Globethics Repository



Strategi Dakwah Sunan Kudus

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Arif, Syaiful
Publisher	STAIN Kudus
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 14:32:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155433

ADDIN, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014

STRATEGI DAKWAH SUNAN KUDUS

Syaiful Arif
Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta, Indonesia
seperti.pagi@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini hendak menawarkan suatu strategi dakwah Islam yang bersifat kultural. Dakwah di sini diartikan secara luas. Yakni, sosialisasi nilai-nilai keislaman, demi tersemainya nilai-nilai Islam itu di muka bumi. Jadi, dakwah dalam tulisan ini tidak bermakna formal, seperti para dai yang berkhotbah di panggung pengajian. Dakwah di sini diartikan sebagai persemaian nilai-nilai Islam dalam konteks publik, baik ranah kemanusiaan, kebangsaan, dan kebudayaan. Sebagai artefak budaya Islam Nusantara, Menara Kudus merupakan bukti tercantik dari suatu strategi dakwah yang bersifat kultural. Artinya, Sunan Kudus berdasarkan paradigma kebudayaan, telah menempatkan Islam secara substansial, sebagai kebudayaan. Dalam situasi ini, dakwah Islam akhirnya tidak bersifat ikonoklastik: penghancuran ikon lokal. Akan tetapi sebaliknya: mengaliri "nafas kebajikan" masyarakat lokal. Berpijak dari strategi kultural Sunan Kudus inilah, kita bisa menunjukkan kepada dunia Islam, bahwa Islam yang selaras, adalah Islam dalam bentuk budaya. Bukan Islam politik, yang mendakwahkan agama melalui penguasaan negara, konstitusi, polisi syari'ah, dan peraturan daerah. Maka tak ayal lagi, Menara Kudus dan strategi dakwah kultural Sunan Kudus bisa menjadi counter discourse atas radikalisme Islam, yang mendakwahkan agama melalui gerakan politik.

Kata Kunci: Menara Kudus, Islam Budaya, Perwujudan Kultural Islam, Islam Politik.

Abstract

DA'WA STRATEGY OF SUNAN KUDUS. This paper offers a strategy of Islamic Da'wah culturally. Da'wah is widely interpreted here, namely, the dissemination of Islamic values, for maintaining Islamic values on the Earth. So the Da'wah in this writing does not mean formal, like the dai who preached on the stage of the study. Here,da'wah is defined as the spread of Islamic values in the context of the public including the realm of humanity, nationality, and culture. As a cultural artifact of Islam, Kudus Tower is the most beautiful proof of a strategy of da'wah culturally. That is, based on the cultural paradigm putting Islam substantially, as culture. In this situation, the Islamic Daw'ah was not iconoclastic nature: the destruction of a local icon. Otherwise, through "the breath of the virtues" of local communities. Starting from the cultural strategies of Sunan Kudus, we can show the world of Islam that harmonic Islam is in the form of culture. Instead of political Islam, which preachs religion through mastery of the State, the Constitution, the Shariah police, and local regulations. surely, KudusTower and cultural da'wah strategies of Sunan Kudus can be "a counter discourse" over Islamic radicalism, which preach the religion through the political movement.

Keywords: Kudus Tower, Islamic Culture, Islamic Cultural Manifestation, Political Islam.

A. Pendahuluan

Tulisan ini hendak menawarkan suatu strategi dakwah Islam yang bersifat kultural. Dakwah di sini diartikan secara luas. Yakni sosialisasi nilai-nilai keislaman, demi tersemainya nilai-nilai Islam itu di muka bumi. Jadi dakwah dalam tulisan ini tidak bermakna formal, seperti para da'i yang berkhotbah di panggung pengajian. Dakwah di sini diartikan sebagai persemaian nilai-nilai Islam dalam konteks publik, baik ranah kemanusiaan, kebangsaan, dan kebudayaan.

Dalam konteks ini, penulis memulainya dari pijakan lokal, yakni Kudus. Sebab? Karena dalam lokalitas kita terdapat tipe ideal bagi strategi dakwah Islam kultural ini. Ya, pasti kita tak asing lagi. Ialah Menara Kudus. Sebagai artefak Islam Nusantara,

Menara Kudus adalah contoh tercantik dari keberhasilan dakwah kultural Islam. Dengan demikian, Menara Kudus bisa dijadikan *counter discourse* atas gerakan dakwah politik dari radikalisme Islam. Pengolahan Menara Kudus sebagai upaya deradikalisasi Islam inilah yang menjadi tujuan tulisan ini.

Hal ini niscaya karena Sunan Kudus berhasil menemukan dua makna, antara makna Islam dan Hindu-Budha. Saya sebut Hindu-Budha karena di Menara juga terdapat "delapan jalan Budha" (*Asta Sanghika Marga*) yang simbolnya masih digunakan di "padasan" wudlu. Saya kemudian sering bertanya, apakah ada pertemuan mistik antara Islam Kudus dengan Hindu-Budha? Tentu mistisisme di sini tidak diartikan sebagai klenik. Mistisisme adalah ruang esoterik agama, yang di dalam Islam disebut tasawuf.

Pertanyaannya adalah mengapa Sunan Kudus yang terkenal sebagai qadli faqih ini, mau mengakomodasi candi sebagai bentuk arsitektural Menara? Kita sebut bentuk dasar Menara adalah candi, sebab banyak kalangan yang melihat candi-Menara sebelum di-Menara-kan adalah Pure Agung. Yakni pure besar tempat penyimpanan abu jenazah para bangsawan Majapahit. Kemungkinan candi-Menara merupakan Pure Agung ini mumkin saja, mengingat di sekitar Menara terdapat candi-candi kecil, yang oleh mitos masyarakat disebut "masjid bubar". Menarik kiranya, karena "masjid bubar" yang memang berupa reruntuhan candi itu, disebut Slamet Muljana sebagai candi-candi rakyat yang runtuh terbengkalai bersamaan dengan runtuhnya Majapahit dan berdirinya kerajaan Demak.[1]

[1] Terbengkalainya candi-candi rakyat bersamaan dengan keruntuhan Majapahit ini tidak serta-merta meruntuhkan budaya Hindu-Jawa di masyarakat Islam Jawa. Hal ini terbukti dengan masih terjaganya tradisi *sadra* (Hindu), yakni tradisi mendoakan leluhur setiap bulan Sya'ban (*Ruwah/arwah*), yang di era Islam menjadi tradisi ziarah kubur (*nyadran*). Hal sama terjadi pada tradisi kewalian yang merupakan transformasi dari tradisi resi. Dalam tradisi ini, Wali adalah orang suci yang memiliki kesaktian, akibat proses *tapa-brata* (yoga), sehingga ia memiliki daya *linuwih*, yang bertentangan dengan hukum alam. Runtuhnya candi-candi rakyat inipun tidak menjadikan tradisi penghormatan kepada roh leluhur menjadi hilang. Buktinya,

Nah, jika Sunan Kudus adalah *faqih*, kenapa beliau mau mengakomodir corak peribadahan Hindu-Budha? Jawabnya bisa kita temukan dalam *qawai'd al-fiqh*, yakni *al-'adah muhakkamah*. Adat bisa menjadi landasan hukum dalam Islam. Artinya, pendaulatan candi sebagai Menara (tempat adzan) telah diwadahi oleh mekanisme perumusan hukum Islam itu sendiri.

Akan tetapi apakah hanya sebatas perumusan *fiqhiyyah* yang telah melahirkan Menara? Apakah tidak mungkin terdapat motif mistik di dalam penyatuan Islam-Hindu-Budha dalam arsitektur peribadahan ini? Apakah Sunan Kudus merasakan "kenyamanan spiritual" di dalam tangga ruhani dari setiap anak tangga candi-Menara itu? Apakah Sunan Kudus juga sepakat dengan "delapan jalan Budha" yang dijadikan "padasan" wudlu? Segenap pertanyaan ini mumkin saja logis, mengingat "dua senjata" dari pribumisasi Islam adalah *ushul fiqh* dan tasawuf. Demikian konsep Gus Dur. Maka ada kemungkinan di dalam pembumian Menara ke dalam candi Hindu, Sunan Kudus menerapkan pendekatan fiqh dan sufistik sekaligus. Bukankah Islam bisa begitu membumi di Nusantara, karena kedua kebijaksanaan Islam ini? *Ushul fiqh* mengajarkan tentang kontekstualisasi hukum Islam. Sementara tasawuf menjadikan muslim empatik dengan tradisi spiritual masyarakat lokal.

Akan tetapi persoalannya tidak sesederhana itu. Selain perspektif *Islam akulturatif,* ada juga cara pandang *kolonialis* dalam melihat Menara. Artinya, keberhasilan Sunan Kudus dalam memenarakan candi, adalah keberhasilan "kolonialisme Islam". Tentu kolonialisme di sini tidak bermakna militer, melainkan suatu penakhlukan budaya. Islam menakhlukkan budaya Hindu-Budha. Hal ini terkait dengan gerbong mistik Jawa yang ada di Rahtawu, yang masih menyimpan kemasygulan atas keberhasilan Sunan Kudus dalam mengislamkan Kudus. Rahtawu sendiri

sebagian umat Islam masih memberikan sesajen di punden-punden yang merepresentasikan cikal-bakal (*hyang baureksa*) sebuah desa, atau penempatan sesajen di perempatan jalan. Lihat Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 239-245.

juga menarik. Situs ruhani yang bermakna "sembilan pertapaan suci" ini memuat kearifan filosofis dari filsafat Jawa, yang secara diametral dihadapkan dengan Islam *syar'i*. Maka jika seperti ini, dakwah Sunan Kudus bisa dipandang sebagai keberhasilan penakhlukan Islam atas masyarakat Hindu-Budha, yang kemudian mengungsi di Pegunungan Rahtawu tersebut.

Namun, hal ini memang masih misteri. Belum ada studi yang mengungkap pergulatan Islam-Hindu di Kudus. Sayapun sendiri ketika bicara dalam konteks *Islamic studies* lebih sepakat dengan pendekatan *Islam akulturatif* (meskipun juga mendukung usaha penggalian pergulatan Islam-Hindu tersebut). Artinya, meskipun Islam hadir sembari membawa budaya baru, namun konversi Islam tidaklah bersifat *ikonoklastik*: menghancurkan ikon lokal. Menara Kudus adalah bukti terbesar. Artinya, ketika fungsi ke-menaraan telah mengonversi fungsi candi, justru ke-menaraan itu menjadi bukti bahwa Islam hadir, tidak memusnahkan ikon lokal. Sebaliknya, ia hadir menghargai dan memijakkan diri pada kearifan lokal itu.

Ini yang disebut pribumisasi Islam. Yakni "peminjaman bentuk budaya", sehingga Islam bisa membumi di "pangkalan kultural" masyarakat setempat. Ketika Pure Agung itu dijadikan Menara, maka masyarakat asli Kudus pastilah merasakan "kenyamanan spiritual" sebab pergantian agama ditopang oleh budaya, tempat mereka hidup menimba makna. Akhirnya tak ada yang berubah di dalam struktur masyarakat. Yang berubah hanyalah struktur makna. Struktur masyarakat Kudus *ajeg*, dalam kearifan lokalnya. Hanya saja, struktur maknanya telah berubah, dari makna Hindu-budha, kepada Islam. Inilah corak unik dari keberagamaan Jawa. Yakni sifatnya yang eklektis. Jawa dan Nusantara adalah bumi yang subur. Ia bisa menerima benih apa saja yang datang dari luar, menyerbukkan sarinya, dan menumbuhkannya sesuai corak tanahnya.

Hal ini niscaya, sebab bentuk candi Hindu-Budha di Jawa tidak mengacu pada tradisi Hindu di tanah aslinya, yakni India. Bentuk candi di Jawa, murni lahir dari corak arsitektur-

ruhani kebudayaan Jawa. Dalam budaya Jawa pra-Hindu-Budha, arsitektur-ruhani merujuk pada *Gunung Meru*. Artinya, Gunung memang menjadi simbol spiritual masyarakat Jawa kuno, sebab melaluinya, manusia yang berada di Dunia Tengah, bisa naik ke Dunia Atas (Langit), tempat para dewa. Dengan menaiki Gunung, manusia menaikkan derajatnya dari makhluk profan, menjadi makhluk sakral. Dari sini mafhum, kenapa pusat mistisisme Kudus ada di pegunungan: mistisisme Jawa di Rahtawu, mistisisme Islam di Gunung Muria (Sunan Muria). Dari bentuk *Gunung Meru* inilah, corak candi Hindu dan Budha menemu bentuknya. Hal ini yang kemudian ditangkap oleh Walisongo. Sunan Kalijaga menangkapnya, dan mengabadikannya dalam Masjid Demak beratap *Meru*, dengan tiga tahapan iman, Islam, ihsan. Sunan Kudus mengabadikannya dalam Menaraisasi Pure Agung Kudus. Keduanya sama. Berangkat dari kontinuitas tradisi arsitektur ruhaniah masyarakat Jawa, yang merujuk pada Gunung Meru.[2]

Inilah yang penulis sebut sebagai *strategi kultural Islam* itu. Yakni sebuah strategi dakwah Islam yang menggunakan jalur-kultural, sehingga membuahkan keberislaman yang bersifat kultural. Gus Dur menyebut keberislaman ini sebagai *perwujudan kultural Islam*. Artinya, manifestasi Islam dalam bentuk sosialnya berwujud kultural. Bentuk ini bolehlah penulis sebut sebagai *bentuk antropologis*. Yakni bentuk keberislaman yang membentuk dirinya dalam selaksa simbol yang menghiasi keseharian masyarakat.

[2] Hal ini menggambarkan suatu corak kebudayaan Jawa yang menyerap apa saja yang datang dari luar, untuk diserap ke dalam dirinya sendiri. Tesis ini yang menggambarkan kenapa sufisme yang pertama kali bisa diterima oleh budaya Jawa. Jawabnya sederhana. Karena Jawanisme itu sendiri memang bersifat mistik. Maka segenap tradisi spiritual yang bersifat mistik seperti Budhisme, Hindu dan tasawuf akhirnya bisa diterima dengan mudah oleh masyarakat Jawa. Hal ini juga terlihat pada arsitektur *Gunung Meru* tersebut. Jadi bentuk masjid Jawa dan Menara Kudus, adalah transformasi arsitektural dari tradisi arsitektur tempat ibadah pra-Hindu-Budha. Hal ini akhirnya menunjukkan bahwa sebelum datangnya agama-agama impor yang besar itu, Jawa telah memiliki peradaban besar yang kokoh pondasi dasarnya. Lihat Ashadi, *Warisan Walisongo* (Bogor: Lorong Semesta, 2006), hlm. 63-74.

Dalam bentuk antropologis ini, keberislaman bersifat simbolik, yang menandakan suatu kesinambungan tradisional antara tradisi pra-Islam dengan tradisi Islam. Dalam *perwujudan kultural Islam,* Islam dihayati melalui tradisi di masyarakat, dan tradisi itu dijaga oleh simbol yang dirayakan maknanya oleh seluruh masyarakat. Dengan demikian, Islam telah menubuh ke dalam batin keseharian muslim, karena umat Islam bisa merasakan makna Islam dalam simbol yang begitu nampak dalam hidup sehari-hari.

Sunan Kudus dengan Menaranya telah menunjukkan *strategi kultural Islam* ini. Dengan meminjam "bentuk budaya" candi, maka Islam akhirnya mewujudkan diri dalam bentuk kultural. Yakni dalam suatu karya budaya bernama Menara. Dengan demikian, ia hadir menawarkan isi baru tetapi tetap menjaga bentuk budaya yang ada di masyarakat. Sifat kultural dari keislaman Sunan Kudus ini terletak pada konversi Islam yang damai, karena ia menggunakan strategi kultural, bukan politik. Jika politik, maka segenap karya budaya lokal yang merepresentasikan agama pra-Islam, pastilah dibumihanguskan. Sebab strategi politik bersifat menguasai, dan memuara pada kekuasaan yang tentunya meniadakan yang liyan. Sementara itu strategi kultural justru membumikan Islam ke dalam kultur masyarakat, karena Islam itu sendiri bersifat kultural. Artinya, ia mampu mengaliri nafas kebajikan masyarakat. Ia mampu menelusupkan makna baru, tanpa harus merubah sama sekali simbol di masyarakat. Strategi ini akhirnya tidak bersifat formalis, selayak dakwah Islam formalis saat ini.

Karena Sunan Kudus mampu menarik benang merah esoteris antara Islam dengan kearifan lokal, maka ia akhirnya mampu mempertemukan makna Islam dengan makna kearifan lokal. Inilah yang menjadi syarat dari strategi kultural Islam. Yakni kewaskitaan dari dai'i Islam untuk menemukan "garis dasar" serupa, antara kebajikan Islam dengan kebajikan kultur lokal. Dengan cara ini, Islam hadir mengaliri kebajikan lokal itu, bukan untuk mengganti, akan tetapi menyempurnakan. Penggantian adalah peniadaan. Sementara penyempurnaan

adalah penambahan kualitas, dari belum sempurna kepada lebih sempurna. Tradisi Walisongo sering menggunakan perspektif kesempurnaan ini, sehingga Islam tidak meniadakan unsur-lain, akan tetapi menjadi penyempurna bagi kebajikan yang sudah ada.

B. Pembahasan

1. Islam Budaya

Strategi kultural Islam adalah strategi dakwah Islam yang bersifat kultural. Strategi ini disebut kultural sebab ia menggunakan media budaya dan logika kebudayaan. Bukan logika politik dan media kekuasaan. Dalam logika kebudayaan, Islam adalah kebudayaan. Artinya, Islam selain sebagai korpus normatif resmi yang otonom dari manusia, ia adalah praksis budaya. Karena korpus normatif itu tentunya tidak hampa budaya, ketika ia lahir, dan ketika ia membumi di masyarakat. Segenap praktik Islam, atau usaha pengamalan korpus normatif ini akhirnya melahirkan kebudayaan. Pelahiran kebudayaan inilah yang telah membuahkan perwujudan Islam yang bersifat kultural itu.

Kesemua itu dalam tataran antropologisnya adalah kebudayaan, sebab definisi kebudayaan adalah jaringan makna yang terdapat dalam simbol, yang disepakati oleh publik. Tentu ia menjadi kebudayaan, ketika berada pada ranah antropologis. Sementara pada ranah keagamaan, ia adalah unsur ketuhanan yang tak tersentuh oleh manusia. Dalam kaitan inilah kita bisa memahami bahwa Islam bukanlah kebudayaan, sebab ia pertama kali bukan ciptaan manusia. Ia murni bersifat ketuhanan yang transenden dari sentuhan manusia. Akan tetapi ketika ia telah "turun ke bumi", dipahami dan diamalkan umat dalam konteks kemasyarakatan, maka jadilah pemahaman dan pengamalan keagamaan ini, sebagai kebudayaan.[3] Sebuah pengolahan budi-

[3] Tradisi *Islamic studies*-pun mengakomodir persoalan ini. Dalam antropologi Islam misalnya, pemilahan antara Islam sebagai agama dan Islam sebagai budaya diwadahi dalam konsep *great tradition* dan *little tradition*.

keagamaan dalam ranah kemanusiaan.

Pada titik ini, kita akan lebih memahami strategi kultural Islam dengan memahami ide dasar pembentuknya, yakni *perwujudan kultural Islam*. Gagasan *perwujudan kultural Islam* sendiri merupakan tindak lanjut dari gagasan pribumisasi Islam. Jadi, terma ini secara eksplisit memang mengacu pada gagasan Gus Dur.[4] Di sini, perwujudan kultural Islam kemudian telah habis sebagai "bentuk antropologis" dari Islam yang telah membumi di relung budaya Nusantara. Maka, perwujudan kultural Islam adalah artefak kebudayaan Islam di Indonesia, hasil "proses kimiawi" dari pribumisasi Islam.

Perwujudan kultural Islam juga merupakan penyandingan antara Islam dengan diskursus kebudayaan. Ya, di sini penulis memang hendak menempatkan kajian keislaman sebagai kajian kebudayaan, seperti dititahkan oleh Gus Dur sendiri. Kajian ini tergerak dalam dua ranah. Ranah internal kebudayaan Islam, dan ranah eksternal Islam dan kebudayaan. Yang pertama mengacu pada pembincangan struktur internal peradaban Islam. Yang kedua merujuk pada dialektika, baik dalam bentuk ketegangan atau dialog, antara Islam sebagai agama, dengan kebudayaan sebagai realitas di masyarakat. Dalam kaitan ini,

---

Great tradition merujuk pada korpus resmi Islam, baik berupa teologi maupun syari'ah, yang mengacu pada sumber utama (al-Qur'an dan hadist). Sementara itu, *little tradition* merujuk pada pengamalan atas korpus resmi itu di dalam konteks kemasyarakatan yang berbeda-beda. Pengamalan ini yang membudayakan Islam, sehingga ia melahirkan corak budaya Islam yang beragam. Kultur Islam di Jawa pedalaman tentu berbeda dengan Islam Jawa pesisir. Dalam pedalaman, Islam akan cenderung mistik, sebab daerah ini sejak awal berbasis mistisisme Hindu. Sementara Islam pesisir lebih rasional, sebab selain wilayah perniagaan, daerah ini kurang begitu terdasari oleh mistisisme Hindu. Di segenap daerah Islam di seluruh dunia, selalu melahirkan corak budaya Islam yang berbeda, tergantung corak dasar budaya lokal pra-Islam. Ini yang membuktikan bahwa Islam, selain sebagai korpus resmi yang datang dari Langit, ia adalah karya budaya yang kontekstual dengan kebudayaan masyarakat setempat. Lihat Richard C. Martin, *Islam A Cultural Perspective,* (New Jersey: Prentince-Hall, Inc., 1982), hlm. 140-141.

[4] Lihat Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Sub-Kultur*, dalam *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 12.

terma kebudayaan juga menempati dua ruang: ruang filosofis, di mana kebudayaan menjadi nilai ideal tempat manusia mengejar totalitas kesempurnaan (*a pursuit of total perfection*);[5] juga ruang antropologis, di mana idealitas normatif tersebut dibumikan dalam "bentuk kehidupan", baik berupa artefak, laku kinetis, maupun teks. Maka, yang pertama merujuk kepada kebudayaan sebagai sistem nilai yang melahirkan sistem pemikiran; yang kedua mengacu pada kebudayaan sebagai fakta antropologis di masyarakat.

Asumsi dasar yang melandasi terma ini adalah bahwa Islam di Indonesia telah lama bersifat kultural. Hal ini kemudian menjelmakan *counter-discourse* atas usaha sebagian muslim yang hendak menjadikan Islam sebagai "yang politik". Jadi di sini, penulis hendak melakukan pemilahan antara *Islam budaya* dan *Islam politik*, untuk meneguhkan satu fakta historis-kultural, bahwa Islam yang ideal di negeri ini adalah Islam yang telah mewujud dalam bentuk kultural. Dari sini terpahami bahwa segenap usaha politisasi dan ideologisasi Islam bukan hanya sia-sia, tetapi bahkan membahayakan bentuk ideal kultural tersebut, karena dalam bentuk ini muslim Indonesia telah mampu "mengalami Islam" secara hakiki, bukan artifisial-politis.

Artinya, melalui *Islam budaya*, warga muslim beragama secara sukarela, sehingga mampu menelusup ke dalam relung substantif ajaran Islam. Ini terjadi karena ajaran tersebut telah hidup berdampingan dengan nilai-nilai luhur yang telah menjadi tradisi masyarakat kita. Berbeda dengan *Islam politik* yang melakukan rekayasa. Untuk membuat muslim bersyariat, maka gerakan Islam model ini harus menegakkan dulu sebagian korpus hukum Islam pada ranah pemerintahan. Hal ini sama saja mencipta *determinasi politik atas agama*. "Yang religius" akhirnya ditentukan oleh "yang politik". Hal ini tentu kontradiktif dengan sifat religiusitas yang

[5] Lihat J.W.M. Bakker SJ. *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: Kanisius (1984), Chris Jenks, *Culture (*London and New York: Routledge 1993), John R. Hall, Mary Neitz, *Culture, Sociological Perspectives,* New Jersey: Prentice Hall (1993), John Frow, *Cultural Studies & Cultural Value* (Oxford; Clarendon Press 1995), dan Michael Richardson, *The Experience of Culture* (London: SACE Publications, 2001).

tidak membutuhkan institusi di luar diri agar dapat hidup dalam sanubari. Religiusitas adalah murni "kerinduan jiwa" yang haus kebenaran. Ia hidup bukan karena aturan negara, tetapi tergerak oleh dan di dalam kesadaran manusia. Pada titik kesadaran inilah, budaya menyediakan lambaran sosial, sehingga "aspek esoteris" manusia ini tersemai subur.

Dalam kaitan ini, pemilahan antara *Islam budaya* dan *Islam politik* bisa kita lihat pada hal-hal berikut. *Islam budaya* adalah *perwujudan kultural Islam* itu, yakni Islam yang telah berhasil melakukan pribumisasi. Terma pribumisasi bersifat kultural, karena ia merupakan gerak turunnya ajaran agama dari langit korpus resmi ke bumi realitas di masyarakat. Dalam hal ini, pribumisasi diartikan sebagai kontekstualisasi teks agama kepada realitas. Dalam paradigma pribumisasi, Islam sebagai ajaran resmi butuh membumikan ajarannya pada konteks realitas masyarakat. Tentu, agama tidak bisa "hampa budaya", karena sebagai teks, ia akan terbumikan dalam konteks. Hal ini terjadi karena teks agama sendiri lahir dari konteks masyarakatnya, seperti al-Qur'an yang turun secara berbeda dalam konteks Mekkah dan Madinah. Dalam konteks Mekkah, ayat-ayat yang tergerak lebih mengacu pada penegasan monoteisme awal. Sementara dalam konteks Madinah, ayat suci tersebut lebih tergerak dalam usaha pembangunan peradaban Islam.

Pribumisasi juga diartikan sebagai pelokalan Islam yang universal. Artinya, Islam yang lahir dari kultur awalnya di dunia Arab, berusaha mendialogkan diri dengan kultur masyarakat non-Arab agar berhasil melakukan dakwah atau konversi agama. Di sini Islam butuh "meminggirkan ego kulturalnya", agar bisa memahami logika, karakter, dan pola kebudayaan *liyan*, dan agar bisa diterima secara sukarela. Logika pribumisasi menyatakan, satu agama tidak akan diterima oleh satu masyarakat ketika ia hadir sebagai penjajah yang ingin memporakporandakan keyakinan awal masyarakat tersebut, untuk diganti sepenuhnya oleh tradisi agama itu. Inilah yang disebut *ikonoklasme*, penghancuran ikon lokal oleh budaya (agama) yang lebih global.

Pada titik inilah *Islam budaya* menemu ruang. Di sini terma *Islam budaya* memang terderivasi dari terma budaya Islam. Artinya, *Islam budaya* merupakan karakterisasi model keislaman yang diambil dari pola kebudayaan Islam. Hanya saja, jika budaya Islam merupakan produk dari satu pola keislaman, maka *Islam budaya* adalah pengangkatan budaya Islam ke tataran abstraktif sehingga menjelma suatu paradigma berpikir. Jadi, jika budaya Islam adalah Islam sebagai produk, maka *Islam budaya* adalah Islam sebagai pemikiran, di mana budaya Islam hanyalah salah satu unsur darinya. Meminjam terma diskursus *fiqh*, budaya Islam adalah Islam *aqwal* (produk perkataan), sementara *Islam budaya* adalah Islam *manhaji* (metode berpikir). Yang pertama, kita memahaminya sebagai produk dari keberislaman, sementara yang kedua lebih merupakan cara berpikir, perspektif, atau paradigma yang sarwa-budaya dari pemikiran Islam. Dengan memposisikan *Islam budaya* sebagai *manhaj*, kita akan memiliki asumsi dasar bahwa segenap eksistensi keislaman cenderung bersifat budaya, bukan politik.

Dari sini terpahami bahwa apa yang penulis sebut sebagai *Islam budaya* adalah Islam yang tergerak melalui dan di dalam budaya. Tentu, budaya di sini terartikan sebagai perwujudan aktivasi mental yang telah terjaga dalam simbol publik (tradisi). Hanya saja, *Islam budaya* tak sebatas artefak dari aktivasi mental; ia juga memuat proses diskursif yang kemudian membuahkan aktivasi tersebut. Maka, dalam *Islam budaya* terpetiklah beberapa syarat internal. *Pertama*, adanya makna. Makna ini merupakan pengalaman yang lahir dari *keberartian* atas nilai tertinggi dalam Islam. Islam memiliki nilai tertinggi, itu pasti. Namun apakah nilai tersebut mampu diresapi pemeluknya, adalah soal lain. Agar berarti, proses ini membutuhkan kebermaknaan, di mana seorang muslim menemukan nilai-nilai luhur yang dapat ia jadikan pegangan hidup. Inilah makna yang dimaksud: ia menjadi berarti, melalui dan di dalam dirinya sendiri. Maka, konsekuensi logisnya: jika seorang muslim tidak mampu menemukan makna dalam keberislamannya, kecil kemungkinan keislamannya mampu bersifat budaya.

Mengapa? Karena makna terkait dengan cara kerja budi, yang merupakan syarat kedua. Seperti diketahui, cara kerja budi lebih menggunakan mekanisme internal di dalam dirinya, baik mekanisme logika maupun mekanisme etik. Yang dimaksud sebagai mekanisme logika adalah aturan benar-salah dalam logika, terkait dengan aturan proposisi, silogisme, pendefinisan, hingga pemilahan antara satu proposisi dengan proposisi lain. Sementara mekanisme etik, penulis maksud sebagai aturan di dalam kebaikan itu sendiri. Misalnya, jika dalam Islam diyakini tidak ada Tuhan selain Allah (*la ilaaha illallah*), maka tidak logis jika meyakini Tuhan memiliki anak, karena hal itu akan melahirkan Tuhan baru, sehingga Tuhan tidak lagi satu (*Ahad*). Dari keyakinan logis ini, lahirlah komitmen etis yang meniscayakan tiadanya kemusyrikan dalam perilaku hidup. Di sini "yang etis" kemudian memiliki mekanisme untuk menyatakan bahwa seorang muslim telah keluar dari komitmen ke-*Ahad*-an tersebut.

Ini terjadi karena etika, moral, atau budi memang memiliki mekanisme internal sendiri, seperti konsepsi Kant yang menghabiskan moral dalam *noumena*, bukan dalam *fenomena*. Dalam *noumena*, manusia tidak harus tunduk pada hukum alam, seperti ketundukan biologis dalam *fenomena* (realitas keseharian yang tampak). Hal ini terjadi sebab dalam *noumena*, manusia telah tunduk dalam rasionalitasnya sendiri. Ketundukan pada rasio inilah yang melahirkan kesadaran, yang membuat manusia berbudi. Dari sini moral kemudian tergerak dalam "imperatif kategoris", yakni gerak kebaikan dalam dirinya sendiri, bukan gerak kebaikan karena faktor luar diri. Artinya, seorang dikatakan bermoral ketika baik sejak dalam nuraninya, bukan karena pamrih luar diri, semisal pamrih ekonomi atau pujian. Inilah yang penulis sebut sebagai "mekanisme etis" yang merupakan mekanisme internal dari budi. Maka, ketika seorang muslim tidak tunduk pada "mekanisme etis" ini, kecil kemungkinan ia mampu berislam secara budaya, karena budaya mensyaratkan daya dari budi.

Hal ini terkait dengan rasionalitas pada domain kultural, yang penulis bedakan dengan rasionalitas kekuasaan. Pemahaman ini terkait dengan gagasan Habermas tentang pemilahan antara ranah alam-kehidupan (*Lebenswelt*) dan sistem kekuasaan. Seperti kita ketahui, *Lebenswelt* adalah dunia kehidupan sehari-hari yang menjadi ranah kebudayaan, sementara sistem adalah institusionalisasi struktur sosial modern yang sarwa-lembaga. Menurut Habermas, dalam *Lebenswelt* (ranah budaya), yang tergerak adalah rasionalitas komunikatif (*communicative rationality*), bukan rasionalitas strategis (*strategic rationality*). Dalam rasio komunikatif, manusia berpikir, memahami, dan berucap, berdasarkan pemahaman budi. "Baik" dan "benar" yang menentukan akal sehat, diputuskan melalui pembincangan yang setara antarkomunikator. Sementara dalam rasio strategis, pemahaman didapatkan melalui pemaksaan oleh pihak di luar diri. Jadi, bukan melalui penyaringan budi, melainkan melalui palu kekuasaan. Rasio strategis inilah yang penulis sebut sebagai pendekatan politik, yang dalam konteks kajian ini telah menjelma *Islam politik*. Pada titik ini, seorang muslim memahami religiusitasnya tidak melalui akal-budi, tetapi paksaan formalis dari otoritas di luar dirinya. Artinya, ranah *Islam budaya* adalah ranah rasio komunikatif, di mana seorang muslim memahami Islam tidak karena paksaan dari luar diri, melainkan murni dari kesadaran. Kesadaran inilah ruang akal budi.

Ketiga, adanya tradisi yang menjaga makna. Proses kebermaknaan di atas adalah proses individual antara pemahaman pemeluk agama dengan realitas agama, dalam hal ini, teks suci. Kebermaknaan bisa terjadi karena makna telah dijaga oleh tradisi. Tradisi inilah yang menyediakan "penjagaan sosial" pada level kemasyarakatan, sehingga ia bisa menjadi "sebutan bersama" (*common denominator*), tempat segenap pemeluk agama menemukan makna objektif secara kolektif. Di sini tradisi bukan semata pewarisan nilai itu sendiri, karena di dalam proses tersebut bukan hanya nilai yang diwariskan, tetapi juga segenap struktur simbolik yang akhirnya menjelma simbol-simbol religio-kultural.

Inilah yang disebut sebagai budaya, di mana nilai yang diwariskan telah mewujudkan dirinya di dalam simbol, baik bahasa, perilaku kinetis (ritual), artefak material, dan lembaga. Inilah yang disebut Geertz sebagai "model mengenai realitas" (*mode of reality*), di mana nilai memiliki korespondensi dengan simbol objektif yang diwakilinya.

Dalam hal ini, proses pembumian nilai bersifat ganda: ia "diwujudkan" oleh realitas, sekaligus "mewujudkan" realitas. Artinya, nilai tersebut tentu terpengaruh oleh konteks kulturalnya, sehingga pembumian nilai dari aras abstrak-normatif ke aras lokal-antropologis tentu mengalami semacam reduksi. Dalam konteks pribumisasi Islam, pelokalan Islam bukan merupakan kekalahan Islam, tetapi sebuah kebijaksanaan dari Islam yang menyediakan kaidah hukum *al-'adah muhakkamah* (adat bisa menjadi sumber pengambilan hukum). Hanya saja, selain nilai dipengaruhi konteks kultural, ia juga sekaligus mempengaruhi konteks tersebut. Artinya, nilai kemudian melahirkan reproduksi makna, dari nilai lama ke nilai baru, sehingga melahirkan pembaruan realitas. Ini terjadi karena nilai juga merupakan "model untuk realitas" (*mode for reality*), di mana nilai tersebut menyediakan konsepsi koginif atas apa yang sebaiknya terjadi, atau menyediakan arah bagi realitas.

Pada titik inilah, seorang pemeluk agama kemudian melakukan reproduksi realitas melalui pemaknaan baru, akibat nilai baru yang ia temukan. Semisal kehadiran Islam yang menawarkan nilai baru, yakni tauhid yang akhirnya mengganti nilai sebelumnya (berhala). Warga Mekkah akhirnya menemukan reproduksi keyakinan keagamaan yang melahirkan reproduksi realitas pada tataran sosio-kultural. Dalam domain inilah, tradisi menjadi penting, karena ia melakukan penjagaan sosial atas nilai tauhid yang diwariskan. Sebab, tauhid sebagai nilai tidak lahir dari "hampa sejarah". Ia memiliki kesinambungan dengan tradisi monotestik kenabian sebelumnya. Tanpa tradisi ketauhidan, Nabi Muhammad tidak akan mampu mencipta kesinambungan pewarisan nilai tersebut. Tentu tradisi ini tak semata perilaku

kinetis (ritual), artefak (Ka'bah), atau teks (al-Qur'an yang mewadahi kitab-kitab suci sebelumnya). Tradisi dalam konteks ini adalah sistem makna dari tauhid, yakni nilai keesaan Tuhan yang menyeluruh, personal maupun kosmik. Inilah yang menjadi *common denominator* bagi "umat tauhid", sehingga Nabi Muhammad mampu mencipta kesinambungan nilai, dan dengan cara itu memiliki klaim atas sifat universal dari tauhid tersebut.

Pada titik inilah kita bertemu dengan gagasan Geertz tentang agama sebagai sistem budaya (*religion as a cultural system*). Gagasan ini memang tidak mengacu pada studi tentang agama pada tataran korpus resmi, melainkan studi tentang *agama sebagai proses*, di mana korpus resmi tersebut telah menubuh dalam praktik di masyarakat. Jadi sederhananya, agama sebagai sistem budaya adalah studi tentang pengamalan ajaran agama sejak level individual hingga sosial. Di sini Geertz menahbiskan agama sebagai sistem budaya karena agama telah memberikan keyakinan yang membatin hingga level psikologis, melalui penggambaran tentang tatanan dunia yang ideal, di mana keyakinan dan tatanan dunia tersebut terbungkus dalam "aura faktualitas" (melalui simbol), sehingga si pemeluk dapat merasakannya sebagai sesuatu yang konkret dan realistik.[6]

Jadi terlihat bahwa posisi agama tidak terhenti pada domain kognitif (akal), tetapi telah membatin dalam keyakinan. Domain keyakinan inilah yang memberikan nuansa emosional yang mampu menggerakkan si pemeluk untuk bertindak berdasar keyakinan tersebut. Cantiknya, ia bahkan lahir dari rasionalisasi atas tatanan dunia. Artinya, keyakinan keagamaan lahir dari gambaran agama tentang apa yang baik dan apa yang buruk bagi dunia. Ini membuat agama bersifat emosional, tetapi pada saat yang sama, rasional. Rasio dan emosi agama ini terepresentasikan dalam simbol-simbol yang konkret, sehingga si pemeluk merasakan bahwa agama "memang ada" dalam hidup kesehariannya. Dari sini agama kemudian bersifat ganda. Satu

[6] Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures (*New York: Basic Books, 1973), hlm. 30.

sisi, ia menciptakan simbol yang menjaga dan menggambarkan struktur maknanya. Simbol inilah yang mengonkretkan makna agama menjadi sesuatu yang ada dalam realitas. Pada titik ini, terdapat apa yang disebut sebagai *fakta agama,* meminjam terma *fakta sosial* Durkheimian. Sisi lain, makna agama yang telah terjaga dalam simbol ini menjadi "kacamata" untuk membaca realitas. Pada titik inilah agama kemudian *menjadi budaya*, karena ia telah menyediakan simbol, tempat manusia memaknai realitas berdasarkan struktur makna yang terdapat di dalamnya.

Konsepsi *Islam budaya* ini menjadi niscaya jika kita terapkan pada Islam. Seperti kita ketahui, Islam didefinisikan sebagai agama hukum (*religion of law*). Artinya, nilai tertinggi dalam Islam adalah hukum. Di sini hukum merupakan "penjaga normatif" atas kemutlakan Tuhan. Jadi dalam Islam, nilai absolut adalah Tuhan, dan hukum adalah aturan ketuhanan yang tentunya ikut absolut. Dalam Islam, hukum sering disebut sebagai syariat mencakup segenap aturan ketuhanan atas segenap lini kehidupan. Dalam perkembangannya, terma hukum ini kemudian lebih disempitkan dalam terma *fiqh*, ilmu tentang hukum Islam. Jadi, syariat kemudian tertahbis sebagai aturan keseluruhan ketuhanan, sementara fiqh mengacu pada hukum Islam pada tataran hukum itu sendiri.

Jika mengacu pada Geertz, maka syariat menancapkan suatu keyakinan emotif terhadap muslim. Keyakinan ini ganda: pada level psikis, memberikan tata aturan individual agar ia selamat "menuju Tuhan"; pada level sosial, menetapkan aturan duniawi agar perjalanan batin tersebut terkondisikan secara sosial. Penancapan keyakinan psikis melalui keyakinan terhadap tata aturan duniawi ini kemudian tersimbolkan secara faktual, berupa ritual, artefak material keagamaan, maupun pakaian keagamaan. Jilbab, misalnya, menjadi simbol yang merepresentasikan makna bahwa seorang muslimah sejati mestilah menutup auratnya. Jilbab sebagai penutup aurat, yang merupakan aturan *syar'i*, kemudian menancapkan keyakinan psikis melalui rasionalitas duniawi yang meniscayakan terbentuk "sistem sosial jilbab" agar

kewajiban *syar'i* tersebut terlaksana. Pada titik ini Islam menjadi budaya, ketika jilbab tersebut menjelma simbol yang melaluinya seorang muslim memaknai realitas berdasarkan struktur makna yang terdapat dalam simbol jilbab tersebut.

Sementara itu, *Islam politik* penulis acukan pada tujuan geraknya yang membutuhkan kekuasaan. Artinya, keberislaman model ini adalah keberislaman yang membutuhkan kekuasaan untuk merealisasikan-diri. Ada keyakinan, bahwa untuk mengislamkan masyarakat, negara harus diislamkan terlebih dahulu. Bisalah model ini disebut sebagai pendekatan struktural atas dakwah Islam, karena para aktivisnya perlu naik dulu ke tataran struktur politik, dan dengan struktur tersebut, mereka turun kembali untuk mengislamkan kultur.

Tentu, kekuasaan bukanlah capaian tujuan (*goal attainment*) dari *Islam politik*. Hanya saja, kebutuhan akan kekuasaan untuk merealisasikan tujuan (Islamisasi), telah menjebak mereka dalam lingkaran setan kekuasaan itu sendiri. Sebab, kekuasaan yang pada awalnya menjadi alat, telah dijadikan tujuan itu sendiri, meskipun pada tataran strategis kekuasaan tersebut hanya ditempatkan sebagai alat. Namun siapa pun yang menapakkan kaki dalam tangga kekuasaan, tak akan bisa keluar darinya, sebab kekuasaan senantiasa meniscayakan pertarungan terus-menerus untuk merebut dan mempertahankannya. Jadi, dalam logika kekuasaan hanya ada dua hal: jika tak merebut, maka pasti mempertahankan. Yang berhasil merebut akan mempertahankan, yang direbut akan merebut kembali. Lalu, jika pun kaum *Islam politik* telah mampu merebut, apa mereka bisa menjamin mampu *concern* pada dakwah, ketika setiap saat dibayangi oleh mantan penguasa yang direbut kekuasaannya? Inilah lingkaran setan kekuasaan.[7]

Hanya memang, logika politik dalam Islam(isme) tak melulu berangkat dari kehendak menguasai negara, selayak logika partai-partai atau gerakan sosial non-Islam. *Islam politik* berangkat dari

[7] Untuk elaborasi *Islam budaya* dalam konteks deradikalisasi Islam di Indonesia, lihat Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam, Paradigma dan Strategi Islam Kultural* (Depok: Koekoesan, 2010).

akar politik keagamaan, dari apa yang oleh Abu Zaid disebut sebagai "*hakimiyyah*". Terma *hakimiyyah* mengacu pada keyakinan yuridis-teologis Khawarijian yang senantiasa berucap "*la hukma illa lillaah*" (Tiada hukum selain hukum Allah). Keyakinan ini berujung pada pengafiran pihak yang tak menjadikan hukum Allah sebagai hukumnya: *Wa man lam yahkum bima anzalallah faulaika humul kafirun* ("Barangsiapa yang tidak menjadikan apa yang diturunkan Allah sebagai hukum, maka kafirlah mereka"). Dari kebutuhan yurisprudentik atas penegakan hukum Allah ini, maka kaum Islamis butuh menegakkannya pada tataran struktur politik. Muncullah *hakimiyyah* yang merupakan bentuk kenegaraan berbasis hukum Islam. Hal ini lahir dari konsepsi mereka tentang kedaulatan Tuhan. Pada titik ini, demokrasi yang berbasis pada kedaulatan rakyat ditolak, sebab tidak berangkat dari kedaulatan Tuhan. Kedaulatan Tuhan ini akhirnya terepresentasikan melalui kedaulatan hukum Tuhan, sebab "yang ilahi" hanya bisa dipahami dari hukum-hukum-Nya, yang tersurat dalam teks suci.

2. Depolitisasi Islam

Dengan merumuskan dakwah Sunan Kudus sebagai bagian dari strategi kultural Islam, maka tulisan ini hendak menempatkan dakwah Kanjeng Sunan tersebut dalam upaya depolitisasi Islam. Terma depolitisasi Islam ini bermakna spesifik. Yakni depolitisasi dalam kaitannya dengan kulturalisasi Islam. Jadi depolitisasi di sini tidak diartikan sebagai depolitisasi dalam arti politik praktis, seperti menghindarkan Islam dari politisasi orang-orang partai. Depolitisasi di sini lebih diartikan sebagai penghindaran Islam atas Islam politik. Yakni, corak keberislaman yang bersifat politik, bukan kultural.

Jadi di sini penulis menghadapkan terma Islam politik dengan Islam kultural seperti di atas. Islam politik adalah keberislaman yang berlogika politik dan oleh karenanya memuara pada kekuasaan. Dalam corak ini, dakwah Islam akhirnya menggunakan sarana politik, seperti islamisasi negara, formalisasi syari'at Islam melalui peraturan daerah, serta penegakan *khilafah*

secara global. Dalam Islam politik, dakwah dimaknai sebagai reislamisasi masyarakat yang keberislamannya belum kaffah, sebab struktur politiknya tidak bersifat Islamis. Dalam logika ini, islamisasi negara menjadi pra-syarat dari dakwah Islam pada tataran masyarakat. Kaum Islam politik tidak memercayai cara lain selain cara politik ini, sebab bagi mereka Islam adalah sistem sosial dan politik yang sempurna, karena Islam sendiri diyakini sebagai agama sempurna.

Sementara itu, Islam kultural adalah keberislaman secara kultural. Ia berangkat dari logika budaya, menggunakan sarana dan strategi budaya, serta memanifestasikan dirinya di dalam budaya. Dalam keberislaman ini, politik mungkin saja penting, tetapi bukan yang utama. Mengapa? Karena sebagai sistem nilai, Islam telah mampu merasuk ke dalam struktur masyarakat melalui struktur makna. Struktur makna ini yang dijaga oleh struktur simbolik berupa tradisi, artefak, ritual, karya seni, dan segenap karya budaya. Dengan demikian, tidak dibutuhkan suatu islamisasi negara demi islamisasi masyarakat. Penubuhan nilai-nilai esoterik Islam ke dalam budaya masyarakat saja lebih efektif. Hal ini niscaya sebab di dalam masyarakat, terdapat tradisi yang berperan sebagai penjaga nilai-nilai masyarakat. Karena sifat dasar semua nilai adalah kebijaksanaan, maka Islam sebagai nilai bisa masuk ke dalam tradisi masyarakat, meski tradisi itu berangkat dari tradisi pra-Islam. Dengan demikian, terjadilah pertemuan antar-nilai, serta terjadilah dialog makna, persetubuhan batin.

Hal ini yang membuat kita *mafhum*, kenapa para Wali menggunakan jalur budaya di dalam dakwah Islam. Meskipun satu titik tetap menggunakan jalur politik, seperti dalam pendirian Masjid Demak. Jawabnya sederhana, dengan jalur budaya, dakwah Islam bisa mengaliri ”nafas kebijaksanaan” masyarakat yang sudah ada. Islam akhirnya bisa diterima tidak dengan paksaan, melainkan dengan kesadaran, dan peningkatan kualitas pemahaman, baik pemahaman akan hidup, Tuhan dan manusia itu sendiri, sebab Islam hadir untuk menyempurnakan ajaran-ajaran kehidupan agama terdahulu. Penerimaan tanpa paksaan

ini secara ontologis memang menjadi sifat dasar dari agama itu sendiri. Agama bukanlah titah raja, panglima perang atau presiden yang harus digerakkan melalui aparat negara. Agama adalah ajaran hidup yang memuat selaksa kebijaksanaan. Ia tidak bisa didakwahkan melalui jalur politik, sebab jalur ini bersifat pemaksaan, bukan penyadaran. Dalam budayalah, penyadaran ini bisa terjadi, sebab segenap ajaran luhur yang normatif ini akan menemukan bentuknya yang kaya dalam karya budaya.

Maka, para Walipun menggubah tembang Jawa dengan isi Islam. Sunan Kalijaga menggubah wayang, dan memasukkan ajaran tauhid dalam epos Mahabarata. Sunan Bonang membuat gamelan yang berisi ajaran tentang "kekosongan batin". Serta Sunan Kudus menjadikan artefak candi sebagai bagian dari peribadahan masjid; bukan sekadar untuk mendekati umat Hindu, akan tetapi hendak mengajarkan kesatuan spiritual dalam ruang-ruang sakral peribadahan. Para Wali ini menggunakan dakwah kultural, bukan semata karena ingin mengaliri tradisi pra-Islam, untuk menelusupkan nilai-nilai Islam ke dalamnya. Menurut penulis, para Wali memang memiliki asumsi dasar yang bersifat kultural dalam pemahaman keislamanannya. Hal ini terjadi karena terma Wali itu sendiri, hanya ada di telatah Jawa. Ya, Wali adalah transformasi karakter dari resi era Hindu-Budha. Di dalam kewalian dan keresian, kewaskitaan keagamaan, kesaktian, dan kreativitas budaya menyatu di dalamnya. Hal ini yang membuat para Wali dan resi begitu dekat dengan masyarakat, menjadi guru yang menjaga kearifan hidup masyarakat. Dalam terang posisi inilah Raden Sahid disebut Sunan Kalijaga. Yakni sunan yang pandai menjaga "arus sungai" tradisi masyarakat. Mengalirkan Islam, tanpa mengeruhkan aliran sungai tersebut.

C. Simpulan

Berangkat dari uraian ini, maka kita bisa mengambil beberapa hal penting dari strategi kultural Islam Sunan Kudus, bagi usaha deradikalisasi Islam. Pertama, dengan adanya Menara Kudus, maka Islam bisa saja termanifestasikan dalam simbol non-Islam. Tentu dengan syarat, simbol ini telah mengalami islamisasi. Hal

ini terlihat pada penggunaan candi sebagai Menara. Jika Islam tidak boleh diwujudkan dalam simbol non-Islam, maka Sunan Kuduspun tidak akan melahirkan Menara Kudus ini. Hanya saja, Menara bukanlah candi, sebab fungsinya telah diganti, dari tempat penyimpanan abu jenazah para raja serta penyembahan roh leluhur, menjadi tempat adzan. Dengan demikian, telah terjadi islamisasi fungsi candi, menjadi Menara adzan. Hal sama terjadi pada ornamen yang tiada lagi memuat arca. Hal ini menunjukkan Menara bukan lagi candi. Ia merupakan karya budaya Islam, meskipun berbahan dasar candi.

Poin ini bisa menjadi kritik mendasar atas usaha simbolisasi Islam yang bersifat simbolik. Yakni sebuah gerakan kaum Islamis yang hendak mengislamkan semua hal, walaupun sebenarnya yang dikehendaki bukan murni islamisasi, melainkan Arabisasi. Hal ini terlihat misalnya dalam formalisasi ”lautan jilbab”, syari'atisasi perbankan, hingga islamisasi negara. Gerakan ini tidak bisa menerima ”peminjaman simbolik” dari simbol non-Islam, demi tujuan mendasar dari nilai-nilai Islam itu sendiri. Maka demokrasi ditolak karena ia bukan simbol Islam. Hukum nasional ditolak karena dianggap sekular. Bahkan, jika kaum radikalis itu melihat Menara, maka karya Sunan Kudus inipun akan terkena fatwa *bid'ah-khurafat*, dan sinkretik.

Dengan menjadikan Menara sebagai tipe ideal bagi pribumisasi Islam, maka karya Sunan Kudus ini bisa dijadikan sebagai *counter balancing* atas radikalisme Islam. Ya. Jika pada level nasional, kita masih dipusingkan dengan Islam puritan yang sering menggunakan kekerasan dalam berdakwah ini. Maka Menara Kudus bisa menjadi lawan bandingnya. Menara Kudus dan strategi dakwah kultural Sunan Kudus bisa ditampilkan di hadapn dunia Islam, sebagai fakta historis Islam Nusantara, yang memuat kearifan hidup yang begitu luhur. Di dalamnya terdapat kesadaran budaya Islam, yang menempatkan Islam tidak semata sebagai cita-cita kenegaraan, melainkan cita kebudayaan yang hidup secara selaras dengan nafas kebajikan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Arif, Syaiful. *Deradikalisasi Islam, Paradigma dan Strategi Islam Kultural*, Depok: Koekoesan, 2010.

_____, 25 Juni 2010. *Menepis Citra Kudus Tuna Budaya,* Wacana Lokal, Suara Merdeka.

Ashadi. *Warisan Walisongo,* Bogor: Lorong Semesta, 2006

Bakker SJ, J.W.M. *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: Kanisius, 1984.

Black, Anthony. *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Masa Kini,* Jakarta: Serambi, 2006.

Frow, John. *Cultural Studies & Cultural Value*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Hall, John R., Neitz, Mary. *Culture, Sociological Perspectives,* New Jersey: Prentice Hall, 1993.

Jenks, Chris. *Culture,* London and New York: Routledge, 1993.

Martin, Richard C. *Islam A Cultural Perspective,* New Jersey: Prentince-Hall, Inc. 1982.

Muljana, Slamet Muljana. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Richardson, Michael. *The Experience of Culture*, London: SAGE Publications, 2001.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Halaman ini tidak sengaja untuk dikosongkan