



Fenomenologi Masyarakat Islam Nusantara

Lukman Hakim

UIN Sunan Ampel Surabaya

lhakim@uinsa.ac.id

Zainal Mukhlis

UIN Sunan Ampel Surabaya

zainalmukhlis@uinsa.ac.id

Abstract: The formation of Islamic society in Indonesia is both dynamic and polycentric. Experts from various fields have assigned diverse labels, such as political Islam, cultural Islam, traditionalist Islam, modernist Islam, spiritual Islam (Islam Kehtinan), puritanical Islam, and so forth. However, these typologies are inseparable from two key influences: globally inspired views of Islam on the one hand and locally rooted views of Islam on the other. This article examines the phenomenology of Islamic society in Indonesia, with a particular focus on traditionalist Muslims, Islam kejawa, and puritanical Islam. Using a literature review of the religious symbols of researched Islamic society and employing phenomenological tools, the findings illustrate unique typologies of the Muslim people of Nusantara. Traditional Islamic society integrates religion and both sacred and profane aspects into an attitude of respect for the great intellectual and spiritual traditions of Islam. This respect is manifested through behavioral symbols such as the traditions of maintaining a sanad and adhering to a madzhab in addressing religious and socio-cultural matters. These practices are rooted in ideational symbols, such as the concept of the ukhuwah—basyariyah, wathaniyah, and diniyah—expressed through religious material symbols. In contrast, the phenomenological awareness of puritanical Islamic society emphasizes the sacred and profane by focusing on the authenticity and exotericism of Islam. Meanwhile, Javanese Islam perceives religion as an intersubjective awareness connecting God, nature, and the human self.

Keywords: Indonesian Islam, phenomenology, religious symbols, intersubjective awareness

Abstrak: Formasi masyarakat Islam di Indonesia bergerak dinamis dan polisentris. Para ahli dari berbagai bidang ilmu pengetahuan membuat label cukup variatif; Islam politik, Islam kultural, Islam tradisional, Islam modernis, Islam kebatinan, Islam puritan, dan sebagainya. Namun demikian, berbagai tipologi masyarakat Muslim Nusantara tersebut tidak terlepas dari corak masyarakat Islam yang diilhami oleh

paham global di satu sisi, dan mereka yang berakar dari pandangan lokal di sisi lain. Artikel ini bertujuan untuk memahami fenomenologi masyarakat Islam periode modern di Indonesia dengan memfokuskan kajian pada Muslim tradisional, Islam kejawa, dan Islam puritan. Melalui kajian literatur terhadap simbol-simbol keagamaan masyarakat Islam Nusantara dan dengan menggunakan perangkat fenomenologi, studi ini mendapati typification corak Muslim Nusantara yang unik. Masyarakat Islam tradisional memahami agama, aspek sakral dan profan, dalam konstruksi sikap penghargaan terhadap tradisi intelektual dan spiritual Islam yang agung. Hal ini mewujudkan dalam simbol-simbol perilaku (behavior symbols) berupa tradisi bersanad dan bermadzhab dalam mengatasi urusan agama dan sosial-budaya, yang didasarkan pada simbol ideasional (ideational symbols) seperti konsep trilogi ukhawah, yakni basyariyah wathaniyah, dan diniyah, yang tertuang dalam simbol material keagamaan. Gambaran fenomenologis Muslim tradisional ini, berbeda dengan kesadaran masyarakat Islam puritan yang lebih memaknai yang sakral dan yang profan dengan menekankan pada aspek otentisitas dan eksoterisitas Islam. Sedangkan Islam kejawa memahami agama sebagai kesadaran intersubjektif antara Tuhan, alam, dan diri manusia melalui abstraksi ideasional manunggaling kawula Gusti yang terwujud dalam symbolic behavior berupa ritus-ritus keagamaan seperti laku tapa/semedi, poso ngebleng, tirakat, dan sebagainya..

Kata Kunci: Islam Indonesia, fenomenologi, simbol agama, kesadaran subyektif

Pendahuluan

Indonesia dikenal sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Semenjak masuknya Islam di Indonesia pada abad 7 masehi hingga abad 21, masyarakat Islam nusantara berkembang cukup dinamis dan menampilkan wajah yang heterogen secara sosiologis. Perkembangan formasi Islam nusantara hingga periode kontemporer ini mengarah pada dua kategori, yakni masyarakat Islam diilhami paham global (*globally-inspired views of Islam*) dan yang berakar dari pandangan lokal (*locally-rooted views of Islam*).¹

Dalam konteks ini, beberapa label Muslim di Indonesia dibuat oleh berbagai ahli bidang ilmu pengetahuan untuk mengkategorisasikan masyarakat Islam nusantara. Dalam kaitan Islam dan politik-kekuasaan, berkembang istilah “Islam politik” atau “Islam formalis” yang dipengaruhi oleh pan-

¹ Masduki, Akh. Muzaki, Imron Rosidi, Tono Hartono, Islam on the air: the struggle for Salafism through radio in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* Vol. 12, no. 1 (2022), 59.

Islamisme,² “Islam kultural”,³ Islamisme⁴, dan sebagainya. Dalam kajian antropologi, beberapa ahli mengketegorisasikan Islam di Indonesia dengan Islam akulturatif, sinkretik, dan kolaboratif.⁵

Artikel ini bertujuan untuk memahami masyarakat Islam di nusantara secara sosiologis dalam perspektif fenomenologi. Untuk memperjelas topik kajian, penjelasan tentang Islam nusantara perlu diklarifikasi terlebih dahulu, sebab banyak pemaknaan dari terma tersebut. Islam nusantara yang dimaksud dalam makalah ini mengikuti pengertian yang diungkapkan Azyumardi Azra, yakni Islam Asia Tenggara.⁶ Sedangkan masyarakat Islam yang menjadi obyek kajian studi ini hanya memfokuskan pada masyarakat Islam Tradisional, Islam *Kejawen*, dan Islam Puritan di Indonesia.

Studi ini menggunakan kajian literatur atas dokumen, teks, dan buku-buku yang menjelaskan pemikiran dan sikap keagamaan komunitas keislaman yang menjadi obyek kajian ini. Pendekatan fenomenologi sengaja digunakan sebagai pendekatan untuk memahami simbol-simbol ideasional, material, dan perilaku keagamaan tiga kelompok Islam Nusantara, yakni Islam *kejawen*, puritan, dan tradisional.

Fenomenologi dalam Pemikiran Filsafat & Sosiologi

Fenomenologi, pada awalnya, adalah sebuah arus pemikiran dalam filsafat yang dipelopori oleh Edmund Husserl (1859-1938), dan lebih lanjut dikupas dan diterjemahkan oleh Alfred Schutz (1899–1959) ke dalam sosiologi.⁷ Husserl pada dasarnya berupaya menemukan dasar bagi sebuah filsafat yang membahas dan menelaah tentang obyektivitas (*objectivity*) dari kenyataan. Filsafat tentang obyektivitas, menurut Husserl, harus bermula dari “*return to things themselves*” (kembali pada kenyataan itu sendiri). Dengan kata lain, obyektivitas hanya dapat ditemukan dalam kenyataan itu sendiri atau sesuatu itu sendiri (*things in themselves*). Lebih lanjut, Husserl menjelaskan bahwa yang dimaksudkannya dengan “sesuatu itu sendiri” (*the thing itself*) tidak lain adalah “kesadaran” (*consciousness*). Oleh karena itu, fenomenologi

² Ali Maschan Mooesa. “Agama Dan Politik: Studi Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru.” (Disertasi --Universitas Airlangga, Surabaya, 2006), 268

³ Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. (Surabaya: Pustaka Eurika, 2004).

⁴ Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia : Piety and Pragmatism*, (Institute of Southeast Asian Studies, Singapore), 11.

⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005). 10-29.

⁶ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), 91.

⁷ Leiter, K., *A Primer on Ethnomethodology*, (Oxford: Oxford University Press, 1980), 50.

yang dibangun oleh Husserl dapat dikatakan sebagai ilmu pengetahuan tentang kesadaran.⁸

Cara pandang fenomenologis semacam ini, bagi Husserl, sebagai sikap alami (*natural attitude*) kita sehari-hari, sudut pandang biasa (*ordinary standpoint*) bahwa dunia ada secara independen dari keberadaan kita sendiri dan bahwa objek-objek dunia memiliki sifat-sifat yang menjadi miliknya, terlepas dari hubungan kita dengannya.⁹ Oleh karena itu, menurutnya metode analisis yang tepat dalam memahami realitas adalah “... *follows the nature of things to be investigated and not our prejudices or conceptions*”.¹⁰

Dalam konteks fenomenologi, perlu diketahui bahwa “kesadaran” bukanlah sesuatu yang *immanen*, tetapi bersifat *intentional* atau sadaran yang mempunyai maksud dan tujuan. Kesadaran disini selalu merupakan kesadaran tentang sesuatu (*consciousness of something*), bukan kesadaran yang tanpa arah dan kosong. Kesadaran yang mengandung maksud tersebut selalu diarahkan kepada ‘dunia kehidupan’ (*life world*), dan dunia ini tidak lain merupakan sebuah dunia antarsubjek (*intersubjective*). Artinya, manusia yang berada dalam dunia tersebut saling berhubungan, sehingga kesadaran yang terbentuk di antara mereka bersifat sosial atau dimiliki bersama. Artinya, manusia selalu beranggapan bahwa objek-objek atau peristiwa-peristiwa bagi orang lain adalah sama halnya dengan gejala-gejala tersebut bagi dia, sehingga makna yang diberikannya pada gejala itu sama dengan makna yang diberikan oleh orang lain. Inilah yang dimaksud dengan “intersubjektivitas” dunia kehidupan.¹¹

Konsep Husserl tentang intersubjektivitas inilah yang kemudian dieksplorasi dan terjemahkan Alfred Schutz ke dalam domain sosiologi. Bagi Schutz, dalam kehidupan sosial konsep *intersubjektivitas* ini berbentuk perspektif timbal-balik (*reciprocity of perspective*), dimana individu (ego) dan orang lain (alter) saling bertukar posisi untuk mendapatkan pengalaman yang sama atas “dunia bersama” (*common world*) di satu sisi, dan di sisi lain pada level tertentu, individu (ego) dan alter yang terlibat dalam suatu interaksi berasumsi bahwa perbedaan-perbedaan yang ada dalam sistem relevansi masing-masing

⁸ S. Ijsseling, “Hermeneutics and Textuality: Questions Concerning Phenomenology,” in *Studies in Phenomenology and the Human Sciences*, J.Sallis (ed.), (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press., 1979), 5.

⁹ Eric Livingston, *Ethnographies of Reason* (Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2008), 60.

¹⁰ M. Phillipson, “Phenomenological Philosophy and Sociology” in *New Directions in Sociological Theory*, P. Filmer, et.al, (London: Collier MacMillan, 1972), 121-122.

¹¹ Ibid., 123-126.

pihak dapat diabaikan demi tujuan yang ingin dicapai bersama.¹² Bentuk pertama dari perspektif timbal-balik (*reciprocity of perspective*) yang mengasumsikan bahwa cara-cara memahaman dan mengalami (*experiencing*) dunia dengan cara pergantian posisi antara ego dan alter disebut Schutz sebagai idealisasi pertukaran sudut pandang (*idealization of interchangeability of viewpoints*). Sedangkan bentuk kedua dari *reciprocity of perspective*, yang mengasumsikan bahwa masing-masing pelaku (ego dan alter) sama-sama mengabaikan kepentingan dalam berinteraksi atau menghadapi situasi sosial¹³ demi tujuan yang ingin dicapai bersama dengan cara menyelaraskan perbedaan pengalaman dan pengetahuan (sistem relevansi) masing-masing aktor disebut sebagai idealisasi penyelarasan sistem relevansi (*idealization of congruence of system of relevances*).¹⁴

Schutz juga mengembangkan konsep *typification* (tipifikasi) dalam mengembangkan fenomenologi ke ranah ilmu sosial¹⁵. Menurut Schutz, tipifikasi merupakan upaya untuk mendeskripsikan struktur pengalaman dunia dengan menunjukkan bahwa fenomena yang membentuk kehidupan sehari-hari diberikan menurut tipikal.¹⁶ Dengan kata lain, tipifikasi dapat diartikan sebagai skema interpretasi dimana dalam proses interaksi sosial para aktor sosial harus mendefinisikan situasi yang dihadapi, termasuk di dalamnya pelaku-pelaku yang lain, dengan cara memahami tipikal (khas) situasi tersebut.¹⁷ Dalam *typification* ini pelaku mengabaikan hal-hal yang unik pada suatu objek dan

¹² M. Phillipson, "Phenomenological...", 126.

¹³ Situasi sosial yang dimaksud Schutz adalah lingkungan fisik dan sosiokultural tertentu di mana aktor memiliki posisi fisik, sosial dan moral sebagaimana ditentukan sebagian oleh biografinya. unsur-unsur yang relevan dalam menghadapi suatu situasi bagi aktor sosial ditentukan oleh biografi atau sejarah hidupnya serta pilihannya atas berbagai kepentingan yang menyangkut dirinya. J. Heeren, "Alfred Schutz and The Sociology of Common Sense Knowledge" in *Understanding Everyday Life*, J.D. Douglas (ed.), (Chicago: Aldine, 1970), 47-48.

¹⁴ M. Phillipson, "Phenomenological..." 126.

¹⁵ J. Heeren, "Alfred Schutz and the Sociology...", 51.

¹⁶ Tomas da Costa, *Between relevance systems and typification structures: Alfred Schutz on habitual possessions*, Firenze University Press, (1 November 2016), 88

¹⁷ Konsep *typification* ini juga digunakan oleh para ahli antropologi kognitif dan etnosain dengan menggunakan istilah *classification* atau *categorization*. Ketiga konsep tersebut bermakna menentukan dan memberikan ciri-ciri umum tertentu kepada sejumlah objek agar kemudian dapat dilakukan pengelompokan-pengelompokan tertentu atas objek-objek tersebut. Lihat, Heddy Shri Ahimsa-Putra. *Etnosains, Etnotek, dan Etnoart: Paradigma Fenomenologis untuk Revitalisasi Kearifan Lokal*, (Lembaga Penelitian dan Pengnadian kepada Masyarakat Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2007), 170.

menempatkan objek tersebut dalam kelas yang sama dengan objek-objek lain yang memiliki ciri-ciri, unsur-unsur atau kualitas yang sama.¹⁸

Secara ringkas, butir pemikiran yang dapat menjadi landasan epistemologis pendekatan fenomenologi sosial dapat dideskripsikan sebagai berikut. *Pertama*, bahwa fenomenologi memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran intensional, yakni kesadaran mengenai sesuatu dengan tujuan tertentu. Kesadaran disini bisa merupakan “kesadaran” itu sendiri yang mewujud dalam tindakan “refleksi”, atau bisa juga merupakan pengetahuan yang mewujud dalam perangkat pengetahuan yang dimiliki manusia. *Kedua*, perangkat pengetahuan atau kerangka kesadaran ini menjadi pembimbing individu dalam mewujudkan perilaku-perilaku dan tindakan tindakannya. *Ketiga*, eksistensi kesadaran dan pengetahuan manusia hanya dapat diketahui melalui bahasa sebab bahasa dapat dikatakan mencerminkan apa yang ada dalam kesadaran manusia. Tanpa bahasa kemampuan manusia untuk mengerti dan memahami, untuk menyadari, tetap hanya akan tinggal sebagai kemampuan atau potensi, namun tidak akan dapat mewujud dan diketahui adanya. *Keempat*, oleh karena kesadaran terbangun lewat proses komunikasi dan interaksi social melalui bahasa, maka kesadaran tersebut dengan sendirinya bersifat intersubjektifitas. *Kelima*, tipifikasi (*typification*) merupakan salah satu bagian dari perangkat kesadaran manusia. Tipifikasi ini digunakan manusia untuk memandang, memahami lingkungan dan kehidupannya. *Keenam*, bahwa kehidupan manusia adalah kehidupan yang bermakna, kehidupan yang diberi makna oleh mereka yang terlibat di dalamnya. Oleh karenanya, dalam memahami makna kehidupan manusia (gejala sosial budaya) menuntut pemahaman kita atas kerangka kesadaran yang digunakan mereka dalam membangun perangkat-perangkat pemaknaan tersebut.¹⁹

Memahami Masyarakat Islam: Perspektif Fenomenologi

Untuk memahami “fenomenologi masyarakat Islam”, perlu kiranya menempatkan masyarakat Islam sebagai *phenomenon*, yakni suatu bentuk kesadaran (*consciousness*) beserta asumsi-asumsi dasar fenomenologis lainnya seperti yang diungkapkan Husserl dan Schutz, baik kesadaran secara individu maupun kolektif.²⁰ Dalam konteks ini, deskripsi fenomenologis masyarakat Islam secara individu harus dipahami sebagai kesadaran-kesadaran, pengetahuan-

¹⁸ J. Heeren, “Alfred Schutz and the Sociology...,” 51.

¹⁹ Heddy Shri Ahimsa-Putra. “Fenomenologi Agama”..., 281-283.

²⁰ Ijsseling, “Hermeneutics and Textuality”..., 5.

pengetahuan, dan pandangan-pandangan individual Muslim tentang Islam, yang khas sifatnya, yang kemudian mendorong munculnya perilaku-perilaku khas pula, yang individual. Sedangkan deskripsi fenomenologis masyarakat Islam pada dimensi kolektifnya ini menekankan pada kesadaran-kesadaran, pengetahuan-pengetahuan, dan pandangan-pandangan tentang Islam yang bersifat kolektif, intersubjektif, yang mendorong munculnya perilaku-perilaku kolektif, yang menunjukkan adanya suatu *jamaah* atau komunitas Muslim yang khas secara kolektif pula.

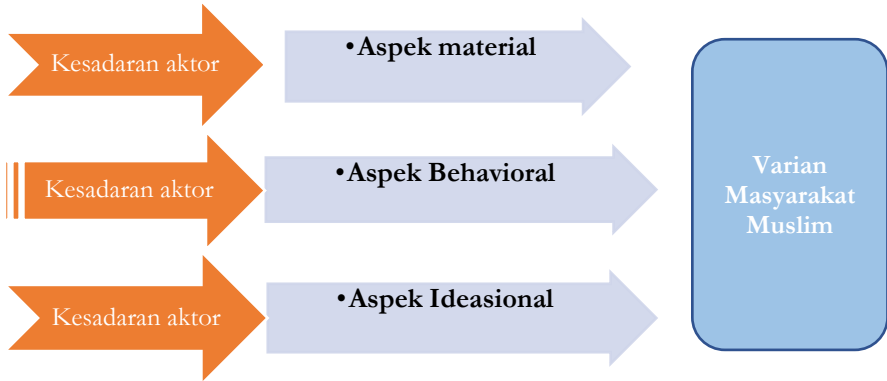
Lebih lanjut, deskripsi fenomenologis tentang kesadaran, pengetahuan, dan pandangan masyarakat Islam tersebut juga harus dipahami melalui pemaknaan atas bahasa atau simbol-simbol keagamaan (Islam). Ini karena, menurut Schutz, bahasa atau simbol sebagai wahana representasional yang mewakili pengalaman yang berasal dari berbagai zona dunia kehidupan.²¹ Bahkan Schutz mengilustrasikan pentingnya simbol sebagai perangkat pemaknaan dengan menyatakan, “*persons with whom I do not share time or place because, after me, they may know me only in symbolic form (language), by the narrative that follows me when I am gone*”.²² Dengan demikian, dalam konteks fenomenologi masyarakat Islam, simbol mencerminkan apa yang ada dalam kesadaran muslim, termasuk intersubjektifitas dan tipifikasi yang dilakukan mereka dalam merespon situasi.

Gambar 1. Deskripsi Fenomenologi Masyarakat Islam



²¹ Jochen Dreher, *The Anthem Companion to Alfred Schutz* (Cambridge: Anthem Press, 2022), 29-55.

²² Richard L. Lanigan, “Alfred Schütz (1899—1959)”, *International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. Klaus Bruhn Jensen, Robert T. Craig, Jefferson D. Pooley and Eric W. Rothenbuhler. (New York: John Wiley & Sons, Inc, 2016),7



Darisini, fenomenologi masyarakat Islam dapat didefinisikan sebagai *kesadaran dan pengetahuan masyarakat Islam tentang dunia gaib dan empiris yang dipresentasikan melalui simbol-simbol keagamaan, baik ideasional, behavioral, ataupun material*.

Kesadaran dan pengetahuan tentang tentang dunia gaib dan empiris yang ada dalam definisi fenomenologi masyarakat Islam di atas, sebenarnya diadaptasikan dari pengertian tentang agama, yakni *seperangkat simbol mengenai dunia empiris dan tidak empiris—yang diyakini kebenaran eksistensial dan substansialnya—, dan menjadi sarana manusia dalam menghadapi lingkungannya atau mempertahankan hidupnya*.²³ Dunia empiris adalah dunia yang dapat kita ketahui keberadaan dan keadaannya melalui pancaindera, sedangkan dunia tidak empiris adalah yang sebaliknya, yang biasa disebut sebagai “dunia/alam gaib”, alam yang tidak kelihatan.

Adapun mengenai aspek simbolik sebagai representasional kesadaran dan pengetahuan tentang yang gaib dan profan bisa dipahami dari simbol-simbol ideasional, behavioral, dan material yang ada dalam agama Islam. Kitab al-Qur’an misalnya merupakan perangkat simbolis mengenai dunia empiris dan tidak empiris. Di dalamnya terdapat paparan mengenai kehidupan manusia yang nyata, dan juga mengenai dunia yang tidak nyata (gaib), seperti malaikat, jin, setan dan sebagainya. Kebenaran eksistensial dan substansial dari fenomena yang disimbolkan ini diyakini oleh penganut agama Islam. Misalnya tentang iblis yang diyakini adanya dan yang diyakini diciptakan dari api. Simbol-simbol keagamaan al-Qur’an ini menjadi sarana

²³ Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Fenomenologi Agama..”, 291.

bagi manusia untuk mempertahankan hidupnya, melestarikan kehidupannya dalam arti yang sebenarnya maupun kiasan.

Sebagian umat Islam yakin bahwa ayat-ayat al-Qur'an dapat digunakan untuk menyembuhkan sakit, untuk pengobatan. Penggunaan ayat al-Qur'an untuk penyembuhan sakit fisik merupakan contoh konkret dari pemanfaatan simbol keagamaan untuk mempertahankan hidup. Selain itu, ayat-ayat tersebut juga diyakini dapat menyembuhkan sakit "hati" seperti, kesedihan, ketakutan, kekhawatiran, dan sebagainya. Ketika ayat-ayat al-Qur'an dibaca dengan maksud untuk menghapus rasa takut, sedih, khawatir, dan sebagainya, maka ketika itu simbol tersebut dimanfaatkan untuk melestarikan kehidupan, karena ketika rasa takut, sedih, telah hilang manusia dapat kemudian bekerja kembali untuk melanjutkan kehidupannya.

Kitab al-Qur'an merupakan salah satu perangkat simbol dalam agama Islam, bahkan perangkat simbol yang terpenting. Perangkat simbol material yang lain misalnya masjid untuk shalat, air untuk berwudhu, pakaian untuk menutup aurat dan beribadah, kitab-kitab hadits, kitab-kitab para ulama. Makanan untuk berbuka puasa, dan sebagainya. Perangkat simbol behavioral misalnya adzan, *iqamat*, bersedekah, berpuasa, menjalankan shalat, menyembelih binatang kurban, dan sebagainya. Perangkat simbol ideational misalnya konsep tauhid, iman, aqidah, takwa, dan sebagainya. Agama Islam merupakan kumpulan dari simbol-simbol ini semua.

Fenomenologi Varian Masyarakat Muslim Nusantara

Dalam bagian ini akan dideskripsikan formasi masyarakat Islam nusantara, yang menjadi obyek analisis dalam studi ini adalah Islam *kejawan*, Islam tradisional, dan Islam puritan.

Islam Kejawan

Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Indonesia sudah memiliki agama atau kepercayaan religi yang dipraktikkan selama bertahun-tahun, yakni agama Hindu, Budha, dan animisme-dinamisme²⁴. Oleh karenanya, masyarakat nusantara kala itu, setelah kedatangan Islam di Indonesia melalui pedagang Persia, Cina, India, dan Arab,²⁵ tidak mudah meninggalkan agama

²⁴ Sardjuningsih. "Islam Mitos Indonesia." *Kodifi kasia*, Vol. 9 No. 1 (2015), 85

²⁵ Abdurrohman Kasdi, *The Role of Walisongo in Developing Islam Nusantara Civilization*, *ADDIN*, Vol. 11, No. 1 (February 2017), 5

lamanya dan langsung beralih ke Islam. Mereka mengambil sedikit demi sedikit atau sepotong-sepotong ajaran Islam. Hasil interaksi Islam dengan agama-agama masyarakat lokal tersebut diantaranya mewujudkan dalam bentuk Islam sinkretis, seperti Islam kebatinan atau kepercayaan dengan berbagai bentuknya. Salah satu bentuk dari paham kebatinan ini adalah *Islam Kejawen*.

Islam kejawen merupakan hasil sinkretisme Islam dengan spiritual Jawa (Kapitayang, Jawa dipa)²⁶ dan Hindu-Budha.²⁷ Ekspresi kesadaran dan pengetahuan tentang alam transenden (sakral) dan empiris di dalam Islam kejawen diwujudkan dalam simbol-simbol religi; baik material, ideasional, maupun behavioral, seperti al-Qur'an, *tuturing kaki* (petuah-petuah nenek moyang), *Suluk Sajatinig Salat*, *Suluk Salat Sarengat Tarekat Kakekat Makripat*, mitos-mitos, *laku ritual tapa/semedi*, *tirakatan*, *poso ngebleng*, *garebeg Maulud*, *garebeg pasa*, *garebeg besar*, *tanggap warsa*, dan sebagainya.

Eksistensi Allah Swt sebagai Tuhan yang disembah penganut *Islam kejawen* dikonseptualisasikan (ideasional) dengan istilah *Sangkan Paraning Dumadi* (asal dan tujuan hidup manusia di jagad ramai (dunia)'' *Manunggaling kawula Gusti* (menyatunya manusia sebagai hamba dengan Tuhan Sang Pencipta).

Manunggaling kawula-Gusti ini juga menjadi filsafat atau pandangan kebatinan masyarakat Islam kejawen. Dalam konteks ini, mereka memaknai *Manunggaling kawula-Gusti* sebagai bersatunya kehendak manusia dan kehendak Tuhan. Pengertian lain, kehendak manusia harus disamakan (disesuaikan) dengan kehendak Tuhan. Segala perintah Tuhan harus dijalankan oleh manusia. Kalau manusia telah menjalankan perintah Tuhan yakni dengan menjalankan kebajikan-kebajikan dengan meninggalkan angkara murka, manusia dapat dikatakan sudah bisa *manunggal* dengan Tuhan. Kemanunggalan tersebut dapat diibaratkan *curiga manjing warangka* (keris menjelma ke dalam warangka), *warangka manjing curiga* (warangka menjelma ke dalam keris). *Manunggaling kawula-Gusti*, juga diidentikkan dengan menyatunya kosmis yakni mikrokosmis (jagad *alit*) yang mengacu kepada manusia dengan makrokosmis (jagad *ageng*) yang mengacu kepada Tuhan.²⁸

²⁶ Alfa Syahriar. *Fiqh Kejawen*. (Jepara: UNISNU Press, 2021), 5-6.

²⁷ Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 312.

²⁸ Sri Wintala. *Filsafat Jawa, Mengungkap Filosofi, Ajaran dan Laku Hidup Leluhur Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2017), 51.

Paham kebatinan yang ada dalam Islam kejawen yang mementingkan rasa-hati dan ketentraman jiwa dalam hidup, baik individu maupun sosial, melalui simbol ideasional “*manunggaling kawula-Gusti*” tersebut, lebih lanjut direpresentasikan dalam simbol-simbol behavioral berupa *shalat/sembayang, semedi/laku tapa, poso ngebleng*, dan sebagainya.

Shalat bagi kalangan orang Islam Kejawen menjadi rukun agama yang sangat penting, tidak hanya sebatas rukun Islam dan media membersihkan diri dari dosa, tetapi juga sebagai jalan mistik untuk mencapai *manunggaling kawula Gusti*. Ajaran salat sebagai jalan mistik ini dapat kita temukan dalam berbagai serat atau suluk, diantaranya adalah Suluk Sajatinings Salat dan Suluk Salat Sarengat Tarekat Kakekat Makripat yang ditulis oleh Abdi Dalem Pangeran Sastrawijaya dari Kajoran.

Suluk Sajatinings Salat dan *Suluk Salat Sarengat Tarekat Kakekat Makripat* memberikan gambaran tentang makna salat bagi orang-orang Islam Kejawen, yaitu salat sebagai ngelmu dan laku, dan makna simbolisme gerakan salat. Salat sebagai ngelmu dan laku, oleh Sastrawijaya dilandaskan pada lafal niat salat (*uṣalli*), yang ditafsirkan secara falsafi untuk memperoleh makna terdalam (hakekat) dari kata-kata (lafal) niat sendiri. Kata *uṣalli* sebagai lafal niat salat, terdiri dari empat huruf (*alif, ṣad, lam*, dan *ya* atau *alif layyinah*), oleh Sastrawijaya diartikan bahwa huruf *alif* yang pertama merupakan perumpamaan manusia, dan huruf *alif* kedua merupakan perumpamaan Tuhan, yang menghimpit sifat dan zat Tuhan (huruf *ṣad* dan *lam*). Sifat dan zat Tuhan sebenarnya telah ada dan menyatu dalam diri manusia, sebagai sosok insan kamil.²⁹

Laku semedi/meditasi juga merupakan simbol behavioral komunitas Islam kejawen tentang kesadaran tentang kemanunggalan yang *profane* (manusia dan alam semesta) dan yang *sacred* (Tuhan) untuk mencapai kesempurnaan hidup. Meditasi menjadi sebuah sarana diri Islam kejawen untuk menemukan ketenangan batin. Dalam proses untuk bermeditasi dari kejawen harus membersihkan diri, seperti berpuasa, agar bersih dari segala hal duniawi dan menjadi kunci utama untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Selain itu, meditasi/semidi merupakan kegiatan mental terstruktur, dilakukan selama jangka waktu tertentu, untuk menganalisis, menarik kesimpulan, dan mengambil langkah-langkah lebih lanjut untuk menyikapi, menentukan

²⁹ Samidi Khalim. “Salat dalam Tradisi Islam Kejawen.” *Sabda*, Vol 6, No 1 (2011), 7.

tindakan atau penyelesaian masalah pribadi, hidup, dan perilaku.³⁰ Dengan kata lain, ritual meditasi Islam Kejawa merupakan kesadaran diri untuk dapat menemukan jati diri sendiri dengan tujuan manunggaling Kawula Gusti, yakni proses dimana pikiran, perasaan, dan kehendak manusia telah menyatu dengan kehendak Tuhan untuk kasampurnan ing dumadi” (hidup yang sempurna). Hal inilah yang disebut dalam fenomenologi Alfred Schutz sebagai kesadaran bertujuan dan intersubektivitas.

Kesadaran tentang yang sakral dan profan ini juga direpresentasikan dalam kitab-kitab yang menjadi panduan ritual dan ideasional bagi komunitas Islam kejawa, seperti al-Qur'an dan naskaah-naskah yang diwariskan oleh nenek moyang mereka, seperti *turki* atau *tuturing kaki*, *Suluk Sajatining Salat*. *Suluk Salat Sarengat Tarekat Kakekat Makripat*.³¹

Al-Qur'an bagi Islam Kejawa, meskipun bukan menjadi sumber utama, menjadi salah satu perangkat simbolik dunia tidak empiris (sakral/gaib). Sumitro salah satu Komunitas Islam kejawa Bonokeling Banyumas Jawa Tengah menyatakan:

“Ya tiang sepuh niku kan sampe dengan apa, sampe meninggal saja disini ada kata-kata pertanyaan-pertanyaan pertanggung jawaban dunia misalkan itu kitab suci Al-Qur'an saja dipertanyakan, panutane sapa? Panutane kanjeng nabi Muhammad SAW ingkang ketinggal petak lah niku sepuh senajane ora bisa mbaca niku pedoman tuntutan wis ana, nah niku karena ngakune meluk agamane Islam, pertanyaan alam kubur kan ya diikutna itu diikut sertakan itu jadi pedoman hidup itu ada Al-Qur'an nya tapi tidak paham tapi ada jawanya tetep tuntunannya dunia akhirat pake ilmu jawa makannya ya itu yang tadi ngomong belajarnya dari ini dicocokkan dengan Al-Qur'an sebenarnya di Al-Qur'an itu ada tapi ini pakenya jawa. Lalu kitabnya apa pak? Ya makane disini disebutkan kitab turki (pitutur kaki) ya kaya gini mlakune mboten tertulis, dadi mbatin semuanya, tapi kan kalo kita ngapalna, kalo ada orang yang bisa ilmu sini bisa nangkep gitu lho maksudnya”³²

³⁰Dimas Krisnadi. *Meditasi Kejawa Ilmu Kasampurnan dalam Perspektif Teori Fenomenologi Sosial Budaya Alfred Schutz di Gunungkidul Yogyakarta*, (Salatiga: UKSW 2015),17.

³¹Intan Novelia. “Al-Qur'an Dalam Perspektif Masyarakat Islam Kejawa dan Implikasinya dalam Kehidupan Praksis: Studi Komunitas Bonokeling di Desa Pekuncen Kecamatan Jatilawang Kabupaten Banyumas.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, (2019). 114.

³² Ibid., 114.

Dari pernyataan Sumitro ini dapat dinyatakan bahwa Islam Kejawen mengakui adanya alam *barzakh* (alam kubur) dimana seseorang akan ditanya tentang Al-Qur'an sebagai pedoman hidup, Nabi Muhammad sebagai Rasulullah. Sumitro meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam dan dia mempercayai bahwa apa yang dilakukannya tidak jauh berbeda dari apa yang diperintahkan oleh Al-Qur'an.

Beberapa kitab lainnya yang sudah dijelaskan di atas, seperti *Suluk Sajatining Salat* dan *Suluk Salat Sarengat Tarekat Kakekat Makripat* yang ditulis yang ditulis oleh Sastrawijaya memberikan gambaran tentang makna salat bagi orang-orang Islam Kejawen.

Darisini dapat dipahami bahwa simbol-simbol religi yang dipaparkan di atas merupakan representasi kesadaran, pengetahuan, dan pandangan khas Islam Kejawen, baik individu maupun kolektif, perihal dunia sakral dan profan untuk mempertahankan hidup. Simbol-simbol religi tersebut memerankan fungsi ganda, yakni meneguhkan keberadaan yang suci (*sacred*) dan juga mengungkapkan identitas mereka sebagai “tipikal” masyarakat *Islam Kejawen*. Hal ini sejalan dengan pandangan Mariasusai dalam bukunya *Phenomenological of Religion* bahwa mitos dan simbol tidak hanya berguna untuk meneguhkan yang suci (*sacred*), namun juga mengungkapkan siapa diri mereka.³³

Ringkasnya, dari paparan *Islam Kejawen* dengan perspektif fenomenologi yang diungkapkan Schutz tentang *phenomenon*, yakni kesadaran intersubjektif yang bertujuan dan mengandung makna, dan direpresentasikan melalui bahasa atau simbol, maka penulis mendefinisikan *Islam Kejawen* sebagai berikut: “kesadaran, pengetahuan, dan pandangan-pandangan tentang dunia empiris dan sakral yang menekankan pada pentingnya rasa-hati dan nilai-nilai batiniah dalam ber-Islam”.

Formasi Islam kebatinan (kepercayaan) yang direpresentasikan oleh *Islam Kejawen* ini juga didapati dalam di wilayah lain di nusantara, seperti *Islam Sasak Watu Telu*, *Islam Tolotang Benteng*, dan *Islam Keraton*.

Islam Tradisional

Islam tradisional adalah salah satu corak masyarakat Islam nusantara setelah kedatangan Syech Subakir. Islam tradisional adalah kelompok Islam

³³ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of religion*, (Rome Gregorian University Press, 1973), 165.

Adat yang mengkombinasikan ajaran Islam dengan kebiasaan dan adat kedaerahan di seluruh dunia Islam³⁴ dengan formulasi yang lebih akulturatif.³⁵ Islam tradisional juga merujuk pada sikap terhadap tradisi intelektual dan spiritual Islam yang agung.³⁶ Kelompok Islam tradisional ini di Indonesia diwakili oleh *Nahdlatul Ulama* dan *Nahdlatul Wathon*.

Dalam perspektif fenomenologi, kesadaran dan pandangan masyarakat Muslim tradisional tentang yang transenden dan yang profan direpresentasikan dalam bentuk sikap penghargaan terhadap tradisi Islam yang agung. Kesadaran ini secara simbolik (ideasional) tampak dari kepedulian yang dalam masyarakat muslim tradisional terhadap “*sanad*” atau genealogi dalam ranah Islam. Secara praktis, pentingnya melakukan *wasilah* (*tawashul*), dalam setiap kali berdo’a, *tablilan*, *istigotsab*, dan *Manakiban Syekh Abdul Qadir Jailan*, dan amalan-amalan lainnya, merupakan bukti simbolik-behavioral dari kesadaran Muslim tradisional terkait sikap terhadap penghargaan pada tradisi agung. Pula penggunaan “kitab kuning” yang *mu’tabar* (berwibawa) sebagai acuan dalam menjelaskan berbagai persoalan agama, baik terkait dengan aspek *gaib* maupun yang empiris.

Al-Qur’an dan hadist merupakan *material symbolic* yang paling utama bagi Muslim tradisional, namun *kitab kuning* yang diproduksi oleh generasi *salaf al-shalih* serta para ulama yang bersanad, area yang terhubung dengan para ulama yang paling dekat semasa hidupnya dengan Nabi Muhammad, juga menjadi pedoman yang sangat penting bagi kelompok ini. Ajaran bermadzhab baik dalam hal fiqh, teologi, dan tasawuf pada generasi *salaf al-shalih* merupakan kesadaran yang wajib dilakukan dalam beragama menurut Muslim tradisional.

Kaidah ushul fiqh dan hasil *ijtihad* ulama menjadi acuan ideasional yang melegitimasi sikap akulturatif dengan budaya lokal di Indonesia, yang lebih lanjut menjadi ‘tipikal’ masyarakat Islam tradisional ini, misalnya kaidah “*al-*

³⁴ Asep Mulyaden, Ideologi Islam Tradisionalis dalam Tafsir, *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1, No 2, (2021), 189.

³⁵ Akulturasi merupakan suatu proses sosial yang timbul bila suatu kelompok manusia dengan satu kebudayaan dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan asing, sehingga dapat diterima dan diolah kedalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan aslinya. Lihat, Ramli Muamara & Nahrin Ajmain, Akulturasi Islam Dan Budaya Nusantara, *Tanjak: Journal of Education and Teaching*, Vol. 1, No. 2, (2020), 26.

³⁶ Amin Mudzakir. “Traditional Islam and Global Religious Connectivity: Nahdlatul Ulama in The Netherlands.” *Islam Nusantara*. Vol.1, No 1 (2020), 156.

‘Adab Mubakkamah’. Ini adalah salah satu kaidah fiqh yang digunakan para ahli ushul fiqh untuk merumuskan atau menggali hukum Islam dengan melibatkan aspek lokalitas.. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyebut kaidah di atas dalam konteks menjelaskan pentingnya penanaman *Ahlussunah wal Jamaah* (Aswaja) dengan menerima unsur-unsur baru, tetapi dengan tetap berpijak “dituangkan dalam *ushul fiqh*, *qaidah fiqhiyah*, dan sebagainya.” Dalam kerangka itu, Islam menyediakan tempat bagi peranan opini masyarakat dalam peranan *ushul fiqh* yang tercermin dalam adat-istiadat yang dibuat mereka. Proses melakukan ini, disebut Gus Dur sebagai bagian dari internalisasi dan sosialisasi Aswaja, dimana adat juga mengambil peran penting.³⁷

Mitos-mitos juga menjadi referensi ideasional bagi komunitas Islam tradisional yang mampu menghubungkan dunia transenden dengan alam nyata dalam menghadapi dan menyelesaikan situasi tertentu. Mereka mengandalkan kitab-kitab klasik misalnya *kitab al-Anfaq* karya al-Ghazali yang berisi *nifq* atau *jimat* serta kitab *Syams al-Ma’arif* karya al-Buni sebagai yang konon kedua kitab tersebut, selain kitab *Mujarrabat*, mampu merubah kehidupan dan menyelesaikan masalah dalam kehidupan.

Kepercayaan pada mitos dan benda keramat dilakukan dengan formulasi yang berbeda dari alian kepercayaan sebelum Islam, termasuk dengan Islam sinkretik. Dalam sistem kepercayaan nusantara pada masa sebelum Islam, tepatnya pada kepercayaan kapitayan, masyarakat di nusantara mempercayai benda yang dianggap keramat sebagai manifestasi dari kekuatan Sang Hyang Tunggal yang tersembunyi di dalam segala sesuatu yang memiliki nama berkaitan dengan tu atau to seperti watu, tugu, tungkup, tulang tunda, tunggul.³⁸ Namun setelah datangnya Islam kepercayaan terhadap benda-benda yang dianggap sakral tidak lagi pada benda-benda yang dianggap manifestasi dari tuhan, akan tetapi kepercayaan benda sakral beralih kepada benda-benda peninggalan waliyullah, atau petilasan wali, seperti masjid sumur dan makam.³⁹

Sebagaimana contoh benda peninggalan Syeck Subakir yang dianggap keramat adalah jimat kalimasada dan dua buah lumpang yang berada di

³⁷ Nur Khalik Ridwan, *Gus Dur dan Perkataan “Al-‘Adab Mubakkamah”*. Dikases dari <https://alif.id/read/nur-khalik-ridwan/gus-dur-dan-perkataan-al-adah-muhakkamah-b215909p/>

³⁸ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, (Depok: Pustaka Illman, 2016), 52

³⁹ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), 8.

Gunung Balak, Desa Pakis kabupaten Magelang, Sampai saat ini masyarakat masih percaya bahwa lumpang yang pertama dimaksudkan sebagai sarana penyucian diri dan lumpang yang satunya lagi untuk menjaga agar daerah tersebut tetap tentram dan damai.

Ringkasnya, kesadaran masyarakat Muslim tradisional perihal sikap terhadap tradisi intelektualitas dan spiritualitas Islam yang agung tidak hanya berperan sebagai meneguhkan eksistensi Tuhan, namun juga berfungsi sebagai perangkat ideasional dalam merawat kehidupan social-politik berbangsa di Indonesia yang harmonis dan dinamis, seperti konsep trilogi ukhuwah, *basyariyah* (kemanusiaan), *wathiniyah* (tanah air), *diniyah* (agama), serta kaidah ushul fiqh, *al-muhafadhotu 'ala qodimis sholih wal akhdzu bil jadidil aslah* (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik)', dan konsep *ashabiyah* yang dikembangkan Ibnu Kholdun, dan sebagainya. Kesemuanya lebih lanjut membangun sikap Muslim tradisional (*symbolic behavior*) dalam berinteraksi sosial yang lebih toleran, menghargai pluralitas, pembelaan pada NKRI, serta penerimaan atas demokrasi dan ideologi Pancasila.

Islam Puritan

Islam murni (puritan) merupakan bentuk dari Islam Nusantara, yang muncul di era modern abad 19. Kelompok Islam puritan ini juga dikenal sebagai Islam pembaharuan (reformis). Gerakan ini memiliki tujuan utama untuk mereformasi pemahaman Islam agar kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis, serta membangun umat Islam yang tangguh secara intelektual dan spiritual untuk menghadapi perubahan zaman.⁴⁰ Kelompok ini juga bertenangan dengan cara beragama masyarakat Islam tradisional, yang sering kali dipengaruhi oleh adat istiadat lokal dan dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang murni.⁴¹ Sebagai *phenomenon*, Islam puritan merupakan kesadaran tentang yang transenden dan yang profan dengan menekankan pada aspek otentisitas dan eksoterisitas dalam berislam.

Ekspresi keislaman kelompok ini diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol ideasional seperti *bid'ah*, *syirik*, *khurafat*, *taqlid*, *tanbid*, penerapan syariat Islam, dan ajakan kembali pada al-Qur'an dan hadist. Mereka melarang

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (USA: University of Chicago Press, 1982), 37-38.

⁴¹ Alfitri, "Religious Puritanism in Muhammadiyah: Historical Roots and Contemporary Relevance," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 28, No. 3 (2017), 45-47

menjadikan produk-produk ulama Islam abad pertengahan sebagai *symbolic material* dalam beragama, karena hal itu dianggap memproduksi sikap *taqlid* (*symbolic behavior*) yang membuat kemunduran Islam. Secara *symbolic behavior*, mereka menolak ziarah ke makam-makam *ulama* atau *wali* yang dianggap keramat, melakukan *ijtihad* secara bebas.

Bentuk Islam puritan atau pembaharuan ini tidaklah tunggal, namun polisentris. Dua komponen utama Islam puritan ini adalah, *pertama* masyarakat Islam Nusantara yang meyakini praktik kegamaan Muslim di Indonesia harus sejalan dengan umat Islam di Arab dengan dalih kemurnian dan otentisitas Islam. Mereka menggelorakan untuk menolak tradisi lokal, kesinambungan antara teks-teks awal beserta komentar-komentarnya yang dianggap *taqlid*, termasuk penolakan pada madzhab Islam sufistik.

Perjuangan melawan ritual, kepercayaan, dan nilai-nilai pribumi, seperti yang dihadirkan oleh Islam sinkretik dan akulturatif, telah menjadi perhatian utama kaum Islam puritan. Realitas komponen pertama ini ditunjukkan dalam gerakan perang Padri yang terjadi pada 1803-1837 di Sumatera Barat. Pendirian Muhammadiyah pada awal abad 20 diantaranya bisa dikelompokkan dalam tipikal Islam pembaharuan, meskipun pada perjalanan sosial-historis bergeser menjadi Islam modernis yang lebih adaptif pada tradisi lokal Indonesia. Pasalnya, Muhammadiyah pada periode awal berdiri lebih berfokus pada upaya membersihkan Islam dari praktik-praktik yang dianggap sebagai *bid'ah*, *khurafat*, dan *takbayul*. Hal ini sesuai dengan pengaruh pemikiran gerakan pembaruan Islam dari Timur Tengah, seperti Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani, yang menekankan pada pemurnian tauhid, rasionalitas, dan kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis.⁴²

Namun demikian, dalam perjalanan sosial-historisnya, Muhammadiyah mengalami pergeseran dari Islam puritan menjadi Islam modernis yang lebih adaptif terhadap tradisi lokal karena terjadinya dinamika internal, khususnya pengaruh tokoh-tokoh baru seperti Buya Hamka, KH Azhar Basyir, yang mendorong penggabungan nilai-nilai Islam dengan modernitas dan pemahaman bahwa keberagaman budaya Indonesia sebagai kenyataan.⁴³

⁴² Alfitri, "Religious Puritanism in Muhammadiyah....", 89-92.

⁴³ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, (UK: Princeton University Press ,2000), 78-80. Lihat juga, Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme*, (Bandung: Mizan, 2016), 112.

Komponen *kedua* dari Islam murni ini adalah replika dari paham keagamaan reformis dan revivalis di Timur Tengah dari *Wahabiyah-Salafiyah* hingga gerakan yang lebih baru, seperti *Ikhwanul Muslimin*⁴⁴ yang juga dikenal dengan istilah *Salafi-Ikhwani*. Salafi-Ikhwani menginduk kepada al-Ikhwân al-Muslimûn (IM) Mesir yang didirikan Hasan al-Banna. Dari rahim IM inilah lahir paham salafi-jihadi. Fokus gerakannya bukan hanya anti-*bid'ah* dan 'syirik *kubur*,' tetapi 'syirik demokrasi dan undang-undang.' Mereka menyerang demokrasi dan memurtadkan pemimpin muslim yang berhenti memperjuangkan syariat Islam. Jihad bagi mereka bukan hanya melawan agresor asing (*kâfir harbî*), tetapi juga terhadap penguasa setempat (*kâfir mahallî*) yang murtad karena enggan menegakkan hukum Islam.⁴⁵

Masyarakat Islam puritan kategori kedua ini membangun simbolik ideasional dengan terma-terma *kebilafah*, *kafir*, *thagbut*, *bid'ah*, *jihad*, *gerakan syar'i*, *hijrah*, dan sebagainya. Sedangkan secara behavioral simbol-simbol yang muncul adalah komunitas *hijaber*, komunitas muslim bercelana *cingkrang* dan berjenggot, ungkapan *takbir* di setiap momen massa besar, bahkan yang lebih ekstrem adalah melaksanakan *amalan jihad* dengan tindak pengeboman gereja dan tindak terorsime atas nama agama. Mereka ini diwakili oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, komunitas *robis* di masjid-masjid kampus. Selain itu, untuk *salafi jihadis* mewujud dalam kelompok DI/TII Kartosoewirjo, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Islamiah (JI), Jamaah Ansharu Syariah (JAS), dan Jamaah Ansharud Daulah (JAD).⁴⁶

Simpulan

Formasi masyarakat Islam di Indonesia semenjak masuknya Islam di bumi nusantara bergerak dinamis dan polisentris. Para ahli banyak memberikan pandangan dinamika masyarakat Islam dari berbagai perspektif. Muslim nusantara sebagai *phenomenon* memaknai Islam sebagai seperangkat kesadaran, pengetahuan, dan pandangan tentang yang sakral dalam formulasi yang berbeda-beda dalam kaitannya dengan dunia empiris, dan menghasilkan

⁴⁴ Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesian Islam," *Southeast Asian Studies*, Vol. 37, No.2, (1999), 163.

⁴⁵ M. Kholid Syeirazi, Anatomi Radikalisme di Indonesia (7): Dua Jenis Salafi di Tanah Air, *NUOnline*, 2018. Diakses dari https://nu.or.id/opini/anatomi-radikalisme-di-indonesia-7-dua-jenis-salafi-di-tanah-air-yUCER#google_vignette.

⁴⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, (Cornell Southeast Asia Program, 2006), 87-92.

—apa yang disebut Alfred Schutz-- *typification* yang unik, seperti Islam Kepercayaan yang memiliki berbagai varian yang dimilikinya, diantaranya *Islam Kejawen*. Pula varian Masyarakat Islam Puritan, Muslim Modernis, Muslim Tradisionalis, dan sebagainya.

Fenomenologi kelompok *Islam Kejawen* memahami yang sakral sebagai *sangkan paraning dumadi*, yang harus dihadirkan dalam kesadaran manusia melalui simbol-simbol ideasional, *manunggaling kawula Gusti*, melalui ritus-ritus keagamaan (*symbolic behavior*) sebagai kesadaran intersubjektif antara Tuhan, alam, dan diri manusia, seperti *laku tapa/semedi*, *poso ngebleng*, *tirakat*, dan sebagainya.

Sedangkan masyarakat Islam tradisional memahami yang sakral dan profan melalui sikap penghargaan terhadap tradisi intelektual dan spiritual Islam yang agung. Kesadaran dan pandangan atas kenyataan ini mewujudkan dalam simbol-simbol perilaku (*behavior*) kepedulian terhadap “*sanad*” (genealogi dalam ranah Islam) dan tradisi ber*madzhab* dalam mengatasi urusan agama dan social-budaya. Kesadaran intersubjektif masyarakat muslim tradisional tersebut tidak hanya berperan sebagai meneguhkan eksistensi Tuhan, namun juga berfungsi sebagai perangkat ideasional dalam merawat kehidupan social-politik berbangsa di Indonesia yang harmonis dan dinamis, seperti konsep trilogi ukhuwah, *basyariyah* (kemanusiaan), *wathiniyah* (tanah air), *diniyah* (agama), serta kaidah ushul fiqh, *al-muhafadhotu ‘ala qodimis sholih wal akhdzu bil jadidil ashlah* (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik)’, dan konsep *ashabiyah* yang dikembangkan Ibnu Kholdun, dan sebagainya. Kesemuanya lebih lanjut membangun sikap Muslim tradisional (*symbolic behavior*) dalam berinteraksi sosial yang lebih toleran, menghargai pluralitas, pembelaan pada NKRI, serta penerimaan atas demokrasi dan ideologi Pancasila.

Berbeda dengan kedua kelompok Muslim di atas, masyarakat Islam puritan sebagai *phenomenon* memaknai yang sakral dan yang profan dengan menekankan pada aspek otentisitas dan eksoterisitas Islam. Ekspresi keislaman kelompok ini diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol ideasional seperti *bid’ah*, *syirik*, *khurafat*, *taqlid*, *tauhid*, penerapan syariat Islam, dan kembali pada kembali pada al-Qur’an dan hadist. Mereka melarang menjadikan produk-produk ulama Islam abad pertengahan sebagai *symbolic material* dalam beragama, karena hal itu dianggap memproduksi sikap *taqlid* (*symbolic behavior*) yang membuat kemunduran Islam. Secara *symbolic behavior*,

mereka menolak ziarah ke makam-makam *ulama* atau *wali* yang dianggap keramat, melakukan *ijtihad* secara bebas, dan sebagainya. Pada level tertentu, kelompok Islam pembaharuan yang ekstrem, membangun simbolik ideasional dengan terma-terma *khilafah*, *kafir*, *thaghut*, *bid'ah*, *jihad*, *gerakan syar'i*, *hijrah*, dan sebagainya, yang lebih lanjut mewujudkan pada gerakan aksi radikalisme dan terorisme.

Daftar Rujukan

- Alfitri, "Religious Puritanism in Muhammadiyah: Historical Roots and Contemporary Relevance," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 28, No. 3 (2017),
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Etnosains, Etnotek, dan Etnoart: Paradigma Fenomenologis untuk Revitalisasi Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian dan Pengnadian kepada Masyarakat Universitas Gadjah Mada, 2007.
- , Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama, *Walisongo*, Vol. 20, No. 2 (2012): 271-304..
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Bruinessen, Martin van, Global and Local in Indonesian Islam, *Southeast Asian Studies*, Vol. 37, No.2 (1999): 158-175.
- Da Costa, Tomas, Between relevance systems and typification structures: Alfred Schutz on habitual possessions. Firenze University Press, 2016.
- Dhavamony, Mariasusai. *Phenomenology of Religion*. Rome: Gregorian University Press, 1973.
- Dreher Jochen. *The Anthem Companion to Alfred Schut.*” Cambrigde: Anthem Press, 2022.
- Fealy, Greg & Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, (ISEAS Publishing, 2008).
- Hakim, Lukman. *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosialtif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Surabaya: Pustaka Eurika, 2004.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, (Cornell Southeast Asia Program, 2006), 87-92.
- Heeren, “Alfred Schutz and The Sociology of Common Sense Knowledge.” J.D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life*. Chicago: Aldine, 1970.
- Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2010.
- Ijsseling, S. “Hermeneutics and Textuality: Questions Concerning Phenomenology.” J.Sallis (eds.), *Studies in Phenomenology and the Human Sciences*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press., 1979.
- Kasdi, Abdurrohman, “The Role Of Walisongo in Developing Islam Nusantara Civilization.” *ADDIN*, Volume, 11, No. 1 (February 2017).

- Khalim, Samidi, Salat dalam Tradisi Islam Kejawen. Sabda, Vol 6, No 1 (2011),
- Koentjaraningrat, Kebudayaan Jawa, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 312.
- Krisnadi, Dimas. Meditasi Kejawen Ilmu Kasampurnan Dalam Perspektif Teori Fenomenologi Sosial Budaya Alfred Schutz di Gunungkidul Yogyakarta, Salatiga: UKSW, 2015.
- Lanigan, Richard L., "Alfred Schütz (1899—1959)", Klaus Bruhn Jensen, Robert T. Craig, Jefferson D. Pooley and Eric W. Rothenbuhler. *International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. New York: John Wiley & Sons, Inc, 2016.
- Leiter, K., A. *Primer on Ethnomethodology*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Livingston, Eric. "Ethnographies of Reason." Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2008.
- Masduki, Akh. Muzaki, Imron Rosidi, Tono Hartono. "Islam on the air: the struggle for Salafism through radio in Indonesia". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 12, No, 1 (2022): 59-84.
- Mooesa, Ali Maschan. "Agama Dan Politik : Studi Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru." (Disertasi--Universitas Airlangga, Surabaya, 2006),
- Mudzakkir, Amin. Traditional Islam and Global Religious Connectivity: Nahdlatul Ulama in The Netherlands, *Islam Nusantara*, vol.1, no 1, (2020): 145-161.
- Mulyaden, Asep. "Ideologi Islam Tradisionalis dalam Tafsir." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1, No. 2 (2021): 187-197.
- Novelia, Intan, Al-Qur'an dalam Perspektif Masyarakat Islam Kejawen dan Implikasinya dalam Kehidupan Praksis: Studi Komunitas Bonokeling di Desa Pekuncen Kecamatan Jatilawang Kabupaten Banyumas. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1 (2019): 108-122.
- Phillipson, M. "Phenomenological Philosophy and Sociology" P. Filmer, et.al (eds), *New Directions in Sociological Theory*. London: Collier MacMillan, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (USA: University of Chicago Press, 1982).
- Ramli Muamara & Nahrim Ajmain, Akulturasi Islam dan Budaya Nusantara, *Tanjak: Journal of Education and Teaching*, Vol. 1, No. 2, (2020), 111-125.
- Ridwan, Nur Khalik. "Gus Dur dan Perkataan "Al-`Adah Muhakkamah". Diakses dari <https://alif.id/read/nur-khalik-ridwan/gus-dur-dan-perkataan-al-adah-muhakkamah-b215909>
- Sardjuningsih. "Islam Mitos Indonesia." *Kodifikasia*, Vol. 9, No. 1 (2015): 61-100.

- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Depok: Pustaka Illman, 2016.
- Suyono. *Dunia Mistik Orang Jawa: Rob, Ritual, Benda Magis*. Yogyakarta: LKIS, 2009.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Syahriar, Alfa, *Fiqh Kejawen*. Jepara: UNISNU Press, 2021.
- Syeirazi, M. Kholid. "Anatomi Radikalisme di Indonesia (7): Dua Jenis Salafi di Tanah Air." *NUOnline*, 2018. Diakses dari <https://nu.or.id/opini/anatomi-radikalisme-di-indonesia-7-dua-jenis-salafi-di-tanah-air>UCER#google_vignette.
- Wintala, Sri, *Filsafat Jawa, Menguak Filosofi, Ajaran dan Laku Hidup Leluhur Jawa*. Yogyakarta: Araska, 2017.