

## ISLAM PRIBUMI DAN ISLAM PURITAN: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal

Umma Farida

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

Email: mafarahman@gmail.com

### **ABSTRACT**

*Finding the face of Indonesian Islam is always interesting to discuss, considering the percentage of Muslims in Indonesia belongs to the largest number of Muslims around the world having its own characteristic pattern of Arabic Islam face. So it is common that many people are interested in trying to uncover the face. This paper became an effort to capture the face of Indonesian Islam and the diversity pattern, by assuming the classification made by Geertz. For revealing the portrait the face of Indonesian Islam is done by looking at the dialectic process of Islam teachings followers with local tradition there.*

**Keywords:** *Islam, Native (Pribumi), Puritan, Religiosity Pattern*

### **ABSTRAK**

Menemukan wajah Islam Indonesia selalu menarik untuk didiskusikan, mengingat prosentasi umat Islam di Indonesia termasuk ke dalam jumlah umat Islam terbesar di seluruh dunia disamping memiliki pola dan karakteristik tersendiri dari wajah Islam Arab. Sehingga

wajar jika banyak kalangan yang berkepentingan untuk berusaha menguak wajah tersebut. Tulisan ini menjadi suatu ikhtiar untuk memotret wajah Islam Indonesia dan pola keberagamaannya, dengan berpijak dari klasifikasi yang dibuat Geertz. Sedangkan untuk menguak potret wajah Islam Indonesia dilakukan dengan melihat proses dialektika pemeluk ajaran Islam dengan tradisi lokal yang ada.

**Kata kunci:** *Islam, Pribumi, Puritan, Pola Keberagaman*

## **Pendahuluan**

*Islam adalah banyak hal. Sama seperti halnya tidak ada satu Amerika, Eropa ataupun Barat, begitu pula tidak ada satu pun penjelasan pas yang melukiskan berbagai kelompok maupun orang dengan nilai dan arti yang sama. Juga tidak ada lokasi tunggal ataupun budaya seragam yang identik dengan Islam.*<sup>1</sup>

Statemen Bruce B. Lawrence di atas setidaknya memang melukiskan betapa ragamnya pola keislaman masyarakat dunia, termasuk masyarakat Indonesia. Banyak pakar mensinyalir bahwa Islam di Indonesia menampilkan wajah yang lebih ramah daripada Islam Timur Tengah. Lalu, bagaimana sejatinya wajah Islam Indonesia? Di belahan dunia manapun, Islam tidak monolitik. Pluralitas dunia Islam dinilai Lawrence melebihi Eropa dan Amerika dalam hal banyaknya kawasan, ras, bahasa, serta budayanya. Umat Islam sendiri menyadari betapa perlunya, sekaligus betapa sulitnya, menyatukan berbagai persepsi yang berbeda tentang Islam.<sup>2</sup>

## **Wajah Islam Indonesia**

Menemukan ‘wajah’ Islam Indonesia beberapa tahun terakhir ini memang sedang hangat diperbincangkan. Ini bisa dimengerti mengingat prosentasi umat Islam di Indonesia

---

<sup>1</sup> Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 9.

termasuk ke dalam jumlah umat Islam terbesar di seluruh dunia. Sehingga banyak kalangan yang berkepentingan untuk berusaha menguak ‘wajah’ tersebut, terlebih sejak terdinya pengeboman WTC tahun 2001 lalu. Islam kemudian identik dengan kesan radikal dan teroris.

John L. Esposito menuturkan bahwa ada semacam konsensus umum bahwa Islam telah mapan dalam masyarakat lokal Indonesia pada abad ketiga belas dan berkembang pesat sekali pada abad kelima belas dan keenam belas. Tersebaranya Islam di Indonesia dibawa oleh para pedagang dari Gujarat dan Malabar di India Barat, juga orang Arab, khususnya Hadramaut. Pada umumnya, penduduk Indonesia masuk Islam secara damai. Islam yang datang tidak melenyapkan unsur lokal melainkan mengakomodirnya dengan memasukkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Sikap para pendakwah Islam yang permisif dan akomodatif terhadap tradisi-tradisi lokal inilah yang menjadikan Islam tumbuh subur di negeri ini.<sup>3</sup> Sikap demikian ini, menurut Bisri Affandi, dikarenakan Islam yang dibawa oleh para pedagang dari Gujarat India Barat sejatinya telah dipengaruhi budaya Hindu. Sinkretisme agama Islam dengan Hindu memudahkan perkenalan agama ini pada penduduk asli. Islam dapat diterima di Indonesia dengan syarat dapat berjalan berdampingan dengan pola agama yang telah ada dan dapat mengasosiasikan diri dengan praktek agama dan kepercayaan. Kondisi serupa juga ditemukan pada orang Arab Hadramaut yang sangat lekat dengan mistisisme.<sup>4</sup>

Setidaknya ada dua ‘wajah’ yang ditunjukkan oleh masyarakat Islam di Indonesia dalam menentukan identitas keislamannya dilihat dari proses dialektika para pemeluknya terhadap tradisi lokal sebagai berikut:

#### **a. Islam Pribumi**

Penamaan Islam Pribumi sejatinya ingin menonjolkan ciri keislaman yang khas Indonesia. Islam Indonesia yang khas dengan keramahan dan toleransinya tidak bisa dilepaskan dari

---

<sup>3</sup> John L. Esposito, *Dunia Islam Modern*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), j. 2, hlm. 306-307.

<sup>4</sup> Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), hlm. 74.

sejarah kehadiran agama tersebut di Indonesia. Menurut Imdadun Rahmat, gagasan ini secara genealogis diilhami oleh gagasan Pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan Abdurrahman Wahid akhir tahun 80-an.<sup>5</sup>

Gagasan Wahid dapat disarikan dalam tiga pilar: Pertama, keyakinan bahwa Islam harus secara aktif dan substansif ditafsirkan ulang atau dirumuskan ulang agar tanggap terhadap tuntutan kehidupan modern. Kedua, keyakinan bahwa dalam konteks Indonesia, Islam tidak boleh menjadi agama negara, dan ketiga, bahwa Islam harus menjadi kekuatan yang inklusif, demokratis dan pluralis, bukan ideologi negara yang eksklusif.<sup>6</sup> Melalui gagasannya ini, Wahid mendeskripsikan Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, tidak saling mengalahkan, melainkan berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Ini dikarenakan—bagi Wahid—Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah sama artinya dengan melepaskan diri kita dari akar budaya kita sendiri.<sup>7</sup> Sebaliknya, Wahid menganjurkan proses kreatif yang menemukan kembali dan mengurai intisari agama dari totalitas Islam. Intisari Islam harus berfungsi sebagai basis inspirasional, bukan basis legal.<sup>8</sup>

Gagasan Wahid terinspirasi dari semangat yang diajarkan Walisongo yang sangat toleran dan akomodatif terhadap budaya setempat selama proses dakwahnya di tanah Jawa sekitar abad 15-16 M. Mereka telah mengadopsi kebudayaan lokal secara selektif, sistem sosial, kesenian dan pemerintahan yang sudah pas tidak diubah, termasuk adat istiadat, banyak yang dikembangkan dalam tradisi Islam. Tatkala nilai Islam dianggap sesuai dengan

---

<sup>5</sup> Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003, hlm. 9.

<sup>6</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (Jakarta: Murai Kencana, 2001), hlm. 264.

<sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

<sup>8</sup> Esposito & Voll, *Tokoh...*, hlm. 267.

adat setempat, maka tidak perlu lagi diubah sesuai dengan selera, adat, atau ideologi Arab. Karena, jika hal itu dilakukan maka akan menimbulkan kegoncangan budaya. Sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih efektif daripada mengganti budaya itu sendiri.<sup>9</sup>

Kedatangan para pendakwah yang tergabung dalam Walisongo ke tanah Jawa tidaklah untuk menaklukkan Jawa, namun untuk mengembangkan masyarakat Jawa yang sudah beradab dengan mengakui hak-hak kultural masyarakat setempat yang selama ini mereka jalankan dan kembangkan.<sup>10</sup> Strategi yang ditempuh oleh para Walisongo ini pada akhirnya terbukti efektif dalam mengakrabkan Islam dengan lingkungan setempat. Islam tidak dijauhi, melainkan dapat diterima dengan baik oleh masyarakat setempat karena tidak berhadapan-hadapan secara frontal dengan adat dan tradisi yang mereka anut. Islam pun menjadi menyatu dengan kenusantaraan atau keindonesiaan.

Sepanjang pengetahuan penulis, gagasan Wahid ini selanjutnya dielaborasi oleh Khamami Zada, Imdadun Rahmat dan kawan-kawan yang bergabung dalam Lakpesdam NU dengan mengambil nomenklatur Islam Pribumi, yang dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan keberagamaan (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda, sehingga Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk.<sup>11</sup> Islam pribumi berupaya mendialekkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia. Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama.<sup>12</sup> Islam pribumi mengakomodir berbagai tradisi lokal dan memasukkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Ini dikarenakan dalam sejarahnya, proses islamisasi di Jawa memang tidak bisa dipisahkan dari tradisi dan budaya lokal.

---

<sup>9</sup> Abdul Mun'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003, hlm. 4.

<sup>10</sup> Mun'im, *Mempertahankan...*, hlm. 7.

<sup>11</sup> Rahmat, *Islam Pribumi*, hlm. 9

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 19.

## b. Islam Puritan

Islam Puritan ini menjadi wajah lain dari masyarakat Islam Indonesia yang dipelopori oleh Abdurrauf Singkel dan Muhammad Yusuf al-Makassari pada abad ke-17. Wajah Islam yang dikenalkan oleh dua ulama ini bercorak puritan dan menganggap bahwa bentuk keberagamaan Islam yang paling benar dan ideal adalah dengan meniru para *salaf as-sālih*. Adat, tradisi, dan budaya lokal dinilai dapat menghilangkan otentisitas Islam. Masuknya warna budaya lokal ini sering dipandang sebagai sesuatu yang bid'ah dan khurafat.<sup>13</sup>

Para puritan menganggap selamatan dan sejenisnya meskipun dimasukkan nilai Islam di dalamnya tetaplah tidak dibenarkan karena membahayakan tauhid. Doa terbaik bukan yang dibaca saat selamatan tersebut, melainkan doa yang dipanjatkan setelah shalat wajib.

Semangat purifikasi tidak hanya berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah berwujud gerakan. Menurut Idahram, gerakan ini makin semarak sejak awal tahun 1980-an, yang mana pada saat itu terjadi perkembangan dakwah yang memberikan warna berbeda di Indonesia. Saat itu mulai berdatangan elemen-elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri ke Indonesia hingga bermunculan beberapa gerakan seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Laskar Jihad dan sebagainya.<sup>14</sup>

Islam puritan memposisikan Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tak berubah dan kekal. Bangunan hukum dan ajarannya harus merujuk pada teks yang termaktub dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi saw. yang diimplementasikan di Makkah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam, tanpa mengalami proses historisasi ajaran, karena sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dipandang tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia.

Islam sebagai suatu ideologi dimaknai sebagai realisasi

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 11.

<sup>14</sup> Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), hlm. 39.

pengislaman seluruh sistem hidup, ekonomi, masyarakat, negara, lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Konsekuensinya, tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapanpun dan dimanapun, tidak semata nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan simbol-simbolnya.<sup>15</sup>

Dengan demikian, Islam harus dipahami sebagai suatu totalitas. Pemisahan agama dan negara tidaklah dapat diterima, karena Islam adalah aqidah dan syariah, *din* dan *daulah*. Islam adalah kesatuan organik yang utuh dan sempurna, sehingga hanya Islam saja yang dapat menjamin perjalanan kehidupan manusia. Islam tidak hanya menjadi wahana untuk mengetahui kebenaran metafisis, melainkan juga menjadi sarana dalam menemukan prinsip-prinsip yang harus diikuti dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip-prinsip ini tidak saja wajib diikuti dalam bidang spritual semata, namun juga harus ditaati dalam problem-problem kemanusiaan-duniawi seluruhnya.<sup>16</sup> Atau dengan kata lain, Islam mencakup aspek spiritual dan politik, wilayah pribadi maupun publik. Perhatian pada lingkup yang satu mensyaratkan keterlibatan pada yang lainnya. Berbuat tidak demikian sama halnya dengan merancukan atau memecah-belah Islam.<sup>17</sup>

Pandangan seperti ini jelas berbeda dari apa yang diyakini Islam Pribumi yang menyebutkan bahwa Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Menurutnya, Islam yang ideal sebagaimana yang dibayangkan kaum Islam puritan itu sebenarnya tidak ada. Sejatinya yang ada hanyalah Islam yang riil hidup di tengah masyarakat.

Sayyid Vali Reza Nasr sebagaimana dikutip Syafiq Hasyim lebih suka menyebut para puritan di belahan dunia Islam sebagai Islam revivalis. Menurutnya, istilah ini menyimpan makna yang lebih dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada teks semata, akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan

<sup>15</sup> Rahmat, *Islam Pribumi...*, hlm. 13-14.

<sup>16</sup> Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 190.

<sup>17</sup> Bruce B. Lawrence, *Islam...*, hlm. 127.

persoalan-persoalan politik umat, pembentukan identitas, persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, istilah revivalisme ini lebih luas jangkauannya karena pada kenyataannya kemunculan gerakan Islam radikal di negara-negara Islam di Timur Tengah maupun Asia memang tidak semata-mata didorong oleh keinginan mereka untuk menerapkan makna literal dari teks-teks suci dalam kehidupan nyata, dan tidak hanya pula sekadar tandingan terhadap cengkeraman Barat, akan tetapi lebih filosofis.<sup>18</sup>

Islam puritan sering dianggap tidak mempertimbangkan proses asimilasi dan akulturasi adat dan kepercayaan setempat. Akibatnya, banyak kalangan yang berpandangan bahwa Islam puritan terinspirasi oleh Wahabisme yang sangat gencar melawan semua bentuk apresiasi terhadap adat dan tradisi lokal.

Dasar klaim dari gerakan Wahabi ini adalah bahwa agama sudah tidak benar dipahami oleh para pengikutnya sebagaimana pada masa Nabi saw., sehingga mereka merasa berkepentingan untuk menyerukan kembali kepada ortodoksi syariah yang akan memurnikan Islam sesuai kriteria al-Qur'an dan Sunnah. Wahabisme ini sering merujuk kepada Muhammad ibn Abd al-Wahab sebagai pendirinya. Beberapa karakter yang menjadi platform dari gerakan ini antara lain: Pertama, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama. Menolak pemahaman kontekstual atas teks agama, karena pemahaman seperti ini dianggap akan mereduksi kesucian agama. Kedua, menolak pluralisme dan relativisme, karena menurutnya dua hal ini merupakan distorsi pemahaman terhadap ajaran agama. Ketiga, memonopoli kebenaran atas tafsir agama, cenderung menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsir agama yang paling absah, sehingga cenderung menganggap sesat kepada kelompok yang tidak sealign dengan mereka.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no. 13 tahun 2002, hlm. 8.

<sup>19</sup> Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no. 13 tahun 2002, hlm. 21.



Puritanisme yang terjadi di Indonesia dalam kurun waktu 1803 hingga sekitar 1832 disinyalir salah satunya ditunjukkan oleh Tuanku Imam Bonjol yang memimpin gerakan Kaum Paderi. Namun gerakan ini sejatinya tidak seperti Wahabi yang keras dan kaku, tetapi sudah mengalami kulturisasi dengan budaya lokal, sehingga mudah diterima masyarakat. Idahram menuturkan bahwa selain gerakan Kaum Paderi, ada beberapa indikator lain yang menunjukkan bahwa puritanisme di Indonesia pada awal abad ke-19 tidak terkait secara langsung dengan paham Wahabi, tetapi kesamaan itu hanya sebatas spirit saja.

Adapun faktor yang melatarbelakangi mudahnya spirit pembaharuan Wahabi diterima oleh beberapa ulama Indonesia di antaranya adalah karena medan dakwah nusantara yang berhadapan langsung dengan ajaran animisme, dinamisme, dan pengaruh Hindu-Budha. Faktor inilah yang menjadikan mereka mudah mengadopsi doktrin pemurnian tauhid, dengan harapan agar umat Islam Indonesia dapat lebih cermat dalam menjalankan ajaran Islam, sehingga tidak tercampur dengan budaya lokal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni.<sup>20</sup>

Di antara tokoh-tokoh yang sering dijadikan panutan bagi para puritan Indonesia ini antara lain: Ibn Baz, Shalih Ibn Utsaimin, Ibn Fauzan, Muhammad Nashiruddin al-Albani—ulama asal Albania yang tinggal di Yordania, Syaikh Rabi al-Madkhali di Madinah, dan Syaikh Muqbil al-Wadi'i di Yaman.<sup>21</sup>

Dengan adanya pembedaan antara Islam pribumi dan Islam puritan seakan menjadikan adanya dikotomi yang mengesankan pemisahan antara model-model Islam tersebut. Islam seperti dikotak-kotakkan, bahkan sebagian kalangan menilai, jika hal ini diteruskan dapat memburukkan citra Islam di mata dunia, bahkan justru membahayakan eksistensi Islam itu sendiri yang separatis dan mudah diprovokasi dan dihancurkan oleh kelompok lain. Sementara kalangan lainnya menilai bahwa dengan hadirnya Islam pribumi atau Islam Nusantara justru akan memperbaiki citra Islam di mata dunia. Islam tidaklah rentan dengan kekerasan dan terorisme.

<sup>20</sup> Idahram, *Sejarah...*, hlm. 45.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 57.

Sejatinya, tidak ada yang salah dengan Islam puritan atau Islam Arab dalam mengekspresikan keberagaman atau keislaman seseorang. Tetapi yang menjadi masalah adalah menggunakan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dalam beragama, terlebih jika kemudian budaya yang ada dianggap sebagai sesuatu yang sesat, musyrik dan bid'ah. Seharusnya agama bisa hidup berdampingan dengan ekspresi budaya, bukan saling menafikan satu sama lain.

Sementara di sisi lain, pribumisasi Islam pun bukan tanpa bahaya. Akomodasi dan akulturasi suatu saat bisa menghasilkan suatu identitas yang karakter Islaminya bisa terkikis atau bahkan bisa dianggap sama sekali tidak Islami. Untuk menyelamatkan karakter Islamnya, lembaga-lembaga Islam pribumi di luar sektor modern, seperti sistem pesantren tradisional, harus diidentifikasi dan digunakan dalam membangkitkan kembali komunitas muslim Indonesia.<sup>22</sup>

### **Pola Keberagaman Masyarakat Islam di Indonesia**

Clifford Geertz mengklasifikasikan Islam di Indonesia, khususnya Jawa, ke dalam tiga kelompok: Santri, priyayi, dan abangan. Santri diidentifikasi sebagai umat Islam yang mengamalkan ajaran agama Islamnya secara taat, priyayi sebagai kelompok elit, dan abangan disematkan bagi umat Islam dengan kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek sinkretis, seperti percaya kepada roh dengan pemberian sesaji sebagai bentuk utama ritual, magis, dan bentuk-bentuk mistisisme yang menekankan kemanunggalan Tuhan dan manusia serta bentuk-bentuk ritual lainnya.<sup>23</sup>

Klasifikasi yang dibuat Geertz memang dinilai tidak tepat oleh sebagian kalangan disebabkan tidak didasarkan pada kriteria yang konsekuen, dan dipandang telah mengacaukan dua pembagian yang termasuk susunan yang berlainan serta mencampuradukkan pembagian horizontal dan vertikal, sementara ia melupakan perbedaan antara stratifikasi horizontal

---

<sup>22</sup> Esposito & Voll, *Tokoh...*, hlm. 268.

<sup>23</sup> Clifford Geertz, *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

dan vertikal dalam masyarakat Jawa.<sup>24</sup> Koentjaraningrat misalnya, menilai bahwa istilah santri dan abangan telah menunjukkan dua varian religius dalam kebudayaan Jawa, padahal istilah priyayi tidak menunjukkan tradisi religius apapun juga. Ini dikarenakan para priyayi dapat digolongkan baik santri maupun abangan.<sup>25</sup>

Meski tidak terlepas dari berbagai kritik, namun setidaknya klasifikasi ini bisa menjadi pijakan dasar dalam memotret pola keagamaan masyarakat Islam di Indonesia, meski definisi yang dimaksudkannya tidak selalu sama. Sekedar menyebut contoh, Mulder sebagaimana dikutip Nur Syam yang menyebutkan bahwa agama di Asia Tenggara termasuk Indonesia adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi. Yakni pengaruh kekuatan budaya lokal terhadap agama-agama yang datang kepadanya. Agama Islamlah yang kemudian menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal, sehingga terjadi proses asimilasi ajaran lokal ke dalam agama tersebut. Tanpa proses lokalisasi ini, agama Islam tidak akan dapat berjalan dengan lokalitas budaya yang sudah mapan tersebut. Akibatnya, agama Islam tidak akan dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat Indonesia.<sup>26</sup>

Selain itu, Mark Woodward yang dalam risetnya tentang pola religiusitas di Yogyakarta yang menarik kesimpulan berbeda dengan Geertz bahwa religiusitas yang muncul merupakan hubungan yang *compatible* antara Islam dan budaya lokal, bukan tradisi Hindu dan Islam yang sinkretis. Berbagai ritual dinyatakan secara signifikan terkait dengan tradisi Islam universal, yang bersumber dari teks Islam itu sendiri. Sehingga, Islam pribumi bukanlah Islam animistis dan sinkretik melainkan Islam yang kontekstual dan berproses secara akulturatif.<sup>27</sup>

Istilah santri identik didefinisikan dengan orang yang memiliki keyakinan kuat terhadap agama. Sementara jika pemaknaan santri dikerucutkan pada orang yang mengkaji agama

---

<sup>24</sup> Zaini Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), hlm. 17.

<sup>25</sup> Dikutip dari *ibid.*, hlm. 18.

<sup>26</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 23-24.

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 21.

di suatu tempat tertentu seperti pesantren, maka dapat dinyatakan bahwa kelompok santri ini memiliki basis di pesantren-pesantren. Namun pesantren ini tidak selalu berlokasi di daerah pedesaan sebagaimana dinyatakan Amin Rais dalam bukunya *Cakrawala Islam*. Dalam bukunya ini pula, Rais mengungkap karakteristik dari pesantren ini adalah: Pertama, para santri dalam sistem pendidikan tradisional pesantren memiliki kebebasan yang lebih besar dibanding para peserta didik di sekolah modern dalam bertindak dan berinisiatif, sebab hubungan antara kiai dan santri bersifat dua arah, sedangkan hubungan guru dan peserta didik di sekolah-sekolah sering bersifat satu arah. Kedua, kehidupan pesantren menanamkan semangat demokrasi di kalangan para santri, karena mereka praktis harus bekerja sama untuk mengatasi seluruh problem non-kurikulum mereka. Ketiga, para santri tidak terlalu mementingkan legalitas ijazah, yang mencerminkan keikhlasan motivasi mereka dalam mengkaji agama. Keempat, pesantren menekankan kesederhanaan, idealisme, persaudaraan, persamaan di hadapan Allah, dan percaya diri.<sup>28</sup>

Berbeda dengan statemen Rais, Zamakhsyari Dhofier dalam penelitiannya mengungkap bahwa dunia pesantren dengan kiaiinya bukan merupakan sebuah komunitas yang stagnan tanpa perubahan, melainkan wadah yang responsif dengan perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Melalui konsep *al-aslah wa at-tajdid*, para kiai sebenarnya telah melakukan berbagai perubahan sosial di sekitarnya dengan cara melestarikan sesuatu yang bernilai baik dan mengambil sesuatu dari luar yang positif dan lebih baik.<sup>29</sup> Dalam konteks ini, Mun'im menambahkan bahwa pesantren merupakan cagar budaya yang mampu mengembangkan tradisi sendiri, baik tradisi pemikiran, keilmuan, berbahasa, dan tata cara berpakaian. Dengan adanya cagar budaya tersebut, maka pluralisme pemahaman Islam bisa dipertahankan, dan relasi Islam dengan komunitas non-Islam, baik komunitas adat, maupun agama lain, juga terus dapat dijamin di bawah prinsip toleransi yang dikembangkan kalangan Islam tradisional.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Rais, *Cakrawala...*, hlm. 161-162.

<sup>29</sup> Zamakhsyari Dhofier,

<sup>30</sup> Mun'im, *Mempertahankan.....*, hlm. 6.

Zaini Muhtarom menjelaskan ciri yang membedakan antara santri dan abangan, yaitu bahwa para santri lebih memperhatikan ajaran Islam dibandingkan upacaranya, sementara para abangan menekankan perincian upacara (ritual) yang lekat dengan sinkretisme, animisme, dan dinamisme. Kepercayaan-kepercayaan religius para abangan merupakan campuran khas penyembahan unsur-unsur alamiah secara animis yang berakar dalam agama non-Islam dan telah ditumpangi oleh ajaran Islam. Para abangan yang ingin mendapat berkah atau minta perlindungan terhadap bencana, mengantarkan sajian-sajian berupa kemenyan ke suatu tempat tertentu yang dianggap keramat. Ragam ibadah para abangan di antaranya meliputi upacara perjalanan, penyembahan roh halus, upacara cocok tanam dan tatacara pengobatan yang semuanya berdasarkan kepercayaan kepada roh baik dan roh jahat. Selain itu, para abangan juga sering mempercayai benda-benda tertentu seperti keris, yang menurut kepercayaan mereka, keris memiliki kesaktian yang dapat dipindahkan kepada seseorang yang memegangnya atau memakainya, bahkan ada keris yang bertuah.<sup>31</sup>

Jika demikian pola upacara abangan, maka pola upacara santri diatur sepanjang waktu oleh shalat lima waktu yang dapat dilakukan di rumah, di langgar (mushalla), atau masjid. Para abangan hampir tidak pernah menjalankan shalat lima waktu dan shalat Jum'at. Dengan kata lain, kebiasaan menjalankan shalat wajib membedakan seorang muslim yang saleh maupun golongan yang patuh pada syariat Islam.<sup>32</sup>

Selain dipolakan dalam santri dan non-santri, pola keagamaan di Indonesia juga dapat dipetakan menjadi modernis dan tradisional. Menurut Esposito, kaum tradisional muncul seiring dengan masuknya Islam di Indonesia pada abad ke-13. Sementara kaum modernis muncul sejak terjadi peningkatan keterlibatan Indonesia dengan dunia Islam lainnya pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Kelompok tradisional menekankan pada kebanggaan nasional yang cenderung menekankan pada kekhususan Islam Indonesia dan mempertentangkannya dengan

---

<sup>31</sup> Muhtarom, *Islam...*, hlm. 59.

<sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 63 & 69.

Islam Timur Tengah. Hadirnya kaum modernisme sering dipandang sebagai serangan kuat terhadap pemikiran keagamaan di Indonesia, karena umumnya para pembaharu bersikap kritis terhadap tradisi dan berusaha menghilangkannya dari tubuh Islam.<sup>33</sup>

Menarik juga untuk diungkap di sini adalah klasifikasi pola keberagamaan yang dilakukan Dien Syamsuddin yang mengelompokkan gerakan Islam menjadi tiga golongan. Pertama, Islam formalistik, yang menekankan penerapan ajaran Islam secara ketat, termasuk simbol-simbol budaya Arab yang dipercaya sebagai Islam yang murni. Kelompok ini menekankan penggunaan terma budaya Arab di negara non-Arab seperti Indonesia, yang menunjukkan pentingnya formalisme Islam. Kedua, Islam substantivistik yang lebih menekankan pada substansi daripada bentuk dan simbol yang berlabel Islam. Pola keberagamaan Islam seperti ini adalah bagaimana nilai-nilai Islami hidup dan berpengaruh dalam lembaga formal dalam rangka membangun Indonesia. Ketiga, Islam fundamentalis yang berpandangan bahwa dua pola di atas gagal menjadikan Islam sebagai *bargaining power* dalam mewujudkan pola keberagamaan Islam yang lebih baik di Indonesia. Pola ini menekankan agar ajaran dasar Islam masuk ke dalam realitas sosial politik Indonesia, dan berupaya untuk menghidupkan kembali kultur Islam secara menyeluruh.<sup>34</sup>

Nurcholis Madjid menilai Islam fundamentalis tidaklah sesuai diterapkan di Indonesia karena fundamentalisme memiliki ciri anti-intelektual yang kental dan banyak mencoba memutar balik jarum jam kemajuan ilmiah. Salah satunya ini dibuktikan dengan adanya sikap menentang teori evolusi dan hanya berpegang pada teori kreasi secara dogmatis. Selain itu, fundamentalisme dianggap mengusung pandangan keagamaan yang serba sempit, fanatik, dan tidak toleran disebabkan pemahaman terhadap ajaran agama sebagai deretan diktum-diktum mati dan kaku serta simplistik.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Esposito, *Dunia Islam Modern*, hlm. 307.

<sup>34</sup> Dien Syamsuddin, "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia", dalam *Studia Islamica*, vol. 2, no. 3, 1994, hlm. 50-68.

<sup>35</sup> Nurcholis Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 167.

Terlepas dari klasifikasi dikotomis di atas, pola keberagaman masyarakat Indonesia semakin lama semakin baik, dengan indikator semakin banyaknya orang yang menunaikan shalat, dan yang lebih cermat menjalankan ibadah-ibadah lainnya seperti zakat dan puasa Ramadhan, ibadah haji semakin diminati, kian banyak para perempuan yang berbusana Islami, dan produk-produk halal kian dipedulikan. Menjalankan praktik Islam secara lebih seksama terlihat jelas khususnya di kalangan kaum terdidik, dan juga di pedesaan.<sup>36</sup>

### Simpulan

Wajah Islam Indonesia yang akomodatif memberikan warna lain dari wajah Islam dunia yang selama ini didentikkan dengan Islam yang keras. Islam di Indonesia yang secara umum dibedakan dalam dua kelompok: Pribumi dan Puritan, menunjukkan bahwa Islam di Indonesia memang khas. Pribumi yang cenderung toleran dengan tradisi lokal memang berbeda dengan puritanisme. Namun meski demikian, puritanisme yang ada di Indonesia yang bertujuan memurnikan Islam dan melepaskan dari tradisi juga tetap jauh dari kekerasan dan radikalisme.

### DAFTAR PUSTAKA

- Affandi, Bisri, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Esposito, John L., *Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan Media Utama. 2001.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Geertz, Clifford, *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Hasyim, Syafiq, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi

---

<sup>36</sup> Esposito, *Dunia Islam Modern*, hlm. 308.

no. 13 tahun 2002.

- Idahram Syaikh, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012.
- Kasdi, Abdurrahman, “Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no, 13 tahun 2002.
- Lawrence, Bruce B., *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta: Serambi, 2004.
- Madjid, Nurcholis, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mun'im, Abdul DZ, “Mempertahankan Keragaman Budaya” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003.
- Rahmat, Imdadun, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003.
- Rais, Amin, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan. 1999.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syamsuddin, Dien, “Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia”, dalam *Studia Islamica*, vol. 2, no. 3, 1994.
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- Zaini, Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.