

AKOMODASI HUKUM ISLAM TERHADAP KEBUDAYAAN LOKAL (Studi terhadap Masyarakat Muslim Padangsidempuan)

Sumper Mulia Harahap

Dosen IAIN Padangsidempuan

E-mail: sumper_mulia@yahoo.com

Abstract: This article argues that collaboration between religion and culture is salient feature of the life of Muslims in Padangsidempuan. This good compromise helps tradition become an effective mean of spreading religion. The inclusive relationship between religion and culture creates dynamic and harmonious integration. Islamic law benefits from this because such a pattern enables the law to be integrated and accepted by the society culturally. Under the principle of “hombaradatdohotibadat”, Islamic law is received by adat (culture or tradition), even in the form of worship. This principle is tangible evidence that the local tradition of BatakAngkola contains and accommodates Islamic legal elements, such as the tradition of “martolong”.

Key Words: *accommodation, local culture, Islamic law, martolong*

Abstrak: Penelitian ini membuktikan agama dan budaya lokal Batak Angkola bersinergi dalam kehidupan masyarakat muslim Padangsidempuan. Hubungan kompromistis antara agama dan budaya menjadikan tradisi sebagai sarana pengembangan agama, sehingga banyak ajaran Islam ditemukan dalam tradisi Batak Angkola. Keterbukaan Agama dan budaya menciptakan pola integrasi yang bersifat harmonis dan dinamis. Integrasi hukum Islam terhadap budaya menyatu dalam kehidupan masyarakat Padangsidempuan sesuai dengan falsafah “hombar adat dohot ibadat”. Falsafah ini sebagai bukti bahwa tradisi lokal Batak Angkola mengandung prinsip keislaman, seperti tradisi martolong. Pola integrasi Islam dengan budaya Batak Angkola merupakan konsekuensi dari metode akulturasi yang pada dasarnya lebih bersifat simbolik. Adapun pola pemahaman terbatas pada akidah, akhlak, hukum dan ibadah yakni; fikih dan tarekat. Sumber utama penelitian ini adalah data dari

tindakan masyarakat yang merupakan manifestasi agama dan budaya, kemudian ditambah dengan pendekatan antropologi.

Kata Kunci; *Islam, budaya lokal, martolong*

A. PENDAHULUAN

Islam sebagai agama universal memiliki sifat adaptif-akomodatif untuk tumbuh berkembang disegala tempat dan waktu. Pengaruh lokalitas sulit dihindari dalam kehidupan beragama, sekalipun berhadapan dengan tradisi lokal namun keuniversalan Islam tetap terjaga. Hal ini menjadi indikasi bahwa perbedaan budaya tidak menjadi kendala dalam mewujudkan tujuan Islam. Islam lahir di tanah Arab, tetapi bukan berarti terikat dengan budaya Arab. Islam selalu dapat menyesuaikan diri dengan segala lingkungan sosialnya, dinamis, aktual, dan akomodatif dengan budaya setempat.

Sejarah mencatat terjadi *gap* antara Islam dan tradisi Arab pra Islam. Masyarakat Arab pra Islam adalah masyarakat *jahiliyah*, kemudian Islam datang sebagai juru selamat yang membebaskan. Untuk beberapa hal, klaim tersebut memang tidak sepenuhnya salah, tetapi generalisasi ini memberikan pengaruh negatif dalam mengkritisi sejarah. Persambungan tradisi Arab pra-Islam menjadi fakta sejarah yang terabaikan. Akibatnya proses inkulturasi dan akulturasi antara Islam dan tradisi Arab pra-Islam dianggap sebagai fakta sejarah yang tidak perlu dikaji.

Kesalahan dalam melakukan interpretasi terhadap sejarah, bisa jadi karena ketidakmampuan untuk mengumpulkan data atau keterbatasan dalam menafsirkannya. Kesalahan dalam menafsirkan sejarah mengakibatkan keuniversalan sejarah menjadi berkurang, terkesan sederhana dan kurang orisinalitasnya. Sehingga reduksi yang terjadi berakibat langsung pada kesalahan dalam penarikan simpulan.¹

Munculnya kekeliruan dalam melakukan generalisasi fakta sejarah seringkali terlihat dari bentuk klaim apologetik muslim puritan. Mereka berpendapat Islam muncul sebagai jawaban atas kondisi masyarakat Arab yang *jahiliyah*. Karenanya dalam melakukan penafsiran sejarah pun, tidak ada pilihan selain mengkontraskan antara Islam dan tradisi Arab pra-Islam, seperti mengkontraskan warna hitam dengan warna putih. Islam dianggap sebagai agama yang komprehensif dan memiliki segala-galanya baik yang terkait dengan pranata sosial, moral maupun ideologi. Sehingga segala sesuatu yang ada pada masa pra-Islam dianggap tidak relevan dengan kehadiran Islam. Islam seakan-akan muncul dalam ruang hampa

¹Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), 171-178

dan harus dijadikan titik awal dalam mengembangkan segala bentuk aturan yang menyangkut pranata sosial.²

B. RITUAL SEBAGAI BENTUK EKSPRESI AGAMA MASYARAKAT

Ritual merupakan bentuk ekspresi dari hubungan manusia dengan alam.³ Ritual dijadikan sebagai media yang bisa membantu mengatasi persoalan hidup dan memberi ketenangan secara psikologis. Ritual juga menjadi instrument untuk berkomunikasi dengan Sang penguasa alam. Aktifitas ritual menjadi bagian dari sistem religiusitas yang mempengaruhi kehidupan, yaitu kesadaran adanya kekuatan di balik alam.⁴

Manusia percaya bahwa gerakan alam dipengaruhi oleh kekuatan besar (jiwa alam). Fenomena gunung meletus, gempa bumi, angin topan semua terjadi karena jiwa alam. Jiwa alam ini dianggap manusia sebagai makhluk yang memiliki rasa kemauan dan pikiran, kemudian dalam perkembangannya dianggap sebagai “dewa-dewa alam”.

Sehingga bagi Tylor agama adalah kepercayaan terhadap jiwa, walau pun kemudian teori animisme versi Tylor mendapat kritikan dari Codrington yang mengatakan munculnya religi adalah *mana*. Codrington menyebut *mana* sebagai pancaran roh dewa kepada manusia.⁵ Sama halnya dengan Codrington, Marret juga meragukan konsep Taylor tentang jiwa. Kesadaran terhadap jiwa dianggap terlalu kompleks bagi pemikiran manusia yang masih sangat sederhana. Menurutnya pangkal religi ditimbulkan karena manusia merasa lemah, sehingga alam dianggap sebagai tempat yang memiliki kekuatan supernatural (kekuatan sakti) atau supernaturalistik.⁶

Menurut masyarakat Batak alam merupakan bukti dari kekuasaan Sang penguasa. Alam bagi masyarakat Batak Angkola dikendalikan oleh kekuatan supranatural sebagai teori kekuatan luar biasa. Keyakinan ini sudah mengakar jauh sebelum Islam datang ke tanah Batak. Pertemuan antara Islam dengan keyakinan

²Pada bidang tauhid dan moral, keabadian dan keuniversalnya memang harus dijaga. Karena monoteisme dan nilai-nilai moral yang telah ditetapkan oleh Islam tidak akan pernah lapuk di telan masa. Keduanya akan tetap relevan meskipun berada pada ruang dan waktu yang berbeda. Jadi konsep ketuhanan yang dibawa Islam dianggap sebagai bentuk doktrin yang sudah final. Baca Ernest Gellner, *Post modernism, Reason and Religion*, (London: Routledge, 1992), 87-91.

³Lihat Victor Turner, *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, terj. Wartaya Winangun (Yogyakarta: Kasinius, 1990), 21-24.

⁴Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (Yogyakarta: Qalam, 2001), 50-69

⁵J. Van Ball, *Antropologi Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), 89

⁶Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropolog I* (Jakarta: UI Press, 1981)229-223.

lokal masyarakat Batak menjadi dua arus besar dengan melahirkan dua model; pertama dominasi, kedua; integrasi.

Model dominasi terjadi ketika tingkat perubahan tergantung seberapa kuatnya tekanan nilai-nilai luar (eksternal) untuk masuk ke dalam, dan seberapa kuat kekuatan internal menahan tekanan tersebut.⁷ Revolusi akan terjadi jika nilai-nilai eksternal sanggup mempengaruhi sistem ide masyarakat lokal. Perubahan ide akan berimplikasi pada perubahan keseluruhan sistem sosial dan budaya masyarakat.

Sedangkan model integrasi, merupakan pertemuan yang harmonis antara *outsider* dan *insider*. Misalnya antara Islam dengan kebudayaan lokal, modernitas dan lokalitas, atau kebudayaan global dengan kebudayaan lokal. Hubungan integrasi terjadi karena adanya dua kekuatan yang saling mempengaruhi dan saling mewarnai satu sama lain, meminjam istilah Abdurrahman Wahid sebagai “pribumisasi Islam”. Integrasi dua kebudayaan bisa terjadi karena adanya relasi yang seimbang antara Islam sebagai kebudayaan *outsider* dengan kebudayaan Nusantara yang bersifat *insider*.

Jika dikaitkan dengan dua model pendekatan diatas, maka penerimaan masyarakat batak terhadap ajaran Islam lebih tepat dikategorikan sebagai model integrasi. Penerimaan masyarakat Batak terhadap Islam; Pertama, terdapat benih-benih religi, yakni keyakinan masyarakat Batak Angkola terhadap hal gaib, seperti aspek kepercayaan dan praktik ritual. Kedua; ada nilai-nilai kesamaan antara ajaran Islam dengan kepercayaan lama yang mereka anut, seperti makhluk halus (*begu*) dan kekuatan gaib. Kesadaran masyarakat terhadap kekuatan gaib berawal dari kepercayaan manusia terhadap makhluk halus yang tidak bisa di indra. Makhluk halus dianggap mampu membuat hal-hal yang tidak bisa dilakukan oleh manusia. Anggapan itu memosisikan makhluk halus sebagai objek penghormatan dan penyembahan dengan berbagai bentuk upacara, doa, sajian dan simbol-simbol. Menurut Taylor ini disebut animisme.

Penerimaan masyarakat Batak terhadap ajaran Islam, sedikit demi sedikit mempengaruhi jalan pikiran masyarakat, sehingga muncul upaya untuk mendesain ulang substansi dari makna ritual itu sendiri, baik yang terkait dengan praktik ritual yang dilakukan, maupun simbol-simbol yang digunakan berkaitan dengan hal-hal yang sakral. Bagi Emile Durkheim sistem kepercayaan dan praktik yang berkaitan dengan hal-hal yang sakral, yang telah menjadi suatu komunitas moral tunggal juga disebut agama. Karena bagi Durkheim unsur penting yang menjadi persyaratan sebuah agama, adalah sifat kudus dan praktik-praktik ritual.⁸

⁷A. Julianto, *Pengantar Ringkas Antropologi* (Jakarta: Pradnya Pradnya Paramita, 1981), 21

⁸Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 1991), 80

Dari sisi lain, Geertz memandang religi sebagai simbol yang bermakna. Simbol memiliki nilai-nilai ekperimental (alat ekspresi), komunikasi, pengetahuan dan kontrol. Jadi dalam religi terdapat nilai yang mendorong manusia mempercayai kekuatan yang lebih tinggi darinya dan berbagai cara untuk menjalin hubungan dengan kekuatan tersebut secara dinamis seiring berkembangnya pemikiran manusia.⁹

Mudjahirin Tohir mengungkapkan ritual merupakan bentuk pengakuan terhadap hal gaib. Ritual menjadi alat penghubung antara manusia dengan sesuatu yang gaib berdasarkan fungsi ekspresif dan fungsi kreatif. Fungsi Ekspresif adalah berkomunikasi melalui bahasa simbol, sedangkan fungsi kreatifnya, merumuskan konsep yang mudah dipahami manusia melalui aturan alam dan aturan aturan moral.¹⁰

C. DIALEKTIKA HUKUM ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

Pada dasarnya ajaran Islam banyak mengadopsi tradisi Arab, kemudian diintegrasikan menjadi bagian dari ritual Islam, baik berupa ritus, sosial kemasyarakatan, politik, ekonomi dan hukum. Dalam ritual keagamaan; pelaksanaan ibadah haji, umrah, pengagungan terhadap Ka'bah, kesucian bulan-bulan haram dan pertemuan umum pada hari Jumat, merupakan contoh-contoh ritus arab yang diadopsi oleh Islam setelah di modifikasi melalui ijtihad Nabi maupun wahyu.¹¹

Ada beberapa tradisi menurut Hashmi yang telah di adopsi dari masyarakat Arab pra Islam, di antaranya nikah *ba'ulah*. Pernikahan model ini diawali oleh pihak laki-laki mengajukan pinangan terlebih dahulu dan disyaratkan ijab-qabul. Model pernikahan *ba'ulah* ini kemudian dilanjutkan dan diterima sepenuhnya dalam al-Quran (Qs. al-Baqarah ayat 235).¹² Disamping itu, perceraian (*raj'i* dan *ba'in*) juga berlaku bagi masyarakat Arab pra-Islam. Kemudian dua jenis perceraian ini di adopsi Islam dengan sedikit modifikasi. Perceraian model *ba'in* tidak berarti menutup kemungkinan bagi bekas suami untuk mengawini isterinya kembali, setelah ada laki-laki lain yang mengawini bekas isterinya dan kemudian menceraikannya. (Qs. al-Baqarah, 2: 230).

Banyak hal yang terkait dengan tradisi Arab pra-Islam yang kemudian diadopsi oleh Islam. Dari hasil penelitian yang dilakukan Hasymi dapat disimpulkan bahwa kebanyakan hukum-hukum yang menyangkut perdata dan pidana ditemukan dalam berbagai kitab Fikih, merupakan keberlanjutan dari hukum-hukum yang telah ada

⁹Koentjaraningrat, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: UI Press, 2010), 15

¹⁰Mudjahidin Tohir, *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pasir* (Semarang: Bendera, 1999), 260

¹¹Khalil Abdul Karim, *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan* terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003), 1

¹²Hasanuddin Hashmi, *Islamic Jurisprudence in Early Islam, A Study of the Sources of Islamic Law during the Lifetime of the Prophet Muhammad*, Disertasi, (UCLA, 1989), 18-19

sebelum Islam. Diantara pranata sosial tersebut ada yang diterima secara total, ada yang diterima dengan modifikasi dan ada yang ditolak. Namun khusus untuk bidang *mu'amalah* dan pranata sosial kebanyakan diterima dan kemudian diintegrasikan menjadi bagian dari Islam.¹³

Meskipun Islam diwarnai dengan lokalitas Arab, namun al-Quran tetap bersifat universal. Memahami al-Quran secara literal sama saja dengan menghancurkan makna keuniversalan al-Quran itu sendiri. Ke-qadiman al-Quran bukan terletak pada makna teks tetapi terletak pada makna yang ada dibalik teks. Ke-qadiman al-Quran terletak pada *moral ideal*-nya, karena tidak dibatasi oleh waktu dan ruang.¹⁴

Sejarah melihat, bahwa turunnya al-Quran juga bagian dari bentuk respon Tuhan terhadap situasi sosial masyarakat Arab. Oleh karena itu, disamping memahami situasi-tradisi Arab, memahami personalitas Nabi juga tidak bisa dilepaskan dari memahami al-Quran. Mempertahankan cara menafsirkan makna literal al-Quran dengan mengesampingkan arti penting tradisi pra-Islam dalam membentuk tradisi Islam, akan berakibat pada lahirnya anggapan bahwa Nabi hanyalah merupakan “robot samawi” yang sama sekali tidak berperan dalam pembentukan tradisi.

Memahami historisitas al-Quran menjadi keharusan untuk mendapatkan makna yang objektif. Kalau pun al-Quran secara eksplisit tidak menjelaskan alasan di balik turunnya ayat, namun dapat dikaji dari gambaran tradisi masyarakat Arab, misalnya, rincian pembagian harta warisan. Tujuan diturunkannya ayat waris menurut Rahman disebut dengan “*ratio legis*”, yakni sebuah prinsip umum yang dihadirkan al-Quran sebagai esensi dari suatu ketetapan hukum. Ia juga merupakan cita-cita moral dari al-Quran untuk membumikan hukum Islam. Oleh karena itu, untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam terhadap al-Quran tidak cukup hanya mengandalkan pendekatan gramatikal semata. Rahman bahkan mengkritik cara-cara penafsiran gramatikal-literal ini dengan ungkapannya “*To insist on literal implementation of the rules of the Qur’an, shutting one’s eyes to the social change that has occurred and that is so palpably occurring before our eyes, is tantamount to deliberately defeating its moral-social purposes and objectives.*”¹⁵

Apa yang telah digambarkan di atas menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang lahir dari hasil dialektika antara kehendak Tuhan dan budaya manusia, atau lebih khusus lagi tradisi lokal Arab pra-Islam. Karenanya wajar jika kenyataan tersebut kemudian mendorong sebagian kalangan menghendaki agar dimensi

¹³Hasanuddin Hashmi, *Islamic Jurisprudence in Early Islam*, 14-18

¹⁴Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. I. No. 4, 1970, 330-331.

¹⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 19

partikular yang ada dalam Islam dibedakan dari dimensi universalitasnya. Meskipun demikian ini bukan berarti tidak menghormati tradisi yang telah memoles tampilan Islam, tetapi tentu akan lebih bijak jika kontribusi tradisi Arab kembali dibaca dengan menggunakan perspektif kekinian. Karena perubahan waktu dan tempat menghendaki pembaharuan cara pandang terhadap agama, tanpa menghilangkan semangat dan nilai moral yang dikandungnya.

Penelitian Khalil Abdul Karim menunjukkan bagaimana Islam mengakomodir budaya lokal untuk dijadikan sebagai bagian dari doktrin keagamaan. Jauh sebelumnya Hasanuddin Hashmi juga telah melakukan penelitian yang sama meskipun lebih fokus pada masalah-masalah hukum. Kedatangan Islam tidak menghapus semua budaya yang telah mengakar dalam kehidupan bangsa Arab, namun justru melakukan akulturasi dan inkulturasi dengan budaya setempat yang lebih memungkinkan adanya penerimaan masyarakat secara inklusif terhadap Islam.

Hal inilah yang kemudian mengilhami sejumlah penyebar agama Islam sesudah masa Nabi. Penyebaran Islam di luar semenanjung Arabia, seperti Suria, Palestina, Mesopotamia, Persia, dan Mesir menuai problema yang kompleks dan beragam. Hal ini muncul karena Islam, yang merupakan perpaduan antara Wahyu dan tradisi lokal Arab, mulai bersinggungan dengan tradisi-tradisi keagamaan masyarakat dari daerah taklukan baru yang berbeda dengan Arab.¹⁶ Ketika berbagai kawasan sudah ditaklukkan oleh kekuatan politik Islam. Sangat beralasan jika dalam kondisi ini, muncul beragam masalah. Inilah alasan Umar bin Khattab melakukan perombakan kebijakan, yang berbeda dengan *sunnah* Nabi, seperti pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*), penangguhan hukuman potong tangan, penjualan budak belian, bahkan ketika Mesir ditaklukkan, Umar bin Khattab tidak lagi memberikan zakat kepada *muallaf*, walaupun ketentuan ini secara tekstual bertentangan dengan al-Quran.¹⁷

Fakta ini menunjukkan bahwa manusia yang menjadi objek Syariat, pada fitrahnya memiliki watak dinamis dan kreatif. Hal ini yang membuat Muhammad Sharur merumuskan hukum Islam ke dalam dua batasan, yakni batas atas (*hadd al-a'la*) dan batas bawah (*had al-adna*). Dua batas ini kemudian diberi ruang kebebasan untuk memilih dan menentukan hukum yang sesuai dengan kondisi dan situasi. Terlepas dari kelemahan teori yang dirumuskannya, akal pikiran manusia tidak bisa dipaksa untuk selalu berada pada satu garis tanpa ada alternatif. Manusia memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan yang bersifat *curvature*.¹⁸

¹⁶Khalil Abdul Karim, *al-Judzur*, 6-8.

¹⁷Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 271-285.

¹⁸Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus, al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzzi': 1992), 478-479.

Apa yang dilakukan Shahrur merupakan salah satu metode ijtihad baru dalam tradisi akademik Islam. Apapun komentar orang tentang gagasan dan latar belakang keilmuannya, yang jelas Shahrur telah mencoba berupaya menyediakan medium untuk menjembatani pola-pola pendekatan tekstual-literal yang selama ini terkesan rigid, tidak memberikan ruang untuk beradaptasi.

Meskipun proses turunnya al-Quran bersifat dialogis,¹⁹ namun para ulama sepakat untuk menjadikannya sebagai bentuk final. Finalisasi ini ditandai dengan lahirnya kaidah-kaidah kebahasaan. Akibatnya, teks selalu menjadi alat ukur legitimasi keagamaan. Mengingat fitrah manusia selalu bergerak dinamis maka pembacaan terhadap wahyu juga harus dilakukan secara dialogis. Penghargaan yang utuh terhadap keragaman dan perbedaan ruang dan waktu penting untuk dikedepankan karena heterogenitas kultur mengharuskan adanya perbedaan dalam menangani masalah. Realitas sosial tidak akan pernah berhenti pada satu titik, apa lagi diikat hanya dengan satu ketetapan ajaran yang sudah dianggap final. Dengan pemahaman teks yang dialogis diharapkan mampu menyuguhkan wajah Islam transformatif, inklusif serta toleran terhadap budaya lokal.

Upaya untuk menghasilkan ajaran Islam dengan karakter di atas sulit dilakukan jika mengandalkan pendekatan *fiqhiiyyah* -konvensional. Fikih dalam dunia Islam, telah berkembang dan menempatkan diri sebagai disiplin ilmu. Watak formalistik Fikih ini dapat dilihat dari pola *istinbath* hukum yang menekankan aspek kebahasaan (mengutamakan bentuk lahir-eksoterik teks). Sehingga Ulil Abshar mengatakan bahwa kalangan *fuqaha* sering menghadapi kendala serius dalam menentukan hubungan antara *lafdz* yang bersifat eksoterik di satu sisi, dan *ma'na* yang bersifat esoteris pada sisi lain. Pada kenyataannya aspek eksoterik ini yang selalu dimenangkan, akibatnya fikih berwatak formalistik, kaku dan seringkali menemui benturan keras saat berhadapan dengan budaya lokal.²⁰

Dibanding *fuqaha*, kalangan sufi nampaknya lebih berani untuk melewati batasan prosedural penafsiran eksoterik ini, sehingga wajar jika kalangan sufi ini lebih bersikap toleran terhadap budaya lokal. Hal ini dapat dibuktikan dari pola pengembangan Islam di Indonesia. Di tanah Jawa, kiprah Walisongo selalu dikaitkan dengan apresiasi yang tinggi terhadap budaya lokal. Para wali berdakwah

¹⁹Suasana dialogis dalam proses pembentukan teks al-Qur'an telah dijelaskan oleh Nasr Hamid Abu Zayd. Menurutnya ada dua fase dialogis keterbentukan teks al-Qur'an, yakni; fase ketika al-Qur'an mengkonstruksikan dirinya secara struktural dalam sistem budaya yang melatarbelakanginya, dan fase ketika al-Qur'an merekonstruksi sistem budaya yang ada dengan menggunakan bahasa khusus yang berbeda dengan bahasa al-Qur'an di *lauh al-Mahfuzh*. Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass, Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*: Beirut, al-Markaz al-Thaqafy al-Araby, 2000), 24-25

²⁰Ulil Abshar Abdallah, "Teks Ortodoksi dan Estetika", dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), 15.

dengan menggunakan media gamelan dan wayang. Di sekitar kota Kudus-Jawa Tengah, sampai sekarang tidak berani menyembelih sapi, padahal awalnya karena khawatir menyinggung perasaan masyarakat Hindu tetapi kemudian berlanjut hingga sekarang. Menurut Mukti Ali²¹ persentuhan Islam dan budaya lokal menjadi bagian dari proses Islamisasi di Indonesia yang sudah lama mengenal ajaran Hindu dan Budha. Disamping itu proses penyebaran Islam, tidak terlepas dari toleransi terhadap budaya lokal.²²

Apa yang digambarkan walisongo dan para wali lainnya adalah bentuk dari ajaran sufi yang sangat menghargai Fikih, meskipun di antara mereka ada pengikut *Sufi-Bathiniyah*, seperti Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang²³ Mereka memiliki integritas moral yang tidak diragukan sehingga dalam waktu relatif singkat proses Islamisasi tanah jawa berjalan mulus tanpa ada konflik horizontal maupun vertikal yang bernuansa agama. Usaha yang telah dilakukannya telah menjadikan Islam Jawa menjadi *variant* tersendiri. Inilah yang membuat Mark Woodward merasakan keunikan Islam Nusantara, meskipun tidak sama persis seperti bangsa Arab (tidak murni) dan dipoles dengan kearifan lokal Jawa, namun antusias terhadap Islam dapat melahirkan tradisi Islam lokal.²⁴

D. DIMENSI-DIMENSI PRAKTIK KEBERAGAMAAN MASYARAKAT BATAK ANGKOLA

Pemahaman keislaman masyarakat muslim Padangsidempuan diperoleh melalui *malim* (tuan guru) yang menimba ilmu di pondok dan Timur Tengah. Masing-masing *malim* mengajarkan Islam dalam bentuk yang berbeda-beda, ada yang mengembangkan Islam dalam bentuk fikih, tarekat dan integrasi antara keduanya. Pengetahuan atau wawasan keislaman masyarakat muslim Padangsidempuan pada saat ini mencakup aspek akidah, hukum dan ibadah.

Ilmu pengetahuan masyarakat di transfer melalui kegiatan pengajian mingguan di rumah guru, masjid, musholla dan langgar. Pengajian ini biasanya berisi tentang nasehat mengesakan tuhan dan senantiasa melakukan kebaikan selama hidup agar kelak di akhirat mendapat keselamatan. Pemahaman atau wawasan dan keyakinan

²¹Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971), 5-6

²²Keberhasilan dakwah Walisongo bukan karena unsur Hindu-Budha nya, tetapi karena ajaran yang disampaikan itu lebih sejalan dengan kebudayaan asli masyarakat Jawa. Oleh karena itu dia menyimpulkan bahwa unsur pokok kebudayaan Jawa kuno itu bukan akulturasi Hindu-Budha-Islam tetapi akulturasi Jawa purba-Islam. Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung, Mizan, 1996), 231

²³Widji Saksono, *Mengislamkan...*, 232

²⁴Mark. R Woodward, *The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performanca in Central Javanese Islam* (Chicago: History of Relegion, 1988), 4-6.

yang demikian muncul berdasarkan pengajaran dan pandangan tuan guru yang mengajarkan Islam.

Pada abad silam, tuan guru pada awalnya menyebarkan Islam dalam bentuk tasawuf tanpa mengesampingkan syariat, namun terbatas pada masalah-masalah yang mendasar, terutama masalah hukum halal-haram, tata cara beribadah wajib-sunah. Bagi masyarakat muslim Padangsidempuan, Islam merupakan agama yang akomodatif terhadap budaya setempat. Falsafah Batak “*Hombar Adat Dohot Ibadat*” adalah salah satu bentuk pertautan agama dan budaya. Agama tidak bisa dipisahkan dari ruang lingkup budaya, sehingga agama menjadi acuan. Falsafah di atas juga mencerminkan pandangan masyarakat muslim Padangsidempuan mengenai fungsi Islam dalam kehidupan mereka, yakni: *Pertama* pedoman hidup yang paling dasar, sumber keselamatan dan kesejahteraan hidup. *Kedua* Islam sebagai sumber pemahaman kehidupan yang universal dan bersifat primordial, Islam merupakan identitas yang esensial dan primordial bagi masyarakat. Pengetahuan agama masyarakat disamping pengajian, juga ditemukan melalui praktik budaya yang dilakukan sehari-hari, terutama saat pelaksanaan acara-acara adat, seperti pernikahan dan kematian. Pemaknaan tersebut dilihat dari tata-budaya dan falsafah hidup bersumber dari ajaran Islam.

Dengan demikian akulturasi Islam dengan budaya Lokal sudah terjadi sejak awal, sehingga Islam dan budaya Batak menjadi dua hal yang inheren dalam kehidupan masyarakat. Keyakinan tradisional Batak seiring perkembangannya mengalami reduksi dan distorsi oleh kepercayaan-kepercayaan yang pernah ada pada masyarakat Batak, seperti agama animisme- dinamisme dan Hindu-Budha.

Penyebaran Islam melalui pendekatan sufistik ini merupakan pola akulturasi yang memadai. Keterbukaan Islam melihat setting sosio-kultural dan penekanan dakwah secara in-formal melalui metode *blusukan* ke daerah-daerah terpencil, kemudian membaur dengan kehidupan masyarakat, menjadikan Islam lebih mentradisi di kalangan masyarakat. Hal ini dikarenakan pendekatan sufistik lebih menekankan dimensi batin atau dimensi esoteris Islam. Dalam pandangan Geertz, pendekatan sufisme mampu menjamah objek yang dituju hingga lapisan-lapisan sosial yang tidak bisa dijangkau.²⁵

Konsekwensi dari metode dakwah yang demikian seringkali mengarah pada bentuk sinkretik, yakni menekankan aspek magis. Budaya Batak dijadikan sebagai alat dakwah oleh penyebar risalah Islam. Para *malim* melakukan reislamisasi serta memasukkan unsur-unsur ajaran Islam.

²⁵Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post-Traditionalist World*, (Los Angeles: University of California Press, 1970), 156-157.

Bagi masyarakat muslim Padangsidempuan, Islam dan budaya adalah dua hal yang bersifat dialektis-sinergis, sehingga taat menjalankan ajaran Islam berarti taat pula menjalankan Adat, dan taat menjalankan adat berarti taat menjalankan Islam. Orang yang taat dalam beribadah berarti orang yang tahu adat, sedangkan orang yang tidak tahu adat berarti orang yang tidak taat beribadah. Maka simbolisasi tentang Islam pun tidak lepas dalam bingkai budaya, tradisi dan bahasa lokal.

Masyarakat Batak Angkola memiliki upacara adat yang didasarkan pada tradisi budaya dan sistem religi yang dianut masyarakat. Persentuhan Islam dengan budaya lokal masyarakat Batak, memberikan warna keislaman pada setiap ritual adat, seperti tradisi *martolong*.

Masyarakat muslim Padangsidempuan memiliki pandangan serta tata cara khusus terhadap kematian. Persoalan kematian tidak terlepas dari budaya lokal yang mempengaruhi pemahaman keagamaan masyarakat. Masyarakat muslim Padangsidempuan menganggap kematian (*hamatean*) di usia tua merupakan kematian yang sangat diinginkan. Terutama bila yang meninggal telah menikahkan semua anak-anaknya dan memiliki cucu. Kematian ini disebut dengan kematian *saur matua*, walaupun konsep *suar matua* menjadi sebuah perdebatan panjang di kalangan penganut agama Islam dan Kristen.

Dalam tradisi Batak, orang yang meninggal dunia, mendapat perlakuan khusus dari orang-orang yang masih hidup. Upacara kematian diklasifikasikan berdasarkan usia dan statusnya. Meninggal ketika di dalam kandungan disebut (*mate di bornian*). Kematian model ini tidak mendapat perlakuan khusus dalam adat dan tradisi budaya batak. Berbeda halnya dengan meninggal ketika usia balita (*mate poso*), meninggal saat anak-anak (*mate dakdanak*), meninggal saat remaja (*mate bulung*), dan meninggal saat sudah dewasa, namun belum menikah (*mate ponggol*).

Bentuk –bentuk kematian di atas mendapat perlakuan khusus secara adat yaitu: mayatnya akan ditutupi *ulos* (kain tenunan khas masyarakat Batak) sebelum dikuburkan. Kain penutup mayat ber bentuk *ulos* untuk *mate poso-poso* berasal dari orang tuanya, sedangkan untuk *mate dakdanak* dan *mate bulung*, *ulos* dari *tulang* (saudara laki-laki ibu).

Menurut masyarakat Batak kematian itu dapat dikelompokkan kepada beberapa kategori yaitu: 1. Meninggal dengan status sudah menikah, namun belum memiliki keturunan (*mate di paralang-alangan/mate punu*), 2. Meninggal dengan status menikah dan memiliki anak kecil (*mate mangkar*), 3. Meninggal dan memiliki cucu (*mate hatunganeon*), 4. Meninggal dan memiliki anak yang belum menikah serta cucu (*mate*

sari matua), dan 5. Kematian *mate saurmatua* yaitu kematian, karena meninggal ketika semua anak-anaknya telah menikah, memiliki cucu dan cicit.²⁶

Masyarakat muslim Padangsidempuan, umumnya adalah masyarakat yang sangat menghormati norma-norma adat yang diwariskan. Kesetiaan terhadap praktik adat dibuktikan dalam *andung* pada adat kematian. Tradisi *andung* merupakan bentuk ratapan terhadap orang yang sudah meninggal. Secara umum *andung* adalah berisi tentang kesedihan atau penderitaan hidup. Wujud dari kemalangan ini adalah kesedihan dan duka cita misalnya pada saat kematian orang tua, dan anggota keluarga. Kata-kata *andung* berisi tentang kisah hidup orang yang meninggal dan dinyanyikan (di-*andung*-kan) dihadapannya. Ketika melakukan *andung* ini orang-orang yang melayat dapat mengetahui dan mengenal sifat-sifat dari orang yang meninggal tersebut. Tradisi *andung* sebagai salah satu warisan budaya Batak masih tetap eksis dan berperan kuat di dalam masyarakat, Batak Toba khususnya.²⁷

Unsur *hamatean* (kematian) pada mulanya tidak terlepas dari aroma mistik dan tahayul. Kemudian Islam melihat perlunya sentuhan dan warna keislaman dalam tradisi *hamatean*, karena tradisi *andung* dianggap kurang sesuai dengan ajaran Islam, sehingga dimodifikasi dan dikomunikasikan secara harmonis. Pergumulan tradisi *andung* dengan ajaran Islam memunculkan tradisi *martolong* di masyarakat batak muslim Padangsidempuan. Dalam perjalanannya, tradisi *martolong* tidak luput dari persentuhan nilai-nilai Islam. Hasil persentuhan itu menjadi bukti yang tidak bisa dinafikan bahwa kebudayaan selalu berkembang bahkan berevolusi karena adanya adaptasi, asimilasi atau akulturasi dengan nilai budaya asing.

Tradisi *martolong* merupakan upaya mendoakan orang yang sudah meninggal dengan membaca yasin, tahlil, atau dzikir-dzikir lain, yang mana pahalanya dikhususkan pada orang yang meninggal. Selain itu, pihak keluarga juga memberikan shadaqah berupa suguhan makanan bagi para pelayat yang mendoakan, dengan harapan agar pahala shadaqah tersebut juga sampai pada arwah orang yang meninggal tersebut. Dengan dilaksanakannya upacara yang sarat dengan doa-doa ini diharapkan dosa-dosa yang sudah meninggal diampuni dan siksaanya diringankan di dalam kubur.

Martolong merupakan ritual keagamaan yang dilakukan masyarakat muslim Padangsidempuan di rumah orang yang mengalami kematian. Hal ini biasanya dilakukan tiga malam berturut-turut. Tradisi ini muncul pasca masuknya agama Islam di tanah Batak. Tradisi *martolong* tidak berdiri sendiri tetapi terkait dengan keyakinan, pengetahuan, pengalaman dan kondisi kejiwaan yang masuk dalam

²⁶Wawancara, Basa Sahala Harahap, Gelar Sutan Enda Kumala Angkola (Tokoh Adat Padangsidempuan), tanggal 30 Juni 2016

²⁷Wawancara, Khaerul Alam Harahap Gelar Sutan Lembaga Alam (Raja Luat Pijorkoling Padangsidempuan), tanggal 1 Juli 2016.

ranah religiusitas. Kecendrungan masyarakat muslim Padangsidimpuan melakukan ritual secara spesifik terkait dengan keyakinan terhadap ruh. Relasi antara Islam dan budaya lokal merupakan fakta historis yang berlangsung lama. Dalam proses panjang tersebut, pola hubungan mengalami dinamika. Dinamika hubungan antara Islam dan kelompok keagamaan yang terkadang berlangsung secara integratif penuh harmoni, tetapi tidak jarang mengarah pada ketegangan dan konflik.

Masyarakat muslim Padangsidimpuan meyakini tradisi *martolong* merupakan bagian dari penebusan dosa dengan bantuan doa dan bacaan-bacaan yang dibaca pada saat ritual *martolong* dilakukan. Sebelum Islam datang masyarakat Batak Angkola berkunjung ketempat orang yang meninggal dengan menyediakan makanan, bahkan minuman keras. Namun pasca masuknya Islam tradisi tersebut mengalami perubahan dan pergeseran makna dari yang bersifat non Islami-menjadi hal yang sesuai dengan ajaran Islam.

Selain terkait dengan keyakinan lokal masyarakat, tradisi *martolong* juga terkait dengan solidaritas sosial. Ikatan kekeluargaan dalam bingkai yang lebih luas (*mora, kahanggi dan anak boru*) menjadikan tradisi ini menjadi wadah silaturahmi atau memperkuat ikatan parkouman (persaudaraan) dengan menghibur keluarga yang ditimpa kematian. Pada sisi lain tradisi ini juga menjadi instrument untuk menyelesaikan hubungan mu'amalah bagi keluarga si mait, baik yang terkait dengan hutang piutang dan harta warisan. Dalam konteks ini, tradisi *martolong* sangat relevan untuk dikaji. Mengkaji interaksi Islam dengan budaya lokal juga dapat dianalisa dalam konteks sosio-historis, seperti yang terjadi dalam pola penyebaran Islam ke kawasan Nusantara.

Inilah bentuk akulturasi, yakni menggabungkan dua hal yang berbeda menjadi satu kesatuan yang dialektis dan sinergis. Integrasi agama dan budaya yang ditemukan pada masyarakat muslim Padangsidimpuan, yakni integrasi Islam dan budaya dalam satu kegiatan, tapi mencerminkan dua hal yang berbeda, yakni ajaran Islam dan tradisi kebudayaan. Sehingga keduanya kemudian menjadi fakta sosial yang objektif-empirik. Metode dakwah yang kemudian dipertegas lagi oleh mekanisme dakwah yang bersifat adaptif dengan budaya lokal, dengan pendekatan sufistik. Dari sini jelas bahwa Islam merupakan fakta sosio-kultural. Sehingga demi untuk memudahkan pemahaman Islam masyarakat, maka media yang digunakan adalah budaya dalam bentuk ritual-ritual adat dan bahasa lokal.

E. KESIMPULAN

Islam dan budaya lokal adalah dua hal yang berbeda, namun tidak bisa dipisahkan. Pesan-pesan kebaikan yang termuat dalam ajaran agama tidak akan sampai kepada manusia tanpa adanya budaya. Budaya menjadi wadah untuk mengembangkan ajaran Islam. Penetrasi agama terhadap beberapa tradisi Batak tidak serta merta menghilangkan tradisi masa lalu, meski pun masyarakat menerima ajaran Islam sebagai keyakinan. Tradisi masa lalu tetap berdiri kokoh di tengah-tengah arus globalisasi-modern.

Kedatangan Islam memberikan pengaruh terhadap nilai-nilai adat. Pergeseran nilai-nilai adat pasca masuknya Islam, dari kepercayaan lokal ke nilai keagamaan memberikan warna tersendiri, tanpa mengubah bentuk sistem adat. Pergumulan hukum Islam dan budaya lokal merupakan proses timbal balik yang produktif dan kreatif, sehingga tradisi tidak berdiri sendiri tapi terkait dengan keyakinan, pengetahuan, pengalaman (realitas) dan kondisi spritualitas sebagai unsur-unsur religiusitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001)
- Ernest Gellner, *Post modernism, Reason and Religion*, (London: Routledge, 1992)
- Victor Turner, *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, terj. Wartaya Winangun (Yogyakarta: Kasinius, 1990)
- Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (Yogyakarta: Qalam, 2001)
- A. Julianto, *Pengantar Ringkas Antropologi* (Jakarta: Pradnya Pradnya Paramita, 1981)
- J. Van Ball, *Antropologi Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995)
- Koentjaraningrat, *sejarah Teori Antropolog I* (Jakarta: UI Press, 1981)
- Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 1991)
- Koentjaraningrat, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: UI Press, 2010)
- Mudjahidin Thohir, *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pasir* (Semarang: Bendera, 1999)
- Khalil Abdul Karim, *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan* terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003)

Hasanuddin Hashmi, *Islamic Jurisprudence in Early Islam, A Study of the Sources of Islamic Law during the Lifetime of the Prophet Muhammad*, Disertasi, (UCLA, 1989)

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. I. No. 4, 1970

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984)

Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus, al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi': 1992)

Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nass, Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*: Beirut, al-Markaz al-Thaqafy al-Araby, 2000)

Ulil Abshar Abdallah, "Teks Ortodoksi dan Estetika", dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996)

Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971)

Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung, Mizan, 1996)

Mark. R Woodward, *The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam* (Chicago: History of Religion, 1988)

Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post-Tradisionalist World*, (Los Angeles: University of California Press, 1970)

Wawancara:

Khaerul Alam Harahap Gelar Sutan Lembaga Alam (Raja Luat Pijorkoling Padangsidempuan), tanggal 1 Juli 2016.

Basa Sahala Harahap, Gelar Sutan Enda Kumala Angkola (Tokoh Adat Padangsidempuan), tanggal 30 Juni 2016