

KARAKTERISTIK ORANG SUNDA DALAM PERSPEKTIF ISLAM DAN BUDAYA LOKAL¹

Oleh:

Prof. Dr. Dudung Abdurahman, M.Hum.²

A. Pendahuluan

Suatu pendapat dikemukakan almarhum H. Endang Saifuddin Anshari, M.A. yang dikemukakannya dalam Riungan Masyarakat Sunda di Bandung pada tahun 1967, menyimpulkan bahwa “*Islam teh Sunda, Sunda teh Islam*”³. Pendapat ini secara sederhana dapat dimaknakan sebagai karakteristik Orang Sunda yang menampilkan identitasnya dalam keterpaduan antara agama dan budaya lokal. Pendapat tersebut bisa cukup alasan apabila ditelusuri dari jejak Islam dalam kebudayaan masyarakat, atau dalam hal ini Islam sebagai sistem ajaran dilihat di dalam realitas kebudayaan pemeluknya, sehingga penelusuran ilmiah semacam ini merupakan bagian dari studi tentang Islam dan pluralisme. Sementara itu, kebudayaan sendiri berdasarkan sudut pandang etnisitas biasa dilihat di dalam aspek-aspek yang mencakup bahasa, mata pencaharian (ekonomi), kekerabatan (sosial), kekuasaan (politik), ilmu pengetahuan (pendidikan), kesenian, dan religi. Namun Islam yang pada dasarnya lebih menyangkut sistem kepercayaan atau agama, maka konteks keterhubungannya dengan kebudayaan lebih banyak berkaitan dengan sistem religi masyarakat bersangkutan.

Sebagai acuan pemikiran, telah menjadi pengetahuan umum bahwa sistem ajaran Islam yang dikembangkan oleh Nabi Muhammad berdasarkan wahyu al-Quran diyakini sebagai pola dasar agama ini. Ajaran tersebut pada periode Mekkah lebih diarahkan pengembangannya pada pembentukan sistem

¹Artikel disajikan dalam buku Bahasa dan Sastra Arab Lintas Budaya. Adab Pres. Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Cetakan I, Juni 2019

²Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

³Dikutip dari Ajip Rosidi, “Pandangan Hidup Orang Sunda, Seperti Nampak dalam Peribahasa”, dalam Cik Hasan Bisri, dkk., (Penyunting), *Pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal di Tatar Sunda* (Bandung: Kaki Langit, 2005), hlm. 4.

kepercayaan dan keyakinan tentang ajaran *tauhid*. Ajaran ini pada masanya bersentuhan dan sekaligus mengubah sistem keagamaan (religiousitas) masyarakat Arab. Demikian pengembangan ajaran *tauhid* itu dijadikan dasar untuk kehidupan masyarakat pemeluknya bukan hanya menyangkut sistem keyakinan, melainkan juga dijabarkan ke dalam sistem moral dan akhlak menjadi dasar-dasar pranata di dalam kehidupan masyarakat muslim, sebagaimana risalah Nabi di Madinah mengembangkan ajaran fundamental Islam itu ke dalam sistem sosial, politik, dan ekonomi. Pengembangan Islam di Madinah telah memberikan nuansa keterhubungan Islam dengan keragaman budaya masyarakat setempat yang terbentuk dalam kelompok-kelompok sosial dan keagamaan.

Keberpaduan Islam dan kebudayaan masyarakat mulai menunjukkan polanya yang kian beragam, terutama semenjak Islam di bawah kepemimpinan Khalifah Umar ibn Khattab. Ia mengembangkan Islam, khususnya menyangkut hukum melalui pola-pola akomodatifnya terhadap situasi sosial, dan pada masanya Islam juga mulai meluas ke luar jazirah dan etnisitas Arabia. Maka tidak mustahil semenjak itu pluralisme Islam juga telah terbentuk. Perluasan serta penyebaran Islam ke berbagai kawasan, ragam etnis, dan dalam rentang waktu yang panjang, telah mengantarkan pluralitas keislaman. Misalnya selama periode pertengahan Islam dalam inti ajarannya bidang *aqidah*, *syari'ah*, dan *tasawuf* saja masing-masing berkembang dalam banyak aliran, madzhab dan ordo menjadi ciri keragaman pemikiran internal umat Islam. Sedemikian luas keislaman itu menemukan coraknya yang lebih beragam lagi ketika masing-masing inti ajaran Islam harus *berakulturasi* dengan kebudayaan-kebudayaan lokal.

Historisitas Islam yang akulturatif itu semakin jelas di dalam penyebaran Islam di wilayah Nusantara semenjak abad XIII, padahal masyarakat Nusantara sendiri terdiri dari ragam etnis dengan pola kebudayaan yang berbeda satu sama lain. Salah satu fakta historis dan kultural dari Islam dalam keterpaduannya dengan kebudayaan lokal, ialah Islam dalam etnis Sunda. Etnis ini secara geografis menyebar di wilayah Jawa Barat, memiliki

jati diri kebudayaan yang belakangan biasa disebut *Sunda Wiwitan*, dengan kehidupan religi mereka yang umum berpola animisme dan dinamisme. Kemudian pada masa berkembangnya agama Hindu dan Budha di Nusantara, religi orang Sunda berubah menjadi polanya yang akulturatif dengan sistem agama tersebut. Karena itu, pada saatnya Islam mulai tersiar di wilayah kebudayaan Sunda sekitar abad XIV berhadapan dengan sistem religi masyarakatnya yang sinkretik.

Bagaimanakah Islam tersebar dengan polanya yang akulturatif di wilayah kebudayaan Sunda itui?, merupakan pertanyaan awal dalam tulisan ini untuk pembahasan topik tentang karakteristik Orang Sunda berdasarkan keagamaan (Islam) dalam bingkai kebudayaannya. Untuk pembahasan masalah ini dikembangkan secara historis, sehingga perlu dibahas terlebih dahulu tentang sistem religi Orang Sunda pra Islam, kemudian islamisasi dalam religi masyarakat Sunda. Proses islamisasi di wilayah ini hingga perkembangannya paling akhir (realitas kontemporer) diasumsikan mengalami perubahan yang mencerminkan keragaman pola keagamaan dalam masyarakat muslim di tatar budaya Sunda. Karena itu pertanyaan penting lainnya, bagaimanakah perubahan keislaman dalam religiusitas masyarakat Sunda itu? Pertanyaan ini diharapkan dapat memandu penjelasan tentang tipologi keislaman di dalam kebudayaan masyarakat Sunda dewasa ini. Pembahasan masalah tersebut didasarkan pendekatan historis dan antropologis, dengan kerangka teoretik yang mengembangkan konsep kontinuitas dan perubahan dalam pola-pola fundamentalisasi serta akulturasi keagamaan masyarakat, dan analisis antropologinya hanya lebih ditekankan pada aspek kebudayaan mengenai religi dalam etnis Sunda.

B. Religi Orang Sunda

Mempelajari kehidupan religi asli orang Sunda dewasa ini sudah sangat sulit, kecuali yang masih tampak pada beberapa komunitas kecil seperti di desa Kanekes, kecamatan Leuwidamar, kabupaten Lebak, Banten. Komunitas Sunda yang dikenal dengan masyarakat Baduy ini adalah komunitas yang

mempertahankan sistem religi yang khas dalam ajaran *Sunda Wiwitan*. Ajaran ini pada dasarnya bersifat monotheis, yakni kepercayaan kepada satu kekuasaan yang disebut *Sanghyang Keres*a (Yang Mahakuasa), dengan penyebutan terhadapnya bermacam-macam seperti: *Batara Tunggal* (Yang Maha Esa), *Batara Jagat* (Penguasa Alam), dan *Batara Seda Niskala* (Yang Maha Gaib). *Sanghyang Keres*a itu dipercayai bersemayam di *Buana Nyungcung* (tempat paling atas).⁴ Prinsip kepercayaan terhadap *Sanghyang Keres*a tersebut dijabarkan dalam sistem ajaran yang disebut *pikukuh* dengan tujuan utamanya untuk mensejahterakan kehidupan manusia di dunia. Adapun pelaksanaan ajaran *Sunda Wiwitan* diwujudkan dalam berbagai upacara dengan mantra-mantra yang diucapkannya berisikan permohonan izin dan keselamatan kepada *karuhun*, menghindari marabahaya, dan perlindungan atas kesejahteraan hidup di dunia. Tradisi religius melalui upacara-upacara itu dimaksudkan untuk: 1) menghormati para *karuhun* atau nenek moyang, 2) mensucikan *pancer bumi*, 3) menghormati, menumbuhkan, dan mengawinkan dewi padi, dan 4) melaksanakan *pikukuh* untuk mensejahterakan inti jagat.⁵ Tampaknya ajaran *Sunda Wiwitan* ini selain menunjukkan religi asli orang Sunda juga dalam komunitas Sunda yang lebih luas merupakan bagian dari sinkretisme masyarakat muslim Sunda.

Dewasa ini masyarakat Sunda pada umumnya adalah pemeluk agama Islam, meskipun keagamaan mereka tidak terbebas sama sekali dari adat istiadat dan budaya lama. Sebagian besar kehidupan religi dan sosial-budaya yang terpantul dalam perkembangannya sekarang dapat dikatakan sebagai hasil proses akulturasi antara budaya asli dengan budaya asing. Secara historis, pengaruh budaya asing datang pertama kali dari ajaran Hindu dan Budha, yang berkembang pada masa pemerintahan kerajaan Pajajaran antara abad V sampai abad XVI Masehi. Sesudah itu datang pengaruh ajaran Islam di tatar Sunda, yang pengaruh budayanya mulai terlembaga sejak penghujung abad XVI. Sumber-sumber tradisi menyebutkan bahwa penyebaran pengaruh

⁴Dadang Wildan, "Penyebaran Islam dai Tatar Pasundan", dalam Cik Hasan Bisri, dkk. (Peny.), *Pergumulan Islam*, hlm. 56.

⁵*Ibid.*, hlm. 57.

agama Islam di daerah ini seiring dengan pengaruh kerajaan Islam Demak, Cirebon, dan Mataram. Penyebaran Islam lebih luas dapat merambah berbagai lapisan masyarakat, terutama atas aktivitas dakwah Sunan Gunung Jati (w. 1568) setelah ia melepaskan jabatan Susuhunan Cirebon kepada putranya Pangeran Pasarean pada tahun 1528.⁶ Semenjak itu pula Islam telah mempengaruhi pola budaya penduduk Pasundan.

Selain Sunan Gunung Jati, ceritera sejarah masyarakat Sunda banyak menyebutkan peranan para ulama sufi terhadap penyebaran Islam di daerah ini. Seperti penyebarannya di daerah Priangan, Syekh Abdulmuhyi (w. 1689 M.), seorang ulama sufi yang dipandang masih keturunan raja Mataram, merupakan tonggak awal islamisasi. Ia mengajarkan agama Islam hingga wafatnya di kampung Pamijahan desa Karangnunggal, sekitar 65 km arah selatan kota Tasikmalaya.⁷ Makamnya sampai sekarang dikeramatkan dan dijadikan tempat ziarah orang dengan berbagai niat dan kepentingan. Konon Syeikh yang pernah berguru kepada Abdul Rauf Sinkel itu juga pada masa hayatnya adalah guru agama bagi keluarga Dalem Sukakarta. Bahkan Dalem Sukapura IV, R. Subamanggala berwasiat agar jenazahnya kelak dimakamkan di sisi makam wali di Karang Pamijahan itu.⁸

Berdasarkan proses religi orang Sunda, setidaknya antara *Sunda Wiwitan*, Hindu-Budha, dan Islam, muncul religi baru yang bersifat sinkretik. Fenomena religi semacam ini yang masih kental dan bertahan hingga kini, antara lain dalam komunitas kampung Naga di desa Neglasari kecamatan Salawu, kabupaten Tasikmalaya. Kehidupan mereka sangat tertutup dari pihak luar, misalnya jumlah penduduknya hanya sebanyak 335 orang dengan 94 rumah yang atapnya terbuat dari ijuk. Seperti halnya ajaran *Sunda*

⁶Dikutip Ahmad Mansur Suryanegara dari naskah *Cerita Purwaka Caruba Nagari*. Baca Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 100.

⁷Desa Pamijahan ini pernah mendapat pengakuan Pemerintah Belanda sebagai *Desa Khusus*. Berdasarkan surat keputusan Residen Priangan ternomor 631/2, 15 Juni 1899, disusul dengan ketetapan Aisisten Residen Soekapoera bernomor 981/2, 22 Juni 1899, bahwa Desa Pamijahan dibebaskan dari sektor pajak penghasilan apapun. Aliefya M. Santri "Martabat Alam Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang Pamijan", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1987), hlm. 108.

⁸*Ibid.*, hlm. 110.

Wiwitan, orang Naga masih terikat kuat dengan kepercayaan terhadap roh leluhur yang disebut *Eyang* dan *Hyang*. Tokoh leluhur yang amat dihormati adalah *Eyang Singaparana*, sebab tokoh ini dipercayai sebagai cikal bakal orang Naga maupun orang Senaga (sebutan bagi orang yang tinggal di luar Kampung Naga).⁹ Di samping kepercayaan terhadap roh dan makhluk-makhluk halus, orang Naga juga percaya bahwa suatu tempat tertentu di lingkungan Kampung Naga ada yang menunggu atau menjaga, yaitu yang biasa mereka sebut *dayang* atau makhluk halus. Kepercayaan asli tersebut tetap menjadi bagian dari sistem religi mereka, meskipun orang Naga sekarang semuanya beragama Islam. Di tengah perkampungan mereka terdapat masjid, tetapi di masjid itu pula Kuncen biasa memberikan pesan leluhur Eyang Singaparana melalui doa mantra yang disertai kepulan asap kemenyan. Dengan demikian religi orang Sunda di kampung Naga menunjukkan polanya yang sinkretik, terutama tampak dari perwujudan kepercayaannya itu dalam upacara-upacara untuk menghormati leluhur mereka yang disebut *Hajad Zasi* (hajjat asih). Upacara ini biasa dilaksanakan pada bulan-bulan besar Islam (Muharram, Maulud, Jumadilakhir, Ruwah, Syawwal, dan Idul Qurban).¹⁰

Selain sistem religi yang sinkretik itu ditunjukkan dalam pranata ritual seperti tersebut di atas, orang Sunda sebagaimana tampak dalam kehidupan masyarakat kampung Naga juga mengembangkan religinya berdasarkan kosmologi ruang. Kampung Naga yang terletak di antara dua buah bukit dan dilintasi sungai Ciwulan. Bukit di seberang sungai ini atau sebelah timur perkampungan disebut *leuweung larangan*, sedangkan bukit yang berada di sebelah barat perkampungan disebut *leuweung karamat*. Kedua bukit ini menjadi dasar kosmologi dan sumber kekuatan sakral kehidupan sehari-hari orang Naga. *Leuweung larangan* dipandang sebagai wilayah chaos, tempat segala dedemit dan roh jahat, sedangkan *leuweung karamat* dipandang sebagai sumber kebaikan, tempat nenek moyang mereka dimakamkan.

⁹Gaus Murdiatmo, dkk., *Kehidupan sosial-budaya Orang Naga, Salawu, Tasikmalaya Jawa Barat* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1986/1987), hlm. 43.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 45.

Dengan demikian posisi perkampungan tempat mereka hidup dan bercocok tanam berada di tengah-tengah. Sementara itu, masjid dan *bumi ageung* (tempat penyimpanan harta pusaka) dibangun di sebelah barat perkampungan, selain keduanya merupakan pembatas antara perkampungan dan *leuweng karamat* juga secara simbolis menunjukkan negosiasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Dalam hal ini, terbetik makna "menghadap ke kiblat (Ka'bah) harus melalui penghadapan kepada harta pusaka dan *leuweung karamat*", atau keinginan orang Islam kampung Naga mendapatkan kesakralan Ka'bah didahului oleh penghubungan diri kepada nenek moyang yang dikuburkan di *leuweung karamat*.¹¹

Religi orang Sunda seperti tercermin di Kampung Naga itu hingga kini masih banyak dijumpai di dalam komunitas-komunitas Sunda lainnya. Terutama mengenai kecenderungan pengkeramatan terhadap roh leluhur dan tempat-tempat yang dianggap keramat, sekarang dijumpai sejumlah tempat yang dijadikan tujuan ritual dan keagamaan masyarakat. Di daerah Garut, sekedar contoh, kehidupan keagamaan masyarakatnya sekarang masih menampilkan kesinambungan dari model serta pola keagamaan masa-masa sebelumnya, yakni ditunjukkan dalam suasana masih bercampurnya antara unsur-unsur Islam dengan unsur-unsur tradisional. Sebagian masyarakat masih mempercayai benda-benda keramat, kuburan-kuburan keramat, ramalan, dan makhluk halus seperti *ririwa*, *jurig*, *dedemit*, *kelong*, dan *kuntilanak*. Tentang makam keramat, di daerah ini dapat dijumpai beberapa makam yang biasa dikunjungi masyarakat, seperti; makam Prabusiliwangi di Godog, makam Sunan Ranggalawe di Maktal, makam Sunan Cipancar di Limbangan, makam Wali Jakfar Sidik di Cibiuk, dan makam Pangeran Papak di Cinunuk. Makam Prabusiliwangi merupakan makam yang paling banyak dikunjungi, terutama pada bulan Mulud.

Pola budaya sinkretik yang terbentuk dari hasil akulturasi itu digambarkan seorang pujangga Pasundan, R.H. Hasan Moestafa (1852-1930),

¹¹Ahmad Gibson Al-Bustomi, "Islam Sunda Bersahaja di Kampung Naga", dalam Cik Hasan Bisri, dkk. (Penyunting), *Pergumulan Islam*, hlm. 32-33.

yang pada awal abad XX pernah menjabat sebagai *Hoofd Panghoeloe* Bandung, menjadi 11 bentuk sinkretisme yang tercermin dalam adat pengajaran, adat orang ngidam, menjaga orang hamil, khitanan, pernikahan, bercocok tanam (pertanian), menghadapi malapetaka, kematian, waktu yang dimulihkan, perhitungan, dan ramalan (uga). Adat kebiasaan tersebut banyak dipraktekkan dalam selamatan yang di dalamnya sarat dengan berbagai simbol seperti *rajah*, *sesaji*, kemenyan, dan doa.¹² Tradisi semacam ini merupakan bagian dari kehidupan sosial dan warisan kebudayaan masyarakat secara turun temurun dan dianggap efektif untuk mensosialisasikan nilai-nilai dan norma-norma di masyarakat.

Tradisi pengajaran, misalnya, kedudukan orang tua, guru, dan ratu dalam masyarakat Sunda merupakan sumber pengajaran yang utama. Cara mereka memberikan pelajaran kepada yang lebih muda atau anak-anak, antara lain dengan jalan menceritakan kisah para leluhur, dengan menggunakan *folklore*, atau dengan segala macam larangan yang menakutkan dan dipandang tabu atau durhaka. Contoh larangan yang bersifat tabu (*pamali*) ialah, anak tidak boleh melangkahi padi (*nyi sri*), karena akibatnya ia akan mendapatkan penyakit yang disebabkan oleh setan.¹³ Sosialisasi nilai seperti ini, menurut Hasan Moestafa merupakan model pendidikan yang lumrah dalam keluarga orang Sunda, dan saat anak menjelang dewasa diteruskan dengan pengajaran agama yang sesuai dengan kebiasaan umum, sehingga nantinya diharapkan menjadi manusia yang *asak jeujeuhan* (bijaksana, tepat ukurannya).¹⁴

Demikian misalnya tentang sikap orang dalam mengatasi suatu krisis kehidupan, seperti dikemukakan Hasan Moestafa, bahwa bila orang ditimpa penyakit yang susah diketahui sebabnya secara lahir, seperti diduga kemasukan setan, kesambet, gangguan batara kala, kena guna-guna atau akibat sumpah leluhur; maka ia cepat-cepat mencari tukang jampi atau dukun. Begitu pula bila seseorang mempunyai keinginan yang susah dicari jalan

¹²Hasan Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, terj. Maryati Sastrawijaya (Bandung: Alumni, 1985).

¹³ *Ibid.*, hlm. 6.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 7.

untuk ditempuhnya, misalnya; orang ingin disayangi menak, cepat naik pangkat dan mempunyai nama baik, atau pedagang yang ingin bertambah banyak kekayaannya, mereka datang kepada dukun dengan membawa syarat-syarat seperti kendi berisi air putih, seikat daun sirih, ditambah uang sedikit agar jampinya lebih tajam, dan syarat lain tergantung permintaan dukun. Ada kalanya disyaratkan *ngaruat*, dengan mementaskan wayang cerita Batara Kala. Meminta pertolongan dukun biasa dilakukan terutama pada malam Jum'at dan pada tanggal 14 bulan Maulud. Pada malam itu, si penderita diberikan kalimat-kalimat yang harus dibaca berulang-ulang, disediakan tempat air yang dibubuhi tujuh macam kembang, lalu dimandikan oleh dukun sampai tujuh atau delapan kali sambil dijampi dengan mantera-mantera. Yang menjadi dukun adalah perempuan tua atau laki-laki tua.¹⁵

C. Akulturasi Islam dan Budaya Sunda

Proses akulturasi Islam ke dalam kebudayaan orang Sunda secara umum tampak di dalam sosialisasi nilai agama ini yang berjalan lancar seiring dengan sosialisasi budaya lokal. Dengan perkataan lain, pengembangan nilai-nilai agama berpadu dalam kehidupan sehari-hari orang Sunda. Mereka menghidupkannya dengan filosofi *cageur*, *bageur*, *bener*, *pinter* (sehat, baik, benar, pintar) secara berurutan. *Cageur*, artinya sehat jasmani dan rohani sebagai modal utama untuk bisa berkarya. *Bageur* menunjukkan kebaikan bertingkah-laku yang didasarkan pada akhlak yang baik. Kemudian, diiringi dengan sikap *bener*, yakni sesuai dengan ketentuan agama, adat, hukum, dan sosial. *Bener* secara Islam khususnya adalah sesuai dengan tuntunan untuk mentaati Allah, Rasul, dan Ulil Amri (pemerintah yang tidak munkar). Apabila ketiga dasar sikap itu telah kuat, orang Sunda menekankan *pinter*, yakni agar apa yang dilakukan selalu didasarkan pada pemahaman yang baik,

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 115-121.

dan pemahaman itu bukan semata didasarkan pada kecerdasan akal, melainkan kepintaran yang dilandasi tiga sifat terdahulu.¹⁶

Proses pembinaan nilai kebudayaan tersebut, antara lain tampak dalam tradisi pengajaran atau pendidikan. Untuk membina sikap *bener* dan *pinter*, dimulai dengan pengajaran agama. Di kalangan masyarakat pedesaan khususnya, telah menjadi kebiasaan bahwa anak remaja pada malam hari tidak lagi tinggal bersama orang tua di rumah, melainkan bermalam di masjid atau di rumah guru ngaji. Setiap ba'da maghrib atau ba'da subuh, mereka belajar al-Qur'an mulai dari *tuturutan* (belajar membaca abjad Arab), terus *ngahejah* (membaca kata atau kalimat), sampai bisa lancar membaca ayat-ayat al-Qur'an dan tamat (*khatam*). Kemudian diteruskan belajar fiqh atau mengaji *safinah* dan ada pula yang meneruskan ke pesantren.¹⁷ Selain pengajaran agama, sebagian mereka juga didorong untuk mendapat pendidikan pengetahuan umum, meskipun seperti dilaporkan Syarif Amin (1961), bahwa semenjak awal abad XX hampir di setiap pedesaan telah berdiri Sekolah Desa, tetapi sangat jarang anak yang bisa menamatkan sekolahnya sampai tiga tahun, apalagi yang melanjutkan ke *Vervoelg School* (sekolah lanjutan dua tahun) di kota. Di samping alasan orang tua tidak kuat menanggung biayanya, juga karena mereka lebih senang melanjutkan pendidikan anaknya ke pesantren.¹⁸ Hal ini dapat dijadikan sandaran tentang karakteristik budaya, bahwa sosialisasi nilai-nilai agama pada masyarakat Sunda berjalan seiring dengan sosialisasi nilai budaya yang berkembang dalam kehidupan mereka.

Sementara itu, religiusitas Islam dalam kehidupan masyarakat Sunda secara tradisional cukup jelas dari pengaruh ajaran kaum sufi dan tarekatnya. Seperti digambarkan Hasan Moestapa berkaitan dengan cara-cara yang

¹⁶Dikutip dari D.K. Ardiwinata, "Pengajaran Agama-Darigama", *Wahja Djatmika* (No. 4/Th. I, Nopember 1926), dalam Eva Rufaidah, "Dialog Antara Islam dan Sunda di Kota Bandung pada Paruh Pertama Abad XX", dalam Cik Hasan Bisri dan Yeti Heryati (Peny.), *Pergumulan Agama Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda* (Bandung: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati, 2003), hlm. 81

¹⁷Syarif Amin, *Di Lembur Kuring* (Bandung: Penerbit "Sumur Bandung", 1982), hlm. 122.

¹⁸*Ibid.*, hlm. 129.

ditempuh oleh sebagian orang Sunda mengatasi sesuatu krisis kehidupan. Menurutnya, “sebagian orang mengatasi krisis atau berupaya mencapai keinginannya dengan cara meminta pertolongan kepada ajengan atau kyai. Cara seseorang menempuh jalan terakhir ini biasanya dilakukan oleh mereka yang termasuk sudah matang agamanya (*kaum santri*) atau bersamaan dengan keinginannya untuk kembali kepada agama. Karena itu, terapi yang diberikan ajengan kepada mereka berbeda dengan persyaratan yang biasa diminta oleh dukun, yakni orang bersangkutan disuruh banyak beribadah, mandi tobat pada malam hari dan merutinkan amalan *wirid* dan *dzikir tarekat*.¹⁹

Sekilas contoh yang dikemukakan oleh Hasan Moestafa tersebut di atas memberikan pengertian akan pentingnya peranan kaum sufi dan tarekat terhadap keagamaan masyarakat Sunda. Bahwa mereka melalui tarekatnya melangsungkan proses interaksi dengan budaya masyarakat dalam peningkatan kualitas keagamaan. Upaya demikian dilakukan oleh para sufi atau guru tarekat dengan berbagai cara yang mereka kembangkan. Seperti dilakukan oleh Abdullah Mubarrok, melalui Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) Suryalaya, bahwa semenjak menjadi *mursyid* pada tahun 1905, ia mengembangkan aktivitasnya yang utama dalam pengajaran tarekat, sebagaimana diajarkan oleh guru-guru sebelumnya yang berintikan ajaran *zkrullah* (mengingat Allah). Menurut mursyid, kesenangan dunia tidaklah harus menjadi penghalang seseorang untuk *zkrullah*. Para murid TQN diperbolehkan memenuhi segala kebutuhan atau keinginan duniawi sepanjang hal itu dihalalkan oleh agama dan dijadikan sarana untuk memperkuat ibadah mereka. Begitu pula setiap insan diperbolehkan mengembangkan segala usaha asalkan mereka mengamalkan tarekat agar hati mereka selalu ingat kepada Tuhan dan terhindar dari perbuatan dosa. Pengajaran TQN Suryalaya seperti itu telah menarik perhatian banyak pengikut dengan motivasi mereka yang berbeda-beda. Di antara mereka datang kepada mursyid tidak hanya untuk berguru TQN semata, tetapi sebagian bertujuan meminta amalan serta keberkahan untuk kesuksesan

¹⁹ Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, hlm. 115-121.

berusaha atau berdagang, kenaikan pangkat, maupun untuk mengatasi krisis kehidupan keluarga. Melalui TQN, Syeikh Abdullah Mubarrok juga mengembangkan pengajaran *ilmu kasampurnaan*, *ilmu saefi*, dan *hijib*, yang semuanya diramu dari ajaran *zkrullah*.²⁰ Cara-cara pengembangan tarekat yang ditempuh oleh Syeikh Abdullah Mubarrok sedemikian rupa mengisyaratkan keterbukaan gerakan TQN Suryalaya dengan kebudayaan masyarakat.

Aliran tarekat lain yang tampak menempuh cara yang sama dengan TQN Suryalaya, ialah Tarekat Tijaniyah di Garut. K.H. Badruzzaman merintis pengembangan tarekat ini sejak tahun 1937 di Pesantren Al-Falah Biru. Meskipun semenjak itu ia mengajarkan Tijaniyah berdasarkan doktrin-doktrin fundamental Ahmad at-Tijani, seperti pengakuannya yang pernah bertemu dengan Rasulullah dalam keadaan jaga, dia sendiri sebagai *sayyidul aulia*, dan barangsiapa mencintai dirinya, ia akan dicintai Rasulullah serta ia akan mati bersama para wali. Pada mulanya doktrin ini tidaklah memberikan daya tarik kepada banyak orang. Bahkan, terjadi antipati pada sebagian ulama dan pemimpin tarekat lain karena mereka menuduh Tijaniyah menyimpang dari Islam.²¹ Akan tetapi, melalui cara-cara yang cukup akomodatif dilakukan K.H. Badruzzaman terhadap kepercayaan dan tradisi keagamaan masyarakat terutama kaum awam, justru Tijaniyah secara berangsur diterima oleh sebagian besar masyarakat Garut. Di samping itu, masyarakat setempat memandang praktek tarekat Tijaniyah lebih mudah dan sederhana untuk diamalkan.

Dalam menghadapi kehidupan keagamaan masyarakat, K.H. Badruzzaman menemukan kesesuaian dengan keyakinan dan tradisi masyarakat, khususnya pengamalan *wirid* bagi penyangga kebutuhan hidup duniawi (*amalan ikhtiyariah*) yang diramu dari ajaran Tijaniyah. Dia juga menekankan arti penting Tijaniyah untuk orang-orang berdosa, dengan amalan utamanya dalam wirid *istigfar*. Selaras dengan pengamalan wirid ini,

²⁰*Ibid.*

²¹Pijper, *Fragmenta Islamica*, hlm. 90.

Kaum Tijani juga meyakini doktrin kewalian sebagai pembuka pintu (pengampunan) bagi orang-orang berdosa sebagaimana dinyatakan oleh Syekh at-Tijani dalam dialognya kepada Rasulullah sebagai berikut. “*In kuntu babab li najati kulli 'asin ta'allaqa bi fa na'am wa illa fa ayyu fadlin*” (jika diperkenankan, diriku ingin menjadi pintu pembuka orang-orang berdosa yang mengikuti ajaranku, kalau tidak demikian apakah kebaikan dariku?). Pertanyaan tersebut dijawab oleh Rasulullah, “*anta babun li najati kulli 'asin ta'allaqa bika*” (kamu memang pembuka pintu bagi mereka yang mengikuti ajaranmu).²² Selain alasan untuk menghapuskan dosa, mereka juga terdorong memasuki Tijaniyah untuk mendapatkan ketenangan jiwa, kemudahan menghadapi *sakaratul maut*, dan kebutuhan-kebutuhan spiritual lainnya yang dikembangkan tarekat ini secara praktis terhadap kehidupan keagamaan masyarakat setempat.

Jejak akulturasi Islam dalam kebudayaan Sunda juga tampak cukup jelas dalam seni dan tradisi masyarakat Pasundan, khususnya di daerah Priangan. Seni pada masyarakat ini telah lama memainkan peranannya sebagai penyampai cerita yang penuh hikmah. Setelah Islam berpengaruh, hikmah yang disampaikan banyak bersumber dari ajaran Islam, khususnya berkenaan dengan aspek esoterik dan akhlak. Seni Sunda yang turut menjadi media penyampaian pesan keislaman, antara lain seni wayang golek, dangding, guguritan, dan tradisi upacara inisiasi seperti *sawer orok*, *tingkeban* dan sebagainya. Dalam kesusastraan Sunda, yang dimulai dengan sastra lisan, para pujangga di daerah kebudayaan ini telah meninggalkan warisan berharga berupa cerita *pantun*, rangkaian dongeng, fable, dan mitologi yang menghidupkan kebudayaan Sunda.²³ Penyampaian cerita pantun dan sebangsanya ini biasa dipertunjukkan dalam acara yang disebut *papantunan*. Tradisi ini belakangan dikenal sebagai seni *kawih kacapi suling* dengan tembang seni *Cianjuran*. Jejak pengaruh Islam lebih tampak dalam seni

²²Wawancara dengan K.H. Dadang Ridwan, 23 Mei 2007 di Pesantren Rancamaya Garut.

²³Tema cerita lama yang sering diangkat melalui pemaparan sastra tersebut, antara lain berkaitan dengan Prabu Siliwangi, Raja Padjadjaran, Lutung Kasarung, Tjiung Wanara, dan Nyi Sumur Bandung.

tersebut pada tulisan-tulisan naskah warisan *tembang* dan *kawih* yang menggunakan huruf Arab, sedangkan secara tradisi lisan keduanya sering ditembangkan orang Sunda dalam upacara *sawer* dan *pupujian*.

Proses akulturasi Islam dalam kebudayaan lokal, selain ditunjukkan oleh peran-peran keagamaan kaum tarekat, juga pola akulturasi itu ditunjukkan lebih luas dalam kehidupan keagamaan masyarakat muslim yang lazim disebut kaum tradisional. Hingga perkembangan terakhir, kaum tradisi merupakan mayoritas di dalam kehidupan sosial-keagamaan di daerah Pasundan. Pola keagamaan seperti ini terjadi sebagai hasil proses islamisasi yang berlangsung antara abad XIII²⁴ sampai akhir abad XIX, dengan watak penyebaran serta pemikiran keagamaan yang hampir sama di setiap lingkungan masyarakat Islam pada umumnya. Para ahli mendefinisikan karakteristik muslim tradisional adalah mereka yang masih terikat kuat dengan pemikiran-pemikiran para ulama yang hidup antara abad XVII sampai abad XIII Masehi. Para ulama yang dimaksud dalam pengertian ini, ialah mereka yang berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Mereka memandang hukum Allah seperti yang dicontohkan Nabi Muhammad (*Ahl al-Sunnah*) dan mereka mengembangkan konsep kesatuan ideal seluruh kaum muslimin tanpa memandang perbedaan aliran politik (*al-Jama'ah*). Pendukung paham ini populer dengan sebutan golongan Sunni untuk membedakan dengan kelompok yang tidak sepaham seperti Khawarij, Syiah, dan Mu'tazilah.²⁵ Ulama Sunni dalam banyak hal dianggap lebih toleran dibanding dengan ketiga kelompok yang lain, baik dalam bidang politik maupun masalah-masalah keagamaan.

Pengaruh pemikiran ulama *Sunni* terhadap kehidupan Islam di daerah Pasundan, tampak dari paham yang dianut oleh kalangan tradisional. K.H.

²⁴Mengenai Islamisasi awal di Indonesia, para ahli masih berbeda pendapat. Sebagian menyebutkan mulai abad ke-7, sebagian yang lain berpendapat pada abad ke-13. Berdasarkan berbagai keterangan yang ada, paling tidak pada abad XIII penyebaran Islam di Indonesia sudah ditandai dengan corak sufistik. Lihat, C. Snouck Hurgronje, "De Islam in Nederlandsch Indie", VG. IV, 11; A.H Johns, "Sufism as Category in Indonesia Literature and History", JSAH, Vol. 2 (July 1961), 10-23; dalam Uka Tjandrasmita, ed., *Sejarah Nasional Indonesia*, III, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975), hlm. 111.

²⁵Nurcholis Madjid, *Khasanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 16.

Bisri Mustofa, tokoh ulama dari kelompok ini merumuskan pengaruh pemikiran Sunni tersebut sebagai berikut: *Pertama*, dalam bidang hukum Islam (*fiqh*) mereka menganut ajaran-ajaran dari salah satu mazhab empat, terutama mazhab Syafi'i; *kedua*, dalam soal-soal teologi mereka menganut ajaran imam Abu Hasan al-'Asyari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; dan *ketiga*, dalam bidang tasawuf mereka menganut dasar-dasar ajaran Abu Qasim al-Junaid al-Bagdadi dan Imam al-Gazali.²⁶

Sebagaimana di daerah-daerah lain di Nusantara, sosialisasi faham-faham keislaman tradisional di Pasundan berlangsung atas usaha para kyai melalui pesantren. Mereka merasa lebih cocok memilih mazhab Syafi'i dalam pelaksanaan kewajiban-kewajiban agama, karena sistem yurisprudensi mazhab ini memungkinkan dilakukannya penyesuaian terhadap keadaan kehidupan ummat Islam yang tidak selalu sama di semua tempat.²⁷ Begitu pula pemikiran 'Asyariah atau Maturidiyah di bidang teologi dipandang sesuai dengan dasar-dasar *monoteisme* yang percaya sepenuhnya atas ketentuan dan kehendak Tuhan bagi perbuatan manusia. Sementara itu dalam hal pemikiran sufistik, kaum tradisional lebih mementingkan kehidupan akhirat yang abadi dengan mengamalkan nilai-nilai tasawuf dalam praktek-praktek tarekat. Perhatian mereka terhadap keduniawian semata-mata hanyalah dalam rangka memenuhi fitrah kemanusiaan dan untuk menunaikan ibadah kepada Allah, karena manusia diperintahkan untuk tidak meninggalkan ikhtiar serta mengabaikan kewajiban agama.²⁸

Karakteristik kalangan muslim tradisional yang bertumpu pada hasil pemikiran serta pengalaman kaum ulama itu, ternyata berimplikasi terhadap kehidupan sosial mereka. Masyarakat pendukung pemikiran tradisional sering menunjukkan kepatuhan yang tinggi terhadap pemikiran-pemikiran ulama dan

²⁶K.H. Bisri Mustafa, *Risalah Ahlussunnah wa al-Jamaah* (Kudus: Yayasan al- Ibriz. 1967), hlm. 19.

²⁷Penyebaran Syafi'i itu diperkirakan telah berlangsung sejak permulaan Islam di Nusantara. Baca Aboe Bakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (Sala: Ramadhani, 1984), hlm. 31-42.

²⁸Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Setudi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1984), hlm. 161-162.

mereka merasa lebih cocok untuk bersikap *taqlid*.²⁹ Sikap ini didukung pula oleh kenyataan pranata sosial mereka; selain terlembaga melalui kultur pesantren dengan otorisasi penuh pada kyai dan latar belakang pendukungnya yang rata-rata petani di pedesaan dalam banyak hal memang sulit untuk bisa memahami Islam secara rasional.

D. Kontinuitas dan Perubahan Keislaman Masyarakat Sunda

Usaha meningkatkan keagamaan masyarakat Sunda serta perbaikannya yang cenderung bersifat antagonistik terhadap unsur-unsur budaya lokal, dimulai melalui gerakan tarekat sendiri, antara lain ditunjukkan dalam pengajaran Tarekat Idrisiyah di Pesantren Pageningan Tasikmalaya sejak tahun 1928. Syeikh Abdul Fatah dengan cara-cara yang agak tertutup berusaha meluruskan model kepercayaan sinkretik masyarakat ini. Bentuk-bentuk kepercayaan dan upacara keagamaan masyarakat dibersihkan dari sifat-sifatnya yang mengarah kepada *takhayul* dan *khurafat*. Misalnya, suatu ketika dia pernah mengumpulkan para tukang santet, jawara, dan ahli ilmu hitam lainnya di Priangan Timur. Mereka diberi penjelasan serta diajak agar ilmu-ilmu hitam seperti itu diganti dengan *hijib-hijib*. Segala alat kepercayaan mereka seperti keris dan benda-benda yang dianggap berpetuah lainnya agar dikumpulkan. Kemudian, Syeikh Abdul Fatah memerintahkan santri untuk memendam semuanya di kompleks Pesantren Cidahu. Bagi mursyid tarekat ini, kepercayaan masyarakat terhadap benda-benda dan menjadikannya sebagai *wasilah* (perantara) adalah perbuatan yang keliru (*wasilah bathil*) meskipun Tarekat Idrisiyah sendiri masih mengakui pentingnya *wasilah* kepada Nabi dan para Wali dalam rangka bermunajat kepada Allah.³⁰

Gerakan tarekat yang dikembangkan oleh kaum Idrisiyah pada masanya telah menimbulkan konflik dengan kepercayaan sinkretik dan tradisi

²⁹Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 47.

³⁰Wawancara dengan Nunang Fathurrohman, 14 Maret 2007, di Pesantren Pagendingan, Tasikmalaya.

keagamaan masyarakat setempat. Syeikh Abdul Fatah dan para penerusnya berusaha meluruskan fenomena *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat* dengan merujuk kebenarannya pada Quran dan Sunnah. Para mursyid tarekat ini mengembangkan pendiriannya seperti itu, antara lain, dengan cara mereka selalu menolak calon murid Idrisiyah yang datang hanya untuk mencari *barakah*. Murid Idrisiyah semata-mata didorong untuk mendalami ilmu sebab *barakah* atau *karamah* itu semata-mata merupakan efek dari pengamalan ajaran tarekat Idrisiyah.³¹ Sementara itu, mereka memperbolehkan masyarakat untuk mengembangkan tradisi dan upacara-upacara keagamaan lainnya selama hal itu dilakukan masih dalam konteks dzikir kepada Allah. Pendirian Kaum Idrisiyah, khususnya berhadapan dengan tradisi keagamaan masyarakat seperti itulah yang membedakannya dengan tarekat lain.

Terutama semenjak permulaan abad XX terjadi banyak perubahan di dalam kehidupan masyarakat Sunda. Kemajuan masyarakat kota di segala bidang mempengaruhi banyak tatanan kehidupan warga desa, dan masyarakat desa mulai tertarik merantau ke kota untuk berdagang, bekerja sebagai buruh atau pegawai, termasuk meningkatkan pendidikan.³² Namun begitu munculnya ide-ide baru yang mempengaruhi kehidupan sosial budaya masyarakat Sunda, sama sekali tidak terhapusnya pola budaya lama yang bersumber pada adat istiadat setempat. Suasana dialektis mengenai kecenderungan masyarakat terhadap dua pola budaya itu justru menjadi fenomena menarik, khususnya yang muncul di dalam gerakan-gerakan keagamaan di daerah ini. Meskipun demikian, dapatlah diasumsikan bahwa dinamika gerakan keagamaan yang terjadi di tatar Sunda adalah merupakan suatu riak dari gelombang dinamika keagamaan yang lebih besar yang terjadi dalam skala nasional.

Sebagaimana terjadi dalam sejarah Indonesia pada pergantian abad ke-20, bahwa masyarakat Islam Nusantara dihadapkan kepada pemikiran-

³¹*Ibid.*

³²Syarif Amin, *Di Lembur Kuring*, hlm. 12.; Bandingkan pula dengan Asep Djaja Saefullah, "Mobilitas Penduduk dan Perubahan di Pedesaan: Studi Kasus di Jawa Barat", *Prisma*, no. 7, 1994.

pemikiran baru di bidang agama,³³ yang beriringan dengan timbulnya cita-cita baru di bidang sosial dan politik dengan lahirnya kesadaran nasional yang diwujudkan dalam pergerakan kebangsaan. Pada masa ini muncul dua kecenderungan pemikiran keagamaan yang saling berbeda, sebagian berpegang teguh pada pemikiran dan amalan-amalan tradisional dan sebagian lain menghendaki dilakukannya penafsiran-penafsiran baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman terhadap ajaran Islam. Istilah yang populer untuk menyebut dua golongan ini adalah kaum bertahan (*tradisionalis*) dan kaum pembaru (*reformis* atau *modernis*). Namun, sebagaimana berlangsung dalam dinamika umat Islam di daerah Priangan, antara kaum pembaru dan kaum bertahan itu sama-sama menunjukkan kiprahnya bagi perubahan keagamaan baik dilakukan dalam upaya para tokoh muslim melakukan revisi terhadap tradisionalisme Islam maupun upaya-upaya modifikasi lainnya dalam segala aspek kehidupan umat untuk disesuaikan dengan perkembangan jaman. Untuk ini, cukup banyak organisasi dan gerakan keagamaan yang lahir di daerah ini pada abad tersebut. Di dalam tulisan ini, hanya dapat digambarkan secara singkat mengenai gerakan ulama dan organisasi-organisasi keagamaan, seperti Perkumpulan Guru Ngaji, PUI, NU, Muhammadiyah dan Persatuan Islam (PERSIS), semuanya dipandang berperan terhadap kelangsungan dan perubahan keislaman di lingkungan masyarakat Sunda.

Gerakan-gerakan keagamaan tersebut secara umum berlangsung atas peranan ulama³⁴ dalam menghidupkan Islam, baik melalui pranata pendidikan

³³Gejala-gejala pembaruan Islam di Indonesia sebetulnya telah muncul semenjak abad ke-19. Di Jawa misalnya, ditunjukkan dalam gerakan Kyai Ahmad Rifai Kalisasak pada paruh kedua abad itu. Kajian mengenai gerakan tersebut antara lain dilakukan Ahmad Adaby Darban, "Rifaiyah": Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah 1850-1982," (Tesis S2 Program Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1987).

³⁴Pengelompokan peran ulama secara garis besar dibedakan antara gerakan mereka yang memperoleh perlindungan penguasa pribumi dengan dukungan kalangan penghulu di satu pihak dan golongan ulama yang tidak terikat oleh penguasa tetapi seringkali menjadi penggerak massa di pihak lain. Robert van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia*, terj. Ny. Zahara Daliar Noer (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 72. Pijper membedakan dua golongan ini antara "Ulama Birokrat" dan "Ulama Bebas". Pada masa Kolonial sering terjadi persaingan antara keduanya, karena ulama bebas menyalahkan ulama birokrat yang bekerja untuk pemerintahan kafir, baca G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indoneisa 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Agusdin (Jakarta: UI-Press, 1984).

pesantren maupun dikembangkan dalam gerakan-gerakan mereka di bidang sosial dan politik. Sebagaimana terjadi di daerah Tasikmalaya semenjak sejak tahun 1920-an sebagian ulama berhimpun dalam “Perkumpulan Guru Ngaji”, sebuah forum komunikasi antar kyai setempat yang didirikan oleh Bupati Tasikmalaya, R.A.A. Wiratanoeningrat bersama penghulu pada tanggal 15 Juni 1926,³⁵ sedangkan kelompok ulama lainnya yang tidak ikut ambil bagian dalam perkumpulan tersebut berusaha mengaktifkan organisasi NU³⁶ di daerahnya sejak sekitar tahun 1928. Perkumpulan Guru Ngaji (selanjutnya disingkat “PGN”) memperoleh dukungan para kyai terkemuka yang rata-rata memiliki pondok pesantren.

Sebagaimana dimuat dalam *Al-Imtisal*, sebuah surat kabar berbahasa Sunda terbitan perkumpulan tersebut, bahwa PGN bertujuan antara lain: “Agar semua guru ngaji dapat bekerjasama mencari jalan yang terbaik untuk kemajuan pendidikan, menggalakkan pengajian di desa-desa distrik Priangan, dan berupaya memelihara keselamatan guru ngaji dalam kaitannya dengan masalah agama dan dengan hukum negara”.³⁷ Kegiatan-kegiatan yang utama dalam bidang keagamaan, selain aktif berdakwah di desa-desa dan mengajar di pesantren masing-masing, para tokohnya aktif menjelaskan keislaman melalui media massa *Al-Imtisal*. Rubrik keagamaan yang disajikan surat kabar ini mencakup seluruh aspek ajaran Islam (*tauhid, fiqh, tafsir, hadis, dan tasawuf*), yang bersumber pada kitab kuning seperti yang dipergunakan di pesantren-pesantren. Adapun dalam bidang kemasyarakatan PGN memprakarsai pembangunan rumah miskin sebanyak enam buah, yaitu dari bulan Agustus 1933 sampai dengan bulan Juli 1934. Hampir sama dengan

³⁵*Al-Imtisal*, No.7, 26 Juni 1926, hlm. 2.

³⁶Organisasi ini didirikan pada permulaan abad XX sebagai tindakan reaktif terhadap gencarnya gerakan pembaharuan pada masa itu. Para pemimpin golongan ini membentuk asosiasi baru sebagai benteng pertahanan bagi kelangsungan nilai-nilai keagamaan tradisional. Ide pendirian organisasi ini dimulai atas inisiatif K.H. Abdul Wahab yang membentuk suatu komite Hijaz di Surabaya pada tahun 1926. Komite itu dibentuk atas kesepakatan kalangan ulama yang berasal dari Surabaya, Semarang, Pasuruan, Lasem, dan Pati, di dalam pertemuan-pertemuan mereka di ibukota Jawa Timur itu. Kemudian pada suatu rapat di kota yang sama pada tanggal 31 Januari 1931, Komite tadi diubah namanya menjadi *Nahdah al-Ulama* (artinya: kebangkitan ulama, dan disingkat NU).

³⁷*Al-Imtisal*, No. 22, 2 Januari 1930, hlm. 340-341.

gerakan keagamaan PGN itu, sejumlah kyai dan tokoh masyarakat yang berhimpun dalam cabang NU Priangan memelopori kebangkitan umat Islam di daerahnya sejak sebelum periode kemerdekaan. Selain kegiatan-kegiatan kolektif tersebut kyai yang bergabung di dalam organisasi NU juga terus melakukan pembinaan masyarakat di lingkungan pesantren masing-masing. Sistem pembinaan pondok pesantren ini sangat beragam sesuai dengan keahlian kyai dalam suatu disiplin ilmu keislaman,³⁸ dan metode pendidikannya pun seringkali berubah.³⁹ Pesantren-pesantren di Priangan pada waktu itu masih mempertahankan model lama dengan sistem *sorogan* dan *bandungan*, tetapi mulai tahun 30-an beberapa di antaranya telah menempuh sistem madrasah.

Kepeloporan ulama dalam gerakan serupa tersebut di atas, dilakukan K.H. Abdul Halim di Majalengka. Pada tahun 1911, ia mendirikan organisasi bernama *Majlisul 'Ilmi*, kemudian pada tahun 1912 organisasi ini diubah namanya menjadi *Hayatul Qulub* dan atas anjuran HOS Tjokroaminoto organisasi tersebut diubah lagi namanya menjadi Perserikatan Oelama (PO) pada tahun 1916.⁴⁰ Gerakan organisasi ini, selain mengembangkan dakwah berhaluan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* juga bergerak di bidang pendidikan dengan mengembangkan bentuk dan sistem sekolah. Demikian pula gerakannya di bidang sosial dan politik, PO turut aktif dalam perjuangan kemerdekaan dan pada tahun 1938 bergabung dalam MIAI maupun Masyumi sejak masa Jepang. Oleh karena kritikan masyarakat terhadap PO, antara lain yang menyebutkan bahwa organisasi ini tidak mengakomodir masyarakat awam atau hanya milik ulama, maka nama organisasi diubah menjadi Perikatan Oemmat Islam (POI) dan dengan perubahan ejaan Bahasa Indonesia

³⁸Misalnya pada pesantren yang menekankan pada penguasaan para santrinya dalam salah satu bidang ilmu tertentu, seperti Bahasa Arab, *Tauhid, fiqh, tafsir, hadis*, dan ilmu *falaq*.

³⁹Perubahan metode pendidikan pesantren pada abad XX, dikenal dengan pengklasifikasian antara pesantren salafiyah dan pesantren modern. Yang pertama hanya menggunakan sistem *halaqah*, sedangkan yang lainnya menambahkan sistem madrasah atau sekolah ke dalamnya. Bandingkan dengan Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986).

⁴⁰Hasan Mu'arif Ambary, "Sejarah Perkembangan Persatuan Islam (PUI)", dalam A Darun Setiady (ed), *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*, (Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam (PUI), 2006), hlm. 251-252.

sistem Soewandi (1974) menjadi Perserikatan Umat Islam (PUI).⁴¹ Dalam perkembangannya hingga dewasa ini, PUI merupakan fusi dari organisasi yang serupa lahir di Jawa Barat, terutama fusinya dengan Persatuan Umat Islam Indonesia yang didirikan oleh K.H. Ahmad Sanusi di Sukabumi. Melalui proses yang cukup panjang, fusi tersebut ditetapkan secara resmi pada tanggal 5 April 1952, sehingga tanggal ini dinyatakan sebagai “Hari Pusi PUI”.⁴² Gerakan PUI pasca fusi selain terus mengembangkan gerakannya di bidang pendidikan dan dakwah, juga mengalami perkembangan wilayah pengaruh dan organisasi maupun variasi kegiatannya. Namun kegiatannya di beberapa wilayah itu cenderung tidak menampilkan kehadiran organisasi PUI itu sendiri, melainkan sering dilakukan oleh para pendukungnya dengan mempergunakan lembaga-lembaga lokal seperti yayasan-yayasan.

Gerakan-gerakan keagamaan yang disebutkan terdahulu, PGN, PUII, dan PUI, seringkali disebut sebagai gerakan keagamaan Islam Pasundan, karena digagas dan dikembangkan oleh ulama asal Sunda. Meskipun demikian, gerakan lain seperti Muhammadiyah yang didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 atas prakarsa K.H. Ahmad Dahlan juga tumbuh dan berkembang di daerah ini. Muhammadiyah yang bertujuan memajukan pendidikan dan ilmu pengetahuan di Indonesia berdasarkan ajaran Islam serta meningkatkan kehidupan beragama di kalangan anggotanya.⁴³ Sebagaimana dikembangkan kaum pembaru terdahulu, di kalangan Muhammadiyah berlangsung upaya-upaya pemurnian bidang *aqidah* maupun *syari'ah*. Mereka selalu menjaga kemurnian *tauhid* dengan konsep yang dikembangkannya tidak lebih dari apa yang telah dirintis oleh Muhammad ibn Abdul Wahab yaitu: “mengembalikan aqidah kepada sebersih-bersih tauhid yang jauh dari *khurafat* dan *tahayul*”.⁴⁴ Dalam bidang *syari'ah*, pembaruan yang dilakukan terlihat dari usaha mereka untuk meninggalkan

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 253.

⁴² *Ibid.*, hlm. 254.

⁴³ G.F.Pijper, *Beberapa Studi*, hlm. 108.

⁴⁴ Zainal Abidin Syihab, *Wahabi dan Reformasi Islam International* (Jakarta: Pustaka Dian, 1986), hlm. 15.

praktek-praktek ibadah yang dianggap *bid'ah*. Adapun masalah-masalah yang berhubungan dengan praktek *muamalah* (kemasyarakatan), keterangannya dalam kedua sumber itu masih bersifat umum, maka diperlukan *ijtihad* atau interpretasi baru dan tidak terikat oleh pemikiran ulama (*mazhab-mazhab*) yang mengantarkan pada kejumudan.⁴⁵

Gerakan Muhammadiyah telah mengantarkan kepada realitas para pendukungnya yang kebanyakan datang dari masyarakat maju atau terpelajar di perkotaan. Sebagaimana terlihat dari gerakan dan basis keanggotaan Muhammadiyah di kota Tasikmalaya, yang kepengurusan cabangnya baru berdiri secara resmi pada tahun 1936, telah bergabung ke dalam organisasi ini para guru, pegawai stasiun, pegawai pengadilan, notaris, pegawai percetakan, para pengusaha dan lain sebagainya dari masyarakat Islam yang tinggal di kota tersebut.⁴⁶ Usaha-usaha yang dilakukan organisasi ini terutama di bidang pendidikan, pada tahun 1930-an telah berdiri HIS dan *Schakelschool Muhammadiyah*.⁴⁷ Selain dua sekolah tersebut, pada waktu itu Muhammadiyah juga telah memiliki *Bustan al-Atfal* (TK) dan madrasah (*diniyah* dan *wusta*) yang penyelenggaraannya bertempat di gedung HIS pada sore hari. Sejalan dengan perkembangan kepengurusan dan struktur keorganisasian, maka di Priangan berdiri pula organisasi-organisasi otonom Muhammadiyah seperti: Aisyiah, Nasyiyatul Aisyiah, Hizbul Wathan, dan Pemuda Muhammadiyah. Berkat jasa-jasa guru yang sebagiannya adalah lulusan HIK dan Mualimin Yogyakarta, gerakan Muhammadiyah terus berkembang melalui kepengurusan ranting atau cabang di kota-kota kecamatan di daerah Priangan.

Organisasi pembaharuan lainnya yang corak gerakannya hampir sama dengan Muhammadiyah, ialah Persatuan Islam (PERSIS). Organisasi ini lahir di kota Bandung, yang secara resmi berdiri pada tanggal 12 September 1923,

⁴⁵*Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta; P.P. Muhammadiyah, tt.), hlm. 15-19; bandingkan dengan Nsution, *Pembaharuan Islam*, hlm. 66.

⁴⁶Sadi Kartasubradja, *Riwayat Ringkas Persekolahan Muhammadiyah Tasikmalaya* (Tasikmalaya: Naskah Stensial, 1977), hlm. 1.

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 2.

atas prakarsa dua orang ulama pedagang asal Palembang, yakni Haji Zamzam dan Muhammad Yunus. Motivasi didirikannya, sebagaimana disebutkan dalam muqadimah *Qanun Asasi* PERSIS antara lain: “kehancuran dan kemunduran Islam disebabkan masuknya faham-faham yang tidak berpangkal pada al-Qur’an dan al-Sunnah, sebagai sikap taqlid, mengikuti imam mazhab dengan membuta”.⁴⁸ Latar pemikiran demikian mengarah kepada gerak dan langkah perjuangan kaum Persatuan, yang menitikberatkan pada pembaruan faham keagamaan yang dilancarkan melalui pendidikan, penerbitan, ceramah-ceramah, dan perdebatan.⁴⁹ Dalam bidang pendidikan misalnya, pada tahun 1930-an PERSIS berhasil mendirikan HIS, *Schakel*, *Mulo*, dan *kweekschool*, juga madrasah dan pesantren.⁵⁰ Dalam sejarah Persatuan Islam ia memang tidak pernah menjadi organisasi besar, tetapi pengaruh pemikirannya sangat luas berkat tulisan para tokohnya melalui majalah, brosur-brosur, dan buku-buku. Di antara tokoh Persatuan yang hingga periode kemerdekaan sangat aktif memperjuangkan Islam di Indonesia ialah: A. Hassan,⁵¹ Fachruddin al-Kahiri, Muhammad Natsir, M. Isa Anshari, Moenawwar Chalil, dan E. Adurrahman.

Barangkali dampak gerakan PERIS yang banyak ditempuh melalui cara seperti di atas, maka di daerah banyak didirikan cabang-cabang organisasi ini atas inisiatif para peminat walaupun sesungguhnya bukan merupakan suatu rencana dari Pimpinan Pusat. Ini terlihat dari perkembangan cabang organisasi tersebut di daerah Tasikmalaya. Cabang yang mula-mula berdiri di Desa Benda, kecamatan Cipedes, pada akhir 1930-an, atas kepeloporan Ustaz Usman Aminullah (w. 1992). Ia adalah murid A. Hassan yang setelah bermukim di desanya sangat giat melakukan dakwah dan pendidikan melalui pesantren. Hingga kini Pesantren Benda merupakan Pesantren Persatuan

⁴⁸*Tafsir Qanun Asasi dan Dhakhili Persatuan Islam* (Bandung: PP. PERSIS, 1984), hlm. 7.

⁴⁹Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (New York: Cornell University, 1970), p. 11.

⁵⁰“Perkembangan Pesantren Persatuan Islam”, *Risalah* (Djuni, 1962), hlm.10-11.

⁵¹ Mengenai tokoh ini dapat dibaca misalnya pada Sayafiq A. Muqni, *Hasan Bandung: Pemikiran Islam Radikal*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980). Buku-buku karangan A. Hassan yang sangat banyak jumlahnya, terutama mengenai ajaran Islam, telah menjadi referensi amat penting dalam pembentukan faham keagamaan kalangan PERSIS.

Islam yang paling maju di daerah Tasikmalaya, sedangkan cabang-cabangnya semenjak 1960-an telah tersebar di 14 kecamatan.⁵²

Karakteristik kelompok Persatuan yang dalam gerakannya seakan senang dengan perdebatan dan polemik, memposisikan para pendukungnya di Priangan sebagai juru bicara kaum pembaru setiap terjadi perselisian paham antara mereka dengan kelompok muslim tradisional. Perselisihan yang seringkali muncul biasanya menyangkut persoalan keagamaan yang bersifat *furu'* (cabang), seperti bacaan *usalli* atau kalimat niat salat, menabuh beduk, praktek doa *qunut* pada salat subuh, persentuhan laki-laki dan perempuan sebagai salah satu penyebab yang membatalkan wudlu, *talqin* bagi orang mati, jumlah rekaat salat tarawih, praktek azan sebelum salat Jum'at, dan penyelenggaraan maulid Nabi dengan membaca kitab *al-Barjanzi*. Di daerah Priangan sentimen keagamaan yang bersumber pada perselisihan paham itu hingga kini tetap tercermin dalam kehidupan umat yang terpantul dari gerakan-gerakan keagamaannya.

E. Penutup

Berdasarkan gambaran historis tentang Islam dalam masyarakat Sunda ini, dapat disimpulkan bahwa keislaman masyarakat tersebut pada mulanya menampilkan polanya yang bercampur antara religi orang Sunda dan sistem kepercayaan Islam. Kehidupan keagamaan sinkretik (bisa disebut juga sebagai *Islam Sunda*) sedemikian rupa dapat bertahan tetapi juga selalu mengalami perubahan. Kelangsungan pola keislaman yang sinkretik itu tidak dapat dibantah merupakan hasil akulturasi beberapa segi kepercayaan Islam itu sendiri terhadap sistem religi masyarakat bersangkutan. Namun, reaksi pro dan kontra terhadap kehidupan keagamaan yang bercampur itu selalu terjadi di kalangan umat Islam di daerah ini yang menyebabkan perubahan pada pengelompokan dan gerakan umat Islam, khususnya semenjak permulaan

⁵²Wawancara dengan Ustaz Muhtarom Amin di Pesantren Benda Tasikmalaya, 16 November 1996.

abad XX, dapat dibedakan antara kelompok yang akomodatif terhadap berbagai tradisi dan kelompok yang menentangnya.

Pergumulan dua kelompok dan gerakan keagamaan, yang secara umum seringkali disebut sebagai pergumulan antara kaum tradisi dan kaum pembaru, merupakan fenomena tentang dinamika Islam pada masyarakat Sunda. Proses perubahan keislaman ini terus berkembang atas peranan para ulama melalui kelembagaan pesantren, tarekat, dan organisasi-organisasi keagamaan. Setiap gerakan keagamaan memang mengalami banyak perubahan, baik perubahan orientasi gerakan keagamaan atas pengaruh gerakan pembaruan Islam pada skala nasional dan dunia Islam maupun kemajuan masyarakat akibat munculnya ide-ide baru yang mempengaruhi kehidupan sosial-budaya masyarakat setempat.

Ternyata, perkembangan Islam dengan berbagai corak gerakannya di tatar Sunda, sama sekali, tidak menghapuskan pola budaya lama yang bersumber pada adat istiadat setempat. Selain tradisi yang ditentang keras oleh sebagian ulama dan gerakan Islam pembaru, sejumlah adat kebiasaan masih dipelihara oleh masyarakat Sunda, yaitu prosesinya masih dipertahankan, tetapi dilaksanakan setelah ritual yang sesuai tuntunan Islam dan tidak mengganggu tauhid Islam. Kehidupan keagamaan seperti ini bukan saja menjadi petunjuk atas keislaman yang sinkretik, melainkan gerakan-gerakan keagamaan itu sendiri merupakan fakta pluralitas Islam yang melekat kuat pada kehidupan kebudayaan masyarakat Sunda.

DAFTAR PUSTAKA

- A Darun Setiady (ed), *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*. Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam (PUI), 2006.
- Aboe Bakar Atjeh. *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*. Sala: Ramadhani, 1984.
- Ahmad Adaby Darban, "Rifaiyah": Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah 1850-1982," *Tesis S2 Program Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada*, Yogyakarta, 1987.

- Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ahmad Rifa'i Hasan. *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1987.
- Asep Djaja Saefullah, "Mobilitas Penduduk dan Perubahan di Pedesaan: Studi Kasus di Jawa Barat", *Prisma*, no. 7, 1994.
- Cik Hasan Bisri, dkk. (Penyunting), *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Penerbit Kaki Langit, 2005.
- Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.
- G.F. Pijper. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tadjimah dan Yessy Augustin. Jakarta: UI-Press, 1984.
- . *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Islam di Indonesia Awal Abad XX*, terj. Tadjimah. Jakarta: UI-Press, 1987.
- Gaut Murdiatmo, dkk. *Kehidupan sosial-budaya Orang Naga, Salawu, Tasikmalaya Jawa Barat*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1986/1987.
- Harun Nasution, (ed.). *Thoriqot Qodiriyah Naqsyabandiyah*. Tasikmalaya: IAILM, 1990.
- Hasan Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, terj. Maryati Sastrawijaya. Bandung: Alumni, 1985.
- Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta; P.P. Muhammadiyah, tt.
- Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. New York: Cornell University, 1970.
- Ikyan Badruzzaman. *Syeikh Ahmad at-Tijani dan Thariqat Tijaniyah di Indonesia*, Garut: Zawiyah Thariqat Tijaniyah, 2007.
- K.H. Bisri Mustafa. *Risalah Ahlussunnah wa al-Jamaah*. Kudus: Yayasan al-Ibriz. 1967.
- K.H. Shohibulwafa Tajul 'Arifin. *Tanbih dan Asas Tujuan Thoriqat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Yayasan serba Bhakti, t.th.
- . *'Uqudul Juman*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bhakti, t.th.
- . *Miftahus Shudur*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bhakti, 1970.
- K.H.Badruzzaman. *Jauhar al-Musawwan*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.
- . *Dzikir Jahr dan Khafi*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.

- . *Silk as-Suni*. Garut: Pesantren al-Falah, t.t.
- Karel A. Steenbrink. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Martin van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung. Mizan, 1992.
- Muhammad Dahlan. *Sepintas mengenai Thariqat Al-Idrisiyyah*. Tasikmalaya: Yayasan Fadris, 1979.
- Nurcholis Madjid. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sadi Kartasubradja, *Riwayat Ringkas Persekolahan Muhammadiyah Tasikmalaya*. Tasikmalaya: Naskah Stensial, 1977.
- Sayafiq A. Muqhni. *Hasan Bandung: Pemikiran Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufi dan Anti Sufi*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 1999
- Syarif Amin. *Di Lembur Kuring*. Bandung: Penerbit "Sumur Bandung", 1982.
- Tafsir Qanun Asasi dan Dhakhili Persatuan Islam* . Bandung: PP. PERSIS, 1984.
- Taufik Abdullah. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES. 1987.
- Uka Tjandrasasmita, ed., *Sejarah Nasional Indonesia*, III. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975.
- Zainal Abidin Syihab. *Wahabi dan Reformasi Islam International*. Jakarta: Pustaka Dian, 1986.
- Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren: Setudi Tetang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1984.