

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Eksistensi umat beragama dalam konteks kebangsaan cenderung semakin memudar dari warna indoktrinasinya yang adiluhung. Konstruksi kehidupan sosial yang seharusnya terbangun secara humanis-integratif seringkali mengalami malfungsi gegara keterputusan paradigma antara kedua wilayah idealita dan realita.¹

Dengan demikian, tampaknya kondisi inilah yang belakangan diperburuk oleh beragam ironi peristiwa yang justru mencederai kekudusan agama itu sendiri, dimulai dari makin berkecamuknya tragedi kekerasan, persekusi, diskriminasi dan/atau vandalisme atas nama agama berikut sejumlah kelakuan lainnya yang menghancurkan pondasi kerukunan antar/intra umat beragama dalam kategorinya sebagai warga bangsa yang setara.²

Untuk sekedar menyebut sebagian contoh dari kegilaan tersebut adalah kenyataan penyebaran aksi-aksi kekerasan teroristik dimulai dari serangkaian serangan brutal terhadap Amerika Serikat, tepat pada gedung WTC dan Pentagon,

¹ Paralelitas antara dunia idealita dan realita ditemukan umpamanya dalam tulisan sosiolog modern semacam Peter L. Berger, hanya saja dalam konteks hubungan sosial manusia dengan tradisi modernitas. Dikutip dari Haedar Nashir, bahwa seringkali manusia modern dihantui oleh apa yang diistilahkan Peter sebagai anomie; suatu kondisi dimana manusia kehilangan ikatan primordial dengan sesama manusia lainnya sehingga terjurumus pada pola kehidupan sosial yang terdisorientasi. Pada gilirannya, idealisme nilai-nilai mendadak tergantikan dengan sejumlah realitas yang serba terdegradasi ke arah moralitas yang hancur lebur. Pada konteks inilah, penulis meminjam teori anomie-nya Peter untuk menelisik dan menilai sejumlah doktrin ideal keagamaan serta kaitannya dengan beragam data historis faktual yang menjadi point presisinya terhadap aktifitas penerjemahan di masa kini yang bersifat aplikatif.

Periksa. Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Manusia Modern*, 1997, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

² Konsep kesetaraan antar warga negara merupakan pondasi utama bagi keseimbangan dan keberlangsungan kontruksi kehidupan sosial suatu bangsa. Faktanya, relasi antara kekuasaan dan ideologi/keyakinan tertentu seringkali menyeret yang terakhir pada pola relasional yang destruktif. Itulah mengapa bernegara dalam Islam menurut perspektif Jamal Albana harus berdasar atas prinsip kesetaraan mutlak bagi setiap warga negara bangsa yang sama. Fahmi Huwaidi di sisi lain, menegaskan adanya beragam faktor penting di balik fenomena disintegrasi antar kelompok masyarakat yang heterogen. Bukan saja terikat dengan masing-masing masa lalunya yang problematik, namun juga terkait dengan respons psikologis atas beban sejarah yang pahit. Periksa. Jamal Albana, *Al Islam; Din wa Ummah*, Hal. 6, Dar al Shuruq. Bandingkan dengan. Fahmi Huwaidi, *Muwa>thinu>n La> Dzimmiiyyu>n*, Dar al Shuruq, Republik Arab Mesir.

yang kemudian dikenal dengan sebutan tragedi Selasa Kelabu, 11 September 2001. Diduga kuat, titik ini yang kemudian menjadi katalisator sempurna atas peristiwa kekerasan lainnya yang berbau keagamaan tertentu di belahan dunia modern.³

Beberapa malah menular secara massif sampai di Indonesia.⁴ Bahkan hingga kini tampaknya Indonesia - semenjak diterjang badai serangan teror besar pada tahun 2000-an s/d sekarang - masih terus *fight* menghadapi *dus* melepaskan diri dari jerat traumatik kekerasan teroristik masa lalu. Sebab sebagaimana disinyalir oleh David Rapoport dalam *The Four Wave of Modern Terrorism* – kondisi faktual hari ini praksis merupakan kondisi ideal bagi aktualisasi kekerasan teroristik bernuansa agama.⁵ Itulah mengapa sebagian masyarakat dunia hari ini seringkali gagap ketika mengidentikkan kepercayaan agama tertentu [Islam] dengan kegiatan terorisme.⁶

Fenomena kekerasan berlatar agama tersebut –dengan tingkat kecenderungan dan intensitasnya yang berbeda, tampaknya juga terjadi di Kota

³ Sampel kerusakan destruktif lain umpamanya; ledakan 12 bom bunuh diri di Casablanca, Maroko [16 Mei 2004], ledakan bom di stasiun kereta api Madrid, Spanyol [11 Maret 2004], ledakan bom di tiga kereta bawah tanah di Inggris [7 Juli 2005] dan seterusnya. Periksa. <http://www.aljazeera.com/archive/2004/11/2008410162332452729.html>; <https://www.theguardian.com/uk/2005/jul/08/terrorism.july74>; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3035803.stm>

⁴ Diantaranya; ledakan bom di depan rumah Duta Besar Filipina, Jakarta, 1 Agustus 2000; ledakan bom malam Natal di 38 gereja di seluruh Indonesia, 24 Desember 2000; ledakan bom di Atrium Plasa, Jakarta, 1 Agustus 2001; ledakan bom Bali 12 Oktober 2002; ledakan bom di hotel JW Marriot, 5 Agustus 2003; ledakan bom Bali II, 1 Oktober 2005; ledakan bom bunuh diri di hotel JW Marriot dan Ritz Carlton; kasus penembakan seorang anggota kepolisian di Kebumen, 15 Maret 2010; kasus penembakan dua anggota kepolisian di Purworejo, 10 April 2011; kasus pengiriman bom buku terhadap penganut Jaringan Islam Liberal di Utan Kayu, 15 Maret 2011; ledakan bom bunuh diri di Masjid Mapolresta Cirebon, 15 April 2011; ledakan bom granat di Pospam, Solo, 19 Agustus 2012; ledakan bom bunuh diri di depan Masjid Mapolresta Poso, Sulawesi Tengah, 3 Juni 2013, kasus baku tembak antara kelompok Jaringan Santoso melawan Densus 88 Polri dan TNI di Poso, Sulteng, 20 Agustus 2015; dan seterusnya. Periksa. Muhammad Subhan, *Pergeseran Orientasi Gerakan Terorisme Islam Di Indonesia*, Journal of International Relations, Vol. 2, No. 4, Tahun 2016, Hal. 61-64.

⁵ Gagasan David Rapoport dimulai dari adanya konsep *The Four Wave of Modern Terrorism* yang lebih berpijak pada adanya perubahan orientasi gerakan terorisme. Karena itu, ia lantas membaginya ke dalam beberapa klasifikasi; gelombang Anarchist Wave, Anti-Colonial Wave, Left-Wings Wafe dan Religion Wave. Periksa. David Rapoport, *The Four Wave of Modern Terrorism*, Hal. 61-5.

⁶ Justifikasi atas pandangan parsial seperti ini umpamanya dapat ditemukan dalam karya Bernard Louis, *Azamatul Islam; al Harb al Aqdas wa al Irha>b al Madany* [Bahasa Inggris, The Crisis of Islam], 2002, Darl al Shuruq. Bandingkan dengan: Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global*, Hal. 2, terj.. Hodri Arief. [Jakarta : The Wahid Institute, 2007].

Tasikmalaya. Meskipun sesungguhnya orientasi keagamaan di daerah Kota Tasikmalaya memiliki karakter sosio-kultural yang lebih moderat, di antaranya dikuatkan dengan sebaran pergerakan Islam modernis semacam Muhammadiyah, Persis (Persatuan Islam), dan Persatuan Umat Islam (PUI) yang cukup kuat, namun konservatisme keagamaan yang biasanya melahirkan intoleransi dan kekerasan itu seringkali mengakibatkan konflik tajam yang mengarah pada terkoyaknya persatuan dan ukhuwah di kalangan umat Islam sendiri sebagai sebuah kesatuan bangsa yang utuh.

Setidaknya, kasus kekerasan berlatar agama ini telah berulang kali hingga kini terjadi di wilayah hukum Kota Tasikmalaya. Sebut saja umpamanya; tindakan kekerasan diskriminatif terhadap kelompok minoritas Ahmadiyah yang dilakukan sekelompok orang yang berafiliasi kepada varian Islam fundamentalis. Kasus serupa juga menimpa Pondok Pesantren Idrisiyyah yang becorak tasawwuf, di mana pemicunya merupakan sebuah dugaan bahwa pondok Pondok Pesantren tersebut menyebarkan pemahaman sesat. Kecuali itu, beberapa kali penangkapan oleh Densus atas para terduga teroris berjejaring trans-nasional cukup kerap dilakukan di daerah hukum Kota Tasikmalaya.

Di atas semuanya, salah satu sorotan yang terus menerus diarahkan kepada Kota Tasikmalaya adalah keberadaan regulasi bernuansa religius atau sering disebut “perda syari’ah” (Perda Tata Nilai No. 9/2014). Secara definitif memang tidak ada perda dengan nama perda syari’ah, tetapi beberapa peraturan daerah memang secara jelas mengekspresikan semangat syari’ah di dalamnya. Capaian perjuangan pada level konstitusi ini kemudian melahirkan euphoria baru yang mengekspekasikan bahwa Kota Tasikmalaya merupakan Kota Santri.

Dukungan terhadap perda bernuansa syari’ah itu datang dari gerakan-gerakan Islam lokal yang merasa bahwa Tasikmalaya sekarang berada dalam kemerosotan moral. Akibatnya, jargon Kota Tasikmalaya sebagai kota santri hanyalah pepesan kosong belaka, karena faktanya tidak sesuai dengan kenyataan di lapangan. Bagi kelompok Islam lokal yang cenderung konservatif tersebut, apa yang disebut sebagai penyakit masyarakat seperti narkoba dan prostitusi hanya bisa disembuhkan dengan agama. Oleh karenanya, agama kemudian harus diformalisasi

ke tingkat perda untuk membentengi masyarakat Kota Tasikmalaya dari kemerosotan moral yang lebih jauh lagi. Satu sisi lain, formalisasi Islam di level konstitusi ini rupanya menyisakan banyak persoalan yang sampai hari ini belum sepenuhnya dapat dipecahkan. Salahsatunya adalah soal perlakuan diskrimantif dan laku kekerasan terhadap kelompok aliran minor semacam Ahmadiyah, Shi'ah dan lain sebagainya.

Tentu saja semua fenomena konservatisme dan intoleransi di Kota Tasikmalaya hari ini mempunyai pijakan historis dan sosiologisnya yang kuat. Hal ini terkait dengan intensitas yang terorganisir dari kekuatan Islam politik yang menguat sebagai identitas santri Kota Tasikmalaya yang dimotori oleh berbagai kelompok gerakan Islam lokal semacam FPI, Al Mumtaz, Brigade Thaliban, Jama'ah Ansharu Sunnah dst, yang keseluruhan ideologinya mengakarkan diri pada lokalitas historis dan sosiologis setempat. Simpulnya bahwa orientasi keagamaan yang diemban hari ini oleh gerakan Islam lokal di Kota Tasikmalaya dibayangkan sebagai kelanjutan tak terputus dari gerakan serupa di masa lalu.

Terkait substansi gerakan serupa dari masa lalu, memang terdapat keragaman pemahaman. Setidaknya, ada yang menemukan genealogi gerakannya pada eksistensi Sarekat Islam, Masyumi, dan Darul Islam di masa lalu Tasikmalaya. Umpamanya, menurut KH. Tb. Miftah Fauzi, Kota Tasikmalaya itu sesungguhnya merupakan kota SI atau SDI. Karena itu dia menolak pandangan yang mengatakan Tasikmalaya bersenyawa dengan Darul Islam maupun Masyumi. Itulah mengapa hari ini, model gerakan tersebutlah yang seharusnya direvitalisasi dan menjadi rujukan gerakan-gerakan Islam di masa kini. Sementara itu menurut Asep Deni Bumaeri dari unsur PUI menyatakan bahwa bagaimanapun, Masyumi yang merupakan partai politick terkuat di kota ini pada tahun 1950-an masih tetap berpengaruh hingga kini. Fakta mengenai kemenangan Masyumi di masa lalu tetap hidup di kalangan muslim modernis di perkotaan Tasikmalaya. Selanjutnya, KH. Asep Maoshul Affandy yang berasal dari pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, menegaskan hal berbeda bahwa genealogi gerakan Islam di Kota Tasikmalaya justru mengakar pada gerakan Darul Islam yang di masa lalu berusaha mewujudkan syari'at Islam di ranah formal melalui pergerakan senjata. Namun hari ini, hal itu

tidaklah diperlukan lagi mengingat penegakan syari'at Islam yang masih menjadi impian umat Islam di Kota Tasikmalaya dapat dilakukan melalui kerangka hukum yang berlaku, seperti perda bernuansa syari'ah, sebagaimana disampaikan sebelumnya.

Walaupun berbeda pandangan mengenai akar genealogis gerakan umat Islam yang hadir di Kota Tasikmalaya, namun seluruhnya menyepakati pemberlakuan perda syari'ah di tingkat konstitusional. Sebab bagaimanapun, Kota Tasikmalaya dihuni oleh mayoritas masyarakat muslim yang dalam sejarahnya, Islam ketika diformalkan justru akan selalu melidungi kaum minorita sejauh tunduk dan mengikuti konsensus yang berlaku.

Dengan keragaman kelompok Islam yang ada di Kota Tasikmalaya, maka perlu kiranya memetakan substansi gerakannya ke dalam beberapa kategoris. Hal ini penting dilakukan untuk kepentingan akademik dan pemindaian semenjak dini. Proses identifikasi tersebut lebih jauh akan berfungsi untuk memudahkan penelusuran mendetail terhadap ideologi yang melatarinya. Maka menurut Kepala Kesbangpol Kota Tasikmalaya, kelompok gerakan Islam di Kota Tasikmalaya dapat diklasifikasi ke dalam beberapa kategori; *pertama*, ormas dakwah yang direpresentasikan oleh ormas-ormas mainstream yang ruang-lingkupnya nasional, seperti NU dan Muhammadiyah. Menurutnya, mereka ini telah memiliki program kerja tersusun sehingga justru kurang aktif dalam menanggapi isu-isu lokal yang berkembang. *Kedua*, ormas *amar makruf nahyi munkar*. Kelompok kedua ini bersifat lokal. Salah satu aktifitas rutinnnya seringkali mengadakan *sweeping* ke tempat-tempat yang dianggap melakukan kemaksiatan. Bagi pihak Kesbangpol, kelompok ini memang kadang merepotkan karena sesungguhnya tidak mempunyai kewenangan formal untuk melakukan hal tersebut. Namun di sisi lain, mereka pun dinilai merupakan "mitra" pemerintah dalam menegakkan ketertiban, sehingga komunikasi dengan para tokohnya terus berjalan. Brigade Taliban, FPI, Al Mumtaz, bahkan HTI (sebelum dibubarkan secara formal), dikategorikan masuk ke dalam kategori ini. *Ketiga*, kelompok jihadis yang bagi pihak Kesbangpol dinggap merupakan sumber terorisme yang berbahaya. Di Kota Tasikmalaya secara khusus, kelompok ini terutama terkait dengan para pengikut Abu Bakar Ba'asyir yang

terindikasi, menurut pengamatan Kesbangpol Kota Tasikmalaya, beririsan dengan ISIS.

Bila menelisik lebih jauh lagi pada akar ideologis dari ketiga kategori gerakan Islam di Kota Tasikmalaya, maka sesungguhnya bisa dikatakan bertali temali dengan istilah Islam Trans⁷ yang sering digemborkan oleh media hari ini. Sebab hal tersebut bukanlah merupakan barang baru dalam sejarah perjalanan keagamaan bangsa Indonesia. Buktinya tercatat selama rentang abad 18 s/d abad 20, terjadi jutaan hubungan intensif antara Dunia Nusantara dengan Dunia Islam [Timur Tengah] yang direpresentasikan oleh para delegasi pelajar Indonesia yang memperdalam ilmu-ilmu keagamaan di wilayah Mesir dan Saudi Arabia. Persinggungan itulah yang kemudian memunculkan tokoh-tokoh Ulama Islam abad ke 20 di Indonesia semacam KH. Ahmad Dahlan [sebagai pendiri Ormas Muhammadiyah] dan KH. Hasyim Asy'ari [sebagai pendiri Ormas NU] yang keduanya pernah mengenyam pendidikan yang sama pada seorang ulama kharismatik, Imam Besar Masjidil Haram, Syech Ahmad Khathib Al Minangkabawi.⁸

Hanya saja, kecuali kategori pertama seperti yang disampaikan oleh Kesbangpol Kota Tasikmalaya, –dimana telah mengalami dinamisasi internal dan akselerasi perluasan cakrawala pengetahuan yang luar biasa dalam relasinya dengan konseptualisasi keislaman dan kebangsaan–, dua kategori terakhir yaitu ormas *amar ma'ruf nahi munkar* dan jihadis, seringkali dihubungkan dengan teologi salafisme sebagai dasar ideologi gerakannya yang diduga sebagian orang menginisiasi pemahaman radikalisme-terorisme.⁹

⁷ Salah satunya yang paling fenomal adalah Ikhwanul Muslimin [disingkat: IM] yang mengakar pada tradisi intelektualisme Hasan Albana di Mesir. Pengaruhnya cukup mendunia hingga menjangar ke Indonesia melalui komunitas pegiat dakwah kampus yang kemudian berubah menjadi mobilitas tarbiyah yang belakangan mengkristal menjadi sebuah partai dakwah, PKS [Partai Keadilan Sejahtera]. terkait seluk beluk tentang gerakan Islam Transnasional, Ikhwanul Muslimin di Indonesia, Periksa. Mahmud, Ali Abdul Halim, *Ikhwanul Muslimin: Konsep, Gerakan Terpadu*, Jilid II, [Jakarta: Gema Insani Press, 1997].

⁸ Periksa. Zainal Abidin, *Menapaki Distingi Geneologis Pemikiran Pendidikan [Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama]*, Hal. 62. Jurnal NIZHAM, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember, 2015

⁹ Menurut perspektif Marty dan Appleby, radikalisme-fundamentalisme memiliki karakter perjuangan yang reaksioner; melawan [*fight against*] musuh-musuh fundamentalisme; melawan untuk [*fight for*] menegakkan cita-cita fundamentalisme; melawan dengan [*fight with*] nilai-nilai

Maka berangkat dari perspektif yang cenderung menggeneralisir tersebut, muncul tak sedikit klaim yang menempatkan salafisme (salafiyah atau salafi) sebagai gerakan radikal. Umpamanya, di dalam sejumlah situs internet ditemukan banyak pendapat yang menghubungkan jaringan fundamentalisme-radikalisme-terorisme hari ini dengan salafisme. Beberapa artikel menuliskan judulnya dengan nada sumbang bahwa “terorisme pastilah berakidah salafi” atau “Salafi bukan Ahli Sunnah; Akar Terorisme Dunia”, dan lain sebagainya. Substansi yang ingin dijustifikasi mengarah kepada hal yang sama; sebuah tuduhan bahwa salafisme telah menciptakan bibit permusuhan dan terorisme. Simpulnya, fenomena *blasphemy* terhadap salafisme telah menjadi sesuatu yang massif disuarakan sebagian kelompok masyarakat.

Tuduhan terhadap dua kategori kelompok pergerakan Islam terakhir yang disinyalir berafiliasi pada ideologi salafime di Kota Tasikmalaya ini bukan tanpa alasan. Paling tidak justifikasinya bisa ditemukan melalui konsep keimanan yang biasanya disimpulkan sebagai satu kesatuan utuh antara perkataan dan perbuatan. Sehingga konsep ini membuka celah penafsiran yang cenderung radikal; bahwa siapapun yang tak mewujudkan syari’at Islam, baik pada tataran individual maupun publik (negara), –meskipun masih terdapat keimanan di dalam hati–, tetap berpotensi untuk diklaim sebagai telah keluar dari keimanan (kufur). Konsep inilah yang pada akhirnya melahirkan jargon “Islam Kaffah”, yang ditenggarai pula dapat

fundamentalisme yang dianut; dan terakhir melawan kembali [*fight back*] kelompok *out group* yang mengancam cita-cita fundamentalisme. Martin E. Marty dan Scott Appleby, Introduction, dalam *The Fundamentalism Project* [eds.], *Fundamentalisms Observed*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1991, H. ix-x.

Lebih spesifik, Almond, Sivan dan Appleby mengidentifikasi watak ideologis dari sayap fundamentalisme [Islam]. *Pertama*, berwatak reaktif dan defensif terhadap modernisasi dan sekularisasi yang seringkali dalam tatakelola dan pelaksanaannya memarginalkan peran agama dalam ruang publik. *Kedua*, berwatak selektif terhadap apa pun [tradisi dan modernisasi] sehingga menimbulkan disparitas konseptual dari kecenderungan paradigma umum. *Ketiga*, berwatak dualistik dan/atau hitam-putih; benar-salah, hak-bathil, surga-neraka. *Keempat*, berwatak absolutisme. *Kelima*, berwatak messianistik, yang berarti memiliki keyakinan akan munculnya Sang Juru Selamat dimana kontestasi alam semesta akan dimenangkan pada akhirnya oleh kebenaran dan kebaikan di bawah komando sang Mesiah. Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms: Genus and Species*, H. 405-407, dalam Martin E. Marty dan Scott Appleby, [eds.], *Fundamentalisms Observed*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1991. Periksa. Din Wahid, *Fundamentalisme dan Salafisme; Perspektif Keberagamaan*, H. 3, dalam Makalah yang disampaikan pada “Pengkajian Ramadan 1438 H” yang diselenggarakan oleh PP. Muhammadiyah di Jakarta, 5-7 Juni 2017.

mengantarkan pemahaman seseorang kepada pemahaman radikal-terorisme, yang tentunya akan sangat bertentangan dengan nilai-nilai sosial-kebangsaan yang berkembang di Kota Tasikmalaya.

Persoalannya menjadi menarik ketika istilah salafisme¹⁰ digeneralisir menjadi satu warna negatif yang menyeramkan. Oliver Roy merupakan bagian dari gerakan neo-fundamentalisme modern.¹¹ Berangkat dari kenyataan relasi fundamentalisme-salafisme yang berkait-kelindan maka banyak eksponen kelompok muslim lain yang menganggap eksistensi salafisme dalam konteks kehidupan sosial di Kota Tasikmalaya merupakan ancaman serius terhadap komitmen nilai-nilai sosial yang berbasis pluralitas, toleransi, kasih sayang [*rahmah*] dan multikulturalisme. Setidaknya, potensi ancaman kekerasan yang digaransi oleh paradigma salafisme tersebut teraktualisir ke dalam beberapa point berikut:¹²

Pertama, potensi kekerasan doktrinal; yang berarti moda pemahaman tertutup dan *letterlijk* atas teks-teks keagamaan normatif. Akibatnya adalah fragmentasi mentalitas skeptisisme dan absolutisme sekaligus. Sikap inilah yang kemudian menumbuhkan klaim-klaim sepihak atas nama kebenaran tunggal dan keselamatan hakiki. Kecuali hal tersebut, juga menyebabkan keterputusan makna relasional agama yang terbenam ke dalam relung sosial dan kultural yang menyejarah.

¹⁰ Karena salafisme dalam kajian intelektualisme Islam beririsan dengan lingkaran himpunan fundamentalisme maka kedua istilah itu akan digunakan secara bergantian, dengan penekanan intensif pada terma salafisme sebagai main core disertasi ini. Sebagaimana ditegaskan oleh Azyumardi Azra, bahwa fundamental berarti ajaran pokok/dasar [fundamentals] bagi sesuatu. Karenanya, fundamentalisme [Islam] merupakan sebuah istilah yang mengacu kepada seseorang dan/atau kelompok yang ingin mengembalikan otoritas teks al Qur'an dan al Hadith sebagai sumber pokok ajaran Islam. Itulah mengapa dalam konteks yang lebih luas dan umum, semua pemikiran/gerakan Islam yang menyeru umat untuk kembali kepada pangkuan al Qur'an dan al Hadith dapat dikategorikan sebagai kelompok fundamentalis. Periksa. Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi*, Hal. 119 [Jakarta: Prenada Media Group, 2016].

¹¹ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Hal 2-4, [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994].

¹² Penjelasan komprehensif terkait paradigma salafisme dalam konteks Nusantara, diketengahkan secara cukup rinci dan jelas dalam karya Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, [Jakarta: LP3ES, 2008].

Kedua, potensi kekerasan tradisi dan budaya; yang merupakan tahapan terdampak pertama dari adanya klaim-klaim absolut sepihak. Proses penutupan diri dari kemungkinan adanya kebenaran dalam sistem simbol yang diregulasikan oleh kelompok keagamaan lain menjadi keniscayaan yang biasanya termanifestasikan ke dalam sebetuk vonis-vonis ideologis-sosial yang kontra-produktif [ex. perbuatan syirik, bid'ah, murtad dan/atau kufur].

Ketiga, potensi kekerasan sosiologis; sebagai terdampak kedua dari dua kekerasan potensial sebelumnya. Hanya saja struktur penolakan yang nyata terjadi di tahap ini cenderung bersifat ambivalen. Sebagian aksi-aksinya berpola anarkis, namun sebagian lainnya lebih bercorak *a-nihilis* yang seringkali tertampak pada proses alienasi sosial yang terbuka. Tentu saja keduanya mutlak berbanding terbalik dengan paradigma konstruksi sosial di Indonesia yang meniscayakan kehidupan koeksistensial yang berwawasan kebangsaan yang plural *dua* multikultural.

Padahal sejatinya, pemahaman salafisme yang hadir di Kota Tasikmalaya tidaklah statis. Namun sebaliknya mengalami perluasan esensial hingga ke titik episentrum yang saling bertolak belakang. Kehadiran pemahaman salafisme (salafiyyah/salafi) dalam corak penafsiran doktrinal yang berbeda dari apa yang disinggung sebelumnya menjadi penanda lain bagi dinamisasi pemahaman salafisme hingga ke level perseketuan komunitas sosial yang dalam konteks Kota Tasikmalaya direpresentasikan oleh Ma'had Ihya As Sunnah (Paseh) dan Ma'had Darul Atsar (Kawalu) dimana sampai batasan serupa juga mengembangkan tipologi pemahaman yang dapat diidentifikasi sebagai gerbong salafisme. Oleh karena itu, kajian disertasi ini penting dilakukan untuk melengkapi temuan baru dalam sudut pandang terzentu terhadap "salafisme" di Ma'had Ihya As Sunnah Kota Tasikmalaya khususnya, melalui analisis sosial terhadap bangunan paradigma para penganutnya.

Berdasarkan hal tersebut, maka disertasi ini secara objektif bertolak pada alasan-alasan berikut:

Pertama, keunikan salafisme yang dalam perkembangannya selalu menuai perdebatan tak berujung. Maka setidaknya, kajian tentang dimensi kesejarahan yang menyoal perkembangan dan fragmentasi salafisme mutlak perlu dilakukan

untuk kepentingan pemotretan objektif terhadap tipologi paradigma penganut salafi di kota Tasikmalaya. Demikian pergerakan penganut salafi di wilayah ini dapat mewakili sejarah fragmentasi aliran-aliran salafisme yang terus berkembang, baik di wilayah sektoral Indonesia maupun dunia.

Kedua, perkembangan salafisme tak cukup hanya dipahami sebagai fakta keagamaan *an sich*. Ia dapat dijelaskan pula berdasarkan kenyataan sosial para penganutnya sehingga kajian disertasi ini dapat melengkapi informasi ilmiah dalam konteks kehidupan sosial di Indonesia yang lebih luas.

Ketiga, perubahan peranan para penganut salafi yang terjadi dalam responsnya pada konteks situasi dan kondisi kehidupan sosial di Indonesia lebih berdasar atas dinamika interpretasi terhadap sistem ajaran [paradigma/*worldview*/pandangan hidup] salafisme yang pada gilirannya mendorong kajian disertasi ini untuk menganalisis lebih mendalam dialektika pergumulan antara idealitas doktrin-doktrin salafisme dengan keniscayaan realitas konstruksi kehidupan sosial di Indonesia yang lebih plural.

Keempat, wacana kajian di Indonesia belakangan ini belum memberikan perhatian serius terhadap penganut kaum salafisme secara komprehensif. Bahkan terdapat kesimpulan sementara pihak bahwa aktifitas salafisme cenderung merupakan gejala dan wahana pelarian dari tanggung jawab sosial secara *par excellence*. Oleh karena itu, kajian disertasi ini juga berupaya menyanggah kesimpulan sementara semacam itu dengan cara menunjukkan peran-peran penting dari dua dimensi keagamaan dan sosial sekaligus. Pada gilirannya, dapat memperjelas bahwa aktifitas penganut salafi merupakan suatu kekuatan sosial potensial yang perlu diperhitungkan oleh berbagai pihak di dalam mengaktualisir seluruh kehidupan keagamaan yang berkait kelindan dengan proses legislasi kebijakan-kebijakan sosial yang bersifat publik.

B. Identifikasi, Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, maka tampaknya salafisme telah mengalami dinamika perkembangan yang luar biasa sebagai akibat dari gesekan penafsiran tekstual dengan konstruksi realitas [lokal] yang melahirkan pergeseran-pergeseran paradigma ke arah hubungan fraksional yang cenderung lebih berwarna dan kontradiktif. Pelaksanaan tafsir tekstual tersebut juga diduga lebih jauh telah memicu proses mencuatnya fenomena kebuntuan epistemologis *dus* aksiologis dalam menyelaraskan pesan-pesan keagamaan Islam [idealisme] dan keniscayaan-keniscayaan sosial yang memaksa [pragmatisme]. Sebagai akibatnya, karakter identitasnya seringkali mendistribusikan fenomena sosial-keagamaan yang dipenuhi oleh aneka fenomenal yang berpretensi pada perpecahan, kekerasan, instabilitas dan disintegrasi bagi tatanan kehidupan di Indonesia yang sudah *established*. Terkait dengan faktor yang mempengaruhi hal tersebut, ada dua aspek yang dapat menjelaskannya secara gamblang; *pertama*, sistem simbol internal; *kedua*, sistem simbol eksternal. Termasuk sistem simbol yang pertama adalah doktrin teologis, doktrin ideologis, kepercayaan, sistem kultus, ritus, persekutuan [*in-group*] dan segudang paradigma salafisme lainnya yang bersifat doktrinal. Sementara sistem simbol eksternal lebih direpresentasikan melalui realitas sosial yang mengitarinya. Karenanya, keberagamaan penganut salafi dalam tataran praksis tampaknya mengalami penyesuaian terus-menerus melalui apa yang diidentifikasi oleh Peter L. Berger sebagai proses eksternalisasi dimana setiap individu secara kolektif memunculkan sebuah konstruksi realitas objektif tertentu.

2. Pembatasan Masalah

Mengingat luasnya masalah yang memungkinkan dikaji dalam penelitian disertasi ini, maka persoalan yang terkait dengan keberagamaan penganut salafi akan mengambil locus formal penelitiannya di Pondok Pesantren “Ihya As Sunnah” dengan basis komunitas yang berafiliasi kepada manhaj salafisme sebagai warna yang relatif baru dari gerbong salafisme yang berada di Kota Tasikmalaya. Sebab secara historis Kota Tasikmalaya memiliki kontribusi yang amat tinggi hadalam sejarahnya memperjuangkan Islam, ia juga memiliki potensi yang cukup mengagumkan dalam bidang pergerakan keagamaan Islam, dimana telah banyak

melahirkan ulama maupun cendekiawan muslim terkenal yang memiliki posisi dan peran strategis baik di tingkat regional, nasional bahkan internasional. Itulah mengapa lokus substantif penelitian ini akan lebih memfokuskan diri pada model keberagamaan penganut salafi sebagai irisan paling terkini yang ditimbulkan dari dinamika perkembangan [pergerakan] Islam di Tasikmalaya.

3. Perumusan Masalah

Dalam rangka menjawab persoalan pokok tersebut, maka diajukan masalah penelitian terkait dengan “bagaimana identitas keberagamaan penganut salafi dalam konstruksi kehidupan sosial di Kota Tasikmalaya?”. Untuk lebih fokus pada rumusan masalah tersebut, maka sub-rumusan masalah yang diajukan adalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah perkembangan salafisme di Kota Tasikmalaya?
2. Bagaimanakah ekspresi keberagamaan penganut salafi di Ma’had Ihya As Sunnah Kota Tasikmalaya?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini hendak mengetahui dua hal mendasar, disesuaikan dengan dua rumusan yang diketengahkan sebelumnya. Hal ini penting untuk dipetakan agar kajian disertasi ini bernilai objektif dan bertumpu pada temuan faktual yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah.

1. Menganalisa perkembangan salafisme di Kota Tasikmalaya.
2. Mengidentifikasi model ekspresi keberagamaan penganut salafi di Ma’had Ihya As Sunnah Kota Tasikmalaya.

D. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini antara lain;

1. Untuk menambah khazanah kepustakaan yang telah ada model keberagamaan penganut salafi Tasikmalaya terkait hubungan antara idealitas doktrin yang diyakini dengan realitas konstruksi kehidupan sosial di Indonesia.
2. Penelitian ini menjelaskan secara komprehensif bagaimana paradigma salafisme yang berkait kelindan dengan realitas sosial berdampak langsung terhadap konstruksi kehidupan sosial di Kota Tasikmalaya baik secara konflikual [distintegrasi sosial] maupun kohesif [integrasi].

E. Hasil Penelitian Terdahulu

Berikut beberapa penelitian terdahulu yang ditemukan, berkaitan dengan penelitian disertasi ini, diantaranya:

Noorhaidi Hasan,¹³ dalam karya distersinya di Universitas Utrecht, Belanda yang dipertahankan pada Juni 2005, memberikan gambaran yang sangat baik mengenai ekspansi dakwah salafi sebagai sebah embrio bagi kemunculan laskar jihad. Kecuali itu, karya ini juga memaparkan berbagai hal terkait kemunculan dan perkembangan salafisme di Indonesia yang ekspansinya didorong kuat oleh Saudi Arabia sehingga pada gilirannya bertransformasi menjadi sebuah gerakan yang lebih terorganisir dan terstruktur.

Rizki Pradana Hidayatullah¹⁴ dalam penelitiannya, *Islam Puritan Dan Konteks Demokrasi Di Indonesia*, menjelaskan apa saja faktor-faktor yang melatarbelakangi kemunculan gerakan puritanisme Islam Salafi yang mengambil lokus penelitiannya di kot Tanjungpinang. Kecuali itu, disertasi ini juga menjelaskan motifasi orang-orang yang ikut bergabung ke dalamnya serta mencoba memotret dinamika gerakan puritanisme Islam salafi dalam konteks demokrasi di Indonesia. Sementara itu, hasil penelitiannya menunjukkan bahwa; *Pertama*, berkembangnya gerakan dakwah salafi di kota Tanjungpinang disebabkan oleh keterbukaan ruang dakwah yang semakin lebar. *Kedua*, bahwa keterlibatan khalayak luas ke dalam gerakan puritanisme Islam salaf dipengaruhi secara negativ oleh ekspansi globalisasi yang destruktif.

Riset yang dilakukan oleh Abdul Rohman dan Elis Puspitasari, dalam laporan ilmiah berjudul "*Hukum Toleransi Kelompok Salafi Terhadap Kelompok Islam Lainnya di Kabupaten Banyumas*",¹⁵ mencoba menelaah persoalan sisi teoretik dari pandangan kelompok salafisme dalam mengimplementasikan nilai-

¹³ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad; Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, LP3ES.

¹⁴ Rizki Pradana Hidayatullah, *Islam Puritan dan Konteks Demokrasi Di Indonesia*, Tesis, diajukan kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2017.

¹⁵ Abdul Rohman dan Elis Puspitasari, *Hukum Toleransi Kelompok Salafi Terhadap Kelompok Islam Lainnya di Kabupaten Banyumas*, Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 11, No. 3, September 2011

nilai toleransi dengan kelompok interaksi individual maupun komunal, atau secara intelektual melalui diskusi dan/atau tukar pendapat dalam menghadapi persoalan umat. Setidaknya apalikasi amaliyah suatu kelompok/aliran tidak akan terlepas dari konsep teoretik/landasan hukum yang dikemukakannya ini. Kecuali itu, riset ini juga menjelaskan bahwa meski landasan hukum negara Republik Indonesia telah menggaransi ruang kosong bagi perbedaan tafsir dan corak keberagaman warga bangsanya, namun justru kenyataannya seringkali dinihilkan oleh tindak kekerasan melawan hukum semacam pembakaran, pengusiran dan pengucilan. Maka potret inilah yang mendorong kedua peneliti mengkaji dan mengembangkan nilai-nilai toleransi yang ada dalam kelompok aliran keagamaan Islam, diantaranya adalah salafisme. Maka secara singkat dapat dikatakan bahwa riset tersebut berbeda dari substansi pembahasan disertasi ini dari dua hal; *pertama*, riset Abdul Rohman dan Elis Puspitasari hanya menyoal satu aspek dari realitas keberagaman di Indonesia, yaitu terkait aspek toleransi. Sementara, *kedua*, disertasi ini lebih menukik untuk memotret sisi keberagaman penganut salafi yang terus-menerus berdialektika dengan kenyataan sosial Indonesia dari segala aspeknya.

Faizah dalam risetnya, *Pergulatan Teologi Salafi Dalam Mainstream Keberagaman Masyarakat Sasak*,¹⁶ meneliti sejauh mana gerakan dakwah salafisme semakin meluas dan menyebar hingga ke wilayah-wilayah pedesaan. Dari sudut pandang tersebut, maka substansi yang akan dikaji oleh Disertasi ini –meski sama berkaitan dengan tema utama seputar salafisme–, tetap berlainan secara diametral. *Pertama*, riset Faizah hanya berupaya untuk menemukan pola pergumulan teologis antar kaum salafisme dengan subjek budaya masyarakat adat Sasak, Lombok. Dalam konteks ini, bagaimana teologi salafisme berdialektika dengan budaya khas masyarakat adat Sasak yang menjadi objek penelitiannya. Karena itu, *kedua*, substansi kajian disertasi ini lebih terkonsentrasi pada penemuan model keberagaman penganut salafi di Kota Tasikmalaya yang terekspresikan pada berbagai indikator dan aspek sosial yang mengitarinya.

¹⁶ Faizah, *Pergulatan Teologi Salafi Dalam Mainstream Kebereamaan Masyarakat Sasak*, ULUMUNA, Jurnal Studi Keislaman, Volume 16, No. 2 (Desember), 2012

Asep M. Iqbal dalam risetnya tentang *Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia*,¹⁷ mensinyalir adanya ketak-akuratan pandangan yang menegaskan pertentangan mutlak antara agama dan modernitas, sebagaimana disuarakan oleh teori sekularisasi. Dalam konteks tersebut, riset ini menunjukkan bahwa internet yang merupakan bagian dari produk modernitas, pada kenyataannya menyediakan berbagai peluang baru yang *malahan* disambut baik komunitas agama, sejauh sesuai dengan kepentingan dan kebutuhannya. Respons positif agama terlihat dalam pemanfaatan internet oleh kalangan salafisme yang dalam praksismenya dapat diklasifikasikan ke dalam empat bentuk pemanfaatan: ideologis, polemis, kontekstual dan strategis. Dengan demikian, meskipun *main core* riset ini masih terkait salafisme, tetapi substansi persoalannya sama sekali berbeda dengan problem inti yang akan dikembangkan dalam disertasi ini.

Irham, pada tulisannya berjudul *Pesantren Manhaj Salafi; Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia*,¹⁸ lebih menjelaskan tentang perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Pada akhirnya, temuan yang ingin ditegaskan oleh riset tersebut adalah bahwasannya pondok pesantren yang bermanhajkan *salafi* merupakan bentuk pendidikan Islam model baru di Indonesia. Dalam arti ini, ia berbeda dengan pesantren pada umumnya yang sudah lama eksis dan berkembang di Indonesia. Diketahui bahwa diantara sekian faktor pemicu perkembangan sistem pendidikan yang berideologikan manhaj *salafi* [salafisme] adalah keterpengaruhannya dari Islam trans-nasional. Tampak dari sini, bahwa fokus pembahasan yang akan digeluti oleh disertasi ini sangatlah berbeda dari anatomi kajian yang diteliti oleh tulisan tersebut.

Selanjutnya M. Ali Chozin dalam *Strategi Dakwah Salafi di Indonesia*,¹⁹ menjelaskan bahwa pertumbuhan salafisme di Indonesia diawali pasca era orde baru oleh kemunculan DDII [Dewan Dakwah Islam Indonesia] dan LIPIA

¹⁷ Asep M. Iqbal, *Agama dan Adopsi Media Baru; Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia*, Asia Research Centre, Murdoch University, 24 April 2016.

¹⁸ Irham, *Pesantren Manhaj Salafi; Pendidikan Islam Model Baru di Indonesia*, Jurnal Ulul Albab, Vol. 17. No. 1, Tahun 2016

¹⁹ Muhammad Ali Chozin, *Strategi Dakwah Salafi di Indonesia*, Jurnal Dakwah, Vol. XIV, No. 1, Tahun 2013

[Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab], yang mengenalkan salafisme kepada umat Islam di Indonesia. Kecuali itu, tulisan ini juga menegaskan bahwa eksistensi salafisme didukung kuat oleh lembaga-lembaga donor Timur Tengah dalam hal pendirian yayasan, sekolah, rumah sakit, pondok pesantren, dan lembaga-lembaga kursus bahasa Arab. Pada intinya, Ali Chozin hanya mengurai bagaimana metoda dakwah salafisme di Indonesia dapat memanfaatkan jejaring IT baik melalui medsos maupun non medsos sebaik mungkin. Bila dilihat dari sini, maka tampaknya substansi kajiannya akan banyak berbeda dengan apa yang akan diuji oleh disertasi ini.

Hamka,²⁰ dalam pidatonya saat akan menerima gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhar Mesir, tertanggal 21 Januari 1958, mengupas tentang sejarah perkembangan pemurnian [puritanisme] ajaran Islam di Indonesia dari sudut pandang sejarah perjuangan umat Islam di Indonesia dalam bingkai relasi perkembangan Islam lokal yang terkoneksi dengan sejarah perkembangan ajaran pemurnian syaikh Muhammad ‘Abduh di Mesir. Singkatnya, analisa Hamka terkait kesejarahan Islam di pentas Nasional, belum secara detail membahas rincian sebaran ajaran purifikasi Islam hingga sampai ke wilayah Priangan Timur, tepatnya di Kota Tasikmalaya.

Nina H. Lubis dkk,²¹ dalam penelitiannya tentang sejarah perkembangan Islam Di Jawa Barat, menggambarkan peta penyebaran Islam di tatar Pasundan berdasar atas adanya postulat *urang Sunda* yang mengatakakan bahwa; “Sunda itu Islam dan Islam itu Sunda”. Oleh karenanya, kajian ini kemudian sebatas memotret bagaimana Islam masuk ke wilayah Tatar Sunda, bagaimana penyebarannya dan jejak apa yang ditinggalkan oleh para pendakwah Islam.

Mitsuo Nakamura,²² dalam penelitiannya *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, yang didasarkan pada penelitian Clifford Geertz dua dekade

²⁰ Hamka, *Sejarah Perkembangan Pemurnian Ajaran Islam Di Indonesia*, Pidato yang diucapkan sewaktu akan menerima gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhar Mesir, pada tanggal 21 Januari 1958, Tintamas Djakarta.

²¹ Penelitian kolaboratif antar sejumlah sejarawan di Jawa Barat yang dinakhodai oleh Nina H. Lubis, “*Sejarah Perkembangan Islam Di Jawa Barat*”, T.T

²² Mitsuo Nakamura merupakan sarjana asing non-Amerika dan non-Eropa pertama yang mengkaji Islam di Indonesia pada era modern. ia berkebangsaan Asia Timur, Jepang. Periksa. *The*

sebelumnya di Pare atau "Modjokuto", Kediri pada 1953-1954. Diantara tujuannya adalah mengoreksi pandangan Geertz dalam keputusannya mengambil lokasi Pare sebagai lokus penelitian yang dianggap Nakamura tidak bisa dipakai untuk melihat hubungan antara agama dan kejawaan, sebab usia kota tersebut belumlah begitu tua. Sebagai gantinya, Nakamura memilih Kotagede sebagai kota yang sudah berdiri beberapa abad, sejak Kerajaan Mataram Islam berdiri. Kecuali hal itu, Nakamura juga mengoreksi tesis utama Geertz mengenai hubungan Islam dan kejawaan; bahwa Islam tak memiliki pengaruh kuat dalam masyarakat Jawa. Sebaliknya bagi Nakamura, Islam adalah keimanan yang hidup dan berperan vital dalam kehidupan masyarakat Jawa-Indonesia. Lebih dari itu, bahwa semangat puritanisme salaf yang ditanamkan oleh para pendakwah Islam awal-awal adalah kekuatan dinamis yang mampu mentransformasikan kompleksitas sosio-kultural dari tradisi kejawaan. Dalam konteks ini, Jawa dan Islam melebur menjadi satu dalam nilai-nilai etika; dari sebuah kota yang sebelumnya memiliki identitas kejawaan yang sangat kuat menjadi kota yang juga penuh dengan semangat Islam puritan dan reformmis. Dengan demikian penelitian ini sebatas menggambarkan bahwa meskipun peran politik umat Islam di negeri ini mengalami pasang surut, namun peran sosial dan kultural dari Islam akan terus nyata dalam relasi kehidupan sosial masyarakat Indonesia.

Kajian-kajian yang telah dilakukan oleh para peneliti/penulis di atas, meskipun bersinggungan langsung ataupun tidak langsung dengan kajian salafisme, akan tetapi substansi persoalannya sangat berbeda dengan apa yang akan didalami oleh disertasi ini. Distingsi dari disertasi disertasi ini lebih menitikberatkan pada transformasi salafisme yang dinamis sebagai akibat dari proses kegiatan menafsir yang terus berkorelasi secara dialektis dengan relasi kehidupan sosial di Kota Tasikmalaya. Penelitian ini, sejauh yang diketahui belum dilakukan oleh peneliti/penulis lain, sehingga layak secara signifikan untuk diteliti lebih lanjut.

F. Kerangka Berpikir

Crescent Arises over the Banyan Tree [bahasa Indonesia: *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*]; Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede sekitar 1910-2010, Penerbit Suara Muhammadiyah

Kerangka berpikir dalam sebuah penelitian merupakan titik tolak yang sangat penting untuk memecahkan masalah apa yang akan dikaji selanjutnya. Maka dengan begitu perlu disusun kerangka berpikir sesuai yang memuat pokok-pokok pikiran yang menggambarkan sudut pandang masalah yang akan diteliti atau tertulis yang meliputi aspek-aspek pada sub-bab penelitian. Penelitian disertasi ini akan dikembangkan berdasar pendekatan sosiologis terhadap peristiwa-peristiwa keagamaan penganut salafi. Nilai penting serta kegunaan pendekatan dimaksudkan secara metodologis bertujuan mencari pengertian [*verstehen*] terhadap pemahaman keagamaan penganut salafi berhubungan dengan relasi kehidupan sosial di Indonesia.

Penelitian ini tampaknya lebih tepat digawangi oleh teori yang dikembangkan oleh Max Weber sebagai seorang yang ahli dalam bidang sosiologi. Inti tesis yang dikembangkan Weber ialah adanya “*tindakan yang penuh arti*” dari individu. Yang dimaksud tindakan sosial oleh Weber adalah tindakan individu sepanjang tindakannya itu memiliki makna atau arti subyek bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain. Tindakan sosial bagi Weber karena harus berupa tindakan yang nyata-nyata dapat diarahkan kepada orang lain. kecuali itu, juga dapat merupakan tindakan yang bersifat “*membatin*” atau bersifat subyek yang mungkin terjadi karena pengaruh positif situasi tertentu.²³

Menurut teori ini, manusia merupakan aktor yang kreatif dalam realitas sosial yang ada. Kemampuan inilah yang disebut Talcott Parsons –salah seorang pengembang konsep Weberian–, sebagai *voluntarism*.²⁴ Maka aktor menurut konsep *voluntarisme* adalah pelaku aktif dan kreatif serta mempunyai kemampuan menilai dan memilih tindakan-tindakan alternatif. Dengan demikian, tindakan sosial yang dimaksud peneliti dalam disertasi ini adalah proses dimana penganut salafi di Kota Tasikmalaya dalam posisinya sebagai aktor kreatif, mampu terlibat dalam pengambilan keputusan-keputusan subyektif tentang model pemikiran dan

²³ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Paradigma Ganda*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2007), 38

²⁴ Voluntarisme adalah kemampuan individu melakukan tindakan dalam arti menetapkan cara atau alat dari sejumlah alternatif yang tersedia dalam rangka mencapai tujuannya. Lihat lebih jelas George Ritzer, 49.

keberagaman yang relatif unik dengan lingkungan sekitar tanpa menciderai batasan-batasan yang dikonstruks oleh sistem kebiasaan/kebudayaan dalam bentuk norma-norma, ide-ide dan nilai-nilai yang ada di masyarakat sekitar.

Alfred Schutz sebagai seorang salah satu tokoh fenomenologi sosial yang bertolak dari pandangan Weber –yang berpendirian menyebut bahwa suatu hubungan sosial terjadi bila seseorang memberikan makna tertentu terhadap tindakannya itu sebagai suatu yang penuh arti–, menekankan makna pemahaman secara subyektif terhadap suatu tindakan sosial dimana pada akhirnya akan mempertahankan kelangsungan sebuah proses interaksi sosial baik bagi aktor yang telah memberikan arti maupun bagi pihak lain yang akan menerjemahkan dan memahami tindakan sosial tersebut.²⁵

Manusia, masyarakat dan agama dalam konteksnya sebagai sistem budaya berhubungan secara dialektik. Ketiganya berdampingan saling menciptakan dan meniadakan. Ada secara bersama-sama dan berimpitan untuk mengkonstruks relasi makna. Dalam relasi itu, masing-masing dapat mengalami kehilangan dirinya dalam sebuah momen untuk kemudian muncul kembali dalam momen yang lain.²⁶

Agama sebagai sistem budaya, di sisi lain merupakan konsep antropologis sebagaimana diungkapkan oleh Clifford Geertz –yang disitir oleh Abdullah Ali dalam karyanya, *Sosiologi Dakwah dan Pendidikan*. Dalam pandangannya, pengalaman agama atau keberagaman dianggap sebagai suatu kreasi manusia untuk menuju jalan hidup yang bervariasi, sesuai latar belakang pengetahuan, kepercayaan, norma dan nilai-nilai yang dianut.²⁷

Weber selain ahli dalam bidang sosiologi dalam kajian fenomenologi sosial, ekonomi, sejarah juga mengkaji teologi agama yang memiliki pengaruh bagi pemeluknya. Menurut Weber Tuhan memiliki kekuasaan penuh dan Mahatahu, sehingga menentukan siapa yang perlu diselamatkan dan siapa yang tidak. Tuhan juga tahu apa yang terjadi besok. Kemudian, karena Tuhan diyakini sebagai Maha Pencipta, maka Tuhan menghargai pekerjaan dan yang mengusahakan untuk

²⁵ George Ritzer, 59.

²⁶ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama; Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme, dan Modernitas*, [Bandung : CV Pustaka Setia, 2011], H. 17

²⁷ Abdullah Ali, *Sosiologi Dakwah dan Pendidikan*, STAIN Press, Cirebon, H. 78

kebesaran-Nya.²⁸ Meski pada faktanya Weber lebih cenderung pada kajian etos kerja dalam keduniawian ketimbang mistisme, inilah yang Weber sebut “*Protestant ethic*”. Teori Weber sudah dikembangkan dalam penelitian khusus pada agama-agama besar di dunia seperti agama Protestan di Eropa, Yudaisme Kuno, agama di India dan agama Cina. Namun penelitian tentang Islam secara mendalam tidak dilakukan Weber. Beberapa penelitian menggunakan teori Weber untuk memahami masyarakat Islam Indonesia. Orang pertama yang menggunakan teori Weber untuk memahami masyarakat Indonesia adalah D.M.G. Koch, seorang sosialis Belanda yang terkenal dengan karyanya tentang sejarah pergerakan kebangsaan Indonesia.²⁹

Sejalan dengan hal tersebut, itulah mengapa agama menurut Weber dalam karyanya, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, dipandang memiliki fungsi yang positif dalam pembangunan masyarakat modern di dunia sehingga agama dengan demikian menjadi etos dunia. Umpamanya, ketika Weber menjelaskan doktrin etis Protestan, terutama ajarannya tentang keselamatan –, ia lebih memahaminya sebagai jalan takdir ganda, yaitu individu-individu yang hidup asketik sebagai syarat memperoleh keselamatan, dan individu yang sekaligus juga pekerja keras sebagai jalan takdir kedua dalam memperoleh keselamatan.³⁰

Selain itu Max Weber berpendapat, kekuatan agama juga dapat memperbesar kecenderungan bertambahnya rasionalitas, dimana ide-ide agama berperan sebagai agen perubahan sosial. Weber memandang perkembangan rasionalisme tergantung pada hukum dan teknik rasional, pada saat yang bersamaan hal itu ditentukan oleh kemampuan dan disposisi manusia dalam memakai tipe-tipe tertentu dalam tindakan rasional praktis. Menurut Weber kekuatan keagamaan, magis dan pemikiran-pemikiran etika dari suatu tugas yang didasarkan pada kekuatan itu, pada masa lalu telah menjadi salah satu pengaruh tindakan normatif

²⁸ I.B Wirawan, 101.

²⁹ Taufik Abdullah, “Tesis Weber dan Islam di Indonesia,” dalam buku *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: LP3ES, 1993), 28.

³⁰ Masroer Ch. Jb., *Pemikiran Sosiologi Agama Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia Modern*, dalam buku *Bunga Rampai Sosiologi Agama: Teori, Metode dan Ranah Studi Ilmu Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Cet 1, Januari 2015), H. 128

yang paling penting. Dengan demikian kekuatan-kekuatan harus terus dipertimbangkan sebagaimana mestinya.³¹

Maka dari itu, untuk memahami keberagaman penganut salafi pada disertasi disertasi ini –dalam konteksnya sebagai manifestasi kebudayaan–, diperlukan metode khusus dalam rangka memahami berbagai motif dan makna tindakan di baliknya. Dalam analisis Weber, kenyataan tersebut merupakan fenomena sosiologis tentang tingkah laku manusia, yang menginginkan makna hidup berupa gagsan tentang tindakan rasional dalam memahami dan menafsirkan tingkah laku manusia yang dikenal dengan konsep tipe idel dalam *protestanisme*-nya.

Salah satu karakteristik yang universal dari pengalaman keagamaan adalah cenderung untuk mengungkapkan diri. Hanya saja antara bentuk ungkapan dan hubungan dengan pengalaman sangat beraneka ragam sesuai latar ragam kebudayaan, sosial, dan pengalaman keagamaan yang ada. Ungkapan pengalaman keagamaan akan terlihat dalam tingkah laku (baik berupa pemujaan ataupun dalam pelayanan) dan ungkapan-ungkapan dalam dimensi intelektual ataupun ungkapan dalam bidang spiritual.³²

Selain dilihat dalam pandangan kajian sosiologi, agama juga mampu diteliti melalui pendekatan psikologis. Sederhananya, psikologi melihat agama dari sisi kebutuhan mendalam yang mampu menentramkan dimensi batiniah manusia yang menginginkan kebahagiaan bagi dirinya. Dengan begitu hubungan kebahagiaan dengan agama menjadi menjadi sangat valid dan erat, karena agama di dalam banyak doktrinnya seringkali menjanjikan kebahagiaan bagi para pemeluknya.

Hal itu sebagaimana pendapat Nico Syukur terkait definisi agama yang berkait kelindan dengan adanya macam-macam kebutuhan manusia seperti; sandang, pangan, papan, keamanan, ketentraman hidup, persahabatan, penghargaan dan cinta kasih. Disamping itu, manusia juga memiliki kekurangan yang banyak sehingga kadangkala ia menumbuhkan rasa frustrasi yang cukup tinggi dalam

³¹ Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, cet.1, (Yogyakarta: Jejak, 2007), 33-34.

³² Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama; Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 1994), 97.

kehidupan sehari-hari. Rasa tersebut dapat tertampak dan tercuatkan biasanya dalam bentuk materi dan imaterial, baik di ruang privat maupun sosial publik. Maka dampak langsungnya adalah munculnya pesimisme akut yang di mana pengidapnya akan terus-terusan merasa bersalah. Freud kemudian mensinyalir bahwa *religiousity* (tendensi keberagamaan) dapat difungsikan secara baik sebagai obat alternatif untuk menyembuhkan rasa bersalah tersebut.³³ Kecuali itu, definisi agama menurut pendekatan psikologis adalah tindakan, perasaan dan pengalaman individu-individu dalam kesepiannya, sepanjang ia melihat dirinya sedang berhadapan dalam suatu pola inter-relasi dengan apa yang dianggapnya sebagai Tuhan.³⁴

Dengan demikian kesadaran beragama yang dimaksud di sini adalah segala perilaku yang dikerjakan oleh seorang, dalam bentuk menekuni, mengingat, merasakan dan melaksanakan segala sesuatu yang mencakup aspek keimanan, aspek perbuatan dan mempraktikkan keseluruhannya sebagaimana mestinya di dalam menjalankan ajaran-ajaran dari Tuhan disertai dengan jiwa yang tenang, khusu dan ikhlas, sehingga yang dilakukannya adalah pemenuhan terhadap kebutuhan rohaniah manusia.

Melihat kehidupan manusia dalam menjalankan sebuah realitas sosial yang pada faktanya sangat beragam, sangat bergantung dari bagaimana manusia menghadapi berbagai persoalan kehidupan dengan segala kemampuannya. Keberagaman hidup manusia sudah menjadi hal yang biasanya sangat kuat dipengaruhi oleh lingkungan tempat tinggalnya sendiri, sehingga perilaku kesehariannya merupakan implikasi serius dari segala macam latar belakang sosial yang melatarinya. Maka ketika manusia melaksanakan sebuah perkumpulan di suatu wilayah, ia secara natural akan membangun peradabannya dengan segala

³³ Nico Syukur Dister Ofm, *Pengalaman dan Motifasi Beragama*, (Jakarta: KANISIUS, 1987), 91.

³⁴ Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama; Suatu Pengantar*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2003), 27.

potensi budaya yang dimilikinya, hingga terbentuklah sebuah komunitas,³⁵ yang menurut Thomas Hobbes, dinamakan masyarakat.³⁶

Dalam kesempatan ini, peneliti akan menganalisis pola keberagaman penganut salafi di Ma'had Ihya As Sunnah yang berada di Kota Tasikmalaya dengan langkah pendekatan interdisipliner melalui pisau analisis sosiologi, fenomenologi dan psikologi. Penggunaan metode ini berawal dari tujuan pokok penelitian, yaitu ingin mendiskripsikan dan menganalisa data serta informasi sesuai dengan keadaan sebenarnya terhadap perilaku keagamaan penganut salafi di Kota Tasikmalaya yang telah menjadi doktrin keberagaman pada para penganutnya.³⁷

Maka untuk kepentingan tersebut, tampaknya perlu digunakan pula landasan teoritis operasional demi tercapainya sebuah analisis yang komprehensif. Salah satu derivasi pendekatan operasional tersebut adalah teori konstruksi yang digagas Peter L. Berger dan Luchman. Usaha untuk memahami konstruksi sosial dimulai dengan mendefinisikan apa yang dimaksud kenyataan, pengetahuan, dan kenyataan sosial dimaknai sebagai sesuatu yang tersirat dalam pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi lewat simbol-simbol bahasa, kerjasama serta bentuk-bentuk organisasi sosial dan lain seterusnya. Kenyataan sosial ditemukan kedalam pengalaman intersubjektif. Sedangkan pengetahuan mengenai kenyataan sosial dimaknai sebagai semua hal yang berkaitan dengan ekspresi penghayatan kehidupan masyarakat dengan segala aspeknya, yang meliputi kognitif, psikomotoris, emosional dan intuitif.³⁸

Berger dan Luchman memulai menjelaskan realitas sosial dengan memisahkan pemahaman tentang kenyataan dan pengetahuan. Realitas dapat

³⁵ Komunitas biasanya diidentifikasi sebagai penduduk suatu wilayah yang dapat menjadi tempat terlaksananya segenap kegiatan kehidupan kelompok manusia. Periksa Jusman Iskandar, *Bahan-bahan Perkuliahan Teori Sosial Jilid I*, (Bandung: Pascasarjana IAIN SGD Bandung, 2001), 256.

³⁶ Dalam teorinya Thomas Hobbes, masyarakat adalah seperangkat cara bertingkah laku yang saling berkait yang telah ada sebelumnya, yang menyatu ke dalam psikologi dan tingkah laku manusia individual dan mengontrol semua yang khas bersifat manusiawi dari mereka. Bahasa mereka, moralitas mereka, agama mereka, kegiatan-kegiatan ekonomi mereka, bahkan penalaran mereka, semuanya adalah produk-produk sosial. Periksa Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 11-12

³⁷ Rita Cristina Maukar, *Pengantar Fenomenologi Agama*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta. 2006.

³⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta Lkis Pelangi Aksara, 2005), 37.

diartikan sebagai suatu kualitas yang terdapat didalam realitas yang diakui sebagai memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung pada kehendak kita sendiri. Sementara pengetahuan didefinisikan sebagai kepastian bahwa realitas-realitas itu nyata dan memiliki karakteristik yang spesifik.³⁹

Menurut Berger dan Luchman, terdapat dua obyek pokok realitas yang berkenaan dengan pengetahuan, yakni realitas subyektif dan realitas obyektif. Realitas subyektif berupa pengetahuan individu. Di samping itu, realitas subyektif juga merupakan konstruksi definitif yang terjadi melalui proses internalisasi. Realitas subyektif yang dimiliki masing-masing individu merupakan basis untuk melibatkan diri dalam proses eksternalisasi, atau proses interaksi sosial dengan individu lain dalam sebuah struktur sosial. Melalui proses eksternalisasi itulah individu secara kolektif berkemampuan melakukan obyektivasi dan memunculkan sebuah konstruksi realitas obyektif yang baru. Sedangkan realitas obyektif dimaknai sebagai fakta sosial. Kecuali itu, realitas obyektif merupakan suatu kompleksitas yang secara definitif merupakan rutinitas tindakan dan tingkah laku yang telah mapan dan terpola, dimana keseluruhannya dihayati oleh individu sebagai fakta.

Berger dan Luchman mengatakan intitusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia, karenanya intitusi sosial dan masyarakat terlihat nyata secara obyektif melalui proses interaksi. Obyektifikasi baru bisa tampak melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki subyektifitas yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia simbol yang universal, yaitu pandangan hidup menyeluruh yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupan. Sederhananya, Berger dan Luchman menegaskan adanya konstruksi dialektis antara individu yang menciptakan masyarakat dan masyarakat yang menciptakan individu. Proses dialektika ini terakumulasi melewati proses-proses panjang

³⁹ Peter L. Berger dan Thomas Luchman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1190), 1.

eksternalisasi, objektifikasi dan internalisasi.⁴⁰

Teori kontruksi sosial dalam gagasan Berger mengandaikan bahwa agama dalam dimensinya sebagai bagian dari realitas sosial, merupakan kontruksi manusia. Itu berarti terdapat proses dialektik ketika melihat relasi yang berkait kelindan antara masyarakat dengan agama. Nyatanya agama merupakan entitas obyektif karena keberadaannya yang berdiri diluar diri manusia. Dengan demikian, ketika agama berada didalam teks, ia akan mengalami proses objektifikasi, sehingga di-*breakdown* menjadi semacam tata nilai, norma, aturan-aturan sosial dan lain sebagainya. Norma-norma tersebut kemudian mengalami proses internalisasi kedalam diri individu manusia, sebab agama sampai pada titik ini telah diinterpretasikan secara lincah oleh masyarakat untuk menjadi bagian produk kebudayaannya yang tak terpisahkan. Selain itu, agama juga mengalami proses eksternalisasi, karena ia telah menjadi acuan tata nilai yang berfungsi untuk menuntun dan mengontrol tindakan masyarakat.⁴¹

Perlu dipahami bahwa ketika masyarakat dipandang sebagai sebuah kenyataan ganda; objektif dan subjektif, maka ia akan terus berproses melalui tiga momen dialektis yakni; eksternalisasi, objektifikasi dan internalisasi. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa realitas masyarakat merupakan hasil dari sebuah kontruksi sosial yang diciptakan manusia itu sendiri. Sebab masyarakat yang hidup dalam konteks tertentu akan melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Dengan proses interaksi, masyarakat memiliki dimensi kenyataan sosial ganda yang bisa saling meruntuhkan atau menumbuhkan. Itulah mengapa masyarakat hidup dalam realitas objektif yang dikonstruksi melalui momen eksternalisasi dan objektifikasi serta dimensi subjek yang dibangun melalui momen internalisasi, momen eksternalisasi dan objektifikasi yang akan terus bergulir. Proses dialektika ketiga momen tersebut, dalam konteks ini dapat dipahami sebagai berikut:

1. Proses Sosial; Momen Eksternalisasi

⁴⁰ Burhan Bungin, *Kontruksi Sosial Media Masa; Kekuatan Pengaruh Media Masa Televisi dan Keputusan Konsumen Serta Kertik Terhadap Peter L. Berger dan Thomas Luchman*, (Jakarta: Kencana, 2008), 14-15.

⁴¹ Peter L. Berger dan Thomas Luchman, *Tfsir Sosial atas Kenyataan*, 33-36.

Proses eksternalisasi merupakan salah satu dari tiga momen atau triad dialektika dalam kajian sosiologi pengetahuan. Proses ini dartikan sebagai proses pencurahan pendirian manusia secara terus-menerus kedalam dunia, baik dalam aktifitas fisik maupun mental. Atau dapat dikatakan penerapan dari hasil proses internalisasi yang selama ini dilakukan, termasuk problem penyesuaian diri dengan produk-produk sosial, dimana entitasnya merupakan hasil sosialisasi dan interaksi di dalam sebuah masyarakat.

Proses ekstrnalisasi adalah suatu keharusan antropologis. Sebabnya, tatanan sosial seringkali merupakan sesuatu yang sudah ada dan mendahului setiap perkembangan organisasi individu. Sehingga pada akhirnya, tindakan-tindakan pembiasaan itulah yang akan mempertahankan sifatnya menjadi begitu bermakna dan diterima begitu saja bagi individu. Di sisi lain, pembiasaan tersebut juga membawa keuntungan psikologis, di mana pilihan-pilihan sosial dipersempit hingga tak perlu lagi pendefinisian rumit atas suatu konteks sosial langkah demi langkah.⁴²

2. Proses Sosial; Momen Objektifikasi

Proses objektifikasi merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan satu sama lain, manusia disatu sisi dan realitas sosial disisi lain. Kedua entitas yang seolah terpisah ini kemudian membentuk jaringan interaksi intersubyektif. Momen ini merupakan hasil dari kenyataan eksternalisasi yang kemudian mengejawantahkan suatu kenyataan objektif *sui generis* yang unik. Pada momen ini, ada proses pembedaan antara dua relaitas sosial, yaitu realitas individu dan realitas lain yang berada diluarnya, sehingga realitas sosial secara umum menjelam menjadi suatu realitas yang objektif. Dalam teori kontruksi sosial, proses ini disebut dengan interaksi sosial yang biasanya terjadi melalui aktifitas pelebagaan dan legitimasi. Dalam aktifitas tersebut, seseorang bertugas menarik dunia subyektifnya menjadi dunia objektif melalui interaksi sosial yang dibangun secara bersama-sama. Dengan demikian, pembangunan akan terjadi manakala

⁴² Peter L. Berger dan Thomas Luchman, *Langit Suci (Agama sebagai Realitas Sosial)*, (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

terjadi kesepahaman intersubjektif atau hubungan subjek-subjek yang inheren, intens dan harmonis.⁴³

3. Proses sosial; Momen Internalisasi

Internalisasi adalah ketika individu-individu sebagai kenyataan subyektif menafsirkan realitas yang obyektif, atau peresapan kembali sebuah realitas oleh individu yang kemudian mentransformasikannya dari struktur dunia obyektif ke dalam struktur dunia subyektif. Pada momen ini, individu mencerna segala hal yang bersifat obyektif lalu merealisirnya ke dalam ragam perilaku dan tindakan sosial secara subyektif. Internalisasi ini berlangsung seumur hidup melalui ranah prosedur interaksi dan sosialisasi. Itulah mengapa pada gilirannya setiap individu akan berbeda-beda dalam dimensi proses penyerapan, pemahaman dan pelaksanaannya. Umpamanya, akan terdapat seseorang yang lebih menyerap aspek eksternalitas dari sebuah realitas objektif, namun juga terdapatn sebagian lain yang lebih menyerap aspek internalitas sebuah realitas. Kecuali itu, momen internalisasi dapat diperoleh individu melalui proses sosialisasi primer dan skunder. Sosialisasi primer merupakan sosialisasi awal yang dialami individu semasa semasa ia kecila di saat diperkenalkan kepadanya dunia sosial yang lebih luas. Sedangkan sosialisasi sekunder dialami individu pada usia dewasa yang mulai memasuki dunia publik, dunia pekerjaan dan/atau dunia-dunia lainnya yang lebih kompleks.

Peter L. Berger mengungkapkan, eksistensi manusia pada pokoknya adalah aktifitas yang mengeksternalisasi. Selama eskternalisasi tercurahkan semacam permanen, maka makna dalam realitas agama dalam fakta tersebut dikategorikan sebagai realitas sosial, dimana posisinya merupakan jangkauan terjauh dari momen eksternalisasi yang dilakukan manusia. Agama dalam konteks demikian berarti tatanan yang diperoyeksikan kedalam totalitas manusia sebagai individu sekaligus masyarakat sosial.

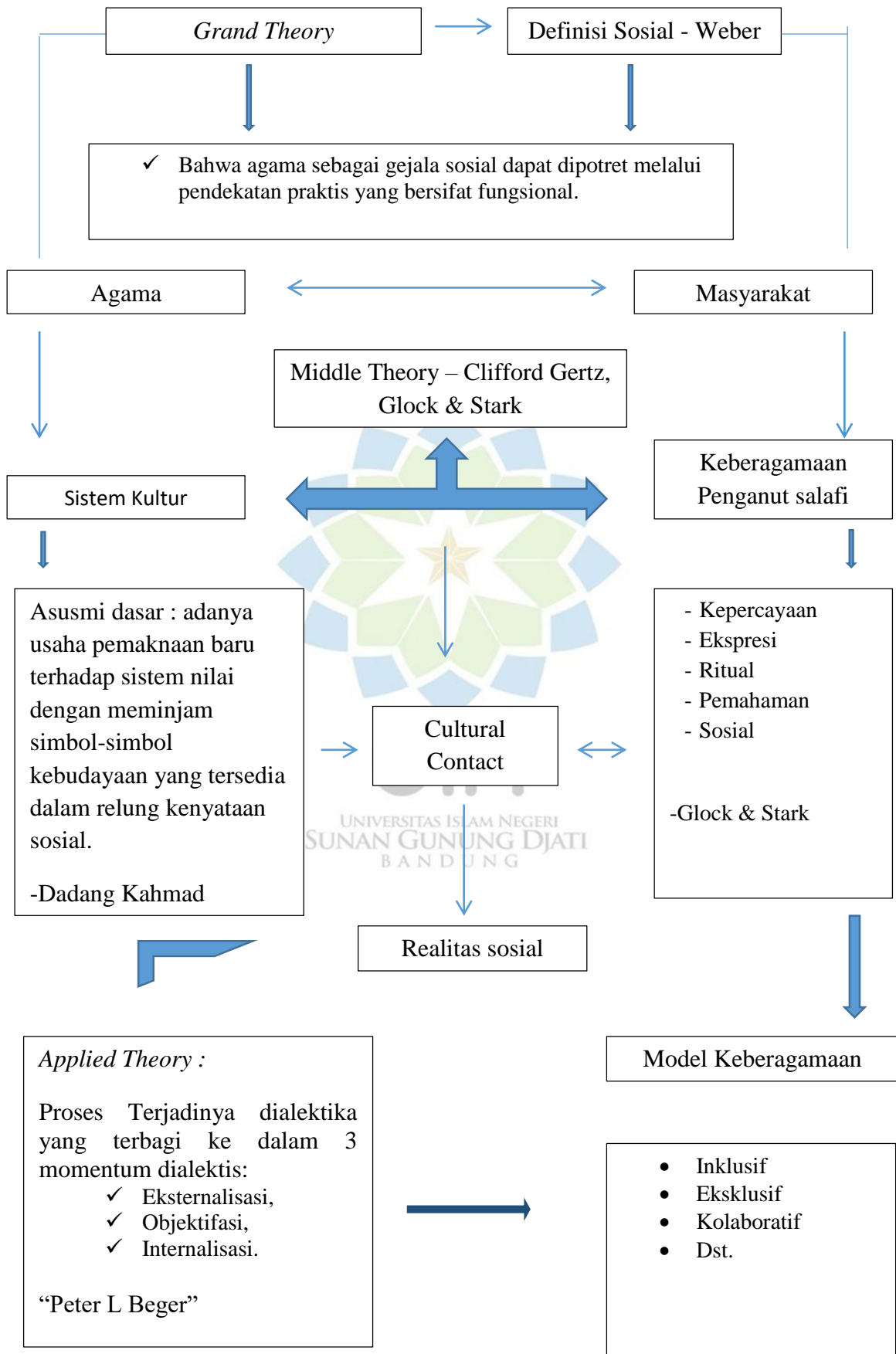
Dalam kerangka inilah, penelitian tentang keberagamaan [penganut salafi di Kota Tasikmalaya] dimaksudkan sebagai makna-makna tertinggi yang dicapai oleh proses eksternalisasi manusia dalam upayanya mencerap realitas objektif-subyektif.

⁴³ Nur Syam, *Islam Pesisir*, 37.

Karenanya, agama dalam hal ini lebih merupakan fakta sosial “yang hidup” di masyarakat dari pada sekedar konsep-konsep “yang mati”; ia juga lebih dekat kepada aspek “praktis” ketimbang aspek-aspek lain yang bersifat “teoritis”. Maka dengan konsep ini bisa dijelaskan model hubungan keberagamaan tersebut dengan konstruksi sosial setempat sebagai suatu sistem kultur yang bersenyawa pada tatanan masyarakat Kota. Dari sudut pandang yang lebih komprehensif – sebagaimana diungkapkan Peter L. Berger dan Luchmann–, relasi manusia dengan masyarakat serta agama dapat dilihat sebagai proses dialektika sepanjang kehidupan yang komposit dari tiga momen; eksternalisasi, ojektivasi, dan internalisasi.

Sesuai penjelasan di atas, tatanan kerangka berfikir yang berfungsi sebagai pisau analisis penelitian yang akan digunakan dalam mendekati segala problem yang terdapat pada disertasi disertasi ini bisa diskemakan dalam bentuk bagan seperti berikut:





G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari lima bab:

Bab I menguraikan tentang latar Latar Belakang Masalah, Permasalahan, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Penelitian Terdahulu yang Relevan, Landasan Berpikir, Sistematika Penulisan. Semua poin-poin diatas berfungsi sebagai fondasi awal untuk memahami kajian dan penelitian yang akan dibicarakan selanjutnya. Maka pendahuluan dalam bab pertama tidak memuat semua isi yang akan diuraikan namun sebagai pendahuluan yang karenanya patut diletakan di awal bab.

Bab II menguraikan perdebatan akademik seputar sejarah perkembangan salafisme, dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan variable-variable penting dalam disertasi ini.

Bab III menguraikan metodologi penelitian yang dijalankan oleh penulis.

Bab IV menganalisis ekspresi keberagamaan penganut salafi di Ma'had Ihya As Sunnah Kota Tasikmalaya secara khusus, serta dialektika keterhubungannya dengan relasi kehidupan sosial yang ada.

Bab V merupakan: bab penutup, yang berisi kesimpulan, rekomendasi dan saran. Dengan demikian, hal tersebut diharapkan dapat memudahkan proses penyusunan disertasi ini secara sistematis.