

# ISLAM DI NUSANTARA; MENYINGKAP TABIR NILAI RELIGIUSITAS SUFISTIK DALAM PANDANGAN SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

**Mulyadi**

Email: yadimulia85@yahoo.co.id

## **Abstrak**

Tulisan ini mengupas tentang Islam di Nusantara yang merupakan sebuah kajian studi kawasan serta mencoba merumuskan sebuah teori untuk menemukan corak, bentuk, serta pola Islam di Nusantara sehingga menjadi ciri khas keberislaman masyarakat di Nusantara. Syed Muhammad Naquib Al-Attas mengatakan bahwa Islam Nusantara merupakan Islam yang memiliki akar sufisme bermuara pada konsep wujud. Kajian studi kawasan ini dengan tegas bertujuan untuk menunjukkan bahwa Islam di Nusantara dalam pisau analisa Al-Attas memiliki corak dan karakter sendiri yaitu Islam yang berbasis pada sufisme sebagai wajah orisinal keberislaman masyarakat Nusantara. Islam di Nusantara dalam pandangan Al-Attas bukan sekedar Islam yang berasal dari lapisan tipis peradaban yang telah ada sebelumnya melainkan Islam yang telah membawa unsur pemodernan sehingga merubah pandangan masyarakat Nusantara yang estetis, magis, menuju pandangan hidup (*woldview*) lebih rasional metafisis. Kesimpulan dalam tulisan ini mencoba menegaskan kembali bahwa Islam di Nusantara merupakan Islam yang berbasis sufisme berdasarkan falsafah Islam yang sesungguhnya.

## **Abstract**

*This paper explore Islam Nusantara (Islam of the Archipelago) as a regional study aimed to formulate a theory that can seek the type, form, and pattern of Islam in the Indonesian archipelago (Nusantara). The ultimate purpose was to create a unique characteristic of the Indonesian society's Islamic life. According to Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam Nusantara is a type of Islam which root came from the Sufism concept of wujud (Unity of Being). Findings showed that Islam Nusantara in the perspective of Al-Attas has had its own characteristics: the Islam was based on Sufism as it was the original face of the Indonesian society's Islamic life. Al-Attas argued that Islam Nusantara did not merely come from the thin layer of previous civilizations rather it had brought with its modernization by which it later changed the Indonesian society's view from the aesthetic and magic to the metaphysical, more rational worldview. In conclusion, it can be understood that Islam Nusantara is a Sufism in Islam which based on the real philosophy of Islam.*

Kata Kunci: Islam, Nusantara, Sufisme, *Worldview*, Syed Muhammad Naquib Al-Attas.

## **Pendahuluan**

Perdebatan mengenai proses pembumian Islam di Nusantara terus menjadi topik hangat untuk dapat didiskusikan di kalangan akademis studi kawasan.

Beberapa tulisan di media massa kembali memperdebatkan mengenai Islamisasi serta Islam apakah yang sebenarnya yang ada di Nusantara. Satu pendapat menyebutkannya bahwa Islam Nusantara adalah Islam

permukaan, yaitu Islam yang dipahami dan diartikan hanya sebatas kulit luar dari ajarannya, berupa syiar, dan hiruk-pikuk seremonial yang disandingkan dengan aktivitas ibadah formal Islam. Hal ini dijadikan suatu tolak ukur kecemerlangan, kejayaan, dan heroisme Islam dalam masyarakat penganutnya.<sup>1</sup> Pendapat lain mengenai Islam di Nusantara adalah Islam Fansurian yaitu sebuah proses pengislaman yang dibungkus dengan sufisme dan membangun tamadun masyarakat dengan konstitusi akhlak sosial (bio-etik) dan akhlak personal (revolusi mental).<sup>2</sup>

Di sisi lain, Teuku Zulkhairi memberikan tanggapan yang berbeda mengenai Islam yang memakai embel-embel Nusantara, sebab menurutnya dapat berpotensi mereduksi ajaran Islam karena harus menyesuaikan diri dengan tradisi Nusantara.<sup>3</sup> Selain hal di atas, Islam Nusantara merupakan Islam yang berwajah kontekstual dengan berbagai aspek budaya, kesenian, proses belajar maupun pergaulan. Analisis spekulatif tersebut memunculkan perdebatan yang signifikan terhadap bagaimana sebenarnya wajah Islam di Nusantara.

Argumentasi-argumentasi tersebut menjadi suatu masalah terhadap bagaimana sebenarnya Islam di Nusantara dan bagaimana proses, hakikat Islam di Nusantara, serta pembumiannya sehingga masyarakat Nusantara memiliki identitas keislaman yang utuh.

Argumentasi tersebut muncul

setidaknya ada pengaruh dari Istana Negara Republik Indonesia beberapa tahun belakangan yang mencoba memperkenalkan Islam bercorak Nusantara berbasis budaya dalam bentuk lantunan ayat Alquran yang menggunakan langgam Jawa. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam di Nusantara memiliki suatu sisi bangunan epistemologis tersendiri dalam menerapkan nilai-nilai Islamnya. Argumentasi tersebut memberikan pandangan bahwa corak Islam di Nusantara dapat didefinisikan sebagai Islam yang dapat menyesuaikan diri dengan masyarakatnya. Nusantara dalam perspektif ini bukan hanya sebagai sebuah konsep geografis (kawasan) semata, melainkan Nusantara merupakan *encounter culture* (pusat pertemuan budaya) sehingga memunculkan tata nilai khas yang dan unik dari tempat asalnya secara budaya dan kawasan.

Menurut Said Aqil Siroj bahwa Islam di Nusantara bukan merupakan sebuah konsep geografis semata melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologis.<sup>4</sup> Pola Islam yang telah menyesuaikan diri dengan masyarakat Nusantara tersebut serta campuran berbagai latar belakang budaya, menyebabkan Islam yang datang mesti terlebih dahulu dapat menyesuaikan diri dengan budaya yang telah ada di Nusantara. Hal ini secara tidak langsung mengisyaratkan bahwa Islam Nusantara lebih bersifat lembut, sosial, serta toleran dibandingkan dengan Islam orang Arab yang terkesan keras, panas, dan jauh dari toleransi.<sup>5</sup>

---

1 Muhibuddin Hanafiah, "Islam Permukaan", *Serambi Indonesia*, 13 Juli 2015, h. 18.

2 Affan Ramli, "Islam Nusantara Fansurian", *Serambi Indonesia*, 31 Juli 2015, h. 18.

3 Teuku Zulkhairi, "Islam Nusantara vs Islam Aceh", *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2015, h. 18.

---

4 Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara*, (Jakarta: LTN NU, 2014), h. 204.

5 M.C. Ricklefs, *Islamisasi Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930*

Perdebatan mengenai Islam di Nusantara terus berkembang sampai saat ini. Perdebatan tersebut semestinya tidaklah langsung mencari serta menemukan definisi Islam di Nusantara, akan tetapi mesti melihat kembali fakta sejarah tentang bagaimana Islam masuk sehingga menjadi bagian dari masyarakat Nusantara. Menelaah hal tersebut dibutuhkan diskursus panjang serta dukungan data sejarah untuk menemukan bagaimana proses Islam masuk serta membentuk pemahaman religius yang dominan di Nusantara.

Pendapat sebahagian besar akademisi dalam dan luar negeri serta orientalis secara historis dalam merumuskan Islam di Nusantara masih menjadi perdebatan. Mereka menilai Islam yang ada di Nusantara merupakan manifestasi dari lapisan tipis peradaban yang telah ada sebelumnya. Sarjana Belanda seperti Van Leur dan Schrieke berpandangan bahwa agama Hindu dan Buddha memiliki pengaruh yang besar ketimbang Islam. Seperti yang dikutip oleh Azra, Van Leur berpendapat bahwa masuknya Islam ke Nusantara tidak membawa perubahan mendalam sehingga tidak memengaruhi kondisi peradaban yang telah ada sebelumnya, baik secara sosial, ekonomi, tatanan negara maupun perdagangan.<sup>6</sup>

Kutipan yang sama dilakukan oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas bahwa Van Leur melihat tingginya suatu peradaban terletak pada ketinggian nilai seni dan estetik. Pada berbagai peninggalan seperti candi, pahatan-pahatan batu, tugu-tugu, dan

berbagai jenis wayang tersimpan kehalusan seni yang mencirikan peradaban yang bernilai tinggi.<sup>7</sup> Analisis Van Leur terkesan sangat melemahkan peranan Islam di Nusantara. Al-Attas menambahkan bahwa Winstedt mengatakan pengaruh yang ditanamkan Islam sangatlah terbatas, itu pun sudah tercampur dengan keyakinan agama Hindu dan Buddha. Sebagaimana dikutip oleh Azra, London mengatakan bahwa Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis yang terdapat di atas kebudayaan lokal.<sup>8</sup>

Para orientalis di atas banyak terpengaruh oleh tulisan-tulisan Snouck Hurgronje sehingga mereka terkesan memerekecil peranan Islam Nusantara.<sup>9</sup> Beberapa sarjanar ini melihat bahwa Islam di Nusantara bercorak Hindu-Buddha yang sudah melewati proses Islamisasi yang belum selesai. Al-Attas mencoba mengklarifikasi asumsi besar dari tradisi kesarjanaan orientalis di atas.

Al-Attas tidak menafikan kesenian sebagai satu-satunya sebuah ukuran terhadap ketinggian suatu peradaban, namun menurutnya bahwa suatu pandangan hidup yang berdasarkan atas tingginya nilai-nilai seni tidaklah berarti memiliki keluhuran budi dan akal serta ilmu pengetahuan. Al-Attas memberikan tanggapan dan sanggahan yang sangat serius dalam hal ini dengan mengatakan bahwa kesan sebuah peradaban yang tinggi dari suatu bangsa tidak dilihat pada perkara-perkara lahiriahnya saja melainkan jauh tertanam dan tersembunyi dalam pandangan

*Sampai Sekarang*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), h. 99-101.

<sup>6</sup> Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), h. 5.

<sup>7</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 36.

<sup>8</sup> Azyumardi Azra, *Renaissans...*, h. 5.

<sup>9</sup> Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 36.

hidupnya.

Ketinggian suatu peradaban tidak hanya dilihat pada ketinggian nilai seni dan estetika seperti pada corak candi-candi, tugu-tugu, pahatan-pahatan batu, dan pewayangan, akan tetapi pada sesuatu yang tersembunyi dalam bahasa Arab Melayu dan tulisan Arab Melayu yang mengungkapkan akal budi dan merangkum pemikiran.<sup>10</sup> Jika dianalisis secara ontologis, bahasa Melayu merupakan huruf Arab yang dibaca dengan model dan corak bahasa Nusantara yang merangkum akal budi dan pemikiran karena memiliki struktur terbaik dalam rumpun bahasa semantik.

Jika dilihat dari segi makna, bahasa Arab Melayu tampak lebih sesuai dalam menerima kandungan ajaran-ajaran Alquran yang tidak tersentuh oleh perubahan-perubahan yang dialami oleh bahasa lain. Bahasa Arab Melayu meletakkan arti rasionalitas sebagai kemampuan untuk percakapan. Lebih dari itu, bahasa Melayu mengalami perubahan revolusioner dengan diperkaya sebahagian besar pembendaharaan kata-katanya dari Arab dan Parsi. Bahasa ini juga menjadi media utama untuk menyebarkan Islam ke seluruh Nusantara, sehingga pada abad ke 16 M telah mencapai kedudukan sebagai bahasa religius menggantikan hegemoni pengaruh Hindu-Buddha.<sup>11</sup>

Islam sufistik yang datang ke Nusantara telah memberikan rumusan intelektualisme dan rasionalisme pada kesusasteraan Nusantara di abad keenam belas dan ketujuh belas.<sup>12</sup> Konsep sufistik tersebut memiliki pola tasawuf falsafi

yang tersebar luas mempengaruhi masyarakat Nusantara.<sup>13</sup> Tasawuf falsafi merupakan landasan filosofis Islam di Nusantara secara ontologis mengandung konsep-konsep fundamental yang dihubungkan dengan konsep sentral tentang keesaan Tuhan. Metafisika sufi, melalui golongan ahli pikir, ulama-ulama, para misionaris Muslim telah merumuskan sebuah konsep yang mendalam mengenai metafisika falsafi, tasawuf dan ilmu kalam juga merupakan hasil dari metafisika sufi Nusantara. Bentuk metafisika sufi sangat jelas terlihat pada penjelasan dan tulisan rasional tentang konsep *wujūd*, pemaparan tentang ontologi, kosmologi, teologi, keadaan, eksistensi, konsepsi tauhid, adalah suatu hal yang memainkan peran fundamental dalam menarik masyarakat Nusantara ke Islam.<sup>14</sup>

Metafisika sufi sangat jauh dari nilai-nilai politik dan keinginan untuk berkuasa sehingga mendapat pengaruh besar pada masyarakat Nusantara. Metafisika sufi memiliki tujuan untuk membentuk konsepsi religius Islam yang esensial terhadap psikologi yang berlandaskan Alquran dalam jiwa masyarakat Nusantara. Ulama sufi dengan menggunkan

---

13 Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional pengasasnya. Corak tasawuf falsafi menekankan imanensi dengan Tuhan dan mengembangkan pemahaman fisis dan metafisis. Sedangkan tasawuf 'amaliberorientasi pada intensitas dan ekstensitas ibadah untuk memperoleh penghayatan spiritual dalam beribadah. Tasawuf 'amalī merupakan kelanjutan logis dari pelaksanaan tasawuf *akhlaqī*. Aliran pertama berpaham bahwa manusia dengan Tuhan dapat menyatu karena memiliki kesamaan esensi keduanya. Sedangkan yang kedua, antara manusia dan Tuhan memiliki garis pembatas dan tidak dapat menyatu keduanya. Sehat Ihsan Shadiqi, *Dialog Tasawuf dan Psikologi; Studi Komparatif Terhadap Tasawuf Modern Hamka dan Spiritual Quotient Danah Zohar Zohar*, (Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2004), h. 31.

14 Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, h. 248.

---

10 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 37-42.

11 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1981), h. 260.

12 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 42.

fondasi Alquran tersebut memiliki landasan yang tiada bandingnya sehingga berbekas pada jiwa masyarakat Nusantara. Oleh sebab itu pengaruh metafisika sufi yang memiliki basis ruh Alquran telah mengakibatkan kesadaran masyarakat Nusantara terhadap Islam, sehingga membawa peralihan dari tradisi non-rasional kepada kesusastraan tertulis yang falsafi. Metafisika sufi memainkan peran penting untuk membuka jiwa masyarakat Nusantara untuk lebih mengenal aspek-aspek ontologi Islam berlandaskan falsafah dan rasionalitas sehingga terhindar dari mitologi.<sup>15</sup>

Menurut Al-Attas, Islam telah mengubah pola pikir masyarakat Nusantara baik dalam hal-hal yang bersifat empiris maupun bersifat rasional metafisis. Islam tidak hanya memberikan perubahan pada struktur lahiriah semata melainkan perubahan yang mendalam pada struktur bathinnya.<sup>16</sup> Islam mampu mengubah pandangan hidup masyarakat Nusantara yang sebelumnya bersifat seni dan estetis menjadi lebih falsafi yang berteraskan pada harmonisasi akal dan jiwa. Al-Attas mengatakan bahwa proses Islamisasi di Nusantara didefinisikan sebagai *“the historical and cultural impact of Islam upon the Malay world which revolutionized the Malay vision of reality and existence into distinctly Islamic worldview”*.<sup>17</sup> (pengaruh sejarah dan budaya Islam atas dunia Melayu (Nusantara) yaitu dengan merevolusi pandangan masyarakat Nusantara atas realitas eksistensi menuju pandangan hidup Islam yang berbeda). Islam di Nusantara ini harus ditinjau sebagai sebuah corak atau bentuk

sufistik yang merelevansikan dirinya dengan konstektualitas masyarakat Nusantara yang begitu berkesan dalam membawa perubahan “pemodernan”.<sup>18</sup>

Peradaban Nusantara sebelum Islam sangat kental dengan pengaruh Hindu-Buddha. Pengaruh agama tersebut menurut Al-Attas telah tercampur dengan agama anak negeri. Agama Hindu dan Buddha tidak begitu berpengaruh dalam diri masyarakat Nusantara secara mendalam karena ajaran agama tersebut termodifikasi sedemikian rupa sehingga tidak memiliki kemurnian falsafah yang mendalam. Ketinggian metafisika Hindu-Buddha tidak mampu ditangkap oleh para raja dan bangsawan, karena mereka lebih cenderung kepada nilai-nilai seni dan estetik seperti kisah-kisah pewayangan, cerita Mahabarata, dan mitologi dewa-dewi. Di sisi lain para pendeta yang diharapkan mampu merangkum dan menyebarkan kehalusan metafisika Hindu-Buddha yang bersifat falsafi terhalang oleh otoritas para raja yang hanya cenderung pada nilai seni dan estetik.

Watak agama Hindu-Buddha tidak bersifat misionari sehingga agama tersebut tidak tersebar secara masif ke tengah-tengah masyarakat luas.<sup>19</sup> Ditambah lagi pendeta Buddha tersebut bukanlah merupakan penduduk asli pribumi melainkan para rahib yang datang dari India Selatan dengan misi pencarian sudut-sudut kawasan sunyi untuk tempat persemadian mereka dalam candi-candi yang terisolasi dari masyarakat.<sup>20</sup> Agama Hindu-Buddha tersebut pada mulanya hanya menjadi agama penyucian diri personal.

15 Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, h. 259.

16 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 41.

17 Al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, h. 169.

18 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 41.

19 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 30.

20 Al-Attas, *Islam And Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), h. 172.

Bagi masyarakat Nusantara falsafah agama Hindu tidak membawa pengaruh yang sangat mendalam terhadap spiritual diri mereka. Mereka tidak dapat merangkum kehalusan metafisika Hindu-Buddha. Unsur logika dan pemikiran rasional dari kehalusan metafisika tidak tampak secara jelas. Oleh karena itu keagungan metafisika mereka ubah menjadi kesenian yang tidak bernilai falsafi. Apa yang mereka terima dari Hindu-Buddha hanyalah terbatas pada hal-hal yang sesuai dengan watak asli masyarakat pada saat itu dengan kecenderungan pada seni dan estetika,<sup>21</sup> meskipun di Sriwijaya Sumatera pada abad ke 5 H./11 M, tersohor sebagai salah satu pusat agama Buddha sehingga banyak dikunjungi oleh para pendeta khususnya dari negeri Tibet, termasuk di antaranya pendeta Atisha yang kemudian dikenal sebagai pendeta pembaharu Tibet. Atisha ke Sumatera untuk belajar kepada guru sekaligus pendeta agung Buddha, Dharmakriti.<sup>22</sup> Akan tetapi pengaruh metafisika Buddha yang bersifat falsafi tidak mewujudkan dirinya secara otentik. Falsafah ajaran Buddha terjewantahkan dalam seni dan estetika. Hal ini tampak pada kemegahan Candi Borobudur sebagai citra empiris manifestasi seni dalam lingkup arsitektur.<sup>23</sup>

Al-Attas memandang bahwa masyarakat Nusantara tidak mampu menangkap kehalusan metafisika Hindu, hal ini karena masyarakat lebih cenderung diarahkan pada hal-hal yang bersifat estetis daripada falsafi. Oleh sebab mendasar tersebut, agama Hindu tidak banyak mengubah pandangan masyarakat Nusantara yang telah memiliki

*Weltanschauung* yang didasarkan pada seni tersebut.<sup>24</sup>

Para sufi mengajarkan Islam di tengah-tengah masyarakat luas sebagai sebuah pandangan hidup yang rasional dan intelek. Islam berhasil menggulingkan berbagai mitologi dalam tradisi kepercayaan sebelumnya. Agama Islam dipahami secara rasional dan mendalam pada berbagai strata sosial baik di kalangan para raja dan bangsawan maupun lapisan bawah masyarakat.<sup>25</sup> Konsep ontologi Tuhan yang memiliki kekuatan untuk mengatur dan membina alam semesta dengan bijaksana serta kreatif dipahami melalui perenungan akal yang mendalam. Islam memberi penghargaan tertinggi pada manusia sebagai ciptaan Tuhan yang paling sempurna dalam mengatur kehidupan alam. Sistem kasta yang ditopang oleh mitologi dari agama sebelumnya diruntuhkan oleh Islam menjadi sebuah konsep kesetaraan pada level kemanusiaan secara zahir. Namun Islam membangun hirarki spiritual pada otoritas keilmuan dan ketakwaan.<sup>26</sup>

Risalah-risalah Islam yang ada di Nusantara mengandung metafisika ilmu tasawuf yang dikupas secara ontologis telah mencapai taraf nilai luhur dalam sejarah

---

24 Al-Attas..., h. 31. Pernyataan ini juga terdapat dalam karyanya Al-Attas yang lain, dimana Al-Attas menyatakan "The people of archipelago were more aesthetic than philosophical by nature: they either did not fully grasp the subtleties of Hindu metaphysics or they ignored it in favour of that which was less complicated and more readily acceptable to their own worldview" (masyarakat Nusantara lebih bersifat estetis ketimbang falsafi: mereka di satu sisi tidak benar-benar menangkap kehalusan metafisika Hindu di lain sisi mereka mengabaikannya karena pertimbangan bahwa hal demikian kurang sesuai dengan pandangan hidup mereka), Al-Attas, *Islam and Secularism...* h. 172.

21 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 40.

22 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 32-33.

23 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 33.

25 Al-Attas, *Islam and Secularism...*, h. 173.

26 Al-Attas, *Islam and Secularism...*, h. 173.

pemikiran umat manusia. Islam membangun semangat intelektualitas yang tidak dapat dibandingkan dengan tulisan-tulisan sastra Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampa dari perbendaharaan rasionalitas dan intelektualitas (*'aqlīyyah*).<sup>27</sup>

Bukti nyata terjadinya revolusi akidah terhadap masyarakat Nusantara setelah datangnya Islam yaitu terdapat banyak karya-karya akademik yang memperdebatkan secara serius tentang konsep ontologi *wujūd*. Diskursus tentang ontologi *wujūd* memunculkan pemahaman intelektual yang memuncak pada abad 15 M hingga 17 M. Perdebatan ini merupakan penyempurnaan bagi proses Islam Nusantara. Proses tersebut melangsungkan klarifikasi, intensifikasi, dan standardisasi pada tradisi lama yang dipengaruhi oleh Hindu-Buddha sebelumnya, hingga menghasilkan perubahan yang benar-benar berbeda pada elemen-elemen kunci pandangan hidup masyarakat Nusantara. Al-Attas menyatakan:

*"Sufi metaphysics did not come, contrary to what is held even by some Muslim scholar, to harmonize Islam with traditional beliefs grounded in Hindu-Buddhist beliefs and other outochthonous traditions; it come to clarify the difference between Islam and what they had know in the past"*<sup>28</sup>.

Islam Nusantara sejauh ini juga identik dengan kegiatan religiusitas seperti tahlilan, peringatan haul, ziarah kubur, selamatan, dan segenap pengamalan dalam ruang lingkup Nahdlatul Ulama (NU). Argumentasi ini

menurut saya sangat berimplikasi bahwa Islam Nusantara identik dengan Islam NU semata. Boleh jadi pula demikian adanya, sebab Islam model NU sering disebut-sebut sebagai Islam yang ramah terhadap budaya Nusantara. Jika lebih cermat maka permasalahannya menurut saya ialah kata "Nusantara" itu sendiri, sebab kata ini lebih kepada kategori wilayah geografis dan budaya, bukan merupakan kategori nilai dan sifat. Bagaimana menisbatkan Islam ke dalam Nusantara sehingga menjadi sebuah definisi yang jelas.

Berangkat dari berbagai argumentasi tersebut, Al-Attas mencoba melihat terlebih dahulu muatan awal yang muncul di Nusantara sebelum mendefinisikan apa itu Islam di Nusantara. Al-Attas masuk dengan konsep Islamisasi yang mengedepankan pengaruh ontologi sufistik untuk menjawab problematika Islam Nusantara. Sebelum Islam Nusantara kembali diperdebatkan, Al-Attas telah membuat sebuah teori untuk mengantarkan corak serta bentuk Islam Nusantara. Al-Attas mengembangkan teori itu berdasarkan konsep Islamisasi yang kemudian menjadi jembatan penghubung untuk menemukan substansi dari Islam Nusantara.

Islam di Nusantara yang dipahami dalam kerangka berpikir Al-Attas ialah Islam yang mencoba masuk dalam budaya masyarakat Nusantara, merangkul, menyaring dan kemudian menghilangkan praktik-praktik mistik budaya lokal yang diperoleh dari hegemoni Hindu-Buddha. Islam model tersebut menurut Al-Attas berasal dari manifestasi Islam sufisme. Islam sufisme merupakan doktrin keislaman yang dibawa oleh kaum sufi pengembara ke Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke 17 M.

27 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 37.

28 Al-Attas, *Islam and Secularism...*, h. 179.

Berbagai teori yang telah disebutkan di atas menyatakan bahwa gelombang sufi Islamlah yang berhasil mengislamkan masyarakat Nusantara secara besar-besaran. Teori tersebut tidak hanya diakui oleh sarjana dalam negeri, akan tetapi para sarjana luar serta orientalis juga mengakui teori tersebut.

Islam di Nusantara yang toleran, ramah, lemah lembut, tidak ekstrim, serta menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara serta menerima dengan baik berbagai budaya yang kemudian berbau dalam masyarakat tidak lain hanyalah manifestasi dari Islam sufisme. Amalan kaum sufi yang murni beribadah kepada Allah SWT., dan mendoktrin amalan terhadap lingkungan sosial dan memberikan pemahaman yang berbeda secara substansi.

Sebagaimana diketahui bahwa kaum sufi jauh dari nilai-nilai keinginan berkuasa, berpolitik, nafsu dunia, berpengaruh pada sikapnya yang kemudian disebut dengan toleransi, menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar, penuh kesabaran, tidak radikal atau ekstrim, merangkul, menyaring dan menghilangkan sesuatu yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Pada akhirnya hal tersebut merupakan manifestasi nyata dalam menentukan definisi Islam Nusantara, yaitu Islam yang termanifestasikan dari “ruh” ajaran dan amalan sufistik. Al-Attas menyebut proses penyesuaian Islam pada penduduk Nusantara dan menggantikan praktik-praktik kepercayaan dan keyakinan lama digantikan dengan pandangan hidup yang baru dengan “teori Islamisasi Nusantara”. Melihat hal tersebut maka harus didasarkan pada literatur Islam Melayu-Nusantara dan sejarah dunia Melayu yang terlihat pada perubahan mendasar terhadap konsep-konsep dan istilah-

istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada permulaan abad 10-11 H/16-17 M.<sup>29</sup>

### **Teorisasi Masuknya Islam ke Nusantara**

Untuk melihat teori mengenai Islam di Nusantara, tepatnya mesti melacak kembali beberapa teori yang menyangkut dengan kedatangan Islam di Nusantara. Pembahasan mengenai teori-teori itu menjadi diskursus panjang di antara para pakar yang fokus terhadap Nusantara. Diskursus tersebut setidaknya dapat dilihat pada tempat di mana asalnya berada, para pembawanya, waktu kedatangannya, serta muatan atau isi dari ajarannya. Masing-masing teori tersebut saling menguatkan satu sama lain, di samping adanya saling berbenturan dengan data dan interpretasi, bahkan saling menjatuhkan. Hasilnya kemudian menjadi diskursus yang terus dikaji serta dipertahankan sampai saat ini.

Melihat serta menelaah kembali untuk menemukan corak Islam di Nusantara sebenarnya membutuhkan waktu panjang untuk membuka literatur para sarjana lokal, luar, maupun orientalis. Oleh sebab itu melacak kembali mengenai kedatangan Islam ke Nusantara dapat memberikan pengetahuan dalam membuat suatu bentuk seperti apakah wajah Islam di Nusantara secara filosofis.

Snouck Hurgronje mengemukakan teori bahwa Islam di Nusantara berasal dari Malabar dan Coromandel. Penduduk muslim Dekan, salah satu Anak Benua India, banyak yang bertindak sebagai perantara dagang antara negara-negara Islam dengan Nusantara

---

<sup>29</sup> Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), h. 2.

dan menetap di kota-kota pelabuhan negeri kepulauan tersebut dengan jumlah yang banyak. Orang-orang tersebut memiliki misi tersembunyi yaitu sebagai utusan untuk menyebarkan benih-benih Islam di Nusantara. Snouck melihat keganjilan-keganjilan yang ada di Nusantara mirip dengan apa yang terjadi di Dekan. Snouck melihat perguruan Syafi'i yang sampai kini masih berlaku di Pantai Coromandel.<sup>30</sup> Teori ini diperkuat oleh sarjana Laiden yaitu Pijnappel. Menurut dia, asal mula Islam masuk dan menginjakkan kaki di Nusantara yaitu berasal dari Gujarat dan Malabar.

Selain Pijnappel, T.W. Arnold memperkuat teori yang dikemukakan oleh Snouck. Arnold mengatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari Coromandel dan Malabar. Menurutnya, muslim pengikut mazhab Syafi'i di Nusantara tidak jauh berbeda dengan pengikut mazhab Syafi'i yang ada di Coromandel dan Malabar, seperti kesaksian Ibnu Bathuthah ketika mengelilingi kawasan ini. Menurut Arnold, walaupun para misionaris Muslim datang dari India Selatan, akan tetapi sejumlah pedagang dari Coromandel dan Malabar mendatangi pelabuhan-pelabuhan Nusantara di mana mereka tidak hanya terlibat dalam hal perdagangan melainkan memiliki misi dalam menyebarkan Islam. Berangkat dari hal tersebut maka Arnold percaya bahwa misinoaris Coromandel dan Malabar berpengaruh besar dalam menyebarkan Islam di Nusantara.<sup>31</sup>

Teori Islam datang ke Nusantara berasal

---

30 Snouck Horgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, (Jakarta: INIS, 1993.), h. 1993.

31 T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, (London: Constable & Company, 1913), h. 271.

dari Coromandel didukung oleh R.O. Winstedt. Menurutnya Islam masuk pertama sekali ke Nusantara yaitu dari pesisir pantai Sumatera. Winstedt memperkuat argumentasinya dengan merujuk pendapat Marco Polo yang menemukan adanya saudagar atau pedagang-pedagang Arab (*Saracen Marchants*) dari Coromandel pada tahun 1292 M.<sup>32</sup> Teori Arnold, Pijnapple, dan Winstedt, terlihat sangat mendukung teori Snouck Hurgronje, bahkan memperkuat gagasannya untuk melihat corak Islam yang ada di Nusantara.

Teori Snouck, Pijnappel dan Winstedt mendapat sanggahan oleh Mark R. Woodward. Menurut Woodward memang kalangan muslim menduduki peran utama dalam perdagangan di India Selatan, namun pemerintahan secara inklusif di Dekan berada di tangan Hindu, oleh sebab itu maka tidak ada pernah ada kerajaan Islam di Pantai Malabar. Bukti yang ada memperlihatkan bahwa sistem-sistem Indo-Persia India Selatan yang menjadi model bagi formulasi Islam di Nusantara. Karala terbentang di jalur langsung Makah dan Asia Selatan, yang membuat menjadi titik persinggahan paling logis, baik para penziarah maupun para pedagang. Masyarakat Mappila mempunyai jalinan keagamaan, bahasa, dan kebudayaan yang kuat dengan Arabia Selatan, dan secara umum hanya mempunyai sedikit kontak dengan bagian Muslim India lainnya.

Menurut Woodward bahwa Tradisi Islam di Nusantara jelas merujuk Yaman Selatan sebagai salah satu sumber kesarjanaan hukum Islam. Organisasi sosial dan keagamaan masyarakat Muslim Mappila Kerala dan

---

32 R.O. Winstedt, *Classical Malay Literature*, (London: Oxford Press, 1977), h. 84. Lihat juga, G.B. Badelli Boni, *The Travels of Marco Polo*, (New York: Harper & Brothers Publishers, 1852), h. 248.

santri Nusantara tradisional memiliki banyak kesamaan. Kedua masyarakat tersebut berorientasi ulama (*ulama-centric*) dalam pengertian status sosial berasal sebagian besar dari afiliasi dengan keturunan guru-guru muslim. Sebagaimana pesantren, madrasah Mappila juga merupakan institusi sosial, pendidikan, dan politik yang penting. Meski Kerala memberikan satu model masyarakat Islam yang sebagian besar terdiri atas para pedagang dan didominasi oleh kalangan ulama, namun hanya sedikit menawarkan teori kejawian dan pemerintahan.<sup>33</sup>

Di antara para sarjana lokal, Azyumardi Azra merupakan salah seorang pakar yang fokus mengkaji mengenai muncul dan berkembangnya Islam di Nusantara. Menurut Azra, sejumlah sarjana, kebanyakan berasal dari Belanda, memegang teori bahwa Islam datang ke Nusantara yaitu berasal dari anak Benua India, bukan Persia maupun langsung dari Arab.<sup>34</sup> Lain halnya dengan Moquette yang mengatakan bahwa Islam datang dan tersebar ke Nusantara berasal dari Gujarat, hal ini dibuktikan dengan batu nisan Maulānā Mālik ‘Ibrāhīm (1419 M) di Gresik sama dengan batu nisan yang berada di Gujarat. S.Q. Fatimi mengatakan bahwa batu nisan tersebut bukan dari Gujarat melainkan dari Begal.<sup>35</sup> Azra memandang bahwa teori Islam di Nusantara berasal dari Begal dapat menjadi diskursus yang berkelanjutan,

misalnya berkenaan dengan perbedaan mazhab kaum Muslim Nusantara (Syafi’i) dan mazhab yang dipegang kaum Muslim Begal (Hanafi). Terlepas dari masalah ini, teori Fatimi yang begitu bersemangat gagal meruntuhkan teori Moquette.

Teori mengenai kedatangan Islam ke Nusantara, terlebih dahulu Islam sampai ke Patani kira-kira abad ke 11 M yang dibawa oleh para pedagang-pedagang Arab dan Hindustan. Orang-orang Siam menyebut mereka dengan sebutan “*Khei*” yang berarti pendatang atau orang datang untuk menumpang sejenak. Menurut Emanuel d’Eradia, seperti yang dikutip oleh Abdullah Halim, mengatakan bahwa Islam di waktu awal-awal mula penyebarannya terlebih dahulu singgah di Patani dan Pahang lalu kemudian setelahnya baru memasuki Malaka.<sup>36</sup> Dalam sejarah Kelantan menurut Abdullah, diperkirakan pada tahun 1150 M, telah datang seorang ulama Patani ke negeri Kelantan (pada saat itu merupakan pusat kota Sriwijaya sebelum pindah ke Jambi) dengan misi untuk menyebarkan agama Islam. Sedangkan di Kelantan pada saat itu sudah adanya raja yang bergelar “*al-Mutawakkil*”, hal ini terlihat pada tulisan di bagian sisi mata uang Dinar (emas) yang tertuliskan tahun 577 H/ 1180 M.<sup>37</sup>

Jika dilihat dari sisi arkeologis, menurut Hasan Muarif, Islam mula-mula menyebar ke Nusantara yaitu setelah sekian lama berkembang di tempat asalnya yaitu Timur Tengah. Tersebarnya Islam di Nusantara diperkirakan sekitar abad ke 7-8 H/13-14

---

33 Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 89.

34 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timut Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 3.

35 Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, h. 4.

---

36 Haji Abdullah Halim Bashah, *Raja Campa dan Dinasti Jembal Dalam Patani Besar (Patani, Kelantan, dan Terengganu)*, (Kota Bharu Kelantan: Pustaka Reka, 1994), h. 47.

37 Abdullah, *Raja Campa...*, h. 48.

M. Pada saat yang bersamaan, peradaban masyarakat Nusantara telah melampaui tahap-tahap formatif awal, dan tengah memasuki konsolidasi kehidupan tingkat kota. Hal ini dibuktikan dengan adanya makam, artefak dari jenis kayu, batu, tulang, daun, keramik, logam besi, perunggu, kuningan, tembaga, perak, suasa, dan emas. Bukti arkeologis mengenai penyebaran Islam setidaknya dapat mewakili untuk melacak tibanya Islam di Nusantara.<sup>38</sup> Hasan juga mendukung adanya teori yang mengatakan bahwa Islam datang dan tersebar di Nusantara melalui pedagang-pedagang Arab.

Selain pedagang, pelancong-pelancong dari negeri-negeri sebarang turut memainkan peranannya dalam menyebarkan Islam, entah mereka menetap dengan singkat atau dengan waktu yang sedikit lama. Buktinya adalah, menurut Muarif, adanya tersebar hikayat-hikayat, serta tulisan-tulisan isi ajaran kitab yang sampai pada masyarakat Nusantara, itu diperkirakan dibawa oleh pelancong maupun pedagang muslim yang singgah di Nusantara. Penyebaran tersebut kemudian diteruskan oleh kerajaan-kerajaan yang ada di Nusantara hingga kemudian meluas ke pelosok Nusantara.<sup>39</sup>

Teori tentang Islam yang tersebar ke kawasan Asia Tenggara lewat jalur dagang dikemukakan juga oleh Ibrahim dan Muhammad Saleh. Menurut mereka, Islam datang bukan dengan cara penaklukan melainkan dengan dakwah. Lewat jalan itu

Islam tersebar hingga ke seluruh kepulauan Nusantara. Islam masuk ke Malaka pada abad ke 7 H lewat jalur dagang. Islam menjadi basis utama penyebarannya hingga ke kepulauan Hindia Timur (Indonesia, Malaysia, dan seterusnya). Pada abad ke 7 H/13 M, Raja Malaka sudah memeluk Islam. Malaka menjadi kerajaan pertama yang menyebarkan Islam.<sup>40</sup> Sebelum Islam berada di Nusantara, telah ada keyakinan Hindu-Buddha yang lebih dahulu menempati wilayah Nusantara. Agama ini kemudian menjadi dominan di Selatan, Tengah dan Timur Asia. Islam masuk dari berbagai wilayah dan kawasan di Asia Tenggara melalui berbagai jalur, ada yang berdagang (*trade*), melancong, maupun berpergian (*go on a trip*).<sup>41</sup>

Teori lain tentang Islam yang datang ke Nusantara yaitu dari India yang dibawa oleh para pedagang. Rasa Timur Tengah pada keadaan kehidupan bagian luar telah ditumpulkan dan dibelokkan ke dalam oleh mistik India, maka hanya menimbulkan kontras minimal pada campuran Hinduisme, Buddisme dan animisme yang telah mempesona orang Nusantara selama hampir lima abad. Penyebar secara damai hampir seluruh wilayah Nusantara dalam jangka waktu tiga ratus tahun dan sempurna mendominasi Jawa kecuali beberapa kantong kepercayaan pada akhir abad keenam belas. Perkembangan pedagang dari Hadramaut yang mengalami gelombang besar ke Nusantara menyebabkan masyarakat melakukan pelayaran untuk

38 Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 27.

39 Muarif, *Menemukan Jejak Arkeologis*, h. 62. Lihat juga Anthony Reid, *sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 2004), h. 39-41.

40 Qasim A. Ibrahim dan Muhammad A. Saleh, *Buku Pintar Sejarah Islam: Jejak Langkah Peradaban Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta: Zaman, 2014), h. 1057.

41 Sanian Smart, *Religion of Asia*, (London: King LTD, 1993), h. 11.

menunaikan ibadah haji.<sup>42</sup>

Agama Islam telah berangsur-angsur datang ke Nusantara sejak abad pertama Hijrah atau bertepatan dengan 7 dan 8 M langsung dari Arab, merupakan kritik kepada analisis sarjana Barat maupun Belanda yang mengatakan bahwa masuknya Islam ke Nusantara sekitar abad ke 13 M melalui Persia dan India. Perlu diakui bahwa di antara para ulama Islam periode pertama itu terdapat orang-orang dari Malabar, Gujarat, dan Persia, namun itu merupakan hal yang wajar. Sekalipun mereka dari Gujarat, Malabar, Persia, maupun lainnya, mereka merupakan orang Arab.<sup>43</sup> Pada abad ke-10 mereka sudah menguasai perdagangan di dunia. Pada abad berikutnya (abad ke-11), saudagar-saudagar Islam telah menguasai pantai barat India.<sup>44</sup>

Menurut Van Leur Islam menyebar melalui para pedagang di sepanjang jalur perdagangan Asia Tenggara.<sup>45</sup> Kedatangan Islam ke Nusantara baik dari India Selatan, salah satu anak benua India, Coromandel, Malabar, Gujarat, maupun langsung dari Arab, tidaklah terlepas dari siapa pembawanya dan dari mana asalnya. Jika dilihat terlebih dahulu misionaris yang membawanya sudah barang tentu mereka adalah orang-orang Arab. Maka dengan demikian sudah pasti pula datangnya langsung dari Arab, walaupun para pedagang

memiliki misi terselubung yaitu menyebarkan Islam lewat berdagang.

Al-Attas merupakan salah seorang sarjana Muslim dunia Melayu Nusantara yang mempertahankan argumentasinya bahwa Islam datang ke Nusantara langsung dari Arab. Al-Attas mengakui bahwa memang benar sebahagian dari penyebar Islam di Nusantara datang melalui India, akan tetapi kebanyakan juga datang langsung dari Arab, dan ada pula yang melalui negeri Parsi, Cina, Maghrib, dan Turki. Menurut Al-Attas, yang terpenting adalah kandungan paham keagamaan yang dibawa oleh mereka itu adalah bersifat Timur Tengah bukan India.

Kandungan dan cara penguraian akidah-akidah berbagai mazhab ilmu tasawuf berbentuk tulisan “Jawi” serta corak beberapa huruf-hurufnya, nama gelaran hari-hari mingguan, cara melafalkan Alquran, serta beberapa perkara penting lainnya, menyatakan dengan tegas kecirian Arab, bukan India, sebagai pembawa dan penyebar asli agama Islam di Nusantara.<sup>46</sup> Ada benarnya juga apa yang diungkapkan Al-Attas tersebut, sebab dari pandangan orang Islam, soal bangsa apa yang membawa Islam itu mungkin tidaklah begitu penting, asalkan yang dibawanya itu ialah Islam.

Kedatangan Islam ke Nusantara memang melewati berbagai tempat untuk sampai ke Nusantara. Argumentasi Islam datang langsung dari Arab dapat dipertahankan dan menjadikan acuan bagi corak Islam masyarakat Nusantara. Hal ini dikarenakan corak maupun bentuk dari sekian pemahaman

---

42 Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Pustaka Jaya: Jakarta, 1981), h. 170.

43 A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*, (Medan, Alma'arif, 1993), h. 38.

44 R. Roolvink, *Historical Atlas of the Moslem People*, (Jakarta: Jembatan, 1957), h. 15.

45 Apipudin, *Penyebaran Islam di daerah Galuh sampai dengan abad ke-17*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010), h. 108.

---

46 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah*, h. 54. Lihat juga, Syeh Muhammad Naquib Al-Attas, *Historical Fact and Fiction*, (Kuala Lumpur, UTM Press, 2011), h. 135-137.

agama serta praktik ajaran Islam di Nusantara persis sama seperti dari negeri asalnya yaitu Arab. Berbagai mazhab serta amalan lahir dan batin masyarakat Islam Nusantara mencirikan sebagai adopsi dari pemahaman Islam di Timur Tengah, walaupun kemudian ajaran Islam mesti menyesuaikan diri dengan budaya maupun kebiasaan masyarakat lokal.

Al-Attas menyebut proses penyesuaian Islam pada penduduk Nusantara dan menggantikan praktik-praktik kepercayaan dan keyakinan lama digantikan dengan pandangan hidup yang baru dengan “teori Islamisasi Nusantara”. Melihat hal tersebut maka harus didasarkan pada literatur Islam Melayu-Nusantara dan sejarah dunia Melayu yang terlihat pada perubahan mendasar terhadap konsep-konsep dan istilah-istilah kunci dalam literatur Melayu-Indonesia pada permulaan abad 10-11 H/16-17 M.<sup>47</sup>

Terlepas dari berbagai pengaruh para sarjana Belanda maupun orientalis, sangatlah jelas kiranya argumen Al-Attas tersebut menekankan bahwa Islam Nusantara berasal langsung dari Arab. Hamka juga mengatakan bahwa Islam datang di Nusantara langsung dari Arab, hal tersebut dibuktikan dengan adanya seorang pencatat sejarah dari Tiongkok yang mengembara pada tahun 674 M, di pesisir Barat pulau Sumatera telah mendapati sekelompok bangsa Arab yang membuat kampung di tepi pantai tersebut.<sup>48</sup> Pernyataan Hamka tersebut mendukung Al-Attas dan mengubah persepsi sejarah masuknya Islam

di Indonesia pada abad ke 11 M, 12 M, awal abad 13 M, naik menjadi abad ke 7 M. Menurut Hamka, muslim Arab yang datang ke Nusantara bukanlah ekspedisi resmi dari utusannya di Timur Tengah, melainkan datang dengan suka rela untuk berdagang. Mereka memiliki misi untuk menyebarkan Islam, sebab tidak mungkin hanya untuk berdagang saja, mereka dari jauh melewati lautan luas hanya untuk berdagang merupakan kesia-siaan belaka, terutama bagi para misionaris muslim.

Telah dikemukakan di atas, kebanyakan sarjana Barat maupun Belanda khususnya, memegang teori bahwa yang menyebarkan Islam pertama di Nusantara adalah para pedagang muslim yang memasukkan agama tersebut di antara transaksi perdagangannya. Komunitas-komunitas muslim pun tercipta hingga kemudian memainkan andil besar dalam penyebaran Islam secara lebih luas. Beberapa pedagang tersebut kemudian dikatakan melakukan hubungan silaturahmi sehingga berujung pada ikatan perkawinan antara keluarga bangsawan lokal. Hasil dari ikatan tersebut sangat memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk menyebarkan Islam secara merata.

Menurut Wolters, daerah-daerah India yang menjadi tempat asal datangnya para pedagang itu tidaklah diketahui, demikian pula dengan motif kedatangannya. Referensi yang dikemukakan dalam *periplus* tentang pelayaran Colandia dari pantai Coromandel ke Chryse menunjukkan bahwa pada abad ke-1 M, sudah terdapat perdagangan antara India Selatan dengan wilayah Asia Tenggara. Di pihak lain dijelaskan bahwa pada abad ke-3

47 Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), h. 2.

48 Hamka, *Dari Pembendaharaan Lama*, (Medan: Madju, 1963), h. 10.

M, juga telah terdapat hubungan dagang yang mantap antara Asia Tenggara dengan Barat laut India.<sup>49</sup>

Mempertimbangkan berbagai wacana di atas maka Islam tersebar di Nusantara dapat dikatakan bahwa *Pertama*, Islam datang langsung dari Arab, *Kedua*, Islam datang ke Nusantara dibawa oleh para pedagang dari berbagai penjuru dunia, *Ketiga*, datang dan disebar oleh para penyebar profesional Islam (*dai' dan Muballiq*) muslim sebagai utusan dari Timur Tengah, dan *Keempat*, Islam datang ke Nusantara dalam gelombang besar abad ke 11 dan 12 M, dan seterusnya oleh para kaum sufi.

Melihat keempat wacana di atas dan seperti apa yang telah dibahas panjang sebelumnya, mungkin ada benarnya Islam telah diperkenalkan di Nusantara dan telah ada di sana pada abad pertama Hijriah, akan tetapi gerakannya yang lebih nyata terlihat pada abad ke 12 M, hingga seterusnya. Oleh sebab itu, proses Islamisasi sebagai wacana untuk mengislamkan masyarakat Nusantara mendapatkan momentum puncak pada 13 M sampai dengan akhir abad ke 17 M, dimana pengaruh sufistik mewabah sehingga banyak mengislamkan masyarakat Nusantara. Meskipun demikian, tambah Azra, seperti Crawford, Keijzer, Niemann dan Hollander, berkeyakinan bahwa Islam di Nusantara dibawa langsung dari Arab, hal ini dibuktikan dengan kesamaan corak dalam keyakinan mereka dalam menjalankan agama Islam. Faktor penting muslim yang datang dari Pantai Timur India dalam menyebarkan

Islam tersebut merupakan perihal yang mesti diperhitungkan. Niemann dan Hollander merevisi argumennya dengan mengatakan bahwa bukan Mesir sebagai basis sumber Islam di Nusantara melainkan Hadhramawut.<sup>50</sup>

Jika benar pengaruh motif-motif ekonomi serta peran para pedagang yang begitu dominan berhasil membawa Islam di Nusantara maka sangatlah diragukan keabsahannya, melihat jumlah penduduk yang di Islamkan cukup besar. Jika memerhatikan kebiasaan para pedagang maupun pelancong hanya singgah sementara waktu baik untuk melakukan transaksi dagang maupun hanya sekedar untuk berkunjung. Masih sangat diragukan bahwa Islam dapat berpengaruh pesat hingga ke seluruh Nusantara disebarkan oleh para pedagang. Lebih jauh lagi, jika benar aktif dalam menyebarkan Islam, mengapa para ahli mengatakan bahwa Islam sudah muncul kepermukaan sebelum abad ke 12 M. Para pedagang muslim sudah berada di Nusantara sejak abad ke 7 dan ke 8 M, walaupun para penduduk pribumi telah bertemu dan berinteraksi dengan para pedagang muslim sejak abad ke 7 M, tidak terdapat bukti tentang adanya penduduk muslim lokal dalam jumlah besar hingga terjadinya islamisasi substansial di Nusantara.

Tidak begitu meyakinkan pula jika perkawinan para pedagang dengan salah satu dari keluarga bangsawan dapat menghasilkan banyak penganut Islam dalam jumlah besar. Beberapa pakar misalkan Schrieke agak meragukan bahwa kaum pribumi Nusantara masuk Islam karena terpengaruh oleh penguasanya yang telah memeluk agama ini. Analisis demikian mengindikasikan adanya

---

49 O.W. Woltres, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII*, (Jakarta, Komunitas Bambu, 2011), h. 61.

---

50 Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 8.

suatu pengaruh lain yang lebih mendekati untuk melihat pengaruh Islam secara besar-besaran. Menurut Azra teori yang lebih dapat diterima dari berbagai teori yang ada adalah apa yang dikemukakan oleh A.H. John. John mempertimbangkan kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran penting dalam penyebaran Islam, akan tetapi John mengajukan bahwa para sufi pengembara yang terutama melakukan penyiaran Islam di Nusantara. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke 13 M. Faktor utamanya ialah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam bentuk berbeda, khususnya kesesuaian antara Islam dan keadaan sekitarnya daripada perubahan dalam kepercayaan dan praktik lokal keagamaan. Para sufi pengembara menggunakan tasawuf sebagai fondasi filosofisnya untuk menyebarkan Islam di Nusantara.

Persoalannya kemudian adalah mengapa gelombang sufi pengembara ini baru aktif sejak abad ke 13 M, menurut John bahwa tarekat sufi tidak menjadi ciri cukup dominan dalam perkembangan dunia Muslim sampai jatuhnya Bagdad ke tangan Iskandar Mongol pada 1258 M. Ketika kekhalifahan Bagdad jatuh, para sufi mulai mengembara untuk mempertahankan keutuhan dunia muslim pada wilayah-wilayah kekuasaan kekhalifahan. Pada masa ini juga digambarkan bahwa tarekat sufi secara berangsur-angsur menjadi institusi stabil dan disiplin serta mengembangkan Islam dalam masyarakat. Perkembangan ini memungkinkan guru dan murid memperoleh pendukung untuk melakukan perjalanan dengan tujuan menyebarkan Islam melintasi

benua dan samudera. Sumber-sumber lokal terdahulu memunculkan informasi tentang kedatangan *syekh, sayyid, makhdûm*, guru dan sejenisnya langsung dari Timur Tengah dan dari tempat lain di wilayah sekitarnya.<sup>51</sup>

Teori mengenai sufisme sejauh ini sangatlah berhasil dalam menciptakan suatu ciri khas masyarakat tertentu sehingga kemudian dapat dinamakan dengan masyarakat Muslim. Para sufi merangkul dengan menggunakan metode-metode pendekatan Islam sehingga dapat membentuk kelompok-kelompok kajian keislaman juga persatuan pemuda. Gelombang sufisme dilakukan besar-besaran sejak abad ke 11 M, setelah mereka menemukan momentumnya. Pengaruh sufisme lebih terasa dalam hal keislaman masyarakat di Nusantara dibandingkan dengan pengaruh-pengaruh agama lainnya.

Merujuk pada teori-teori sejarah tentang penyebaran Islam di Nusantara, maka Islam yang ada di Nusantara menjadi perdebatan sendiri dalam diskursus studi Islam kawasan. Perdebatan tersebut tidak keluar dari konsep bagaimana menemukan corak Islam di Nusantara sehingga menjadi suatu teori untuk dikaji secara berkelanjutan. Proses masuknya Islam ke Nusantara yang terdapat pada data-data sejarah bermaksud untuk mengantarkan arah dalam menemukan corak Islam di Nusantara. Beberapa sarjana lokal kemudian mencoba merumuskan serta mendefinisikan Islam Nusantara hingga hal tersebut kemudian menjadi diskursus studi Islam kawasan. Menurut Zainul Milal Bizawie bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberikan solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa. Islam

---

51 Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 16.

Nusantara merupakan Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam Nusantara ialah Islam yang mewarnai budaya masyarakat Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yaitu rahmad untuk semua umat manusia.<sup>52</sup>

Pendapat lain mengenai Islam Nusantara dikemukakan oleh Yahya Cholil Staquf, menurutnya bahwa Islam Nusantara yaitu Islam yang menyatu dan secara bertahap diserap menjadi budaya lokal yang unggul di Nusantara. Para penyebar Islam sangatlah hati-hati mempelajari serta mengamati realita sosial masyarakat Nusantara demi memastikan secara baik untuk mencapai tujuan mereka dengan menjaga harmonisasi masyarakat yang cenderung pluralistik. Abdul Moqsith Ghazali melihat Islam Nusantara adalah upaya untuk melabuhkan nilai-nilai Islam dalam konteks budaya serta karakteristik masyarakat Nusantara yang beragam. Ghazali memandang Islam sebagai sebuah upaya untuk menciptakan hukum yang tidak bertentangan dengan budaya Nusantara.<sup>53</sup>

Salah satu pendapat lain mengenai Islam di Nusantara adalah Islam Fansurian yaitu sebuah proses pengislaman yang dibungkus dengan sufisme dan membangun tamadun masyarakat dengan konstitusi akhlak sosial (bio-etik) dan akhlak personal (revolusi mental).<sup>54</sup> Definisi Islam ini mencoba mengembalikan Islam pada awal-awal penyebarannya di Nusantara. Islam

Nusantara Fansurian fokus berimbang pada dimensi spiritual sebagai semangat utama agama sebagai sumber cinta dan kasih sayang. Penulis cenderung melihat akar kemunculan serta manifestasi Islam Nusantara bermuara pada konsep spiritual sufisme.

Said Aqil Siroj merupakan salah satu cendekiawan Muslim Indonesia yang sangat berpengaruh dalam perdebatan mengenai Islam Nusantara. Menurutnya bahwa Islam Nusantara dapat diartikulasikan dengan Islam yang menyesuaikan diri dengan masyarakatnya. Nusantara dalam perspektif ini bukan hanya sebagai sebuah konsep geografis (kawasan) semata, melainkan Nusantara yang merupakan *encounter culture* (pusat pertemuan budaya) sehingga memunculkan tata nilai yang khas. Islam Nusantara bukan sekedar sebuah konsep geografis melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologis.<sup>55</sup> Pola Islam yang telah meNusantara tersebut, dengan campuran berbagai latar belakang budaya yang ada membuat Islam harus menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara. Islam Nusantara juga merupakan sebuah pola pikir, tata nilai, dan cara pandang dalam melihat dan menghadapi berbagai budaya yang datang ke Nusantara.

Menurut pandangan Zulkhairi, penebalan “Nusantara” yang disandingkan dengan “Islam” bukan hanya menegaskan nama, melainkan juga karakter untuk menunjukkan corak atau warna dari sebuah keheterogenitas. Keragaman sebagai salah satu tipologi Islam

---

52 Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara dari Ushûl Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 240.

53 Abdul Moqsith Ghazali, dalam Ahmad Sahal, *Islam Nusantara...*, h. 106.

54 Affan Ramli, “Islam Nusantara Fansurian”, *Serambi Indonesia*, 31 Juli 2015, h. 18.

---

55 K.H. Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara*, (Jakarta, LTN NU, 2014), h. 204.

Nusantara adalah buah dari pergumulan panjang antara agama dan budaya; antara teks dengan konteks yang saling melengkapi satu sama lain sehingga menghasilkan Islam yang ramah, inklusif dan fleksibel. Islam Nusantara juga merupakan kesesuaian antara ajaran Islam dengan corak yang berbeda dari tempat asalnya Arab yang terkesan dengan panas dan keras. Namun memasukkan embel-embel Nusantara menurut Zulkhairi dapat mereduksi ajaran Islam, karena hal tersebut memaksakan Islam untuk menyesuaikan diri dengan tradisi Nusantara.<sup>56</sup> Akan tetapi, saya melihat di sini bahwa Zulkhairi masih kurang cermat dalam menganalisis bagaimana proses Islamisasi berlangsung di Nusantara.

Beberapa definisi Islam Nusantara di atas menjadi langkah awal untuk dapat lebih dalam memetakan Islam yang berada di Nusantara. Penjelasan tersebut dimulai dari mencari akar sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara hingga berupaya mendefinisikan Islam Nusantara itu sendiri. Formalisasi mengenai Islam Nusantara menjadi penting untuk memetakan identitas Islam di negeri ini. Definisi yang lebih mengerucut mengenai Islam di Nusantara tidak jauh dari pembahasan tentang Islam yang membudaya, berdialog, disesuaikan, dibumikan, diadaptasikan ke dalam budaya Nusantara.

Pendapat lain mengatakan bahwa Islam Nusantara dijelaskan sebagai Islam moderat, tidak ekstrem, Islam yang berbunga-bunga di mana masyarakatnya suka dengan berbagai perayaan dan seremonial. Islam Nusantara juga dipahami sebagai perlawanan terhadap cara penampilan yang tidak sesuai dengan

kebiasaan masyarakat Nusantara, misalnya berjenggot tebal, dan bercelana cingkrang. Demikian pula dengan wanita yang mengenakan cadar, hal tersebut menjadi benturan tersendiri dalam melihat Islam di Nusantara.

Islam Nusantara sejauh ini juga identik dengan kegiatan religiusitas seperti tahlilan, peringatan haul, ziarah kubur, selamatan, dan segenap pengamalan dalam ruang lingkup Nahdlatul Ulama (NU). Argumentasi ini menurut saya sangat berimplikasi bahwa Islam Nusantara identik dengan Islam NU semata. Boleh jadi pula demikian adanya, sebab Islam model NU sering disebut-sebut sebagai Islam yang ramah terhadap budaya Nusantara. Jika lebih cermat maka permasalahannya menurut saya ialah kata “Nusantara” itu sendiri, sebab kata ini lebih kepada kategori wilayah geografis dan budaya, bukan merupakan kategori nilai dan sifat. Bagaimana menisbatkan Islam ke dalam Nusantara sehingga menjadi sebuah definisi yang jelas.

Berangkat dari berbagai argumentasi tersebut, Al-Attas mencoba melihat terlebih dahulu muatan awal yang muncul di Nusantara sebelum mendefinisikan apa itu Islam di Nusantara. Al-Attas masuk dengan konsep Islamisasi yang mengedepankan pengaruh ontologi sufistik untuk menjawab problematika Islam Nusantara. Sebelum Islam Nusantara kembali diperdebatkan, Al-Attas telah membuat sebuah teori untuk mengantarkan corak serta bentuk Islam Nusantara. Al-Attas mengembangkan teori itu berdasarkan konsep Islamisasi yang kemudian menjadi jembatan penghubung untuk menemukan substansi dari Islam Nusantara.

Islam Nusantara yang dipahami dalam

<sup>56</sup> Teuku Zulkhairi, “Islam Nusantara vs Islam Aceh”, *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2015, h. 18.

kerangka berpikir Al-Attas ialah Islam yang mencoba masuk dalam budaya masyarakat Nusantara, merangkul, menyaring dan kemudian menghilangkan praktik-praktik mistik budaya lokal yang diperoleh dari hegemoni Hindu-Buddha. Islam model tersebut menurut Al-Attas berasal dari manifestasi Islam sufisme. Islam sufisme merupakan doktrin keislaman yang dibawa oleh kaum sufi pengembara ke Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke 17 M. Berbagai teori yang telah disebutkan di atas menyatakan bahwa gelombang sufi Islamlah yang berhasil mengislamkan masyarakat Nusantara secara besar-besaran. Teori tersebut tidak hanya diakui oleh sarjana dalam negeri, akan tetapi para sarjana luar serta orientalis juga mengakui teori tersebut.

Islam Nusantara yang toleran, ramah, lemah lebut, tidak ekstrim, serta menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara serta menerima dengan baik berbagai budaya yang kemudian berbaur dalam masyarakat tidak lain hanyalah manifestasi dari Islam sufisme. Amalan kaum sufi yang murni beribadah kepada Allah SWT., dan mendoktrin amalan terhadap lingkungan sosial dan memberikan pemahaman yang berbeda secara substansi.

Sebagaimana diketahui bahwa kaum sufi jauh dari nilai-nilai ingin berkuasa, berpolitik, jauh dari nafsu dunia, berpengaruh pada sikapnya yang kemudian disebut dengan toleransi, menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar, penuh kesabaran, tidak radikal atau ekstrim, merangkul, menyaring dan menghilangkan sesuatu yang tidak sejalan dengan ajaran Islam. Pada akhirnya hal tersebut merupakan manifestasi nyata dalam menentukan definisi Islam Nusantara, yaitu

Islam yang termanifestasikan dari “ruh” ajaran dan amalan sufistik.

### **Pengaruh Mistisisme Sufistik Terhadap Islam di Nusantara dalam Pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas**

Perdebatan mengenai Islam di Nusantara terus menjadi diskursus panjang untuk menemukan bentuk Islam seperti apa yang menjadi ruh masyarakat Nusantara. Untuk memberikan pencerahan terhadap problematika tersebut maka Syed Muhammad Naquib Al-Attas memberikan ketetapan bahwa Islam di Nusantara merupakan Islam yang berlandaskan sufisme. Hal ini semestinya merupakan ruh sebagai corak Islam masyarakat Nusantara. Tidak dapat dipungkiri pula bahwa sifat risalah-risalah Islam yang terdapat di Nusantara sebahagian besar isinya mengandung unsur-unsur metafisika ilmu tasawuf yang mencapai nilai luhur dalam sejarah pemikiran serta metafisika dunia. Risalah-risalah sufistik tersebut memiliki nilai rasional dan semangat keagamaan luhur yang tidak dapat dibandingkan dengan sastra Melayu-Jawa zaman Hindu-Buddha yang hampa dengan rasionalitas. Kenyataan bahwa Islam yang datang ke Indonesia dibawa oleh para sufi, menyebabkan Islam pada masa awal-awal banyak berkompromi dengan budaya lokal. Pertemuan Islam dengan budaya lokal ini sering keliru karena kurang murninya Islam Indonesia. Perlu ditegaskan bahwa tasawuf yang berkembang di Nusantara adalah tasawuf yang berpadu dengan syariah secara seimbang dan tidak perubahan di dalamnya.

Beberapa ciri Islam sufistik dapat dikenali dari ekspresi keagamaan muslim

yang masih lestari sampai saat ini. Pertama, penghormatan pada guru yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Penghormatan ini melahirkan tradisi ziarah kubur ke makam para ulama dan wali berkembang subur di Nusantara. Dalam ziarah ini pelaku membacakan tahlil untuk mendoakan arwah ulama atau wali, sebagai orang yang dekat dan dikasihi Allah SWT. Pelaku ziarah juga melakukan *i'tibār* (mengambil pelajaran) atas perjuangan para wali atau ulama dalam menyebarkan Islam. Tradisi pembacaan tahlil dan pembacaan Alquran saat orang meninggal dunia. Selain dijadikan sarana mendoakan orang Muslim yang meninggal, tradisi ini juga menjadi sarana silaturahmi bagi keluarga yang ditinggalkan. Tradisi meratapi jenazah oleh para Wali (penyebarnya Islam di Nusantara) diganti dengan talqin, sementara kebiasaan lainnya diganti dengan pembacaan zikir dan tahlil.

Para wali melakukan kreasi dalam berdakwah dengan menggunakan berbagai sarana misalnya seni wayang atau pemanfaatan alat tradisional seperti beduk dan kentongan untuk keperluan ibadah umat Islam. Sarana yang selama ini digunakan sebagai pemberitahuan dan tanda akan diselenggarakan pertemuan atau tanda bahaya (tergantung iramanya) dimanfaatkan oleh wali untuk memberi tahu tanda dimulainya waktu sembahyang, karena azan saja yang diteriakkan melalui menara belum cukup komunikatif mengingat jarak antara masjid, langgar atau surau dengan rumah penduduk sangat jauh dan berpenjar.

Alat bantu berupa beduk dan kentongan yang suaranya dapat didengar di kampung lain memudahkan sebagai penanda

telah masuknya waktu shalat. Ukuran beduk dan panjang kentongan diselaraskan dengan kedudukan masjid atau surau dan langgar. Beduk masjid agung berbeda besarnya dengan masjid biasa. Alat yang dulunya sekadar sarana bantu, kemudian berkembang sebagai penentu status dari masjid yang bersangkutan, dan selanjutnya ini menjadi perwujudan dari Islam di kawasan Nusantara, sehingga dulunya tidak sempurna sebuah masjid yang tidak memiliki beduk yang representatif.

Sebagaimana yang telah dipahami bahwa Islam datang ke Nusantara sejatinya dibawa oleh kaum sufi pengembara berlandaskan metafisika tasawuf. Metafisika tersebut mengandung konsep *wujūd* dengan penjelasan secara utuh, sehingga mempengaruhi jiwa masyarakat Nusantara. Pengaruh metafisika sufi ini memunculkan semangat religius yang begitu intelektual dan rasionalistik masuk ke dalam pikiran rakyat sehingga mudah diterima. Metafisika sufi tersebut termanifestasikan dalam apa yang disebut dengan tasawuf. Maka dengan tasawuf yang membicarakan konsep tentang *wujūd* menyebabkan kebangkitan rasional dan intelektual yang belum pernah terjadi pada masa-masa sebelum Islam.<sup>57</sup> Metafisika sufi yang mengandung konsep tentang *wujūd* merupakan sebuah identitas baru yang berhasil membuat masyarakat Nusantara mengenal Islam, sehingga ini menjadi fondasi akar Islam di Nusantara secara otentik.

Basisontologisufistikdalam pandangan Al-Attas berakar dari konsep tentang *wujūd*. *Wujūd* jika diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris bermakna "being" atau "existence".

<sup>57</sup> Al-Atta, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1993), h. 173.

Akan tetapi agar tidak memperoleh arti baru di samping arti yang ada dalam bahasa Arab, alangkah baiknya kata kunci tersebut tidaklah diterjemahkan, melainkan diberikan penjelasan saja kandungannya.

Menurut Kautsar Azhari Noer bahwa kata "wujūd" adalah bentuk *maṣḍar* dari *fi'il* "wajda" atau "wujida". Kata *wujūd* sebagai *muṣḍar* dari *wujida* berarti "ditemukan" dalam pengertian "obyektif". Pengertian "subyektif", kata *wujūd* adalah *maṣḍar* dari "wajda" bermakna "menemukan". Jika diterjemkan keduanya dalam bahasa Inggris disebut dengan "finding". Dalam sistem Ibn al-Araī, kedua pengertian ini menyatu secara harmonis dan terlihat jelas ketika dia membicarakan *wujūd* dalam hubungannya dengan Tuhan. Pada satu sisi, *wujūd* adalah *wujūd* Tuhan, yaitu *wujūd* yang ada dengan sendirinya. Pada lain sisi *wujūd* adalah "menemukan atau bertemu" dengan Tuhan.<sup>58</sup>

Pengertian tentang *wujūd* merupakan satu dalam segala hal, yang disebut dengan "Wujud Mutlak" (*al-Wujūd al-mahd*), yang secara mutlak tidak terbatas dan terdefiniskan. Dalam falsafah Islam, *wujūd* (wujud atau eksistensi) dikontraskan dengan *māhiyah* (kuiditas atau "keapaan"), yang disebut terakhir lazim digunakan sebagai sinonim bagi istilah-istilah seperti realitas (*ḥaqāiq*) entitas ('*ayn*) sesuatu (*syay'*) dan obyek pengetahuan ilahi (*ma'lūm*).<sup>59</sup> *Wujūd* kadang kala dideskripsikan oleh para sufi kepada masyarakat Nusantara sebagai sesuatu

58 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdah al-wujūd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 41-42.

59 Syarifuddin, *Wujūdiyyah Hamzah Fansuri dalam Perdebatan Para Sarjana; Kajian Hermanetik atas Karya-karya Sastra Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Almahira, 2011), h. 52.

yang tidak tampak dalam dirinya sendiri sambil menyebabkan segala sesuatu yang lain terlihat. Terkadang digambarkan identik dengan "cahaya" yang tidak terlihat dalam dirinya sendiri sambil memungkinkan melihat hal lain. Apa yang mereka saksikan sebagai cahaya yang terlihat tidak lain hanyalah pantulan dari cahaya sesungguhnya yang tidak terlihat. Begitu pula, apa yang kita sebut dengan segala sesuatu yang ada, tidak lain hanyalah pantulan dari *wujūd* Hakiki. Hal ini merupakan permainan rasional yang dimasukkan kepada jiwa masyarakat Nusantara sehingga merubah jiwa mereka untuk mengenal Islam lebih mendalam.<sup>60</sup>

Teks-teks mengenai Islam yang datang ke Nusantara lewat pengaruh sufi pengembara bermuara pada konsep *wujūd* telah banyak tersebar hingga pelosok negeri. Doktrin mengenai ontologi *wujūdiyyah* telah merubah pemikiran masyarakat Nusantara, hal tersebut sangat kental dengan konsep *wahdah al-wujūd* Ibn al-'Arabī. Dalam terminologi Ibn al-'Arabī, menggunakan kata *wujūd* untuk menyebut wujud Tuhan, bahwa satu-satunya *wujūd* adalah wujud Tuhan, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Dengan demikian berarti segala apapun selain Tuhan tidak memiliki wujud.

Secara logis dapat diambil hipotesa bahwa kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*mā siwā'llāh*), alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya.<sup>61</sup> Akan tetapi Ibn 'Arabī menggunakan metaforis untuk menggunakan kata wujud selain wujud Tuhan, yakni wujud

60 Syarifuddin, *Wujūdiyyah...*, h. 53.

61 Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 94.

alam pada hakekatnya merupakan wujud yang dipinjamkan Tuhan terhadap ciptaan-Nya.<sup>62</sup>

Pengaruh konsep *wujūd* Ibn ‘Arabī tersebut menyebar mengisi muatan Islam di Nusantara lewat pengaruh sufistik. Hal ini terlihat dalam teks-teks peninggalan Ḥamzah Fanṣūrī yang melekat dalam jiwa masyarakat Nusantara. Ajaran sufistik tersebut dengan cepat menyebar karena merupakan ajaran Islam yang murni. Pengaruh Ibn ‘Arabī tentang *waḥdat al-Wujūd* melekat dalam jiwa Ḥamzah Fanṣūrī sehingga hal tersebut direduksi menjadi pemahaman *wujūdiyyah*. Menurut Al-Attas, kata *wujūd* dalam terminologi *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri, digunakan untuk menggambarkan *wujūd* Allah SWT., yang identik dengan Zat Allah SWT., sebagai Wujud Hakiki. Segala sesuatu selain-Nya yaitu alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah wujud *wahmī* (bayangan) sebagai cermin atau pancaran dari *wujūd* yang sebenarnya. Ḥamzah Fanṣūrī memakai juga kata wujud untuk menunjukkan segala sesuatu selain Allah SWT., Penggunaan hanya dalam bentuk *wahmī*, atau *majāz* dalam konsep Ibn ‘Arabī. Hal ini dilakukan semata untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Allah SWT., sedangkan wujud alam pada hakikatnya adalah pancaran dari wujud Allah SWT.,<sup>63</sup>

Persoalan kemudian adalah jika *wujūd* bermakna “ada”, maka secara logis dapat dipahami hanya dengan menunjukkan kepada segala yang ada di dunia, yakni segala penampakan dalam kehidupan dunia. Apakah

yang ada itu benar-benar “ada” dan merupakan *wujūd* itu sendiri. *Wujūd* pastilah bersifat niscaya-ada; dan ia adalah ada pada dirinya. *Wujūd* yang niscaya ada ini adalah “realitas ketuhanan”, yaitu *wujūd* dalam pengertian yang paling harfiah yaitu Allah SWT., Allah SWT., adalah *wujūd* karena “Dia-lah *wujūd* seutuhnya”. Hanya Allah SWT., dalam konteks ini, yang layak disebut sebagai *al-Wujūd*, karena tidak ada selain Allah SWT., yang berhak menyanggah *wujūd* dalam pengertian hakiki. Allah SWT., satu-satunya yang berhak disebut *wujūd*, karena realitas selain Allah SWT., tidak memiliki *wujūd* sejati, melainkan ber-*wujūd* dari *wujūd* Allah SWT., selain Allah SWT., semua adalah ketiadaan, maka wujud yang terlihat di alam merupakan *wujūd* dalam pengertian metaforis.<sup>64</sup>

Doktrin pemahaman tentang *wujūd* yang ditanamkan dalam akal serta jiwa masyarakat Nusantara yang dilakukan oleh kaum sufi berlainan keduanya. Hal ini dilakukan untuk mempermudah dalam proses memahami Islam. *Wujūd* Allah dan wujud alam berlainan pemahamannya. Pemilahan tersebut yaitu bahwa *wujūd* Allah ialah sebenarnya *wujūd* yaitu *wājibul al-Wujūd* lagi kekal dengan sendiri-Nya, *wujūd* alam itu *mumkinul al-wujūd*, yakni dijadikan *Haqq Ta‘ālā* dari pada ‘adam kepada *wujūd khārijī*, jadilah hakikat keduanya berbeda-beda. *Haqq Ta‘ālā* itu kekal lagi menjadikan, sedangkan alam itu *muhdath* yaitu dijadikan. Di sini jelas bahwa satu merupakan bentuk *wujūd haqīqī* sedangkan yang kedua *wujūd majāzī*. *Wujūd majāzī* itu milik *wujūdhaqīqī*,<sup>65</sup> dengan

62 Al-Attas menjelaskan pula mengenai *mā siwā Allāh* dalam karyanya; *The Intuition of Existence*, (Malaysia: ISTACT, 1990), h. 33-34.

63 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: UM Press, 1970), h. 241-242.

64 Muhammad Al-Fayyadi, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKIS, 2012), h. 158-163.

65 Al-Attas, *Rānīrī and the wujūdiyyah*

bahasa lebih sederhana lagi, digambarkannya *wujūd* Allah SWT., dengan Dhāz Allah SWT., seperti matahari dengan cahayanya, matahari lain, cahayanya pun berbeda. Alam seperti seumpama memperoleh cahaya dari matahari, dan alam merupakan pancaran dari *wujūd* Allah SWT., serta berlainan keduanya. Allah SWT., sebagai pencipta kekal adanya, sedangkan alam diciptakan dan sifatnya fana.<sup>66</sup>

Proses pemberian pemahaman tentang *wujūd* ini kerap disampaikan melalui kitab-kitab dontrin dalam prosa dan puisi, karangan-karangan agiografi (kisah riwayat hidup para tokoh suci), dan juga alegori-alegori yang mengisahkan tentang perjalanan sufi (suluk) untuk mencapai makrifah, yakni pengenalan pada hakikat tertinggi. Sebelum meluasnya tulisan dan catatan semacam itu, sufi pengembara telah menyampaikan dan memperkenalkan Islam melalui media dakwah.<sup>67</sup> Hal tersebut masuk akal, sebab masyarakat Nusantara sebelum Islam tidak asing dengan dongen-dongeng juga aspek seni-seni ajaran Hindu-Buddha. Penyingkapan perjalanan kerohanian sufi dalam “diri” sendiri (mikrokosmos) digambarkan dalam bentuk syair maupun puisi tersebut sebagai sebuah gerak dalam ruang tertentu (makrokosmos). Dekskripsi ruang (makrokosmos) tersebut berkaitan erat dengan ajaran psikologi sufi yang dituangkan dalam bentuk tulisan maupun simbol-simbol serta karangan tertentu.

Keberadaan *wujūd* Allah SWT., digambarkan hadir dengan dirinya sendiri

---

*of 17th Century Aceh*, (Singapore: MBRAS, 1996), h. 32-38.

<sup>66</sup> Al-Attas, *A Commentarry on the Hujjat Al-Siddiq of Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī*, (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), h. 55-79.

<sup>67</sup> V. I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu Kajian dan Teks-teks*, (Jakarta: RUL, 1993), h. 77.

dan tidak ada yang mustahil bagi Dirinya. Dia merupakan pengetahuan yang tidak bertentangan dengan ketidak-tahuan. Dia menyadari “Akunya” sendiri dan selalu dalam keabadian. Keraguan dalam keberadaannya adalah mustahil sebab Ia merupakan kesempurnaan itu sendiri. Ketidak sempurnaan hanya terikat pada bentuk sebagai ciptaan dari-Nya. Kesementaraan dan perubahan-perubahan kemudian lenyap hanya berlaku pada bentuk.<sup>68</sup> Doktrin sufisme seperti ini terus berkembang di Nusantara sehingga mencapai puncaknya pada abad 16 dan 17 M. Pemahaman tentang *wujūd* menjadi suatu hal yang terus menjadi perenungan dan merupakan sebuah bentuk pemahaman baru dan berkemajuan.

Ontologi sufisme yang berlandaskan pada konsep *wujūd* menurut Iqbal menemukan pembenarannya dalam Alquran. Hal tersebut jelas terlihat dari kata “Kearifan”<sup>69</sup>, yang merupakan ajaran dan benih-benih sufi hingga kemudian berkembang menjadi sebuah doktrin murni dalam Islam. Kemudian kata “Yang Gaib” dimana ini terdapat pada dalam jiwa manusia sendiri. Menurut Iqbal, yang gaib ini merupakan sesuatu esensial yang merupakan cahaya sejati, untuk mencapai keduanya maka mestilah berbuat kebajikan serta keadilan dan amal secara terus meneurus. Sufi membuat manusia kosong untuk bergerak dengan metode dan teknis meditasi sehingga pada

---

<sup>68</sup> Syayk Ibrahim Gazur I-llahi, *Mengungkap Misteri sufi Besar Mansur Al-Hallaj “Ana’L-Haqq”*, (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 4.

<sup>69</sup> “Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang Rasul (Muhammad) dari (kalangan) kamu yang membaca ayat-ayat Kami, menyucikan kamu dan mengajarkan kepadmu Kitab (al-Qur’an) dan Kearifan, dan mengajarkan apa yang belum kamu ketahui sebelumnya”, QS Al-Baqarah: 151.

akhirnya mewujudkan cahaya fundamental tanpa warna yang membuat segala sesuatu terlihat, akan tetapi dirinya sendiri tidak terlihat. Gerak berkesinambungan pusat-pusat cahaya ini melalui tubuh, dan perwujudan akhir identitas yang terjadi akibat meletakkan atom-atom tubuh ke dalam jalur-jalur pasti gerak dengan mengulang-ulang secara lambat berbagai nama Tuhan dan ungkapan-ungkapan mistis lainnya (zikir).<sup>70</sup>

Untuk menyingkap tabir tentang *wujūd*, para sufi mengajak untuk berzikir kepada Allah SWT., Dengan kesungguhan dan fokus terhadap zikirnya maka seseorang akan memperoleh pengalaman spriritual tertentu. Seseorang mesti terlebih dahulu masuk dalam salah satu tarekat yang benar silsilahnya. Zikir lazimnya mengulang kata *Hua* (Dia), yang dianggap sama dengan huruf terakhir dalam nama Allah. Maka dengan demikian syahadat seakan-akan dibaca sampai huruf terakhir.<sup>71</sup> Ucapan mistis ini merupakan perihal yang baru di Nusantara, namun pengamalan ini agaknya lebih mudah untuk diamalkan, sebab tidak terlalu sukar dalam praktiknya. Menurut Braginsky, ratib-ratib seperti demikian termanifestasikan dari karya-karya tasawuf puitik dan ajaran tasawuf kitab. Pengalaman tersebut membimbing para pengikut kepada penghayatan dan mabuk di dalamnya menyingkap ketunggalannya tentang Tuhan.<sup>72</sup>

Schimmel mengatakan bahwa dimensi mistik kaum sufi merupakan sebuah usaha untuk menyingkap kenyataan

70 Sir M. Iqbal, *Metafisika Persia; Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan), h. 91-92.

71 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (America: The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1975), h. 420.

72 Braginsky, *Tasawuf...*, h. xiv

dan pengungkapan dari awal lagi, dengan perumusan yang berbeda-beda tentang kebenaran mutlak bahwa “tidak ada Tuhan melainkan Allah SWT” serta kesadaran akan Dia yang hanya boleh disembah. Secara ontologis, tasawuf sufistik adalah bentuk sebuah amalan untuk mencapai kesempurnaan secara meditasi individual maupun kelompok melalui kearifan dan cinta. Erat terkait unsur didalamnya adalah gerakan-gerakan rohani, teologi, dan sastra dalam Islam. Selaras dengan itu, karena berakar dalam latihan ritual yang diajarkan Alquran tasawuf mencerminkan berbagai sikap kaum Muslim terhadap dunia.<sup>73</sup>

Demikianlah, di antara penyebar mistik Islam di Nusantara terdapat sebuah meditasi individual yang membelakangi duniawi dan pejuang yang gigih dalam mempertahankan keyakinannya, pendakwah serta khatib yang tegas dalam mengajak masyarakat Nusantara untuk bertobat, penyusun sistem metafisika falsafi yang rumit serta pemuja keindahan abadi.

Konsep yang mengakar pada Islam Nusantara mengenai *wujūd* tampak dan termanifestasikan dalam agama, intelektual, dan tradisi (budaya). Terhadap agama, dalam hal ini agama Islam, mestilah melakukan peribadatan hanya kepada Allah SWT (*al-Wujūd*), tidak karena sesuatu yang lain. Hal tersebut merupakan sesuatu yang mutlak, tidak ada tawar-menawar atas praktiknya.

Rutula-ritual keagamaan masyarakat Islam Nusantara misalnya tahlilan, zikir bersama, berdoa bersama, dan lain sebagainya merupakan praktik yang dilakukan sematamata mestilah mengaharap keberkatan dari Allah SWT., Memang praktik demikian telah

73 Schimmel, *Mistical...*, h. 23-24.,

ada pada zaman Hindu-Buddha, akan tetapi dimensi metafisikanya telah dirubah dan diganti dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Alquran dan sunnah.

Sebelum Islam, bacaan dalam ritual keagamaan mengandung unsur-unsur kitab Hindu-Buddha, nyayian, dan ritual-ritual sejenisnya, maka kemudian Islam merubah menjadi bacaan-bacaan ayat Alquran serta pujian-pujian terhadap Allah SWT., dan Nabi SAW. Pengamalan demikian sampai saat ini masih melekat dan masih dilakukan di Nusantara dan menjadi bagian dari ritual peribadatan masyarakat Islam.

Ajaran agama Islam tersebar di Nusantara melekatkan fondasi mazhab tertentu dalam amalan tasawuf, tauhid, fiqh, dan syariatnya. Fondasi ontologi mazhab tersebut langsung berhubungan dengan ketentuan yang telah diwahyukan Allah SWT., kepada Nabi Muhammad SAW. Pemahaman dan penerimaan serta berpegang teguh pada satu mazhab tertentu menjadi suatu hal yang wajib, di samping tidak menyesatkan mazhab-mazhab lainnya. Oleh sebab itu, Islam Nusantara memiliki empat mazhab yang diakui yaitu Hanbali, Syafi'i, Hanafi, dan Maliki. Mahzab-mazhab tersebut langsung dari Arab, dan disebarkan oleh kaum sufistik maupun dai Islam lainnya.

Mengakarnya tarekat-tarekat Islam di Nusantara semakin memperkuat argumentasi bahwa pengaruh konsep tentang *wujūd* terus menjadi inti dari Islam masyarakat Nusantara. Tarekat-tarekat merupakan media menuju kehidupan yang sesungguhnya, seperti yang telah kita jelaskan di atas.<sup>74</sup> Agama Islam yang

diajarkan oleh kaum sufi adalah untuk melihat Tuhan sebagai pengalaman, hal ini bertolak belakang dengan kaum failasuf yang melihat Tuhan sebagai pengetahuan.

Mengenai intelektual, sangatlah jelasnya kiranya bahwa risalah-risalah yang tersebar di Nusantara sebageian besar isinya mengandung unsur-unsur metafisika ilmu tasawuf. Risalah tersebut secara keseluruhan berbicara mengenai konsep *wujūd* serta metode pengamalannya. Teks-teks terdahulu banyak bicara mengenai fiqh, syariah, maupun ilmu lainnya, akan tetapi lebih dominan pada ilmu tasawuf yang kemudian pelan-pelan menjelaskan amalan syariah, fiqh, dan sebagainya.

Menurut Al-Attas, banyak risalah-risalah dan kitab-kitab mengenai filsafat dan metafisika di Nusantara yang mengemukakan teori-teori atau paham dan kenyataan-kenyataan yang berdasarkan ilmu-ilmu pengetahuan dan pengenalan berkenaan dengan ontologi, kosmologi, dan psikologi sebagaimana terdapat dalam tulisan-tulisan ahli-ahli tasawuf Islam terkemuka. Hal yang demikian secara meyakinkan menjadi saksi bahwa sastra Melayu Islam itu bukanlah berdasarkan mitos dan dongeng, dan bukan takluk pada pandangan istana atau keraton, tetapi bersifat lebih saintifik dari sastra zaman lampau, dengan lebih serius dan rasional.<sup>75</sup>

Menurut Braginsky, risalah-risalah tersebut pada umumnya banyak tertulis dalam sastra, bentuk puisi-puisi, syair-syair, dan prosa-prosa. Hal tersebut dilakukan karena semata-mata bukan hanya untuk memaparkan doktrin sufi dalam bentuk yang mengikat,

---

74 M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2005).

h. 23.

75 Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah...*, h. 39.

karena unsur keindahan yang terkandung di dalamnya, melainkan yang paling pokok adalah agar memudahkan dalam menghafal dontrin itu sendiri. Ajaran sastra merupakan sebuah sistem utuh, prinsip-prinsip penciptaan dan penghayatan karya sastra, dan tugas-tugas keindahan serta faedahnya memiliki ciri khas yang kental dengan tasawuf. Pengaruh tersebut memunculkan suatu hal yang sangat luar biasa yaitu “penyadaran diri”.

Para sufi mengaitkan konsep sastra itu dengan tanggapan-tanggapan mereka tentang jagat raya dan manusia, dan memahami sastra Melayu sebagai salah satu “anggota” yang sah dari perhimpunan sastra-sastra Islam sedunia. Para sufi juga yang telah merintis jalan untuk terbentuknya sintesis Hindu-Islam di bidang sastra, yang menjadi ciri utama bagi banyak karya-karya mistis Melayu-Nusantara dan mengalami puncaknya akhir abad ke-15 sampai permulaan abad ke-19.<sup>76</sup>

Pengalaman spritual yang dialami oleh sufi tidak dapat dijelaskan seperti adanya. Maka oleh sebab itu para sufi lazimnya mengungkapkannya lewat sastra seperti puisi, syair, dan prosa, ada juga yang menghayati dan menggambarkannya lewat burung yang terbang, seperti Ruzbihan Baqli.<sup>77</sup> Menurut Iqbal bahwa pengalaman sufi tidaklah dapat dikomunikasikan seperti cerita normal biasanya, melainkan pengalaman tersebut akan menjadi miliknya sendiri. Pengalaman itu bukanya tidak valid, sebab pengalaman tersebut merupakan pengetahuan langsung mengenai realitas mutlak. Pengalaman tersebut merupakan sebuah kreasi dalam

khayalan-khayalan yang tidak membutuhkan keabsahan dari segi apapun, sebab hal itu merupakan suatu ketersingkapkan yang khas, khusus, dan bersifat individual.<sup>78</sup>

Mengenai budaya yaitu adanya kesamaan pada konsep mitologi, ziarah dan simbol. Pada konsep mitologi, masyarakat Nusantara percaya akan adanya hal-hal gaib yang mempengaruhi alam, pemujaan pada roh-roh, dan sering melakukan ritual-ritual adat tertentu. Kepercayaan adanya dewa-dewa tertentu yang mengelilingi dan kekuatan-kekuatan magis, dianggap menjadi suatu hal sakral. Kepercayaan demikian bermuara pada keyakinan tentang alam metafisik yang berupa mitos, sebab mereka menjalani pemahaman agama alam yang disebut dengan agama anak negeri.

Konsep tersebut memunculkan inisiatif untuk mengadakan upacara-upacara tertentu guna memberikan sesembahan pada hal gaib tersebut. Sedangkan pada ziarah merupakan dampak dari kepercayaan terhadap metafisika mitologi. Pada makam-makam leluhur, pemimpin ritual, maupun yang dianggap sakral sering dikunjungi, tempat-tempat dimana pendahulunya bersemedi, dikuburkan, serta dimana tempat tinggalnya. Untuk mengenangnya, sering dilakukan pembacaan mantra-mantra, dan sejenis upacara lainnya.<sup>79</sup>

Menurut Adonis, pada umumnya dalam kebudayaan tersebut memunculkan pluralitas, fundamental, serta dapat berubah-ubah. Pluralitas dalam budaya merupakan suatu hal yang alamiah, sebab

<sup>76</sup> Braginsky, *Tasawuf...*, h. xv.

<sup>77</sup> Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, (Britain: Curzon Press, 1996).

<sup>78</sup> Ishrat Hasan Enver, *Metafisika Iqbal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 39-42.

<sup>79</sup> Sugeng Sugiyono, dkk, *Antologi Studi Islam*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014), h. 209.

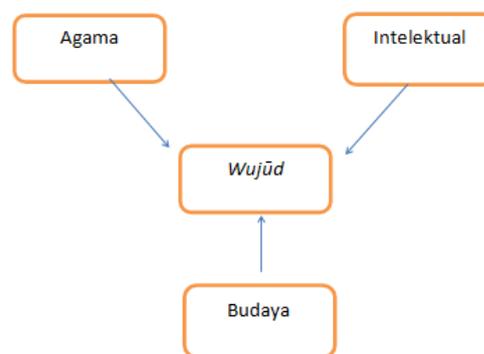
di dalam budaya sifat kemestiannya ialah majemuk. Kebudayaan ada yang tertutup, terbuka, menekan, dan memberikan peluang tetap dan berubah. Gambaran demikian membuktikan bahwa tradisi budaya tidaklah satu, tetapi beragam dan selalu diwarnai dengan kontradiksi maupun ketegangan.<sup>80</sup> Pengertian tersebut dapat disaksikan pada masyarakat Islam Nusantara yaitu antara daerah satu dengan lainnya berbeda karakteristik budayanya.

Mengenai simbol, setidaknya merupakan bentuk tertentu sebagai isyarat pesan yang akan disampaikan pada orang lain. Bentuk-bentuk tertentu yang dianggap mengandung hal magis dianggap sakral. Peninggalan-peninggalan pahatan pendahulu mereka berupa tulisan, ukiran, atau mantra-mantra yang apabila tidak dapat dimaknai atau dibaca dengan benar maka akan memunculkan ketidakseimbangan pada alam. Hasilnya adalah memunculkan pengkultusan terhadap simbol tertentu yang pada akhirnya dianggap sebagai pemunculan makna yang bersifat misteri.

Pengaruh Islam untuk menyesuaikan diri dengan pemahaman mitologi masyarakat Nusantara maka Islam mengajarkan konsepnya lewat metafika Islam yang sebenarnya. Konsep ziarah yang penuh dengan pemujaan berlebihan digantikan dengan mendoakan tanpa adanya perantara doa serta mengambil hikmah dari orang yang meninggal. Pemahaman Islam mengenai simbol, pesan dan makna apapun selalu terbuka untuk dikaji, ditelaah, dan dipahami tanpa harus takut akan kesalahan.

Pesan-pesan dalam Alquran misalnya, selalu terdapat misteri tersembunyi yang selalu ingin diungkapkan meskipun masih ada yang tidak dapat terdefiniskan.

Sangat jelas di sini bahwa konsep kepercayaan dan spritual masyarakat Nusantara awalnya ialah mencari kebenaran tentang kekuatan sebenarnya yang transenden. Islam datang mengukuhkan pengetahuan kebenaran tersebut dengan konsep *wujūd*-nya lewat pengaruh metafisika sufi, sehingga hal tersebut tidaklah sulit untuk diterima oleh masyarakat Nusantara. Pemahaman *wujūd* tersebut mengakar dan melekat dalam jiwa masyarakat Nusantara sehingga menjadi suatu pemahaman utuh dalam amalan, bersikap, serta aktivitas keduniawian lainnya. Untuk menggambarkan hal tersebut, maka dibawah ini dibuatkan satu bagan yang saya anggap saling memiliki hubungan sebagai berikut:



Mesti diakui bahwa misteri dan pemahaman mengenai *wujūd* merupakan perkara yang sulit untuk dijelaskan. Oleh sebab itu penyingkapan pencarian terbesar falsafah dan metafisika adalah menyingkap hakikat dari *wujūd*. Demikianlah, agama Islam yang melekat pada keberislaman seluruhnya baik dalam konsep, implikasi, maupun metafikanya kembali pada konsep *wujūd*. Inilah yang menjadi kunci para sufi dan merupakan

80 Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan, Cendekiawan Arab-Islam*, (Jawa Barat; Kepik, 2011), h. 81.

takaran keberhasilan luar biasa apabila dapat menyingkap tabir tentang fenomena *wujūd*. Akan tetapi, dengan metode yang sangat unik, para sufi pengembara tersebut dapat dikatakan berhasil untuk menancapkan akar Islam di Nusantara bercorak sufistik. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyak tersebarnya berbagai syair, puisi, hikayat, teks-teks ajaran Islam, tarekat-tarekat, serta berbagai kebiasaan dalam masyarakat, baik tahlil, maupun praktik-praktik dan amalan lainnya. Kebiasaan-kebiasaan dan tradisi yang ada di Nusantara sangat jelas merupakan pengaruh besar sufistik melalui proses apa yang Al-Attas sebutkan dengan “Islamisasi di Nusantara”.

### **Kesimpulan**

Islam di Nusantara adalah Islam yang dapat menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara, dengan karakteristik toleran, lemah lembut, membimbing, dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam di Nusantara dapat memberikan dampak positif terhadap dinamika masyarakat yaitu ramah, terbuka, inklusif, mewarnai budaya masyarakat Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yaitu rahmat untuk semua umat manusia. Tahapan selanjutnya, Islam di Nusantara merupakan sebuah upaya untuk melabuhkan nilai-nilai Islam dalam konteks budaya serta karakteristik masyarakat Nusantara yang beragam. Islam Nusantara bukan sekedar sebuah konsep geografis melainkan konsep filosofis yang membentuk nilai, cara pandang, pola pikir dalam melihat tatanan budaya dan antropologi. Islam Nusantara juga merupakan sebuah pola pikir, tata nilai, dan cara pandang dalam melihat dan

menghadapi berbagai budaya yang datang ke Nusantara. Definisi yang lebih mengerucut mengenai Islam di Nusantara tidak jauh dari pembahasan tentang Islam yang membudaya, berdialog, disesuaikan, dibumikan, diadaptasikan ke dalam budaya Nusantara.

Al-Attas berpandangan bahwa Islam di Nusantara adalah Islam yang mencoba masuk dalam budaya masyarakat Nusantara, merangkul, menyesuaikan diri dengan kebiasaan magis masyarakat Nusantara, kemudian menyaring dan menghilangkan praktik-praktik keyakinan magis tersebut digantikan dengan pemahaman Islam yang sesungguhnya. Islam di Nusantara yang menyesuaikan diri dengan budaya Nusantara tersebut berasal dari manifestasi Islam sufistik. Islam sufistik merupakan doktrin keislaman yang dibawa oleh kaum sufi pengembara ke Nusantara yang mencapai puncaknya pada abad ke 17 M.

Para sufi pengembara menggunakan tasawuf sebagai fondasi filosofisnya untuk menyebarkan Islam di Nusantara. Islam model sufistik tersebut tidak hanya merubah pandangan masyarakat Nusantara pada dimensi estetis semata, namun lebih jauh mengubah struktur batin, pola pikir dan jiwanya. Peradaban Nusantara yang semula kental dengan unsur-unsur seni mengalami revolusi menuju pandangan hidup yang lebih rasional. Islam sufistik meletakkan pondasi pandangan hidup baru yang lebih maju dari pemahaman yang telah ada sebelumnya, meruntuhkan sistem kasta yang telah lama ditegakkan oleh agama Hindu-Buddha sehingga menjadi sistem kesamaan sesama manusia pada level zahirnya. Islam membangun sistem kesetaraan bagi seluruh umat manusia dan membedakan

derajatnya dengan manusia lain adalah tingkat keimanan dan ketakwaan pada level batinnya dalam berhubungan dengan Allah Swt.

Tidak hanya pengaruh itu, Islam mencapai puncaknya dengan menyebarnya risalah-risalah Islam yang terangkum dalam bahasa dan tulisan Melayu. Bahasa dan tulisan ini merupakan suatu pengantar ilmiah bagi metafisika Islam guna menyebarkan Islam ke seluruh pelosok Nusantara. Risalah-risalah tersebut sangat kental dengan konsep *al-Wujūd* dan metafisika sufistik yang meletakkan nilai-nilai rasional dan saintifik. Metode serta kreatifitas sufistik melekat dalam jiwa masyarakat Nusantara sehingga menjadikan Islam sebagai dasar keyakinan. Sampai saat ini, Islam sufisme masih mengakar dalam jiwa masyarakat Muslim Nusantara meskipun berbagai paham asing terus berdatangan.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Affan Ramli, "Islam Nusantara Fansurian", *Serambi Indonesia*, 31 Juli 2015.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1993.
- \_\_\_\_\_, *A Commentarry on the Hujjat Al-Siddiq of Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Islam And Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1990.,
- \_\_\_\_\_, *Historical Fact and Fiction*, Kuala Lumpur, UTM Press, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Rānīrī and the wujūdiyyah of 17th Century Aceh*, Singapore: MBRAS, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Sekularisme*, (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1981.
- \_\_\_\_\_, *The Intuition of Existence*, Malaysia: ISTACT, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: UM Press, 1970.
- Al-Fayyadi, Muhammad, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan* Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Ambary, Hasan Muarif *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Anthony Reid, *sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 2004.
- Apipudin, *Penyebaran Islam di daerah Galuh sampai dengan abad ke-17*, Jakarta: Kementrian Agama RI, 2010.
- Aqil Siroj, Said, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara*, Jakarta, LTN NU, 2014.
- Arnold, T.W *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable & Company, 1913.
- Azra, Azyumardi *Renaisans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Jaringan Ulama Timut Tengah dan Kepulauan Nusantara*

- Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Bashah, Halim, Haji Abdullah, *Raja Campa dan Dinasti Jembal Dalam Patani Besar (Patani, Kelantan, dan Terengganu)*, Kota Bharu Kelantan: Pustaka Reka, 1994.
- Boni, G.B. Badelli, *The Travels of Marco Polo*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1852.
- Enver, Ishrat Hasan, *Metafisika Iqbal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Ernst, Carl. W, *Ruzbihan Baqli Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Britain: Curzon Press, 1996.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya: Jakarta, 1981.
- Hamka, *Dari Pembendaharaan Lama*, Medan: Madju, 1963.
- Hasmy, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh*, Medan, Alma'arif, 1993.
- Hogronje, Snouck, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, Jakarta: INIS, 1993.
- Iqbal, Sir M., *Metafisika Persia; Suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*, Bandung: Mizan.
- M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Muhammad A. Saleh, dan A. Ibrahim, Qasim dan *Buku Pintar Sejarah Islam: Jejak Langkah Peradaban Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Jakarta: Zaman, 2014.
- Muhibuddin Hanafiah, "Islam Permukaan", *Serambi Indonesia*, 13 Juli 2015.
- Nasution, Harun *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Noer, Kautsar Azhari *Ibn al-'Arabi; Wahdah al-wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- O.W. Woltres, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII*, Jakarta, Komunitas Bambu, 2011.
- Ramli, Affan, "Islam Nusantara Fansurian", *Serambi Indonesia*, 31 Juli 2015, hlm. 18.
- Ricklefs, M.C, *Islamisasi Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013..
- Roolvink, R, *Historical Atlas of the Moslem People*, Jakarta: Jembatan, 1957.
- Sahal, Ahmad dan Aziz, Munawir, *Islam Nusantara dari Ushūl Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, America: The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1975.
- Shadiqi, Sehat Ihsan, *Dialog Tasawuf dan Psikologi; Studi Komparatif Terhadap Tasawuf Modern Hamka dan Spiritual Quotient*

- Danah Zohar Zohar, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2004.
- Smart, Sanian, *Religion of Asia*, London: King LTD, 1993.
- Sugiyono, Sugeng, dkk, *Antologi Studi Islam*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Syarifuddin, *Wujūdiyah Hamzah Fansuri dalam Perdebatan Para Sarjana; Kajian Hermanetik atas Karya-karya Sastra Hamzah Fansuri*, Jakarta: Almahira, 2011.
- Syayk Ibrahim Gazur I-llahi, *Mengungkap Misteri sufi Besar Mansur Al-Hallaj "Ana'L-Haqq"*, Jakarta: Rajawali, 1986.
- Teuku Zulkhairi, "Islam Nusantara vs Islam Aceh", *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2015.
- Teuku Zulkhairi, "Islam Nusantara vs Islam Aceh", *Serambi Indonesia*, 7 Agustus 2015.
- Umam, Zacky Khairul, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan, Cendikiawan Arab-Islam*, Jawa Barat: Kepik, 2011.
- V. I. Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu Kajian dan Teks-teks*, Jakarta: RUL, 1993.
- Winstedt, R.O., *Classical Malay Literature*, London: Oxford Press, 1977.
- Woodward, Mark. R, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 1999.