

TRADISI LOKAL SEBAGI 'URF PROGRESIF

MN Harisudin*

Abstract: For some, Western culture is not only a form of civilization par excellence but also a culture that is immune from any critique. Still for some, Western culture is a high culture while other cultures are low cultures. Furthermore, post-colonial studies maintain that Western culture occupies the centre of human civilization while other cultures are at the periphery. The thrust of this latter view is that the Western culture may dominate and rule other cultures. Hence, the real nature of the Western culture is that of hegemony. Now, Western culture has been manifested in many habits and traditions such as pornography, homosexuality, and other form of cultural identity which are malevolent in their nature. In this regard, this paper is interested to show that 'Urf (local custom) as a framework of analysis commonly used by the scholars of Islam can be appropriated to challenge the hegemonic view of the Western culture and to prove that in fact Western culture can occupy not the centre of human civilization but the periphery.

Keywords: 'urf, post-colonialism, centre, periphery

Mukaddimah

Gelombang globalisasi¹ menandakan gurita kapitalisme yang kian dahsyat. Yang terjadi sesungguhnya adalah sebetulnya globalisasi kapitalisme yang memungkinkan persebaran nilai-nilai "universal" nya belaka.² Nyaris, di manapun belahan dunia, masyarakat telah menjadikan globalisasi sebagai suatu yang *built-in* dalam citra diri mereka. Padahal, dalam globalisasi, budaya-budaya "luhur" yang selalu dianggap dari Barat, dijejakkan ke artefak budaya masyarakat "rendahan" yang sama sekali tidak pernah bersinggungan dengan globalisasi.

Selain dampak kekuatan ekonomi perusahaan trans-nasional yang semakin tak terkendali, sisi lain yang mengemuka dalam globalisasi adalah upaya untuk meng*uniformkan*, menseragamkan masyarakat dunia dalam satu kotak pendulum yang sama. Akibatnya, "tradisi rendahan" menjadi korban utamanya. *Last but not least*, tradisi, adat istiadat, dan kebiasaan yang berlaku secara baik dalam masyarakat rendahan, diubah dan diganti dengan sesuatu yang dianggap lebih baik bahkan (paling!) beradab. Seperti yang tampak dalam tradisi *Valentine Days*, *KFC*, *Blue Film*, dan sebagainya.

Valentine Day's, *KFC*, *Blue Film*, dan sebagainya sesungguhnya bukan hanya budaya asing yang memanipulasi, tapi juga menjajah. Lihat misalnya, bagaimana *Valentine Day's* yang sebetulnya berkarakteristik lokal, tiba-tiba berubah mondial. Remaja kita menjadi *enjoy* dengan VD tanpa merasa risih dengan atribut ke-Indonesiannya yang memudar.³ Juga amati para

* Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya.

¹ Proses globalisasi ditandai dengan pesatnya perkembangan paham kapitalisme dengan kian terbuka dan mengglobalnya peran pasar, investasi, dan proses produksi dari perusahaan-perusahaan transnasional yang kemudian dikuatkan oleh ideologi dan tata dunia perdagangan baru di bawah suatu aturan yang ditetapkan oleh organisasi perdagangan bebas secara global. Namun, globalisasi melahirkan kecemasan karena dampak akutnya terhadap ketidakadilan, pemiskinan dan marginalisasi rakyat. Mansour Fakhri, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: INSIST, 2001), 198.

² Ibid., 214.

³ Lihat, MN Harisudin, "Menggugat Valentine Day's", Kompas Jawa Timur, 14 Pebruari 2007.

penikmat *Blue Film* yang nyaris meniru-bebek tanpa memfilter baik-buruk film yang banyak diproduksi oleh orang-orang Barat itu. Fried Chicken yang telah menjadi menu keseharian menggosok menu lokal Jawa-Indonesia misalnya.

Sedari awal, konstruk Barat-Timur selalu saja timpang. Bahwa apa yang berasal dari Barat dianggap sebagai peradaban (*civilized*), sementara yang dari Timur, dianggap tidak beradab (*uncivilized*).⁴ Padahal, apa bedanya kaum nudis di sebuah pulau di Amerika Serikat yang tidak selebar pun bergerai pakaian, dengan orang-orang Papua yang menggunakan pakaian koteka. Dalam angan-angan sosial, orang Papua dipandang sebagai orang yang tak beradab, sedangkan kaum nudis yang telanjang bulat, dianggap tetap beradab.⁵

Tak ayal, apapun yang berasal dari Barat, apatah itu HAM, gender, pluralisme, demokrasi, dan sebagainya dianggap sebagai kebenaran yang absolut, tak terbantahkan. Demikian halnya, derivasi nilai-nilai yang mereka usung, sebagaimana tersebut di atas, merupakan bentuk apriori peradaban di kalangan mereka sendiri. Untuk misi besar ini, mereka gelontorkan sekian juta dolar pada lembaga swadaya masyarakat. The Asia Foundation, Toyota Foundation, TIFA Foundation, Ford Foundation dan sebagainya, adalah sejumlah *funding* asing yang disinyalir turut serta mengageni misi pemberadaban di seantero dunia.⁶

Misi pemberadaban ini sejalan dengan cita-cita imperialisme mereka. Meminjam analisa Michael Foucault, misi pemberadaban Barat adalah bentuk kolaborasi kekuasaan (*power*) mereka dengan pengetahuan (*knowledge*).⁷ Mereka menggunakan sejumlah nilai yang kelihatan baik dan universal, untuk dianggap sebagai orang-orang yang beradab, tapi sejatinya dalam rangka kepentingan kekuasaan besar mereka. Pun, lalu mereka *colonize* negara lain atas nama nilai-nilai yang dipandang universal tersebut.

Dalam pada itu, menjadi penting di sini menghadirkan kutipan terkenal Ernest Renan, filosof idealis kelahiran Perancis berikut ini: "The regeneration of the inferior or degenerate race by the superior races is part of the providential order of things for humanity". (Pelahiran kembali ras rendahan atau yang terbelakang oleh ras yang tinggi merupakan bagian dari tata kehidupan yang penuh berkah terhadap kemanusiaan). Pelahiran dimaksud berkait dengan agenda kolonisasi di seantero dunia oleh Barat. Artinya, kolonisasi akan melahirkan kembali ras rendahan dari ras (penjajah!) yang tinggi. Dan tentunya, ini merupakan bentuk kecongkakan orang Barat atas mereka yang non-Barat.⁸

Itulah, makanya melihat *Valentine Days*, *KFC*, *Blue Film*, waria, dan sebagainya harus dalam kaca mata kritis-transformatif. Bukan dengan begitu usaha menerimanya tanpa reserve.

⁴ Perbedaan ini saya serap dari pikiran Edward W. Said, dalam *magnum opus*nya "Orientalism", (1978). Saya berhutang budi pada Said karena ia telah membuka cakrawala pemikiran saya begitu rupa, menginspirasi banyak pikiran lain yang lebih dahsyat lagi.

⁵ Membiarkan kaum nudis bertebaran di negara mereka sama halnya dengan memandang mereka beradab. Demikian halnya, memberikan apresiasi terhadap waria, untuk hidup berdampingan dalam kehidupan normal, setara halnya menganggapnya lebih beradab. Inilah paradoks yang ditebar oleh peradaban modern Barat.

⁶ Soal *funding* asing, baca majalah AULA No.7 Tahun XXIX Juli 2007, diterbitkan oleh PWNU Jawa Timur.

⁷ Lihat, Michael Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon, terj Yudi Santoso (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2002), 136-137.

⁸ Ahmad Baso, *Islam Paska Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), 78.

Apalagi, dalam tuntunan Islam, telah ada cara untuk melihat kebudayaan orang lain yang disebut dengan 'urf atau 'adat. Tidak serta merta semua 'urf diterima, tapi tidak semua 'urf juga ditolak. Islam memiliki kompetensi yang jelas untuk menakar, laik-tidaknya sebuah kebudayaan sehingga bisa diterima atau bahkan ditolaknya.

Tulisan ini akan mencoba-coba melihat secara spesifik pergulatan tradisi lokal sebagai 'urf progresif *vis a vis* globalisasi yang kian menggurita dan bahkan sangat kapilistik tersebut.

Menuju Ideologisasi 'Urf.

'Urf⁹ atau juga yang dikenal dengan adat¹⁰, secara sederhana didefinisikan sebagai "sesuatu yang dikenal manusia dan dijalankan secara biasa, baik berupa perkataan atau perbuatan".¹¹ Definisi yang tidak jauh beda diajukan oleh Abdur Karim Zaidan, bahwa 'urf adalah "hal ihwal yang disukai orang banyak, dibiasakan dan dijalani dalam kehidupan sehari-hari, baik berupa perkataan atau perbuatan".¹²

Wahbah al-Zuhayli¹³ secara berbeda memaknai 'urf sebagai:

"Sesuatu yang dibiasakan oleh manusia, dan dijalannya dari tiap perbuatan yang telah populer di antara mereka, atau juga lafaz yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya (cepat) memungkinkan makna ketika didengarkan".¹³

Setidaknya, ada beberapa prasyarat dalam 'urf. *Pertama*, bahwa 'urf mengandung hal yang disukai banyak orang. *Kedua*, ia harus menandakan sebuah perbuatan yang dilakukan secara berulang-ulang. Dan *ketiga*, ia harus memuat popularitas, yang selalu dikenal, oleh banyak orang, banyak komunitas. Namun demikian, pra syarat 'urf sedemikian (banyak) ini sejatinya bermakna kering karena penjelasan, secara ontologis, mengapa ia harus berupakan 'urf, dalam ketiga syarat tersebut, tidak dijumpai penjelasan lebih jauh. Perhatian definisi 'urf hanya meraba pada konteks di mana sama sekali tidak menyentuh secara mendasar apa yang menjiwai keberlakuan 'urf.

Lebih jauh, Ahmad Azhar Basyir –mengutip dari definisi al-Jurjani dalam *al-Ta'rifat*— mempersyaratkan tiga hal dalam 'urf. *Pertama*, adanya kemantapan jiwa. *Kedua*, sejalan dengan pertimbangan akal yang sehat. Dan *ketiga* dapat diterima oleh watak pembawaan manusia. Dengan kata lain, sejalan dengan tuntutan watak pembawaan asal manusia.¹⁴ Adat istiadat yang tidak mengandung tiga unsur tersebut tidak dapat dikatakan 'urf yang dapat menjadi sumber hukum-hukum *ijtihadiah*. Misalnya, tradisi sabung ayam di Bali. Meski orang Bali secara mantap telah memilih tradisi ini sebagai kemantapan jiwa, tapi karena akal sehat sulit menerima disebabkan penganiayaan terhadap binatang, maka adat ini tentu saja tidak bisa diterima.

⁹ Kata 'urf, merupakan derivasi dari kara 'arafa – ya'rifu – 'urfan, yang berarti mengetahui. Sementara, makna yang sepadan dengan 'urf, yaitu 'adah berakar dari kata 'ada – ya'udu – 'adatan, yang memiliki arti pengulangan. Secara literal, 'urf dimaknai dengan "apa yang telah dikenal". Dan, lebih jauh, 'adah memiliki arti "pengulangan perbuatan atau praktek yang dilakukan secara berulang-ulang".

¹⁰ Wahab Khalaf, *Masādir al-Tashri' al-Islami fi Ma' Laysa Nasj fi h* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972 M/1392 H), 145.

¹¹ Ibid.

¹² Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Amman: Maktabah al-Batsa'ir, 1994 M/ 1415H), 252.

¹³ Wahbah al-Zuhayli¹³ *Usul al-Fiqh al-Islami* Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 828.

¹⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat bagi Ummat Islam* (Yogyakarta: NUR CAHAYA, 1983), 27.

Definisi yang diajukan Basyir sebanding dengan apa yang dikemukakan oleh Ahmad Fahmi Abu Sunah tentang 'urf. Ahmad Fahmi menyebutnya sebagai "sesuatu yang terpatriti dalam jiwa karena (dinilai) rasional dan penerimaan watak yang sehat atasnya".¹⁵ Hal yang sama dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhayli sebagai berikut.

"Adat yang semula berulang-ulang dari satu kesempatan ke kesempatan yang lain, akhirnya menjadi sesuatu yang dikenal dan menetap di jiwa dan akal, serta merta diterima tanpa adanya keberkaitan dan *qarinah*, ia pun menjadi hakikat 'urfiyah".¹⁶

Penting diingat, bahwa yang demikian merupakan pra syarat keberlakuan 'urf secara sempurna dan utuh. Pada yang sesungguhnya, pra syarat minimal keberlakuan 'urf hanyalah dua; ketetapan (*al-istiqrar*) dan kontinuitas (*al-istimrar*). Ketetapan menandai bahwa 'urf harus merupakan sesuatu yang mendapat kesepakatan antar para pelaku-pelakunya. Ia, tidak boleh tidak, meniscayakan 'pengaminan', persetujuan antar individu untuk masa selanjutnya membentuk kesatuan visi akan suatu hal (baca: 'urf). Di pihak lain, pra syarat kontinuitas dimaksudkan agar 'urf dapat dijadikan patokan hukum yang memadai, yang permanen dan tidak berubah-ubah. Bagaimana lalu jadi-nya, jika hukum yang semestinya didasarkan pada prinsip stabilitas hukum (*istiqamat al-hukm*), tiba-tiba harus berubah-ubah dan berwatak temporer dalam tempo waktu yang sangat cepat.¹⁷

Tanpa ini, keberlakuan 'urf memang patut digugat mengingat bahwa inilah sesungguhnya yang menjadi pondasi awal 'urf. Bagaimana mungkin, ia diabsahkan sebagai 'urf yang alih-alih dijadikan sumber primer dalam *istinbat jal-ahkam* (penggalian dan peneloran sebuah hukum), sementara ia sendiri bukan merupakan kebiasaan yang diakui keberadaannya oleh individu-individu yang terlibat dalam proses pembentukan 'urf. Bagaimana pula, ia dapat diangkat sebagai 'urf yang diamini adanya, padahal ia tidak mempersyaratkan 'kontinuitas', yang merupakan komoditas berharga dalam diskursus mengenai *fiqh-usul fiqh*. Oleh sebab itulah, adalah sebuah faktor alamiah *per se* proses terbentuknya 'urf sehingga benar-benar menjadi sumber ketetapan hukum dalam Islam.

Walhasil, dengan terminologi yang dicoba-tawarkan 'urf, Islam berupaya mengkomodasi segala praktek yang berkembang dalam lokalitas masing-masing. Islam datang bukan untuk melakukan Arabisasi atas semua tradisi yang telah berurat akar di masyarakat, sebaliknya, Islam malah hendak mengukuhkan tradisi yang telah ada sebelumnya. Tak ayal, sejumlah kaedah yang mengukuhkan tradisi lokal dihentakkan dalam Islam seperti : al-thabit bi al-'urfika al-thabit bi al-nas, al-'adat muhakkamah, al-ma'ruf 'urfan ka al-ma'ruf shar'an dan al-'adatih da al-hujaj al-shar'iyah fi ma la nas fi. ¹⁸

¹⁵ Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'zi al-Fuqaha*, (Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947M), 8.

¹⁶ Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh*, 829.

¹⁷ Perihal watak *istiqamat al-hukm*, bisa dilacak terutama di bab *qiyas* dan atau *'illah*. Dalam bahasan ini, demi untuk meneguhkan wataknya yang stabil, *usul fiqh* akhirnya memilih jalur legal formal dari pada yang lain. *Usul Fiqh*, kecuali mazhab Hanafi dan Maliki, lebih memilih jalur dimana bukan hikmah yang dipilih, melainkan *'illah* yang lebih mengedepankan arus legal-formalnya dan cenderung abai pada masalah substansinya, yang justru dipilih. Lihat, Wahab Khalaf, *Usul al-Fiqh* (Dar al-Fikr al-Arabi: tt), 67. Lihat juga tulisan Dedi W. Sanusi dan MN. Harisudin, *Jangkar Kemanusiaan; Problem 'Illat dan Hikmah*, dalam *GerbanG*, Vol. 07 No. 03, Mei-Juli 2000, 150-160.

¹⁸ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat...*, 33-34.

'Urf dalam Islam: Pengukuh atau Pemusnah Tradisi Lokal ?

Sedemikian dahsyatnya, konsepsi Islam sangat gamblang kala berhadapan dengan tradisi lokal. Prinsipnya, jika tradisi ini tidak bertentangan dengan shari'at, silahkan jalan terus. Namun, jika berseberangan dengan Islam, harus dihentikan. Setidaknya, diberi isi agar sesuai dengan norma-norma Islam, sebagaimana dilakukan oleh para Walisongo di masa dulu. Tradisi *gamelan*, *sekatenan*, *tahlilan*, dan sebagainya adalah bentuk islamisasi adat lokal yang telah tumbuh lama dalam masyarakat Hindu-Jawa.¹⁹

Transmisi Islam yang dipelopori oleh para Walisongo memang menunjukkan jalan dan alternatif baru yang *didesign* sengaja tidak mengusik tradisi dan kebiasaan lokal. Malah, Islam yang didesiminasikan adalah sebetuk Islam yang mudah ditangkap oleh orang awam karena pendekatan Walisongo yang realistik, tidak *njlimet* dan menyatu dengan kehidupan masyarakat. Ini sejalan dengan konsep modern: *model of development from within*.²⁰ Dampaknya, luar biasa. Islamisasi ini berjalan dengan sukses besar dan masyarakat Jawa pun berbondong-bondong masuk Islam.

Memang, sikap toleran Walisongo berdampak positif dan negatif. Di aras negatif, masyarakat muslim Jawa menjadi permisif. Ketika ditanya agamanya, mereka mengaku muslim, kendati ucapan dan perbuatannya sering berbeda dengan ajaran Islam. Sebagian mereka tidak menjalankan shari'at Islam seperti *ṣalat* lima waktu, puasa dan zakat. Sebagian lagi memelihara anjing, meskipun mazhab Shafi'iyah yang dipeluk mayoritas muslim Jawa, menggolongkannya sebagai binatang najis berat (*mughalladh*). Mereka juga makan *saren*, darah binatang yang dibiarkan membeku dan lalu dimasak. Malahan, mereka juga masih biasa berjudi dalam beberapa ritual keseharian.

Dampak positifnya, cara ini telah membuahkan Islamisasi besar-besaran di Jawa tanpa gejolak. Ini karena Walisongo tidak menghapus tradisi dan kepercayaan lama secara radikal dan frontal, yang mereka hilangkan hanyalah yang jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Tradisi yang terang berseberangan dengan Islam, oleh para Walisongo, diganti dengan unsur-unsur ajaran Islam. Meminjam bahasa Purwadi, terjadi akulturasi dan sinkritisasi antara tradisi dan kepercayaan lokal di satu pihak dengan ajaran dan kebudayaan Islam di pihak yang lain. Dalam akulturasi ini, Islam memberikan pengaruh kepada tradisi dan kepercayaan lokal, dan sebaliknya, tradisi lokal memberikan pengaruh pada pelaksanaan ajaran Islam.²¹

Munculnya ritual asli Jawa yang telah diislamkan seperti upacara *supartanah*, *nelung ndina*, *mitung ndina*, *matang puluh ndina*, *nyathus*, *mendhak*, *nyewu* dan sebagainya. *Woro Drupadi* misalnya, yang dalam versi India bersuamikan lima orang anggota Pandawa dengan melakukan poliandri, digubah narasinya menjadi hanya bersuamikan puntadewa, putera sulung pandawa. Di bidang arsitektur, muncul masjid-masjid yang memiliki corak dan bentuk unik, sesuai dengan perkembangan masyarakat di waktu itu. Dan masih banyak lagi model akulturasi dimana Islam menjadi semangat utamanya tanpa menanggalkan substansi.

Apa yang dilakukan oleh Walisongo sejatinya mererefer pada apa yang terjadi di masa

¹⁹ Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Persada, 2003), 51-52.

²⁰ Ibid.

²¹ Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, 53.

Rasulullah. Islam yang datang di kala itu tidak serta merta memusnahkan tradisi lokal yang telah berurat-akar dalam masyarakat Arab. Dalam beberapa kasus, Islam justru malah melestarikannya. Terutama, terhadap adat kebiasaan yang mengandung nilai keadilan dan bersifat universal. Pengukuhan terhadap tradisi lokal Arab Jahiliyah, oleh karenanya, bukan semata-mata karena adat istiadat mereka, melainkan karena ia mengandung nilai keadilan dan universal tadi.²² Salah satunya adalah "qasamah". *Qasamah* berarti sumpah yang dilakukan oleh lima puluh orang saleh penduduk suatu tempat, untuk membersihkan diri dari tuduhan pembunuhan atas seseorang yang terdapat mati di tempat itu tanpa diketahui siapa pembunuhnya.²³

Ini karena, seperti kata Abdul Muchith Muzadi²⁴, Islam adalah agama yang bersifat fitri, sesuai dengan tabiat manusia. Di samping itu, Islam datang dengan maksud untuk menyempurnakan segala kebaikan yang telah dimiliki umat manusia di berbagai belahan dunia. Karena itu, segala sesuatu yang baik atau nilai-nilai luhur yang dimiliki oleh masyarakat tertentu di belahan dunia mana saja jangan sampai diruntuhkan. Bahkan, Islam hendak menyempurnakan nilai-nilai luhur yang sudah ada dan telah menjadi milik serta ciri kelompok etnik atau bangsa tertentu serta tidak bertujuan menghapus atau mencampakkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Oleh karena itu, posisi '*urf* dalam arti tradisi lokal sejajar dan setara dengan agama Islam itu sendiri. Islam datang tidak hendak diakui sebagai raja-diraja nilai-nilai universal, melainkan sebagai entitas yang sama dengan tradisi dan atau nilai lokalitas yang lain. Bisa dimengerti, jika Islam kemudian tidak begitu saja menggerus tradisi-tradisi lokal yang rendah. Malahan, Islam berkolaborasi atau menggunakan bahasa Purwadi, "berakulturasi-sinkritisasi" dalam arti saling mengisi antara satu dengan yang lainnya tanpa ada perasaan bahwa nilai yang lain dikalahkan, dan oleh karenanya, menjadi subordinat.

Adalah mengherankan, proses peleburan Islam dan tradisi lokal justru dianggap *pejoratif* oleh sebagian kalangan. Misalnya, mereka menyematkan term sinkritisme pada pemuja tradisi lokal dan Islam dengan makna yang negatif. Seorang muslim modernis kenamaan, Deliar Noer misalnya, nampak tidak apresiatif terhadap harmoni Islam tradisional dan modern. Deliar Noer membagi Islam di Indonesia menjadi Islam tradisional dan modern. Menurutnya, Islam tradisional adalah Islam rendah karena wajah sinkritisnya. Sinkritisme selalu digunakan untuk menilai kerendahan Islam tradisional.

Menurut Deliar Noer, sinkritisme kalangan tradisional lebih karena ketidaktahuannya terhadap ajaran Islam yang benar. Karena itulah, mereka tidak bisa mengamankan Islam dari serbuan berbagai unsur luar yang menodai kesucian Islam. Bagi Noer, Islam sejati adalah apa yang ada di tanah asalnya. Islam sejati haruslah Islam yang bisa dibedakan secara pasti dengan tradisi lokal²⁵.

Apa yang dipersepsikan Deliar Noer jelas sangat hitam-putih, karena hanya melihat Islam atau tradisi lokal *per se*. Tidak ada pemahaman tradisi lokal yang menyerap Islam atau sebaliknya:

²² Azhar Basyir, *Hukum Adat bagi Ummat Islam*, 29.

²³ Ibid.

²⁴ Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia, Pemikiran KH. Abdul Muchit Muzadi* (Jember: Kompyawisa Jatim: 2005), 31.

²⁵ Lihat tulisan Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 56 .

Islam yang menyerap tradisi lokal. Padahal, secara *de facto*, Islam tidak pernah membangun relasi oposisional dengan tradisi Jawa. Islam hadir di Jawa dan bahkan menjadi Islam Jawa serambi tetap meneguhkan prinsip yang dipegangnya. Ini sesuai dengan pendapat Bowen yang menyatakan bahwa antara Islam dan kejawen telah manunggal menjadi Islam yang Jawa atau Jawa yang Islam.²⁶

Sama dengan Bowen, istilah lain yang digunakan untuk melihat hubungan Islam dan tradisi lokal adalah pribumisasi. Menurut Abdurrahman Wahid, agama dan budaya lokal punya independensi masing-masing, tapi keduanya berada dalam wilayah yang sama sehingga selalu berada dalam posisi tumpang tindih. Tumpang tindih agama dan budaya dalam wilayah kultural tidak dapat dihindari. Pribumisasi menurut Wahid adalah upaya memahami Islam dengan menggunakan perspektif lokal. Tradisi lokal menjadi sumber kreatif dalam memahami dan menghayati agama. Dengan pribumisasi, agama dan budaya lokal tidak berada dalam posisi yang saling mengalahkan, tetapi justru saling memperkaya.²⁷

Pribumisasi Islam bukan Jawanisasi atau sinkritisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Demikian juga, bukan upaya meninggalkan norma demi budaya, tapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh berbagai pemahaman. Ini jelas berbeda dengan sinkritisme yang memadukan teologi atau sistem kepercayaan lama tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan ghaib berikut dimensi eskatologisnya dengan Islam sehingga membentuk *panteisme*.²⁸

Ahmad Baso dalam buku "Plesetan Lokalitas, Politik Pribumisasi Islam", menyatakan bahwa pribumisasi merupakan proses timbal balik yang produktif dan kreatif, yang melibatkan subyek yang aktif melakukan akomodasi, dialog, negosiasi maupun resistensi. Dengan kata lain, pribumisasi diletakkan dalam konteks kesejarahannya, relasi kuasa, dan peta pertarungan antara kekuatan-kekuatan dominan dan subordinasi serta di antara yang berkehendak melakukan resistensi terhadapnya. Pribumisasi, dengan begitu, merupakan arena kontestasi, tempat dipertarungkannya makna dan digugatnya ideologi dominan.²⁹

Pada aras lain, pribumisasi juga memperlihatkan dirinya memiliki kemampuan untuk membuat tanda-tanda yang dapat merepresentasikan identitas suatu kelompok, tanda-tanda yang dikomunikasikan sebagai medium resistensi. Dari sanalah, negosiasi dan pertarungan representasi kebudayaan dilakukan yang pada gilirannya mampu membereskan suatu hegemoni. Pribumisasi lebih banyak tampil sebagai *storytelling*, sebagai gudang tempat masyarakat mencipta dan menghayati kebudayaannya.

²⁶ John. R Bowen, "Islam in Indonesia: A Case Study of Religion in Society", dalam *Columbia Project in the Core Curriculum, Case Studies in Social Scinces: A Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen (Armonk, New York: M.E. Sharpe), 100-1.

²⁷ Ahmed Salehudin, *Satu Dusun Tiga Mesjid* (Yogyakarta: Pilar, 2007), 15-16.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas, Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara Pustaka Utama, 2002), 7.

Menakar Progresifitas 'Urf.

Menurut Ahmad Zarqa, 'urf lebih bersifat alamiah. Sama sekali, tidak terdapat "rekayasa sosial" (*social engineering*) yang menyemangatnya, sebagaimana dijumpai dalam ijma'. Karena itupun, proses alamiah yang mencuatkannya pun menjadi sangat berbeda. Proses sosiologis 'urf berlaku secara evolutif, sebagaimana penuturan Mustafa Ahmad Zarqa:

"Bahwa semula, setiap perbuatan yang *ikhtiyari* (bisa diusahakan: red.) itu selalu lahir lantaran karena ada faktor pemicunya; adakalanya dari luar seperti misalnya adanya manfa'at akan sesuatu atau perbuatan tersebut, dan adakalanya, dari faktor internal, dari dalam jiwa personal seperti misalnya sangat malu yang kemudian menjadi faktor diamnya seseorang, atau faktor terhalangnya seseorang untuk tampil di beberapa tempat.

Jika orang sudah menikmati perbuatan tersebut, dan bahkan memiliki kecenderungan yang berlebihan tentang faktor itu, serta kemudian akhirnya mengulang-ulang perbuatan tersebut, maka jadilah ia sebagai 'adat".³⁰

Namun, pernyataan Ahmad Zarqa tidak berlaku generik. Bahwa 'urf senantiasa lepas-netral, tanpa ada upaya *social engineering*. Dalam kasus tradisi kecil yang berlaku di kalangan wong cilik, apa yang dikatakan oleh Zarqa mungkin tidak salah. Tapi, bagi tradisi besar Barat yang dimiliki orang-orang yang (sok) beradab, keberadaannya nyaris dengan *design* tertentu. Tradisi besar didesakkan pada orang-orang dengan tradisi kecil untuk diikuti, diamini sebagai tradisi yang menjadi milik bersama. Ketika sebuah TV menayangkan iklan: "Apapun makanannya, teh botol sosro minumannya", maka yang terjadi sejatinya adalah pembiasaan untuk minum teh botol sosro yang jelas-jelas sangat kapitalistik tersebut. Padahal, apa bedanya teh botol sosro dengan pembiasaan minum teh bandul Pekalongan yang acapkali disodorkan di warung-warung pinggiran kota?

Bahwa 'urf yang netral alias tanpa keberpihakan memang harus disingkirkan. Sebab, tidak ada sebuah 'urf yang benar-benar obyektif maupun netral. Lagi pula, begitu 'urf berposisi netral, demikian ini sama dengan membiarkannya dalam pendulum otoritas orang-orang yang berkuasa *per se*. 'Urf akan menjadi bola liar yang ditendang ke sana-kemari, dengan aneka kepentingannya. Kontestasi memperebutkan 'urf senantiasa dimenangkan mereka yang berkelebihan kekuasaan.

Dalam konteks itu, maka yang selalu menang dalam memperebutkan 'urf adalah tradisi besar. Barat yang mengusung tradisi besar akan menjadi raja diraja atas segala adat yang dikembangkannya. Kita tidak dapat membayangkan: orang-orang desa terpencil di pelosok negeri tiba-tiba menyuguhi tamu dengan aneka minuman modern: teh botol sosro, sprite, coca cola, dan sebagainya. Ada perasaan begitu bangga untuk menjadi bagian dari budaya mereka, kendati mereka dalam gelimang kemiskinan yang sangat parah³¹. Demikian ini mempertontonkan, betapa tradisi besar telah menancapkan kukunya di bahkan pelosok desa yang tak terjamah sekalipun.

³⁰ Mustāfa Ahmad Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh*, 833.

³¹ Beberapa tahun silam, ketika berkunjung ke sanak-saudara di sebuah pelosok desa di Kota Demak Jawa Tengah, saya merasa sangat kaget. Karena saya dijamu makanan dan minuman yang luar biasa. Bukan teh alami buatan mereka, penduduk desa. Namun, justru minuman sejenis teh botol sosro, sprite yang disuguhkan pada kami. Di rumah bertikarkan tanah, mereka harus memaksakan diri untuk minum barang-barang yang bukan bagian dari hidup mereka. Tentu yang aneh adalah identifikasi orang-orang desa sebagai orang Barat atau lebih tepatnya (sok) Barat.

Sesungguhnya, ini adalah *grand design* mereka. Melalui media yang dikembangkan, mereka seolah hendak menjadi gurita atas segala tradisi dunia. Atas nama universalisme nilai dan budaya, mereka ambah tradisi-tradisi kecil, sembari secara sinis mencemoohnya sebagai terbelakang, bodoh, tidak beradab dan juga tradisional. Bagi mereka, orang-orang bodoh tadi harus diubah sebegitu rupa menjadi orang-orang yang terdepan, beradab dan modern. Tentu, ini dalam alur logika mereka dimana senantiasa mengagungkan dan juga membesarkan mereka.

Cultural studies melihat dengan cermat, relasi yang timpang antara tradisi luhur (*high tradition*) dan tradisi rendahan (*low tradition*). Secara peka, *cultural studies* membentuk suatu analisis untuk membaca peta dominasi dan resistensi antara sengketa kebudayaan. Di tangan *cultural studies*, kebudayaan menjadi demikian jelas menjadi arena untuk melakukan dominasi, sekaligus sebagai alat untuk memainkan negosiasi maupun sebuah perlawanan. Dengan kata lain, *cultural studies* melihat kebudayaan sebagai efek hegemoni. Dus, dalam bingkai hegemoni inilah, kebudayaan menjadi instrumen yang memungkinkan hegemoni berfungsi dalam sistem dominasi.³²

'Urf sedapatnya menguras energi *cultural studies*, sebagai pondasi untuk meneguhkan identitasnya. 'Urf tidak serta merta dapat mengamini artefak budaya lain, meski dipandang sebagai 'urf yang sah. 'Urf dikatakan sah, jika selain ia tidak bertentangan dengan shariat, ia juga bukan kebudayaan luhur (*high tradition*) yang selama ini diagung-agungkan oleh Barat. 'Urf sah sedapatnya juga menolak dominasi tradisi-tradisi besar yang selama ini sangat hegemonik menggusur aneka ragam kearifan lokal. Inilah bentuk pembelaan paling minimal dalam 'urf.

Dalam spektrum yang lebih luas, 'urf yang meminjam energi *cultural studies* ini dapat menilik pandangan jauh ke depan soal pusat dan pinggir. Seperti yang dikatakan Nandy: "Barat sekarang ada di mana-mana, di Barat dan di luar, dalam struktur dan alam pikiran".³³ 'Urf dengan *raison d'être* tadi akan melihat posisi Barat sebagai *center* atau pusat yang berkuasa tidak hanya dalam teritorial, ekonomi dan politik, namun juga penundukan pikiran, kesadaran dan jiwa raga. Sementara, tradisi lokal akan menjadi *pheropery* yang pinggiran dan lambat laun digerus oleh monster bernama Barat.

Lihat, bagaimana *Valentine Day's* yang sesungguhnya tradisi Barat, tiba-tiba menjadi bagian dari kita, remaja-remaja kita. Inilah paradoks identifikasi diri manusia pinggiran di negeri ini: pada satu saat dia menentang Barat dan pada saat yang lain, ia menjadi bagian dari Barat. Menolak habis pendudukan Amerika dan sekutunya di Irak, namun di sisi lain, tetap saja menjadi bagian darinya dengan sejumlah identifikasi coca cola, sprite, dan lain sebagainya. Inilah identifikasi yang ambivalen yang dikupas sangat cerdas oleh Lacan.

Lacan telah memberikan kontribusi yang demikian besar terhadap teori subyektivitas yang dibangunnya. Di aras ini, Lacan menyediakan tahap-tahapan krusial pembentukan subyek yang berawal dari "tahap berkaca" (*mirror-stage*). Menurut Lacan, pada tahap ini, ego adalah produk dari kesilap-pahaman (*mecon-naissance, misunderstanding*). Yakni, ketika subyek teralienasi dari dirinya. Tahap berikutnya adalah tahap identifikasi simbolik. Pada tahap ini, sang aku kini menjadi subyek dan mulai mengenal lokus kuasa pada yang lain. Namun, subyek ini bukanlah

³² Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial*, 56.

³³ Ibid., 62.

obyek yang sadar, melainkan tidak sadar karena dibentuk oleh yang lain yang besar.³⁴

Dua tahapan ini kemudian dilanjutkan oleh Frantz Fanon. Konsepsinya tentang alienasi begitu rupa membumikan gagasan Lacan. Fanon melihat adanya perjumpaan antara penjajah dan yang terjajah yang penuh dengan distorsi, kontradiksi atau ambivalensi. Penjajah pada satu sisi memandang dirinya sebagai yang ideal dan berkulit putih, sedang yang terjajah dianggap sebagai yang lain yang juga harus "diputihkan". Namun, dalam pada saat yang sama, kekerasan dan kekejaman penjajah membuyarkan cita-cita keadaban dan kebebasan. Tidak hanya itu. Ambivalensi juga terjadi pada yang terjajah: satu sisi membangun dirinya dengan mengikuti imagi penjajah dan pada saat yang sama melakukan oposisi terhadap penjajah.³⁵

Dengan demikian, apa yang disebut dengan 'urf progresif sesungguhnya merupakan buah tradisi lokal yang dapat melakukan counter-hegemoni terhadap dominasi tradisi besar yang kapitalistik. Tradisi besar yang dihidupkan melalui kooperasi besar yang tak tertandingi sangat tidak adil, untuk dibiarkan menggerus tradisi-tradisi kecil. Sehingga, tradisi kecil dapat menjadi dirinya yang otonom, tanpa invensi tradisi besar.

Reformulasi 'Urf : dari Progresif Menuju Perlawanan Global

Paradigma 'urf progresif, sebagaimana dituturkan di atas, sekurang-kurangnya telah memetakan dominasi Barat atas "tradisi lokal", apapun dan di manapun adanya. Formulasi 'urf tidak bisa lagi bersifat konvensional tatkala *vis a vis* tradisi besar-Barat yang serba segalanya. Jika 'urf membiarkan buldozer Barat, sama dengan Islam telah bertindak tidak adil juga terhadap tradisi lokal³⁶. Jalan satu-satunya bagi 'urf adalah membentangkan peta dominasi sembari menyediakan "senjata perlawanan" atas Barat berikut pernik budayanya.

Batasan 'urf khas \int dan 'am misalnya³⁷, harus dilihat dalam interpretasi yang lebih menguntungkan serta membela tradisi lokal. Sebagaimana dimaklumi, tatkala ada pertentangan antara 'urf khas \int dan 'am, maka kaidah konvensionalnya berbunyi: "dimenangkannya 'urf yang 'am".³⁸ 'Urf yang khas \int harus mengalah karena kemanfaatannya yang ditimbang lebih kecil. Tentu, batasan ini lebih merupakan kontestasi dua 'urf yang setara dan sejajar, bukan yang timpang dan tidak adil. Dalam konteks pertarungan budaya Barat versus tradisi lokal, maka

³⁴ Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial*, 63.

³⁵ Ibid., 65.

³⁶ Prinsip dasarnya: membiarkan ketidak-adilan berjalan sama dengan bentuk ketidak-adilan itu sendiri. Seperti yang dikatakan Mansour Faqih, dalam dunia yang secara struktural tidak adil, ilmu sosial yang bertindak tidak memihak, netral dan obyektif, serta berjarak atau *detachment*, adalah suatu bentuk ketidak-adilan tersendiri atau paling tidak ikut melanggengkan ketidak-adilan. Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, 8.

³⁷ 'Urf 'am berarti kebiasaan yang berlaku umum dan mencakup batas wilayah yang lebih luas. Dengan bahasa yang berbeda, 'urf 'am adalah sesuatu yang dikenal baik di antara masyarakat dalam tempo yang berbeda-beda (*fi mukhtalif al-usur*). Contoh 'urf 'am, yang dikemukakan oleh beberapa ulama, adalah kebiasaan kebolehan masuk kamar mandi tanpa ukuran pasti masa berlangsung, seberapa banyak air yang telah digunakan dan upah seberapa besar yang harus dikeluarkan serta akad *istishna'*. Sebaliknya, 'urf khas \int lebih mencakup pada batas wilayah yang jauh lebih sempit. Atau bahwa keberlakuan 'urf jenis ini terbatas pada satu tempat, dan tidak di tempat lainnya atau hanya mencakup golongan tertentu manusia dan tidak pada golongan yang lainnya seperti yang tengah berjalan di kalangan pedagang atau petani. 'Urf jenis ini, dalam landasan hukum, tidaklah sekuat 'urf 'am. Kendati demikian, 'urf khas \int tetap saja memengaruhi setiap denyut perubahan dalam hukum. Muhammad Abu Zahra, *Usul al-Fiqh* (Da'al-Fikr al-Arabi: tt), 274.

³⁸ *Idha taqaddam al-'urf al-khas \int wa al-'am, quddim al-'am*.

sudah seyogyanya di balik kaidahnya menjadi: “dimenangkan ‘urf yang lokal dan lebih *khas*”.

Demikian halnya, term ‘urf *shahih* dan *fasid*.³⁹ Pada *ghalibnya*, ‘urf yang bersesuaian dengan shariat diterima, namun sebaliknya ‘urf yang berseberangan dengan shariat—disebut ‘urf *fasid*—ditinggalkan. Namun, ada catatan tambahan untuk ‘urf *shahih* bahwa ia harus kembali untuk meneguhkan dan melindungi tradisi lokal. Buldozer Barat meniscayakan proteksi yang berlebihan untuk membentengi serbuan tradisi besar mereka. Inilah, sebuah *blue print* (‘urf perlawanan) yang ditujukan untuk menandingi tradisi besar-Barat.

‘Urf perlawanan mendapat justifikasinya ketika Shaykh Imam Nawawi al-Bantani⁴⁰, seorang ulama terkemuka asal Banten dan tinggal di Mekah, melawan kaum kolonial, Belanda. Menurut Nawawi, berbagai aktivitas penjajah kolonial seperti pemujaan terhadap berhala-berhala, matahari, atau orang lain dipandang sebagai *riddat al-af’al* murtad atau keluar dari Islam disebabkan oleh perbuatan.⁴¹ Seperti dimaklumi, dengan keberadaannya sebagai Shaykh agung di Mekah, Nawawi kala itu menjadi *episentrum* sarjana muslim dunia, namun tetap menaruh perhatian yang tinggi terhadap nasib bangsanya di Indonesia.

Sebagaimana komitmen kaum muslim lainnya, Nawawi sebagai sarjana muslim sangat komitmen terhadap nasib umat Islam yang berada dalam bayang-bayang penjajahan kolonial saat itu, di asal negerinya Indonesia. Di antaranya, Nawawi juga mengemukakan statemen yang membuat ketakutan yang meluas di kalangan Belanda. Di antara sifat buruk adalah lebih mementingkan kekayaan dari pada kepentingan bangsa, dan bekerja sama dengan penjajah, diam terhadap hal-hal yang ingkar (seperti tidak peduli terhadap apapun yang dilakukan penjajah), sementara mereka atau kaum muslim mempunyai hak dan kekuatan untuk melawan⁴².

Senada dengan Nawawi, adalah apa yang dilakukan oleh ulama Indonesia di Mekah, Ahmad b. Zaini Dahlan. Suatu ketika, Ahmad b. Zaini Dahlan yang satu kurun dengan Nawawi, ditanya tentang bagaimana hukumnya memukul bedug untuk mengundang orang shalat jama’ah di masjid. Dalam tradisi Islam Jawa, adalah biasa mengundang orang berjama’ah di masjid dengan memukul bedug. Karena suara adzan muazin tidak mampu menjangkau seluruh pelosok,

³⁹ ‘Urf *shahih* adalah kebiasaan yang berlaku di antara manusia dimana tidak mengharamkan barang yang halal dan tidak menghalalkan barang yang haram. Seperti kebiasaan memberikan uang muka dalam akad *istisna*, kebiasaan tidak menyerahkan mempelai perempuan ke mempelai laki-laki kecuali setelah menyerahkan sebagian mahar, dan kebiasaan perihal pemberian dari pelamar di masa *khitbah*, yang disebut dengan hadiah dan bukan merupakan bagian dari mahar.

Berkebalikan dengan ‘urf *shahih*, ‘urf *fasid* adalah kebiasaan di antara manusia yang menghalalkan keharaman dan mengharamkan kehalalan. Contoh yang patut diajukan, adalah memakan harta riba, berhubungan antar manusia dengan mengambil manfaat tertentu, bercampur-baurnya laki-laki dan perempuan dalam pelbagai perayaan, menyajikan minuman yang memabukkan dalam penjamuan tamu serta meninggalkan shalat lantaran perayaan-perayaan umum. ‘Urf *fasid*, dengan demikian, lebih merupakan ketidak-sesuaian adat lokal dengan nilai-nilai yang disandarkan pada Islam. Abu Zahra, *Usul al-Fiqh*, 274-175.

⁴⁰ Nawawi dilahirkan di Banten Jawa Barat, 1813 M. Ia dibesarkan dalam lingkungan keluarga muslim yang taat. Setelah menimba ilmu di negerinya, Nawawi menuju ke Mekah pada umur 15 tahun. Pada tahun 1833, Nawawi kembali ke Jawa Barat dengan bekal pengetahuan yang luas tentang ilmu keislaman. Namun, ia kembali lagi ke tanah suci pada tahun 1855 karena merasa tidak betah dengan lingkungannya di Banten. Nawawi mukim di sana hingga meninggal dunia pada tahun 1897 M. Karir akademiknya meroket, seiring dengan kemampuannya tentang studi keislaman yang multidisipliner. Ia dikenal sebagai al-Ghazali abad ke-20. Lihat, Abdurrahman Mas’ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 95-111.

⁴¹ Nawawi al-Banteni, *Sullam al-Tawfiq* (Bandung: 1987), 20.

⁴² Abdurrahman Mas’ud, *Intelektual Pesantren*, 110.

maka digunakanlah bedug yang suaranya terdengar luas di masyarakat. Namun, yang menarik adalah bahwa ternyata Ahmad b. Zaini Dahlan menyatakan keharaman memukul bedug. Alasan utamanya karena ini adalah tradisi orang kafir, Belanda⁴³.

Apa yang difatwakan Nawawi maupun Ahmad b. Zaini Dahlan mendapatkan kelestarian di masa sesudahnya. Urf perlawanan kembali dikumandangkan ketika muncul tokoh agama kharismatik asal Jombang, Hadrat al-Shayh KH. Hasyim Asy'ari. Resolusi Jihad yang diluncurkan oleh Hasyim Asy'ari pada Nopember tahun 1945 dan memantik perlawanan arek-arek Suroboyo melawan tentara NICA sejatinya merupakan 'urf perlawanan yang tiada bandingnya. 'Urf perlawanan dalam skala makro, namun memiliki dampak luar biasa adalah *ḥadīth* yang didesiminasikan secara merata ke seantero negeri di masa-masa sebelumnya *man tashabah bi qawm fahuwa minhūm*.⁴⁴

Tentu, yang hendak ditolak oleh para ulama tempo dulu ini bukan hanya penjajahan dalam arti fisik, namun juga non-fisik. Makanya, sedini mungkin, para ulama di atas tadi mengumandangkan 'urf perlawanan, sebagai bentuk resistensi atas budaya Barat yang *colonized*. Bahwa ternyata hegemoni kultural yang dirasakan sebagai penjajahan tidak lebih baik dari pada penjajahan fisik itu sendiri. Apapun alasannya, tetap tidak enak hidup dalam keadaan dijajah yang lain. Satu-satunya jalan untuk menghadapi hegemoni kultural penjajahan tersebut adalah dengan —seperti kata Wiji Thukul—: “Lawan!”.

Bentuk budaya kontemporer *ala* Barat, dalam kacamata 'urf perlawanan sedemikian terang menjadi *common enemy*. Bagaimanapun juga, tradisi lokal yang terancam kehadirannya oleh budaya Barat harus meneguhkan diri, sembari senantiasa melakukan reproduksi budaya yang lebih relevan untuk kebutuhan di masa sekarang. Tradisi lokal sedapatnya berkreasi, agar bisa lebih diterima masyarakat di masa kini. Ia tidak boleh kalah dalam hal apapun, atas budaya Barat yang sesungguhnya tidak lebih baik dari dirinya.

Di sisi lain, *Valentine Day's, Blue Film, Waria*, dan segala artefak budaya Barat, harus tidak lagi diposisikan sebagai *center*. Malah, inilah bentuk keadaban budaya Barat yang (sungguh-sungguh) tidak beradab dan bahkan malah pinggiran. Bagaimana dikatakan beradab, jika efek negatif VD menyisir pada anak muda Indonesia, menjadikan mereka sangat bebas sebebaskan-bebasnya dalam pergaulan seksual antara laki dan perempuan. Juga, bagaimana kita mengatakan coca-cola sebagai minuman orang beradab, sementara perusahaan produsennya sangat tidak manusiawi memperlakukan para buruhnya.

Dengan begitu, imbalanbaliknya meruntuhkan mitos Barat yang rasional, maju dan beradab menjadi Barat yang irrasional, tidak maju dan bahkan tidak beradab. Sekurang-kurangnya, menjadikan Barat tidak lagi sebagai sumber segala peradaban. Karena, pada saat yang bersamaan, kita akan melihat kemunculan tradisi lain yang *par excellence* seperti Cina, India dan Jepang yang nyaris mengalahkan Barat. Namun demikian, tradisi lokal dengan keunikan dan kekhasannya di negeri kita tetap akan kita pegang-teguh, sebagai bentuk kelestarian

⁴³ Zainul Hamdi, “Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas”, dalam Jurnal *Ulumuna*, IAIN Mataram, Vol. IX Edisi 15 Nomor 1 Januari-Juni 2005.

⁴⁴ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2007), 422.

dan kesinambungan budaya.

Dengan kata lain, kita tetap ber-Islam, tapi juga sekaligus menjadi Jawa, Madura, Sunda, Batak dan atau identitas lokal yang lainnya. Identitas ini tidak dapat serta merta runtuh hanya karena desakan tradisi global dengan segenap agenda imperialisme yang juga kapitalistik. Menjadi orang masa kini tidak harus menjadi Barat atau (sok) Barat yang lebih mengagungkan dan mendewakan *Valentine Day's*, *Blue Film*, *Waria*, dari pada tradisi luhur nenek moyang kita yang lokal seperti *suronan*, tahun baru Islam, *larung sesaji*, *reog*, *gandrung* dan lain sebagainya.

Penutup

Konsepsi Islam dengan label *rahmah li al-'alamin* benar-benar ter-ejawentahkan dalam realitas. Ini dibuktikan dengan term '*urf*' yang ditemui dalam aneka mazhab fiqh. Sebagian lagi menggunakan istilah adat. Bukti legitimasi Islam terhadap tradisi lokal adalah dengan menjadikan '*urf*' sebagai salah satu sumber hukum Islam. Seperti beberapa kaidah *al-thabit bi al-'urf ka al-thabit bi al-nass*, *al-'adah muhakkamah*, *al-ma'ruf-'urfan ka al-ma'ruf-shar'an* dan *al-'adah ihda al-hujaj al-shar'iyah fi ma la nass fiha*. Semua ini membuktikan betapa Islam telah menjadi peneguh dan pengokoh, bukan pemusnah tradisi lokal.

Term '*urf*' yang nyaris dilupakan orang kala mendiskusikan tradisi lokal, sesungguhnya menyimpan khazanah yang luar biasa, terutama untuk membela tradisi lokal yang tergusur. Namun demikian '*urf*' dengan meminjam energi *cultural studies* dan studi post-kolonial, telah sebegitu rupa di-*design* untuk bukan hanya berposisi progresif melawan tradisi besar-Barat, namun juga mengakhirinya dengan perlawanan terhadapnya. Tegasnya, '*urf*' perlawanan menjadi senjata pemungkas menghadapi tradisi besar yang makin besar di masa global.

Dalam konteks budaya Barat, semisal waria, gay-lesbian, *Valentine Day's*, KFC, *Blue Film* dan sebagainya, maka '*urf*' bukan hanya memelotinya sebagai budaya Besar yang tidak lagi menjadi pusat (*center*), namun ia juga melakukan perlawanan atasnya. Tradisi yang dulu besar dan luhur semisal Barat, harus digeser menjadi kecil dan pinggir. Tegasnya, posisi tradisi Barat harus digeser: dari yang dulu pusat menjadi pinggir, dan serta dari yang dulu tinggi dan luhur menjadi rendahan.

Klaim Barat atas tradisinya sebagai yang rasional, beradab dan maju tidak lagi signifikan dimajukan. Semuanya menjadi penuh artifisial belaka. Yang dihadirkan sesungguhnya malah sebaliknya: Barat yang irrasional, tidak beradab dan bahkan tidak maju. Karena itu, menjadikan '*urf*' sebagai pengokoh tradisi lokal bukan saja menghentikan laju gurita tradisi Barat, namun juga meneguhkan posisi '*urf*' yang lambat laun makin terkikis habis.

Daftar Rujukan

- Abu Sunah, Ahmad Fahmi. *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra' al-Fuqaha*. Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947M.
 Abu Zahro, Muhammad. *Usul al-Fiqh*. Dar al-Fikr al-Arabi: tt.
 Al-Banteni, Nawawi. *Sullam al-Tawfiq*. Bandung, 1987.
 Baso, Ahmad. *Islam Paska Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*.
 _____. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan*

- Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- _____. *Plesetan Lokalitas, Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara Pustaka Utama, 2002. Bandung: Mizan, 2005.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Hukum Adat bagi Ummat Islam*. Yogyakarta: NUR CAHAYA, 1983.
- Bowen, John. R. "Islam in Indonesia: A Case Study of Religion in Society", dalam *Columbia Project in the Core Curriculum, Case Studies in Social Sciences: A Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen. Armonk, New York: M.E. Sharpe.
- Dedi W. Sanusi dan MN. Harisudin. *Jangkar Kemanusiaan; Problem 'Illat dan Hikmah*, dalam *Gèrbang*, Vol. 07 No. 03, Mei-Juli 2000, 150-160.
- Fakih, Mansour. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: INSIST, 2001.
- Foucault, Michael. *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon, terj Yudi Santoso. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002.
- Hamdi, Zainul. *Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas*, dalam *Jurnal Ulumuna*, IAIN Mataram, Vol. IX Edisi 15 Nomor 1 Januari-Juni 2005.
- Harisudin, MN. "Menggugat Valentine Day's", *Kompas Jawa Timur*, Pebruari 2007.
- Khalaf, Wahab. *Uṣūl al-Fiqh*. Daḥ al-Fikr al-Arabi: tt.
- _____. *Masādir al-Tashriḥ al-Islami fi Maḥalaysa Nasḥijih*. Kuwait: Daḥ al-Qalam, 1972 M/ 1392 H.
- Majalah AULA No.7 Tahun XXIX Juli 2007, diterbitkan oleh PWNu Jawa Timur.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Purwadi. *Sejarah Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Persada, 2003.
- Ricklef, M.C., "Islamization in Java: An Overview and Some Philosophical Consideration," dalam *Islam in Asia*, Vol. II, (Southeast and East Asia), eds. Rephael Israeli and Anthony H. Johns, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984.
- Salehudin, Ahmed. *Satu Dusun Tiga Mesjid*. Yogyakarta: Pilar, 2007.
- Sutarto, Ayu. *Menjadi NU Menjadi Indonesia, Pemikiran KH. Abdul Muchit Muzadi*. Jember: Kompyawisa Jatim: 2005.
- Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*. Amman: Maktabah al-Batsa'ir, 1994 M/ 1415H.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, Vol. II. Beirut: Dar al-Fikr, tt.