak sepenuhnya dijadikan landasan kultural. Kalau di pesantren Islam diterima sebagai pandangan hidup, di samping sebagai agama wahyu, di kraton Islam hanya diterima sebagai agama. Pandangan hidupnya didasarkan pada budaya yang telah lama berkembang sebelumnya datangnya Islam. Apabila dalam tradisi integratif, cara berpikir dan adab yang tidak didasarkan pada Islam dianggap penyimpangan dan bentuk heterodoksi yang sukar diterima, dalam tradisi dialog, hal-hal seperti itu dipandang sebagai kewajaran sejauh selaran dengan nilai-nilai budaya setempat yang telah dirumuskan secara jelas dalam karya-karya sastra yang ditulis di kraton.<sup>13</sup> Meski tidak sepenuhnya digunakan oleh kerajaan-kerajaan, Islam tidak

---

<sup>12</sup> Lihat Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 116-117.

<sup>13</sup> Lihat selengkapnya Taufik Abdullah, "Ke Arah Perencanaan Strategi Kultural Pembinaan Umat".

pernah sepenuhnya mengalami jawaisasi. Bahkan sekarang, sisa-sisa agama Jawa sudah sangat sedikit ditemukan dalam struktur ajaran Islam di Jawa.

Kembali kepada "sinkretisme", ada orang yang memandangnya sebagai sebuah kewajaran, meski harus ada upaya menghilangkannya. Kuntowijoyo dalam kelompok ini. Baginya, sinkretisme merupakan hal yang wajar. Karena sinkretisasi juga dialami oleh agama-agama lain, seperti Yahudi di Ethiopia, Kristen di Mesir, Eropa, dan Rusia. Sementara kelompok lain memandang "sinkretisme" sebagai masalah yang sangat pelik. Nurcholis Madjid, Deliar Noer, dan Amin Abdullah termasuk kelompok ini. Lihat misalnya Amin Abdullah yang memandang bahwa dalam perkembangannya di Indonesia sekarang, ajaran Islam masih dihadapkan pada budaya Jawa yang sinkretis dan feodal. Menurut Amin Abdullah, umat beragama dapat membedakan mana aspek agama yang universal dan mana aspek yang lokal, dengan menyeleksi masukan-masukan yang diperoleh dari pendekatan filsafat dan studi agama empiris. Keduanya tidak dapat dipertentangkan, namun dibedakan, seperti dua sisi mata uang yang berbeda.<sup>14</sup>

Baiklah peneliti harus segera memetakan strategi revitalisasi itu, tentunya dengan menginsafi bahwa peta strategi sebuah kebudayaan sesungguhnya bersifat dinamis dan kompleks, karena strategi kebudayaan sesungguhnya bukan menata benda-benda mati. Ia berhubungan dengan proses dialektik yang melibatkan di dalamnya berbagai faktor yang

---

<sup>14</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 55.

menentukan dalam pembentukan suatu kebudayaan.<sup>15</sup> Oleh karena itu, strategi yang peneliti petakan di sini adalah kecenderungan-kecenderungan yang bergerak dalam ritme perubahan kehidupan masyarakat yang terus bergolak, turun naik, dan seringkali keluar dari skenario yang sudah dirancang oleh pelaku budaya itu sendiri, karena kebudayaan merupakan proses mencair, mengalir, dan menemukan saluran-saluran yang sama sekali baru.

#### a. Puritanisasi

Gerakan puritanisasi sering disematkan kepada organisasi Muhammadiyah sebagai respon terhadap “sinkretisme” yang masih bersarang di Indonesia. Kata “sinkretisme” sengaja peneliti taruh di antara dua tanda kutip, karena di strategi revitalisasi *local wisdom* yang lain, fenomena itu tidak dianggap sebagai “sinkretisme” yang bermakna negatif sebagaimana dikatakan oleh gerakan puritan itu. Sebaliknya dipandang sebagai menghargai kearifan lokal, sejalan dengan nilai-nilai tasawuf, dan dapat menjadi media perlawanan terhadap hegemoni penguasa.

Istilah sinkretisme, secara etimologi, berasal dari kata *syn* (dalam bahasa Arab) dan *cretiozein*, yang berarti mencampurkan unsur-unsur yang paling bertentangan.<sup>16</sup> Sinkretisme juga ditafsirkan berasal dari bahasa Inggris yaitu *syncretism* yang diterjemahkan campuran, gabungan, paduan, dan kesatuan. Dalam mendefinisikan sinkretisme, Mulder memilih *Concise Oxford Dictionary*, yaitu usaha

---

<sup>15</sup> Musa As'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (Yogyakarta, LESFI, 1999)

<sup>16</sup> Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2000), 83.



untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan dan menciptakan persatuan antara sekte-sekte.<sup>17</sup>

Cerita Bimasuci adalah sebuah lakon wayang kulit yang disinyalir merupakan contoh sinkretisme Jawa Islam. Lakon ini konon pernah dipentaskan pada peresmian Masjid Demak dengan dalang Sunan Kalijaga sendiri. Oleh orang Jawa, lakon ini bahkan dianggap sebagai simbolisasi pengalaman pribadi Sunan Kalijaga ketika menerima pelajaran dari tokoh spiritual ghaib yang diyakini eksistensinya oleh umat Islam, yaitu Nabi Khidir AS.<sup>18</sup>

Gerakan puritanisasi atau pemurnian agama sesungguhnya memimpikan Islam yang asli dan autentik. Mereka ingin mengislamkan negara, atau mengangkat ajaran Islam sebagai alternatif untuk mengatasi persoalan-persoalan kebangsaan. Hal ini seperti tampak dalam tuntutan penegakan syariat Islam dan Piagam Jakarta. Mereka menginginkan, meminjam istilah Woodward, kesalihan normatif yaitu seperangkat tingkah laku yang telah digambarkan oleh Allah melalui utusanNya, Muhammad SAW, yang diperuntukkan bagi seluruh umat.<sup>19</sup>

Sasaran strategi puritanisasi ini adalah "sinkretisme" yang menurut mereka merupakan percampuran antara budaya Islam dengan budaya lokal. "Sinkretisme" merupakan gambaran suatu genre keagamaan yang sudah jauh dari sifatnya yang murni.

---

<sup>17</sup> Niels Mulder, "Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara?", *Basis* (Agustus 1992), 285.

<sup>18</sup> Sidji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Sunan Kalijaga* (Bandung: Mizan, 1996), 84.

<sup>19</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 6.

Dalam kenyataan, masyarakat pedesaan adalah umat Islam yang paling merasa dekat dengan “sinkretisme”. Hal ini, menurut masyarakat desa itu, karena ada keharmonisan yang terkandung di dalamnya. Hal ini pulalah yang merupakan alasan mereka mempertahankan upacara-upacara tradisional (*slametan*), kepercayaan terhadap wali, dan tradisi berziarah makam yang dikecam oleh gerakan puritan.

Jika orang mengatakan puritanisasi adalah pekerjaan Muhammadiyah, barangkali ia mengikuti pendapat Geertz yang menyebut abangan sebagai muslim sinkretis (*syncretist muslims*) dan santri sebagai *purist muslims*. Ia membagi santri menjadi dua, yaitu santri modern/Islam modernis ditujukan kepada Muhammadiyah (*reformist muslims*) dan santri kolot atau (*tradisionalist muslims*) ditujukan kepada NU. *Slametan*, *yasinan*, *tahlilan*, dan *ziarah* dilakukan oleh orang abangan dan NU.<sup>20</sup>

Islam “sinkretis” sebagai kebudayaan lokal tampaknya lebih merupakan “objek” yang tertekan oleh budaya Islam puritan yang bersifat ekspansif. Namun demikian secara substantif, Islam “sinkretis” juga mengimbangi dengan berbagai resistensi terutama yang menyangkut sistem kepercayaan dan institusi-institusi sosial dalam kultur Jawa, sebagaimana akan peneliti tunjukkan dalam strategi pribumisasi di belakang nanti.

Meminjam teori gerakan sosial, bahwa kelompok budaya Islam puritan melakukan penetrasi terhadap kelompok budaya Islam “sinkretis”. Dengan demikian

---

<sup>20</sup> Lihat Geertz, *The Religion of Java*, 202-219. Lihat pula Andree Fellard, *NU vis-a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 45.

posisi puritan adalah “wacana besar” (mendominasi), sementara “sinkretis” adalah “wacana kecil” yang melawan terhadap “wacana besar”.

Di tingkat *grassroot*, kadang gerakan Muhammadiyah puritan ini berubah menjadi radikal. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh Sutiyono dalam studinya di Senjakarta Klaten.<sup>21</sup> Meski beberapa studi di daerah lain menunjukkan bahwa sepak terjang Muhammadiyah tidak menunjukkan gejala-gejala radikalisme keagamaan. Sebaliknya justru terlihat moderat termasuk kepada kelompok “sinkretis”.<sup>22</sup>

Memang gerakan puritan ini ditemukan dalam bentuk yang berbeda-beda antara daerah yang satu dengan yang lain,<sup>23</sup> dan mempunyai banyak wajah.<sup>24</sup> Markas Muhammadiyah Pusat di Kauman Yogyakarta, tempat yang sangat dekat sekali dengan Grebeg Maulud, juga tidak menunjukkan ada ketegangan apapun ketika upacara “sinkretis” itu diselenggarakan.<sup>25</sup> Bahkan dalam suatu ritual *slametan* di Desa Bayu (nama samara dari desa Banyuwangi), orang Islam dari latar belakang apa saja (abangan termasuk yang “sinkretis”, santri termasuk yang

---

<sup>21</sup> Sutiyono, *Benturan Budaya Islam*, 15.

<sup>22</sup> Lihat misalnya penelitian-penelitian: James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in South East Asia* (California: Berkeley University of California Press, 1978); Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983); Herman Beck, “Islam Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Grebeg Maulud Ritual in Yogyakarta” dalam Jan Plavoet and Karel Van Der Toorn (eds.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behavior* (Leiden: Koln EJ. Brill, 1995); dan Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Pendekatan Antropologi* (Jakarta: Rajawali, 2001).

<sup>23</sup> James L. Peacock, *Muslim Puritan*, 55.

<sup>24</sup> Nakamura, *Bulan Sabit Muncul*, 226.

<sup>25</sup> Herman Beck, “Islam Purity at Odds with Javanese Identity”, 260.

puritan, dan priayi yang mistik) duduk bersama menghadapi makanan yang sama, melupakan perbedaan-perbedaan yang memisahkan mereka.<sup>26</sup>

Selain sifat radikal yang ditemukan di sebagian wilayah, benih benturan budaya juga dilaporkan terjadi antara Islam pembaharu yang puritan ini dengan Islam tradisional dalam penelitian Ardhana di Denpasar. Sebagai seorang anggota gerakan Muhammadiyah, ia mempunyai dasar pembaharuan Islam yaitu membersihkan Islam dari *bid'ah* dan *khurafat*. Langkah tersebut mendapat reaksi dari kalangan Islam di kampung Jawa. Mereka mengepung Masjid dan melempari batu rumah Ketua Muhammadiyah cabang Denpasar itu.<sup>27</sup>

Contoh benturan budaya yang lain adalah apa yang menimpa partai PKS yang mempunyai karakter *da'wah harakah* yang juga dapat dikategorikan dalam strategi puritanisme ini. Karakter dakwah yang cenderung massif dan eksklusif ini (terutama karena konsep *'uzlah* dan *mufashshalah*), dinilai banyak kalangan sebagai berseberangan dengan *local wisdom* atau dapat dikatakan *sophia perennis* dan cenderung idealis. Karena itu, dalam perkembangannya, praktik dakwah ini lebih sering mengalami benturan dengan *local wisdom* tadi dan juga penguasa lokal setempat. Pada akhirnya dan demi kelangsungannya, mau tidak mau praktik dakwah model ini

---

<sup>26</sup> Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, 42.

<sup>27</sup> I Ketut Ardhana, "Perkembangan Muhammadiyah di Bali", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Sejarah Nasional IV di Yogyakarta 16-19 Desember 1985, 15.

mengalami tarik ulur, dan beberapa kali melakukan perubahan pendekatan.<sup>28</sup>

Gerakan puritanisme sesungguhnya bertumpu pada syariat Islam dan mereproduksi perilaku keagamaan Islam murni dan menampilkan karakter corak wajah yang berbeda dengan kalangan “sinkretis”. *Pertama*, memformulasikan syariat Islam sebagai isu utama dalam aksinya secara institusional dan untuk dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari oleh setiap pemeluknya. *Kedua*, menempatkan syariat Islam sebagai pilihan hidup umat Islam. Syariat Islam menjadi pemandu dalam mempraktikkan sistem keagamaan yang doktrinal. Sikap dan isi pikiran beserta aksinya dalam masyarakat selalu dikendalikan oleh doktrin, yang mencerminkan karakter fundamentalisme keagamaan berbasis tekstual (*scriptural fundamentalism*).<sup>29</sup>

Oleh strategi yang lain, pemurnian Islam ini dipandang sebagai mengandung misi penegakan syariat Islam, termasuk sebagai contoh, dalam mengendalikan dan mengontrol tubuh perempuan, mulai dari aspek busana, perilaku, situasi psikologisnya, hingga tata karma yang harus ditaati dalam ruang domestik maupun ruang publik. Juga tuntutan pencantuman lebel halal pada setiap produk, penyeragaman pakaian Islami (seperti baju koko, atau baju kurung sebagai busana muslimah), dan keinginan untuk mewajibkan anak-anak muslim masuk ke sekolah Islam.

---

<sup>28</sup> Lihat Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute, 2009), 23.

<sup>29</sup> Endang Turmudi dan Riza Syihbudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 37.

Menurut Nur Khalik Ridwan, sesungguhnya terdapat titik-titik persamaan untuk memformulasikan keberagaman model Islam murni (puritan). Para pengkaji Islam di Indonesia menyebut mereka semua sebagai gerakan Islam puritan,<sup>30</sup> Islam murni,<sup>31</sup> Islam modernis,<sup>32</sup> Islam Pembaharu, dan Islam Syari'at.

Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan Muhammadiyah yang bermisi menjauhkan masyarakat dari *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat* ini banyak dipertanyakan masyarakat luas, karena hal itu sama saja artinya dengan menjauhi akar budaya lokal suatu masyarakat. Karena itu, tidak asing kalau Peacock meramalkan bahwa Asia Tenggara dengan budayanya yang halus, mungkin saja akan hancur dan kacau setelah kemasukan gerakan Muhammadiyah yang keras. Bahkan pandangan Muhammadiyah yang menganggap upacara *slametan* dan *tahlilan* sebagai haram, tidak berpedoman pada doktrin suci Islam dalam perspektif Juergensmeyer merupakan bentuk terror atas nama Tuhan (*terror in the mind of God*).<sup>33</sup>

Kenyataan di atas seperti yang diramalkan pula oleh Huntington bahwa sumber konflik terpenting di dunia ini bukanlah terutama bersifat ideologis atau ekonomis.

---

<sup>30</sup> Contohnya seperti Peacock, lihat James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in South East Asia* (California: Berkeley University of California Press, 1978).

<sup>31</sup> Contohnya seperti Mulkhan, lihat Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000).

<sup>32</sup> Contohnya seperti Deliar Noer, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

<sup>33</sup> Lihat selengkapnya dalam Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000)

Perbedaan-perbedaan terbesar yang dihadapi umat manusia dan sumber konflik yang paling dominan adalah persoalan kultural. Ia menyebutkan bahwa benturan budaya akan menguasai perilaku politik global. Garis rawan antara kebudayaan-kebudayaan akan menjadi ajang peperangan masa depan. Konflik seperti ini merupakan fase terakhir dalam evolusi konflik dunia modern.<sup>34</sup>

Hal ini karena para pendukung Islam puritan sering memberi cap secara semena-mena kepada para pendukung "sinkretisme" Islam sebagai "muslim statistik". Padahal apa yang dipraktikkan oleh pendukung "sinkretisme" Islam itu baik-baik saja dan sesuai dengan kebenaran menurut filsafat hidup mereka. Mereka sama sekali tidak menderita ketegangan, karena agama yang mereka anut merupakan pernyataan mengenai kebudayaan sendiri yang dilokalisasikan.<sup>35</sup>

Selain terhadap takhayul, bid'ah dan khurafat, gerakan puritanisasi ini ingin memurnikan Islam dari ajaran tasawuf yang dianggapnya tidak datang dari Islam sendiri. Tasawuf dipandang sebagai biang kemunduran umat Islam. Padahal di sisi lain, tasawuf dipandang ahli-ahli sejarah kebudayaan sebagai salah satu sendi utama terbentuknya kebudayaan Islam. Ini benar terutama semenjak abad ke-13, khususnya di bagian timur Dunia Islam, sebelum dan terlebih-lebih sesudah jatuhnya kekhalifahan Bagdad di tangan bangsa Mongol pada tahun 1258. Ketakhadiran filsafat rasional ala al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd, tidak menyebabkan

---

<sup>34</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, (Summer, 1993), 3-4.

<sup>35</sup> Niels Mulder, "Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara?", 285.

peradaban Islam kehilangan dimensi rasional dan intelektual oleh karena falsafah sebenarnya sudah merembes masuk ke dalam tasawuf. Khususnya melalui pemikiran al-Ghazali, Suhrawardi, dan Ibn Arabi yang sangat besar pengaruhnya bagi perkembangan tradisi intelektual Islam.

Suatu saat, menurut informasi Azra, ada pertanyaan dari orang Saudi, mengapa muslim Indonesia gemar mempraktikkan tasawuf yang menurut mereka mengandung banyak *bid'ah dhalalah*. Pertanyaan itu tentu dapat dipahami karena bias dan prasangka terhadap tasawuf yang sebenarnya, menurut Azra sendiri, secara historis memainkan peran penting dalam peningkatan *maqamat* spiritualitas muslim dan sekaligus pemeliharaan integritas kaum muslimin dalam menghadapi berbagai tantangan dan realitas historis. Ortodoksi Islam Salafi Wahabi terlalu kering dan sederhana bagi kaum muslim Indonesia. Umat Islam Indonesia telah dan terus menjalani warisan tradisi untuk mengamalkan Islam yang kaya dan penuh nuansa. Azra menyebutnya sebagai “Islam berbunga-bunga” (*flowery Islam*) dengan berbagai ritual, sejak tahlilan, nyekar, walimatus safar, walimatul khitan, tasyakuran, sampai *ngapati* dan *mitoni* kehamilan.<sup>36</sup>

Gerakan puritanisasi memandang bahwa sebagaimana watak dasarnya, Islam datang ke Indonesia dengan jalan damai bukan dengan jalan kekerasan, maka ia datang tentu tidak sekaligus secara utuh, melainkan melalui aspek-aspek tertentu yang paling menonjol sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan pembawanya. Karena itu, untuk

---

<sup>36</sup> Azyumardi Azra, “Jaringan Ulama Nusantara”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 171.



menegakkan ajaran Islam yang lebih utuh, diperlukan proses yang panjang, yaitu puritanisasi. Sekarang pelaksanaan Islam secara pasti dikatakan masih jauh dari cita idealnya. Kesenjangan antara *das sollen* dan *das sein* itu memberi tempat yang melakukan penelitian dan memberi solusi yang dibutuhkan.

Karenanya, gerakan ini berpedoman bahwa jika Islam pada awal kedatangannya bersikap keras, tidak mau mentolerir budaya lain, sulit bagi Islam untuk memasuki daerah-daerah baru. Tapi bila proses penjernihan tidak segera dilakukan, maka Islamlah yang akan terseret kepada budaya luarnya. Inilah yang terjadi pada kelompok abangan atau kebatinan di Jawa, misalnya.<sup>37</sup>

## b. Modernisasi

Modernisasi ditandai oleh kreatifitas manusia dalam mencari jalan mengatasi kesulitan hidupnya di dunia ini. Modernisme adalah suatu antroposentrisme yang hampir tak terkekang. Arnold J. Tynbee mengatakan bahwa modernitas telah muncul sejak menjelang akhir abad ke-15, ketika orang Barat “berterimakasih tidak kepada Tuhan, tetapi kepada dirinya sendiri karena ia telah berhasil mengatasi kungkungan Kristen abad pertengahan”.<sup>38</sup>

Dalam perspektif sejarah, betapapun berhasilnya modernitas, sesungguhnya ia merupakan kelanjutan dari usaha umat manusia sebelumnya. Karenanya, unsur-unsur elementer kultural kehidupan modern seperti bahasa,

---

<sup>37</sup> Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, 77.

<sup>38</sup> Arnold J. Tynbee, *A Study of History*, diringkas oleh D.D. Somervelle (Oxford: Oxford University Press, 1957), jilid II, 148.

norma-norma etis, agama, bahkan huruf dan angka serta temuan-temuan ilmiah, meskipun dalam bentuknya yang masih germinal dan embrionik, adalah produk zaman sebelumnya, zaman agraris.

Meskipun penyebutan zaman modern sebagai konvensi (yang salah kaprah) harus diterima saja, namun hakekatnya zaman sekarang akan lebih tepat disebut sebagai zaman teknik (*technical age*), karena adanya peran sentral teknikalisme serta bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan teknikalisme itu.<sup>39</sup>

Modernitas muncul pertama di Barat. Karenanya, bangsa-bangsa non Barat, dalam usaha memodernisasi dirinya, pada permulaan prosesnya, terpaksa harus menerima paradigma modernitas Barat. Di sinilah kita menghadapi persoalan berhimpitnya modernisasi dengan westernisasi yang menjadi salah satu sumber kesulitan bangsa-bangsa bukan Barat. Sebab, meskipun menurut watak dan dinamikanya sendiri, modernitas adalah budaya dunia, dalam berbagai kenyataan periferalnya, ia banyak membawa serta sisa limpahan (*carry over*) budaya Barat.

Selain kenyataan di atas, bangsa-bangsa muslim, termasuk Indonesia, mempunyai pengalaman permusuhan dengan Barat di masa lalu dalam bentuk kolonialisme. Karena itu, modernisasi bagi mereka lagi-lagi merupakan kesulitan yang meskipun bersifat sampingan, namun cukup efektif untuk menjadi penghalang, yaitu kesulitan psikologis berhadapan dengan Barat, bekas musuh dan saingan, bahkan bisa jadi musuh sepanjang sejarah.

---

<sup>39</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), jilid III, 201.

Dalam kacamata strategi modernisasi terhadap budaya atau lebih tepat *local wisdom* ini, menurut salah satu pengusungnya, Nurcholis Madjid, sesungguhnya bangsa Indonesia harus membebaskan diri dari “endapan” psikologis masa lalu yang serba traumatis itu, dan menggantinya dengan kesanggupan melihat keadaan sebagaimana adanya, kalau dapat malah secara positif dan optimis. Disebabkan oleh kebutuhan riil akan perangkat ekspresi simbolik dalam mengomunikasikan ide, program, maupun tindakan, maka perlu dimunculkan berbagai potensi kreatif dari celah-celah sistem budaya lama masyarakat yang ada sekarang ini, termasuk sistem budaya yang berdasarkan agama, jika memang budaya yang lama itu tidak lagi dirasakan cukup menopang, apalagi menghambat modernitas. Semua pola budaya, sebagai dialog dinamis, selalu bersifat historis karena itu manusiawi dan harus dinilai sebagai selalu berkembang, tidak statis dan tidak dibuat sekali untuk selamanya.<sup>40</sup>

Strategi modernisasi berkeyakinan bahwa budaya masyarakat agamis tidak lain merupakan hasil interpretasi manusia dalam interaksinya dengan sejarah dan berbagai unsur budaya yang lain. Karena itu, segala bentuk budaya yang tidak sesuai dengan etos modernitas seperti: rasionalitas, keilmuan, dan kebebasan berusaha, harus dibersihkan. Pemahaman manusia terhadap agama harus dibebaskan dari unsur-unsur takhayul, bid'ah dan khurafat yang bertentangan dengan semangat modernitas.

---

<sup>40</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet VI (Jakarta: Paramadina, 2008), 451.

Strategi ini juga mengakui bahwa antara Islam dan budaya lokal memang terjadi akulturasi timbal balik. Tetapi akulturasi dimaksud tentu hanya diperkenankan pada unsur-unsur yang bersifat instrumental, tidak intrinsik, dan dalam hal yang artifisial, praktis, dan konkret. Karena itu, umat Islam harus mampu membedakan antara apa yang benar-benar Islam yang universal, dan apa yang Arab yang lokal. Unsur-unsur budaya lokal yang dapat dan harus dijadikan sumber hukum Islam adalah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam (*'urf shabih* bukan *'urf fasid*). Unsur-unsur yang bertentangan dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti. Inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri. Karena itu, masyarakat Islam mempunyai masa jahiliyahnya sendiri, sebanding dengan apa yang ada pada bangsa Arab.<sup>41</sup>

Masih dalam kerangka modernisasi, Islam menentang tradisionalisme, yaitu sikap yang secara *a priori* memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Harus dibedakan antara tradisi dengan tradisionalitas. Suatu tradisi belum tentu semua uncutnya tidak baik, maka harus dilihat terlebih dahulu. Sementara tradisionalitas adalah pasti tidak baik, karena ia merupakan sikap tertutup akibat pemutlakan tradisi secara keseluruhan, tanpa sikap kritis untuk memisahkan mana yang baik dan mana yang buruk, begitu kata para modernis.

Muhammadiyah juga telah membantu meracik satu konstruksi, satu bentukan tentang *ke-local-an*, tentang kepribumian yang bersih dan murni dari segenap praktik-

---

<sup>41</sup> Ibid., 545.

praktik keagamaan yang berbau adat dan kepercayaan lokal. Sege nap *local wisdom* yang berbau takhayul, bid'ah, dan khurafat, mistik, dan syirik dipotong, digantikan dengan upaya kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Ketika Abdurrahman Wahid menjadi presiden pernah muncul kontroversi tentang karena pihaknya hadir dalam praktik ruwatan agung yang digelar di Pantai Yogyakarta tahun 2001. Suara-suara yang memprotesnya itu dilatarbelakangi tidak hanya untuk memurnikan praktik-praktik keagamaan dari kotoran syirik dan bid'ah, tetapi juga untuk mengawasi, mengontrol, dan mengendalikan sege nap kreatifitas beragama dan berbudaya agar tidak menyimpang, tidak salah jalan, dan agar tetap bisa kembali ke jalan lurus.

Strategi modernisasi dan puritanisasi sebenarnya sama-sama berorientasi pada pemurnian. Hanya saja modernisasi lebih terlihat mengatur, mengontrol, dan mendisiplinkan sege nap produksi *local wisdom*, dan tidak radikal. Hal ini terlihat di masa Orde Baru, di mana ritualisme pemujaan dan upacara-upacara keagamaan digantikan secara massif oleh ritual baru yang sifatnya sekular, bernama upacara bendera, latihan pramuka, dan sege nap perayaan yang berbau penghormatan terhadap ideologi nasional.<sup>42</sup>

Sikap moderat terhadap *local wisdom* itu mengarah pada upaya untuk mengatur dan meregulasinya, yakni dengan mengembalikan kepada asal-usul yang asli, misalnya kepada asal-usulnya yang bersifat islami (mengharuskan wanita-wanita yang berperan dalam pentas budaya untuk

---

<sup>42</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, 40.

berjilbab), sebagaimana dilakukan oleh Muhammadiyah Ponorogo dalam membina *reyog*.

Tidak heran kemudian kalau sejumlah kesenian daerah didatangkan ke Jakarta untuk memeriahkan acara Festival Istiqlal di Jakarta 1991 dan 1995, tentunya setelah dikembalikan kepada nilai Islamnya, mulai dari busana, gerak tubuh, irama musik, isi tembang, hingga etika penari. Kesenian daerah itu kemudian didaulat sebagai kesenian islami.

Strategi ini dapat juga peneliti sebut sebagai strategi pembangunan atau strategi pengembangan masyarakat. Beberapa pemikir yang dapat dikategorikan dalam strategi ini adalah A. Mukti Ali, Dawam Raharjo, Adi Sasono, dan Muslim Abdurrahman. Sebagai contoh, sebagai mantan menteri agama yang berbasis ilmu perbandingan agama, pemikiran Mukti memiliki corak pengembangan masyarakat. Hal ini dapat dilihat dari ide dan gagasannya tentang agama sebagai landasan pembangunan dan usulannya tentang modernisasi lembaga pendidikan pesantren, hingga gagasan tentang badan zakat infaq dan sadaqah seperti yang sekarang telah banyak berkembang.<sup>43</sup>

Dalam konteks masyarakat multikultural, strategi ini tentu digugat terkait dengan bentuk negara *nation-state*, nasionalisme, dan gerakan feminis arus utama sebagai isu yang diusungnya. Mereka menggugat karena konstruksi ideologi dominan yang disebut ideologi “*melting pot*” atau “*salad bowl*”. Di Amerika Serikat misalnya, ideologi *melting pot* atau panci pelebur ini menyatakan bahwa seluruh

---

<sup>43</sup> Lihat Aden Wijdan SZ dkk, *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2007), 245.

pendatang yang berasal dari berbagai asal-usul hendaknya berasimilasi dan meleburkan diri ke dalam kultur dominan. Yaitu menjadi orang Amerika asli yang mempunyai latar belakang budaya WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*) yang sering dikutip Nurcholis Madjid dalam rangka *penation-buildingan* Indonesia sebagai bangsa muslim. Menurut Nurcholis, kaum santri adalah WASPnya Indonesia. Seluruh aspek kebudayaan baik adat maupun bahasa yang menempel pada masyarakat imigran harus ditinggalkan dan menjadi orang Amerika baru. Kebudayaan imigran harus diasimilasi, dileburkan (*melted*)

Karena sering dikritik sebagai bentuk Amerikanisasi, muncullah kemudian apresiasi terhadap keragaman budaya masyarakat Amerika yang tidak dapat dipungkiri, yang sering disebut sebagai *salad bowl* atau mangkuk salad, yaitu pluralisme budaya yang mengukuhkan kebinekaan etnis, tanpa mengaduk-aduknya supaya lebur, tetapi keutuhannya terletak pada cita-cita dan semangatnya membangun integrasi bangsa.

Meski demikian, tetap saja menuai kritik, karena *salad bowl* ini masih menihilkan hak-hak kultural, seperti masih maraknya pelarangan mengenakan jilbab bagi perempuan muslim di ruang publik atau keharusan bagi laki-laki Sikh untuk memakai helm dan meninggalkan penutup kepalanya kalau bepergian dengan kendaraan bermotor roda dua. Jika demikian, maka strategi kultur ini dapat dikatakan sebagai strategi untuk membuat semua masyarakat menjadi modern, individual, rasional, berkulit putih, dan juga Kristen.

Dalam konteks Indonesia, *melting pot* seperti di atas pernah menjadi kebijakan Orde Baru. Komunitas etnis Cina

di masa itu diharuskan untuk berasimilasi: mengganti bahasa, mengubah nama, dan juga mengganti agama.

Modernisasi *local wisdom*, dengan demikian, dapat dikatakan sebagai mengatur, membangun, membuat rasional, menyeragamkan, meleburkan dan mengembalikan *local wisdom* itu kepada nilai-nilai Islami.

### c. Pribumisasi

Istilah pribumisasi Islam, menurut beberapa sumber, pertama kali diperkenalkan oleh Abdurrahman Wahid pada tahun 1980an sebagai ganti dari istilah *indigenization* dalam bahasa Inggris. Gagasan ini merupakan pantulan dari kehidupan pesantren yang dikenalnya di Jawa.<sup>44</sup>

Menjelang muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, istilah ini berubah menjadi Islam Nusantara. Istilah Islam Nusantara sendiri seperti menemukan momentum popularitasnya pada saat muktamar itu. Lepas dari berbagai problematika yang ditemukan, peneliti menggolongkannya menjadi bagian dari gerakan kultural.

Dalam konteks revitalisasi *local wisdom*, gerakan ini memandang bahwa Islam di Indonesia telah dan terus selalu mengadaptasi nilai-nilai lokal yang menjadi ciri khasnya.<sup>45</sup> Bedanya, kalau dalam konvergensi, akulturasi, dan inkulturasi, yang dominan adalah bagaimana unsur luar

---

<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, cet. III (Yogyakarta: I.KiS, 2000), 1-6.

<sup>45</sup> Transisi budaya Nusantara dari Buddha-Hindu ke Islam, dari Sriwijaya-Majapahit ke kerajaan Islam Jawa yang ditandai dengan hadirnya Demak merupakan pola transisi sekaligus transformasi yang menandai hadirnya, meminjam istilah mereka, Islam Nusantara. Lihat Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 9.



menyesuaikan diri dengan budaya lokal. Maka dalam pribumisasi, persoalannya adalah bagaimana subjek yang berbicara itu menyesuaikan, menyiasati, dan memaknai unsur-unsur luar, dalam hal ini agama tertentu, sesuai dengan kepentingannya sendiri.<sup>46</sup>

Dengan pribumisasi, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh budaya lokal (baca: *local wisdom*) akan tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitasnya tersebut. Singkatnya, seperti dikatakan Wahid sendiri, “mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama”.<sup>47</sup>

Jadi, strategi ini memperlihatkan sikap yang sebetulnya tidak bersemangat menentang atau antipati terhadap *local wisdom*. Tidak juga mengarah pada pemurnian dan mengembalikannya kepada akar-akar yang dikatakan Islami. Yang ditunjukkan justru apresiasi dan akomodasi. Namun tidak seperti dalam pengertian umum yang dipakai pemerintah, yaitu “menggalkan kebudayaan atau kesenian daerah”, yang kecenderungannya beramai-ramai kembali kepada segenap yang berbau lokal, dan menganggapnya sebagai *local wisdom*, serta memberikan gelar kehormatan kepada para pejabat yang berasal dari kalangan komunitas adat. Organisasi Muhammadiyah yang dulunya dikenal alergi terhadap budaya lokal, kini mulai menunjukkan semangat untuk berpaling kepada *local wisdom*. Hal ini seperti ditunjukkan oleh beberapa seminar

---

<sup>46</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, 5.

<sup>47</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), 117-136.

yang diselenggarakan di perguruan tinggi-perguruan tinggi Muhammadiyah.

Mengikuti Ahmad Baso, maksud strategi ketiga yang ramah terhadap lokalitas ini tergambar dalam semangat membangun kontruksi tentang lokalitas yang demokratis, modern, dan tercerahkan.<sup>48</sup>

Kalau mau jujur, sebenarnya juga ada yang “terasa” modern dalam strategi ketiga ini. Dengan kata lain, dalam strategi ketiga ini, ada gejala yang marak untuk kembali kepada lokalitas terkait dengan maksud untuk membuatnya menjadi modern dan juga untuk membuatnya “mendahului jamannya”. Lokalitas tidak dinafikan dalam rangka mengukuhkan keasliannya yang asasi, atau asal-usul yang islami. Sebaliknya, ia dirangkul, diajak masuk ke dalam “suasana yang serba modern”. Lokalitas yang bermakna tradisi masa lalu. Hanya saja, dalam masa lalu itu, strategi ketiga ini tidak memandang lokalitas sebagai bermakna tunggal, tidak pula terkait lurus dengan hal-hal yang sifatnya konservatif, jumud atau kemunduran. Sebaliknya, lokalitas adalah sebuah kebenaran dan juga sekaligus kebaikan.

Jika dalam modernisasi yang bermain adalah pemerintah lengkap dengan aparat ideologisnya, yaitu kementerian pendidikan dan kebudayaan, karenanya, lokalitas dirangkul oleh rezim-rezim modernisasi seperti negara dan kapital, sehingga pribumisasi identik dengan modernisasi. Ya jika demikian, maka pribumisasi bermakna sebagai subversi, sebagai diferensiasi dari pusat. Pribumisasi

---

<sup>48</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, 55.

merupakan rangkaian manuver taktis menghadapi strategi kekuatan-kekuatan modernisasi.<sup>49</sup>

Dalam kasus orang Dayak di pegunungan Meratus Kalimantan Selatan yang menganut agama Kaharingan, oleh kekuatan modernisasi mereka tidak dianggap sebagai “warga negara Indonesia yang sebenarnya” karena tidak memeluk agama resmi negara. Digalakkanlah kemudian penyebaran agama Islam kepada mereka oleh pemerintah. Ini tentu strategi modernisasi. Berbeda dengan itu, pribumisasi menempuh jalur hibridasi yaitu sebuah gugatan atas pretensi ideologis tentang kebakuan dan kepastian “jatidiri”. Selanjutnya membentuk identitas yang “licin”, yang merupakan sebuah produksi yang senantiasa dikerjakan dan diolah tiada henti, sebuah imajinasi, kreasi, aktivitas yang senantiasa mencari posisi-posisi baru yang berbeda-beda namun tidak dipastikan<sup>50</sup>

Gerakan ini menyitir pendapat Izzudin Abd al-Salam dalam bukunya, *al-Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, yang kira-kira membedakan kemaslahatan menjadi dua,

---

<sup>49</sup> Di sini peneliti menimba inspirasi dari Michel de Certeau (1984) dan John Fiske (1996) yang membedakan strategi dan taktik. Strategi merupakan cara kelompok dominan untuk berkuasa dan mendominasi arena, sementara taktik merupakan cara kelompok subordinat menyiasati ruang tersendiri baginya dalam arena yang sama. Strategi diibaratkan sebagai perang terbuka yang digelar oleh kekuatan dominan, sedangkan taktik ibarat peran gerilya yang menanti saat kapan menyerang kapan tiarap. Meski kata “strategi” kadang juga dipakai untuk menyebut siasat kaum pinggiran menghadapi dominasi. Lihat Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984) dan John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London and New York: Routledge, 1996).

<sup>50</sup> Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Etnicity”, dalam Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 392-403.

yaitu: kemaslahatan akhirat dan kemaslahatan dunia. Kemaslahatan akhirat bersumber dari al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', Qiyas, dan pengambilan dalil yang benar. Sementara kemaslahatan dunia ditentukan berdasar atas keadaan darurat, pengalaman, adat, dan dugaan-dugaan yang *mu'tabar* (dapat dipertanggungjawabkan).

Adat dalam bahasa Izzuddin di atas diartikan bahwa masalah dunia sesungguhnya dapat dirumuskan dan dikelola oleh akal budi manusia sendiri, misalnya melalui *local wisdom*, adat istiadat, tradisi, dan pengalaman praktis yang dilakukan sendiri oleh masyarakat. Dengan kata lain, strategi menggapai kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan dapat dirumuskan dengan cara berpatokan kepada *local wisdom* dan budaya dari masyarakat itu sendiri.<sup>51</sup>

Selain pemikiran di atas, gerakan ini mendapat amunisi dari realitas sejarah, karena kenyataannya Islam yang tersebar di berbagai wilayah Indonesia sesungguhnya ajaran tasawufnya, yang sangat relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia. Ajaran tasawuf dimaksud, oleh mereka, dikatakan menitikberatkan nilai-nilai kearifan, kebijaksanaan, dan keluhuran akhlak.

Dalam tradisi panteisme (monistik) tasawuf misalnya, Tuhan dipandang *bertajalli* (bermanifestasi atau mengejawantah) dalam ciptaan-ciptaanNya. Di antara ciptaan-ciptaan Tuhan itu, oleh strategi revitalisasi model ini, budaya dianggap lebih berpeluang memiliki tempat yang sakral dalam keberagaman. Beragam budaya yang ada, dengan segala keunikannya, adalah lokus-lokus dari

---

<sup>51</sup> Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 19-20.

manifestasiNya. Budaya adalah tanda-tanda (ayat) Tuhan, tanda-tanda yang membawa kebenaran ketuhanan.<sup>52</sup> Sebagai konsekuensinya, orang Indonesia muslim bukan hanya dapat memeluk, melainkan wajib memelihara budaya Indonesia.

Bahkan ada kemungkinan besar bahwa penerimaan Islam secara luas dan penuh kedamaian oleh bangsa Indonesia berutang banyak pada kenyataan kesejalaran paham keislaman panteistik yang dibawa walisongo dan para pendakwah setelahnya dengan teologi Hinduisme (*vedantic*, bukan populer) yang telah tertanam dalam budaya pemikiran bangsa Indonesia sebelumnya.<sup>53</sup>

Mereka juga menampilkan penelitian yang lain yang hasilnya menyatakan bahwa bukan hanya Syekh Siti Jenar, tapi para anggota walisongo secara keseluruhan adalah para guru panteisme. Lebih dari itu para ulama besar Indonesia yang datang setelah itu, juga berada dalam jalur pemahaman Islam yang sama, termasuk di dalamnya Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, bahkan kaum sufi yang lebih ortodok seperti Nuruddin ar-Raniri, Abdul Ra'uf Sinkel, Abdul Shamad al-Palimbani, Syaikh Yusuf Makassar. Di Jawa, dikenal juga Ronggowarsito, Muhyiddin al-Jawi. Sebelum itu, Indonesia juga mengenal pemikiran-pemikiran Islam yang bersifat panteistik sebagaimana terekam dalam *Serat Cebolek*, *Serat Centhini*, dan *Wulang reh*. Yang kadang mengagetkan sebagian orang, meski tidak dianggap sebagai

---

<sup>52</sup> Haidar Bagir, "Islam dan Budaya Lokal: Perspektif Irfan", dalam Alchmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 177.

<sup>53</sup> Kesejalaran antara teosofi Islam dengan Hinduisme telah banyak dikaji di antaranya oleh Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: antara Filsafat Islam dan Hindu* (Jakarta: Teraju, 2004).

ulama, Pangeran Diponegoro –seperti antara lain diungkap oleh Peter Carey- adalah penganut paham yang sama.<sup>54</sup>

Selain itu, strategi pribumisasi juga menggunakan pendekatan *cultural studies* sebagai disiplin yang lahir dari postmodernitas. *Cultural studies* kini sedang laris dipakai untuk membaca peta dominasi maupun resistensi kebudayaan. Dengan kata lain, dalam *cultural studies*, kebudayaan dipandang sebagai arena untuk melakukan dominasi sekaligus sebagai alat untuk memainkan negosiasi ataupun perlawanan. *Cultural studies* amat cocok digunakan untuk menganalisa *local wisdom* terutama terkait dengan bagaimana ia dijadikan bulan-bulanan, dikontrol, maupun dibela.

*Cultural studies* memberi perhatian besar pada proses-proses politik dari produksi kebudayaan. Kebudayaan yang dulu dianggap netral dan hitam putih, kini menjadi bagian dari cara kekuatan-kekuatan dominan untuk berkuasa. *Cultural studies* memperkenalkan kepada kita bagaimana kebudayaan menjadi arena perebutan makna, arena kontestasi di antara berpakai pihak yang berkuasa baik melalui lembaga-lembaga politik formal seperti birokrasi, militer, kejaksaan, parlemen, maupun melalui ramuan kultural tentang agama, kebudayaan nasional, budaya lokal, emosi, selera, dan identitas.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Tercatat bahwa Pangeran Diponegoro menjadikan buku *al-Tuhfab al-Mursalab ila Ruh al-Nabi SAW*, karya Muhammad Ibn Fadhlullah Burhanfuri (1545-1620), salah satu sumber utama berkembangnya paham *wahdah al-wujud* di Indonesia, sebagai bacaan favoritnya. Lihat Peter Carey, *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta 1785-1855* (Oxford: Peter Lang, 2014).

<sup>55</sup> Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, vi-xiv.

Dalam *cultural studies*, dikatakan bahwa kebudayaan dapat menjadi dominan jika pihak lain menerima semua yang ditawarkan kebudayaan itu. Kebudayaan juga dapat menempati posisi yang masih dinegosiasikan, jika pihak lain tidak secara total menerima apa yang ditawarkan. Bahkan kebudayaan juga dapat disikapi secara oposisi oleh pihak lain, jika pihak lain itu menolak sama sekali terhadap apa yang ditawarkan kebudayaan dimaksud.<sup>56</sup>

Lebih lanjut, Wahid tidak setuju dengan gerakan Arabisasi budaya, orientasi pembaharuan Islam dalam budaya atau upaya formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan budaya. Karena, semua itu berupaya menjadikan Islam sebagai tolak ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya, yang menampilkan “budaya ideal” yang terlepas dari akar-akar budaya lokal.

Bahaya dari proses arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya ini tidak hilang. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan, bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Lihat Tony Thwaites, Lloyd Davis, Warwick Mules, *Introducing Cultural and Media Studies: Sebuah Pendekatan Semiotik*, terj. Saleh Rahimana (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), 133.

<sup>57</sup> Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 34.

Pribumisasi Islam bukanlah “jawanisasi” atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa menambah hukum itu sendiri. Juga bukan upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan memanfaatkan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman terhadap nash, dengan tetap memberikan peranan kepada ushul fiqh dan fiqh.<sup>58</sup> Harus disadari bahwa penyesuaian ajaran Islam dengan keadaan lokal hanya diperkenankan sepanjang menyangkut sisi budaya. Abdurrahman Wahid mencontohkan dalam soal wali nikah, ayah angkat tetap bukan wali nikah untuk anak angkatnya. Ketentuan ini adalah norma, bukan budaya.<sup>59</sup>

Dengan demikian, dalam konteks pribumisasi Islam, yang dipertaruhkan di sini, meminjam istilah Chantal Mouffe, adalah *the political* (rasa politik)<sup>60</sup> yang dulu hanya dibatasi pada lembaga-lembaga politik resmi atau yang diakui oleh ilmu politik saja sebagai peristiwa politik atau perilaku politik. Sekarang *the political* itu mulai mendapat tantangan besar dari gerakan-gerakan kecil yang selama ini tidak *tercover*. Gerakan-gerakan ini tidak pernah dianggap sebagai gerakan politik, namun membawa dampak politik yang sangat signifikan. Kebangkitan identitas-identitas lokal yang sebelumnya sempat terkubur lama dalam derap

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>60</sup> Lihat selengkapnya Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993)



langkah modernisasi, kini balik menyerang, bukan dari posisi politik, tetapi dari posisi kultural yang selama ini terabaikan.

Dalam posisi seperti ini, kebudayaan memperoleh pengertian yang baru, tidak seperti yang dulu dikenal di kalangan antropolog (seperti generasi Koentjaraningrat yang bertebaran di hampir seluruh Indonesia) yang melihat kebudayaan sebagai penjumlahan dari sejumlah unsur: bahasa, kesenian, teknologi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, dan sistem religi. Kebudayaan juga bukan lagi sebagai tontonan dan pertunjukan, seperti badik, kris, blankon, benda-benda museum, dan lain-lain. Dalam konteks ini, kebudayaan tampil sebagai arena resistensi, tempat makna-makna dipertarungkan dan dinegosiasikan.

Dalam konteks kebudayaan sebagai area kontestasi ini, ada beberapa pemikiran yang menjadi sumber energi pribumisasi Islam, di antaranya: pemikiran hegemoni Gramsci dan wacana pendisiplinan atas budaya ala Michel Foucault. Dalam optik Gramsci, kebudayaan dilihat sebagai efek hegemoni. Sedang menurut Foucault, kebudayaan dilihat sebagai wacana pendisiplinan dan normalisasi, yang tidak tidak tepat dihadapi dengan *macro-politics* (yang sifatnya melembaga seperti partai atau parlemen) karena relasi kuasa bukanlah melulu bersifat vertikal (negara versus masyarakat atau kelas pemodal versus kelas buruh). Bagi Foucault, kekuasaan bersifat menyebar dalam setiap hubungan masyarakat, karena itu hanya bisa dihadapi dengan semacam *micro politics* yang pernah dirumuskannya

sebagai “*insurrection of the subjugated knowledge*” (kebangkitan pengetahuan-pengetahuan yang tertekan).<sup>61</sup>

Strategi ini berjalan bersama dengan gerakan multikulturalisme yang tidak sekedar memplesetkan modernisasi, tapi juga pada saat yang sama menggugat puritanisasi. Dengan kata lain, strategi ini merupakan siasat komunitas lokal dalam menghadapi kekuatan modernitas dan kekuatan puritanitas dalam konteks kebertetanggaan-nya, dan dalam konteks lokalitasnya, sehingga tercipta ruang-ruang akses, ekspresi dan kemungkinan memanfaatkannya, yang terbagi secara merata di antara berbagai individu maupun kelompok sosial dan kultural. Hal ini karena hubungan agama dan kebudayaan tidak terletak pada substansi agama itu sendiri, melainkan terletak pada relasi kuasa antara berbagai komunitas agama dan budaya yang berbeda satu sama lain.

Pribumisasi Islam dengan demikian, bukan hanya menawarkan alternatif perspektif terhadap *subalternity*, kemarjinalan, *local wisdom*, atau etnisitas, tapi juga merupakan artikulasi suara-suara *local wisdom*, suara-suara marjinal dan *subaltern* dalam ruang-ruang publik tandingan. Dengan menggunakan optik pribumisasi, seseorang akan melihat bagaimana kekuatan-kekuatan modernis memproduksi dan mengkomodifikasi agama, memproduksi dan mengkonstruksi puritanisme, dan juga etnisitas dan *local wisdom*.

Dengan demikian, politik yang dipanggungkan oleh Abdurrahman Wahid adalah politik yang tidak mempunyai

---

<sup>61</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview & Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), 81.

legitimasi dalam dunia politik modern yang bermutu tinggi dan berperadaban. Inilah strategi pribumisasi atau boleh dibilang strategi lokalitas, yaitu bagaimana lokalitas berbicara dari posisinya yang selalu berbeda-beda, yang memplesetkan segala hal yang datang dari luar. Meminjam dan merengkuh kuasa dan otoritas luar, lalu dipakai untuk memperkukuh otoritas dan kemampuan subjektifitasnya sendiri. Sehingga memungkinkan melancarkan siasat baru menghadapi dominasi dan hegemoni. Strategi seperti inilah yang dikatakan Michel de Certeau bahwa kehidupan sehari-hari menghadirkan, membikin ulang dirinya dengan terus-menerus “menduduki” dan “menggerogoti harta milik orang lain”.

Tabel 4.1  
Perbandingan Kecenderungan Beberapa Strategi Revitalisasi

	PURITANISASI	MODERNISASI	PRIBUMISASI
<b>Keilmuan</b>	Ulum al-Qur'an dan al-Hadits	Ushul Fiqh	Cultural Studies
<b>Pendekatan</b>	Fiqh	IPTEK	Tasawuf
<b>Objek</b>	Ayat Qauliyah	Ayat Kauniyah	Tajalliyat Tuhan
<b>Sumber</b>	Teks	Rasio	Intuisi
<b>Nalar</b>	Bayani	Burhani	Irfani
<b>Budaya</b>	Arab	Barat	Lokal
<b>Era</b>	Abad Tengah	Modern	Postmodern
<b>Sikap</b>	Melawan Takhayul, Bid'ah, dan Khurafat	Melawan 'Urf Fasid	Merangkul Local Wisdom
<b>Karakter</b>	Militan	Modernis	Tradisionalis
<b>Corak</b>	Legal Eksklusif	Legal Eksklusif	Substantif Inklusif
<b>Slogan</b>	Islam Arab	Islam Berkemajuan	Islam Nusantara
<b>Organisasi</b>	Muhammadiyah	Muhammadiyah	NU
<b>Strategi</b>	Amar Ma'ruf Nahi Munkar	Struktural	Kultural
<b>Langkah</b>	Radikal	Moderat	Negosiasi

<b>Aktifis</b>	Angkatan Muda	Angkatan Muda	Angkatan Tua
<b>Area</b>	Kota	Kota	Desa
<b>Ritme</b>	Statis	Dinamis	Statis
<b>Profesi</b>	Mahasiswa	Pedagang	Petani
<b>Efek</b>	Pemurnian Agama	Sekularisasi Agama	Glokalisasi Agama
<b>Motif</b>	Arabisasi	Westernisasi	Hibridasi
<b>Tehnik</b>	Memangkas	Menyeragamkan	Merayakan Perbedaan
<b>Relasi Kuasa</b>	Netral	Hegemoni	Oposisi
<b>Cita-Cita</b>	Khilafah/Negara Islam	Pemberlakuan Syari'at	Hukum Nasional



## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. Pola Local Wisdom Penyebaran Islam Kerajaan Demak dapat peneliti simpulkan sebagai berikut: (1) Menghargai Budaya Lain; (2) Cinta Damai; (3) Terbuka; (4) Berwatak Egalitarian; dan (5) Menyumbangkan Gagasan
2. Peta Strategi Revitalisasi Local Wisdom Penyebaran Islam Indonesia Kontemporer dapat diilustrasikan menjadi tiga gerakan: (1) Puritanisasi; (2) Modernisasi; (3) Pribumisasi. Ketiga strategi ini mempunyai karakter berbeda satu sama lain. Puritanisasi berpedoman pada teks al-Qur'an dan al-Hadits dan Fiqh, berkonsentrasi pada ayat qauliyah, bernalar bayani, berorientasi Arab abad tengah, melawan takhayul, bid'ah, dan khurafat, berorganisasi Muhammadiyah dan PKS, bersifat memangkas, militan, legal eksklusif, netral, dan cenderung radikal. Modernisasi berpedoman kepada ushul fiqh dan IPTEK, berkonsentari pada ayat-ayat kauniyyah, bernalar burhani, berorientasi Barat, melawan 'urf fasid, berorganisasi Muhammadiyah, bersifat menyeragamkan, modernis, rasionalis, dinamis, moderat, dan hegemonik. Sementara pribumisasi berpedoman pada *cultural studies* era postmodern dan tasawuf, berkonsentrasi pada budaya sebagai manifestasi tajalliyat Tuhan, bernalar irfani, berorientasi lokalitas, merangkul *local wisdom*, bersifat merayakan perbedaan, tradisionalis, substantif eksklusif, oposisi, dan negosiatif.

## B. Saran

Peneliti menginsafi bahwa peta strategi sebuah kebudayaan sesungguhnya bersifat dinamis dan kompleks, karena ia tidak sedang menata benda-benda mati. Ia berhubungan dengan proses dialektika yang melibatkan di dalamnya berbagai faktor yang menentukan dalam pembentukan suatu kebudayaan.

Oleh karena itu, strategi yang peneliti petakan di sini adalah kecenderungan-kecenderungan yang bergerak dalam ritme perubahan kehidupan masyarakat yang terus bergolak, turun naik, dan seringkali keluar dari skenario yang sudah dirancang oleh pelaku budaya itu sendiri, karena kebudayaan memang merupakan proses mencair, mengalir, dan menemukan saluran-saluran yang sama sekali baru.

Penelitian-penelitian berikutnya masih penting dilakukan untuk mengatasi kelemahan-kelemahan penelitian ini. Kelemahan penelitian ini mungkin terletak pada penyederhanaan gerakan revitalisasi *local wisdom* atau gerakan dakwah Indonesia kontemporer hanya pada tiga gerbong di atas. Sebagai salah satu bahan yang dapat dikembangkan adalah hasil penelitian Abdullah Saced dan juga Thariq Ramadlan yang berhasil memetakan para pemikir muslim dunia kontemporer menjadi delapan kelompok. Tentu para pemikir muslim dunia dapat ditemukan wujud gerakannya di Indonesia, mengingat Indonesia adalah miniatur dunia Islam. Apa saja dapat ditemukan di Indonesia.

Temuan Abdullah Saced dan Thariq Ramadlan menyadarkan kita betapa pemilahan umat Islam menjadi dua oposisi biner, tradisional vs modernis, muda vs tua, struktural vs kultural, literalis vs liberalis, tekstual vs kontekstual, dan lain-

lain, sesungguhnya adalah kajian yang amat dangkal. Menurut Abdullah Saeed, pemikir muslim kontemporer dibedakan menjadi: *legalist traditionalists* seperti Yusuf Qardawi; *political islamists* seperti Abu al-Ala al-Maududi; *secular muslims* seperti Abdullahi Ahmed an-Na'im; *theological puritans* seperti Ibnu Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahab; *militant extremists* seperti Usamah bin Laden; dan *progressive ijthahis* seperti para pemikir di perguruan tinggi.

Sedang Tariq Ramadan membaginya menjadi enam kelompok berbeda yang merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad XX dan XXI, yaitu: "*Scholastic Traditionalism*," "*Salafi Literalism*," "*Salafi Reformism*," "*Political Literalist Salafism*," "*Liberal* atau "*Rational Reformism*," dan "*Sufism*".

Penelitian-penelitian tentang gerakan revitalisasi *local wisdom* penyebaran Islam di Indonesia berikutnya mungkin dapat berangkat dari kategori-kategori di atas.





## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Basit, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Rajawali Press, 2013)
- Abdul Kholiq, *Tradisi Sinoman di Desa Breml Kabupaten Demak* (penelitian tidak diterbitkan tahun 2004)
- Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)
- Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute, 2009)
- \_\_\_\_\_, "Pribumisasi Islam", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: : dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Jakarta: Mizan, 2015)
- \_\_\_\_\_, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, cet. III (Yogyakarta: LKiS, 2000)
- \_\_\_\_\_, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001)
- Acep Aripudin, *Pengembangan Metode Dakwah* (Jakarta: Rajawali Press, 2011)
- Aden Wijdan SZ dkk, *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2007)
- Adeney, Bernard T., *Etika Sosial Lintas Budaya* (Yogyakarta: Kanisius, 1995)
- Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002)
- Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005)

- Ahmad Muthohar, M.Ag., *Perayaan Rebo Wekasan: Studi atas Dinamika dan Implementasinya bagi Masyarakat Muslim Demak* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2012).
- Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986)
- Al-Hadar Smith, "Syariah dan Tradisi Syi'ah Ternate", dalam [http://alhuda.or.id/rub\\_budaya.htm](http://alhuda.or.id/rub_budaya.htm) , didownload 7/15/04.
- Ali Moertopo, *Strategi Pembangunan Indonesia*, (Jakarta: CSIS, 1978)
- Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- \_\_\_\_\_, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Anand Krishna, *Shambala* (Jakarta: Gramedia, 2000)
- Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Pendekatan Antropologi* (Jakarta: Rajawali, 2001)
- Andy Dermawan, *Ibda' Binafsika: Menggagas Dakwah Partisipatoris*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005)
- Ans, "Pola Perilaku Orang Bali Merujuk Unsur Tradisional", dalam <http://www.balipos.co.id>, 4 September 2003.
- Anthony Giddens dan Jonathan Turner (eds.), *Social Theory Today*, terj. Yudi Santoso, S.Fil. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)
- Anthony Reid, *South East Asia in the Age of Commerce 1450-1680* (London: New Haven & London, 1988/1993)
- Anwar Arifin, *Dakwah Kontemporer: Sebuah Studi Komunikasi* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011)
- Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arab al-Islami* (Beirut: 1986)
- Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Oxford: Oxford University Press, 1953)
- \_\_\_\_\_, *A Study of History*, diringkas oleh D.D. Somerville (Oxford: Oxford University Press, 1957), jilid II.

- Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Ayatrohaedi, *Kepribudlian Budaya Bangsa (Local Genius)*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986)
- Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Jakarta: Mizan, 2015)
- \_\_\_\_\_, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Bandung: 1999)
- \_\_\_\_\_, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya 1999)
- Bakker Sj. T.W.M., *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta, Kanisius, 1984)
- Baloch, *The Advent of Islam in Indonesia* (Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1980)
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011)
- Bayu Dwi Mardana, "Menyingkap Fajar Sejarah Nusantara, dalam <http://www.sinarharapan.co.id/hiburan/budaya/2003/1018/bud2.html>. didownload 7/15/04.
- Berger, Peter dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1996)
- Bhineka Tunggal Ika", dalam [http://www.indonesiamedia.com/2004/05/early /budaya/budaya-0504-bhineka.htm](http://www.indonesiamedia.com/2004/05/early/budaya/budaya-0504-bhineka.htm), didownload 7/15/04.
- Bierly, E. P., Kessler, H. E., & Christensen, W. E. "Organizational Learning, Knowledge and Wisdom", *Journal of Organizational Change Management*, 2000, sebagaimana dikutip oleh Lidia Wati Evelina dan Mia Angeline, "Komunikasi Vertikal dan Horizontal dalam Membentuk Gaya Kepemimpinan Berbasis Kearifan Lokal: Studi pada Binus University", *Humaniora*, vol. 5, no.1 (April 2014)

- Chalmers, AF. *Apa itu Yang Dinamakan Ilmu?*, terj. redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1982)
- Chamamah Suratno, "Agama dan Dialektika Pemerdayaan Budaya Islam Nasional", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2006)
- Chanpong Thookjit, "Medicinal Plants and Local Wisdom Applications in Rural Areas, Amphoe Muang, Changwat Phayao, dalam <http://www.chiangmai.ac.th/abstract1999//edu/abstract/edu9900108.html>, didownload 7/21/04.
- Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993)
- Charles J. Adam, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Blinder (ed.), *The Study of Middle East: Research on Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976)
- Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice*, cct. III (Singapore: Sage Publications, 2008)
- Clifford Geertz, *Abangun, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981)
- \_\_\_\_\_, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973)
- D.C. Philips & Nicholas C. Burbules, *Postpositivism and Educational Research* (Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 2000)
- Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2000)
- De Graaf, H.J. *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senopati* (Jakarta, 1987)
- \_\_\_\_\_, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung* (Jakarta: 1986) De Graaf, H.J. *Runtuhnya Islam Mataram* (Jakarta: 1987)
- De Wilde, *The Shadow of the Sword* (New York: Querido Inc., 1946)

- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3FS, 1996)
- Dennys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia* (Jakarta: tnp, 1996)
- Dinas Pertanian Kabupaten Demak, 2007.
- Disparta Jawa Tengah, 2005.
- Dresthasuta, "Agama dan Budaya", dalam [http://www.iloveblue.com/bali\\_funky/artikel\\_nali/detail/1099.htm](http://www.iloveblue.com/bali_funky/artikel_nali/detail/1099.htm), didownload 7/15/04.
- Dreyer, W.A., "The Amazing Growth of the Early Church", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 68, vol. 1, 2012, Art. #1268, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268>.
- Elly Burhainy Faizal, (SP Daily) 31 Oktober 2003 dalam <http://www.papuaindependent.com>
- Endang Turmudi dan Riza Syihbudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005)
- Endaswara Suwardi, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: UGM Press Suwardi Endaswara, 2006)
- Esten, Mursal, *Kajian Transformasi Budaya* (Bandung: Angkasa, 1999)
- Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Sociological Research Institute, 1963)
- Fedrick M. Denny, *Encyclopedia of Religion*, vol.4 (New York: Oxford University Press, 1987)
- Fuad Hassan, "Pokok-pokok Bahasan Mengenai Budaya Nusantara Indonesia", dalam [http://kongres.budpar.go.id/news/article/Pokok\\_pokok\\_bahasan.htm](http://kongres.budpar.go.id/news/article/Pokok_pokok_bahasan.htm), didownload 7/15/04. Sartini, Menggali Kearifan Lokal
- Gambar diadopsi dari George Ritzer dan Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, edisi VI (Jakarta: Kencana, 2007)
- Gde Made Swardhana, Ida Bagus Surya Dharma Jaya, Dan I Gusti Ayu Putri Kartika, "Kebijakan Kriminal dalam Penanggulangan Tindak

Pidana dan Kenakalan Siswa SMA: Suatu Kajian tentang Penerapan Teori Kontrol Sosial dan Kearifan Lokal di Bali”, *Jurnal Magister Hukum Udayana*, vol. IV, no. 1 (Mei 2015)

Geertz C., *The Religion of Java*, cet. II (New York: The Free Press, 1969), 5.

\_\_\_\_\_, *The Religion of Java*, 202-219. Lihat pula Andree Fellard, *NU vis-a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

Hadi Soesastro dalam Jacob Oetama, *Indonesia Abd XI di Tengah Kepungan Perubahan Global* (Jakarta: Penerbit Harian Kompas, 2000)

Haidar Bagir, “Islam dan Budaya Lokal: Perspektif Irfan”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: : dari Usbul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Jakarta: Mizan, 2015)

Hairudin Harun, “Weltanschauung Melayu dalam era Teknologi Informasi: Komputer menjadi Teras atau Puncak Tewasnya Pemikiran Tradisional Melayu?”, dalam <http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/haroutmal.html>, didownload 7/8/04.

Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

Harold J. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1979)

Hasjmy, A. (penj.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: 1989)

Hefner W, Robert, *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam* (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1985)

Herman Beck, “Islam Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Grebeg Maulud Ritual in Yogyakarta” dalam Jan Plavoet and Karel Van Der Toorn (eds.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behavior* (Leiden: Koln EJ. Brill, 1995)

Howard Nelson Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis* (Leiden: E. J. Brill, 1969)

<http://buletinmadubranta.blogspot.com/2012/05/masjid-demak-karya-agung-keunggulan.html>. Diakses 1 Juni 2015.

<http://dgi-indonesia.com/wp-content/uploads/2009/02/menggalikearifanlokalnusantara1.pdf>. Diakses 3 Juni 2015.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Positivisme>. Diakses 1 Januari 2010

<http://www.balipos.co.id>. Diakses 1 Juni 2015.

<http://wwwbalipos.co.id>. Diakses 2 Juni 2015.

I Ketut Gobyah, "Berpijak pada Kearifan Lokal", dalam <http://www.balipos.co.id>, didownload 17/9/03.

I Ketut Ardhana, "Perkembangan Muhammadiyah di Bali", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Sejarah Nasional IV di Yogyakarta 16-19 Desember 1985

Ibnu Fikri, "Dakwah Jaringan Islam Liberal: Studi tentang Pergumulan dan Pergesaran Konsep Dakwah Era Reformasi", *Tesis* (Semarang: Pogram Pascasarjana IAIN Walisongo, 2007)

Idham, "Pertumbuhan dan Perkembangan Islam di Barru", *Paramita*, vol. 24, no. 2 (Juli 2014)

Ilyas Isma'il dan Prio Hotman, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Kencana, 2011)

Imre Lakatos & Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University, 1984)

Irfan Salim, "Islam dan Akulturasi Budaya Lokal", dalam <http://media.isnet.org/islam/gtc/Akulturasi.html>, didownload 7/15/04.

Iun, "Menggali Kearifan Lokal untuk Ajeg Bali", dalam <http://www.balipos.co.id>

Jacob Burkhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: Harper Torchbooks, 1958).

Jalaluddin, *Psikologi Agama: Memahami Perilaku Agama dengan Mengaplikasikan Prinsip-prinsip Psikologi* (Jakarta: Rajawali, 2009)

James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in South East Asia* (California: Berkeley Univesity of California Press, 1978)



- Johan Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance* (New York: Meridian Books, 1959)
- John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London and New York: Routledge, 1996)
- John Galtung, *Theory and Method of Social Research* (New York: Columbia University, 1969)
- John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes. Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004)
- John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4 (Bandung Mizan, 2002)
- John Middleton, "the Reiligious System", dalam Raul Naroll dan Ronald Cohen, (ed), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1973)
- John Passmore, "Explanation in Everyday Life, in Science and in History" dalam George H. Nadel (ed.), *Studies in Philosophy in History: Selected Essays from History and Theory* (New York: Harper Torchbooks, 1965)
- Jukraphun Pianpanussak, "Local wisdom in the ritual of Karen Community", dalam <http://www.chiangmai.ac.th/abstract1999/cgs/abstract/cgs990029.html>. Didownload 7/21/04.
- Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper Toerbooks, 1968)
- Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru; 1500-1900*, Jilid I (Jakarta: Gramedia, 1993)
- Keifert P., *We are Here Now: A New Missional Era* (Idaho: Allelon, 2006)
- Kennedy, D. "Diaconate in the Ukrainian Catholic Church: An Outline of a Paradigm", 2011, akses 1 Nov 2015 dari <http://diaconateinchrist.typepad.com/diaconate-in-christ/2011/01/the-diaconate-in-the-ukrainian-catholic-church-an-outline-of-a-paradigm.html>.

- Koenjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1990)
- \_\_\_\_\_, *Anthropology in Indonesia: a Bibliographical Review* (S Gravenhage: Martinus Nichoff, 1975)
- \_\_\_\_\_, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1999)
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Antropologi*, Jilid I (Jakarta: Rineka Cipta, 1996)
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1986)
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Teori Antropologi*, (Jakarta: UI Press, 1990)
- Koester, C., *Opportunity to Do Good: The Letter to the Galatians*, (Luther Seminary, St. Paul, Minnesota: Word & World, 1989)
- Kok, J., "Mission and Ethics in Galatians", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, vol. 67, no. 1, 2011, Art. #896, 10 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i1.896.
- Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)
- \_\_\_\_\_, *Metodologi Sejarah*, edisi II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003)
- \_\_\_\_\_, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999)
- \_\_\_\_\_, *Penjelasan Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008)
- Kyung H. Oh dan Piet G.J. Meiring, "Challenges and Opportunities for Korean missionaries in Southern Africa", *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, vol. 65, no. 1, artikel 153, 2009.
- Lauer, Robert H, *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, alih bahasa: Alimandan, (Jakarta: Rineka Cipta, 1993)
- Linda Unsriana, "Nilai Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Jepang (Minwa)", *Humaniora* Vol. 4, No.1 (April 2013)
- Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton, 1936)
- Marc Bloch, *The Historians Craft* (New York: Vintage Book, 1953)

- Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000)
- Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999)
- Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), jilid III.
- Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (London: Sphere Books Ltd, 1967)
- Michael Crotty, *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process* (Australia: Allen & Unwin, 1998)
- Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984)
- Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview & Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980)
- Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983)
- Mu'in Umar dkk., *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan* (Yogyakarta: Penerbitan Dua Dimensi, 1985)
- Muhammad Sulton, *Desain Ilmu Dakwah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Walisongo Press, 2003)
- Muhammad Yusuf, "Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Kearifan Lokal: Pemikiran Ulama Bugis dan Budaya Bugis", *Analisa Journal of Social Science and Religion*, vol. 22, no. 01 (Juni 2015)
- Mukti Ali, *The Spread of Islam in Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1970)
- Munir Mulkan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000)
- Musa As'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (Yogyakarta, LESFI, 1999)

- Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2005)
- Naquib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malaysia Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press, 1972)
- Nell, I.A. & Meyer, N., "Invited by God onto The Worship Stage: Developing Missional Communities Through Participation in Theodrama", *Verbum et Ecclesia*, vol. 34, no. 1, 2013, Art. #840, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i1.840>
- Niels Mulder, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985)
- \_\_\_\_\_, "Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara?", *Basis* (Agustus 1992)
- Niemandt, C.J.P., "'Mission and Power' – The relevance of the Edinburgh 2010 Discussion in the Theological Engagement with Violence", *Verbum et Ecclesia*, vol. 32, no.2, 2011, Art. #491, 7 halaman. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v32i2.491>
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000)
- Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005)
- Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet VI (Jakarta: Paramadina, 2008)
- \_\_\_\_\_, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).
- O'Neil, D., *Cultural Anthropology Tutorials* (Behavioral Sciences Department, Palomar College, San Marco, California, 2006)
- Peter Carey, *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta 1785-1855* (Oxford: Peter Lang, 2014)
- Pigcaud, *Literature of Java* (Den Haag, 1967)
- Pikiran Rakyat* 6 Maret 2003.

- Pokusa, J.W., "A Canonical-Historical Study of the Diaconate in the Western Church", *Disertasi*, Department of Theology and Religious Studies (The Catholic University of America, 1979)
- Qodri Azizi, dalam *Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman* (Jakarta: Ditpertaes Kemenag, 2003)
- Rahner, K. & Vorgrimler, H. (eds.), *Diakonia in Christo* (Freiburg: Herder, 1962)
- Ramayulis, *Psikologi Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 2009)
- Ras, J.J. *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague Martinus Nijhoff-KITLV, 1968)
- Raymond William, *Culture* (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1983)
- Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985)
- Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, (Stanford University Press)
- Ridwan, Nurma Ali. "Landasan Keilmuan Kearifan Lokal", *Jurnal Ibdā'*, P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no. 1 (2007)
- Ronald McKinney, "Toward a Resolution of the Modernist/Postmodernist Debate", dalam *Philosophy Today*, Vol. XXX, No. 3/4, 1986.
- Rusilowati, Supriyadi, A. Widiyatmoko, "Pembelajaran Kebencanaan Alam Bervisi Sets Terintegrasi dalam Mata Pelajaran Fisika Berbasis Kearifan Lokal", *Jurnal Pendidikan Fisika Indonesia*, vol. 11, no. 1 (2015)
- Sagaf S.Pettalongi, "Local Wisdom dan Penetapan Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 8, No. 2 (Oktober 2012)
- Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", *Foreign Affair*, vol. 72, no. 3, (Summer, 1993)
- Schor, A.M., "Conversion by the Numbers: Benefits and Pitfalls of Quantitative Modelling in the Study of Early Christian Growth", *Journal of Religious History*, vol. 33, no. 4, 2009, 472-498, <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9809.2009.00826.x>, sebagaimana dikutip Dreyer, W.A., "The Amazing Growth of the Early Church",

*HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, vol. 68, vol. 1, 2012, Art. #1268, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268>.

Schrieke B., (ed.) *Indonesian Sociological Studies*, II (Bandung, 1960)

Seabrook, Jeremy, “Localizing Cultures”, dalam <http://globalpolicy.igc.org/globaliz/cultural/2004/0013jeremyselabrook.htm>, didownload 7/19/04

Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: antara Filsafat Islam dan Hindu* (Jakarta: Teraju, 2004).

Sidi Gazalba, *Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: UI Press, 1978)

Sidji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Sunan Kalijaga* (Bandung: Mizan, 1996)

Slamet Muljana, *A Story of Majapahit* (Singapore University Press, 1979)

\_\_\_\_\_, *Negara Kertagama & Tafsir Sejarahnya* (Jakarta: Bathara, 1979)

\_\_\_\_\_, *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Tumbuhnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Jakarta: Bathara, 1968)

Smith Al-Hadar, “Sejarah dan Tradisi Syi’ah Ternate” di [http://alhuda.or.id/rub\\_budaya.htm](http://alhuda.or.id/rub_budaya.htm).

Soerjanto Poespowardojo, *Strategi Kebudayaan Suatu Pendekatan Filosofis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993)

Soerjo Wicaksono, dalam <http://www.jawapalace.org/kami.html>.

Sri Suhandjati Sukri, *Ijtihad Progresif Yasadipura II dalam Akulturasi Islam dengan Budaya Jawa* (Yogykarta: Gama Media, 2004)

Stark, R. dan C.Y. Glock, “Dimension af Religious Commitment” dalam Roland Robetson (ed.), *Sociology of Religion* (Suffolk: Penguin Books, 1971)

\_\_\_\_\_, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (San Francisco: Harper Collins, 1996)

- Stewart L. Tubbs, Sylvia Moss, *Human Communication: Konteks-Konteks Komunikasi*, terj. Deddy Mulyana dan Gembirasari (Bandung: Rosdakarya, 1996).
- Stuart Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", dalam Anne McClintock, Amir Mufti & Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)
- Suara Merdeka*, 12 Februari 2007.
- Subali, B, Sopyan, A, dan Ellianawati, "Developing Local Wisdom Based Science Learning Design to Establish Positive Character in Elementary School", *Jurnal Pendidikan Fisika Indonesia*, vol. 11, no. 1 (2015)
- Sumanto al-Qurtuby, *Arus Cina Islam Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV dan XVI* (Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003)
- Sutan Takdir Alisjahbana, *Indonesia: Social and Cultural Revolution*, terj. Ben Anderson (Oxford: Oxford University Press, 1966).
- Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* (Jakarta: Kompas, 2010)
- Taufik Abdullah, "Ke Arah Perencanaan Strategi Kultural Pembinaan Umat", dalam Endang Saifuddin Anshari dan Amin Ra'is (eds.), *Pak Natsir 80 tahun* (Jakarta: Media Dakwah, 1988)
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1970)
- Thomas Stamford Raffles, *The History of Java*, terj. Eko Prasetyaningrum dlk. (Yogyakarta: Narasi, 2008)
- Thomas W. Lippman, *Understanding Islam: an Introduction to Muslim World* (New York: New American Library, 1982)
- Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terj. A. Nabawi Rambi (Jakarta: Widja Jakarta, 1981)

- Tony Thawaites, Llyod Davis, Warwick Mules, *Introducing Cultural and Media Studies: Sebuah Pendekatan Semiotik*, terj. Saleh Rahmana (Yogyakarta: Jalasutra, 2002)
- Ubaidillah Achmad dan Yuliyatun Tajuddin, *Suluk Kyai Cibolek dalam Konteks Konflik Keberagamaan dan Kearifan Lokal* (Jakarta: Prenada, 2014)
- Uka Tjandrasasmita (ed.), "Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia", dalam Sartono Kartodirdjo dan Marwati Djoened Poesponegoro, *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Balai Pustaka-Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977)
- Van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1976)
- Wilhelm Dilthey, *Pattern & Meaning in History* (New York: Harper Torchbooks, 1961)
- Yasraf Amir Piliang, *Sebuah Dunia yang Dilipat: Realitas Kebudayaan Menjelang Millenium Ketiga dan Matinya Postmodernisme* (Bandung: Mizan, 1998)
- Yohanes Kartika Herdiyanto & Kwartarini Wahyu Yuniarti, "Budaya dan Perdamaian: Harmoni dalam Kearifan Lokal Masyarakat Jawa Menghadapi Perubahan Pasca Gempa", *Humanitas*, vol. IX no.1 (Januari 2012)
- Zainal Abidin, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid: Harmonisasi antara Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan", *Humaniora*, vol. 5, No. 2 (Oktober 2014)
- Zaini Mushtaram, *Santri dan Abangan di Jawa* (Jakarta: INIS, 1988)



