

## **Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo**

*Donald Qomaidiansyah Tungkagi*  
Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
*donald.tungkagi@gmail.com*

### **Abstract**

*This article discusses how the encounter of Islam and culture in Indonesia, and how Islam on one hand affects culture and on the other hand it is influenced by culture. The encounter between Islam and local culture has formed a new habitat that is later called the Islamic Nusantara tradition. The findings in this article prove that the interaction of Islam with local culture occurs in a socio-historical context influenced by the pattern of the spread of Islam in the archipelago. By using the theory of Taufik Abdullah in this article the author compares the three variants of Islamic Nusantara with the pattern and uniqueness of each form: a) Javanese variant, there is a process of acculturation between Islam and culture which are equally strong. The Javanese Islamic variant describes the result of a reconciliation process between identity, belief and the style of Javanese and Islam as "Mystic Synthesis". B) Minangkabau variant, born from "Negotiation of Islam and Adat" as a very thick area of Islamic and customary nuances make the dimensions in Islamic variants in Minangkabau cannot be separated from the conflict between the two parties who gave the role. C) Gorontalo variant, with different Islamization process with other kingdoms in the Nusantara in general. Since the early period of Islamic encounter with Gorontalo culture, there has been more tangible "Integration between Islam and Adat".*

**Keywords:** *Java, Minangkabau, Gorontalo, Islam Nusantara*

### **Abstrak**

Artikel ini mendiskusikan bagaimana perjumpaan Islam dan budaya di Indonesia, dan bagaimana Islam pada satu sisi berpengaruh terhadap budaya dan di sisi lain dipengaruhi oleh budaya. Perjumpaan antara Islam

dan budaya lokal telah membentuk habitat baru yang belakangan disebut tradisi Islam Nusantara. Temuan dalam artikel ini membuktikan bahwa interaksi Islam dengan budaya lokal terjadi dalam konteks sosio-historis yang dipengaruhi pola penyebaran Islam di kawasan Nusantara. Dengan menggunakan teori Taufik Abdullah dalam artikel ini penulis membandingkan tiga varian Islam Nusantara dengan corak dan keunikannya masing-masing diantaranya: a) Varian Jawa, terjadi proses akulturasi antara Islam dan budaya yang sama-sama kuat. Varian Islam Jawa menggambarkan hasil proses rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam ini dengan sebutan “Sintesis Mistik”. b) Varian Minangkabau, lahir dari “Negosiasi Islam dan Adat” sebagai wilayah yang sangat kental nuansa Islam dan adat membuat warna dalam varian Islam di Minangkabau tidak lepas dari konflik antara dua pihak yang memberi peranan tersebut. c) Pola Gorontalo, dengan proses Islamisasi yang berbeda dengan kerajaan-kerajaan di Nusantara pada umumnya. Sejak periode awal perjumpaan Islam dengan budaya Gorontalo lebih berwujud “Integrasi antara Islam dan Adat”.

**Kata kunci:** Jawa, Minangkabau, Gorontalo, , Islam Nusantara

## Pendahuluan

Pokok bahasan tentang relasi agama dan budaya lokal, pengalaman Indonesia menghadirkan satu model perjumpaan (*encounter*) yang penting untuk dikaji. Mengkaji perjumpaan agama dan budaya di Indonesia, tidak bisa lepas dari penelusuran jejak Islam sebagai agama mayoritas penduduknya. Islam yang dianggap pemeluknya sebagai agama yang multiaspek, namun secara umum terkategori dalam tiga aspek penting, yaitu; Islam sebagai doktrin normatif (*dogma*) azasi termasuk teks al-Qur’an dan sunnah Rasul; Islam sebagai faham ideologi-teologi (penafsiran atas normatifitas ayat); dan Islam sebagai sebuah peradaban, yaitu manifestasi Islam dalam pergumulan kesejarahan (historis) dan realitas sosial (sosiologis) kebudayaan pemeluknya.<sup>1</sup> Dalam konteks keindonesiaan, ketiga aspek ini dengan corak yang khas telah menyebar dan termanifestasi dalam laku sosial-budaya masyarakat Indonesia.

Perdebatan dalam masyarakat Islam, terutama di Indonesia, sesungguhnya lahir dari perbedaan dalam masalah interpretasi yang

---

<sup>1</sup>Syamsul Bakri, *Peta Sejarah Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Fajar Media Press, 2011), 5.

justru merupakan gambaran dari pencarian bentuk pengamalan agama yang sesuai dengan konteks budaya dan sosial. Ketika menilai persoalan-persoalan tentang hubungan politik dan agama yang dikaitkan dengan persoalan kekuasaan dan suksesi kepemimpinan misalnya, sangat terkait dengan masalah interpretasi agama dan penggunaan simbol-simbol agama untuk kepentingan kehidupan manusia. Tentu saja peran dan makna agama akan beragam sesuai dengan keragaman masalah sosialnya.<sup>2</sup>

Islam datang ke Indonesia tidak dalam ruang hampa, justru hadir di tengah masyarakat yang telah memiliki kebudayaan sebagai bekas kerajaan besar Sriwijaya dan Majapahit. Masuknya Islam ke Indonesia turut memberi pengaruh besar terhadap kebudayaan dan adat-istiadat masyarakat setempat. Malahan pengaruh Islam itu sangat kuat, sehingga beberapa wilayah terjadi integrasi. Pada Islam di Jawa misalnya, terjadi perjumpaan yang unik dimana Islam tidak menghilangkan kejawaan masyarakatnya. Di Minangkabau dan Gorontalo juga terjadi perjumpaan, kemudian melahirkan falsafah: “*Adat bersendikan Syariat, Syariat bersendikan Kitabullah*” meski lahir dari dua wilayah dengan latar belakang sosial historis berbeda. Fenomena ini, menjadi ciri yang membedakan antara Islam yang ada di Nusantara dengan Islam yang ada di belahan dunia lain, seperti Arab, Turki, Mesir, Eropa, Amerika, dan lain-lain.

Realitas keislaman di Indonesia yang unik dan berbeda dengan kawasan lain bahkan kawasan dimana Islam dilahirkan (Arab) ini, oleh sebagian pemikir telah diberi berbagai label seperti; “Islam Indonesia”, “Islam Kultural”, “Pribumisasi Islam”, “Islam Sinkretik”, “Islam Akulturatif”, “Islam Kolaboratif”, dan “Islam Nusantara”. Pada artikel ini penulis memakai istilah “Islam Nusantara” sebagai identitas/ penamaan untuk merujuk atau melabeli hasil dari proses perjumpaan Islam dan budaya di Indonesia.

Islam Nusantara merupakan terminologi yang sampai saat ini masih mengundang polemik. Terlebih ketika konsep ini oleh Nahdlatul Ulama (NU) secara terang-terangan dijadikan sebagai tema sentral dalam Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015.<sup>3</sup> Akibatnya,

---

<sup>2</sup>Ulfah Fajarini, “Pandangan Positif dan Negatif Terhadap Karya-karya Antropologi Islam di Indonesia,” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, (Volume 14, Nomor 1, Juni 2014), 270.

<sup>3</sup>Bahasan memadai tentang Islam Nusantara dapat dilihat dalam tulisan, Mujamil Qomar, “Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam,” *el-Harakah*, (Vol.17 No.2 Tahun 2015), 198-217.

polemik sosio-religius menjadi makin berjubel. Artikel ini tidak ingin menambah daftar panjang polemik tersebut. Namun, penting disajikan pengertian istilah “Islam Nusantara” sebagai jembatan untuk memperdalam topik yang dikaji. Pada artikel ini, diacu beberapa definisi tentang Islam Nusantara yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir Islam.

Azyumardi Azra berpendapat bahwa Islam Nusantara memiliki distingsi tidak hanya dalam tradisi dan praktek keislaman yang kaya dan penuh nuansa, tetapi juga dalam kehidupan sosial, budaya dan politik. Karena itu, bagi Azra penyebutan Islam Nusantara dengan memandang praktik keagamaan adalah valid belaka. Dimana kaum Muslim Nusantara tidak hanya memiliki ortodoksi Islam yang bersumber dari para ulama otoritatif<sup>4</sup>, tetapi wilayah Nusantara sendiri terbentuk menjadi ranah budaya Islam (*Islamic cultural spheres*) distingtif.”<sup>5</sup>

Muhajir mengemukakan “Islam Nusantara ialah paham dan praktek keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat.”<sup>6</sup> Senafas dengan itu, Bizawie juga berpendapat “Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air.”<sup>7</sup> Singkatnya secara umum yang dimaksud Islam Nusantara berdasarkan pendapat para ahli di atas, merupakan Islam distingtif khas Nusantara yang berbeda dengan Islam di wilayah lain sebagai hasil dialektika Islam universal dengan realitas sosial, budaya, dan agama di Indonesia.

---

<sup>4</sup>Untuk memahami lebih dalam bukti ortodoksi Islam di Nusantara yang bersumber dari para ulama otoritatif dapat dirujuk pada buku, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Edisi Perennial*, (Jakarta: Kencana, 2013).

<sup>5</sup>Azyumardi Azra, “Islam Nusantara: Islam Indonesia”, <http://www.republika.co.id/berita/kolom/resonansi/15/06/25/nqgl54-islam-nusantara-islam-indonesia-2> diakses 25 November 2016.

<sup>6</sup>Afifuddin Muhajir, “Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia,” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), 67.

<sup>7</sup>Zainul Milal Bizawie, “Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis,” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara*, 239.

Islam Nusantara sebagaimana terdapat dalam beberapa literatur, ditemukan masih minim kajian dan pembahasannya. Tidak dalam pengertian ketidakjelasan waktu historis dan ruang sosiologisnya tetapi pada aspeknya yang lebih komprehensif. Terutama bila dihubungkan dengan posisi Islam ketika disebarkan dan ketika diterima di masing-masing lokalitas. Juga dalam hubungannya dengan penjajahan serta interaksi antara etnik dan daerah di kepulauan Nusantara.

Artikel ini, akan memperlihatkan bagaimana lokalitas (budaya) terlibat dalam suatu perjumpaan ataupun pergumulan histo-sosiologis yang sangat dinamis antara Islam dan budaya. Hal ini terbukti ketika masuknya Islam di beberapa wilayah di Nusantara berhasil melahirkan pemahaman yang seimbang antara identitas setempat (adat) dan rujukan agama (Islam) dalam kehidupan sehari-hari.

### **Islam Nusantara**

Istilah Islam Nusantara muncul, secara konseptual terminologi ini telah ditulis oleh beberapa ahli, seperti Azyumardi Azra (2015) dengan judul *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal* dan Nor Huda (2013) dengan judul *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Istilah Islam Nusantara bukanlah istilah baru, karena telah diperkenalkan kedua penulis tersebut. Hanya saja, menurut Mujamil Qomar kedua penulis ini menjelaskan Islam Nusantara dari segi tinjauan historis, belum banyak menyentuh tinjauan metodologis.<sup>8</sup> Abdurahman Wahid (Gus Dur) yang selama ini dikenal sebagai pelopor dalam mengintrodusir konsep yang berhubungan dengan corak Islam khas Indonesia juga memperkenalkan istilah “Pribumisasi Islam” dan “Islam kultural” dalam ranah intelektualitas Indonesia. Konsepsi tersebut disinyalir merupakan cikal bakal lahirnya Islam Nusantara. Gagasan konsep ini menekankan pada bagaimana mengadaptasikan konsep-konsep ajaran universal Islam ketika berjumpa dengan nilai-nilai dan kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Abdurahman Wahid menegaskan bahwa konsep ini diajukan bukan sebagai upaya untuk menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, tapi justru agar budaya itu tidak hilang.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Mujamil Qomar, “*Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam*,” 199.

<sup>9</sup>Abdurahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), 119.

Menurut konsep ini, masyarakat Muslim harus mampu mengakrabi budaya di sekitarnya, karena prinsip universal dalam ajaran Islam mengharuskan mereka untuk mengakomodir budaya partikular yang hidup di tempat tinggal mereka. Pandangan tersebut dimaksudkan, agar kehadiran Islam bisa mengadopsi pendekatan kultural para *muballigh* awal (*wali*) Islam. Wali-wali tersebut, tidak menanggalkan perangkat simbol lokal. Mereka mengintegrasikan ajaran Islam ke dalam simbol lokal, agar Islam dapat bersinergi dengan kultur Indonesia. Melalui akulturasi seperti itu, maka transformasi ajaran Islam ke alam pikiran masyarakat Indonesia bisa berjalan lebih efektif. Akulturasi yang unik ini menjadikan masyarakat Muslim Indonesia akhirnya dikenal menjadi komunitas yang paling sedikit penyerapannya terhadap simbol eksklusif Arab (*the least Arabized Muslims*).<sup>10</sup>

*Dimana bumi dipijak disitu langit dijunjung.* Falsafah ini, memberi gambaran bahwa agama manapun tak terkecuali Islam tidak lepas dari realitas dimana ia berada. Islam bukanlah agama yang lahir dalam ruang yang hampa budaya.<sup>11</sup> Antara Islam dan realitas, meniscayakan adanya dialog yang terus berlangsung secara dinamis. Ketika Islam menyebar ke Indonesia, Islam tidak dapat terlepas dari budaya lokal yang sudah ada dalam masyarakat. Antara keduanya meniscayakan adanya dialog yang kreatif dan dinamis, hingga akhirnya Islam dapat diterima sebagai agama baru tanpa harus menggusur budaya lokal yang sudah ada. Dalam hal ini budaya lokal yang berwujud dalam tradisi dan adat masyarakat setempat, tetap dapat dilakukan tanpa melukai ajaran Islam, sebaliknya Islam tetap dapat diajarkan tanpa mengganggu harmoni tradisi masyarakat.

Perjumpaan berupa dialog kreatif dengan budaya lokal tidaklah berarti “mengorbankan” Islam, dan menempatkan Islam Nusantara sebagai hasil dari dialog tersebut sebagai jenis Islam yang “rendahan” dan tidak bersesuaian dengan Islam yang “murni”, yang ada dan berkembang di jazirah Arab. Namun, Islam Nusantara dapat dilihat sebagai bentuk varian Islam yang sudah berdialektika dengan realitas di mana Islam berada dan berkembang. Azra sebagaimana dikutip

---

<sup>10</sup>Thoha Hamim (ed.), *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, (Surabaya: LSAS dan IAIN Press, 2007), 3.

<sup>11</sup>Islam hadir ke Indonesia telah menemukan penduduk yang berkebudayaan maju di zamannya. Islam menghadapi penduduk yang telah mampu mempraktekkan teknik bercocok tanam yang baik, memiliki teknik kemaritimin yang canggih di zamannya (perahu Phinisi), mampu membuat bangunan yang kokoh yang tergambar dalam bangunan candi (Borobudur, Prambanan, dll).

Qomar<sup>12</sup> menyatakan bahwa Islam satu itu hanya ada pada level al-Quran. Namun al-Quran (serta hadits) membutuhkan rumusan yang rinci, sehingga ayat-ayatnya perlu ditafsirkan dan dijelaskan maksudnya. Hasilnya, berupa kemunculan penafsiran dan penjelasan yang berbeda-beda, kemudian menjadi madzhab atau aliran. Dalam pengertian ini Islam tetap dipandang satu itu hanya terdapat pada substansi ajarannya, tetapi penampilan luarnya sangat beragam. Sebagaimana menjadi acuan Muhammad Qatadah menyatakan *al-din wahid wa al-syari'ah mukhtalifah*/agama (Islam) hanya satu, sedangkan syariat berbeda-beda.

Menjadi Islam tidak harus menjadi Arab. Islam memang lahir di Arab tetapi tidak hanya untuk masyarakat Arab. Arabisasi merupakan upaya politik berkedok purifikasi Islam yang berusaha menjadikan Islam menjadi satu dan seragam<sup>13</sup>. Dalam pemahaman mereka, Islam *kaffah* adalah Islam yang ada dan berkembang di Arab, sehingga seluruh komunitas Islam harus mengikuti pola keberagamaan yang mereka anut dan mereka praktikkan. Tradisi dan adat Istiadat setempat bagi mereka merupakan bid'ah yang dapat mencemarkan ajaran Islam yang sesungguhnya. Namun, bagi Abdurrahman Wahid<sup>14</sup>, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah akan tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri.

Lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan kita. Menurutnyanya antara agama (Islam) dan budaya memiliki independensi masing-masing, tetapi keduanya memiliki wilayah yang tumpang tindih. Tumpang tindih agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang. Dari sinilah sebenarnya gagasan tentang pribumisasi Islam menjadi sangat urgen. Karena dalam pribumisasi Islam ter-

---

<sup>12</sup>Mujamil Qomar, "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam," 204.

<sup>13</sup>Ciri utama gerakan Islam ini adalah menjadikan Islam sebagai ideologi politik. Islam dijadikan dalih dan senjata politik untuk mendiskreditkan dan menyerang siapapun yang dalam pandangan politik dan pemahaman keagamaannya berbeda dari mereka. Dalam pandangan Gus Dur, ini terjadi karena mereka tidak mampu membedakan dari kultur tempat Islam di wahyukan. Abdurrahman Wahid, "Musuh Dalam Selimut" sebuah pengantar pada buku *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Trans Nasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute bekerjasama dengan Gerakan Bhinneka Tunggal Ika dan Ma'arif Institutem 2009, 19-20.

<sup>14</sup>Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001).

gambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing.

Islam Nusantara bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu inti Islam Nusantara adalah kebutuhan bukan untuk menghindarkan polarisasi antara agama dan budaya. Sebab polarisasi demikian tidak terhindarkan. Islam Nusantara dengan demikian menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuk yang autentik dari agama, serta berusaha menemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya.

Dalam prakteknya, konsep Islam Nusantara ini dalam semua bentuknya dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan beragama di setiap wilayah yang berbeda-beda. Islam bukan hanya dapat diterima masyarakat Nusantara, tetapi juga layak mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan li al-'alamin*. Pesan *rahmatan li al-'alamin* ini menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebuah wajah yang moderat, toleran, cinta damai, dan menghargai keberagaman. Islam yang merangkul bukan memukul; Islam yang membina, bukan menghina; Islam yang memakai hati, bukan memakimaki; Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat; dan Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.<sup>15</sup>

Bila ditelusuri lebih jauh, Islam Nusantara di Indonesia merupakan keniscayaan sejarah. Sejak awal perkembangannya, Islam Indonesia khususnya di Jawa adalah Islam pribumi yang disebarkan oleh Walisongo dan pengikutnya dengan melakukan transformasi kultural dalam masyarakat. Islam dan tradisi tidak ditempatkan dalam posisi yang berhadap-hadapan, tetapi didudukkan dalam kerangka dialog kreatif, di mana diharapkan terjadi transformasi di dalamnya. Proses transformasi kultural tersebut pada gilirannya menghasilkan perpaduan antara dua entitas, yaitu Islam dan budaya lokal. Perpaduan inilah yang melahirkan tradisi-tradisi Islami yang hingga saat ini masih dipraktekkan dalam berbagai komunitas Islam kultural yang ada di Indonesia. Dialektika antara Islam dan kebudayaan lokal menjadi "Islam Nusantara" merupakan sebuah keniscayaan. Islam memberikan

---

<sup>15</sup>Mujamil Qomar, "*Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam*," 204.

warna dan spirit pada budaya lokal, sedangkan kebudayaan lokal memberi kekayaan terhadap agama Islam. Hal inilah yang terjadi dalam dinamika keIslaman yang terjadi di Indonesia dengan tradisi dan kekayaan budayanya.

### **Perspektif Histo-Sosiologis**

Sejumlah pengkaji sejarah menemukan fakta bahwa pengislaman di kawasan nusantara ternyata berlangsung secara tidak seragam. Derajat penerimaan Islam pada satu wilayah bergantung pada beberapa faktor, tidak hanya waktu pengenalnya, tapi juga pada watak budaya lokal yang dihadapi Islam. Menurut Azyumardi Azra, perjalanan Islam di Nusantara melalui alur historis dalam kurun waktu yang panjang. Dalam proses itu, terdapat perubahan-perubahan penting dalam bentuk-bentuk interaksi yang terjadi.

Pada awalnya hubungan itu lebih berbentuk ekonomi-dagang, kemudian disusul hubungan politik-keagamaan, dan untuk selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan.<sup>16</sup> Secara historis proses perjumpaan Islam dan budaya di Nusantara hingga akhir abad ke-20 M dapat dibagi menjadi enam tahap, yang diuraikan sebagai berikut:<sup>17</sup> *Pertama*, yang berlangsung sekitar awal abad ke-13 M hingga pertengahan abad ke-15 M, tahapan ini disebut tahap pemelukan Islam secara formal. Dalam tahap ini, yang ditekankan ialah pengenalan dasar-dasar kosmopolitanisme Islam, ketentuan-ketentuan dasar pelaksanaan syariah dan fiqh. *Kedua*, bermula pada akhir abad ke-15 M hingga akhir abad ke-16 M, adalah tahap dasarnya proses Islamisasi dan tersebar luasnya Islam di berbagai pelosok nusantara. *Ketiga*, berlangsung pada abad ke-17 M, adalah tahapan penyempurnaan pemahaman ajaran Islam dan tradisi intelektualnya.

Penulisan sastra dan kitab keagamaan dalam bahasa Melayu berkembang subur. Kemajuan yang dicapai mempermantap kedudukan dan perkembangan bahasa Melayu. *Keempat*, abad ke-18 sampai abad ke-19. Terjadi proses ortodoksi atau penekanan terhadap syariah, sehingga memberi dampak besar bagi perkembangan tariqat. Proses ortodoksi ini juga mendorong lahirnya gerakan anti kolonial yang merata di seluruh kepulauan nusantara. Pengaruh gerakan pemurnian

---

<sup>16</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Edisi Perennial, Jakarta: Kencana, 2013, 1.

<sup>17</sup>Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (e.d), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Nusantara*, Jakarta: Mizan, 2006, 451-453.

agama yang muncul di Arab Saudi pada akhir abad ke-18 yaitu Wahabisme, semakin memperkuat kecenderungan pada syariat dan fiqh.

Pada tahap ini, Islam muncul sebagai kekuatan efektif menentang kolonialisme. Sementara itu, proses Islamisasi juga terus berlangsung dan Islam semakin mengukuhkan diri sebagai faktor integratif atau pemersatu bangsa Indonesia. *Kelima*, muncul gerakan pembaruan (*tajdid*). Gerakan keagamaan tumbuh menjadi gerakan kebangsaan, seperti organisasi Muhammadiyah, Sarekat Islam, dan Nahdatul Ulama. *Keenam*, berlangsung sejak tahun 1970 setelah memudarnya pemikiran gerakan pembaru. Gelombang baru peradaban Islam ini bermula dari kampus-kampus universitas negeri yang mengalami reislamisasi. Masjid bermunculan di kampus, kelompok studi dan seni Islam bermunculan di mana-mana. Bukan hanya ulama yang memainkan peranan sebagai agen pengintegrasikan budaya pada masa ini, tetapi juga kaum cendekiawan dan budayawan.

Tahapan-tahapan perjumpaan di atas perlu menjadi perhatian, terutama dalam pemberian porsi signifikan dalam pengkajian historiografi lokal demi mendapat pemahaman yang utuh tentang proses terwujudnya Islam Nusantara. Historiografi lokal dalam pandangan Azra<sup>18</sup> perlu diperhitungkan dalam proses Islamisasi dan intensifikasi pembentukan identitas dan tradisi Islam di Nusantara, sebab masyarakat Muslim lokal juga memiliki jaringan kesadaran kolektif (*network of collective memory*) tentang proses islamisasi yang berlangsung di kalangan mereka, kemudian terekam dalam berbagai historiografi lokal. Proses Islamisasi di Indonesia yang terjadi dengan proses yang sangat pelik dan panjang. Penerimaan Islam penduduk pribumi, secara bertahap menyebabkan Islam terintegrasi dengan tradisi, norma dan cara hidup keseharian penduduk lokal. Perjumpaan keduanya menyebabkan terjadinya proses saling mengambil dan memberi (*take and give*) antara ajaran Islam yang baru datang dengan tradisi lokal yang telah lama mengakar di masyarakat.

Di samping itu, relatif rendahnya konflik dalam proses penyebaran Islam di Nusantara paling tidak dipengaruhi oleh internal Islam dan realitas sosial masyarakat, yang tergambarkan sebagai berikut: *Pertama*, karena watak Islam itu sendiri yang menebarkan kedamaian dan cinta kasih kepada sesama tanpa melihat latar belakang ras, suku, bahasa, dan kebudayaan. Islam juga menghindari kekerasan,

---

<sup>18</sup>Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), 15.

dan paksaan dalam dakwahnya, sehingga di manapun Islam disebarakan akan mudah diterima oleh masyarakat tersebut.

Kondisi ini dibuktikan dari tidak adanya bukti terjadi pertentangan dan bentrokan Islam dengan masyarakat yang didatangi dakwah. *Kedua*, Islam tidak menghapus seluruh tradisi lokal yang menjadi ciri khas suatu bangsa di saat Islam itu datang, tetapi justru tradisi lokal itu dibiarkan tetap berkembang sejauh itu tidak menyangkut kemusyrikan atau yang berhubungan dengan ketauhidan. Artinya, Islam memberi keleluasaan untuk mengekspresikan kebudayaan suatu bangsa tanpa harus dihapus sama sekali, seperti poligami. *Ketiga*, Islam dapat berdaptasi dengan segala bentuk dan warna kebudayaan manapun di bumi ini. Kemampuan Islam dalam bersosialisasi dengan segala macam perbedaan yang ada memunculkan Islam dengan varian tempat Islam itu muncul dan berkembang, seperti adanya varian Islam Sunda, Jawa, Sasak, Bugis, Banjar, Lombok, dan Islam Buton dengan menonjolkan karakternya masing-masing dan keunikannya sendiri.<sup>19</sup>

Perkembangan Islam di Indonesia yang mula-mula di daerah pesisir juga berpengaruh. Menurut Azra, daerah pesisir umumnya memiliki budaya maritim yang sangat terbuka terhadap kehidupan kosmopolitan, Islam masuk dengan cara yang lebih mudah dari pada di daerah pedalaman yang memiliki budaya agraris yang lebih tertutup.<sup>20</sup> Kenyataan geografis sebagai wilayah maritim ini telah mempengaruhi watak manusia Nusantara menjadi kosmopolit, *fluid* (cair), dan terbuka menerima unsur kebudayaan lain, termasuk agama. Watak kosmopolitan tersebut kemudian memungkinkan Islam mampu mempengaruhi budaya Nusantara. Penting dicatat bahwa budaya Nusantara yang terpengaruh oleh Islam bukan sebaliknya Islam yang dipengaruhi budaya. Pandangan ini berdasarkan realitas ada beberapa budaya lokal Nusantara yang tetap dipertahankan/bertahan.

Meski demikian unsur geografis memang bukan satu-satunya unsur yang menentukan proses pembentukan keberagaman corak keislaman, faktor lain seperti *value* Islam yang masuk, ekspresi sosio-kultural, ekonomi, dan politik juga mempengaruhi proses-proses tersebut. Dalam konteks Jawa misalnya, menurut Peacock dalam

---

<sup>19</sup>Muhammad Taufik, "Harmoni Islam dan Budaya Lokal," *Ilmu Ushuluddin*, (Vol. 12, No. 2, Juli 2013), 266-267.

<sup>20</sup>Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), 18.

*Purifying the Faith* (1979) seperti dikutip Sunyoto<sup>21</sup> bahwa Islam yang datang ke Jawa adalah Islam sufi yang dengan mudah diterima serta diserap ke dalam sinkretisme Jawa. Keberadaan *Suluk Wujil*, *Primbon Bonang*, *Suluk Linglung*, *Suluk Sukarsa*, *Suluk Sujinah*, *Suluk Syaikh Malaya*, *Suluk Pustaka Rancang*, *Serat Dewa Ruci*, dan *Serat Cabolek* menunjukkan bukti bahwa perkembangan Islam di Jawa—khususnya di era Walisongo—lebih didominasi oleh paham kesufian. Penyebaran Islam model tersebut, menyebabkan munculnya corak dan varian Islam yang memiliki kekhasan dan keunikan. Hal ini harus disadari bahwa eksistensi Islam di Indonesia tidak pernah tunggal.<sup>22</sup>

Setelah mengkaji pelbagai teori masuknya Islam di Nusantara sepertinya teori sufi ini didukung oleh Azra, sembari mengutip pendapat A.H. John, bahwa para sufi berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke-13. Faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.<sup>23</sup>

Islam memang sangat adaptif. Perbedaan latar belakang budaya bukanlah suatu hambatan, bahkan merupakan kesempatan (*opportunity*) yang secara doktriner diwakili dengan kata *lita'arafu*. Kata yang memiliki arti supaya saling kenal mengenal itu, adalah simbolnya sebagaimana direkam al-Quran.<sup>24</sup>

Menurut Sidi Gazalba, proses kenal mengenal yang dimaksud dalam ayat tersebut termasuk pengenalan antar budaya. Nilai budaya dalam pandangan Islam bukan terletak pada tinggi rendahnya derajat kebudayaan, tapi justru pada nilai ketakwaan kepada Allah, ini tercermin dalam lanjutan ayat tersebut mencantumkan kata *inna akramakum indallahi atqakum*. Kata tersebut menunjuk pada komunitas pelaku yang berupaya melakukan perkawinan antara budaya dengan Islam.<sup>25</sup> Ayat tersebut secara tidak langsung menunjukkan

---

<sup>21</sup>Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2016), 400.

<sup>22</sup>Nurhuda Widiani, "Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal: Studi Kasus Masyarakat Samin di Dusun Jepang Bojonegoro", dalam *Teologia*, (Volume 26, Nomor 2, Juli-Desember 2015), 200.

<sup>23</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 16-17.

<sup>24</sup>QS. Al-Hujurat/49:13

<sup>25</sup>Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Djakarta: Pustaka Antara, 1968, 127.

kesengajaan penciptaan umat manusia yang terdiri dari kesatuan-kesatuan sosial dan kebudayaan, tujuannya agar terjadi perjumpaan demi saling mengenal karena mereka sudah memiliki kebudayaan tersendiri, maka sebaiknya mengenal dalam kebudayaan untuk terjadinya akulturasi.

Dalam mengkaji bagaimana relasi Islam dalam mempengaruhi suatu tradisi dan budaya masyarakat, atau sebaliknya bagaimana aspek-aspek budaya mampu mempengaruhi ajaran-ajaran Islam. Sebab interaksi Islam dengan budaya lokal juga dapat dianalisa dalam konteks sosio-historis, seperti yang terjadi dalam pola penyebaran Islam ke kawasan Nusantara. Dalam konteks ini penulis menggunakan teori Taufik Abdullah<sup>26</sup> yang membedakan tiga pola, *pertama*, Pasai; *kedua*, Malaka, Pattani, Gowa-Tallo dan Ternate; *ketiga*, pola Jawa. Atas dasar pijakan tersebut, ia menyimpulkan secara teoretis pola penyebaran dan pembentukan formasi Islam terjadi pada dua pola, yaitu: pola integratif dan pola dialog. Pada dasarnya kedua pola tersebut menunjukkan Islam mengalami proses pembumian dan berhadapan dengan tradisi lokal yang sudah mapan, sehingga yang terjadi terkadang penyesuaian saling pengaruh dan ada sedikit konflik. Meminjam teori tersebut, artikel ini penulis menjabarkan sekilas dari perwakilan ketiga pola tersebut, pola pertama diwakili oleh Minangkabau, pola kedua diwakili Gorontalo, dan pola ketiga Jawa.

### ***Wajah Islam Jawa***

Dalam konteks Islam Nusantara ini, akulturasi yang paling dominan terjadi antara Islam dengan budaya (tradisi) Jawa, sebab keduanya sama-sama kuat. Kebudayaan dan tradisi Jawa di masa silam, sejak berdiri dan kejayaan kerajaan Demak, Pajang hingga Mataram tetap mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan Animisme-Dinamisme sebagai produk budaya pra Hindu-Budha.<sup>27</sup> Tradisi ini diperkaya dan disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Istana kerajaan Pajang dan Mataram bernuansa Islam, tetapi adat istiadat masih dipertahankan. Gambaran Islam lokal ini terjadi pada masa lampau, dan realitasnya masih terpatery secara jelas hingga sekarang ini. Banyak sekali budaya, tradisi, dan adat istiadat lokal yang diwarnai Islam terus berkembang, dan sebaliknya juga banyak pemahaman serta pengamal-

---

<sup>26</sup>Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987, h. 1-9.

<sup>27</sup>Ahmad Khalil, *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008, 149.

an ajaran Islam yang dipengaruhi oleh budaya dan tradisi lokal yang telah berkembang dan mengakar di masyarakat.

Islam dengan wujud “Sintesis Mistik” begitu M.C. Ricklefs menggambarkan hasil proses rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam. Fakta itu dideskripsikan Ricklefs, berikut:

*“...bahwa Islam mengakomodasi dirinya sendiri dengan lingkungan budaya Jawa sekaligus tidak demikian. Di satu sisi bukti dari adanya satu budaya hibrid di mana menjadi orang Jawa dan orang Muslim di sekaligus tidak dipandang sebagai hal yang problematis; suatu budaya di mana istilah-istilah lokal yang lebih tua, misal Tuhan, sembahyang, surga dan jiwa dipakai, bukan istilah-istilah dari bahasa Arab.”<sup>28</sup>*

Kemudian dalam batas-batas Sufisme, “sintesis mistik” ini terbagi dalam tiga pilar utama: a) suatu kesadaran identitas Islami yang kuat, menjadi orang Jawa berarti menjadi orang Muslim; b) pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam; c) penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu, yang pada dasarnya adalah dewa angin) dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah.<sup>29</sup> Sedangkan menurut Martin Van Bruinessen, Islam di Jawa, sebenarnya tidak lebih dari lapisan tipis yang secara esensial berbeda dengan transendentalisme orientasi hukum Islam di wilayah Timur Tengah. Hal ini disebabkan karena praktek keagamaan orang-orang Indonesia banyak dipengaruhi oleh agama India (Hindu dan Budha) yang telah lama hidup di kepulauan Nusantara, bahkan lebih dari itu dipengaruhi agama-agama penduduk asli yang memuja nenek moyang dan dewa-dewa serta roh-roh halus.

Membahas perjumpaan Islam dan budaya di Jawa tidak bisa lepas dari kiprah Walisongo<sup>30</sup>. Mereka selalu menghargai tradisi dan budaya asli dalam menyebarkan agama Islam. Metode mereka sesuai dengan ajaran Islam yang lebih toleran dan melalui proses akomodasi dengan budaya lokal. Hal ini juga merupakan kemasyhuran cara-cara persuasif

---

<sup>28</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, 30.

<sup>29</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 36.

<sup>30</sup>Lebih lengkap tentang kiprah Walisongo dalam melahirkan Islam Nusantara ini dapat dibaca pada karya, Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2016).

yang dikembangkan Walisongo dalam mengislamkan Pulau Jawa atas kekuatan Hindu-Budha pada abad 15 dan 16 M. Apa yang terjadi adalah bukan suatu intervensi, tetapi lebih pada akulturasi dan hidup berdampingan secara damai. Ini merupakan suatu ekspresi dari “budaya Islam” yaitu ulama sebagai *agent of change*, dipahami secara luas telah memelihara dan menghargai tradisi lokal dengan cara subordinasi budaya tersebut terhadap nilai-nilai Islam.

Sitesis mistik ini dapat dilihat dari budaya ‘slametan’ misalnya, dalam pandangan Andrew Beatty sebagai suatu upacara makan yang terdiri atas sesajian, makanan simbolik, sambutan resmi, dan doa, adalah peristiwa yang sangat sederhana, akan tetapi upacara ini setara dalam tatanan dan kepadatan simbol. Peserta upacara slametan memandangnya sebagai bagian integral dari kehidupan mereka sebagai makhluk sosial dan dalam pemahaman mengenai diri mereka sendiri. Peserta upacara slametan memandangnya sebagai bagian integral dari kehidupan mereka sebagai makhluk sosial dan dalam pemahaman mengenai diri mereka sendiri sebagai orang Jawa; mereka memandangnya sebagai ringkasan tradisi lokal. Namun, “totalitas’nya memperdaya. Slametan adalah peristiwa komunal, namun tidak mendefinisikan komunitas secara tegas; slametan berlangsung melalui ungkapan verbal yang panjang di mana semua orang setuju dengannya, akan tetapi hadirin secara perorangan belum tentu sepakat akan maknanya; dan, manakalah upacara ini menyatukan semua orang dalam perspektif bersama mengenai, Tuhan, dan dunia, maka upacara sesungguhnya tidak mewakili pandangan siapa pun secara khusus.<sup>31</sup>

### **Wajah Islam Minangkabau**

Minangkabau<sup>32</sup> merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang kental Islam dan teguh adat-istiadatnya. Hal ini juga yang menjadikan warna dalam varian Islam di Minangkabau. Proses perjumpaan Islam dan tradisi di Minangkabau mengalami dinamika pasang surut, tak jarang menimbulkan konflik dan ketegangan antara dua kubu yang saling memiliki peranan besar di Minangkabau. Adapun kedua kubu tersebut dijelaskan Iskandar Kemal, berikut:

---

<sup>31</sup>Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: suatu pendekatan antropologi*, terj: Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), 35-36.

<sup>32</sup>Menurut M.J de Graaf sebagaimana dikutip Kemal, bahwa agama Islam masuk ke kawasan Minangkabau dari Aceh. Iskandar Kemal, *Pemerintahan Nagari Minangkabau & Perkembangannya: Tinjauan Tentang Kerapatan Adat*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009), 5.

*Pada hakekatnya terdapat dua golongan utama yang memegang peranan di Minangkabau. Pertama golongan masyarakat kaum adat atau orang-orang yang masih terikat pada adat lama, serta golongan masyarakat individu. Golongan pertama yaitu masyarakat pendukung dari adat sedangkan golongan kedua terdiri dari golongan alim ulama, cerdik pandai, pemuda-pemudi, serta kalangan yang telah mengalami perubahan secara evolutif sehingga menjadi golongan masyarakat individu. Untuk memudahkan akan menyebutnya sebagai golongan genealogis dan golongan individu.<sup>33</sup>*

Antara kedua golongan ini terjadi pertentangan yang begitu besar. Perbedaan antara golongan genealogis yang mempertahankan adat lama dan golongan individu yang berusaha untuk memberantas hal-hal yang dianggap menyimpang begitu di Minangkabau. Kepala-kepala adat takut menjadi kurang memiliki pengaruh di masyarakat.<sup>34</sup> Ini kemudian memicu perang saudara yang dikenal dengan perang Padri. Gerakan Padri ini, menurut M.C. Ricklefs terjadi tahun 1780-an. Padri diinspirasi gerakan Wahabi yang dibawa para jemaah haji. Perang saudara pecah di Minangkabau dan hasilnya, pada 1815, kaum Padri keluar sebagai pemenang mutlak. Belanda dimintai bantuannya untuk campur tangan oleh kaum bangsawan Minangkabau yang kalah, dan mereka menyanggupi permintaan tersebut pada 1821, sehingga pecahlah Perang Padri yang berdarah-darah yang baru berakhir pada 1838 dengan penakhlukan Belanda atas Sumatera Barat dan pemberlakuan peraturan kolonial di daerah tersebut.<sup>35</sup>

Akibat konflik tersebut terjadi evolusi sosio-religius yang merubah adat kuno sampai keakar-akarnya.<sup>36</sup> Dari sinilah terjadi negosiasi antara Islam dan Adat yang kemudian melahirkan sebuah falsafah “*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*,” dimana nilai-nilai adat sebagai kebiasaan orang minang berdasarkan kepada Al-Qur’an dan Sunnah.

Adat mengatur kehidupan manusia semenjak dari yang sekecil-kecilnya sampai kepada masalah yang lebih luas dan besar. Adat

---

<sup>33</sup>Iskandar Kemal, *Pemerintahan Nagari Minangkabau & Perkembangannya*, 4.

<sup>34</sup>Iskandar Kemal, *Pemerintahan Nagari Minangkabau & Perkembangannya*, 6.

<sup>35</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, 43.

<sup>36</sup>Iskandar Kemal, *Pemerintahan Nagari Minangkabau & Perkembangannya*, 6.

mengatur hubungan manusia sesama manusia, baik peseorangan maupun cara bermasyarakat dan berbangsa dengan berdasarkan hubungan tersebut kepada ketentuan adat, yaitu *nan elok dek awak katuju dek urang, atau nan kuriak iyolah kundi, nan merah iyolah sago, nan baiek iyolah budi, nan endaih iyolah baso*.<sup>37</sup>

Snouck Hurgronje<sup>38</sup> mengungkap teori yang dikenal dengan teori *Receptio*, maksudnya adalah Islam sebagai agama atau hukum normatif umat Islam dapat diterima di kalangan masyarakat jika tidak bertentangan dengan budaya. Dengan menggunakan teori ini dapat dilihat bahwa perjumpaan antara Islam dan tradisi Minangkabau melalui proses yang penuh dinamika dan berujung pada negosiasi, di mana bentuk penerimaan tradisi Minangkabau terhadap Islam merupakan proses saling melengkapi antara satu sama lain yang tercermin dalam falsafah pendukung: *syarak mangato, adat memakai Tuhan bersifat qadim, manusia bersifat kilaf*.

### **Wajah Islam Gorontalo**

Ternate merupakan kerajaan Islam yang timbul di bagian timur Indonesia sejak tahun 1430 M. Perlu dicatat bahwa Islam dari Ternate menuju pantai Timur Sulawesi pada awalnya memasuki kawasan Tomini ke daerah Palasa yang sudah dikenal sejak abad XV pada saat itu sebelum bernama Tinombo.<sup>39</sup>

Raja Amai (1523-1550) merupakan peletak dasar Islamisasi di Gorontalo setelah melakukan perkawinan dengan Owutango—putri Raja Palasa Ogomonjolo (Kumojolo) di Siyendeng, Tomini (Palasa) yang mempunyai pertalian darah dengan Raja-Raja Ternate. Taufik Abdullah (1996) sebagaimana dikutip Amin, memberi indikasi bahwa islamisasi Gorontalo berlainan dengan kerajaan di Nusantara pada umumnya, seperti Gowa yang peng-Islamannya diperkenalkan melalui para mubaligh lewat raja-raja. Dalam kasus Gorontalo—yang mempunyai hubungan dengan Ternate—tampaknya unsur “diplomatik kerajaan” berperan penting dalam proses penyebaran Islam di wilayah ini.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup>Demina, *"Membumikan Nilai Budaya Lokal dalam Membangun Karakter Bangsa"*, (tt:tt), 2-3.

<sup>38</sup>Arief Aulia Rahman, “Akulturasi Islam dan Budaya Masyarakat Lereng Merapi Yogyakarta: Sebuah Kajian Literatur,” *INDO-ISLAMIKA* (Volume 1, Nomor 2, 2012/1433), 161.

<sup>39</sup>Tugiyono, *Atlas dan Lukisan Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Baru, 1982), 72.

<sup>40</sup>Basri Amin, *Islam, Budaya dan Lokalitas Gorontalo*, (tt, tt), 2.

Ketika hendak mempersunting Putri Owutango, Raja Amai disyaratkan untuk: (1) Raja dan rakyatnya harus diislamkan, (2) adat istiadat yang berlaku dikalangan rakyat Gorontalo harus bersumber pada Kitab Suci al-Qur'an. Dengan diterimanya persyaratan tersebut, berlangsung pesta perkawinan antara Raja Amai dan Putri Owutango, putri raja Ogomonjolo, penguasa Palasa, pada tahun 1525. Selang beberapa hari setelah pernikahan dilangsungkan, suami istri ini dilepas oleh orang tua mantu Raja Palasa untuk berangkat menuju Gorontalo.<sup>41</sup>

Dari fakta sejarah tentang awal masuknya Islam di Gorontalo di atas, tampak bahwa warna Islam tersebut dipengaruhi oleh persyaratan yang dikemukakan oleh putri Owutango ketika Raja Amai mempersuntingnya, yakni bahwa adat kebiasaan masyarakat harus bersumber pada Kitab Suci al-Qur'an. Konteks relasi masuknya Islam dari peristiwa pernikahan Raja Amai yang mempersunting Putri Owutango tersebut juga dapat dipahami sebagai proses pewarisan Islam melalui perkawinan. Corak keislaman ini, diamalkan oleh orang Palasa dan kawasan Tomini umumnya, yaitu Islam yang disebar oleh guru-guru agama dari Kesultanan Ternate.

Dalam implementasinya, kehidupan keagamaan di bawah naungan *din al-Islam* sejak zaman Raja Eyato sebagai peletak dasar keberislaman di Gorontalo. Corak ini, masih tetap dipertahankan oleh warga dan umat Islam Gorontalo, seperti cirri awal. Corak keberislaman yang selalu dapat dijadikan sandaran oleh adat kebiasaan dan kebudayaan rakyat Gorontalo, seperti yang diinginkan oleh Putri Owutango ketika pertamakali menerima pinangan Raja Amai.

Dalam perkembangannya kemudian dikenal falsafah lokal orang Gorontalo, yakni "*Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to Kur"ani*" yang diartikan sebagai "Adat bersendi Syara', Syara' bersendi Kitabullah". Dalam prakteknya hampir seluruh peristiwa upacara adat akan selalu disandarkan pada nilai dan ritual Islam. Konteks tersebut, dapat kita lihat utamanya dalam upacara pernikahan, pengurusan jenazah/kematian, ulang tahun, naik rumah baru, menyambut tamu, pemberian gelar dan kehormatan, maulid Nabi, dan lain-lain.

Nilai kearifan tersebut merupakan falsafah hidup masyarakat Gorontalo yang telah dirumuskan sejak Raja Amai yang konsepnya mengalami penyempurnaan sebanyak tiga kali, sebelumnya dikenal "*saraa topa-topango to adati*" artinya syarah bertumpu pada adat,

---

<sup>41</sup>Baca selengkapnya dalam Ibrahim Polontalo, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Gorontalo Sejak Awal Abad Ke XVI Sampai Abad Ke XIX* (Artikel; IKIP Negeri Gorontalo, 2003), 2.

selanjutnya “*saraa topa-topango to adati, adati topa-topango saraa*” artinya syarah bertumpuh pada adat, adat bertumpu pada syarah. Hingga Raja Eyato dengan konsep seperti yang kita kenal sekarang falsafah “*Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to kuru “ani*” artinya “Adat bersendi Syara’, Syara’ bersendi Kitabullah” menjadi warna dan corak tersendiri bagi pelaksanaan dan pengimplementasian nilai-nilai agama di bumi Gorontalo. Nilai-nilai kearifan tersebut telah menjadi pemberi spirit bagi keseluruhan aktivitas hidup masyarakat Gorontalo. Alim S. Niode mengemukakan bahwa prinsip “*Adati hula-hulaa to saraa, saraa hula-hulaa to kuru “ani*”, merupakan formulasi nilai-nilai lokal Gorontalo, yang oleh faktor eksternal dan internal mempengaruhi perubahan sosial, menjadikan prinsip tersebut menjadi *mozaik culture*, sehingga diperlukan langkah strategis dalam menemukan dan mengenali keselarasan adat dan agama, yakni dengan melakukan rekonstruksi budaya.

## Penutup

Genealogi Islam Nusantara merupakan genuisitas atau lokalitas yang hakikatnya adalah hasil konstruksi sosial masyarakat lokal terhadap Islam yang memang datang dalam wilayah yang memiliki kebudayaan mapan (Nusantara). Islam datang ke wilayah yang tidak vakum budaya. Makanya, ketika Islam datang ke Nusantara menyebabkan konstruksi lokal pun ikut serta membangun Islam sehingga melahirkan corak yang nampak saat ini.

Islam sebagai suatu fakta historis dan sebagai kekuatan sosial-kultural serta sumber nilai-nilai etik dan moral masyarakat, sangat perlu dielaborasi dan maknai proses dan konteks kesejarahannya. Ini tidak dimaksudkan sebagai romantisme kesejarahan, tetapi semata-mata karena keyakinan bahwa dengan mengenal masa lalu maka dimungkinkan untuk merumuskan strategi hidup saat ini dan dimasa depan. Disinilah titik urgensinya kaidah *al-mukhafadzatu ‘ala al-qadim ash-shalih wal al-akhdzu bi al-jadidal-aslah* (mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik). Dalam konsepsi akademik dinyatakan sebagai *continuity within change* atau keajegan di dalam perubahan.

Untuk itu, artikel sederhana ini berusaha memperlihatkan bagaimana lokalitas (budaya) terlibat dalam suatu perjumpaan ataupun pergumulan historis-sosiologis yang sangat dinamis antara Islam dan budaya. Hal ini terbukti ketika masuknya Islam di beberapa wilayah di Nusantara berhasil melahirkan pemahaman yang seimbang antara identitas setempat (adat) dan rujukan agama (Islam) dalam kehidupan

sehari-hari. Selebihnya di kesempatan lain, tugas utama kritikus “Islam Nusantara” adalah menelaah ulang latar perjumpaan antara nalar Islam dan nalar budaya-Nusantara.

Interaksi Islam dengan budaya lokal dalam konteks sosio-historis seperti yang terjadi dalam pola penyebaran Islam ke kawasan Nusantara, penulis menggunakan teori Taufik Abdullah yang membedakan tiga pola, *pertama*, Pasai; *kedua*, Malaka, Pattani, Gowa-Tallo dan Ternate; *ketiga*, pola Jawa. Meminjam teori tersebut, pada artikel ini penulis menjabarkan sekilas dari perwakilan ketiga pola tersebut, pola pertama diwakili oleh Minangkabau, pola kedua diwakili Gorontalo, dan pola ketiga Jawa. Lebih rinci dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pola Jawa. Terjadi proses akulturasi yang paling dominan, sebab antara Islam dan budaya sama-sama kuat. Kebudayaan dan tradisi Jawa di masa silam, sejak berdiri dan kejayaan kerajaan Demak, Pajang hingga Mataram tetap mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan Animisme-Dinamisme sebagai produk budaya pra Hindu-Budha. M.C. Ricklefs menggambarkan hasil proses rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam ini dengan sebutan “Sintesis Mistik”.

Pola Minangkabau. sebagai wilayah yang sangat kental nuansa Islam dan adat membuat warna dalam varian Islam di Minangkabau begitu unik. Proses perjumpaan Islam dan tradisi di Minangkabau mengalami dinamika pasang surut, tak jarang menimbulkan konflik dan ketegangan antara dua kubu yang saling memiliki peranan besar di Minangkabau. Akibat konflik tersebut terjadi evolusi sosio-religius yang merubah adat kuno sampai keakar-akarnya. Dari sinilah terjadi “negosiasi” antara Islam dan Adat yang kemudian melahirkan sebuah falsafah “*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah,*” dimana nilai-nilai adat sebagai kebiasaan orang minang berdasarkan kepada Al-Qur’an dan Sunnah. Penulis menyebut perjumpaan Islam dan budaya di Minangkabau merupakan hasil “negeosiasi antara Islam dan adat”.

Pola Gorontalo. Dalam kajiannya Taufik Abdullah mengindikasikan bahwa Islamisasi Gorontalo berlainan dengan kerajaan di Nusantara pada umumnya. Dalam kasus Gorontalo, yang mempunyai hubungan dengan Ternate—tampaknya unsur “diplomantik kerajaan” berperan penting dalam proses penyebaran Islam di wilayah ini. Sejak periode awal perjumpaan Islam dengan budaya Gorontalo lebih berwujud “integrasi antara Islam dan adat” yang melahirkan falsafah “*saraa topa-topango to adati, adati topa-topango saraa*” artinya sya-

rah bertumpuh pada adat, yang menjadi warna dan corak tersendiri bagi pelaksanaan dan pengimplementasian nilai-nilai agama di bumi Gorontalo.

### Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Amin, Basri, *Islam, Budaya dan Lokalitas Gorontalo*, (tt, tt).
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Edisi Perennial*, Jakarta: Kencana, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Islam Nusantara: Islam Indonesia", <http://www.republika.co.id/berita/kolom/resonansi/15/06/25/nqgl54-islam-nusantara-islam-indonesia-2> diakses 25 November 2016.
- Bakri, Syamsul . *Peta Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: Fajar Media Press, 2011.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa: suatu pendekatan antropologi*, terj: Achmad Fedyani Saefuddin, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Bizawie, Zainul Milal. "Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis," dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Demina, "*Membumikan Nilai Budaya Lokal dalam Membangun Karakter Bangsa*, (tt:tt).
- Fajarini, Ulfah. "Pandangan Positif dan Negatif Terhadap Karya-karya Antropologi Islam di Indonesia," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 14, Nomor 1, Juni 2014.
- Gazalba, Sidi. *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, Djakarta: Pustaka Antara, 1968.
- Hamim, Thoha (ed.), *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, Surabaya: LSAS dan IAIN Press, 2007.
- Hidayat, Komaruddin dan Gaus AF, Ahmad (e.d), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Nusantara*, Jakarta: Mizan, 2006.

- Kemal, Iskandar. *Pemerintahan Nagari Minangkabau & Perkembangannya: Tinjauan Tentang Kerapatan Adat*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.
- Khalil, Ahmad. *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke- 20*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Muhajir, Afifuddin. "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia," dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Polontalo, Ibrahim. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Gorontalo Sejak Awal Abad Ke XVI Sampai Abad Ke XIX*, Artikel; IKIP Negeri Gorontalo, 2003.
- Qomar, Mujamil. "Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam," *el-Harakah*, Volume 17, Nomor 2, Tahun 2015.
- Rahman, Arief Aulia. "Akulturasi Islam dan Budaya Masyarakat Lereung Merapi Yogyakarta: Sebuah Kajian Literatur," *INDO-ISLAMIKA*, Volume 1, Nomor 2, 2012/1433.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampa sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Depok: Pustaka IIMaN, 2016.
- Taufik, Muhammad "Harmoni Islam dan Budaya Lokal," *Ilmu Ushuluddin*, Volume 12, Nomor 2, Juli 2013.
- Tugiyono, *Atlas dan Lukisan Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Baru, 1982), 72.
- Wahid, Abdurahaman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Musuh Dalam Selimut" sebuah pengantar pada buku *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Trans Nasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute bekerjasama dengan Gerakan Bhinneka Tunggal Ika dan Ma'arif Institutem, 2009.
- Widiana, Nurhuda. "Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal: Studi Kasus Masyarakat Samin di Dusun Jepang Bojonegoro", *Teologia*, Volume 26, Nomor 2, Juli-Desember 2015.