

Tradisi Tahlilan: Potret Akulturasi Agama dan Budaya Khas Islam Nusantara

Tradition Tahlilan: Portrait Acculturation Islam Religion and Culture Typical Nusantara

Ahmad Mas'ari

Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sultan Syarif Kasim Riau
Jl. Jalan Raya Pekanbaru - Sungai Pagar, Rimba Panjang, Tambang, Kota Pekanbaru, Riau
Email: ahmad.mas'ari@uin-suska.ac.id

Syamsuatir

Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum, UIN Sultan Syarif Kasim Riau
Jl. Jalan Raya Pekanbaru-Sungai Pagar, Rimba Panjang, Tambang, Kota Pekanbaru, Riau
Email: syamsuatir@uin-suska.ac.id

Abstrak: Tradisi tahlilan tersebut hingga saat ini masih kita jumpai di kalangan masyarakat Nusantara, sekalipun ada di antara masyarakat kita yang mulai meninggalkannya dengan berbagai alasan, baik alasan ekonomis maupun teologis. Karena ini dianggap tidak diajarkan oleh Rasulullah secara eksplisit, sebagian masyarakat yang menolak acara yasinan dan tahlilan. Namun ada juga yang berpendapat bahwa tahlilan memiliki landasan normatif, baik dari al-Qur'an, hadis Nabi, maupun pendapat ulama. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa upacara tahlilan merupakan salah satu di antara kasuistik terkait tentang budaya Islam Nusantara yang *nota bene* fenomena akulturasi agama dan kearifan lokal (*local wisdom*). Tahlilan yang merupakan tradisi Islam Nusantara yang bertujuan untuk menyatakan simpati dan empati kepada keluarga yang ditimpa musibah kematian. Tahlilan itu merupakan tradisi yang syar'i. Atau dengan kata lain, tahlilan merupakan syariat yang ditradisikan.

Kata-kata Kunci: tahlilan, kearifan lokal, akulturasi, tradisi.

Abstract: The tahlilan tradition is still found in the Nusantara, although there are people who began to leave for various reasons, both economic and theological reasons. Because this is considered not taught by the prophet on explicit, some people who refuse yasinan and tahlilan event. But there have also been found tahlilan normative, either of the Qur'an, hadith, as well as the views of the scholars. The conclusion of this study is that tahlilan ceremony is one of the related imposible about the Islamic culture

Nusantara postscript acculturation phenomena of religion and local wisdom. Tahlilan that is an Nusantara of Islamic tradition that focuses on sympathy and expressing empathy for the family accident comes to death. Tahlilan it's a tradition that syar'i. Or in other words, a law that tahlilan which is accustomed.

Keywords: *tahlilan, local wisdom, acculturation, tradition.*

A. Pendahuluan

Kita mengenal sebuah upacara keagamaan yang sudah mentradisi di tengah-tengah masyarakat Muslim Nusantara ketika terjadi kematian, yang lazim dikenal dengan istilah tahlilan atau yasinan di hari ke-7, 40, 100, 1000, dan setahun (*haul*), dan seterusnya.

Tahlilan berasal dari akar kata "*tahlil*" yang kemudian dalam Bahasa Indonesia ditambah dengan akhiran "*an*". Tahlil merupakan *isim mashdar* dari kata "*hallala, yuhallilu, tahlil*" yang berarti mengucapkan kalimat *la ilaha illallah*.¹ Kata "*tahlil*" yang ditambah akhiran "*an*" maknanya jadi sedikit bergeser. Kata tahlilan tidak lagi hanya bermakna mengucapkan kalimat *la ilaha illallah*, melainkan nama sebuah event di mana di dalamnya dibacakan ayat-ayat al-Qur'an dan dilafalkan kalimat-kalimat *thayyibah* lainnya serta do'a untuk si mayit. Atau dengan bahasa lain, tahlilan, merupakan sebuah bacaan yang komposisinya terdiri dari beberapa ayat al-Qur'an, shalawat, *tahlil*, *tasbih* dan *tahmid*, yang pahalanya dihadiahkan kepada orang yang sudah meninggal, dengan prosesi bacaan yang lebih sering dilakukan secara kolektif (berjamaah), terutama dalam hari-hari tertentu setelah kematian seorang Muslim. Dikatakan tahlilan, karena porsi kalimat *la ilaha illallah* dibaca lebih banyak dari pada bacaan-bacaan yang lain.

Dari sekian banyak kasuistik terkait tentang budaya Islam Nusantara yang *nota bene* fenomena akulturasi agama dan kearifan lokal (*local wisdom*) di Indonesia salah satunya adalah acara tahlilan. Melalui tulisan ini penulis ingin mengeksplor tentang tahlilan yang merupakan tradisi Islam Nusantara yang bertujuan untuk menyatakan simpati dan empati kepada keluarga yang ditimpa musibah kematian. Penulis juga ingin membangun argumentasi

bahwa tahlilan itu merupakan tradisi yang syar'i. Atau dengan kata lain, tahlilan merupakan syariat yang ditradisikan.

Tradisi tahlilan tersebut hingga saat ini masih kita jumpai di kalangan masyarakat Nusantara, sekalipun ada di antara masyarakat kita yang mulai meninggalkannya dengan berbagai alasan, baik alasan ekonomis maupun teologis. Karena ini dianggap tidak diajarkan oleh Rasulullah secara eksplisit, sebagian masyarakat yang menolak acara yasinan dan tahlilan. Namun ada juga yang berpendapat bahwa tahlilan memiliki landasan normatif, baik dari al-Qur'an, hadis Nabi, maupun pendapat ulama.

B. Pembahasan

1. Akulturasi Agama dan Budaya

Hampir dipastikan bahwa agama-agama mengalami perjumpaan dengan tradisi lokal di mana ia berpijak. Perjumpaan itu nantinya berujung pada saling mempengaruhi. Agama mempengaruhi tradisi lokal, dan sebaliknya tradisi lokal mempengaruhi agama, bahkan juga bisa berujung ketegangan. Ketegangan akibat saling mempengaruhi ini merupakan keniscayaan dalam rangka negosiasi antara keduanya. Dalam menilai negosiasi dan akulturasi agama dan tradisi lokal lama atau tradisi agama lama tersebut, terdapat dua paradigma; konfrontatif dan akomodatif. Paradigma konfrontatif menganggap bahwa agama telah ternoda dan tercampur oleh tradisi dan klenik, sehingga harus dilakukan pemurnian (purifikasi) dan hendak menghadirkan Islam yang otentik, Islam yang persis sama dengan Islam yang dibawa dari tempat kelahirannya (Makkah). Kalangan ini menilai adanya nilai-nilai adat yang telah mengotori kemurnian ajaran Islam. Sedangkan paradigma apresiatif menganggap bahwa di sisi inilah keunikan Islam Indonesia, yang membedakannya dengan corak keislaman di teritori lain. Islam bisa menyatu dengan tradisi lokal sehingga Islam mudah diterima di Indonesia.²

Al-Qur'an memang merupakan kalam Allah Yang Maha Ghaib, kenyataan menunjukkan bahwa wahyu Tuhan itu telah memasuki

“pemukiman” yang historis. Kitab suci yang diyakini sebagai transkrip firman Allah itu telah turun ke bumi, maka ia adalah fakta atau teks yang historis yang “tunduk” pada hukum kesejarahan. Di antara alasannya adalah sejak turunnya, al-Qur’an telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan umat waktu itu. Sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal. Jika kita mengikuti perkembangan al-Qur’an, maka itu berarti juga kita mengikuti perkembangan hidup Nabi Muhammad dan perkembangan komunitas di sekelilingnya. Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang menyertai firman Allah tersebut, maka sungguh terdapat hubungan yang dialektis antara teks al-Qur’an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya ini, al-Qur’an “terkonstruksi” secara kultural dan “terstruktur” secara historis meskipun al-Qur’an diwahyukan oleh Tuhan, secara historis ia telah dibentuk dan secara kultural dibangun.³

Abdul Moqsih mengutip perkataan Hasan Hanafi dalam bukunya *“Dirasah Islamiyyah”* yang mengatakan: *“al-Wahyu laisa kharij al-zaman tsabitan la yataghayyaru, bal dakhil al-zaman yatathawwaru bi tathawwurihi* (Wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kukuh tidak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan).” Pernyataan Hasan Hanafi di atas menegaskan sebuah tesis bahwa Islam bukan nebula wahyu yang jatuh dari langit yang terlepas sama sekali dari kenyataan konkret masyarakat. Islam tidak memulai ajarannya dari lembaran kosong. Islam bukanlah ciptaan yang meloncat begitu saja dari ruang kosong. Nabi Muhammad sebagai penerima adalah seorang yang “diasuh” oleh lokalitas Arab waktu itu. Ia tidak terisolasi dari konteks.⁴

Moqsih juga mengatakan bahwa dalam kitab-kitab fiqh klasik kita akan mudah menemukan sejumlah ketentuan ajaran dalam Islam yang diambil dari tradisi-tradisi sebelumnya yang disebut *syar’u man qablana*. Terhadap pokok persoalan ini ada banyak sekali contohnya. Di antaranya,

dikisahkan bahwa jabat tangan bukanlah sesuatu yang orisinal dari Islam, melainkan sesuatu yang dipungut dari sebuah tradisi masyarakat pra Islam. Ini artinya, bahwa Islam yang hadir di setiap jengkal bumi selalu merupakan hasil racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi, tak terkecuali Islam yang ada di Makkah dan Madinah. Dengan nalar demikian, bisa dimengerti jika karakter dan genre ayat yang turun di Makkah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah.⁵

Dengan demikian, apa yang disampaikan oleh Gusdur, bahwa Islam pribumi sama sekali tidak berpretensi untuk mengadopsi budaya-budaya lokal Arab untuk diterapkan di pelbagai belahan bumi Indonesia. Islam pribumi menyadari sepenuhnya bahwa universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab seperti itu bukanlah tindakan yang bijaksana yang kerap justru berimplikasi pada pupusnya budaya-budaya lokal itu. Proses mengidentifikasikan diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercerabutnya penduduk Indonesia dari akar budayanya sendiri. Sebab, arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan.⁶

Terhadap tradisi lokal yang memberi jaminan keadilan dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang baik (*'urf shahih*) seperti itu, di mata Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk men-*takhsis* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun hadis. Kita juga mengetahui, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk men-*takhsis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan. Disebutkan juga bahwa tradisi masuk dalam deretan sumber hukum Islam (*al-'adah muhakkamah*). Terlihat dengan terang benderang bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur rendah yang tak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhatikan sebagai sederajat belaka dengan teks agama sendiri. Dalam usianya yang semakin matang, kini Islam pasti amat kaya setelah sekian abad menyerap segala

macam manifestasi kultural yang datang dari pelbagai lokasi budaya yang beragam. Kearifan lokal dari proses saling mempengaruhi antara agama (Islam) dan kebudayaan jelas merupakan keniscayaan. Jika tidak, yang akan terjadi adalah pembasmian antara satu dengan yang lain, dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama sendiri.⁷

Pertanyaan yang mungkin timbul adalah mengapa dari agama yang diajarkan oleh Nabi yang sama serta berpedoman kepada kitab suci yang sama bisa timbul aliran dan ekspresi keagamaan yang bermacam-macam? Pertanyaan ini dijawab oleh Bambang Pranowo, Guru Besar Sosiologi Islam UIN Jakarta, meskipun suatu agama itu diajarkan oleh Nabi yang satu dan kitab suci yang satu juga, tetapi semakin agama tersebut berkembang dan semakin besar jumlah penganut serta semakin luas daerah pengaruhnya, maka akan semakin sukar pula kesatuan wajah dari agama tersebut dapat dipertahankan. Karena ketika ajaran agama yang berasal dari “langit” itu hendak dilendungkan ke dataran empirik, maka mau tidak mau harus dihadapkan dengan serangkaian realitas sosial budaya yang seringkali tidak sesuai atau bahkan bertentangan dengan dengan ajaran agama yang hendak dikembangkan.⁸

Realitas yang berbeda atau mungkin bertentangan dengan yang dikehendaki oleh ajaran agama dapat diubah. Dalam kondisi seperti ini agama berada dalam posisi sebagai kekuatan pengubah kondisi sosial. Namun demikian, tidak jarang pula realitas sosial yang ada memaksa para pemimpin agama melakukan penafsiran, penyesuaian, atau penyerapan budaya lokal sedemikian rupa sehingga pemunculan dan ekspresi keagamaan menjadi sangat berbeda dari wajah semula.

Komaruddin Hidayat mengatakan, persoalan muncul ketika agama yang bersifat transenden memasuki wilayah sejarah yang bersifat imanen serta empiris. Karena dengan demikian, mau tak mau ia tampil dalam jubah budaya manusia yang begitu beragam, relatif dan kondisional. Ketika agama menyebar, maka agama menjadi fenomena sosial dan tampil dengan bahasa

manusia yang relatif, tetapi sekaligus dinamis dan lentur. Maka persoalan yang muncul adalah menyangkut validitas "*truth claim*", sebuah agama yang masing-masing mengaku absolut pada hal nyata-nyata semuanya tidak luput dari pemahaman, penafsiran, dan kontruksi manusia.⁹

Mana yang lebih dahulu hadir agama atau realitas sosial? Dalam menjawab ini, Komaruddin Hidayat mengatakan bahwa agama dalam kategori historis-sosiologis tentu merupakan fenomena baru. Masyarakat tentu saja sudah ada jauh lebih dahulu. Dengan demikian agama tidak pernah hadir dalam ruang kosong. Fakta sosial telah ada sebelum agama datang. Fakta sosial adalah konstruksi teoritis bahwa dalam kehidupan sosial terdapat perilaku, cara bertindak, dan pola berfikir yang relatif mapan dan berulang-ulang, sehingga mencerminkan adanya struktur dan pola interaksi sosial masyarakat.¹⁰

Gagasan pribumisasi Islam atau Islam pribumi dicetuskan pertama kali oleh Abdurrahman Wahid. Pengambilan-pengambilan keputusan hukum dalam Islam harus selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan dan konteks lokal masyarakat. Dengan kata lain, wahyu harus selalu dipahami dalam kerangka yang kontekstual. Beliau menegaskan bahwa pribumisasi diajukan bukan sebagai upaya untuk menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, tapi justru agar budaya itu tidak hilang.¹¹

Pribumisasi yang dimaksudkan oleh Abdurrahman Wahid adalah upaya melakukan "rekonsiliasi" Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. Menurutnya, pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan, bukannya sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dengan budaya setempat. Pribumisasi Islam juga bukan sebuah upaya mensubordinasi Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Pribumisasi Islam juga bukan semacam "jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan

hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash, dengan tetap memberikan peranan kepada Ushul Fiqih dan Qaidah Fiqh. Sedangkan sinkretisme adalah usaha memadukan teologi atau sistem kepercayaan lama, tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan ghaib berikut dimensi eskatologis-nya dengan Islam, yang lalu membentuk panteisme.¹²

Menurut Moqsith, sebenarnya tak ada Islam yang tak pribumi, bahkan Islam zaman Nabi pun sesungguhnya adalah Islam yang lahir dalam konteks pribumi, yaitu Islam yang muncul dari proses pergumulan dengan tradisi masyarakat Makkah dan Madinah. Ini karena Islam selalu dekat dengan kultur tempat ia menjejakkan kaki. Tambahnya, tak ada Islam yang ibarat awan, menggantung di udara, beterbangan seperti roh dan hantu. Karena itu sejauh menyangkut pengalaman-pengalaman dan praktik-praktik keberislaman, maka Islam Arab tidak bisa diuniversalisasikan untuk kemudian diterapkan di teritorial lain, tanpa terlebih dahulu dilakukan proses penyaringan dan kontekstualisasi. Kita harus berani mengatakan bahwa Islam Arab adalah salah satu jenis dari sekian banyak jenis Islam yang lain. Semua jenis keislaman itu berkedudukan setara. Yang satu tidak bisa lebih unggul dari yang lain, hanya karena muncul di Arab. Demikian juga, jenis Islam yang satu tidak bisa disebut lebih rendah karena ia lahir di Indonesia.¹³

Jadi menurut Moqsith, para penggagas gerakan autentisitas Islam keliru, bahwa Islam sebagai agama di sisi lain, dan Arab sebagai komunitas bangsa di sisi lain, diandaikan sebagai satu entitas tunggal yang tidak dapat dipisahkan. Karena itu, ketika dihadapkan pada problem sosial kultural yang terdapat pada bangsa pribumi lain yang lebih luas, mereka mengambil sikap imprevialistik dan kolonialistik. Karena itu, agenda pribumisasi adalah ikhtiar inovasi dan invensi atas kebudayaan dan kesejarahan suatu bangsa

berlandaskan pada nilai-nilai kemanusiaan. Ketika Islam berkembang, ia tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat yang lainnya, atau dari satu waktu ke waktu yang lain, karena secara historis Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah tradisi kultural, dan sebuah tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berubah seiring semakin luas lingkupnya. Islam yang telah mengalami lokalisasi kultural di berbagai wilayah inilah yang menggiring kita untuk tidak memandang Islam di tanah Arab sebagai suatu bentuk ideal. Islam di Arab dan Islam di Indonesia berbanding lurus, bahkan boleh jadi Islam di Indonesia lebih berperadaban.¹⁴

Azyumardi Azra menjelaskan masuknya Islam ke daerah Melayu dapat diidentikkan dengan masuknya Islam ke Nusantara atau lebih spesifik lagi ke Indonesia. Ada banyak teori yang berusaha mengungkap sejarah awal masuknya Islam ke Nusantara. Azyumardi mencatat berbagai teori, di antaranya adalah teori Gujarat dan Malabar, teori Makkah, teori Bengal, dan teori Fatimiyah.¹⁵ Tapi terlepas dari perdebatan tersebut, para ahli sepakat bahwa Islam masuk ke Nusantara (Indonesia) dengan jalan damai.

Karakteristik Islam Nusantara yang cenderung moderat, toleran, dan akomodatif tentu saja tidak bisa dilepaskan dari model-model dakwah yang dilakukan oleh para penyebar Islam melalui cara-cara persuasi, adaptasi, dan akomodasi. Para sarjana dan peneliti tentang proses datangnya dan penyebaran Islam di Kepulauan Melayu hampir sepakat dengan kenyataan bahwa islamisasi kawasan ini terjadi melalui jalan damai.¹⁶

Model-model dakwah yang dilakukan oleh Wali Songo (wali sembilan) merupakan contoh yang sangat populer tentang proses islamisasi yang melalui persuasi, adaptasi, dan akomodasi, dan bukan melalui jalan konfrontasi dan penaklukan secara paksa.

Model dakwah yang dilakukan oleh Sunan Kudus, Sunan Bonang, dan Sunan Kalijaga merupakan contoh sempurna dari proses adaptasi, persuasi, dan akomodasi. Apa yang dilakukan oleh Sunan Kudus merupakan dari

sebuah upaya toleransi dan sekaligus adaptasi terhadap lingkungan sekitar. Di Kudus, Sunan Kudus melarang penduduk Kudus (Jawa Tengah) memakan hewan sapi dengan alasan karena banyak manusia yang minum susu sapi. Alasan sebenarnya dari Sunan Kudus adalah dalam rangka menghormati komunitas Hindu yang sudah mengakar di sana. Hal yang sama dilakukan oleh Sunan Bonang dengan menciptakan tembang-tembang Jawa yang penuh dengan nasihat dan bobot spiritual, salah satunya tembang *ilir-ilir* yang sangat populer dan memasyarakat di Jawa. Beliau juga menciptakan salah satu perangkat gamelan yang hingga kini masih populer dan dipakai dalam pentas musik Jawa dan seni pewayangan, yaitu bonang. Selain itu, Sunan Kalijaga adalah salah satu tokoh Wali Songo yang kreatif. Seni pewayangan yang semula sangat kental dengan nuansa Hindu, disulap jadi sebuah pertunjukan bernuansa Islam. Sunan Kalijaga juga sangat piawai dalam meramu kesenian lokal sehingga menjadi hiburan yang mengasyikkan bagi masyarakat Jawa ketika itu. Untuk bisa menikmati kesenian tradisional yang diciptakan oleh Sunan Kalijaga, masyarakat setempat tidak perlu membayar, tapi cukup mengucapkan kalimat syahadat. Pertunjukan yang murah meriah ini dimanfaatkan para wali untuk menyampaikan wejangan-wejangan keislaman.¹⁷

2. Diskursus Tahlilan di Kalangan Agamawan

Ritual tahlilan ini menimbulkan diskursus pro dan kontra dalam internal umat Islam sendiri. Sebagian kelompok menganggap tahlilan itu *bid'ah* (ajaran yang tidak memiliki landasan dari al-Qur'an ataupun hadis) dan berbau sinkretis (pencampuran ajaran agama). Menurut kelompok ini, tahlilan berasal dari ajaran agama Hindu. Islam terinfiltrasi oleh ajaran ini. Kemudian, di susunlah rangkaian wirid-wirid dan do'a-do'a serta pembacaan surat Yasin kepada si mayit dan dipadukan dengan ritual-ritual selamat pada hari ke 7, 40, 100, dan 1000 yang tidak pernah diajarkan oleh Nabi dan para sahabatnya.¹⁸

Namun kelompok pro tahlilan mengatakan bahwa tahlilan bukanlah dari Hindu, tapi dibawa oleh Sunan Ampel dari Champa, Vietnam. Menurut Said Aqil Siraj, secara geneologis, ajaran Islam yang ada di Champa pada waktu itu adalah ajaran Islam yang dibawa dari Timur Tengah.¹⁹ Selain itu, kelompok pro tradisi tahlilan mengatakan bahwa prosesi yang dilakukan dalam tradisi tahlilan semuanya memiliki landasan (dalil), baik dari al-Qur'an maupun hadis.

Kalau kita simak fatwa Syeikh Ibnu Taimiyyah, tradisi tahlilan telah berkembang sejak sebelum abad ke-7 Hijriah. Dalam kitab *Majmu' Fatawa* disebutkan bahwa seseorang pernah bertanya kepada Ibnu Taimiyyah terkait dengan tahlilan ini. Penanya berkata, mereka memulai dan menutup zikirnya dengan al-Qur'an, lalu mendo'akan kaum Muslimin yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Mereka mengumpulkan antara *tasbih, tahmid, tahlil, takbir, hauqalah (la haula wa laa quwwata illa billaah)* dan shalawat kepada Nabi Saw. Lalu Ibnu Taimiyah menjawab: "Berjamaah dalam berzikir, mendengarkan al-Qur'an dan berdo'a adalah amal shaleh. Orang yang mengatakan pahala bacaan al-Qur'an tidak sampai kepada orang yang telah meninggal, justru itulah yang bid'ah."²⁰

Sedangkan berkaitan dengan acara tujuh hari, dalam Islam sendiri tradisi selamatan tujuh hari telah ada sejak generasi sahabat Nabi Saw. Al-Imam Sufyan, seorang ulama *salaf* mengatakan bahwa Imam Thawus pernah berkata: "Sesungguhnya orang yang meninggal akan diuji di dalam kubur selama tujuh hari. Oleh karena itu, mereka (kaum *salaf*) menganjurkan bersedekah makanan untuk keluarga yang meninggal selama tujuh hari tersebut."²¹

Riwayat di atas menjelaskan bahwa tradisi selamatan selama tujuh hari telah berjalan sejak generasi sahabat Nabi. Sudah tentu, para sahabat dan generasi *salaf* tidak mengadopsinya dari agama Hindu, karena orang-orang Hindu tidak ada di daerah Arab. Jadi, tradisi selamatan tujuh hari tersebut hukumnya jelas tidak haram, bahkan bagus untuk dilaksanakan.

Ada lagi pemikiran lain yang mengatakan bahwa tahlilan pada hari ke-7, 40, 100, dan 1000 memang betul dari tradisi dan ajaran Hindu, tapi substansi *content*-nya telah “di-Islam-kan”. Upacara tersebut dianggap berasal dari upacara kepercayaan animism dan hindu. Menurut kepercayaan agama ini, bila seseorang meninggal dunia, maka ruhnya akan datang ke rumah pada malam hari mengunjungi keluarganya. Jika dalam rumah tadi tidak ada orang ramai yang berkumpul-kumpul dan mengadakan upacara-upacara sesaji, seperti membakar kemenyan, dan sesaji terhadap ruh-ruh ghaib, agar ruh orang mati tadi tidak marah dan masuk (*sumerup*) ke dalam jasad orang yang masih hidup dari keluarga si mati. Maka untuk itu semalaman para tetangga dan kawan-kawan atau masyarakat tidak tidur, membaca mantera-mantera atau sekedar kumpul-kumpul. Hal semacam itu dilakukan pada malam pertama kematian, selanjutnya malam ke-3, ke-7, ke-100, satu tahun, dua tahun, dan malam ke-1000. Setelah orang-orang yang mempunyai kepercayaan tersebut masuk Islam, mereka tetap melakukan upacara-upacara tersebut. Sebagai langkah awal, para penyebar Islam terdahulu tidak memberantasnya, tetapi mengalihkan dari upacara warisan Hindu menjadi upacara yang bernafaskan Islam. Sesaji diganti dengan nasi dan lauk-pauk untuk sedekah. Mantera-mantera digantikan dengan zikir, do’a, dan bacaan-bacaan al-Qur’an. Upacara semacam ini kemudian dinamakan “tahlilan” yang sekarang telah membudaya pada sebagian besar masyarakat. Dalam acara tersebut penjamuan yang disajikan pada tiap kali acara diselenggarakan. Model penyajian hidangan biasanya selalu variatif, tergantung adat yang berjalan di tempat tersebut.

Penulis lebih menguatkan pendapat terakhir ini. Ajaran dan nilai-nilai Islam telah *include* di dalam seremonial hari wafat tersebut, seperti sedekah, membaca al-Qur’an, zikir, do’a, tahlil, dan tausiyah. Semua simbol waktu yang berasal dari Hindu tetap dipertahankan, tetapi nilai yang terkandung dalam upacara tersebut sudah Islam seluruhnya, dan itu tidak menyalahi syariat, karena seremonial hari wafat bukan ibadah *mahdhah* yang sudah ditentukan

syarat dan rukunnya. Seremonial hari wafat hanyalah ibadah *ghairu mahdhah* yang bersifat budaya. Kegiatan seperti itu sangat dianjurkan, karena merupakan amal, tetapi bukan berupa kewajiban dalam agama. Karena yang dominan di acara itu adalah bacaan *la ilaha illallah*, maka disebutlah acara seremonial itu dengan tahlilan. Ajaran Hindu hanyalah sebatas kode waktu setelah wafat, sedangkan substansi dan nuansa di dalamnya sudah sepenuhnya Islam.²²

Secara eksplisit (*manshush*), baik dari al-Qur'an maupun hadis praktik tahlilan seperti yang telah mentradisi seperti di Indonesia memang tidak kita temukan. Walaupun demikian, menurut penulis tidaklah bijaksana apabila kita langsung menjustifikasi bahwa sesuatu yang tidak dijelaskan oleh al-Qur'an dan dicontokan oleh Nabi adalah *bid'ah dhalalah* dan wajib dibasmi. Untuk mengetahui kedudukan acara tahlilan ini secara hukum Islam terlebih dahulu kita klasifikasi praktik dan ritual apa saja yang terjadi. Secara umum, praktik ritual yang dilakukan dalam acara tahlilan adalah: pertama, hadiah pahala dari membaca ayat-ayat al-Qur'an dan kalimat-kalimat *thayyibah* lainnya. Kedua, mendo'akan si mayit. Ketiga, pemberian hidangan dari keluarga si mayit untuk para tamu.

Penulis mengemukakan dalil-dalil terkait dengan tiga hal tersebut, namun karena faktor *space* yang terbatas dan memang *stressing* penulis bukan untuk mengangkat aspek *ikhtilaf*-nya, maka penulis akan mengemukakan beberapa dalil saja. Pertama untuk mengetahui legitimasi hadiah pahala, berdasarkan analisa ulama ternyata Nabi pernah mempraktikkannya. Hal ini bisa diketahui dari hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

بِهِ ضَحَّى ثُمَّ مُحَمَّدٌ أُمَّةٍ وَمِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ مَنْ تَقَبَّلَ اللَّهُ بِاسْمِهِ²³

Artinya: "Dengan nama Allah terimalah kurbanku dari Muhammad, dan keluarga Muhammad, dan dari ummat Muhammad" (HR. Muslim).

Dari hadis ini diceritakan bahwa Nabi berkorban dan pahalanya untuk beliau, dan sebagiannya diberikan untuk keluarga dan ummatnya. Kalau hal ini tidak bermanfaat, tentu beliau tidak akan mengerjakan hal ini.

Dalam kitab *Bariqah al-Muhammadiyah*, penulisnya menjelaskan bahwa Nabi memberikan pahalanya kepada ummat beliau. Ini merupakan ajaran dari Nabi bahwa amalan orang lain bisa memberi manfaat kepada orang lain. Mengikut ajaran dan petunjuk Nabi ini adalah suatu pegangan dengan tali yang teguh.²⁴

Kedua, mengenai mendo'akan orang lain, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal juga memiliki landasan, di antaranya:

Artinya: *"Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (muhajirin dan anshor), mereka berdoa: "Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang" (QS. Al-Hasyr: 10).*

Berdasarkan dua ayat di atas, kita dibolehkan, bahkan dianjurkan untuk mendo'akan saudara kita yang lain karena akan berdampak baik kepada orang yang dido'akan tersebut.

Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah dalam Kitab *Majmu' Fatawa*-nya berkata: "Orang yang berkata bahwa do'a tidak sampai kepada orang mati dan perbuatan baik, pahalanya tidak sampai kepada orang mati, mereka itu ahli bid'ah, sebab para ulama' telah sepakat bahwa mayit mendapat manfa'at dari do'a dan amal shaleh orang yang hidup."²⁵

Masih banyak lagi dalil-dalil lain bisa dijadikan dasar untuk mengahdiahkan pahala kepada orang yang sudah meninggal serta mendo'akannya. Walaupun secara eksplisit tahlilan tidak dijelaskan oleh al-Qur'an dan hadis, tetapi secara ijtihadi tahlilan tersebut memiliki landasan hukum. Penulis menganggap cukup dalil ini sebagai legitimasi hadiah pahala, karena *stressing* penulis bukan pada persoalan ikhtilafnya, melainkan tradisi

tahlilan tersebut sebagai upacara wujud simpati dan empati masyarakat nusantara terhadap keluarga yang ditimpa musibah kematian. Tahlilan bukanlah event ajang pentransferan pahala, melainkan untuk membantu saudara kita yang meninggal oleh orang yang masih hidup. Mengenai sampai atau tidaknya pada hakikatnya kita kembalikan kepada Allah, karena itu merupakan hak prerogatif Allah SWT.

Adapun mengenai hukum aspek yang ketiga, mengenai jamuan makanan yang dihidangkan oleh tuan rumah dari keluarga yang meninggal, menurut penulis, berdasarkan situasi dan kondisi. Jika keluarga yang ditinggalkan adalah keluarga yang mampu, maka boleh saja para tamu memakan jamuan tersebut, dengan alasan makanan tersebut adalah hadiah dari tuan rumah kepada tamu, dan kebajikannya dihadiahkan kepada yang meninggal tersebut. Selanjutnya, jika si mayit berasal dari keluarga tidak mampu, maka para tamu tidak boleh menyibukkan dan menambah beban bagi keluarga yang ditinggalkan. Idealnya justru para tamu yang membantu kebutuhan keluarga yang ditinggalkan tersebut.

Adapun kalau ditinjau dari segi psikologis, menurut cendikiawan Muslim, Komaruddin Hidayat acara tahlilan ini banyak manfaatnya. Di antaranya: pertama, keluarga yang mendapatkan musibah akan merasa terhibur dengan kedatangan tamu untuk ikut mengadakan do'a bersama bagi almarhum yang meninggal maupun keluarga yang ditinggal. Hanya saja sebaiknya secara ekonomis tuan rumah jangan sampai merasa merasa dibebani dengan menyajikan suguhan. Bagi tamu pas-pasan sebaiknya para tamu membawa minuman dan makanan sendiri agar tidak merepotkan tuan rumah. Kedua, tahlilan juga menjadi ajang silaturahmi sesama tetangga dan teman dekat. Lebih bagus lagi kalau dalam acara tahlilan disertai ceramah yang membahas bacaan surat yasin maupun tahlilan sebagai tambahan pengetahuan dan pencerahan hati memperdalam iman. Ketiga, do'a yang dipanjatkan secara beramai-ramai dan tulus untuk almarhum insya Allah

didengar dan dikabulkan Tuhan, diringankan dosa-dosanya, dan dipermudah perjalanan ruhnya menuju tempat yang lebih membahagiakan.²⁶

Jika acara tahlilan bisa mengingatkan yang hidup akan dekatnya kematian, lalu keluarga merasa terhibur dan memperoleh tambahan wawasan keagamaan, dan semoga yang meninggal dimudahkan perjalanannya dengan do'anya orang-orang saleh, maka acara tahlilan mempunyai nilai ibadah yang tinggi. Bayangkan saja kalau ada keluarga dekat yang meninggal, lalu tak ada yang berkunjung dan menghibur keluarganya dengan acara do'a bersama, pasti akan semakin berat derita batinnya. Namun perlu diingat bahwa yang paling menentukan nasib kita di akhirat adalah amal kita sendiri, bukannya banyak dan ramainya tamu yang ikut tahlilan.

C. Penutup

Kehadiran Islam ke Nusantara tidak lepas dengan nuansa di mana Islam itu lahir. Sungguhpun demikian, ia mampu beradaptasi dengan kebudayaan lokal di mana Islam itu datang. Proses persenyawaan keislaman dengan kenusantaraan menjadikan Islam yang ada di Nusantara ini mudah diterima oleh masyarakat, tidak ada resistensi, justru yang ada adalah penyambutan. Sungguhpun ada modifikasi, itu tidak lebih pada injeksi nilai-nilai keislaman dalam tradisi yang telah ada. Demikian juga dengan event tahlilan, yang sarat akan nuansa simpati dan empati masyarakat terhadap keluarga yang ditinggalkan si mayit, menurut penulis sangat perlu dilestarikan.

Catatan:

¹Syauqi Dhaif. *Al-Mu'jam al-Wasith*. (Kairo: Maktabah Shurouq al-Dauliyyah, 1432 H/ 2011 M), h. 1711. Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: 1997), hal. 1514.

²Abdul Moqsith Ghazali dan Musoffa Basyir Rasyad. "Islam pribumi; Mencari Model Keberislaman ala Indonesia," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. (Bandung: Mizan, 2006), h. 673.

³*Ibid*, h. 674.

⁴*Ibid*, h. 674-675.

⁵*Ibid*, h. 675.

⁶Abdurrahman Wahid. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. (Jakarta: Desantara, 2001), h. 677.

⁷Abdul Moqsith Ghazali dan Musoffa Basyir Rasyad. "Islam pribumi; Mencari Model Keberislaman ala Indonesia," dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. (Bandung: Mizan, 2006), h. 678.

⁸Bambang Pranowo. *Islam Faktual; Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999), h. 43.

⁹Komaruddin Hidayat. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi*. (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 39.

¹⁰Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama*. (Jakarta: Paramadina, 2011), h. 271.

¹¹Abdurrahman Wahid. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. (Jakarta: Desantara, 2001), h.119.

¹²Abdurrahman Wahid. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. xxviii.

¹³Abdul Moqsith Ghazali dan Musoffa Basyir Rasyad. "Islam pribumi; Mencari Model Keberislaman ala Indonesia, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 659.

¹⁴*Ibid*, h. 662.

¹⁵Azyumardi Azra. *Islam Nusantara; Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 2-19.

¹⁶Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 18.

¹⁷Agus Muhammad. "Islam Nusantara di Tengah Gelombang Puritanisme," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 26 Tahun 2008, h. 28.

¹⁸Ida Bedande Adi Suripto. *Nilai-nilai Hindu dalam Budaya Jawa; Serpihan yang Tertinggal*, (Yogyakarta: Warna Grafika, 2009), h. 47.

¹⁹Diakses pada tanggal 2 Juli 2017 dari wongkidoel.wordpress.com.

²⁰Ibnu Taimiyyah al-Harrani. *Majmu' Fatawa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/ 1984), j. 14, h. 116.

²¹Ibnu Hajar al-Asqalani. *Al-Mathalib al-'Aliyah*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/ 1989 M), j. 5, h. 330.

²²Mark R. Woodward. *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. (Yogyakarta: Lkis, 2006), h. 83-84.

²³Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Nisaburi. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1409 H/ 1989 M), j. 6, h. 78.

²⁴Abu Sa'id al-Khadimi. *Bariqah Mahmudiyah fi Syarh Thariqah Muhammadiyah wa Syari'ah Nabawiyah*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/ 1989 M), j. 4, h. 99.

²⁵Ibnu Taimiyyah al-Harrani. *Majmu' Fatawa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/ 1984), j. 14, h. 211.

²⁶Komaruddin Hidayat. *Psikologi Kematian*. (Bandung: Mizan, 2006), h. 154.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI, 2011.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, *al-Mathalib al-'Aliyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/ 1989 M.
- Al-Harrani, Ibnu Taimiyyah *Majmu' Fatawa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H/ 1984.
- Al-Khadimi, Abu Sa'id, *Bariqah Mahmudiyah fi Syarh Thariqah Muhammadiyah wa Syari'ah Nabawiyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/ 1989 M.
- Al-Nisaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1409 H/ 1989 M.
- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara; Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2004.
- _____, *Jaringan Ulama Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.
- Dhaif, Syauqi, *Al-Mu'jam al-Wasith*. Kairo: Maktabah Shurouq al-Dauliyyah, 1432 H/ 2011 M.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF (ed), *Menjadi Indonesia; 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 2011.
- _____, *Psikologi Kematian*, Bandung: Mizan, 2006.
- _____, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: 1997.
- Pranowo, Bambang, *Islam Faktual; Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999.
- Suripto, Ida Bedande Adi, *Nilai-nilai Hindu dalam Budaya Jawa; Serpihan yang Tertinggal*, Yogyakarta: Warna Grafika, 2009.
- _____, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- _____, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- Woordwark, Mark. R, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta: Lkis, 2006.
- Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 26 Tahun 2008.
- wongkidoel.wordpress.com.