

BID'AH DALAM PRAKTEK KEAGAMAAN MASYARAKAT ISLAM TRADISIONAL

Oleh Hammis Syafaq

Pendahuluan

Salah satu problem keagamaan dewasa ini adalah bagaimana menyikapi ketegangan antara keyakinan agama dan tradisi kebudayaan lokal. Sebagian kalangan cenderung menolak mentah-mentah apa pun yang dianggap "bukan bagian dari agama" sehingga muncul gerakan purifikasi agama. Umumnya gerakan radikal agama berawal dari kecenderungan ini. Sayang, gerakan purifikasi agama radikal cenderung mengambil jalan kekerasan dan tidak toleran terhadap sistem etika, apalagi sistem keagamaan di luar dirinya.

Di antara tokoh yang masuk dalam kelompok di atas adalah Ibn Taymiyah, di mana di dalam Kitab *Iqtidâ' al Sirât al Mustaqim Mukhâlafat Asbâb al Jahim* ia mengkritik pedas tentang praktek-praktek keagamaan yang sedang berkembang di masanya, yaitu sebuah praktek keagamaan yang biasa disebut dengan agama populer. Salah satu praktek yang ia soroti di masa itu adalah peringatan *Mawlid al-Nabi* dan kunjungan ke makam-makam suci. Menurutnya, praktek semacam itu tidak pernah ada pada masa awal Islam dan tidak ditemukan dalam sumber otoritatif (al-Qur'an dan Hadits), tetapi merupakan warisan dari ajaran agama lain sebelum kedatangan Islam. Ibn Taymiyyah menyatakan dengan tegas bahwa praktek semacam itu harus dihindari karena masuk dalam kategori bid'ah (*innovation*) yang dilarang oleh agama (Islam).¹

Di Indonesia, pembahasan mengenai bid'ah telah menjadi bahan perdebatan antara pengikut Islam Tradisional dan Islam Modernis. Di antara materi yang diperdebatkan oleh keduanya adalah mengucapkan *usalli* ketika sholat, *talqin*, *haul* dan *selamatan*, *kenduri* dan ziarah ke makam-makam wali.² Kelompok modernis yang

¹ J.D.J. Waardenburg, "Official and Popur Relligion as a Problem in Islamic Studies" dalam *Official and Popular Religion* (Paris: Mouton Publisher, 1979), 340.

² Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 108.

dalam memahami makna bid'ah merujuk pada pemikiran Ibn Taymiyyah (w. 1328),³ dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (1703-1787),⁴ mengaggap bahwa praktek-praktek semacam itu termasuk dalam kategori bid'ah yang dilarang oleh agama, sementara kelompok tradisionalis yang merujuk pada pemikiran Imam al-Shafi'i yang membagi bid'ah menjadi *hasanah* dan *sayyi'ah*,⁵ menganggap bahwa beberapa praktek di atas adalah baik karena bertujuan untuk memperbanyak pahala, dan masuk dalam kategori *bid'ah hasanah*.

Mengapa hal itu bisa terjadi? Frederick M. Denny menyatakan bahwa penyebab terjadinya konflik antara kedua kelompok di atas adalah perbedaan pendekatan yang digunakan dalam mengkaji praktek keagamaan, antara pendekatan normatif dan deskriptif. Artinya, dalam melakukan studi tentang praktek keagamaan populer dalam Islam terdapat dua sumber yang sering berlawanan, yaitu sumber teks yang memunculkan Islam resmi/Islam normatif dan sumber konteks yang sering memunculkan Islam populer. Karya Clifford Geertz, *Islam Observed*, yang membedakan antara Islam orang Indonesia dan Maroko, adalah salah satu karya yang menggambarkan konflik antara Islam resmi (Islam normatif) dan Islam populer yang dimaksud di atas.⁶ Maka di bawah ini, penulis akan mencoba mengupas tentang bid'ah dalam praktek keagamaan masyarakat Islam tradisional.

Makna Bid'ah dalam Tradisi Islam

Secara etimologis, bid'ah berarti ungkapan untuk suatu hal baru yang diciptakan tanpa ada contohnya, atau belum pernah ada atau dilakukan sebelumnya.⁷ Makna kata bid'ah semacam itu ditemukan di dalam ayat al Qur'an yang berbunyi *Allahu badi'u al samawati wa al ard* (Allah adalah pencipta langit dan bumi yang pertama).⁸ Atau dalam

³ Dia menyatakan perlunya reformasi beberapa praktek ritual yang populer dalam Islam di masa itu, terutama beberapa praktek yang dimunculkan oleh kalangan sufi, seperti mengunjungi makam-makam wali dan lain sebagainya. Ia mengajak untuk kembali kepada ajaran al Qur'an dan Sunnah. Segala sesuatu yang tidak ada dalam al Qur'an dan al Sunnah tidak boleh dilakukan. Andrew Rippin, *Muslim*, 30.

⁴ *Ibid.*, 271.

⁵ Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Yogyakarta: Kurnia Salam Semesta Press, 2001), 137.

⁶ *Ibid.*, 65.

⁷ Ibn al-Jawzi, *Talbis Iblis* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah 994), 24. atau al-Shatibi, *al I'tisam* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1991), 27.

⁸ Q.s, al Baqarah, 2: 117.

ayat lain yang *qul, ma kunta bida'an min al rusul* (katakan wahai Muhammad bahwa engkau bukanlah rasul yang pertama).⁹

Secara epistemologis, bid'ah dalam Islam seringkali dikonotasikan dalam arti yang negatif, yaitu sebutan untuk segala hal baru dalam agama, mencakup ibadah, adat istiadat dan dogma, yang belum pernah dipraktekkan oleh Nabi sebelumnya.¹⁰ Atau, dalam penafsiran yang minimal, inovasi dalam ritual atau kepercayaan agama. Jadi inti konsep bid'ah adalah suatu praktik yang tidak ada contohnya dalam praktik Nabi atau Sahabatnya dan dijadikan sebagai bagian dari ajaran agama, dilakukan untuk mendapatkan pahala.¹¹

Secara normatif, istilah bid'ah dalam Islam merujuk pada beberapa Hadith Nabi, di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Abi Daud: "*Usikum bi taqwallâh wa al sam'i wa al tâ'ati, wa inna 'abdan habashiyyan, fainnahû man ya'ish min ba'di fasayarâ ikhtilâfan kathiran, fa'alikum bisunnati wa sunnah al khulafâ al râshidin al mahdiyyin min ba'di, tamassakû bihâ, wa 'addû 'alaihâ bi al nawâjidhi, wa iyyâkum wa muhdathât al umûr fainna kulla muhdathatin bid'ah, wa kullu bid'atin dalâlah, wa kullu dalâtin fi al nâr*".¹² Di dalam Hadits lain juga disebutkan bahwa seburuk-buruk perkara adalah yang diada-adakan, sesuatu yang diada-adakan adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap yang sesat tempatnya di neraka (*wa sharru al umuri muhdathatuha, wa kullu muhdathatin bid'ah, wa kullu bid'atin dalalat, wa kullu dalalatin fi al nar*).¹³

Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama' dalam mendefinisikan bid'ah. Imam al-Shafi'i mengatakan bahwa bid'ah ialah segala hal baru yang terdapat setelah masa Rasulullah Saw dan khalifah yang empat (Khulafa' al-Rashidin). Izzuddin bin 'Abd al-Salam, ahli fiqh madzhab Shafi'i mendefinisikan bid'ah sebagai segala perbuatan yang belum dikenal pada masa Rasulullah Saw. Menurut Ibn Rajab al-Hanbali, ahli fiqh madzhab Hanbali, bid'ah adalah segala hal baru yang tidak ada dasar

⁹ Q.s, al Ahqaf, 46: 9.

¹⁰ Ensiklopedi Hukum Islam (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Jilid I, 217.

¹¹ Muhammad 'Abd al Salam al Shaqiri, *al Sunan wa al Muftada'at* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1994), 17. bisa dilihat juga dalam Ali Mahfuz, *al Ibdâ' fi Madar al Ibtida'* (Kairo: Dar al I'tisam, t.t.), 26. atau al-Shatibi, *al I'tisam*, 28.

¹² Ibn al-Jawzi, *Talbis Iblis*, 20.

¹³ Hadits diriwayatkan oleh Imam al-Nasa'i. Lihat Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* terj. C.R. Barber Vol. II (London: George Allen, 1971), 35. atau Ibn Taymiyah, *Iqtida' al Sirat al Mustaqim Mukhalafat Ashab al Jahim* (Beirut: Dal al-Kutub al-Ilmiah, t.t.), 267.

syari'atnya. Imam al-Shatibi, ahli fiqh madzhab Maliki mengatakan bahwa bid'ah adalah suatu cara yang diciptakan menyerupai syari'at dalam agama dan dilakukan dengan niat ibadah kepada Allah Swt.¹⁴

Semua ulama' sepakat bahwa bid'ah dalam wilayah syari'at adalah perbuatan terlarang dalam agama. Alasannya berdasarkan Hadits Nabi yang berbunyi: "*Man 'amila 'amalan laysa fihi 'ilmuna fahuwa raddun*". (Suatu hal atau cara yang diciptakan seseorang dalam agama ini, tetapi bukan bagian dari agama ini, maka hal itu ditolak). Pernyataan al-Qur'an yang biasanya dikutip dalam konteks ini dan menjadi alasan di balik pelarangan bid'ah tersebut, adalah Firman Allah yang berbunyi "*al yauma akmaltu lakum dinakum wa atmamtu 'alaikum ni'mati wa raditu lakum al Islama dina*" yang artinya, hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan telah Aku ridloi Islam sebagai agamamu."¹⁵

Akan tetapi para ulama' berbeda pendapat dalam menentukan batas-batas bid'ah. Berdasarkan definisi yang telah dikemukakan oleh masing-masing ulama di atas, pengertian bid'ah dapat dibedakan antara bid'ah yang lebih mengacu pada aspek kebahasaan dan bid'ah yang lebih mengacu pada aspek syari'at.¹⁶

Kelompok yang mengacu pada aspek kebahasaan membagi bid'ah menjadi dua; bid'ah *hasanah* (bid'ah yang baik) atau *bid'ah mahmudah* (bid'ah yang terpuji) dan bid'ah *sayyi'ah* (bid'ah yang buruk) atau bid'ah *madhmûmah* (bid'ah yang tercela). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam al-Shafi'i, bahwa bid'ah *hasanah* atau *mahmudah* adalah bid'ah yang sesuai dengan tujuan syara' meskipun tidak diperbuat oleh Rasul Saw, sementara bid'ah *sayyi'ah* atau *madhmûmah* adalah bid'ah yang tidak sesuai dengan tujuan syara'. Pemahaman semacam ini mengacu pada sikap Umar bin al-Khattab (Khalifah II) yang melakukan inovasi dalam sholat tarawih pasca wafatnya Nabi, dan ia mengatakan: "*ni'mat al bid'ah hadhihi*" (sungguh ini bentuk bid'ah yang sangat mulia). Pemahaman semacam ini juga didukung oleh pemahaman terhadap hadits Nabi yang berbunyi: "*man sanna sunnatan hasanatan, fa lahu ajruha wa ajru man 'amila biha ila aum al qiyamat*, (barangsiapa yang melakukan inovasi positif, dan

¹⁴ Abdul Aziz Dahlan (ed.) *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I (Jakarta: Ictiar Baru, 2001), 217-218.

¹⁵ Q.s, Al-Maidah (5): 3).

¹⁶ Ali Mahfuz, *al Ibda' fi Madar al Ibtida'*, 38-39.

diikuti oleh generasi berikutnya, maka baginya adalah pahala atas inovasi itu, dan pahala dari orang yang mengikuti inovasi positif itu).¹⁷

Adapun kelompok yang berpegang pada aspek syari'at membagi bid'ah menjadi dua bentuk pula; bid'ah *'âdiyah* (bid'ah dalam kehidupan sehari-hari) dan bid'ah *'ubûdiyyah* (bid'ah dalam ibadah). Bid'ah *'âdiyah* adalah kebiasaan duniawi yang telah diserahkan oleh Rasulullah Saw kepada umatnya untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, seperti sabdanya: "*Antum a'lamu bi umûr al dunyâkum* (kalian lebih tahu dengan urusan dunia kalian)".¹⁸

Sementara bid'ah *'ubudiyah* adalah kegiatan yang menyangkut ibadah, seperti berkumpul bersama pada hari keempat puluh setelah kematian seseorang untuk membaca al-Qur'an guna meminta berkah Tuhan atas orang yang sudah meninggal. Kelompok yang membagi bid'ah menjadi *'adiyah* dan *'ubudiyah* ini menyatakan keberatannya terhadap praktik semacam itu karena sama sekali baru; jika praktik itu berguna, tentunya dapat ditemukan contohnya dalam Sunnah Nabi dan para sahabatnya.¹⁹ Pelarangan proto-inovasi itu bertujuan untuk menghindari kemungkinan diubahnya praktik keagamaan dengan adanya penambahan atau pengurangan yang bisa menimbulkan pada terjadinya perubahan. Di antara yang tidak setuju dengan praktek semacam ini adalah Ibn Taymiyah, dengan dasar hadits Nabi yang berbunyi: "*man ahdatha fi amrina hadha ma laysa 'alaihi amruna fa huwa raddun*".²⁰

Jadi perdebatan dalam masalah bid'ah dikarenakan adanya dua pendekatan yang berbeda, antara yang menggunakan pendekatan etimologis dan epistemologis. Pendekatan etimologis sifatnya lebih global sehingga lebih lunak dalam mensikapi bentuk bid'ah, karena menurut pendekatan ini, bid'ah adalah ungkapan untuk sebuah inovasi dalam bentuk apapun, termasuk dalam aspek syari'ah. Sehingga, mereka menyatakan adanya bid'ah yang baik dan bid'ah yang kurang baik. Sementara yang memahami bid'ah dengan menggunakan pendekatan epistemologis, menyatakan keberatannya semua bentuk bid'ah dalam aspek ibadah, karena pendekatan epistemologis, lebih mengacu pada aspek syari'ah. Artinya bid'ah yang dimaksudkan

¹⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* terj. C.R. Barber Vol. II, 36-37.

¹⁸ Al-Shaqiri, *al Sunan wa al Muftada'at*, 20.

¹⁹ Ali Mahfuz, *al Ibda'*, 28.

²⁰ Ibn Taymiyah, *Iqtida' al Sirat al Mustaqim*, 267.

dalam Hadits Nabi adalah segala bentuk inovasi dalam hal ibadah atau praktek keagamaan yang tidak pernah dipraktikkan oleh Nabi. Sehingga kelompok ini menyatakan keberatannya bentuk segala macam bid'ah karena dianggap menyimpang dari ajaran agama (Islam).

Sebenarnya kedua pendekatan di atas bisa dipahami sebagai dua bentuk upaya manusia dalam memahami definisi bid'ah yang secara normative tidak pernah dijelaskan oleh Nabi secara rinci apa sesungguhnya makna bid'ah yang dimaksudkan dalam Haditsnya, sehingga kedua pendekatan di atas sama-sama masuk dalam kategori ijtihad yang masih memungkinkan untuk diperdebatkan, dan keduanya sama-sama masuk dalam kategori perbuatan karena melakukan inovasi dalam menafsirkan sebuah istilah yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi sebelumnya.

Yang jelas, semua sepakat bahwa bid'ah yang dilarang dalam agama adalah melakukan inovasi yang bertentangan dengan dasar-dasar ajaran agama baik dalam urusan dunia maupun ibadah.

Bid'ah dalam Praktek Keagamaan Masyarakat Islam Tradisional di Indonesia

Ketika Islam masuk ke beberapa wilayah Nusantara, telah terdapat berbagai budaya yang telah mapan. Di Jawa misalnya, proses pembentukan budaya telah berlangsung dalam kurun waktu yang sangat panjang. Kemampuan budaya tersebut mengakibatkan Islam sebagai pendatang baru haruslah bersentuhan dengan budaya yang telah mapan. Akibatnya di sana-sini terjadilah proses saling menerima dan mengambil, sehingga terbentuklah Islam tradisional, yaitu Islam yang sudah bersentuhan dengan budaya lokal.

Di bidang pemikiran, Islam tradisional sebenarnya adalah suatu ajaran yang berpegang pada Sunnah Nabi, yang diikuti oleh para Sahabat dan secara keyakinan telah dipraktikkan oleh komunitas Muslim (*Ahlu al Sunnah wa al Jamâ'ah*),²¹ memegang dan mengembangkan ajaran *fiqh scholastik* madzhab empat. Seyyed Hossein Nasr mencatat salah satu kriteria pola keagamaan tradisional adalah digunakannya konsep

²¹ Daniel Brown, *Rethinking Tradition*, 2.

silsilah; mata rantai kehidupan dan pemikiran dalam dunia kaum tradisional untuk sampai pada sumber ajaran.²²

Dalam bahasa Fazlur Rahman, kelompok tradisional adalah mereka yang cenderung memahami syari'ah sebagaimana yang telah diperaktekkan oleh ulama' terdahulu.²³ Mereka menerima prinsip ijtihad, akan tetapi harus sesuai dengan prinsip-prinsip hukum tradisional seperti *qiyâs*, *ijmâ'* dan *istihsân*.²⁴ Dalam masalah tarekat, kelompok tradisional merujuk kepada al-Imam al-Ghazali, tokoh sufi yang muncul pada abad ke-12/18.²⁵ Howard Federspiel, mengartikan tradisionalisme di Indonesia sebagai paham yang mempertahankan nilai-nilai yang telah mapan di kalangan umat Islam penganut madhab Shafi'i. Kelompok ini (di Indonesia) muncul pada abad ke-20 sebagai perlawanan terhadap pandangan-pandangan kaum modernis.²⁶

Basis masa kaum tradisional di Indoneisa, menurut beberapa peneliti, berada di pedesaan. Begitu lekatnya Islam tradisional di Indonesia dengan kalangan pedesaan, sampai-sampai dikatakan bahwa Islam tradisional adalah Islam pedesaan.²⁷ Karena kuatnya keterikatan Islam tradisional dengan pedesaan, Kacung Marijan menyebutkan bahwa Islam tradisional secara religi bersifat kultural, secara intelektual sederhana, secara kultural bersifat sinkretik, dan secara politis bersifat oportunistik.²⁸ Meskipun untuk saat ini banyak kaum tradisional yang bersikap lebih modern, akan tetapi peran warna konservatifme sangat kuat sekali di tingkat lokal.²⁹

Di Indonesia, kaum tradisional sering digolongkan ke dalam organisasi sosial keagamaan terbesar³⁰ bernama NU.³¹ Sebagai kelompok keagamaan yang dikatakan tradisional, secara teoritis, ia semestinya *rigid* terhadap perubahan-perubahan di

²² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Tradisional Islam*, 13.

²³ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism; Its Scope, Method, and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* (1970), 317-332.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ronald Alan Lukens Bull, *A Peaceful Jihad* 125-126.

²⁷ Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992), 38.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 41.

³⁰ Jumlah anggota NU berkisar 35-40 juta orang, atau 20% dari seluruh penduduk Indonesia. Greg Fealy, Percikan Api Mukhtar 1994; Gus Dur, Sukses dan Perlawanan NU Terhadap Kontrol Negara, dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed), *Tradisionalisme Radikan; Persinggungan Nahdatul Ulama' Negara*, ter. Ahmad Suaedy (Yogyakarta; LKiS, 1997), 220.

³¹ Ronald Alan Lukens Bull, *A Peaceful Jihad*, 124.

lingkungannya, baik lingkungan sistem ekonomi, politik, maupun sistem-sistem lainnya. Kenyataannya tidak demikian halnya. Memang proses pembaruan pemikiran di lingkungan Islam tradisional tidak berlangsung cepat, karena latar belakang sosial, pendidikan dan lainnya. Ada yang progresif, ada yang konservatif.³²

Menyinggung masalah purifikasi ajaran Islam dalam tradisi keagamaan masyarakat Islam tradisional oleh kalangan modernis, penulis teringat oleh pernyataan Frederick M. Denny, mengutip dari tulisan D. J. Waardenburg, dalam bukunya *Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies*, bahwa praktek-praktek yang oleh Ibn Taymiyyah atau Wahhabiyyah dianggap bid'ah ternyata tidak pernah dapat dimusnahkan, karena sebagian mereka yang melakukan praktek-praktek itu memandangnya sebagai bagian dari Islam.³³

Richard C. Martin dalam kitabnya *Approaches to Islam in Religious Studies*, juga mengatakan hal yang sama, dengan alasan bahwa bentuk peraktek ritual yang dianggap oleh kalangan modernis sebagai bid'ah (karena tidak didapatkan dalam sumber-sumber resmi) dan dipraktekkan oleh beberapa komunitas muslim, seperti mengunjungi makam-makam wali dengan bertujuan untuk mencari *barakah*, merupakan aktivitas-aktivitas simbolik yang memiliki signifikansi yang amat besar bagi yang melakukannya.³⁴ Jadi ada perbedaan keyakinan di antara keduanya, antara perhatian kepada pengalaman religius dengan aspek instrumental agama.

Maka Richard C. Martin menawarkan pendekatan historis di dalam mengamati beberapa praktek keagamaan di atas.³⁵ Pendekatan historis menurutnya sangat dibutuhkan guna menangkap apa yang ada dibalik sesuatu dari sistem-sistem keagamaan itu. Karena pendekatan historis dapat menggambarkan sesuatu dari praktek-praktek yang diteliti dan gagasan-gagasan para pemeluk agama, dari suatu proses sosial yang terstruktural, dan dapat pengakuan dari pemeluk-pemeluknya,³⁶ sehingga ditemukan analisis tentang bagaimana makna dan penampakan keagamaan sebagaimana

³² Kacung Marijan, *Quo Vadis NU*, 199.

³³ Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam*, 64.

³⁴ Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA: Arizona State University, 1985), 61.

³⁵ Ibid.

³⁶ William R. Roff, "Pilgrimage and the History of Religions", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam*, 78-79.

yang dipahami dan dipraktekkan oleh para pemeluknya.³⁷ Sebab, jika dikaji secara mendalam, ternyata ajaran Islam yang ada di permukaan bumi ini tidak ada yang benar-benar *self-sufficient* dan benar-benar muniri.

Sepanjang sejarah, keberagaman senantiasa mengalami dialektika antara diri dan lingkungan. Setiap manusia, seorang puritan sekalipun, pasti pernah mengalami proses menyerap apa yang ada di luar dirinya. Sulit dipahami bila ada orang yang menganggap dirinya telah beragama secara "murni", dalam pengertian tidak dipengaruhi kondisi lingkungannya. Klaim bahwa mereka menolak TBC (*taqlid, bid'ah, "churafat"*) tidak selalu benar dalam kenyataannya. Apakah ada manusia sosial yang benar-benar lepas dari proses *taqlid*? Adakah orang yang benar-benar lepas dari proses perubahan dan inovasi?

Ini tidak berarti, Nahdlatul Ulama (NU) yang sering dianggap mewakili tradisionalisme agama lebih baik. Dalam banyak hal, NU lebih dekat dengan tradisi lokal. pesantren, *tahlilan*, dan tujuh bulanan. Hal ini mengilustrasikan penerimaan NU terhadap tradisi lokal. Penerimaan NU terhadap tradisi lokal merupakan proses yang sangat bermanfaat bagi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan yang lebih universal. Sebab, sebagai makhluk sosial, manusia pasti mengalami proses penerimaan dan resistensi sekaligus, terlepas dari apakah yang pertama lebih kuat dan lebih eksplisit dari yang kedua atau sebaliknya. Apa yang disebut peradaban Hindu, peradaban Kristen, peradaban Islam, dan sebagainya sesungguhnya bersifat multikultural, dalam arti menerima dan mengakomodasi unsur-unsur lama dan baru. Tidak ada peradaban yang benar-benar lepas dari dimensi sejarah.

Memang selalu ada nilai-nilai permanen yang diyakini dalam masing-masing agama. Islam amat mengutamakan Tauhid atau keesaan Tuhan; Islam juga menekan cara-cara beribadah tertentu yang diyakini tidak bisa berubah-seperti syahadat, shalat, puasa, dan haji-meski ada unsur-unsur pelestarian budaya di dalamnya. Begitu pula dalam agama-agama lain, harus ada sesuatu yang tetap, karena kalau tidak mengapa harus disebut Islam, Kristen, Buddha, dan seterusnya? Namun, pada saat yang sama, ada simbol-simbol dan nilai-nilai yang berubah (*contingent*), baik disadari atau tidak, yang diserap dan dipraktikkan kaum beragama.

³⁷ Roff dalam Martin, *Approaches*, 79.

Maka, dikotomi Islam sinkretis dan Islam murni, merupakan kategori akademis yang sering menjadi justifikasi kebencian satu kelompok terhadap yang lain. Bila kita setuju dengan Geertz dalam *The Religion of Java* (1960), yang membagi agama Jawa menjadi santri, *abangan*, plus priayi, di mana santri selalu "murni", sementara *abangan* selalu "kotor" dalam pengertian dipengaruhi dengan adat istiadat, maka kita harus memahaminya sebagai kategori antropologis, bukan kategori teologis atau kategori mana yang lebih benar dari yang lain, mana yang lebih ilahi-manusiawi dari yang lain. Bukankah banyak santri yang korup, sebagaimana juga *abangan* yang korup? Santri-*abangan*-priayi bukan merupakan kategori nilai.

Dalam konteks itu, perlu adanya pemahaman yang bersifat kultural terhadap Islam, karena Islam adalah agama universal, memiliki konsep teosentrisme yang humanistik.³⁸ Sehingga, dalam menterjemahkan konsep-konsep Islam agar bisa membumi harus dinamis, elastis dan akomodatif dengan budaya lokal, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam itu sendiri, yang dalam istilah Gus Dur disebut dengan "pribumisasi Islam".

Jadi dalam masalah beragama kita tidak bisa melihat secara hitam-putih (*either or not*). Gejala sufisme, baik di desa (*rural sufism*) maupun di kota (*urban sufism*) yang belakangan menjamur di Indonesia misalnya, tidak perlu dianggap sebagai benar atau salah, murni atau tidak murni. Kaidah usul fiqih yang berbunyi, *al aslu fi al ashya' al ibahah, illa ma dalla al dalilu 'ala tahrimihi* (segala sesuatu selain ibadah, diperbolehkan sampai ada "petunjuk tegas" yang melarangnya) bisa menjadi landasan filosofis dari pemahaman tentang Islam kultural.

Kita mungkin bisa mencontoh apa yang pernah dilakukan oleh Sunan Kalijaga dalam melakukan upaya rekonsiliasi atau akomodasi ketika membangun masjid. Ranggan atau atap yang berlapis pada masa itu diambil dari konsep 'Meru' dari masa pra Islam (Hindu-Budha) yang terdiri dari sembilan susun. Sunan Kalijaga memotongnya menjadi tiga susun saja, hal ini melambangkan tiga tahap keberagamaan seorang muslim; iman, Islam dan ihsan. Pada mulanya, orang baru beriman saja kemudian ia melaksanakan Islam ketika telah menyadari pentingnya syariat. Barulah ia memasuki tingkat yang lebih tinggi lagi (ihsan) dengan jalan mendalami tasawuf, hakikat dan

³⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), 229.

makrifat.³⁹ Kasus ini memperlihatkan bahwa Islam tradisional yang diperankan oleh Sunan Kalijaga lebih toleran terhadap budaya lokal.

Maka dalam mengkaji bid'ah dalam praktek keagamaan masyarakat Islam tradisional di Indonesia kita bisa menggunakan 'urf, sesuatu yang menjadi kebiasaan dan dijalankan oleh manusia, baik berupa perbuatan maupun ungkapan, sebagai landasan analisisnya. Di dalam tradisi Islam 'urf dibagi menjadi dua; *sahih* dan *fasid*.⁴⁰ 'Urf *Sahih* wajib diperhatikan dalam proses pembuatan hukum dan pemutusan hukum Islam dengan alasan telah menjadi kebiasaan manusia, kebutuhan dan kemashlahatan mereka. 'Urf *Fasid* tidak boleh digunakan sumber hukum, karena bertentangan dengan syariat. Validitas 'urf dalam syari'ah diambil dari ucapan Ibnu Mas'ud; "Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka menurut Allah adalah baik. Dan sebaliknya yang dipandang jelek oleh mereka, menurut Allah adalah jelek".⁴¹

Alasan yang bisa diuraikan dari penerimaan 'urf sebagai landasar hukum adalah bahwa adat kebiasaan itu terbentuk secara alamiah (sesuai dengan kodrat dan fitrah manusia). Di mana pun adanya dan kapan pun munculnya, mestilah baik. Sebab, adat kebiasaan seperti itu merupakan tindakan-sosial yang diulang-ulang dan kemudian mengalami penguatan (*reinforcement*). Pengulangan yang alamiah dan sukarela hanya mungkin terjadi jika tindakan itu mengandung kebaikan (kemaslahatan). Tindakan sosial yang sebenarnya merugikan dan mengandung keburukan (madlarat) bagi manusia, memang mungkin juga diulang-ulang dan mengalami penguatan kemudian menjadi adat kebiasaan. Tetapi tindakan batil tidak tumbuh begitu saja dari lubuk fitrah, ia menjadi kebiasaan karena kuasa pihak lain, misalnya melalui pemaksaan kekuatan atau kekuasaan. Jadi 'urf betul-betul merupakan kristalisasi kearifan budaya lokal yang didasari oleh pengetahuan yang memadai.

³⁹ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan* (Jakarta: PM3, 1989), 92.

⁴⁰ Wahbah Zuhaili, *Usul al Fiqh al Islami* (Beirut: t.p., 1986), 833.

⁴¹ Lih. "Nashbu al Rayah" IV: 133. (Diriwayatkan oleh Ahmad al-Bazzar dan al-Thabrani dalam kitab "al-Kabir" dari Ibnu Mas'ud, riwayatnya tsiqat (Majma' al-Zawai I:178)

Penutup

Sesungguhnya, rekonsiliasi antara Islam sebagai agama dan budaya lokal sangat perlu dilakukan. Maka untuk strategi pengembangan budaya Islam di Indonesia, kita perlu bervisi ke depan. Kenapa harus budaya? Karena budaya menyentuh seluruh aspek dan dimensi cara pandang, sikap hidup serta aktualisasinya dalam kehidupan manusia. Maka, gerakan Islam kultural lebih integratif sifatnya, lebih efektifitas bagi metode dakwah.

Dengan demikian, kita tidak bisa menilai bahwa praktek keagamaan yang dilakukan oleh kelompok tertentu, termasuk di sini oleh penganut Islam tradisional, dikategori sebagai bid'ah yang dilarang oleh agama. Sebab, praktek ritual, bagi partisipan, adalah upaya menghidupkan kembali kebenaran terdalam, memiliki agama tidak sama dengan memahami agama, dan memahami agama tidak sama dengan mempercayainya. Menangkap esensi dari sebuah praktek keagamaan menuntut sebuah simpati dan respek, sekaligus keterbukaan pada sumber-sumber, manusia, teks, yang bermakna bagi penganutnya.⁴² Oleh karena itu, dalam masalah beragama kita tidak bisa melihat secara hitam-putih (*either or not*), benar atau salah, murni atau tidak murni.

Mungkin benar apa yang disampaikan oleh Fazlur Rahman bahwa menjadi muslim tidak dengan sendirinya menjamin eksplikasi dan interperetasi seseorang tentang Islam akan menjadi jelas dan seimbang. Melihat diri sendiri, tradisi sendiri dari dalam, sama sulitnya dengan upaya memahami dari luar.⁴³

⁴² William R. Roff, "Pilgrimage and the History of Religions", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam*, 66-67.

⁴³ Fazlur Rahman tentang "Approaches to Islam in Religious Studies", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam*, 191-192.

Daftar Pustaka

- al-Shaqiri, Muhammad 'Abd al Salam. *al Sunan wa al Mubtada'at*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1994.
- al-Shatibi, *al I'tisam*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 1991.
- Barton Greg (ed.). *Tradisionalisme Radikan;Persinggungan Nahdatul Ulama' Negara*,
Martin, Richard C. *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: Arizona State University, 1985.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.) *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I. Jakarta: Ichtiar Baru, 2001.
- Ensiklopedi Hukum Islam. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies* terj. C.R. Barber Vol. II. London: George Allen, 1971.
- Ibn al-Jawzi, *Talbis Iblis*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah 994.
- Ibn Taymiyah. *Iqtida' al Sirat al Mustaqim Mukhalafat Ashab al Jahim*. Beirut: Dal al-Kutub al-'Ilmiah, t.t.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan, 1991.
- Mahfuz, Ali. *al Ibdā' fī Madar al Ibtida'*. Kairo: Dar al I'tisam, t.t.
- Maliki, Zainuddin. *Agama Priyayi*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.
- Marijan, Kacung. *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*. Yogyakarta: Kurnia Salam Semesta Press, 2001.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Rahman, Fazlur. "Islamic Modernism; Its Scope, Method, and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* (1970), 317-332.
- Waardenburg. "Official and Popur Relligion as a Problem in Islamic Studies" dalam *Official and Popular Religion*. Paris: Mouton Publisher, 1979.
- Wahid, Abdurrahman. *Pribumisasi Islam dalam Islam Indonesia, Menatap Masa Depan*. Jakarta: PM3, 1989.
- Zuhaili, Wahbah. *Usul al Fiqh al Islami*. Beirut: t.p., 1986.