

ARABISME-PERSIANISME: Sketsa Dialektika Islam dan Budaya Lokal

Oleh: Fahrurrozi*

Abstract

This paper, the writer states that the Islam came to a region never away from the dialogue or the dialectic with the culture of the region. Islam as a religion and a revelation is the great tradition and it come to hold a dialogue with the little tradition (locality). Therefore, the culture or tradition is something unseparated with the Islamic religion. Arab is a culture. Historically, when Islam was born in Arab, it made a dialogue with the arabic culture, the arabic Islam in the course of time then meet and held a dialogue with the Persian Civilization. So that, it produced the conversive civility, with the unsure of Islam, Arab, and Persia. The meeting between Islam as the universal teaching (great tradition) with Arab and Persia (little tradition) were the indication that a teaching of a religion can not be seperated with the cultural value whereas such religion developed and preached.

خلاصة

إن هذه المقالة قد حاول الباحث فيها توضيح الإسلام على أنه لا يمكن أن يتزع منه الحوار والتحاور مع الثقافات المتواجدة قبل دخوله لمنطقة ما إلى قبل مجيئه. الإسلام أحد الديانات السماوية والوحي يعتبر التراث العظيم الذي قد تقابل وتحاور مع ثقافات المناطق التي نزل فيها. ومن الممكن أن نقول بأن الثقافات والتراث هي من العناصر التي لا يمكن فصلها عن الديانة الإسلامية. من الناحية التاريخية، عندما جاء الإسلام في شبه جزيرة العرب قام بمحاورة الثقافة و التراث المتواجد آن ذاك. وبعد ذلك الإسلام المنظور قد التقى و تحاور مع الثقافات الأخرى من خلال لقائه مع الحضارة الفارسية/النجوسية. اللقاء بين الإسلام والذي يحمل التعاليم الشاملة والتراث العظيم مع كل في الحضارة الفارسية والثقافات العربية (الطابع القطري) يعتبر مؤشر مهم على أن تعاليم إحدى الديانات لا نستطيع فصلها عن القيم الثقافية القطرية في مكان الديانة المذكورة الذي ولدت، وتطورت، وانتشرت فيه.

Kata Kunci: Dialektika, Islam, Arab-Persia

*Staf Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia (PSI-UII).

A. Pendahuluan

Islam adalah agama dan budaya yang terbentang dari tepi laut Afrika dan tepi laut Pasifik Selatan. Dalam perjalanan sejarahnya sejak kelahiran Muhammad sampai abad-abad kejayaan Islam menyisakan kebudayaan dan peradaban yang tinggi, sehingga menjadi sangat berarti bagi perkembangan kebudayaan dan peradaban abad-abad berikutnya di dunia Barat dan Timur.

Masyarakat Timur Tengah dilihat dari sisi latar belakang etnis, bahasa, adat, organisasi politik, dan pola kebudayaan dan teknologi, mereka menampilkan keragaman kemanusiaan, namun mereka disatukan dalam satu ikatan visi keagamaan yaitu Islam. Meskipun mereka hidup di tengah keragaman etnis, budaya, adat yang berbeda, namun Islam terserap dalam konsep, aturan keseharian, memberikan tata ikatan kemasyarakatan, dan memenuhi hasrat mereka meraih kebahagiaan hidup. Oleh karena keragaman tersebut, Islam berkembang menjadi keluarga terbesar umat manusia.

Islam dengan segala keragamannya merupakan hasil interaksi sosial, politik, dan budaya masyarakat Islam Arab dengan masyarakat-masyarakat lainnya – khususnya sejak kelahiran Muhammad hingga masa-masa akhir kekhalifahan Abbâsiyah. Sebagai suatu hasil interaksi, Islam banyak mengalami pergeseran, pergesekan, dan persinggungan dengan latar sosial, politik, dan budaya lain, sehingga dalam perkembangannya, khususnya pada tahun 661-945, Islam banyak mengalami inovasi-inovasi dengan corak sosial, politik, dan budaya Arab dan Persia.

Berangkat dari dasar pemikiran itu, penulis mencoba akan membahas tentang dialektika Islam, Arabisme dan Persianisme, yang merupakan bagian penting dalam pembentukan peradaban Islam yang bercirikan lokalitas, dimana peradaban tersebut dikembangkan. Oleh karena itu, dalam tulisan ini terlebih dahulu akan diuraikan tentang ekspansi Islam dan kebijakan pemerintah Islam Arab, yang kemudian melahirkan corak intelektualisme Islam awal yang menurut hemat penulis merupakan faktor penting terbentuknya interaksi dan dialektika Islam dengan budaya Arab di satu sisi dan dengan budaya Persia di sisi lain. Kemudian interaksi dan dialektika tersebut menghasilkan suatu bentuk keislaman dengan karakteristik lokalitas Arab-Persia.

B. Ekspansi dan Kebijakan Pemerintah Islam Arab

Setelah wafatnya nabi Muhammad pada tahun 632 M, secara berturut-turut umat Islam (632-945) dipimpin *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, Umayyah, dan Abbâsiyah. Di bawah kepemimpinan Abu Bakar umat Islam telah banyak melakukan penaklukan-penaklukan di beberapa daerah di bawah kekuasaan

Byzantium dan Persia.¹ Sebenarnya, di akhir pemerintahan ‘Umar Ibn Khaththâb pada tahun 644,² kekuasaan Islam meliputi Persia Barat, seluruh Irak, Suriah, dan Mesir Selatan dan sebagian pantai Afrika Utara ke arah Cyrenaica.

Pada masa kekhilafahan ‘Utsmân ibn ‘Affân Arab meluaskan kekuasaannya di Siprus. Dalam kemajuan mereka sepanjang pantai Afrika Utara mereka mencapai Tripoli. Ke arah utara dari Irak mereka menduduki sebagian besar Aremania dan menerobos daerah Kaukasia, menempatkan sebuah garnisun di Tiflis. Di timur boleh dikata mereka telah mencapai sungai Oxus, mereka menduduki Heart di Afghanistan sekarang, dan melewati Mukran di Persia Tenggara dan masuk Sind.³

Berkaitan dengan kebijakan Utsmân ibn Affân dalam pemerintahannya yang cenderung lebih menempatkan Bani Umayyah daripada yang lainnya, mengakibatkan banyak pertentangan di antara kaum muslim dan menyebabkan terbunuhnya Utsmân. Pada tahun 656-661 setelah wafatnya Utsmân, Ali memimpin umat Islam. Masa itu adalah akhir dari kekhilafahan *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn*, dan kemudian dilanjutkan oleh Bani Umayyah.

Sejak saat itu, kekhilafahan dilanjutkan oleh Bani Umayyah secara turun temurun hingga tahun 750. Mungkin ini adalah titik tolak perbedaan model pemilihan khalifah. Jika pada masa-masa *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn* lebih cenderung pada model kepemimpinan murni Arab yang berdasarkan demokrasi atau pemilihan *person* terbaik dari klan-klan atau kabilah-kabilah yang ada,⁴ maka sejak pemerintahan Umayyah model pemilihan tersebut dihapuskan dan diganti dengan model pemilihan kerajaan (*kingdom/mulk*), yang pemilihannya berdasarkan pada garis keturunan. Perbedaan lainnya adalah jika model pemerintahan Muhammad dan *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn* adalah teokrasi, maka model pemerintahan Umayyah adalah pemerintahan

¹Di bawah kepemimpinan ‘Umar Ibn Khaththâb umat Islam semakin melebarkan sayap kekuasaannya, yaitu antara lain Damaskus (636); Caesaria (640); wilayah selatan Syria dan beberapa kota Mesopotamia serta (641); Afrika, Helipolis, dan Babylon (641); dan Alexandria dan Afrika Utara (643). Sementara itu, imperium Sasania juga dapat dijatuhkan oleh umat Islam Arab, misalnya Syiria (637). Di samping itu juga seluruh kekuasaan Iraq jatuh ke tangan kekuasaan Islam. Dengan ditaklukkannya Iraq, otomatis umat Islam Arab berhadapan dengan negeri Iran. Pada tahun 640 Ahwaz (Khuzistan) dikuasai, pada tahun 641 Mosul juga dijatuhkan, dan pada tahun 644 Nihawan, Hamadhan, Rayy, Isfahan, dan seluruh kota utama di Iran Barat juga dijatuhkan. Lihat Albert Hourani, 1992, *A History of The Arab Peoples*, New York: Harvard university Press, hal. 23. Ekspansi-ekspansi yang dilakukan oleh para pemimpin Islam terdahulu sebenarnya memiliki cita-cita tersendiri. Di antara cita-cita yang paling kuat adalah kerinduan pada sebuah kekuasaan pusat yang kuat dan mampu meredam peperangan dan mempertahankan hak-hak kaum lemah atau tertindas. Lihat Marshall G.S. Hodgson, 2002, *The Venture of Islam*, Jakarta: Paramadina, hal. 13.

²*Ibid.*, hal. 24.

³W. Montgomery Watt, 1990, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Orientalis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, hal. 10.

⁴Lebih jelasnya lihat W. Montgomery Watt, *ibid.*, hal. 48-49.

otokrasi.⁵ Walaupun demikian ada kesamaan antara masa kekhilafahan *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* dan Bani Umayyah, yaitu terletak pada asumsi bahwa kabilah Arab adalah superior dibanding daerah lain. Oleh karena itu, tidak heran jika pada saat itu pemerintahan didominasi oleh orang-orang suku Arab.

Pada masa pemerintahan Bani Umayyah⁶ banyak dilakukan ekspansi ke berbagai daerah. Pada masa pemerintahannya, Islam Arab melakukan ekspansi ke utara, yaitu Suriah dan Mesir. Di samping itu kekhilafahan Umayyah juga melakukan ekspansi ke Timur, yaitu Bukhara (706-709), Sind (711), dan Punjab (713). Ekspansi ke Barat kekhilafahan Bani Umayyah berhasil menguasai Afrika dan Spanyol.⁷ Pada tahun 750 pemerintahan Bani Umayyah jatuh disebabkan pertentangan intern dan ekstern, dan segera digantikan oleh Abbâsiyah.⁸

Dalam beberapa tulisan para penulis muslim terdahulu dan penulis barat modern dinyatakan, bahwa pada masa Abbâsiyah seolah-olah kaum *mawâlî*⁹ yang memiliki kekuatan politik dalam khilafah sekitar pertengahan abad ke-8, hampir semuanya adalah keturunan Persia. Namun hal itu menurut W. Montgomery Watt tidak benar, karena ada pula orang-orang dari Suriah, Mesir, dan Irak. Tapi kelompok terakhir tersebut sebenarnya adalah orang-orang Aramaean yang berbudaya Persia. Oleh karena itu, tradisi pemerintahan Abbâsiyah lebih bercorak Persia.

Pada saat kekhilafahan Abbâsiyah, bisa dikatakan bahwa Persia dan beberapa bagian Byzantium hampir seluruhnya telah dikuasai, dan bisa dikatakan bahwa hampir tidak ada lagi ekspansi lain yang dilakukan untuk meluaskan kekuasaannya. Adapun Pasukan yang dikirimkan ke Byzantium hanyalah bersifat pertahanan. Alasan Abbâsiyah untuk tidak lagi mengirimkan ekspansi mungkin bisa dikatakan bahwa mereka memiliki

⁵Asas keturunan atau dinasti sebenarnya tidak dikenal dalam tradisi Arab, tapi itu dilakukan oleh kepemimpinan Bani Umayyah untuk mengamankan pergantian kekuasaan dengan mengadakan pembai'tan kepada calon pewaris semasa penguasa lama masih berkuasa. Lihat W. Montgomery Watt, *ibid.*, hal. 56. Lihat juga P.M. Holt (ed.), 1970, *The Cambridge History of Islam*, Britain: Cambridge University Press, hal. 76.

⁶Bani Umayyah secara berurutan dipimpin oleh Mu'âwiyah I (661), Yazîd I (680), Mu'âwiyah II (683), Marwan I (684), Abdul Malik (685), al-Walîd I (705), Sulaiman (715), Umar II (717), Yazîd II (720), Hisyâm (724), al-Walîd II (743), Yazîd III (744). Ibrahim (744), Marwan II (744-750).

⁷Lihat *ibid.*, hal. 33-44.

⁸Secara berturut-turut kekhilafahan Abbâsiyah dipimpin oleh al-Saffah (750), al-Manshûr (754), al-Mahdi (775), al-Hâdi (785), Harun al-Rasyîd (786), al-Amîn (809), al-Ma'mûn (813), Ibrahim (817), al-Mu'tasim (833), al-Wâtsiq (842), al-Mutawakkil (847), al-Muntasir (861), al-Muata'in (862), al-Mu'tazz (866), al-Muhtadi (869), al-Mu'tamid dan al-Muwaffaq (870), al-Mu'tadid (892), al-Muktafi (902), al-Muqtadir (908), al-Qâhir (932), al-Radi (934), al-Muttaqi (940), al-Mustakfi (944-6).

⁹*Mawâlî* adalah golongan orang non-Arab, khususnya orang Persia yang memeluk Islam. Status *mawâlî* itu pada masa Umayyah menggambarkan suatu inferioritas, karena mereka diposisikan di bawah kaum Arab.

tujuan-tujuan tersendiri untuk memakmurkan daerah-daerah yang sudah dikuasai.

C. *Dialektika Islam Arab dan Persia*

Ekspansi-ekspansi yang dilakukan Islam Arab ke berbagai daerah dari dua imperium – yaitu Byzantium dan Persia – khususnya Persia menyebabkan terjadinya dialektika dan dinamisasi bahasa, tradisi, dan budaya yang cepat atau lambat tidak terelakkan. Dialektika dan dinamisasi tersebut berimbas kepada praktek keberagamaan, pemerintahan, dan pengembangan keilmuan.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa dalam masa pemerintahannya, Bani Umayyah disibukkan dengan ekspansi-ekspansi dan penaklukan-penaklukan ke berbagai daerah. Hal tersebut berimbas pada sikap politik Bani Umayyah terhadap kaum *mawâli* sebagai kaum muslim non Arab, sehingga mereka diperlakukan inferior di bawah bangsa Arab. Belum lagi sifat Bani Umayyah yang tetap memiliki prinsip bahwa bangsa Arab adalah bangsa yang paling unggul daripada bangsa lainnya.

Konsekuensinya adalah bahwa pejabat-pejabat pemerintahan didominasi oleh bangsa Arab, sementara kaum *mawâli* yang *notabene* mayoritas berasal dari Persia diposisikan sebagai kalangan masyarakat rendah. Sikap tersebut juga berimbas pada dialektika yang cenderung *close minded* terhadap bahasa, budaya, dan peradaban bangsa lain, sehingga yang muncul adalah pemikiran-pemikiran keagamaan yang didominasi oleh satu sumber saja, yakni Arab.¹⁰ Kebijakan tersebut pada ujungnya menjadi salah satu faktor penting yang menjadi penyebab runtuhnya dinasti Umayyah, karena ketidaksenangan pihak-pihak agama dan pihak *mawâli* terhadap perlakuan Bani Umayyah.

Sementara itu, Abbâsiyah melihat gejala tersebut memanfaatkan kesempatan untuk menggalang kekuatan melawan Bani Umayyah. Keberhasilannya mengambil simpati pihak-pihak yang tidak puas tersebut, pada akhirnya dalam masa pemerintahan Abbâsiyah, juga berimbas secara politis pada pengambilan kebijakan pemerintahan. Dalam pemerintahannya Bani Abbâsiyah banyak menempatkan kaum *mawâli* khususnya orang-orang Persia pada jabatan-jabatan strategis, bahkan boleh dikatakan bahwa pada masa kekhilafahan Abbâsiyah pemerintahan didominasi oleh orang-orang Persia. Bahkan banyak tradisi-tradisi pemerintahan dan keilmuan yang ditansfer dari tradisi pemerintahan Persia.

¹⁰Hal tersebut bukan berarti pemerintah Arab tidak pernah mengalami konversi. Konversi itu ada walaupun dalam ruang yang kecil dan masih didominasi oleh upaya Islamisasinya. Upaya-upaya Islamisasi yang dilakukan dinasti umayyah bisa juga dikatakan Arabisasi terhadap beberapa negeri taklukannya. Lihat P.M. Holt (ed.), *op.cit.*, hal. 91.

Pengaruh Persia sangat dirasakan misalnya pada masa pemerintahan Abbâsiyah, banyak penulis, pedagang, pekerja, dan tentara Persia, yang menjadikan Baghdad sebagai kediaman mereka. Mereka melakukan penerjemahan berbagai pedoman sikap dan protokol (*adab*) ke dalam bahasa Arab untuk kalangan para penulis dan administrator.¹¹

Bersamaan dengan itu, juga dilakukan penerjemahan terhadap ilmu pengetahuan ilmiah dan teknik, di antaranya gagasan kedokteran, matematika dan astronomi, dan filsafat Hellenistik dan India. Di samping itu juga dilakukan penerjemahan terhadap pengetahuan praksis tentang teknik pemerintahan, manajemen pertanian, dan irigasi, semuanya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.¹² Maka tidak heran jika kemudian pada masa Abbâsiyah, karakteristik keilmuannya cakupannya lebih luas.

Sebenarnya banyak hal yang berbeda dalam tradisi Arab dan Persia khususnya yang berkaitan dengan pemerintahan. Misalnya ide-ide Persia menekankan otoritas monarki yang mutlak dan absolut, pemilihan penguasa yang bersifat ketuhanan, dan otoritasnya dalam urusan keagamaan sebagaimana dalam urusan kenegaraan. Literatur Persia juga mendukung sebuah pandangan hirarki mengenai masyarakat, yang mana masing-masing orang – penguasa, bangsawan, tentara, penulis, pendeta, pedagang, pekerja, ataupun kelompok-kelompok petani – mempunyai posisi tertentu. Sementara itu, sentimen Arab masih tetap melekat pada perasaan bahwasanya penguasa merupakan orang terbaik yang dipilih oleh komunitas dan bertanggung jawab kepada komunitas dan agamanya. Pandangan Arab-Muslim terhadap pemerintahan juga bersifat egalitarian dan kurang hirarkis. Satu hal yang juga tumbuh melekat di dalam kepustakaan Persia adalah tantangan keagamaan terhadap Islam.

Dalam pandangan Persia tugas pemerintah adalah untuk melindungi setiap orang pada posisinya dan memberikan setiap kelas hak prerogatifnya. Sebaliknya, kalangan Arab cenderung menolak otoritas penguasa dalam urusan keagamaan, dan menolak gagasan bahwasanya penguasa merupakan sebuah hukum untuk dirinya sendiri. Sarjana-sarjana Arab menentang beberapa ide Persia dan berusaha menemukan kesesatan kepustakaan sopistikasi Persia pada latar belakang gagasannya sendiri. Dalam menanggapi kepustakaan Persia, kultur kepustakaan Islam terdesak pada beberapa petunjuk baru untuk mencari pertahanan esensinya yang lama.

¹¹Pedoman-pedoman tersebut berupa nasihat-nasihat tentang tata cara menjalankan urusan kenegaraan, menjalankan tugas berbagai jabatan, bersikap sebagai penguasa, bagaimanakah bersikap di hadapan raja, dan berbagai penjelasan mengenai sifat-sifat yang diperlukan untuk berbagai jabatan tertentu. Lihat Ira M. Lapidus, 1999, *Sejarah Sosial Umat Islam Bagian Kesatu dan Kedua*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, hal. 138.

¹²*Ibid.*, hal. 139.

Pada abad kesembilan penulis-penulis Arab mulai menggabungkan humanitas bahasa Arab dengan *adab* Persia. Misalnya Ibn Qutaybah (828-889) mengumpulkan naskah-naskah dengan berbagai tema seperti pemerintahan, peperangan, kebangsawanan, kesarjanaaan, asketisme, cinta persahabatan, dan tema kewanitaan. Dalam tulisannya Ibn Qutaybah mengkolaborasikan antara kepusatakaan Arab yang mengandung sejumlah kutipan dari al-Qur'ân dan Hadits, sejarah kekhilafahan pertama, dan sejarah imperium Arab, dengan karya-karya *adab* Persia, kisah-kisah India, dan juga filsafat Aristoteles.

Seorang penulis paroh abad kesembilan, al Jâhiz (W. 896), yang sering dipandang sebagai analis prosa terhebat dalam sejarah penulisan Arab, juga menggabungkan interes kepusatkaan Arab dan kalangan elit *Persian Minded*. Upaya yang dilakukan tokoh-tokoh Arab untuk mengkolaborasikan dua ide tersebut mendapat tanggapan positif dari kalangan Persia. Mereka juga mengolaborasikan antara dua ruas pemikiran tersebut.

Melalui gerakan penerjemahan ini dan melalui perpaduan dengan bahasa Arab, unsur-unsur warisan Persia menjadi bagian integral dari peradaban Islam. Meskipun demikian, ide-ide politis dan keagamaan Iran tetap bertahan di sisi luar dan sintesa Islam tidak kehilangan arti pentingnya. Ide-ide politik Persia terus menerus berpengaruh pada praktik pemerintahan di Timur Tengah khususnya di Iran.

Berdasarkan beberapa uraian di atas – tanpa bermaksud menafikan pemerintahan lainnya – menurut cakupan keilmuannya, pemerintahan Islam setelah wafatnya Nabi (632-945) dapat digolongkan pada dua bagian, yaitu masa pemerintahan *al-khulafâ' al-râsyidûn* dan Bani Umayyah, dan masa pemerintahan Bani Abbâs.

Pertama, Masa pemerintahan *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* dan Bani Umayyah. Pada masa pemerintahan mereka cakupan keilmuan yang berkembang terbatas pada masalah teologi dan keagamaan, sementara keilmuan non-agama masih belum tersentuh.¹³ Ciri keilmuan yang muncul saat itu misalnya legalisasi penyusunan al-Qur'ân pada zaman kekhilafahan Usman bin 'Affân. Ciri keilmuan lain yang berkembang saat itu adalah munculnya teologi yang ditandai dengan munculnya golongan-golongan teologis, seperti khawârij, syi'ah, murji'ah, qadariyah dan jabariyah. Di samping itu juga muncul ciri keilmuan lain yaitu kodifikasi hadits dan tafsir al Qur'ân.

¹³Ketidaktersebutan ilmu-ilmu non-agama pada masa Bani Umayyah karena pengaruh dari luar tidak dapat masuk, sementara pada masa kekhilafahan Abbâsiyah pengaruh dari luar Arab sangat kuat, sehingga banyak jenis keilmuan yang masuk khususnya dari Persia yang memang eksistensi keilmuannya lebih awal daripada Arab. Maka tidak heran jika kemudian dikatakan bahwa masa Abbâsiyah merupakan era emas literatur dan keilmuan. Lihat De Lacy O'Leary, DD., 1968, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, hal. 103.

Bukti bahwa corak keilmuan pada masa awal Islam cenderung terbatas pada keilmuan teologi dan keagamaan¹⁴ adalah tampilnya beberapa tokoh terkemuka saat itu. Di antaranya adalah Abdullâh Ibn Abbâs (619) yang dikenal sebagai mufasssir. Ikrimah (W. 723), Mujâhid (W. 721), Athâ' bin Aby Rabî'ah (W. 732). ketiganya adalah murid Abdullah Ibn Abbâs, hanya Athâ' bergelut di bidang fiqih. Tokoh lainnya adalah Zayd bin Tsâbit (611-666) penulis wahyu yang diturunkan pada Nabi Muhammad, Muhammad bin Syihâb yang dikenal dengan al Zuhri (670-742) ia dikenal sebagai ahli fiqih, Abû Dardâ' (W. 652) ia adalah ahli naskah al Qur'ân, Hammad bin Aby Sulaimân (W. 738) ia adalah ahli fiqih dan sebagai guru dari Abu Hanîfah, dan masih banyak tokoh lainnya.¹⁵

Kedua, masa pemerintahan Bani Abbâs. Pada masa pemerintahan mereka cakupan keilmuan yang berkembang dengan pesat tidak hanya terbatas pada masalah teologi dan keagamaan, tapi juga pada bidang non agama. filsafat, matematika, kedokteran dan lainnya. Ciri keilmuan yang muncul saat itu antara lain, teologi dan keagamaan, sastra, sejarah dan geografi, sufisme, kedokteran, matematika dan astronomi, filsafat, dan lainnya.

Hal tersebut dapat dibuktikan dengan munculnya beberapa tokoh kenamaan. Misalnya di bidang teologi al-Asy'âri (W. 935) dan al-Mâturîdî (W. 944). Di bidang sastra misalnya al-Jâhîz (W. 780) dan Ibn Qutaybah (W. 828). Di bidang sejarah dan Geografi misalnya al-Baladhuri (820) dan-al Ya'kub (W. 897). Di bidang sufisme misalnya al-Muhâsibi (W. 857), Abû Yazîd al-Bistâmi (W. 875), dan al-Hallâj (W. 922). Di bidang kedokteran misalnya al-Râzi (W. 923-32) dan Ibn Sina (W. 1037). Di bidang Matematika dan Astronomi misalnya al-Khawarizmi (W. setelah 846) dan Ibn Haitsam (W. 1039). Di bidang filsafat misalnya al-Kindi, al-Farabi (870), dan Ibn Sina (980).¹⁶

D. Dialektika Islam dan Budaya Lokal

Tatkala sebuah agama, khususnya Islam, mengalami penyebaran meluas ke berbagai belahan dunia, ketegangan yang berpusat pada hubungan agama dengan diversitas kultural akan muncul. Ketegangan tersebut berangkat dari

¹⁴Walaupun dikatakan bahwa keilmuan zaman pemerintahan Bani Umayyah cenderung pada hal-hal yang berbau teologi dan agama, namun itu bukan berarti saat itu sama sekali tidak bersentuhan dengan filsafat dan sains, hanya saja bidang keilmuan tersebut kurang menajdi perhatian.

¹⁵Lihat W. Montgomery Watt, *op.cit.*, hal. 87-91. Lebih jelasnya lihat juga Philip K. Khitti, 1968, *History of The Arab From The Earliest Times To The Present*, New York. St. Martin Press, hal. 241-255.

¹⁶Lebih jelasnya lihat Philip K. Khitti, 1968, *History of The Arab From The Earliest Times To The Present*, New York: St. Martin Press, hal. 365-406; Philip K. Khitti, 2001, *Sejarah Ringkas Dunia Arab*, Yogyakarta: Pusataka Iqra, hal. 134-145; dan De Lacy O'Leary, DD., *op.cit.*, hal.109, 136, dan 181. Secara lebih detail dan terperinci lihat Marshall G.S. Hodgson, *op.cit.* hal.233-273.

proses perubahan (*process of conversion*) yang menimpa sejarah agama di masyarakat lingkungan baru tersebut. Melalui teorinya *Melintasi Batas Kultural (Crossing Cultural Boundaries)*, John R Bowen menegaskan bahwa proses konversi dimaksud menuntut dua hal penting. *Pertama*, 'penerjemahan' elemen-elemen keagamaan dari sebuah bahasa dan budaya asal munculnya agama tersebut kepada sebuah bahasa dan kultur baru. *Kedua*, 'penyesuaian diri' agama dimaksud dengan lingkungan baru. Dengan demikian, ketika berhasil mengundang ketertarikan penganut secara luas, agama akan menjalani proses melintasi batas kultural dengan melibatkan tiga hal penting di atas: konversi, penerjemahan, dan penyesuaian diri.¹⁷

Ketiga proses melintasi batas kultural di atas memunculkan ketegangan yang kuat pada tataran teologis. Ketegangan tersebut terjadi dalam menangkap dan memelihara pesan inti agama, termasuk praktik keagamaan. Maka, gagasan-gagasan seperti ortodoksi dan ortopraksi selalu diusung dalam merespon pertautan antara agama dan tradisi lokal suatu masyarakat. Menurut Seyyed Hossein Nasr, gagasan ortodoksi adalah kepemilikan terhadap kebenaran agama (*religious truth*). Sedangkan ortopraksi, merupakan cara yang benar dari praktik dan pencapaian kebenaran dimaksud. Dalam konteks totalitas tradisi dan spektrum Islam, gagasan ortodoksi dan ortopraksi tersebut dapat dipahami sebagai kondisi keberadaan di jalan yang benar (*straight path*).¹⁸ Kegagalan menangkap dan melindungi pesan inti agama serta praktik keagamaan yang dianggap 'benar' tersebut dapat memunculkan penilaian bahwa sebuah praktik keagamaan tidak absah.

Pola reinterpretasi Islam dengan menggunakan tradisi lokal di atas kemudian memunculkan apa yang dinamakan sinkretisme. Menurut Bowen, sinkretisme berarti percampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi manakala masyarakat mengadopsi sebuah agama baru dan berusaha membuatnya tidak bertabrakan dengan gagasan dan praktik kultural lama. Proses percampuran tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan.

Berkaitan dengan itu, Syah Waliyullâh al-Dihlawi, pemikir Islam India mengemukakan adanya Islam universal dan Islam lokal. Ajaran tentang Tauhid (pengesaan Tuhan) adalah universal yang harus menembus batas-batas geografis dan kultural yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Sementara

¹⁷John R Bowen, 2002, *Religions in Practice*, dalam Akh. Muzakki, "Menakar Gagasan Islam Pribumi" dalam <http://www.mediaindo.co.id/>

¹⁸Seyyed Hossein Nasr, 2002, *The Heart of Islam*, dalam Akhmad Muzakki, *op.cit.*

itu ekspresi kebudayaan dalam bentuk tradisi, cara berpakaian, arsitektur, sastra dan lain-lain memiliki muatan lokal yang tidak selalu sama.¹⁹

Islam sebagai agama yang universal yang melintasi ruang dan zaman, kadangkala bertemu dengan tradisi lokal yang berbeda-beda. Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, wajah Islam berbeda dari tempat satu dengan lainnya. Menyikapi masalah ini harus benar-benar menyadari dua hal.

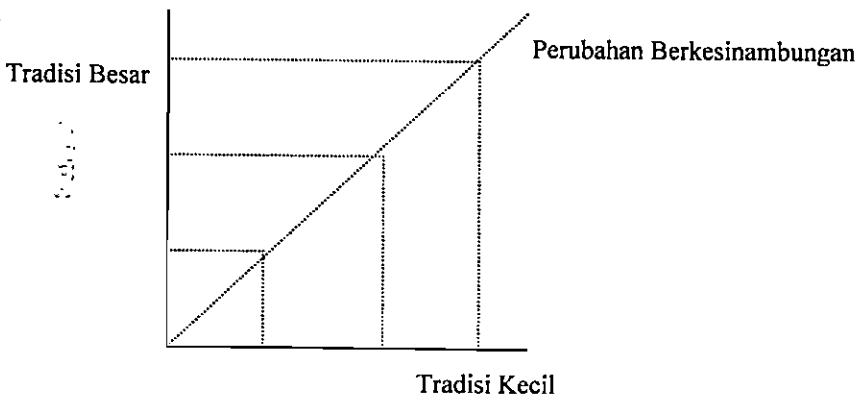
Pertama, Islam itu sendiri sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi sehingga kemudian menjadi Islam universal. Dalam konteks Arab, yang dimaksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam yang lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana. Islam Arab tersebut terus berkembang ketika bertemu dengan budaya dan peradaban Persia, sehingga kemudian Islam mengalami proses dinamisasi kebudayaan dan peradaban.

Kedua, walaupun kita yakin bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, yang gaib, namun akhirnya ia dipersepsi oleh si pemeluk sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing pemeluk di dalam komunitasnya. Dengan demikian, memang justru kedua dimensi ini perlu disadari yang di satu sisi Islam sebagai universal, sebagai kritik terhadap budaya lokal, dan kemudian budaya lokal sebagai bentuk kearifan masing-masing pemeluk di dalam memahami dan menerapkan Islam itu.²⁰

Lebih lanjut untuk menjelaskan posisi Islam universal dan lokalitas tersebut di atas, maka harus dipahami bahwa Islam universal adalah bentuk dari tradisi besar (*great tradition*) yang menjadi inspirasi dari semua nilai dan ajaran Islam sebagai suatu agama, namun dalam perkembangannya ia tidak pernah lepas dari budaya atau lokalitas dimana ia dikembangkan atau dikenal dengan tradisi kecil (*little tradition*). *Great tradition* mengalami dialog atau dialektika dengan *little tradition*, sehingga melahirkan perubahan yang terus berkesinambungan. Secara singkat hal tersebut di atas dapat digambarkan sebagai berikut:

¹⁹Abdul Djamil, 2000, "Islam Lokal" dalam <http://www.suaramerdeka.com/cybernews/pringgitan/index.html>

²⁰Lihat <http://islamlib.com/WAWANCARA/wawancara.html>



Dalam konteks Islam dan Arab, Islam adalah tradisi besar yang kemudian mengalami dialog dengan budaya dan lokalitas Arab (tradisi kecil), sehingga pertemuan di antara dua tradisi tersebut melahirkan sebuah tradisi tersendiri yang sarat dengan kedinamikaan. Dalam perkembangannya Islam Arab tersebut juga mengalami pertemuan dan dialog dengan budaya dan peradaban Persia - terutama pada masa Abbâsiyah -, sehingga Islam kembali menampilkan corak dan karakteristiknya yang baru dan berbeda dari sebelumnya. Islam yang tampil saat itu adalah Islam konversif antara peradaban Arab dan peradaban Persia, baik dari segi teologi, politik, maupun keilmuannya.

Walaupun demikian, secara *de facto* diakui bahwa beberapa gerakan keislaman telanjur menjadikan konflik dan ketegangan antara tradisi besar (Islam) dan kecil (tradisi lokal) sebagai tipologi doktrin atau paham keagamaannya. Konflik dan ketegangan itu sangat tampak pada pentipologisasian sekaligus pelebagaan jargon-jargon seperti *al rujû' ila al-Qur'ân wa al-Sunnah*, purifikasi, revivalisme, dan fundamentalisme. Seluruh paham keagamaan atau ideologi keagamaannya selalu didasarkan pada etos itu. Konsekuensinya Islam lebih menampilkan wajah yang homogen (tunggal) dan cenderung anti terhadap segala hal yang berbau tradisi.²¹

Puritanisme merupakan salah satu bentuk hegemoni agama terhadap budaya lokal. Proses hegemonisasi ini terjadi saat memandang agama sebagai entitas sakral, turun dari langit yang sama sekali baru dan berbeda dengan entitas budaya lokal yang dianggap profan. Agama dan budaya ditempatkan secara diametral dan tidak terjadi proses dialektika antara keduanya, tetapi yang terjadi adalah konflik dan penindasan yang satu terhadap yang lain. Puritanisme secara tidak langsung menggiring umat berwajah tunggal.

²¹Mutoharun Jinan, "Beyond" Puritanisme Muhammadiyah dalam *KCM* edisi, Rabu, 27 Maret 2002.

Berdasarkan realitas keagamaan semacam itu, maka disamping menunjukkan adanya dialektikan antara *great tradition* dan *little tradition*, diperlukan adanya pemahaman metodologis yang tepat terhadap wacana keagamaan yang ada dan berkembang saat ini, sehingga umat menjadi apresiatif terhadap nilai kultural sebagaimana yang terjadi sebenarnya dalam konteks dialektika Arabisme dan Persianisme. Sebagai landasan metodologis, dalam berbagai studi mengenai hubungan dialektik antara agama dan budaya (seni tradisi), pendekatan atau perspektif *bayâny*, *burhâny* dan *irfâny*,²² merupakan elemen metodis yang sangat penting untuk dapat melakukan pembacaan secara komprehensif, integral dan holistik terhadap fenomena.

Melalui pendekatan *bayâny* (penerapan analisis tekstual) diharapkan dapat menggali landasan normatif al-Qur'ân dan al-Hadîts yang berkaitan dengan wacana agama dan pluralitas seni tradisi, serta dapat mengungkapkan kandungan makna teks normatif (*nushûsh al-dîniyât*) tersebut sehingga memberikan kerangka "relativitas-kepastian" hukum tentang boleh atau tidaknya mengembangkan seni tradisi. Sebab, bagaimana pun juga, legitimasi normatif-tekstual di atas, sangat dibutuhkan, setidaknya untuk menenteramkan keyakinan-keagamaan individu atau masyarakat dalam menerima dan mengembangkan seni tradisi atau menolaknya.

Namun, menggunakan pendekatan *bayâny* saja, tidaklah cukup karena terkadang tidak didapat penjelasan teks (*nash*) al-Qur'ân maupun al-Hadîts yang berkaitan dengan seni tradisi. Misalnya, jika mencari teks atau nash al-Qur'ân dan al-Hadîts yang berkaitan dengan seni tradisi. Mencukupkan hanya kepada pendekatan *bayâny* saja, cenderung melahirkan pandangan keagamaan yang *binnar opposition* (hitam-putih, halal-haram, sunah-bid'ah), tertutup, kaku dan intoleran, dan cenderung menjadikan ushul fiqh sebagai undang-undang akal (*al-tasyrî' li al-aql*), sehingga menimbulkan kesan statis dan kurang memaksimalkan potensi akal.²³

Oleh karena itu, diperlukan pendekatan atau perspektif lain yang lebih bersifat terbuka, luwes, dan toleran, yaitu pendekatan *burhâny* dan *irfâny*. Melalui pendekatan *burhâny* (penerapan analisis rasional-filosofis, dan analisis konteks: historis, sosio-antropologis dan politis-ideologis), diharapkan selain dapat mengungkapkan konteks dari suatu risalah keagamaan, juga dapat mengungkap realitas sejarah dari suatu seni tradisi, baik geneologi pemikiran,

²²Dalam pandangan al Jabiri yang termasuk kategori *bayâny* adalah mereka yang terlibat dalam kajian ilmu ushul fiqh, grammatika bahasa Arab, dan ilmu kalam. Sedangkan yang termasuk kelompok *Burhâny* adalah mereka yang terlibat dalam kajian filsafat, sementara kelompok *irfâny* adalah mereka yang terlibat dalam masalah tasawuf. Lihat Muhammad Abid al Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdhîyah li Nuzhûm al-Ma'rîfah fî al-Tsaqâfah al Arabiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al Arabi.

²³Muhammad Abid al Jâbiri, 1999, *Takwîn al-Aql al-Arabi*, Beirut: al Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, hal. 100.

nilai-nilai spiritualitas dan religiusitasnya, maupun kandungan filosofis, *local wisdom* (kearifan lokal) serta visi pencerahan dan kritik sosialnya.

Sementara melalui pendekatan *irfāny* (penerapan analisis esoterik-intuitif), diharapkan dapat menangkap makna hakikat atau makna terdalam di balik teks dan konteks. Jika asumsi dasar atau paradigma *bayāny* lebih melihat teks sebagai sebuah fenomena kebahasaan, sementara paradigma *burhāny* lebih melihat teks sebagai suatu yang berkaitan dengan konteks, maka paradigma *irfāny*, lebih melihat teks sebagai sebuah simbol dan isyarat yang menuntut pembacaan dan penggalian makna terdalam (*bâthin*) dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat tersebut dengan melibatkan kecerdasan emosional, kecerdasan sosial dan kecerdasan spiritual.

Dalam konteks dialektika agama dan pluralitas seni tradisi atau budaya lokal, pendekatan *irfāny* ini sebagaimana juga pendekatan *burhāny*, memiliki dua tugas penting yaitu: *pertama*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat teks-keagamaan (*nushûsh al-dîniyât*); dan *kedua*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang terkandung dalam bentuk-bentuk seni tradisi atau budaya lokal.

Ketiga pendekatan di atas, saling berkait erat antara satu dan yang lainnya dan membentuk hubungan dialogis-melingkar (sirkuler-dialektis): memahami teks (*bayāny*), tidak dapat dipisahkan dari pemahaman konteksnya (*burhāny*); pemahaman konteks (*burhāny*), tidak dapat terlepas dari pemahaman teks itu sendiri (*bayāny*); sementara pemahaman makna terdalam (*irfāny*), membutuhkan pemahaman teks dan kontek sekaligus.

Berdasar ketiga pendekatan ini, maka diharapkan problem hubungan Islam dan tradisi lokal, mendapat penjelasan secara komprehensif, integral dan holistik, baik normativitas, historisitas maupun spiritualitas terdalamnya, sehingga dapat dijadikan basis kebijakan aktual dalam pengembangan strategi kebudayaan dan *tajdîd* pemikiran keagamaan.

Agama dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahamkan dan menafsirkan dunia sekitar. Sementara seni tradisi merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis dan kearifan lokal (*local wisdom*).

Baik Islam maupun tradisi atau budaya lokal, sama-sama memberikan wawasan dan cara pandang dalam mensikapi kehidupan agar sesuai dengan kehendak Tuhan dan kemanusiaannya. Oleh karena itu, biasanya terjadi dialektika antara agama dan tradisi tersebut. Agama memberikan warna (*spirit*) pada seni tradisi, sedangkan seni tradisi memberi kekayaan terhadap

agama. Namun terkadang dialektika antara agama dan seni tradisi atau budaya lokal ini berubah menjadi ketegangan. Karena seni tradisi, budaya lokal, atau adat istiadat sering dianggap tidak sejalan dengan agama sebagai ajaran Ilahiyat yang bersifat absolut.

Pemikir progresif muslim dari Mesir Prof Hassan Hanafi, menyatakan, "Wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kukuh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan."²⁴ Pernyataan Hassan Hanafi tersebut semakin menegaskan sebuah tesis bahwa Islam bukan nebula wahyu yang jauh di langit, terlepas sama sekali dari kenyataan konkret masyarakat. Islam bukanlah suatu *creatio ex nihilio*: ciptaan yang meloncat begitu saja dari ruang kosong. Nabi Muhammad sebagai penerima adalah seseorang yang 'diasuh' oleh lokalitas Arab waktu itu. Ia tidak terisolasi dari konteks. Dengan demikian, wajar jika aspek lokalitas ini terliput demikian luas dalam al-Qur'ân. Sejumlah nomenklatur al-Qur'ân dengan jelas menunjukkan latar lokalitas kehadiran al-Qur'ân ini.

E. Penutup

Dari beberapa uraian di atas, perlu pernyataan yang tegas bahwa Islam tidak terlepas dari tradisi di mana ia dikembangkan dan disebarluaskan. Arab bukanlah Islam tunggal, tapi Arab merupakan salah sub Islam, karena ia mensiratkan nuansa lokal dimana Islam pertama kali diturunkan dan diwahyukan sehingga ia menjelma menjadi Islam Arab. Selanjutnya Islam Arab berhadapan dengan tuntutan historis untuk berdialog dan berdialektika dengan tradisi (*turâts*) Byzantium dan khususnya Persia, sebagai salah satu sub Islam lainnya yang memiliki karakteristik berbeda dari Arab. Perjumpaan di antara dua tradisi tersebut menghasilkan konversi dan pembaharuan (*tajdid*), sehingga menampilkan wajah Islam lainnya sebagai suatu tanda kedinamisan.

Turâts dan *Tajdid* mengekspresikan sikap alamiah terhadap tujuan, karena masa lalu dan masa kini sama-sama hidup. *Turâts* dan *Tajdid* secara bersama-sama membangun ilmu baru, yaitu melukiskan masa kini seolah-olah sebagai masa lalu yang bergerak dan melukiskan, masa lalu seolah-olah sebagai masa kini yang hidup. Jadi permasalahan *Turâts* dan *Tajdid* adalah persoalan homogenitas peradaban bagi suatu bangsa, sehingga tidak berarti bahwa perpindahan bangsa tertentu dari satu fase ke fase lain menciptakan pemutusan atau keterputusan peradaban, tetapi berarti kontinuitas peradaban dengan dengan berlandaskan asas baru dari kebutuhan-kebutuhan zaman.

²⁴Lihat Hassan Hanafi, 2000, *Dirâsat Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, hal. 71.

DAFTAR PUSTAKA

Brown, Edward G., 1956, *A Literary History of Persia*, New York, Cambridge University Press.

Hanafi, Hassan, 2000, *Dirâsâh Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al Anjilu al Mishriyyah.

-----, 2001, *Turâts dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turâts Klasik*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press

Hourani, Albert, 1992, *A History of The Arab Peoples*, New York, Harvard university Press.

<http://www.suaramerdeka.com/cybernews/pringgitan/index.html>

<http://islamlib.com/WAWANCARA/wawancara.html>

Holt, P.M. (editor), 1970, *The Cambridge History of Islam*, Britain: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall G.S., 2002, *The Venture of Islam*, Jakarta: Paramadina.

Jâbiri, Muhammad Abîd al, tt, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdhîyah li Nuzhûm al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi.

-----, 1999, *Takwîn al-Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Araby.

Jinan, Mutohharun, "Beyond" Puritanisme Muhammadiyah dalam KCM edisi, Rabu, 27 Maret 2002.

Khitti- Philip K., 1968, *History of The Arab From The Earliest Times To The Present*, New York. St. Martin Press.

-----, 2001, *Sejarah Ringkas Dunia Arab*, Yogyakarta, Pusataka Iqra.

Lapidus, Ira M., 1999, *Sejarah Sosial Umat Islam Bagian Kesatu dan Kedua*, Jakarta, Raja Grafindo Persada.

- Manger, Leif (ed.), 1999, *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*, NIAS and Curzon Press.
- Muzakki, Akh., "Menakar Gagasan Islam Pribumi" dalam <http://www.mediaindo.co.id/>
- O'Leary, De Lacy, DD., 1968, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Watt, W. Montgomery, 1990, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Orientalis*, Tiara Wacana, Yogyakarta.