

BENTUK ISLAM FAKTUAL: KARAKTER DAN TIPOLOGI ISLAM INDONESIA

Irham

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: irham.muu@gmail.com

Abstract

This article tries to explain the factual Islam happened inevitably in muslim society. Factual Islam is a form of religious muslims in the world which could be affected by the social and cultural background. It may result in differences between one muslim and another. In this article, the factual Islam is explored in Indonesian Islam. The research explores the characters and the typology of Indonesian Islam. The finding shows that the character of Indonesian Islam is moderate and its typology is accommodating the socio-culture of the society. While the typology proposed by Geertz in this case is no longer relevant, particularly to describe Javanese Islam as an example. Furthermore, in this contemporary era, Indonesian Islam experiences a shift in orientation toward transnational Islam, namely Islam with salafi manhaj. This article is a literature review using the findings related to the theme as the object of study.

Artikel ini berupaya menjelaskan Islam faktual sebagai keniscayaan yang terjadi pada umat Islam. Islam faktual merupakan bentuk keberagaman umat muslim di dunia yang dapat dipengaruhi latar sosial dan budaya masyarakat. Islam faktual dapat memunculkan perbedaan di antara umat muslim yang satu dengan yang lainnya. Dalam artikel ini Islam faktual yang menjadi kajian adalah Islam Indonesia. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah mengenai karakter dan tipologi Islam Indonesia. Kesimpulannya karakter Islam Indonesia adalah moderat dan tipologinya adalah akomodatif dengan sosio-kultur di masyarakat. Adapun tipologi yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam hal ini sudah tidak relevan lagi, khususnya untuk menggambarkan Islam Jawa sebagai contoh Islam Indonesia.

Selanjutnya pada era kontemporer ini Islam Indonesia sebagian kecil mengalami pergeseran orientasi ke arah Islam transnasional, yakni Islam yang ber-manhaj salafi. Artikel ini merupakan sebuah kajian literatur yang menggunakan hasil penelitian yang terkait dengan tema yang menjadi objek kajian.

Keywords: *Factual Islam; Indonesian Islam.*

Pendahuluan

Islam adalah agama langit yang turun di negeri Arab yang disampaikan melalui Nabi Muhammad dan al-Quran yang merupakan sumber utamanya. Al-Quran merupakan wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman untuk membangun peradaban umat. Kemudian segala perilaku, ucapan dan kesepakatan nabi memperjelas apa yang terkandung dalam al-Quran. Itulah yang disebut dengan as-Sunnah. Ketika nabi masih hidup, segala permasalahan umat bertumpu kepadanya, sehingga umat Islam saat itu tidak mengalami kesulitan untuk memecahkan masalah apa pun. Namun, ketika nabi telah wafat, yang menjadi rujukan selanjutnya adalah orang-orang yang terdekat dengan beliau yang berusaha untuk menjelaskan al-Quran dan apa yang mereka ketahui dari nabi.

Persoalan yang muncul kemudian adalah perbedaan pendapat dalam menjelaskan dan memahami sumber Islam tersebut. Perbedaan ini muncul karena adanya upaya untuk menafsirkan ajaran terhadap permasalahan sosial yang ada. Sejak zaman sahabat (*as-sabiqun al-awwalun*) perbedaan ini pun sudah terjadi. Perbedaan ini tercermin dalam pemahaman, sikap, dan keyakinan. Perbedaan umat Islam dapat diketahui dari produk pikir para muslim cendekia/ulama, seperti fikih. Produk fikih ada banyak variannya/mazhabnya. Seperti fikih Syafi'i, Hanafi, Maliki, atau Hambali. Selain empat mazhab yang besar itu tentu masih ada mazhab kecil lainnya. Di bidang teologi pun demikian, ada *Khawarij*, *Murji'ah*, *Mu'tazilah*, *Asy'ariyah*, dan lain sebagainya. Termasuk ilmu-ilmu Islam lain, seperti *Ulum al-Quran* yang melahirkan tafsir al-Quran dengan banyak variannya, kemudian *Ulum al-Hadith*, *ilmu Tauhid*, *ilmu Tasawuf* dan lain sebagainya. Produk pemikiran seperti itu sudah tentu melahirkan keberagaman yang berbeda di antara para penganutnya.

Sumber panutan umat Islam sedunia adalah sama, al-Quran dan sunnah. Namun, persoalannya adalah mengapa pemahaman/perilaku umat Islam berbeda? Apakah al-Quran atau sunnah itu berubah isinya/berbeda bentuknya? Jawabannya adalah sumber rujukan utama umat Islam itu tetaplah

sama, dan tidak berubah sampai kapanpun dan dimanapun. Dalam hal ini, Kadir menjelaskan bahwa Islam dapat dipahami sebagai Islam ideal dan Islam faktual. Islam ideal adalah Islam universal, Islam yang tidak terikat dengan ruang dan waktu. Kapanpun dan dimanapun tidak berubah atau berbeda. Islam universal ini ada pada al-Quran dan sunnah, dimana teks dan isinya tetap. Artinya ada kesamaan dan ketetapan pada semua umat Islam dalam menggunakan al-Quran dan sunnah sebagai sumber pedoman dalam beragama. Kemudian Islam ideal melahirkan Islam faktual. Islam faktual merupakan respon umat Islam terhadap ajaran al-Quran dan sunnah. Respon tersebut terlihat dalam bentuk pemikiran, keyakinan dan perilaku/sikap. Respon terhadap ajaran disebut dengan keberagamaan/perilaku orang beragama. Sebelum menjadi keberagamaan, ada proses yang terlibat dalam umat beragama dalam merespon ajaran yang dilatari oleh kondisi sosial-budaya. Proses ini disebut dengan faktualisasi (Kadir, 2003: 3-25). Adanya perbedaan keberagamaan sudah tentu disebabkan karena faktualisasi ajaran agama yang berbeda antara masyarakat di daerah tertentu dengan daerah lain.

Islam faktual tidak selamanya menyebabkan perbedaan keberagamaan, karena ada titik kesamaan dan ketetapan dalam keberagamaan yang semua umat Islam hampir sepakat. Dalam hal ini, Abdullah menganalisis dan mengkategorikan cara memahami ajaran Islam menjadi dua kelompok. Pertama, pemahaman atau pembahasan yang bersifat univokalitas wujud. Kedua, pembahasan yang bersifat gradasi wujud (*tashkik al-wujud*), artinya ada perubahan dan perbedaan. Pada sisi univokalitas wujud, umat Islam tidak mendapatkan perbedaan yang mencolok untuk pemaknaan syariah dalam peradaban Islam, misalnya pada urusan keimanan Islam atau rukun Islam. Dalam hal ini umat Islam sepakat tidak berbeda. Selanjutnya pada sisi *tashkikul wujud* (gradasi wujud) terdapat pada tujuan utama (*maqasid al-syariah*) dan penafsiran (Abdullah, 2012). Maksudnya adalah bagaimana tujuan utama syariah dirumuskan dan bagaimana syariah itu ditafsirkan. Pada pembahasan ini sudah tentu keadaan sosial-budaya akan terlibat. Tentu akan ada pergeseran terus menerus sesuai dengan ruang dan waktu untuk menyesuaikan kondisi permasalahan sosial budaya. Pada level ini pembahasan syariah menjadi majemuk/plural.

Pemahaman syariah pada level plural menyebabkan banyaknya varian pemahaman dan perilaku umat beragama. Contoh yang bisa disaksikan seperti keberagamaan antara Islam Sunni dan Syiah. Di Arab Saudi, ada Islam model Wahabi, di Mesir ada al-Ikhwan al-Muslimun. Dalam konteks Indonesia ada NU, Muhammadiyah, Persis, Nahdlatul Wathan, dan lain-lain. Masing-masing

keberagamaan ini mempunyai karakter sendiri dan berbeda dari yang lainnya. Perbedaan keberagaman tersebut merupakan bentuk dari Islam faktual, dalam kata lain Islam sebagai ekspresi pemeluknya.

Untuk melihat keberagaman masyarakat sebagai bentuk Islam faktual bisa dilihat dari konteks hubungan agama, budaya dan kehidupan masyarakat. Penelitian Pranowo yang terkait dengan Islam Jawa menggunakan beberapa pendekatan yaitu *pertama*, melihat agama dalam perspektif lokal; *kedua*, melihat hubungan masyarakat dengan tempat ibadah; dan *ketiga*, melihat praktik keagamaan masyarakat (Pranowo, 2011). Mudzhar menyebutnya dengan lima gejala agama. *Pertama*, naskah sumber ajaran agama dan simbol agama. *Kedua*, para penganut atau pemimpin dan pemuka agama. *Ketiga*, ritus, lembaga, dan ibadat seperti, salat, haji, dan waris. *Keempat*, tempat ibadat; dan *kelima*, organisasi keagamaan (Mudzhar, 2011: 13–14).

Karakter keberagaman bisa berbeda-beda sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Akan tetapi terdapat perbedaan pada konteks Islam Indonesia, Islam Arab, dan Islam Amerika. Tulisan ini tidak membicarakan tentang Islam ideal atau universal, namun akan mendiskusikan level Islam faktual yang bisa dilihat dari sudut pandang sosiologis maupun antropologis. Islam faktual yang menjadi fokus tulisan ini adalah Islam Indonesia. Kajian ini juga dibatasi pada karakteristik Islam Indonesia dan tipologinya. Untuk melihat tipologinya, artikel ini mengambil salah satu contoh tipologi Islam Indonesia, yakni Islam Jawa. Artikel ini merupakan kajian kepustakaan untuk mengungkap Islam faktual secara sosiologis melalui beberapa hasil penelitian baik yang berupa artikel jurnal, buku, maupun laporan penelitian disertasi.

Islam Indonesia dan Karakter Wasatiyah

Pada tanggal 20 Mei 2015, PPIM UIN Jakarta menerima tamu dari Afganistan. PPIM sebagai tuan rumah mengenalkan Islam Indonesia. Setelah presentasi selesai, yang kemudian menjadi kritik dan pertanyaan dari tamu Afganistan adalah mengapa harus ada Islam Indonesia? Kalau demikian berarti ada juga Islam Arab, Islam Afrika, dan seterusnya. Dalam pandangan tamu tersebut, Islam adalah sama dan tidak boleh ada perbedaan antar pemeluk agama Islam. Ini menunjukkan belum dipahaminya Islam Indonesia sebagai Islam faktual atau yang biasa disebut dengan Islam lokalitas, yang dilihat dari sudut pandang sosiologis atau antropologis. Islam seperti ini sudah tentu menyatu dengan kondisi sosial budaya setempat. Jadi munculnya Islam Arab, Islam Afrika, Islam Eropa, atau Islam Indonesia merupakan fenomena keniscayaan.

Istilah Islam Indonesia dapat menunjukkan makna lain yaitu makna kekinian Islam Nusantara yang sempat dijadikan tema Mukhtamar NU ke-33 di Jombang dan menjadi fokus kajian Azra dalam bukunya tentang jaringan ulama nusantara (Azra, 2013a). Memahami istilah Islam Nusantara atau Islam Indonesia menurut Bisri adalah bentuk *idhofah* yang mengandung makna *lam*, *fii*, dan *min*. Secara sederhana Islam Nusantara dapat dipahami sebagai Islam yang berkembang di Indonesia, dalam artian 'Islam kita' atau Islam yang kita jalani di Indonesia (Bisri, 2015: 13-14). Islam Indonesia menurut Azra mempunyai karakter yang berbeda dengan Islam di negara lainnya dalam pengejawantahan agama dalam kehidupan. Karena itulah Islam Indonesia memiliki budaya Islamnya sendiri. Azra memetakan Islam di dunia menjadi delapan bagian yang disebut dengan *Islamic culture spheres*, yaitu Islam Indonesia (nusantara), Islam anak benua India (Bangladesh, India dan Pakistan), Islam Sino (Asia Timur), Islam Iran (Persia), Islam Turki, Islam Afrika, dan Islam Hitam (Sudanic Africa/Sub-Sahara, dan Western Hemisphere) (Azra, 2015: 1-12).

Lebih lanjut, Azra menyatakan bahwa Islam Indonesia mempunyai perjalanan historis yang panjang, sejak kehadiran dan penyebarannya di kawasan Indonesia (dulu disebut nusantara). Aspek sosial-budaya masyarakat dan peristiwa-peristiwa historis tertentu adalah aspek-aspek yang membentuk Islam Indonesia sehingga mempunyai karakter tersendiri. Jadi, untuk mengetahui seperti apa Islam Indonesia, seorang peneliti harus mengetahui aspek-aspek sosial-budaya yang melatarbelakanginya, aspek sejarah serta aspek politik. Islam Indonesia tidak bisa dipisahkan dengan sosio-histori bangsa Indonesia. Kesatuan antar agama dan sosial-budaya merupakan proses yang memperkaya kehidupan Islam Nusantara. Menurut Gus Dur, hal ini disebut dengan kata 'pribumisasi Islam.' Lebih lanjut, pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam baik di negeri asalnya, maupun di negeri tempat tersebarnya Islam seperti Indonesia. Hal ini berbeda dengan *Jawanisasi* atau *sinkretisme*. Dalam pribumisasi, Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri (Wahid, 2001: 109-129).

Salah satu contoh pribumisasi Islam adalah produk hukum Islam Indonesia, misalnya KHI (Kompilasi Hukum Islam), *bahth al-masail*, majelis *tarjih*, majelis fatwa, dewan hisab, dan lain sebagainya dalam ormas-ormas keislaman di Indonesia. Dalam konteks ini, Marzuki Wahid menyebut hukum-hukum dengan fikih Indonesia, yakni fikih yang khas dan melekat pada *setting* sosial

masyarakat Indonesia. Fikih semacam ini terjadi karena adanya kesepakatan antara negara, masyarakat, dan pasar dalam menentukan konstruksi hukum Islam yang hendak dilegislasikan. Fikih Indonesia pada dasarnya dipengaruhi oleh latar belakang sosial, budaya, dan politik dimana *fikih* itu dipraktikkan. Fikih selalu berinteraksi secara dinamis terhadap problematika masyarakat yang beragam, seperti dalam kasus KHI (Wahid, 2014). Bila menilik wajah Islam Indonesia pada jaman dahulu sebelum abad ke-20 atau yang sering disebut dengan Islam Nusantara—seperti yang dikembangkan oleh Walisongo, Hamzah Fansuri, dan Hamzah al-Sumatrani, praktik keagamaannya bernuansa *sufistik*. Pada aspek politik, Islam Nusantara mampu berintegrasi. Salah satu buktinya adalah wujud integrasi para ulama dan Sultan di Kerajaan Peurlak Aceh pada abad ke-9 serta hubungan para ulama dengan kerajaan-kerajaan Islam di nusantara (Zada, 2014). Ungkapan sederhananya, Islam Indonesia adalah ekspresi keberagaman umat Islam di Indonesia yang sudah menyatu dengan konteks sosio-historis masyarakat.

Karakteristik Islam Indonesia terbangun dari Islam yang berkembang di nusantara pada waktu itu. Islam, sejak awal masuk ke nusantara, khususnya Jawa, menggunakan pendekatan kedamaian. Pada masa itu, dalam penyebarannya kebudayaan digunakan sebagai senjata dakwah. Walisongo di Jawa misalnya, menggunakan kesenian wayang dalam menyebarkan agama Islam. Dari akar ini karakter Islam Nusantara terlihat jelas, yaitu ramah dengan kebudayaan. Ini yang disebut dengan Islam *wasatiyah*. Menurut Azra, Islam Indonesia karakternya adalah Islam *wasatiyah*. Karakter ini menunjukkan bahwa Islam berada di tengah, seimbang, tidak berdiri pada kutub ekstrim, serta baik dalam pemahaman dan pengalaman Islam. Menurut Azra, aktualisasi Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah* (*ummah wasatan*) bermula sejak awal Islam masuk ke Indonesia, khususnya pada akhir abad ke-12 dan 13, yang berlangsung damai. Aktualisasi Islam *washatan* yang paling jelas bisa disaksikan kini, dalam watak negara Indonesia yang memproklamkan kemerdekaan pada 17 Agustus 1945.

Pendiri bangsa dari kelompok nasionalis dan Islam sepakat menjadikan Indonesia bukan sebagai negara sekuler maupun negara agama yang berasaskan Islam. *Wasatiyah* ini termanifestasi ke dalam Pancasila sebagai *kalimah sawa'*, sebagai prinsip-prinsip yang sama di antara anak-anak bangsa yang majemuk dalam segala aspek kehidupan (Azra, 2015).

Selanjutnya, Siradj, menegaskan Islam sebagai *ummah wasatan* yang terlihat pada keberagaman dan dakwah Walisongo. Metode dakwah Walisongo sangat ramah dengan kebudayaan lokal Jawa. Sebelumnya, para wali telah

mempelajari terlebih dahulu kebudayaan Jawa sebelum akhirnya berhasil mewarnai Jawa dengan corak Islam. Dakwah semacam ini merupakan dakwah yang *bi al-hikmah wa al-maw'izah al-hasanah*, terbuka, menerima budaya, tradisi, dan adat yang sudah ada di tengah-tengah masyarakat, khususnya di Jawa.

Dakwah semacam ini, dalam konteks masa kini dapat dilihat pada kiai-kiai NU. Para pendiri NU, sejak awal hingga kini dan seterusnya, berkomitmen untuk melanjutkan dan mengembangkan keberagaman para wali terdahulu (Siradj, 2007). Lebih dari itu, Islam selalu dikedepankan adalah Islam *tawassut* (moderat), *tawazun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasamuh* (toleran). Dengan pola pikir seperti ini agama akan menjadi inspirasi sekaligus aspirasi bagi pemeluknya, sehingga nilai-nilai agama mampu mewarnai kebudayaan dan peradaban bangsa. Islam tidak hanya berbicara pada batas formal agama melainkan berbicara secara substansial dalam semua tatanan kehidupan masyarakat. Ini meliputi individual maupun sosial, serta dalam hubungan kepada manusia, alam semesta dan kepada Tuhan, sehingga aspek kehidupan manusia menjadi penting. Di sinilah Islam datang sebagai inspirasi (Siradj, 2012).

Fakta lain, Islam *wasatiyah* Indonesia dapat ditemui dalam cerminan pendidikan Islam yang telah membumi sejak Islam masuk ke Indonesia. Pendidikan Islam itu tercermin dalam surau (Minangkabau), dayah (Aceh), pondok pesantren (Jawa) dan madrasah yang merupakan sarana transmisi para ulama dalam membumikan ajaran Islam. Sejarah pendidikan Islam pertama diawali dengan pengajian al-Quran, kemudian berkembang menjadi surau, dayah, pesantren. Bentuk pendidikan ini terbuka dan berinteraksi dengan masyarakat (Yunus, 2008). Pesantren sejatinya adalah wujud asimilasi antara Islam dan budaya lokal, yakni dari pendidikan Syiwa-Buddha yang dinamakan dengan dukuh (asrama). Tujuan memformat asrama sesuai ajaran Islam adalah untuk memformulasikan nilai-nilai sosiokultural religius yang dianut oleh masyarakat Syiwa-Buddha dengan nilai-nilai Islam, terutama memformulasikan nilai-nilai Ketauhidan Syiwa-Buddha (*adwayasashtra*) (Sunyoto, 2012: 130-131). Dengan ini jelas sekali menunjukkan bahwa pendidikan Islam yang berkembang di Indonesia merupakan wujud akomodasi dan dialog antar kebudayaan yang berbeda. Artinya, pendidikan Islam asli Indonesia adalah salah satu wujud kreatif para pemeluknya dalam mengembangkan Islam *wasatiyah* dan dalam menanamkan nilai-nilai seperti perbedaan, demokrasi, dan kemanusiaan. Hal ini senada dengan pernyataan Hefner bahwa pendidikan Islam di Indonesia bertujuan untuk menciptakan idealitas prinsip-prinsip demokrasi. Beragamnya

pendidikan Islam di Indonesia sesuai dengan idealitas demokrasi” (Hefner, 2009: 55-105). Jadi, Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah* sangat terbuka terhadap konteks ruang dan waktu, termasuk nilai-nilai modernisme dalam era sekarang.

Bentuk Islam *wasatiyah* masyarakat nusantara pada awalnya dimulai dari akomodasi sistem hukum Islam terhadap budaya, adat atau tradisi. Hal ini nampak dalam kehidupan masyarakat yang ditandai dengan nilai-nilai Islam yang dianggap sebagai mercusuar yang bisa mengisi dan mewarnai kehidupan manusia, baik yang sifatnya mistis, kebutuhan biologis, sampai pada hubungan sosial. Contoh-contoh Islam *wasatiyah* misalnya peringatan kematian (*mitong dino, matang puluh, nyewu*), ritual kehamilan, kelahiran, pernikahan, pengurusan jenazah, pengaturan hak berumah tangga suami-istri, ritual *suro*, dan lain sebagainya. Hampir semua praktik kehidupan masyarakat nusantara, khususnya Jawa, dilandasi dengan nilai agama. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya acara seperti *selamatan, kenduren* dan ritual-ritual lainnya (Solikhin, 2010). Dari bentuk keberagamaan seperti ini nampak adanya hidup kebersamaan dalam masyarakat yang berfungsi sebagai kohesi sosial.

Oleh sebab itu, Kahin mengesankan bahwa Islam di Indonesia memiliki toleransi beragama yang tinggi, fanatisme yang tipis, dan keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan baru. Islam seperti ini tidak ditemukan di negara-negara Islam lainnya. Karakter Islam Indonesia terjadi, terutama di Jawa, karena adanya akomodasi kebudayaan masyarakat lokal yang sudah lama tertanam dalam Islam (Kahin, 2013: 61).

Islam Jawa sebagai Contoh Islam Indonesia

Setelah menguraikan Islam Indonesia dan karakternya, bagian ini akan menguraikan tipologinya. Namun dalam uraian ini, penulis membatasi bagian Islam Indonesia yang berkembang di Jawa saja. Dalam makna lain, memahami Islam Jawa sebagai bagian dari Islam Indonesia.

Sebelum Islam masuk ke nusantara, khususnya di Jawa, agama masyarakat yang dominan adalah Kapitayan-Hindu-Buddha. Berdasarkan data sejarah, Islam mulai masuk ke nusantara pada awal abad ke-1 hijriah atau abad ke-7 Masehi. Namun Islam mulai melebur dengan budaya Jawa pada abad ke-12-13 Masehi. Untuk di Jawa, menurut Azra, yang termasuk para penyebar Islam pertama adalah Maulana Malik Ibrahim. Ia bersama Raden Rahmat, yang dikenal sebutan dengan Sunan Ampel, berhasil melakukan pribumisasi Islam di Jawa setelah Raden Rahmat mendapatkan posisi dalam kerajaan Majapahit

dan Islam memperoleh momentum dari istana. Selain itu, di Ampel Raden Rahmat mendirikan pusat keilmuan Islam yang membuat proses Islamisasi di Jawa semakin efektif. Kemudian Islamisasi di Jawa disusul oleh Sunan Gunung Jati yang tinggal di kesultanan Cirebon. Maulana Ishak lalu juga mengajak penduduk Blambangan Jawa Timur untuk masuk Islam. Islam sulit berkembang dalam masyarakat pribumi nusantara selama hampir delapan abad lamanya. Baru kemudian pada abad ke-12 dan 13 Islam mengalami akselerasi, terutama di Jawa (Sunyoto, 2012: 46–55).

Penyebaran Islam di Jawa berawal dari wilayah pesisir Utara yang mempunyai kultur kemaritiman yang relatif terbuka. Setidaknya, karena wilayah pesisir Utara menjadi pusat perjumpaan antar kebudayaan yang berbeda, bisnis perdagangan menjadi katalisatornya. Dari sinilah karakter Islam Jawa mulai terbentuk, yang misalnya terlihat dari adanya kultur *kosmo-politanisme* dan *kolektivisme* (Zamjani & Faishal, 2014).

Setelah Majapahit berada di ambang keruntuhan, Islam di saat itu semakin berkembang menjadi agama masyarakat. Untuk membumikan Islam kepada masyarakat, Walisongo membuat suatu organisasi yang disebut dengan *Bayangkara Islah*. Organisasi ini berupaya menggiatkan usaha pendidikan dan pengajaran Islam menjadi rencana yang teratur. Salah satu di antara upaya tersebut adalah dengan membangun masjid dan pesantren di setiap daerah. Selanjutnya, upaya akselerasi Islam dilanjutkan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke segala bentuk kebudayaan masyarakat, kesenian, kesusilaan, adat istiadat, ilmu pengetahuan, dan lain sebagainya yang terkait dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, Islam lebih diterima dan menjadi ritual masyarakat. Puncak keberhasilan ini yaitu ketika Kerajaan Islam Demak Bintara berdiri (Sunyoto 2012: 335–384; Yunus 2008: 238–242).

Terkait dengan tipologi keberagamaan Islam Jawa, Geertz menemukan tiga tipologi yaitu santri, abangan, dan priyayi. Tipe santri menurut Geertz ditujukan kepada orang/kelompok Islam yang taat dan rajin beribadah sesuai dengan ajaran Islam yang murni. Kelompok ini menjauh dari perilaku-perilaku yang berbau *kesyirikan* dan *bid'ah*, seperti selamatan dan kepercayaan pada hal-hal mistis. Kelompok santri mempunyai pengaruh kuat terhadap para pedagang dan petani-petani yang relatif kaya. Kelompok santri adalah kelompok yang sangat eksklusif. Mereka tidak toleran terhadap kesenian dan kebudayaan Jawa. Inilah alasan mengapa kelompok santri menjadi minoritas.

Kemudian tipe abangan diartikan sebagai masyarakat petani yang suka melakukan ritual-ritual seperti selamatan, percaya pada hal-hal mistis dan

magis seperti roh-roh halus. Orientasi masyarakat abangan lebih animistik dibandingkan masyarakat santri yang cenderung Islami. Orang abangan biasa disebut orang Islam KTP, yaitu seseorang dengan KTP Islam, namun tidak taat pada ajaran Islam. Mereka cenderung suka dengan kesenian seperti ketoprak, ludruk, dan lain-lain. Selanjutnya tipe priyayi ditujukan kepada keturunan darah biru/ kaum ningrat dan pegawai sipil. Tradisi keberagamaan priyayi dicirikan kentalnya unsur-unsur Hindu dan Buddha terutama dalam memandang dunia, etika, perilaku sosial. Cara berpakaian kaum priyayi lebih rapi dan lebih modern, berbeda dengan kalangan santri ataupun abangan. Masyarakat priyayi keberadaannya lebih sedikit dibandingkan santri dan abangan. Namun, orang priyayi mampu memengaruhi masyarakat lain dengan memanfaatkan kepemimpinan *ideologis-kultural* (Geertz, 1976: 1-7).

Konsep Geertz tersebut memperjelas kategori muslim Jawa yang tidak bisa menyatu antara santri dan abangan. Seolah-olah ada jarak yang jelas antara santri, abangan dan priyayi. Ketiganya tidak akan mungkin santri sekaligus menjadi abangan dan atau priyayi sekaligus santri atau sebaliknya. Persoalannya adalah apakah tipologi tersebut cukup mewakili untuk menggambarkan corak keberagamaan masyarakat muslim Jawa?

Bertolak belakang dengan tipologi Geertz, peneliti lain seperti Pranowo justru menemukan yang berbeda. Menurutnya, tipologi Geertz tidak tepat jika dipakai untuk menggambarkan keberagamaan muslim Jawa dengan fakta yang ada. Jika dilihat dari perspektif sejarah. Dalam sejarah bangsa Indonesia, kondisi sosial politik sangat mempengaruhi perkembangan perubahan sosial, sehingga polarisasi antara santri dan abangan itu terjadi, terutama di era orde baru. Hal ini tidak boleh menjadi generalisasi dalam konteks santri dan abangan. Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa ada masa-masa tertentu yang membuat masyarakat santri tergerak berpolitik dimana menurut Geertz santri tidak terlibat dengan dunia politik. Pranowo juga melakukan refleksi terhadap konsep santri-abangan Geertz yang tidak berlaku di dalam kehidupan keluarganya. Pranowo menunjukkan bahwa ayahnya adalah seorang muslim yang taat namun juga sebagai orang yang suka dengan kesenian. Selain itu, ayah Pranowo juga berperan sebagai pimpinan partai politik, yaitu PNI (Partai Nasional Indonesia). Di mata tetangga-tetangganya, ayahnya juga dianggap sebagai seorang priyayi (Pranowo, 2011). Sehingga, jika melihat konsep Geertz tentang santri, abangan dan priyayi yang masing-masing berbeda maknanya tidak berlaku pada ayah Pranowo, karena dalam diri seorang ayah tersebut, di samping ada sosok seorang santri sekaligus seorang priyayi dan abangan.

Selain kasus ayahnya, Pranowo juga menyebutkan banyak lagi orang-orang yang serupa dengan ayahnya, misalnya dalang kondang Ki Anom Suroto, Sultan Hamengku Buwono X, dan Haji Misbah dari Solo. Mereka juga berperan ganda sebagai priyayi sekaligus santri dan abangan. Jadi menurut Pranowo jika konsep santri, abangan dan priyayi Geertz diterapkan pada masyarakat Jawa, akan terjadi pengabaian sejumlah besar masyarakat Jawa lain. Pranowo menunjukkan bahwa masyarakat desa lebih melihat masalah religiositas sebagai hal yang dinamis bukan statis, sehingga tipologi Geertz tidak cukup untuk memahami keberagaman masyarakat Jawa (Pranowo, 2011: 1-7).

Hal serupa juga dinyatakan oleh Ricklefs. Ia membantah teori Geertz yang menyatakan bahwa masyarakat Jawa sangat sulit menjadi muslim sejati. Begitu pula Van Leur yang mengatakan Islam hanya merupakan 'glasir porselin yang tipis dan mudah pecah.' Menurut Ricklefs kerangka berpikir seperti yang digunakan Geertz dan Van Leur didasarkan pada konsep budaya Jawa asli yang berasal dari zaman pra Islam yang terus menghalangi proses Islamisasi. Menurutnya, kerangka berpikir tersebut salah dan prasangka-prasangka lama mendasar itu tidak bisa diterima lagi (Ricklefs, 2014). Argumentasi lain yang menunjukkan perbedaan pendapat dengan Geertz yakni adanya kesalahan dalam menganalisis keberagaman masyarakat Jawa dengan tidak menggunakan pemahaman Islam seutuhnya. Geertz menggunakan pemahaman Islam terbaru, sehingga ini mengabaikan sisi lain yang ada. "Tidak mungkin menilai keberagaman tanpa analisis adat/tradisi lokal yang disertai dengan tekstual agama, sebab tradisi lokal berakar dari korpus teks agama yang lebih besar" (Woodward, 2008: 81).

Lebih lanjut, Pranowo menjelaskan bahwa Islam Jawa dapat dilihat dari tiga periode. Pertama, periode pra-kemerdekaan, kedua, periode kemerdekaan tahun 1945-1965; dan ketiga, periode tahun 1965 hingga sekarang.

Periode pra kemerdekaan terbagi menjadi dua, yaitu Islam periode pra-penjajahan dan periode penjajahan. Pada periode pra penjajahan, berdasarkan penelitiannya di Jawa lebih tepatnya di Magelang, agama yang berkembang lebih awal adalah agama Buddha. Agama ini bahkan menyisakan peradaban besar yang bisa disaksikan hingga kini, yaitu candi Buddha Borobudur, yang dibangun pada masa kejayaan Saelendra. "Islam masuk dan berkembang di Magelang sekitar abad ke-15 ketika kerajaan Islam Demak Bintoro berjaya" (Pranowo, 2011: 119). Corak keberagaman pada masa-masa awal perkembangan Islam di Jawa sudah tentu tidak jauh dari keberagaman penyebar awal. "Seperti halnya di daerah-daerah lain, corak Islam pada masa itu masih terwarnai unsur-

unsur agama sebelumnya, yaitu bercorak mistis dalam muatan keagamaannya” (Ricklefs, 2007: 1-11).

Islam yang dipengaruhi agama Buddha juga bisa dilihat setelah perang Jawa, dimana setelah kolonial masuk di Magelang, ajaran yang berkembang adalah ajaran mistis dengan dimensi ritual keislaman. Contoh ajaran semacam ini dipraktekkan oleh Ki Surojoyo salah seorang pasukan panglima Diponegoro. Setelah terjadi Perang Jawa pada tahun 1825-1830, Ki Surojoyo menemukan desa Tegalroso sebagai tempat aman untuk berlindung dari kepungan tentara Belanda. Di desa inilah Ki Surojoyo berperan sebagai guru agama bagi masyarakat. Ajaran yang ditekankan misalnya zikir di tengah malam mengingat Tuhan. “Selain itu seorang warga sudah bisa dianggap Islam jika sudah menyatakan syahadat walau belum melakukan salat lima waktu” (Pranowo, 2011: 160).

Lebih lanjut, karakter Islam semacam yang tersebut di atas, sangat nampak ketika terjadi penjajahan Jepang, pada waktu diperlakukan kerja paksa *Romusha*. Masyarakat Tegalroso dikenal sebagai warga pembangkang terhadap Jepang, dan merasa terselamatkan dari kerja paksa *Romusha* atau bencana-bencana lain. Masyarakat desa tersebut, walau belum taat melakukan ibadah salat lima waktu, sangat rajin mengikuti pengajian Kiai Syiraj dan Kiai Dalhar karena pada pengajian tersebut terdapat doa bersama untuk memohon keselamatan bersama. Kedua kiai ini oleh masyarakat dianggap mempunyai *karamah*, sehingga mereka tidak mau ketinggalan pengajian tersebut. Pranowo menggambarkan keberagamaan masyarakat pada periode ini dengan kata *dereng ngelampahi* (belum melakukan) atau *takseh tebih saking agami* (masih jauh dari ajaran agama). Artinya, mereka Muslim tapi belum saleh (belum melakukan perintah-perintah agama dengan sempurna), dan dekat dengan kiai sebagai penuntun spiritual mereka.

Keberagamaan dalam bentuk *dereng ngelampahi* dan *takseh tebih saking agami* tersebut bisa dianggap sebagai bentuk akulturasi dari kebudayaan Hindu-Buddha dengan kebudayaan baru yaitu Islam. Corak keberagamaan seperti ini mengandung nuansa kebudayaan lama yang masih kental yang bisa dianggap sebagai proses perubahan budaya yang tidak frontal atau kontradiktif. Perubahan budaya seperti ini merupakan akomodasi dan integrasi terhadap budaya lama dan budaya baru. Konsep ini disebut dengan akulturasi budaya (Koentjaraningrat, 2010: 91). Pendekatan inilah yang digunakan oleh Walisongo dalam mengislamkan masyarakat Jawa, sehingga dalam penyebaran Islam tidak ada pertumpahan darah dan lebih mengutamakan kedamaian dan kekeluargaan (Sunyoto, 2012: 130-131).

Selanjutnya pada periode kemerdekaan sampai dengan tahun 1965, tidak ada perbedaan status masyarakat. Masyarakat abangan, maupun santri dan priyayi sama-sama hidup dalam kesamaan, karena yang ada hanya masyarakat Islam yang saleh dan belum saleh. Contohnya adalah Pak Prapto, ia adalah seorang pemimpin PKI di desa Tegalroso yang juga dekat dengan kiai. Pak Prapto bahkan meminta amalan-amalan doa kepada Kiai Subeki Parakan. Kemudian ada Pak Parto Geni yang mantan anggota PNI (dalam bahasa Geertz orang seperti ini termasuk golongan abangan). “Parto Geni juga ikut ke Kiai Subeki untuk meminta amalan-amalan doa seperti yang dilakukan oleh masyarakat santri lainnya” (Pranowo, 2011: 122).

Dari fakta di atas, tipologi Geertz perihal abangan, santri maupun priyayi tidak berlaku. Ketika itu, masyarakat secara umum beranggapan bahwa agama dan politik tidak boleh bercampur. Pada waktu itu ada tiga ideologi besar yang berkembang, yaitu ideologi Islamis, partainya adalah Masyumi dan NU; ideologi Komunis, partainya PKI; dan ideologi nasionalis, partainya adalah PNI. Dari sini nampak sekali bahwa orang-orang yang Islamis dan menjalankan ajaran-ajaran agama lebih memilih partai Masyumi/NU. Kemudian mereka yang beranggapan bahwa antara agama dan politik harus ada pemisahan memilih ke PNI/PKI. Maka dari itu, Hefner menyatakan bahwa Islamisasi di Jawa tidak terlepas dari kondisi sosial politik. Buktinya adalah ketika keadaan politik berubah, maka keberagamaan masyarakat Jawa akan kembali pada yang sebenarnya. Tipologi Geertz pada waktu itu tidak berlaku akibat tekanan politik, sehingga pembaruan dalam merumuskan keberagamaan masyarakat Jawa sangat diperlukan (Hefner, 1987). Azra juga sependapat, bahwa masyarakat muslim Jawa telah melewati masa sulit sejak penyebaran Islam awal, penjajahan kolonialisme Belanda dan Jepang, periode kemerdekaan, pemerintahan presiden Soekarno yang kacau, totalitarianisme pemerintahan Soeharto, dan demokrasi kontemporer. Menempuh berbagai perubahan, masyarakat muslim Jawa kini menjadi contoh luar biasa dalam hal peningkatan religiusitas keislaman. Perwujudan ini sekaligus membantah anggapan bahwa sebagian besar muslim Jawa adalah abangan atau muslim nominal (Azra, 2013b).

Pada periode kemerdekaan hingga tahun 1965 itu, sejatinya masyarakat Jawa sudah berkehidupan secara multikultural. Multikultural yang dimaksud adalah adanya penerimaan terhadap perbedaan. Dalam istilah Parekh, disebut juga *cultural diversity* yang berarti keanekaragaman budaya atau perbedaan budaya. “Namun dari perbedaan tersebut bukan menjadi sebuah pembedaan

antara kelompok satu dengan kelompok lain, melainkan masyarakat bisa saling memahami dan menerima” (Parekh, 2005: 1-20). Dalam konteks ini, masyarakat Jawa khususnya yang menjadi objek penelitian Pranowo, hidup dalam satu kesatuan atau *Bhinneka Tunggal Ika*. Walaupun dalam ideologi politik berbeda namun merasa hidup dalam kebersamaan dan kesetaraan, bukan terjadi pemisahan masyarakat seperti yang Geertz bedakan yaitu antara santri, abangan, dan priyayi.

Terbentuknya Keberagamaan Muslim Jawa

Dalam penjelasan sebelumnya sudah diuraikan tentang keberagamaan. Bahwasanya keberagamaan merupakan ekspresi lahiriah umat beragama. Bagi muslim Jawa keberagamaan dapat dilihat dan dibentuk melalui tiga hal. Pertama melalui masjid, kedua ritual keagamaan dan ketiga lembaga pendidikan Islam, misalnya pesantren.

Masjid sebagai tempat ibadah umat Islam merupakan bagian dari gejala agama, sehingga mengkaji masjid bisa mengetahui bentuk keberagamaan masyarakat. Berdasarkan penelitiannya, Pranowo melihat bahwa peran masjid menjadi sangat penting, karena masjid merupakan tempat transformasi dan perubahan masyarakat. Masjid berfungsi sebagai media transformasi dari masyarakat Islam yang kurang saleh menjadi muslim yang saleh. Sebelum tahun 1965, desa Tegalroso sudah mempunyai satu masjid dan tiga musala. Setelah terjadi insiden tahun 1965, yang mana PKI dituduh menjadi pemberontak pemerintah, warga yang menjadi bekas pengikut PKI berbondong-bondong belajar mengaji atau belajar salat. Semenjak itulah rumah salah satu warga bekas pengikut PKI diubah menjadi langgar. “Masyarakat yang semula *dereng ngelampahi* atau *tebih sangking agami* berubah menjadi saleh atau orang Islam yang taat” (Pranowo, 2011: 130-131). Bukti lain dari transformasi Islam bisa dilihat di desa Calonan (salah satu desa di Magelang), dimana masyarakatnya adalah warga NU. Pada tahun 1968 di desa tersebut didirikan Madrasah Ibtidaiyah diatas tanah wakaf dari warga. Madrasah ini dijadikan media transformasi untuk meningkatkan kesalehan masyarakat. Hal ini terjadi berkat manifestasi pandangan kiai yang menyatakan bahwa masjid dan madrasah sebagai tempat yang membuat manusia menjadi baik. Berikut salah satu pandangan kiai yang selalu menjadi pegangan masyarakat, sebuah masjid bisa diumpakan sebagai gudang beras, sementara madrasah digambarkan sebagai sawah. Gudang beras tidak akan berfungsi jika tidak ada beras yang tersimpan. Di madrasah murid akan dididik menjadi muslim yang baik yang akan mendatangi masjid. Jika

satu masjid tidak mencukupi, tentu akan dibangun masjid atau langgar yang lain (Pranowo, 2011: 133).

Ritual keagamaan merupakan bagian dari kegiatan spiritual untuk mengingat Tuhan yang berdampak pada kohesi sosial. Dalam hal ini Pranowo menggambarkan salah satu contoh ritual keagamaan yaitu *mujahadah*. *Mujahadah* yaitu sebuah ritual mengingat Tuhan, misalnya membaca kalimat tahlil berulang-ulang secara khidmah. Bagi masyarakat Tegalroso *mujahadah* dilakukan berjamaah. Semula ritual ini diawali Kiai Khudori, yang kemudian dipraktikkan di pesantren di Tegalrejo. Kemudian ritual ini dipraktikkan di seluruh wilayah desa, biasanya pada malam Jumat. Di Tegalroso, orang yang memelopori kegiatan ini adalah kepala dusun di desa Calonan (Pranowo, 2011: 161).

Mujahadah dilaksanakan di rumah-rumah warga secara bergantian, biasanya penempatannya atas permintaan warga yang punya hajat atau yang sedang melakukan selamatan. Misalnya melakukan peringatan kematian keluarganya, atau selamatan atas kebahagiaan keluarganya. Dengan begini, *mujahadah* dan selamatan menjadi satu. Meskipun bentuknya selamatan namun substansinya adalah *mujahadah*. Inilah yang menurut Geertz tradisinya orang abangan yang dilakukan oleh orang santri. Bukti nyata ini menunjukkan bahwa konsep Geertz dalam praktik *mujahadah* tidak berlaku. *Mujahadah* menjadi media Islamisasi atau peningkatan kesalehan masyarakat. Selain *mujahadah*, pengajian juga merupakan media baru umat dalam meningkatkan kesalehan. Pengajian secara harfiah bermakna mengkaji. Dalam hal ini pengajian yang dimaksud adalah mengkaji bersama ilmu-ilmu agama (Pranowo 2011: 149-155). *Mujahadah* dan pengajian merupakan praktik yang jelas sebagai perilaku beragama dari adanya dasar ajaran Islam. Jadi, antara tradisi dan agama sangat berhubungan, bukan berarti yang disebut Geertz sinkretisme (Sila, 2011).

Selain masjid atau tradisi keagamaan masyarakat, lembaga pesantren juga bisa menunjukkan bagaimana bentuk keberagaman masyarakat sebagai salah satu bentuk lembaga pendidikan Islam. Pesantren juga merupakan bagian dari gejala agama, karena ada pengaruh kuat tradisi keagamaan masyarakat dari pesantren. Kasus pesantren yang dicontohkan oleh Pranowo adalah pesantren Tegalrejo di Magelang. Pesantren ini digagas oleh Kiai Khudori pada tahun 1912. Corak yang berkembang di pesantren ini adalah corak mistis yang berbasis kesenian Jawa. Corak mistis ini selain mengembangkan ilmu-ilmu agama juga mengembangkan praktik-praktik tasawuf. Corak kesenian ini dilanjutkan Kiai Muhammad, putra Kiai Khudori untuk menggantikan peran ayahnya yang

sudah meninggal. Kiai Muhammad, yang sering disapa dengan mbah Muh ini punya kecintaan terhadap kesenian lokal seperti *jatilan*. Hal ini bisa dilihat di rumahnya yang dipenuhi dengan gambar-gambar pewayangan. Pada hari-hari tertentu contohnya khataman al-Quran, mbah Muh sering mengundang kesenian *jatilan*. Dengan bukti semacam ini, bisa dikatakan bahwa pesantren dan kesenian Jawa saling terkait.

Adapun dimensi mistis pesantren yang dikembangkan di desa Tegalrejo adalah praktik *mujahadah* dan *riyadhah*. Praktik *mujahadah* ini dilakukan setelah maghrib dan pada waktu tengah malam. Praktik *mujahadah* ini dimaksudkan sebagai pelatihan dan perjuangan spiritual. *Riyadhah* juga demikian, yaitu dimaksudkan sebagai upaya latihan kesalehan santri seperti melakukan puasa sunnah atau membaca amalan-amalan tertentu (Pranowo, 2011: 204–218).

Di samping dua aktivitas keagamaan tersebut, santri juga mempercayai karamah kiai/wali. Kiai yang bersih hatinya dengan upaya *mujahadah* dan *riyadhah* akan mendapat kelebihan dari Tuhan. Orang yang mendapatkan kelebihan ini artinya dekat dengan Tuhan dan sudah tentu doanya *mustajabah*, sehingga santri sangat berharap didoakan kiai/wali. Fenomena seperti ini terjadi pada mbah Hasan Muslim seorang wali yang telah wafat. Semasa hidupnya, mbah Hasan Muslim ini dikenal mempunyai kelebihan-kelebihan, sehingga meskipun ia sudah wafat warga terus memperingatinya dengan melakukan haul setiap tahun atau menziarahi makamnya. Fenomena lain yaitu mbah Mangli yang mempunyai banyak tamu yang datang dari berbagai daerah, karena beliau dikenal sebagai wali yang punya kelebihan. Para tamu yang datang ada yang meminta doa supaya sembuh dari penyakitnya, segera sukses, dan lain-lain (Pranowo, 2011: 219–234). Mistisisme yang ada di pesantren ini pun berkembang di masyarakat luas. Salah satu buktinya lagi adalah banyaknya buku-buku agama yang punya kandungan mistis, misalnya buku doa-doa” (Pranowo, 2011: 277–300).

Menurut bahasa Gus Dur, pesantren seperti dalam penjelasan di atas, merupakan sub kultur masyarakat yang memiliki kekhasan budaya sendiri. Pesantren dan masyarakat saling berhubungan dan mempengaruhi. Pesantren juga menciptakan sebuah *alternated way of life* (cara kehidupan terpilih) kepada penghuninya yaitu para santri. Selanjutnya pesantren menjadi cara pandang di kehidupan masyarakat luas (Wahid, 2001: 133–138), seperti dalam kasus pesantren di Tegalrejo tersebut. Pesantren sebagai tempat pembangunan masyarakat (*community development*) dalam urusan sosial maupun spiritual (Polh, 2006).

Islam Manhaj Salafi

Selain yang tergambarkan dalam karakteristik maupun tipologi keberagamaan di atas, dalam tiga dekade terakhir ini berkembang corak baru keberagamaan masyarakat Indonesia. Corak ini muncul sebagai bagian dari pengaruh arus globalisasi Islam dari Timur Tengah. Islam arus global ini dapat disebut Islam Transnasional di Indonesia, khususnya di Jawa. Corak keberagamaan Islam arus global ini bukan seperti Islam lokal (Islam Jawa-Islam Indonesia), karena Islam arus ini menggunakan metode sendiri, yakni *manhaj salafi*. Din Wahid menggambarkan perkembangan dan tipologi keberagamaan kelompok yang ber*manhaj salafi* setelah mengunjungi beberapa pesantren *salafi* di Jawa, Kalimantan, dan Sulawesi (Wahid, 2014). Hal senada juga dijelaskan oleh Noorhaidi dalam disertasinya tentang Laskar Jihad Islam dan militansinya setelah tumbangny masa orde baru/era Soeharto (Noorhaidi, 2005).

Istilah *salafi/salafisme* merupakan gerakan purifikasi ajaran Islam untuk kembali pada sumber utama yaitu al-Quran dan as-Sunnah. Secara praktik maupun keyakinan dalam menjalankan ajaran Islam, pengikut *salafi* diwajibkan menjalankan praktik keagamaan menggunakan *manhaj salafi*. *Manhaj* tersebut merupakan sumber ketiga setelah al-Quran dan as-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *salafi*. *Manhaj* ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taymiyah dan Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab yaitu kitab al-‘*Aqd al Wasati*, al-*Tawhid*, dan *Usul al-Thalathah*. “Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah ‘Abd al-Aziz b. Baz dan Muhammad Nasir al-Din al-Albani” (Wahid, 2014: 17–53). Kelompok *salafi* ini dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tauqifi*.

Munculnya gerakan *salafi* di Indonesia di era kontemporer ini merupakan bagian dari globalisasi *salafisme* dari pemerintah Arab Saudi. Ideologi *salafi* ini dengan sengaja diekspor Arab untuk muslim dunia. Beberapa upaya yang dilakukan untuk mensosialisasikan *manhaj* tersebut adalah pemberian beasiswa pendidikan ke Arab, pembangunan masjid, publikasi buku, majalah, pembangunan lembaga pendidikan Islam, dan pengembangan pengajaran *salafi*. Pola yang digunakan dalam pengembangan ini adalah melalui jaringan, kelompok-kelompok, dan lembaga-lembaga pendidikan. Gerakan ini didukung oleh pendanaan yang besar dari Timur Tengah, terutama untuk keberadaan yayasan ataupun lembaga pendidikan Islam. Sumber pendanaan tersebut misalnya, dari *Kuwaiti Charitable Foundation*, *Jamiyyat Ihya’ al-Turast al-Islam* dan *The Qatari Sheikh Eid Charity Foundation*. Gerakan *salafi* sangat efektif untuk penguatan jaringan dakwah, misalnya melalui media cetak, radio, internet,

publikasi buku, pengajian di masjid, dan lain-lain (Wahid, 2014: 17-5). Hal ini juga disinggung oleh Noorhaidi terkait dengan globalisasi Islam Timur Tengah/Saudi Arabian Geopolitik (Noorhaidi, 2005: 29-32).

Strategi penyebaran/pengembangan gerakan *salafi* dilakukan melalui tiga hal, yakni pengembangan jaringan dakwah, pengembangan kelompok-kelompok, dan pengembangan institusi pendidikan seperti pesantren. Pengembangan jaringan dakwah yang dilakukan adalah menyuarakan dakwah *salafi* melalui radio, TV, majalah, publikasi buku, media sosial, koran dan media internet. Kemudian pengembangan kelompok/jemaah *salafi* dilakukan melalui pembuatan organisasi, partai, dan jemaah pengajian. Selanjutnya pengembangan lembaga pendidikan dengan mendirikan pesantren-pesantren *salafi*, sekolah terpadu, dan perguruan tinggi juga dilakukan.

Pesantren atau lembaga pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh kelompok *salafi* berbeda dengan pesantren-pesantren dengan pengajaran *salaf/salafiyah* seperti halnya yang berkembang di Indonesia. Pesantren *salaf/salafiyah* (tradisional) selalu berpegang teguh pada kitab kuning dan tradisi-tradisi lama; dan paham yang dikembangkan adalah *aswaja* (Bruinessen, 1995; Dhofier, 2011; Aly, 2011). Sedangkan pesantren *salafi* sangat jelas merujuk pada ideologi/*manhaj salafi* seperti yang dijelaskan di atas. Kurikulum yang diadopsi pesantren *salafi* adalah kurikulum pesantren di Yaman, yaitu *Darul Hadith* yang didirikan oleh Shaykh Muqbil di Damaji Yaman. Kurikulum ini menggunakan metode *mulazamah*. Materi-materi yang diajarkan adalah ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum untuk kehidupan sehari-hari, seperti matematika dan bahasa. Kurikulum ini secara umum diadopsi kelompok *salafi puris* yang rijeksionis, walaupun ada sebagian yang inklusif dengan kurikulum nasional. Hal ini merupakan bentuk baru pendidikan Islam di Indonesia ala *manhaj salafi* (Irham, 2016). Menurut Duderija, pendidikan yang dikembangkan dengan *manhaj salafi* disebut dengan *neo-traditional salafism*. Corak pemahaman yang dikembangkan terhadap ajaran al-Quran maupun as-Sunnah adalah secara tekstualis. Pemahaman seperti ini, menurut mereka, melahirkan keberagaman yang fundamental (Duderija, 2010).

Tipologi *salafi* di Indonesia terbagi menjadi tiga varian yaitu, pertama, *salafi puris*, kedua, *salafi haraki*, dan ketiga, *salafi jihadi*. Ketiga varian tersebut bisa dibedakan melalui sikap mereka terhadap penerimaan atau penolakan kebijakan pemerintah. Varian *salafi jihadi* merupakan kelompok *salafi* yang tidak setuju dengan dasar negara Indonesia. Ideologi negara yang diyakini benar adalah yang berdasarkan *syariah*. Untuk mewujudkan itu mereka

selalu melakukan penolakan dan memerangi pemerintah, seperti melakukan pemboman atas nama *jihad* untuk menegakkan negara yang berdasar pada syariat agama. *Salafi jihadi* berbeda dengan *salafi haraki*. Gerakan ini mempunyai bentuk pergerakan yang sama-sama tidak sepaham dengan ideologi negara, namun tidak melakukan penyerangan-penyerangan. “Gerakan *haraki* bisa jadi selangkah lagi menjadi gerakan *jihadi*” (Wahid, 2014: 271–276).

Gerakan *salafi* yang paling dominan di Indonesia adalah varian *salafi puris*. Gerakan ini selalu menyuarakan kembali pada al-Quran dan as-Sunnah, kemudian menghindari praktik-praktik keagamaan yang berbau *syirik*, *bid'ah*, *khurafat*, dan *takhayul*. Gerakan ini terpecah menjadi tiga, yakni rijeksionis, kooperatif, dan *tanzimi*. Gerakan rijeksionis lebih eksklusif. Gerakan ini menegasikan diri untuk berorganisasi maupun berpartai. Kemudian gerakan *salafi* yang kooperatif karakternya lebih inklusif, yakni terbuka dengan masyarakat muslim di luar kelompoknya dengan cara bergabung dengan partai dan menerima kebijakan pemerintah. Gerakan *salafi tanzimi* dianggap sebagai *salafi* yang membuat kelompok sendiri atau organisasi untuk menyuarakan dakwahnya. Gaya hidup yang seperti itu juga ditemui pada kelompok *salafi* di Swedia. Ideologi memurnikan Islam selalu ditekankan oleh gerakan ini. Seseorang yang tidak sepahaman dengannya tidak dianggap dalam kelompoknya, walaupun sesama muslim (Olsson, 2012).

Dalam konteks keIndonesiaan, gerakan *manhaj salafi* sangat bertentangan dengan arus sosial-budaya lokal (*mainstream*), terutama yang berhubungan dengan politik negara, seperti adanya penolakan terhadap Pancasila, dan bertindak eksklusif. Hal ini berbalik dengan Islam faktual di Indonesia, yang sejak awal adanya sangat toleran terhadap perbedaan, menjunjung tinggi kemanusiaan, dan menghargai demokrasi. Semestinya umat Islam di Indonesia tidak boleh menolak apalagi memberontak terhadap ideologi Pancasila, karena Islam dan Pancasila tidak bertentangan. Umat Islam juga tidak boleh menafikan kondisi sosial budaya Indonesia yang majemuk dan beragam. Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kebudayaan dan peradaban (Maarif, 2009).

Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, artikel ini dapat memberikan kesimpulan bahwasanya Islam faktual merupakan sebuah keniscayaan yang terjadi di seluruh umat Islam di dunia. Islam faktual memiliki karakter dan tipologi yang berbeda sesuai dengan faktor yang melatarbelakangi umat muslim dalam proses tumbuh dan berkembang di daerah tertentu. Dalam hal ini Islam Indonesia

merupakan salah satu contoh Islam faktual yang memiliki karakter *wasatiyah* dan tipologi akomodatif dengan kondisi sosio-historis dan sosio-kultur yang melatarbelakanginya. Dalam memahami tipologi Islam Indonesia, misalnya Islam Jawa, diperlukan sudut pandang yang menyeluruh dengan melihat *setting* sosial masyarakat, bukan seperti yang dilakukan oleh Geertz. Kemudian, di era kontemporer ini, sebagian kecil umat Islam Indonesia mengalami pergeseran orientasi yang mana tipologinya cenderung ke arah Islam transnasional yakni, Islam *manhaj salafi*.

Setidaknya ada dua poin yang patut menjadi petikan bersama, khususnya dalam memahami keberagaman masyarakat muslim. Poin pertama adalah memahami keberagaman masyarakat muslim dengan tidak hanya menggunakan satu perspektif saja, sebab jika demikian akan mengabaikan kondisi yang sebenarnya, misalnya tipologi yang dibuat Geertz (1976) dalam membaca keberagaman Islam Jawa. Dalam hal ini, Pranowo memberikan paradigma baru yang perlu diperhatikan dalam memahami keberagaman masyarakat muslim, khususnya pada masyarakat Jawa-Indonesia. Paradigma tersebut yakni: a) memperlakukan muslim (Jawa) sebagai muslim yang sebenarnya tanpa memandang derajat kesalehan mereka; b) memahami religiusitas sebagai proses yang dinamis bukan statis; c) perbedaan manifestasi religiusitas masyarakat muslim yang harus dianalisis dengan perbedaan penekanan dan interpretasi atas ajaran-ajaran Islam; d) karena di dalam Islam tidak ada kependetaan, maka masyarakat muslim harus diposisikan sebagai orang yang aktif bukan pasif dalam proses pemahaman, penafsiran, dan pengartikulasian ajaran-ajaran Islam di dalam kehidupan keseharian; dan e) faktor sejarah, sosial budaya, politik dan ekonomi, sebagai faktor yang melatari proses terbentuknya tradisi Islam yang khas (Pranowo, 2011).

Poin kedua adalah terjadinya pergeseran orientasi Islam Indonesia dikarenakan arus globalisasi Islam transnasional. Islam *wasatiyah* sebagai karakter utama Islam Indonesia, khususnya Islam Jawa, akan menemui tantangan baru ketika menghadapi Islam arus global dengan *manhaj salafi*. Islam dengan karakter arus global seharusnya mengedepankan purifikasi Islam, bahkan yang lebih ekstrim melakukan penolakan dan pemberontakan terhadap ideologi pemerintah Indonesia. Karakter Islam ini berbeda jauh dengan Islam arus utama dan karakter Islam *manhaj salafi* sehingga dapat menggerus karakter *wasatiyah* yang sudah ada. Tipologi Islam *manhaj salafi* sendiri beragam namun memiliki kesamaan cara pandang yakni tekstualis.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2012. Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam. *Kanz Philosophia* 2(2):329-45.
- Aly, Abdullah. 2011. *Pendidikan Islam Multikultural Di Pesantren Telaah Terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi. 2013a. *Edisi Perennial Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Nusantara*. cet. ke-1. Jakarta: Kencana.
- Azra, Azyumardi. 2013b. Islamisasi Jawa. *Studia Islamika* 1(30):169-77.
- Azra, Azyumardi. 2015. Islam Washatiah Indonesia: Distingi Dan Legacy Untuk Aktualisasi Islam Rahmatan Lil 'Alamin Dalam Peradaban Global. Makalah disampaikan pada Diskusi Kompas-Panitia Mukhtar Nahdhatul Ulama *Meneguhkan Islam Nusantara*. Gedung Unit II Kompas, Palmerah Barat, Jakarta.
- Bisri, Mustofa. 2015. Sambutan Islam Nusantara, MakhluK Apakah Itu? Dalam A. Sahal & M. Aziz {Eds.}: *Islam Nusantara Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan* [hlm. 13-14] Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. cet. ke-8. Jakarta: LP3ES.
- Duderija, Adis. 2010. Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj. *Islam and Christian-Muslim Relations* 21(1), 75-93.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *The Journal of Asian Studies* 46(3), 533-54.
- Hefner, Robert W. 2009. *Islamic Schools, Social Movement, and Democracy In Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press.

- Irham. 2016. Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Model Baru Di Indonesia. *Ulul Albab* 17(1):1-18.
- Kadir, Muslim A. 2003. *Ilmu Islam Terapan Menggagas Paradigma Amali Dalam Agama Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kahin, George McTurnan. 2013. *Nasionalisme & Revolusi Indonesia*. edited by terj. Tim Komunitas Bambu. Depok: Komunitas Bambu.
- Koentjaraningrat. 2010. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Mudzhar, M. Atho. 2011. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktik*. 8th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noorhaidi. 2005. *Laskar Jihad Islam, Militancy and The Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ph.D. Dissertation, Utrecht university.
- Olsson, Susanne. 2012. Swedish Puritan Salafism: A Hijra Within. *Comparative Islamic Studies* 8(1-2), 71-92.
- Parekh, Bhikhu. 2005. *Unity and Diversity in Multicultural Societies*. Geneva: International Institute for Labour Studies.
- Polh, Florian. 2006. Islamic Education and Civil Society': Reflection of the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia. *Comparative Education Review* 50(3), 289-409.
- Pranowo, M. Bambang. 2011. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta Timur: Alvabeta.
- Ricklefs, M. C. 2007. *Polarising Javanese Society Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. 2014. "Rediscovering Islam in Javanese History." *Studia Islamika* 21(3):397-418.
- Sila, Muhammad Adlin. 2011. Book Review Memahami Spektrum Islam Jawa. *Studia Islamika* 18(3):611-30.
- Siradj, Said Aqiel. 2007. Islam Wasathan Sebagai Identitas Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar* (22):74-79.

- Siradj, Said Aqiel. 2012. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. 4th ed. Jakarta Selatan: SAS Foundation.
- Solikhin, Muhammad. 2010. *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa: Ritual-Ritual Dan Tradisi-Tradisi Tentang Kehamilan, Kelahiran, Dan Kematian Dalam Kehidupan Sehari-Hari Masyarakat Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta*. Jakarta: Pustaka IIMan.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wahid, Din. 2014. *Nurturing The Salafy Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens In Contemporary*. Utrecht University.
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: ISIF.
- Woodward, Mark R. 2008. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. 4th ed. edited by terj. H. S. HS. Yogyakarta: LKiS.
- Yunus, Mahmud. 2008. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. cet. 3. Jakarta: Mahmud Yunus Wadzurriyyah.
- Zada, Khamami. 2014. Wajah Islam Nusantara Abad XVI-XX. *Tashwirul Afkar* (34):4-10.
- Zamjani, Irsyad & Muhammad Faishal A. 2014. Islam Jawa Pesisir(an): Sekedar Teorisasi Sejarah. *Tashwirul Afkar* (17):107-28.

