

MODERASI BERAGAMA DALAM ISLAM NUSANTARA: MENIMBA DARI WALI SONGO

RELIGIOUS MODERATION WITHIN ISLAM OF THE ARCHIPELAGO: LESSON LEARNT FROM NINE ISLAMIC SAINTS

Syamsurijal¹, Wasisto Raharjo Jati², Halimatusa'diah³

¹Peneliti Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban, OR ARBASTR-BRIN

²Peneliti Pusat Riset Politik, OR IPSH-BRIN

³Peneliti Pusat Riset Masyarakat dan Budaya, OR IPSH-BRIN

Email: hali002@brin.go.id

ABSTRAK

Islam Nusantara sebagai sebuah gagasan dan praktik dianggap sebagai cerminan dari wajah Islam yang antikekerasan, mengedepankan toleransi, serta menganut prinsip keseimbangan dan akomodatif terhadap budaya lokal. Karakter tersebut adalah prinsip dari moderasi beragama. Hanya saja, sejauh ini, gagasan Islam Nusantara mengenai moderasi beragama lebih banyak menjelaskan nilai-nilai yang sesungguhnya merupakan nilai universal Islam. Prinsip *tawazun* (keseimbangan), *tawasuth* (moderasi) ataupun *tasamuh* (toleran) adalah nilai inti dari ajaran Islam. Istilah tersebut telah dikenal sejak Islam pertama kali diperkenalkan oleh Nabi Muhammad Saw. Sementara itu, gagasan moderasi beragama yang digali dari jaringan pengetahuan Islam Nusantara belum banyak mendapat perhatian. Kalaupun ada kajian yang membahas persoalan itu, akan lebih banyak menyoroti gagasan dan praktik dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, yakni NU dan Muhammadiyah. Keduanya dianggap sebagai representasi Islam moderat ala Indonesia. Padahal sejatinya diskursus Islam Nusantara sendiri merentang panjang, setidaknya dari zaman Wali Songo hingga saat ini. Dengan demikian, tulisan ini akan mengungkap bagaimana sebenarnya gagasan moderasi beragama dari Wali Songo yang membentuk satu jaringan pengetahuan Islam Nusantara. Gagasan dari Wali Songo yang terkait dengan moderasi Islam tersebut juga akan dilihat komparasinya dengan moderasi beragama dalam konteks Islam Nusantara saat ini

Kata kunci: moderasi beragama, Islam Nusantara, Wali Songo, interaksi budaya

ABSTRACT

“Islam Nusantara” (Islam of the Archipelago) is an idea and religious practice that represents a reflection of Islam as non-violence, pro-tolerance, equality, and accommodating to local cultures. These characters basically are the principle of religious moderation. It should be noted that the idea of “Islam Nusantara” has explained empirical and real Islamic values in religious moderation itself. For instance, tawazun (equality), tawasuth (moderation), and tasamuh (tolerance) are the core values of Islamic teaching. It has been known since the Prophet Muhammad Saw. taught it. While the religious moderation in “Islam Nusantara” has not received widespread attention, the public assumes that the religious moderation belongs to two large Islamic organizations in Indonesia, namely Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah. Both represent the Indonesian version of moderate Islam. In fact, the idea of “Islam Nusantara” has been long existing since the era of “Wali Songo” (the nine saints). Following up on previously-mentioned ideas, this paper aims to address how religious moderation has been growing from the era of “Wali Songo” (the nine saints) to “Islam Nusantara” (Islam of the archipelago). This main aim is also to address the comparative analysis between “Wali Songo” (the nine saints) an “Islam Nusantara” on current religious moderation.

Keywords: religious moderation, Islam Nusantara, Wali Songo, cultural interaction

PENDAHULUAN

Moderasi beragama menjadi salah satu program yang digarap secara serius oleh pemerintah untuk membangun kehidupan beragama yang harmonis dalam berbangsa dan bernegara. Pemerintah secara serius memprioritaskan program ini dengan dilegitimasinya moderasi beragama melalui Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RJPMN) 2020-2024. Selain itu, pemerintah juga membentuk kelompok kerja Implementasi Moderasi Beragama (Pokja IMA) yang secara khusus melakukan penguatan dan pengembangan moderasi beragama di tingkat institusi pendidikan Islam. Dalam konteks ini, moderasi beragama dianggap memiliki peran yang penting dalam mengelola kemajemukan bangsa dan mengakomodir perbedaan melalui sikap toleransi dan kesetaraan.

Moderasi beragama dianggap penting untuk diterapkan di Indonesia karena tiga alasan. Pertama, salah satu esensi keberadaan agama adalah menjaga martabat manusia sebagai makhluk mulia ciptaan Tuhan yang diakui hak asasinya. Kedua, seiring dengan perkembangan dan penyebaran umat manusia, agama juga berkembang dan menyebar, sehingga teks-teks agama berubah penafsirannya sesuai dengan kepentingan sosial politiknya. Ketiga, sebagai negara yang heterogen, Indonesia memerlukan moderasi beragama sebagai strategi budaya dalam merawat bangsa.

Meskipun Indonesia bukan negara agama, agama tetaplah memiliki peran penting dalam kehidupan sehari-hari warganya (Akhmadi, 2019). Untuk itu, setiap warga negara didorong untuk berpikir dan berperilaku moderat dalam beragama. Sebagai bangsa yang multikultural, Indonesia sangat tepat untuk mempraktikkan sikap moderat. Sikap mental yang moderat, adil dan seimbang menjadi kunci utama mengelola keberagaman (Arifinsyah dkk. 2020: 106).

Moderasi beragama sudah ada dalam sejarah nusantara jauh sebelum pemerintah gencar menggaungkannya (Onghokham 1993: 154). Secara historis, pelacakan moderasi beragama dapat kita jumpai dalam berbagai ajaran Wali Songo yang menjadi fondasi dari apa yang kita sebut sebagai Islam Nusantara. *Manhaj* Islam

Nusantara yang dibangun dan diterapkan oleh Wali Songo serta diikuti oleh ulama Ahlussunnah di negara ini adalah “paham dan praktik keislaman di bumi nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realistik dan budaya setempat” (Sahal, dkk., 2015:74). Sayangnya, gagasan moderasi beragama dalam Islam Nusantara itu sendiri belum banyak mendapat perhatian. Padahal, jika moderasi beragama kita anggap sebagai praktik beragama masyarakat, Islam Nusantara, khususnya pada masa Wali Songo, adalah pembentuknya. Karenanya, untuk menggali nilai-nilai moderasi beragama, perlu digali pula gagasan Islam nusantara melalui ajaran Wali Songo.

Cara menimba moderasi beragama dari ajaran dan praktik Wali Songo tentu saja dilakukan dengan sikap hati-hati, sebab beberapa cerita dari Wali Songo sendiri sering kali bercampur dengan mitos. Legenda tentang Wali Songo oleh beberapa sarjana, salah satunya M.C. Rickfles, dianggap tidak sepenuhnya dapat dipercaya. Menurutnya, belum ada bukti historis yang terpercay untuk mendukung legenda tersebut (Rickfles, 2012: 31). Pendapat Rickfles ini dalam hemat penulis hanya menunjukkan bahwa di antara cerita tentang Wali Songo itu, ada pula yang berupa mitos dan teknik penceritaan masyarakat lokal Jawa untuk mendialogkan antara Islam dan lokalitas. Namun, tidak berarti bahwa keberadaan Wali Songo, termasuk adaptasi kultural dan sikap moderatnya, tidak memiliki data sejarah yang kuat. Bukti-bukti keberadaan Wali Songo ditunjang dengan data-data, baik berupa beberapa naskah maupun artefak (Akhmad, 2020: 252-272). Naskah yang membahas Wali Songo ada banyak dan bisa dilihat secara intertekstual satu sama lain. Misalnya, antara naskah Wali Sanga, Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, dan Babad Demak. Keselarasan nama-nama satu sama lain dan peristiwa dalam berbagai naskah yang menceritakan Wali Songo tersebut menunjukkan fakta dari keberadaan penganjur Islam awal ini. Di samping itu, silsilah Wali Sanga telah dimuat dalam beberapa naskah, seperti Naskah Simtul Madjid, Wangsekerta, Naskah Negara Kertabhumi, Naskah Palembang, dan silsilah moro. Sementara pada sisi bahwa masyarakat Jawa berhasil mendialogkan Islam dan kebudayaan Jawa, sebenarnya diakui

pula oleh Rickfles dengan menunjukkan bagaimana Sultan Agung, misalnya, berhasil membuat penanggalan hibrid, yakni dengan menggabungkan antara penanggalan Jawa dan Hijriah dengan meninggalkan model penanggalan Jawa Kuno yang bergaya India. Dialog antara Islam dan lokalitas adalah salah satu kata kunci dalam Islam Nusantara (Rickfles, 2012: 32).

Berbagai kajian moderasi beragama pada umumnya mengaitkannya dengan isu radikalisme (Abror, 2020; Arifinsyah, dkk., 2020; Fuad, M.A., dkk., 2021, PPIM UIN Jakarta, 2021; Ibrahim, Prasajo, & Sulaiman 2019: 1; Mahrus, E., 2020; Mohammad & Zainuri, 2019). Meningkatnya paham radikalisme di Indonesia dianggap sebagai pemicu konflik. Oleh karenanya, menanamkan sikap moderat dalam beragama sangat penting sebagai upaya untuk mencegah radikalisme. Beberapa kajian lainnya berfokus pada upaya pengarusutamaan wacana moderasi beragama di lembaga pendidikan. Dalam hal ini lembaga pendidikan dianggap memiliki peran yang penting dalam membangun sikap moderat umat beragama (Husna & Thohir, 2020; Widodo, 2019; Nasir & Rijal, 2021; Helmy dkk., 2021; Suharto, 2020; Hefni, 2020; Sutriso, 2019). Helmy dkk. (2021) membahas bagaimana moderasi Islam dipahami dan diimplementasikan oleh para guru beserta santri di tiga pesantren di Jawa Tengah. Artikel ini membahas tentang pandangan siswa tentang Islam sebagai agama dan sikap mereka sebagai komunitas pemeluk agama di antara agama-agama lain. Studi ini menemukan bahwa ustaz di pesantren memiliki peran besar dalam membentuk santri untuk memahami dan mengamalkan moderasi Islam meskipun tidak ada kurikulum khusus terkait toleransi atau hadist tematik yang terkait dengannya.

Studi lainnya, mengeksplorasi bagaimana pendidikan Islam di Indonesia dirancang untuk menghadirkan Islam moderat (Zuhdi, 2017). Studi ini memperkuat temuan van Bruinessen (2013) yang menyatakan bahwa tren meningkatnya konservatisme di Indonesia menemukan akarnya dalam pendidikan. Akan tetapi, pada saat yang sama, pendidikan Islam juga menghadapi sejumlah tantangan yang mencoba mengubah pendidikan agama menjadi doktrin agama yang

konservatif. Kurikulum tentunya merupakan tempat di mana posisi ideologis yang berbeda berjuang untuk diakui atau bahkan diadopsi sebagai pemahaman “resmi” tentang doktrin-doktrin agama. Mata pelajaran seperti pendidikan Islam di sekolah sekuler, teologi (*akidah*), dan hukum Islam (*fiqh*) di Madrasah berpotensi menghadirkan pemahaman Islam yang moderat dan konservatif. Menurut Zuhdi (2017), hal ini menunjukkan bahwa medan pertempuran ideologi moderat dan konservatif tidak hanya muncul selama pembuatan kurikulum pendidikan agama, tetapi juga dalam menentukan siapa yang akan mengajar kurikulum. Penulis meyakini salah satu kelemahan pendidikan guru, khususnya pendidikan agama, yaitu kurangnya konteks sosial untuk memahami agama. Agama seringkali disajikan secara lebih normatif tanpa berusaha mengontekstualisasikan ajarannya.

Sejauh ini, studi yang menelusuri jejak moderasi beragama dalam gagasan dan praktik Wali Songo masih terbilang minim. Salah satu di antaranya dilakukan oleh Mahrus dkk. (2020) terhadap naskah Islam di Sambas Kalimantan Barat dan Naskah Maharaja Imam Sambas. Tulisan itu menunjukkan bahwa naskah-naskah tersebut mengandung pesan-pesan pendidikan moderasi keagamaan yang terdiri dari prinsip keluwesan dan pembaruan (*tajdid*), prinsip kemudahan (*taysir*), dan prinsip toleransi (*tasâmuḥ*). Studi lainnya dilakukan oleh Hernawan dkk. (2021) yang mengungkap isi Aksara Wawacan Babad Walangsungsang yang sarat dengan ajaran moderasi beragama. Hasil penelitian ini merekomendasikan untuk melakukan penelitian lebih lanjut terhadap banyak naskah kuno nusantara dalam memperkuat pengalaman moderasi beragama di Indonesia. Tulisan Abdul Halim juga merupakan salah satu di antara tulisan yang menelusuri jejak moderasi beragama Wali Songo. Ia secara spesifik melihat moderasi beragama tersebut dalam model dakwah Sunan Ampel (Halim dkk., 2021).

Mengingat pentingnya penelusuran jejak moderasi beragama dalam Islam Nusantara sebagai cara beragama muslim Indonesia, maka penelusuran terhadap gagasan dan praktik moderasi beragama Wali Songo juga menjadi

penting. Hal ini tidak lain karena pembentukan bangunan pemikiran Islam Nusantara dimulai dari Wali Songo dan jaringan murid-muridnya. Tulisan ini, dengan demikian, berupaya mengembangkan kajian sebelumnya (Hernawan, 2021; Abdul Halim et al, 2021; Mahrus dkk., 2020) yang telah berupaya melacak bangunan moderasi beragama melalui manuskrip jejaring pengetahuan Wali Songo. Tulisan ini meski tidak secara spesifik akan melakukan kajian naskah, tetapi dalam beberapa hal untuk kepentingan menggali gagasan Wali Songo tetap akan merujuk kepada beberapa naskah dan mencoba menafsirkan isinya dalam konteks moderasi beragama. Dalam menafsirkan gagasan Wali Songo, penulis tidak sekadar hanya mencari-cari kecocokan antara moderasi beragama dan gagasan Wali Songo dalam naskah, tetapi juga penulis akan melakukan semacam kajian kritis terhadap gagasan dan praktik Wali Songo, serta meletakkannya dalam konteks Islam Nusantara saat ini. Kritis dalam pengertian bahwa cerita Wali Songo dari berbagai sumber akan diamati secara selektif antara yang sekadar mitos belaka dan yang memang bersumber dari data-data yang cukup valid. Singkatnya, artikel ini akan menghadirkan diskusi mengenai dua hal: 1) Genealogi Islam Nusantara sebagai diskursus Islam Indonesia, 2) Moderasi beragama dalam Islam Nusantara melalui pembacaan terhadap gagasan dan praktik Wali Songo.

PEMBAHASAN

Genealogi Islam Nusantara sebagai Diskursus Islam Indonesia

Pembahasan mengenai “Islam Nusantara” sebagai wacana keislaman Indonesia secara umum menitikberatkan pada dua faktor utama: 1) Pengakuan dan penerimaan terhadap tradisi lokal dimana Islam itu berada dan berkembang sehingga dapat memperkuat nilai-nilai Islam sebagai rahmat bagi alam semesta, 2) Kontribusi Indonesia terhadap perkembangan diskursus Islam secara global yang saat ini cenderung didominasi rivalitas antarmazhab yang berujung pada berkembangnya intoleransi dan ekstremisme. Alasan yang kedua ini sepertinya menjadi alasan utama pemerintah di balik upaya

promosi “Islam Nusantara” ke arena Islam global. Terlebih lagi, hal itu sebagai upaya melawan balik inferioritas yang dialami Indonesia sebagai negara berpenduduk muslim terbesar dunia, tetapi miskin kontribusi terhadap perkembangan Islam global (Lücking, 2021).

Berkaca dari dua hal utama, pembahasan Islam Nusantara sebagai suatu diskursus definitif sebenarnya telah melewati berbagai lintasan zaman, dimulai dari era perkembangan awal Islam di Nusantara, era dakwah yang dipimpin oleh Wali Songo beserta para santrinya yang tersebar seantero negeri hingga mancanegara, dan era modern dengan berdirinya Indonesia sebagai sebuah negara. Ketiga era tersebut menunjukkan adanya genealogi Islam Nusantara yang dapat dirunut akar kesejarahan, teologis, maupun politisnya. Adanya silang keterkaitan antarperiode satu sama lain beserta perdebatannya sehingga sampai pada diskursus Islam Nusantara. Adanya silang keterkaitan antarperiode tersebut juga menunjukkan adanya negosiasi dan konsensus dalam memediasi perjumpaan/amalgamasi Islam sebagai sebuah agama dengan Nusantara sebagai entitas lokal.

Pelacakan genealogi Islam Nusantara pada penyebaran dan perkembangan awal Islam di Nusantara bisa ditelusuri dari usaha masuknya Islam sebagai agama dari luar untuk bisa diterima di Nusantara. Terlebih lagi, saat itu, Agama Hindu-Buddha berikut kepercayaan lokal berbasis animisme dan dinamisme sudah mengakar di Nusantara. Mereka tidak hanya telah menjadi sebuah agama saja, tetapi telah berkembang menjadi budaya dan tradisi (Boenga, 2020, p. 12). Kondisi tersebut yang sepertinya menjadi strategi sekaligus adaptasi bagi Islam untuk bisa diterima oleh penduduk nusantara. Dengan kata lain, Islam tidak hadir sebagai agama dengan doktrin teologis yang hitam dan putih, tetapi lebih sebagai tawaran teologi budaya. Pada dasarnya, pengertian teologi budaya adalah upaya melihat interaksi mutualisme agama dan budaya dalam upaya institusionalisasi nilai, norma, dan prinsip baru dalam masyarakat (Ibrahim, 2022: 11-13).

Secara empiris, teologi budaya dapat diartikan sebagai kemunculan Islam lokal berbasis pada lokasi geografi yang berbeda

beserta negosiasi kultural setempat. Hal ini dikarenakan proses teologi budaya juga tidak bisa generalisasi capaiannya karena terkadang mengalami hubungan pasang surut. Maka, teologi budaya kemudian mempertemukan ruang interaksi yang menyeleksi budaya maupun tradisi yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam (Boenga, 2020: 12). Seleksi tersebut kemudian menghasilkan kekhasan Islam lokal yang tetap membawa budaya sebagai sarana yang kemudian dijiwai oleh nilai-nilai religi Islam.

Dalam periode awal perkembangan dan persebaran Islam, genealogi Islam Nusantara dapat dianalisis dari sumber masuknya Islam. Hal ini sebenarnya dilakukan sebagai unit analisis untuk melihat interaksi Islam dengan budaya/tradisi setempat sehingga memunculkan Islam lokal setempat. Berbagai literatur setidaknya meringkas berbagai sumber masuknya Islam ke Nusantara: 1) Secara langsung dari Arab, 2) Datang dari India, 3) Datang dari Tiongkok (Alma'arif, 2015: 274). Ketiga sumber datangnya Islam ke nusantara membawa pesan pluralis bahwa Islam bukanlah agama yang monolitik dan statis, namun dinamis dengan tradisi/budaya setempat. Ketiga sumber tersebut datang melalui jalur pelayaran khususnya perdagangan. Mereka singgah di berbagai tempat yang kemudian menciptakan Islam dengan ciri khas masing-masing. Dari situlah embrio awal genealogi Islam Nusantara mulai dibentuk di masa awal perkembangan Islam. Hal yang perlu dicatat dari embrio ini adalah Islam tidaklah identik dengan Arab yang kemudian memicu arabisasi seperti yang terjadi dalam Indonesia kontemporer saat ini.

Adapun perbedaan sumber datangnya Islam tersebut kemudian menjadikan beragam kekhasan ekspresi Islam di berbagai wilayah Nusantara. Perjumpaan awal antara Islam dan budaya/tradisi setempat sebenarnya menjelaskan bahwa Islam yang berkembang di Indonesia adalah Islam yang inklusif dan toleran terhadap perbedaan. Kedua nilai tersebut pada dasarnya merupakan nilai-nilai penting dalam konsepsi Islam Nusantara saat ini. Maka dari itu, hal tersebut kemudian menarik untuk dianalisis mengenai aspek ontologi, epistemologi, maupun juga aksiologi Islam

Nusantara yang mendasari sinergisitas Islam dan tradisi tersebut pada periode awal dakwah Islam. Analisis ini juga merupakan bagian dari upaya untuk melihat keterlibatan berbagai unsur agama dan budaya dalam genealogi pertama Islam Nusantara.

Secara ontologis, Islam Nusantara bermakna pengalaman dan pengajaran Islam berbasiskan dialektika agama, tradisi, dan realitas yang ada di Nusantara. Pengertian tersebut kemudian bertolak belakang pada beberapa aspek yakni fikih ibadah (ritual) maupun sosial (muamalah) (Aji dkk., 2020: 31). Dengan demikian, secara ontologis, sebenarnya Islam Nusantara lebih banyak berada di tataran empiris daripada teologis. Hal tersebut mengingat bahwa Islam Nusantara adalah sintesis dari nilai-nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal (Qomar, 2015: 201).

Dari aspek ontologis tersebut, kemudian bisa ditelusuri lebih lanjut mengenai dimensi aksiologis dari Islam Nusantara tersebut. Konsensus berbagai literatur menyebutkan bahwa tasawuf maupun adhesi menjadi kunci praktik dari konsep ini. Secara lebih lanjut tasawuf lebih memperlihatkan adanya universalisme Islam yang mampu mengayomi budaya sepanjang tidak melanggar syariat (Boenga, 2020: 15). Praktik tasawuf ini lebih pada praktik sufisme yang kemudian memunculkan beraneka ragam praktik di nusantara misalnya saja pembacaan barzanji (Jati, 2012). Sedangkan, adhesi lebih menekankan kepada praktik dakwah yang lebih kepada perubahan keyakinan kepada Islam tanpa harus mengubah keyakinan.

Setelah memahami secara lebih lanjut mengenai dimensi ontologis maupun aksiologis, pembahasan berikutnya diarahkan kepada pandangan epistemologis. Hal ini menjadi penting untuk melihat dialektika berbagai elemen seperti halnya Islam maupun budaya/tradisi dalam membentuk konsep Islam Nusantara baik dalam tataran teoritis maupun empiris. Pembahasan mengenai aspek epistemologi tersebut setidaknya bisa dirunut dalam dua faktor mendasar: 1) Penekanan Islam sebagai dimensi spiritual (*tasawuf*) sebagai sistem universal dan tidak bertindak hitam putih dalam melihat pendirian orang lain berbasis kepercayaan sebelumnya, 2)

Islam sebagaimana agama lain di nusantara adalah “tamu”, maka Islam perlu tampil dalam bentuk toleran, inklusif, dan egaliter terhadap masyarakat (Aji dkk., 2020: 32–33). Dari kedua prinsip tersebut, aspek epistemologi yang kemudian menjadi dasar legitimasi fikih yang mendasari relasi agama dan budaya. Secara lebih lanjut penekanan fikih berupa *al’adah al-muhakkamah* (adat menjadi hukum) yang bersinergi dengan Al-Qur’an maupun Hadist demi mencapai kemaslahatan (*mashlahah*) bersama (Aji dkk., 2020: 40). Dengan kata lain, Islam Nusantara tidak berupaya untuk mengubah doktrin mazhab teologi Islam, namun lebih pada implementasi Islam yang berpihak kepada kemanusiaan dan keadilan.

Menindaklanjuti pembahasan ketiga cabang filsafat ilmu tersebut, genealogi Islam Nusantara yang dimaksud dalam tulisan ini adalah pengamalan dan pengajaran ajaran-ajaran Agama Islam melalui budaya dan tradisi setempat. Dengan kata lain, Islam Nusantara lebih menasar pada filterisasi tradisi dan budaya lokal yang diselaraskan dengan nafas Islam. Hal ini merupakan bentuk preservasi budaya dan tradisi tanpa harus menanggalkan syariat. Adapun kata nusantara sendiri sebenarnya tidak hanya berkembang dalam konteks Indonesia saja, namun juga bisa melebar ke kawasan regional Asia Tenggara (Qomar, 2015, pp. 201–202). Hal tersebut juga merupakan bagian dari penegasan bahwa muslim Indonesia juga bisa berkontribusi dalam pengembangan Islam global yang dimulai dari level regional.

Moderasi dalam Islam Nusantara: Belajar dari Wali Songo

Pembahasan mengenai Islam moderat dalam konteks ini adalah Islam yang inklusif dan toleran terhadap perbedaan baik itu dalam hal identitas maupun teologis. Artinya, wajah Islam yang ingin dibentuk adalah Islam garis tengah yang tidak terlalu ekstrem kanan (liberal) maupun ekstrem kiri (radikal). Islam moderat merupakan bagian dari negosiasi dan penegasan sikap agar tidak terbawa arus pada rivalitas antarmazhab Islam, utamanya Sunni-Syiah, dan juga tidak terlalu terbuka pada arus liberalisme yang mengarah

pada hedonisme. Kondisi tersebut yang sekiranya memperlihatkan kondisi Islam yang adaptif dan stabil dalam lintas zaman.

Moderasi beragama yang digaungkan pemerintah, di antaranya melalui Kementerian Agama, menekankan pada empat gatra utama, yaitu menjunjung tinggi kemanusiaan dan menolak kekerasan, toleransi, komitmen kebangsaan dan akomodatif terhadap budaya masyarakat (Tim Penyusun Kemenag, 2019).

Pilihan menjadi Islam Moderat sebenarnya segaris dan selaras dengan nafas Islam Nusantara yang telah dibahas sebelumnya. Jika Islam Nusantara adalah konsepsinya, Islam Moderat adalah praktik empirisnya. Praktik empiris Islam Moderat ini terletak pada pola pikir terbuka terhadap realita yang berorientasi pada kebaikan bersama. Artinya, tidak berkeras diri menjadi yang paling baik, namun tidak pula mengakomodasi tradisi/budaya yang bertentangan dengan syariat. Praktik moderat ini sebenarnya mendasarkan pada realitas bahwa Islam Nusantara ini berada dalam lingkungan yang pluralis di mana setiap unsur budaya/tradisi sudah ada sebelumnya. Kondisi keanekaragaman inilah yang membuat Islam moderat bisa memediasi keanekaragaman warna budaya/tradisi tersebut.

Pembahasan mengenai Islam Moderat dalam bingkai Islam Nusantara bisa dilacak dalam perkembangan dan pengembangan gagasan *Islam Wasathiyah*. Konsepsi tersebut sebenarnya memiliki ikatan dengan *Ahlussunah Wal Jama’ah* yang telah menjadi karakteristik Islam Indonesia semenjak era dakwah Wali Songo (Najib & Fata, 2020: 126). Hal tersebut sebenarnya menegaskan kalau tujuan berdirinya *ummatan wasathan* sendiri adalah suatu cita-cita dan harapan yang telah dipupuk pada masa perkembangan awal Islam di Nusantara. Secara lebih lanjut, ajaran *Ahlussunah Wal Jama’ah* yang menjadi inti dari Islam *Wasathiyah* tersebut juga mendasarkan diri kepada *Islam rahmatan lil ‘alamin* demi tercapainya umat terbaik (*khayr al-ummah*) (Najib & Fata, 2020: 124). Dengan kata lain, nilai paling penting dalam gagasan *Islam Wasathiyah* adalah upaya untuk menghadirkan Islam tengah yang mencerminkan pula secara geografis bahwa nusantara berada di tengah arus pelayaran global

maupun secara teologis bahwa Islam di nusantara bersifat netral dari rivalitas mazhab (Helmy dkk., 2021: 478).

Setelah mengetahui secara singkat mengenai makna substantif Islam Moderat dalam *Islam Wasathiyah*, maka pembahasan berikutnya akan berfokus pada gagasan moderasi dalam Islam Nusantara. Untuk memahami hal tersebut, pembahasan ini akan menitikberatkan pada era Wali Songo. Hal tersebut menjadi kunci penting untuk melihat trajektori terminologi Islam Nusantara berasal hingga menjadi konsep yang definitif saat ini. Tujuannya adalah menghindari adanya kesalahpahaman konsepsi maupun informasi mengenai Islam Nusantara bahwa konsep tersebut adalah konsep kekinian yang digagas oleh Nahdlatul Ulama.

Mengapa periode Wali Songo penting dalam melacak konstruksi moderasi beragama dalam Islam Nusantara? Salah satu jawabannya karena di tangan Wali Songo, Islam tidak sekedar disebar, tetapi juga dibangun sebagai satu sistem pengetahuan yang *angajawi* (menusantara). Melalui Wali Songo pula, Islam dipadukan dengan tradisi dan pengetahuan lokal untuk menjawab berbagai persoalan masyarakat nusantara. Singkatnya, Islam Nusantara menemukan bentuknya—kerangka berpikir dan praktiknya—pada masa Wali Songo. Para wali tersebutlah yang meletakkan dasar pengetahuan tentang Islam Nusantara.

Fakta tentang hal ini mungkin akan menjadi pertanyaan, bukankah Islam sendiri telah masuk ke nusantara sebelum era Wali Songo? Dalam tulisan Fatimi, ditengarai Islam telah masuk ke Indonesia pada abad ke-7, yang menurut P. Wheatly dikembangkan oleh orang-orang Arab, sementara Wali Songo baru muncul di awal abad 15. Lantas mengapa Wali Songo yang dianggap membangun tatanan Islam Nusantara? Pendapat bahwa Islam sudah berkembang di nusantara sebelum Wali Songo memang benar, tetapi islamisasi awal tersebut belum berhasil membangun tatanan dalam masyarakat dan belum berhasil mendialogkan antara Islam dan tradisi lokal. Islamisasi awal malah mengalami benturan keras dengan budaya lokal yang berkembang di nusantara. Pada masa Wali Songo lah dibentuk

satu tatanan bermasyarakat, misalnya tatanan hukum yang bisa kita lihat dalam Naskah Surya Ngalam yang menjadi pedoman hukum Kerajaan Demak. Kitab ini adalah kreasi dari para Wali untuk membentuk tatanan hukum dengan mengombinasikan Kitab Muharrar karangan Imam ar-Rafi dan Kitab Tahrir karya Syekh Zakaria al-Anshari dengan Kitab peninggalan Majapahit, Kutara Manawa (Ridwan, 2021: 379).

Nur Khalik Ridwan menunjukkan bukti-bukti mengenai para Wali yang membangun basis Islam Nusantara di berbagai penjuru dengan menggelar sejumlah data dari Babad Segaluh (Jilid I dan II, Serat Walisana, Ahlal Musamarah fil Hikayatil Auliya, Serat Ranggalasela, Babad Cirebon dan seterusnya. Sementara Ahmad Baso melintas dari naskah Jawa, ke naskah-naskah Sasak-Bali, Lombok, dan naskah-naskah Bugis-Makassar. Keduanya sepakat jika membaca naskah sebagai satu jaringan pengetahuan, akan terlihat peran Wali Songo, terutama jaringan Sunan Giri tidak hanya menyebarkan Agama Islam tetapi juga membentuk pengetahuan dan tatanan sosial yang saat ini diistilahkan sebagai Islam Nusantara. Sementara beberapa sarjana barat yang sering terjebak melihat cerita Wali Songo sebagai mitos dan dongeng, di antaranya H. J. de Graaf dan Ricklefs, karena terfokus membaca naskah-naskah peninggalan Mataram Islam. Di tempat ini memang telah terjadi proses reproduksi naskah dan penulisan ulang untuk kepentingan pengukuhan kelompok kekuasaan tertentu. Fakta dan mitos memang sering kali sangat sulit dibedakan (Ridwan dkk., 2015; Ridwan, 202: 252; Baso, 2015).

Pada periode Walisongo, istilah Islam Nusantara bisa dilacak dalam salah satu manuskrip yang bernama Serat Suryo Rojo. Manuskrip yang ditulis pada abad 1774 ini ditengarai oleh Ricklefs (2014) sebagai karya Hamengkubono II. Dalam manuskrip tersebut Islam Nusantara disebut dengan istilah *Din Arab Jawi* (Agama Arab Jawi), yang bermaksud Agama Islam Nusantara. Arab dalam kalimat itu bermakna Islam, sementara Jawi bukanlah etnis Jawa seperti yang kita kenal saat ini, tetapi istilah lain dari nusantara. Istilah Jawi mulai terkenal di zaman Wali Songo untuk menyebut satu teritorial yang membentang dari

Malaka hingga ke Ambon. *Al-Jawi* juga adalah sebutan bagi orang-orang yang menuturkan bahasa Melayu dalam berkomunikasi antara pulau sepanjang semenanjung Malaka hingga ke Ambon dan antara negeri di Asia (Baso, 2015: 5).

Istilah *Din Arab Jawi*, demikian disebut dalam Serat Suryo Rojo, adalah istilah yang digunakan oleh Sunan Giri. Istilah itu menunjukkan bahwa meskipun Agama Islam berasal dari Arab, tetapi tetap tidak mengabaikan karakter nusantara yang sudah memiliki budaya dan peradaban. Sunan Giri menegaskan karakter Islam yang menusantara itu dalam melantik raja-raja Jawa dengan memberinya gelar *Kimuddin Arab Jawi*, yang maknanya adalah berkomitmen menegakkan Islam (Arab) dengan karakter Nusantara (Jawi) (Baso, 2015: 6; Lantini dkk., 1996/1997: 106–283). Istilah ini, dengan demikian, menunjukkan pula adaptasi Islam terhadap budaya lokal yang ada di nusantara.

Adaptasi kultural Wali Songo selanjutnya dapat dilihat pada salah satu sosok penting, Sunan Kalijaga. Ia dikenal sebagai wali yang menghargai budaya dan seni yang ada di nusantara. Sunan Kalijaga mengakomodasi berbagai kesenian dan tradisi yang telah ada di Jawa sebelum Islam. Sunan Kalijaga mahir memainkan wayang. Karena itulah, di masyarakat, Sunan Kalijaga juga dikenal sebagai pedalang. Dia digelar berbagai nama dalang, di antaranya Ki Dalang Sida Brangti, Ki Dalang Bengkok, Ki Dalang Kumendung, dan Ki Dalang Unehen (Sunyoto, 2017: 267). Penelusuran Sunyoto tentang apresiasi Sunan Kalijaga terhadap dunia kesenian Jawa didukung oleh beberapa naskah yang membicarakan perihal tersebut. Di antaranya tergambar dalam satu manuskrip yang disebut Serat Babad Cirebon. Serat ini ditulis oleh H. Abd Qohar (Tt), penghulu Cirebon abad XVIII:

Dadi dadalang kekembung/anama Ki Seda Brangti/apahe yen ababarang/ika

kalimah kakalih/singa gelem ngucapena/ya dadi tanggane nyuling/sakedap

dodalang pantun/sang pajajaran dumadi/akeh Islam dening tanggapan/katelahdolong pakuning/sakedap dodalang wayang/maring Majapait dumadi/akeh slam dening iku/katelah dalang kang nami/sang Koanchara konjara purba/

tonggape bari gampil/mung muni Kalimah Sahadat/dadi akeh sami Muslim/

Akomodasi Sunan Kalijaga dan beberapa Sunan lainnya, seperti Sunan Muria, Sunang Bonang, dan juga Sunan Kudus terhadap kesenian lokal, sebenarnya masih menjadi tanda tanya oleh beberapa sarjana barat. Salah satunya adalah De Graaf. Beberapa cerita tentang Sunan Kalijaga yang menjadi dalang hanya dianggap cerita rakyat. Namun, beberapa naskah membuktikan sebaliknya, misalnya Serat Babad Cirebon, Babad Demak, dan lainnya. Hanya memang kalau merujuk pada Serat Gatoloco atau Darmogandul, misalnya, sikap para Wali justru terkesan sebaliknya. Dalam naskah tersebut mereka terkesan memusuhi tradisi dan kesenian lokal. Namun, bagi Nur Khalik Ridwan, Serat Gatoloco, Babak Kediri, dan Darmogandul ternyata bermasalah. Jika ditelusuri sejarah penciptaannya, dua naskah itu tak lebih dari konstruksi kolonial. Ia diciptakan dalam situasi Belanda menghadapi perlawanan rakyat Mataram yang tidak hanya mengangkat senjata tetapi juga membangun perlawanan melalui wacana; cerita, tembang, macapat, atau syiiran. Serat-serat tadi adalah upaya tanding dari kolonial Belanda terhadap wacana yang menyudutkan mereka (Ridwan, 2021).

Sikap akomodatif Wali Songo pada seni dan kebudayaan lokal juga dianggap tidak lebih dari kepentingan memanfaatkan berbagai budaya maupun kesenian nusantara untuk kepentingan islamisasi. Pewayangan yang paling dikenal sebagai sarana dakwah, misalnya, dianggap dengan sengaja dilucuti nilai-nilai kehinduan ataupun kepercayaan lama yang melekat sebelumnya. Kisah pewayangan direkonstruksi, tokoh-tokoh baru dimunculkan, nama-nama yang mungkin sebelumnya diposisikan sebagai dewa dalam ajaran Hindu telah dilucuti konteksnya. Bhatara Guru atau Wisnu dalam cerita Ramayana maupun Mahabharata mungkin adalah dewa yang disembah, tetapi dalam cerita wayang yang dikembangkan Wali Songo, nama-nama itu tidak dikultuskan sebagai dewa. Mereka adalah manusia keturunan Nabi Adam.

Hal ini memang muncul dalam Naskah Punika Serat Babad Tanah Jawa Wiwit Saking

Nabi Adam Doemoegi ing Taon 1647, silsilah Wisnu maupun Bhatara guru diuraikan demikian: *Wiwit saking nabi Adama hapuputra Sis, He sis hapuputra Nurcahya, Nurcahya hapuputra Nurrasa, Nurrasa hapuputra Sang Hyang Wening, Sang Hyang Wening hapuputra Sang Hyang Tunggal, Sang Hyang Tunggal hapuputra Bhatara Guru, Bhatara Guru hapuputra gangsal hannama: Bhatara Sambo, Bhatara Brama, Bhatara Naha Dewa, Bhatara Wisnu dan Dewi Sri.* (Bermula dari Nabi Adam berputra Nabi Sis, Sis berputra Nurcahya, Nurcahya berputra Nurrasa, Nurrasa berputra Sanghyang Wening, Wening berputra Sanghyang Tunggal, Sanghyang Tunggal berputra Bathara Guru. Bhatara guru memiliki lima anak: Bhatara Sambo, Bhatara Brama, Bhatara Naha Dewa, Bhatara Wisnu dan Dewi Sri).

Cerita yang menempatkan dewa-dewa sebagai manusia diyakini—utamanya oleh sarjana barat—sebagai bagian dari cara Wali Songo mengadaptasi cerita Islam ke dalam dunia pewayangan dan menghilangkan unsur-unsur Hindu maupun agama lokal dalam dunia pewayangan. Namun, menurut Muh Jadul Maula, kenyataannya tidak persis demikian. Kisah-kisah yang berkenaan dengan Agama Hindu masih ditampilkan. Cerita Ramayana dan Mahabharata masih manggung. Sembilan tokoh pewayangan, yakni Yudhistira, Arjuna, Bima, Nakula, Sadewa, Baladewa, Kresna, Sembada, dan Karna, masih menjadi bagian cerita. Posisi mereka malah menjadi perlambang yang digunakan untuk mengenal diri sendiri (Jadul Maula, 2019: 39-67).

Penegasan tentang Wali Songo yang tidak sekadar menjadikan tradisi ataupun pengetahuan lokal sekadar alat islamisasi muncul dalam manuskrip Serat Babad Cirebon. Disebutkan dalam serat tersebut:

Poro wali tan karsa ambasmi aksara Jawa papakem Jawa selamine masih danggu kinarya imbang ipun kitab arab pakem Jawi winuri wuri dadya judating pangawuri qadhi Arab jaksa Jawa (Para Wali tidak mau menyingkirkan aksara Jawa (ilmu Jawa) beserta pakem-pakemnya. Selama masih berguna, para Wali berupaya menjaga dan menyelaraskan pengetahuan Arab (Islam) dan pengetahuan Jawa. Keduanya dihidupkan dan dipertemukan dalam pengetahuan hukum Islam dan aturan Jawa) (H. Abd Qohar, Tt: 213–214).

Masih dalam Serat Babad Cirebon, disebutkan pula, penghargaan para Wali terhadap pengetahuan yang ada di nusantara juga dilakukan dalam bidang hukum. Para wali menegaskan akan melanjutkan sistem hukum yang berasal dari Majapahit, khususnya yang berasal dari pemerintahan Brawijaya. Disebutkan dalam manuskrip tersebut: *Sapatamyo yahiku apurta saking adile Brawijaya* (Masih melanjutkan sistem keadilan Brawijaya) (H. Abd Qohhar, Tt: 214).

Bila penelusuran dilanjutkan ke beberapa manuskrip lain yang masih merupakan jejaring pengetahuan Wali Songo, maka akan ditemukan penghargaan yang serupa terhadap kebudayaan lokal. Datuk ri Bandang, misalnya, melakukan hal yang sama di Bugis-Makassar. Datuk ri Bandang sendiri adalah murid dari Sunan Giri yang diutus menyebarkan Islam di bagian timur nusantara pada abad ke-16 M hingga 17 M. Mengenai Datuk ri Bandang yang berguru di Giri, diuraikan dalam tulisan Graaf dan Pigeaud, “*De Eerste Moslimse Vorstendommen Op Java*,” serta disebutkan pula dalam Lontara Wajo (M. Sewang, 2005).

Datuk ri Bandang yang dikenal ketat menjalankan aturan Syariat mengeluarkan Piagam Sarak’ pada saat menjadi Qadhi di Wajo. Piagam ini adalah bentuk penghargaan Datuk ri Bandang terhadap adat atau tradisi lokal yang ada di daerah tersebut. Bunyinya sebagai berikut:

*Assituresenna adek E na sarak E
Mappakarajai sarak E ri ade e
Mapakalebbii adek E ri sara E
Temma kulle sirusak bicara
Narekko pusa i bicaranna ade E
Makkutanae ri bicaranna sarak E
Makkutanae ri adek E
Temmekulleni si apusang.*

(Persetujuan antara adat dan sarak
Sarak menghormati adat
Adat memuliakan sarak
Adat dan sarak tidak saling membatalkan putusan
Kalau adat tidak dapat memutuskan satu perkara
Maka adat bertanya pada sarak
Jika sarak tidak dapat memutuskan satu perkara
Sarak bertanya kepada adat

Keduanya tidak akan keliru dalam mengambil keputusan

Ungkapan di atas menurut Ahmad M. Sewang (2005) dan Mattulada (1985) terdapat dalam Lontara Latoa, tetapi menurut Husnul Fahimah Ilyas (2011) tercatat juga dalam Lontara Sukkuna Wajo. Ungkapan yang terdapat dalam Piagam Sarak tersebut tidak hanya menunjukkan akomodasi Islam terhadap budaya lokal, tetapi juga menunjukkan antara agama dan adat saling mengisi satu sama lain.

Berbagai adaptasi nilai-nilai Islam tersebut secara esensial menunjukkan adanya pribumisasi Islam di Jawa di mana Islam secara perlahan membentuk budaya Jawa. Semangat pribumisasi Islam di Jawa oleh Wali Songo terutama oleh Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan jaringan murid Wali Songo yang tersebar di seluruh nusantara cenderung toleran dengan budaya asli Jawa di mana dakwah dengan pendekatan budaya akan mudah membuat penduduk memeluk Islam (Aji dkk., 2020: 35). Pendekatan dakwah dengan cara simpatik demikian yang pada akhirnya membuat perkembangan Islam menyebar luas di Jawa dan Nusantara.

Pembahasan mengenai dakwah kultural Walisongo melalui pendekatan Islam Jawa tersebut kemudian perlu dianalisis mengenai peran agama dalam memoderasi budaya/tradisi itu. Terdapat dua hal penting penekanan Islam Jawa sebagai embrio Islam Nusantara tersebut: 1) Pemahaman Islam tidak hanya sekedar persoalan hubungan vertikal dengan Allah Swt., tetapi juga hubungan horizontal sesama manusia, 2) Islam tidak hanya hadir sebagai agama saja, namun juga sebagai solusi kehidupan (Kasdi, 2017: 19–20). Dari kedua tujuan tersebut, umat menjadi poin penting sebagai target dakwah kultural Walisongo. Oleh karena itu, berbagai hal kemudian dilakukan oleh para wali tersebut dalam menyebarkan Islam kepada umat, misalnya kesenian wayang, tarian, dongeng, dan berbagai upacara adat (Mubarak & Rustam, 2019: 162). Dengan kata lain, sebenarnya Wali Songo tidak berusaha untuk mefatwakan *bid'ah* melalui menghilangkan unsur-unsur Hindu-Buddha yang telah eksis sebelumnya, namun lebih pada

mengakomodasi dan memodifikasinya dengan gaya baru melalui langgam Islam.

Pendekatan kultural melalui pergeleran wayang kulit maupun gamelan mampu menarik umat untuk terkonversi menjadi Muslim. Melalui pendekatan dakwah kultural, secara perlahan Islam masuk ke dalam masyarakat bahkan masuk ke dalam pemerintahan. Maka, mendekatkan agama dan umat dengan tradisi/budayanya sendiri adalah legasi dakwah kultural penting yang diajarkan oleh Wali Songo. Ketika umat sudah bisa didekati dengan dakwah kultural, di situlah kemudian moderasi berjalan. Hal ini dikarenakan umat tersebut telah merasa nyaman dan aman ketika identitas asli yang dibangun oleh tradisi/adat diakui dan terafirmasi dalam agama. Oleh karena itu, praktik moderasi ini kemudian membuka pandangan secara melebar bagi umat ketika menjumpai berbagai perbedaan tradisi/budaya lainnya.

Pada era sekarang, legasi dakwah kultural Wali Songo sangat membekas dalam membingkai dakwah Islam Nusantara di Indonesia. Hal yang terpenting adalah sistem pendidikan berbasis pesantren berbasis relasi kyai dan santri telah menjadi standar utama (Susmihara, 2017: 157). Pendidikan berbasis pesantren ini kemudian menyebar dalam berbagai bentuk di seantero nusantara, misalnya saja *surau*, *meusanah*, maupun *dayah* berikut variasinya sesuai ekspresi budaya lokal setempat. Berbagai bentuk pendidikan berbasis pesantren inilah yang kemudian berkonklusi sebagai Islam Nusantara secara konsepsi definitif. Dengan demikian, secara komparatif, agama Jawa yang digagas oleh Wali Songo sebenarnya adalah bentuk inkubasi terhadap model moderasi agama dan budaya/tradisi yang tepat di nusantara. Kemudian, disempurnakan oleh model pendidikan berbasis pesantren seantero nusantara yang mana membuahkan bahwa Islam Nusantara adalah praktik beragama yang unik dan khas sesuai ciri khas masing-masing daerah.

Pengakuan terhadap tradisi lokal tersebut pada dasarnya merupakan bentuk penghargaan Agama Islam terhadap entitas lokal yang telah eksis sebelumnya. Penghargaan tersebut secara simbolik juga merupakan bagian dari upaya

Islam sebagai “tamu” untuk bisa diterima dan beradaptasi dengan lingkungan sekitarnya. Secara substantif, penghargaan tersebut merupakan upaya Islam untuk bisa menyiarkan dakwahnya agar bisa menyatu dengan narasi dan kebutuhan warga lokal. Adapun secara politis, penghargaan terhadap tradisi lokal sendiri merupakan bagian upaya menghindari konflik dengan warga lokal dan penguasa sehingga dakwah Islam dapat diterima meluas. Dengan demikian, tujuan penghargaan tradisi lokal itu adalah upaya pengakuan Islam terhadap ekspresi lokalitas yang ada. Hal itu bertujuan untuk menghindari stigma bahwa Islam adalah impor budaya luar.

Secara lebih lanjut, narasi itu menjadi urgen dan signifikan untuk mengembalikan kembali citra Islam Indonesia yang moderat dan pluralis. Terlebih lagi, hal tersebut digunakan untuk melawan balik citra dan perilaku Islam Indonesia kontemporer yang cenderung intoleran dan mengedepankan perilaku takfiri terhadap sesama muslim. Meskipun secara kuantitas jumlah muslim intoleran tersebut masih belum seberapa, mereka secara kontinu berusaha untuk memengaruhi muslim lain bertindak dan berpikir sama. Oleh karena itu, terjadi kultur permisif dan normalisasi terhadap perilaku dan labelisasi intoleran dan takfiri dalam ruang publik dakwah Islam kontemporer. Hal ini dilakukan semata-mata untuk menghindari adanya kekerasan yang lebih mendalam bagi sesama muslim.

Dalam konteks ini, narasi pengakuan tradisi lokal dalam konteks moderasi beragama kemudian berkembang dalam berbagai ekspresi besar. Adapun ekspresi besar tersebut kemudian dapat dikategorisasikan dalam berbagai perspektif: 1) Pengakuan secara atributif, 2) Pengakuan secara asosiatif. Kedua ekspresi tersebut sebenarnya mewakili relasi Agama Islam dan tradisi lokal di Indonesia. Secara garis besar, pengakuan tradisi secara atributif tersebut lebih mengarah pada pengakuan tradisi oleh agama secara simbolis. Pengakuan secara simbolis lebih berorientasi kepada upaya Islam untuk mengadopsi dan menyesuaikan unsur-unsur tradisi tersebut dengan agama. Hal tersebut dilakukan agar masyarakat tidak kembali pada pemahaman yang bersifat *bid'ah* maupun *kufarat* yang melenceng dari syariat agama.

Sedangkan, pengakuan secara asosiatif adalah upaya Islam untuk beradaptasi dan mengidentifikasi diri dengan tradisi lokal yang telah ada. Apabila pengakuan atributif lebih mengarah pada islamisasi tradisi, pengakuan secara asosiatif lebih cenderung mengarah pada praktik sinkretisme. Dalam level praktikalnya, pengakuan asosiatif ini yang kemudian melahirkan berbagai aliran dalam Islam, baik itu dalam bentuk tarekat maupun juga aliran. Kondisi inilah yang melahirkan konteks ekspresi Islam yang berbeda satu sama lain. Dengan kata lain, kedua ekspresi pengakuan agama terhadap tradisi tersebut menempatkan kedua elemen dalam posisi seimbang dan setara.

Pada perspektif pertama, pengakuan tradisi secara atributif menegaskan bahwa Islam sangat cair dengan tradisi/budaya setempat. Hal ini bisa disimak ketika Nabi Muhammad Saw. mengembangkan Islam dengan mengadopsi beberapa tradisi Arab (Buhori, 2017: 231). Adapun beberapa tradisi Arab tersebut misalnya pembacaan *ala'al-badru alaina* sebagai penyambutan tamu maupun upacara (Buhori, 2017, p. 232). Adanya adaptasi simbolik terhadap tradisi Arab bukanlah mengarah pada pemahaman adanya kebudayaan Islam. Namun demikian, Islam sendiri berkembang dan cair dengan budaya setempat terlepas dari apapun identitas tradisi yang berkembang. Cairnya Islam dan Arab ini adalah contoh mengenai atribusi Arab yang tercermin dalam syiar dakwah Islam.

Maka, jika merunut pada pembahasan di atas, pengakuan atributif agama terhadap suatu tradisi lokal biasanya akan membentuk tradisi Islam baru. Pengertian tradisi Islam baru merujuk pada upaya menjaga maupun memperkuat jati diri kebudayaan dengan tambahan nilai-nilai agama baru. Dengan demikian, terjadi proses saling aku-mengakui antara Islam dan tradisi lokal sehingga mampu berakulturasi dan bersinergi menjadi tradisi Islam baru. Namun demikian, catatan penting yang perlu diulas dari perspektif atributif ini adalah perlunya mendudukkan secara setara tradisi Islam baru dengan islamisasi. Hal kedua terakhir ini yang kini kerap menjadi dalil untuk mengeliminasi tradisi-tradisi yang mengatasnamakan permunian Agama Islam.

Pada perspektif kedua, pengakuan tradisi secara asosiatif ini kemudian dibingkai untuk melihat adanya penerapan substantif nilai-nilai agama yang kemudian dihadirkan dalam tradisi tersendiri. Hal ini berpijak pada pemahaman kaidah bahwa *al-adah muhakamah*, adat kebiasaan yang telah dikenal baik (*al-urf*) bisa dijadikan pertimbangan perumusan syariat (Prasetawati & Asnawi, 2018: 221). Hal tersebut berkembang menjadi dasar bahwa pengakuan tradisi secara asosiatif merupakan upaya untuk menjawab kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat yang kemudian diseleraskan dengan nilai-nilai agama (Mas'ari & Syamsuatir, 2017: 84). Salah satu contoh riilnya adalah tahlilan yang secara substansi adalah upaya warga untuk berkabung dan bersimpati dengan mendoakan bagi yang ditinggal. Dengan demikian, pengakuan tradisi secara asosiatif lebih melihat secara realistis dan empiris mengenai apa yang bisa dilakukan oleh agama ke dalam ruang sosial. Agama perlu menjawab dan berselaraskan dengan kebutuhan riil masyarakat yang ada. Hal ini sesuai dengan prinsip ibadah *ghairu mahdhah* yang berusaha mengaplikasikan riil agama dalam ruang sosial. Kondisi inilah yang membuat tradisi asosiatif ini justru berkembang menjadi ibadah sosial bagi muslim. Karena yang dipentingkan dalam peribadatan ini sebenarnya adalah interaksi sosial sesama muslim yang kemudian berkembang menjadi tradisi baru dalam ruang publik sosial kemasyarakatan (Luthfi, 2016: 6–7).

Pembahasan dari kedua perspektif tersebut jika dirunut secara ringkas akan berujung pada pengakuan yang berbeda dalam mengakomodasi kepentingan agama dan tradisi lokal. Namun demikian, mereka masih bisa bersinergi untuk menghasilkan hal baru yang tidak melanggar agama maupun adat.

Moderasi beragama yang dikembangkan Wali Songo tentu bukan hanya soal adaptasi Islam terhadap budaya lokal, tetapi juga para Wali dalam memperkenalkan ajaran Islam mengedepankan dialog, menghindari kekerasan dan bertoleransi terhadap agama lain. Hal ini tercermin dalam Serat Sejarah Demak:

Sang Wiku angandika: Aja Mangkono sira ki bayi, rumanira, apa Nora nyegah, wong

kang masuk agamane. Apa dene maring sun sinakarep lan den paring, beya sun dadi iman, aneng surengkewuh(.....(Kamu jangan bersikap demikian kepada ayahandamu sendiri, apakah dia pernah mencegah orang masuk Islam....?. Apalagi beliau telah membantuku, memberi tempat sesuai yang aku harapkan sehingga di Surabaya ini bisa menjadi pusat pengislaman). (Serat Sejarah Demak Kodes BL Add 12313)

Sunan Ampel yang disebut Sang Wiku dalam manuskrip itu menghalangi niat Raden Fatah melakukan serangan ke Majapahit. Sunan Ampel memberi peringatan tegas agar Raden Fatah tidak melakukan tindakan kekerasan semacam itu. Sebaliknya seperti diceritakan dalam Babad Tanah Jawi, Sunan Ampel malah mengutus Raden Husein, adik dari Raden Fatah, untuk mengabdikan di Majapahit. Kelak seperti dikutip Sunyoto dari naskah Serat Kadaning Ringgit Purwa, Raden Husein ini menjadi adipati di Majapahit dengan gelar Adipati Terung. Pada saat terjadi *pralaya* di Majapahit, Adipati Terung menjadi senopati Majapahit yang mempertahankan kekuasaan Brawijaya, raja terakhir negeri itu sebelum akhirnya runtuh. Posisi Raden Husein sebagai santri Sunan Ampel yang mengabdikan di Majapahit dan membela Brawijaya mematahkan asumsi bahwa kerajaan Majapahit runtuh karena perang atas nama agama oleh Islam (Sunyoto, 2017: 344-350).

Meskipun beberapa catatan di manuskrip menunjukkan sikap toleransi dari Wali Songo, sejarah mencatat pula beberapa tindakan penyingkiran terhadap pandangan Islam antimainstream. Salah satunya adalah kasus inkuisisi terhadap Syekh Siti Jenar. Lantas bagaimana kita membaca ini?

Pertama-tama harus digarisbawahi bahwa perspektif toleransi Wali Songo tidak persis sama dengan toleransi yang dikenal dalam liberalisme. Dalam perspektif liberalisme, toleransi beragama adalah pengakuan dan penghargaan terhadap perbedaan yang bertumpu pada hak-hak atau kebebasan individu untuk menganut satu agama. Pengakuan terhadap perbedaan didasarkan pada pandangan bahwa beragama adalah hak asasi bagi tiap orang yang bersifat *non-derogable rights* (tidak boleh diganggu gugat) (Crouch, 2013). Banyak penggerak toleransi di Indonesia juga

berpijak pada pandangan ini. Beragama dilihat sebagai kebebasan mutlak setiap individu. Itulah sebabnya para penggerak toleransi yang berpijak pada pemahaman liberalisme memandang aturan yang membatasi kebebasan individu dalam beragama, misalnya aturan *blasphemy*, sebagai belenggu dan tidak menghargai kebebasan beragama itu sendiri (Crouch, 2012; Marshal & Shea, 2011).

Berkebalikan dengan itu, toleransi yang dibangun Wali Songo justru berpijak pada komunalitas atau kelompok. Penghargaan didasarkan pada agama sebagai satu perkumpulan atau kelompok dari satu umat. Sementara individu di dalamnya terikat pada kelompok tersebut. Orang-orang yang berbeda agama dihargai hak-haknya sebagai satu komunitas yang memiliki tradisi maupun aturan tersendiri. Sunan Kudus, misalnya, melarang menyembelih sapi pada hari raya kurban dan menggantinya dengan kerbau karena dia menghargai tradisi komunitas Hindu yang memuliakan sapi. Toleransi yang berbasis kelompok ini merujuk pada bangunan masyarakat yang dibentuk oleh Wali Songo yang didasarkan pada identitas bersama yang disebut dengan *kawula-wargi* (keluarga). Dalam manuskrip *Sajarah ing Wali Lor 7508* disebut kata: "...lan ngasyasa kawula warga... (...disebut dengan kawula-warga). Istilah ini kemudian berkembang di kemudian hari menjadi 'keluarga'. Individu yang terikat dengan kelompoknya masing-masing secara kekeluargaan bersama-sama membentuk satu masyarakat yang *angajawi* (memiliki identitas bersama yaitu nusantara). Kelompok tersebut bisa berbeda secara keyakinan, etnis dan bahasa, tetapi satu sama lain saling menghargai.

Toleransi yang didasarkan pada kelompok bisa diselaraskan dengan satu istilah yaitu toleransi millet. Istilah ini digunakan Walzer (1997) untuk menyebut toleransi pada masa pemerintahan Turki Utsmani terhadap warga yang beragama Nasrani. Toleransi tersebut, berdasarkan Walzer (1997), memberikan pengakuan terhadap agama berbeda sebagai satu kelompok. Adapun individu diakui dan dihormati keberadaannya karena berasosiasi dengan kelompok tersebut. Sistem millet, dengan demikian, memungkinkan untuk bertoleransi atas hak ataupun tindakan kelompok agama lain,

namun bukan pada tindakan dan pilihan sebagai individu yang ada dalam agama tersebut.

Dalam sistem semacam ini, individu tidak boleh bertindak melampaui kelompok, apalagi jika mengakibatkan rusaknya tatanan bersama dalam komunitasnya. Seseorang tidak boleh melakukan tafsir seenaknya terhadap agama yang dapat membuat perselisihan dan kekacauan dalam kelompok. Itulah sebabnya dalam sejarah Wali Songo muncul kasus inkuisisi terhadap Syekh Siti Jenar yang membangun tafsir *wihdatul wujud* (*manunggaling kawula gusti*). Bukannya wali lainnya tidak bisa menerima pandangan tersebut dan menolak ajarannya, tetapi karena penyebarannya merusak tatanan kelompok. Seandainya dihayati secara pribadi oleh Siti Jenar, maka tentu tidak akan dipersoalkan oleh para Wali.

Pada awalnya, sebagaimana disebutkan dalam *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari*, Syekh Siti Jenar dihormati dan menjadi bagian dari Wali Songo. Syekh Siti Jenar pun bersahabat karib dengan Sunan Kalijaga sebagaimana disebut dalam *Tjarita Purwaka Caruban Nagari*: "*I sedengira susuhunan Kalijaga mitranan lawan seh Lemah Abang, tatapinya mangkana dudu siyanira* (Sunan Kalijaga bersahabat dengan Syekh Lemah Abang, tetapi Sunan Kalijaga bukan muridnya)" (Atja, 1972). Syekh Siti Jenar juga ikut melantik Raden Fatah sebagai raja pertama. Dalam Babad Cirebon diuraikan bahwa ada sembilan wali (salah satunya Siti Jenar) yang melantik Raden Fatah menjadi raja Demak: "*Mufakat poro wali sasanga ing jawi sami amastalata Muhammad Tajul Arifin ratu ing Demak.*" (Para Wali Sembilan di Jawa mufakat mengangkat Muhammad Tajul Arifin/Raden Fatah menjadi raja di Demak) (Abd Qohar, Tt: 87).

Namun akhirnya pandangan Syekh Siti Jenar ini menjadi persoalan ketika ia menyebarkan paham *manunggaling kawula gusti* di masyarakat. Paham tersebut bahkan menjadi paham keagamaan yang melegitimasi kelompok oposan yang dipimpin oleh Ki Kebo Kenanga dan Ke Ageng Pengging. Pada titik ini, terlepas seperti dikatakan Abd Munir Mulkan (2000) terkait dengan perebutan kekuasaan, Siti Jenar

dianggap telah mengguncangkan sistem *angajawi* dan *kawula-wargi* sebagai identitas bersama.

Kasus Syekh Siti Jenar ini yang dianggap *mbalelo* tidak diselesaikan dengan penghukuman jalanan, tetapi melalui proses pengadilan. Namun, sebelum pengadilan digelar, langkah pertama yang ditempuh Dewan Wali adalah dialog. Dialog tersebut dilakukan berulang-ulang. Misalnya, dialog antara Syekh Siti Jenar dengan Sunan Kudus atau dialog Syekh Siti Jenar dengan Sunan Kalijaga. Termasuk dialog antara murid-muridnya dengan wali lainnya. Peristiwa dialog tersebut terekam antara lain dalam: Serat Siti Jenar (Sunyoto, 2017: 314–332) dan Babad Jaka Tingkir (Sastronaryatmo, 1981: 27). Setelah langkah ini menemui jalan buntu, baru dilakukan persidangan yang berakhir dengan Syekh Siti Jenar divonis mati (Mulkan, 2000; Sunyoto, 2017: 314–332). Peristiwa ini menunjukkan betapa pun satu pendapat dianggap telah merisaukan, mengguncang, bahkan merusak keharmonisan kelompok dan masyarakat, tetap saja tidak bisa dibubarkan paksa atau ditindak dengan pengadilan jalanan. Jalan dialog tetap diupayakan dan apabila gagal barulah diselesaikan melalui pengadilan.

Model toleransi yang bersandar pada kelompok atau komunitas dalam pandangan Jeremy Menchik (2016) sejatinya masih dianut dalam konteks Islam di Indonesia saat ini. Dalam penelitiannya terhadap organisasi Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Persis yang bisa disebut sebagai representasi Islam Nusantara masa kini, ternyata toleransi mereka lebih berbasis komunal (*communal tolerance*) dibanding penghargaan terhadap kebebasan individu. Selain itu, pengaturan toleransi lebih banyak didasarkan pada nilai-nilai dominan dari agama, ketimbang berdasarkan aturan hak asasi manusia. Berdasarkan itu, Menchik sampai pada kesimpulan bahwa toleransi di Indonesia tidak berdasar pada liberalisme (*tolerance without liberalism*). Pandangan toleransi yang tidak berpijak pada liberalisme ini pula, menurut pendapat Robert Hefner (2013), tercermin dalam berbagai kebijakan kebebasan beragama di Indonesia.

Toleransi komunal ini kadang salah dipahami sebagai penerimaan terhadap kelompok yang berbeda sejauh kelompok berbeda itu mengikuti ketentuan kultur atau nilai dari kelompok masyarakat yang dominan. Contohnya, masyarakat nonmuslim bisa ditoleransi keberadaannya sejauh bisa mengikuti kultur atau aturan kelompok muslim yang dominan di tempat tertentu, demikian sebaliknya. Atau contoh lain seperti dikemukakan Verkuyten dkk. (2018): “(Di daerah di mana Muslim minoritas), mereka diperbolehkan salat yang penting harus mengikuti aturan kerja dan tidak mengganggu jam kerja.” Toleransi semacam ini menyiratkan adanya relasi kuasa di dalamnya. Forst (2013) memberi istilah toleransi semacam ini dengan *permission tolerance*, bukan *communal tolerance*.

Selain beberapa aspek yang telah dikemukakan tadi, salah satu penekanan moderasi beragama yang dilakukan oleh Wali Songo adalah keadilan. Aspek ini yang justru tidak menjadi perbincangan penting dalam konteks moderasi beragama saat ini. Adapun ekspresi kearifan lokal yang ada tentang toleransi sebenarnya telah mengajarkan tidak hanya keadilan, namun juga kesetaraan (Jati, 2013). Kesetaraan ini yang membuat tidak salah satu pihak yang menang dan dirugikan. Moderasi beragama saat ini lebih menekankan aspek antikekerasan (antiradikalisme) dan toleransi di mana ada satu pihak yang mengklaim benar, sedangkan yang lainnya salah dan terpojokkan. Keadilan memang disebut sebagai salah satu bagian dari moderasi beragama, tetapi hanya dalam pengertian keseimbangan (*tawazun*), berada di tengah-tengah, serta tidak berlaku ekstrem dalam berbagai hal (Tim Kemenag, 2019).

Sementara keadilan dalam perspektif moderasi beragama Wali Songo, tidak sekedar keseimbangan, tetapi yang paling penting adalah pemenuhan hak-hak masyarakat secara adil dalam aspek hukum, ekonomi, pendidikan, dan kebudayaan. **Dalam aspek hukum**, para Wali melanjutkan tradisi hukum Brawijaya dari Kitab Kutara Manawa. Kitab hukum peninggalan Majapahit tersebut digunakan kembali karena dapat merinci dengan jelas penerapan sistem keadilan dalam kehidupan masyarakat. Kitab itu

menjelaskan secara detail bagaimana menghukum pejabat yang melakukan kejahatan dan rakyat jelata yang berbuat salah. Semuanya mendapat perlakuan hukum yang adil. Dijelaskan dalam Babad Cirebon bahwa para Wali melanjutkan sistem keadilan dari Brawijaya karena hukum-hukumnya yang jelas dan dapat diterapkan untuk memberi keadilan hukum bagi seluruh lapisan warga masyarakat.

Selain keadilan dalam aspek hukum, penekanan para wali adalah keadilan ekonomi. Semua kalangan harus terpenuhi hak-hak ekonominya secara adil melalui asas kekeluargaan, yaitu sama rasa dan sama rata. Konsep ekonomi yang adil melalui asas kekeluargaan ini disebutkan dalam manuskrip *Sajarah ing Wali Lor 7508*: “... *lan ngasyasa kawula warga...*”. ‘Kalimat *kawula-warga*’ ini yang nantinya menjadi kata keluarga yang menjadi asas dari ekonomi berkeadilan tersebut.

Keadilan dalam perspektif Islam Nusantara sebagaimana diajarkan Wali Songo adalah pemenuhan hak-hak dasar dari warga yang dikenal dengan al-Ushul al-Khamsah (lima hak dasar). Konsep ini tentu bukan hal yang baru. Ia telah dikonstruksi oleh al-Gazali dan juga telah diuraikan oleh al-Syatibi dalam Daruriyatul Khamsnya, sebagai berikut: *Wa Majmu al-Dlaruriyaat hamsatun Hifdzu al-din wa nafs wa nasl wa al-maal wa al-aql wa qad qalu innaha murââtun fi kulli millatin*. Jadi, agama, pada umumnya, termasuk Islam, mengajarkan tentang pentingnya menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal (al-Syatibi, tt).

Hanya saja, untuk mewujudkan prinsip-prinsip dasar tersebut, Wali Songo membangun tafsir kembali dan itu terlihat dalam naskah Babad Cirebon dan Naskah Walisana. Misalnya, disebutkan konsep kesederajatan, dengan mengganti budak menjadi arorawang, atau misalnya disebut dalam Kidung Rumecko in Wengi, Sunan Kalijaga memperkenalkan istilah rakyatiro (rakyat) untuk mengganti konsep hamba. Sementara raja, seperti disebutkan dalam naskah Walisana, diwajibkan untuk *tataning: wong dadi ratu, kartane marta-martani, utama karatonira, tumindak kalawangan ngadil, dadalane danar dana, dasih tan keneng kaswasih*. Ini sejalan

dengan *qaedah ushul* dalam Islam: *tasarraful imam ala alraiyyah manutun bilmaslaha*.

Pada perkembangan berikut, ulama-ulama yang dianggap pelanjut Islam Nusantara, misalnya K. H. Hasyim Asyari, hingga ke cucunya, Abdurrahman Wahid, menafsir *kuliyatul khams* itu sebagai berikut: Perlindungan agama (*hifz al-din*), tidak sekadar dimaknai bahwa seorang muslim harus melaksanakan segenap ketentuan agama, tetapi juga perlindungan terhadap kebebasan beragama umat manusia dan menjaga hak untuk beribadah secara aman. *Hifz al-din* dalam tafsir ini juga berarti bahwa warga nusantara tidak dipaksakan memeluk Agama Islam. Mereka bisa tetap memeluk agama sebelumnya dan wajib dipenuhi hak-haknya sebagai manusia. Sementara perlindungan lainnya, misalnya perlindungan harta (*hifz al-mal*) dikembangkan sebagai pengelolaan yang adil terhadap sumber daya alam, serta pengelolaan ekonomi bangsa secara kekeluargaan (*kawula wargi*). Pengelolaan ekonomi tersebut sebagaimana disebutkan dalam Amanna Gappa dilakukan dalam bentuk bagi hasil (*musyarakah*) untuk mencapai kemaslahatan bersama. Seperti ditegaskan oleh Kiai Muhammad Siradj, ulama nusantara dari Kebumen, kekayaan alam dan perekonomian di nusantara harus terdistribusi secara adil, sama rata dan sama rasa (Baso, 2015).

Keadilan penting dalam moderasi beragama sebab keadilan adalah fondasi untuk mengantarkan kepada perdamaian dan toleransi. Sulit apabila satu masyarakat berbicara soal perdamaian dan toleransi jika masih terjadi diskriminasi dalam hukum, ekonomi, pendidikan, agama, dan kebudayaan. Selain itu, problem ketidakadilan, dalam arti tidak terpenuhinya hak-hak dasar dari warga akan berakibat munculnya kesenjangan sosial dan kemiskinan, sementara kemiskinan bisa memicu sikap radikal. Nabi Muhammad Saw. telah mengingatkan hal tersebut dengan mengatakan: “*Kanal fuqra an yakuna kufuran*” (kemiskinan mendekatkan pada kekufuran). Kufur di sini bisa bermakna harfiah, yakni membuat seseorang terjatuh menjadi orang kafir atau pindah agama (murtad). Namun, kata itu juga bisa bermakna luas, yakni, kemiskinan sering kali mendorong orang untuk melakukan perbuatan mungkar dan tindakan kekerasan.

PENUTUP

Proyeksi moderasi beragama di Indonesia memiliki harapan terbangunnya sikap umat beragama yang inklusif. Moderasi beragama diharapkan tidak hanya sebatas narasi, tetapi menjadi sebuah gaya hidup sehari-hari. Gagasan dan praktik moderasi beragama bukanlah hal yang baru, tetapi telah ada praktiknya sejak dahulu kala. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa konstruksi moderasi beragama dapat dilacak salah satunya melalui praktik moderasi beragama Wali Songo. Melaluinya, Islam tidak sekedar disebar, tetapi juga dibangun sebagai satu sistem pengetahuan yang menusantara melalui perpaduan Islam dengan tradisi dan pengetahuan lokal guna menjawab berbagai persoalan masyarakat nusantara.

Moderasi beragama yang dikembangkan Wali Songo tentu bukan hanya soal adaptasi Islam terhadap budaya lokal, tetapi juga para Wali dalam memperkenalkan ajaran Islam mengedepankan dialog, menghindari kekerasan dan bertoleransi terhadap agama lain. Perspektif toleransi Wali Songo tidak persis sama dengan toleransi yang dikenal dalam liberalisme, tetapi justru berpijak pada komunalitas atau kelompok. Penghargaan didasarkan pada agama sebagai satu perkumpulan atau kelompok dari satu umat, sementara individu di dalamnya terikat pada kelompok tersebut. Orang-orang yang berbeda agama dihargai hak-haknya sebagai satu komunitas yang memiliki tradisi maupun aturan tersendiri.

Selain itu, salah satu penekanan moderasi beragama yang dilakukan oleh Wali Songo adalah keadilan. Keadilan dalam perspektif moderasi beragama Wali Songo, tidak sekedar keseimbangan, tetapi yang paling penting adalah pemenuhan hak-hak masyarakat secara adil dalam aspek hukum, ekonomi, pendidikan dan kebudayaan. Keadilan, dalam konteks ini dianggap menjadi dasar terbangunnya perdamaian dan toleransi.

Temuan artikel ini secara teoritis menyiratkan beberapa kajian yang memperkaya tentang moderasi beragama di Indonesia. Secara praktis, hasil kajian ini dapat bermanfaat bagi pengambil kebijakan—khususnya yang terkait dengan kebijakan agama—dalam

membuat strategi penanaman nilai-nilai agama secara moderat melalui aspek ideologis, teoretis, dan praktis. Terakhir, seperti halnya penelitian akademis, artikel ini tentunya membutuhkan tanggapan dari penelitian-penelitian selanjutnya yang secara umum dapat mengkaji temuan-temuan penelitian tersebut. Penelitian selanjutnya dapat mengkaji hasil artikel tersebut dengan menempatkannya pada beberapa contoh di berbagai jejak manuskrip lainnya. Dengan demikian, kajian tentang penelusuran jejak moderasi beragama di Indonesia semakin komprehensif dan dapat dikaji secara akademis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abror, M. (2020). Moderasi beragama dalam bingkai toleransi. *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 137–148. <https://doi.org/10.35961/rsd.v1i2.174>
- Aji, A., Mukri, S., & Zahrotunni'mah. (2020). *Menelusuri jejak Islam nusantara*. Deepublish.
- Al-Syatibi, I. (2003). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*. Dar al-Ma'rifah, 2.
- Alma'arif, A. (2015). Islam nusantara: Studi epistemologis dan kritis. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 15(2), 265–291.
- Akhmadi, A. (2019). Moderasi beragama dalam keragaman Indonesia. *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan*, 13(2), 45–55.
- Arifinsyah, A., Andy, S., Damanik, A. (2020). The urgency of religious moderation in preventing radicalism in Indonesia. *ESENSIA*, 21(1), 92–107
- Atja. (1972). *Tjarita purwaka tjaruban nagari (Sedjarah muladjadi Tjerebon)*. Ikatan Karyawan Museum.
- Baso, A. (2015). *Islam nusantara: Ijtihad jenius & Ijma' ulama Indonesia*. Pustaka Afid.
- Bizawie, Z. M. (2017). Islam di Indonesia: Mendialogkan tradisi, rekonsiliasi kultural. Dalam Pahmi, *Epilog buku silang budaya Islam – Melayu: Dinamika Masyarakat Melayu Jambi*. Kompas.
- Boenga, N. (2020). Corak dan warna-warni Islam nusantara: Awal, tengah dan modern. *Nuansa : Jurnal Studi Islam Dan Kemasyarakatan*, 13(1). <https://doi.org/10.29300/nuansa.v13i1.2833>
- Buhori, B. (2017). Islam dan tradisi lokal di nusantara (Telaah kritis terhadap Tradisi Pelet Betteng pada Masyarakat Madura dalam perspektif hukum Islam). *Al-Maslahah : Jurnal Ilmu*

- Syariah*, 13(2). <https://doi.org/10.24260/almaslahah.v13i2.926>
- Crouch, M. (2012). Law and religion in Indonesia: The constitutional court and the blasphemy law. *Asian Journal of Comparative Law*, 7(1), 1–46.
- Crouch, M. (2013). Shifting conceptions of state regulation of religion: The Indonesian draft law on inter-religious harmony. *Global Change, Peace and Security*, 25(2), 1–18.
- Dirjen Bimas Kemenag. (2018). *Ensiklopedi Islam nusantara*. Kemenag.
- Fahri, M. & Zainuri, A. (2019). Moderasi beragama di Indonesia. *Intizar*, 25(2), 95–100.
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present*. Cambridge University Press.
- Fuadi, M. A., Hasyim, F., Kholis, M. N., Zulhazmi, A. Z., & Ibrahim, R. (2021). Strengthening religious moderation. *Al-Tahrir*, 21(2), 261–284.
- Hanafi, M. (2012). *Moderasi Islam*. Lajnah Pentashihan Mushab Al-Qur'an.
- Hefner, R. W. (2013). The study of religious freedom in Indonesia. *The Review of Faith & International Affairs*, 11(2), 18–27.
- Hefni, W. (2020). Moderasi beragama dalam ruang digital: Studi pengarusutamaan moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam negeri. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 1–22. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.182>
- Helmy, M. I., Kubro, A. D. J., & Ali, M. (2021). The understanding of Islamic moderation (Wasatiyyah al-Islam) and the hadiths on inter-religious relations in the Javanese pesantrens. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 11(2), 377–401. doi : 10.18326/ijims.v11i2.377-401
- Husna, U., & Thohir, M. (2020). Religious moderation as a new approach to learning Islamic religious education in schools. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, 14(1), 199–222. doi: 10.21580/nw.2020.14.1.5766
- Ibrahim, A. (2022). Theology of culture in muslim Southeast Asia. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*, 3(1), 1–20. <https://doi.org/10.47776/islamnusantara.v3i1.278>
- Ilyas, H. F. (2011). *Lontara Sukkuna Wajo: Telaah ulang awal Islamisasi di Wajo*. LSIP.
- Jati, W. (2012). Tradisi, sunnah, dan bid'ah: analisa barzanji dalam perspektif cultural studies. *El-Harakah*, 14(2), 226–242.
- Jati, W. (2013). Kearifan lokal sebagai resolusi konflik keagamaan. *Walisongo*, 21(2), 393–416.
- Kasdi, A. (2017). The role of Walisongo in developing the Islam nusantara civilization. *Addin*, 11(1), 1–26.
- Lücking, M. (2021). *Indonesians and their Arab world: Guided mobility among labor migrants and Mecca pilgrims*. Cornell University Press.
- Luthfi, K. (2016). Islam nusantara: Relasi Islam dan budaya lokal. *Shahih*, 1(1), 1–12.
- Mahrus, E., Prasojo, Z.H., & Busro, B. (2020). Messages of religious moderation education in Sambas Islamic manuscripts. *Madania: Journal of Islamic Studies*, 24(1), 39–48.
- Marshal, P. and Shea, N. (2011). *Silenced: How apostasy and blasphemy codes are choking freedom worldwide*. Oxford University Press.
- Mas'ari, A., & Syamsuatir, S. (2017). Tradisi tahlilan: Potret akulturasi agama dan budaya khas Islam nusantara. *Kontekstualita*, 32(1), 78–95.
- Mattulada. (1985). *Latoa: Suatu lukisan analisis terhadap antropologi politik Orang Bugis*. Gajah Mada University Press.
- Maula, M. J. (2019). *Islam berkebudayaan: Akar kearifan tradisi, ketatanegaraan dan kebangsaan*. Pesantren Kaliopak.
- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge University Press
- Mubarok, A. A., & Rustam, D. G. (2018). Islam nusantara: Moderasi Islam di Indonesia. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2). <https://doi.org/10.21580/jish.32.3160>
- Mulkan, A. M. (2000). *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yayasan Bentang Budaya.
- Najib, M. A., & Fata, A. K. (2020). Islam Wasatiyah dan kontestasi wacana moderatisme Islam di Indonesia. *Jurnal Theologia*, 31(1). <https://doi.org/10.21580/teo.2020.31.1.5764>
- Nasir, M., & Rijal, M. K. (2021). Keeping the middle path: Mainstreaming religious moderation through Islamic higher education institutions in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 11(2), 213–241. doi: 10.18326/ijims.v11i2. 213-241
- Ongkhokham. (1993). *Pluralisme agama dalam perspektif sejarah*. Dian Interfidei.
- PPIM UIN Jakarta. (2021). Ringkasan Eksekutif hasil penelitian potret moderasi beragama di kalangan mahasiswa muslim kasus tiga kampus Islam (Jakarta, Bandung, Yogyakarta). *Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta*, 1–13.

- Prasetawati, E., & Asnawi, H. (2018). Wawasan Islam nusantara: Pribumisasi nilai-nilai kearifan lokal di Indonesia. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya*, 3(1), 219–258.
- Prasojo, Z. H., Elmansyah, E., & Masri, M. S. H. (2019). Moderate Islam and the social construction of multi-ethnic communities in the hinterland of West Kalimantan. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 9(2), 217–239.
- Qahhar, H. A. *Serat Babad Cirebon*. PNRI/BR. 75 A.
- Qomar, M. (2015). Islam Nusantara: Sebuah alternatif model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan Islam. *El-Harakah*, 17(2), 198–217.
- Ricklefs, M. C., Voorhoeve, P., & Gallop, A. T. (2014). Indonesian manuscripts in Great Britain : A catalogue of manuscripts in Indonesian languages in British public collections (Naskah-naskah Indonesia di Inggris : Katalogus naskah dalam bahasa Nusantara di perpustakaan umum di Inggris). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Ridwan, N. K., & Rozaki, A. (2015). *Gerakan kultural Islam nusantara*. JNM.
- Sajarah ing Wali Lor 7508
- Sastronaryatmo, M. (Editor & Alih Aksara). (1981). *Babad Jaka Tingkir*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Serat Sejarah Demak*. British Library.
- Sewang, A. M. (2005). *Islamisasi Kerajaan Gowa; Abad XVI sampai abad XVII*. Yayasan Obor Indonesia.
- Suharto, T. (2020). *Moderasi beragama berbasis kurikulum Islam Rahmatan Lil-'Alamin*. Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag.
- Sunyoto, A. (2017). *Atlas Wali Songo*. Pustaka Iman & PB LESBUMI NU.
- Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi moderasi beragama di lembaga pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, 12(2), 323–348. <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113>
- Susmihara, S. (2017). Walisongo dan perkembangan Islam nusantara. *Rihlah*, 5(2), 151–168.
- Thohir, M. (2015). Radikalisme versus pendidikan agama menggali akar radikalisme dari kekerasan terhadap anak atas nama pendidikan agama. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, (2), 181. <http://dx.doi.org/10.21580/nw.2015.9.2.521>
- Tim Penyusun Kementerian Agama. (2019), *Moderasi Beragama*. Badan
- Van Bruinessen, M. (2019). Introduction: Contemporary developments in Indonesian Islam and the 'Conservative Turn' of the Early 21st Century. Dalam *Contemporary developments in Indonesian Islam: explaining the 'conservative turn'*. ISEAS.
- Verkuyten, M., Yogeeswaran, K., & Adelman, L. (2019). Intergroup toleration and its implications for culturally diverse societies. *Social Issues and Policy Review*, 13(1), 5–35
- Walzer, M. (1997). *On Toleration*. Yale University Press.
- Zuhdi, M. H. (2017). Radikalisme agama dan upaya deradikalisasi pemahaman keagamaan. *Akademika*, 22(1), 92–105.