

**Prof. K. Yudian Wahyudi, Ph.D.**

**Editor**

# **GERAKAN WAHABI DI INDONESIA**

**(Dialog dan Kritik)**



**PENERBIT**  
**BinaHarfa**

**2009**

# GERAKAN WAHABI DI INDONESIA

(Dialog dan Kritik)

Editor:

**Prof. K. Yudian Wahyudi, Ph.D.**

 PENERBIT  
**BinaHarfa**



# GERAKAN WAHABI DI INDONESIA

(Dialog dan Kritik)

- Editor : Prof. K. Yudian Wahyudi, Ph.D.  
Penulis : Agus Moh. Najib, M.Ag.  
Dr. Hamidah, M.A.  
Mansur, M.Ag.  
Khoirul Anam, S.H.I. M.S.I.  
Syaifudin Zuhri, S.Sos, M.A.  
Dr. Kasinyo Harto, M.Ag.
- Desain Cover dan Setting Isi : Indra Wibi .S, SE
- Pra Cetak : Ahmad Syafi'i, SE  
Kharis Mudzakir
- Penerbit : BinaHarfa  
Alamat : Sapeh GK I No. 398A Yogyakarta  
Telp. (0274) 7169844
- Cetakan Perdana : Juni 2009

ISBN : 978 - 602 - 95049 - 0 - 3

# GERAKAN WAHABI DI INDONESIA

(Dialog dan Kritik)

## DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
<b>BAB I</b>	
Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran	1
<b>BAB II</b>	
Pengaruh Wahabi dalam Gerakan Padri	23
<b>BAB III</b>	
Pengaruh Wahabi dalam Organisasi Massa Islam (Studi Kasus di Jawa Barat)	57
<b>BAB IV</b>	
Pengaruh Wahabi di Pesantren (Studi Kasus di Jawa)	131
<b>BAB V</b>	
Gerakan Purifikasi di Jantung Peradaban Jawa: Studi Tentang Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA)	281
<b>BAB VI</b>	
Islam Fundamental di Perguruan Tinggi Umum: Kasus Gerakan Keagamaan Mahasiswa Universitas Sriwijaya Palembang	317
<b>DAFTAR PUSTAKA</b>	373
<b>INDEKS</b>	389

## Kata Pengantar

Gerakan Wahabi kembali menarik perhatian saya di bulan-bulan terakhir transisi akademik saya dari Harvard University ke Tufts University. Sebelum meninggalkan Harvard Law School, saya melamar untuk menjadi dosen Islamic Studies di Department of Comparative Religion (Tufts University, Medford, Massachusetts).<sup>1</sup> Dalam *job talk* di hadapan Dewan Penguji Tufts University, yang jaraknya tidak jauh dari “Kampus Obama” ini, saya mempresentasikan “The Waves of Wahhabism in Indonesia”. Dalam *job talk* ini, saya membahas empat gelombang Wahabi.

Pertama, Perang Padri di Sumatera Barat (1821-1837), yang sedikit banyak saya bandingkan dengan Perang Jawa atau Perang Diponegoro (1825-1830). Kedua, Pemberontakan di Banten (1888) sebagai pengaruh Pan Islam, yang merupakan internasionalisasi formal Gerakan Wahabi di tangan Jamaluddin Afghani dan Abduh melalui majalah Al-Urwah al-Wusqa (Tali Yang Kokoh). Ketiga, Berdirinya Sarekat Islam (1905) sebagai wujud “nasionalisasi” Pan Islam, yang kemudian didukung oleh Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914) dan Persatuan Islam (1923), khususnya dalam aspek akidah dan fikih. Keempat, Gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (1949-1962-3).<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Pengalaman sebagai dosen ini akan saya tulis menjadi buku berjudul *Pengalaman Mengajar Islam di Amerika*.

<sup>2</sup>Lihat Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Tesis M.A., McGill University, 1993 dan diterbitkan dengan judul yang sama (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), khususnya bab 1; idem, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan*



"The Waves of Wahhabism" saya pilih sebagai judul *job talk* karena masa-masa awal kegiatan akademik saya di Amerika disibukkan dengan upaya untuk menjelaskan kepada masyarakat kampus bahwa Islam bukanlah agama kekerasan. Sebagai alumni pesantren (Tremas Pacitan dan Al Munawwir Yogyakarta), yang sedang di Harvard, saya sangat terpukul ketika pesantren diuduh sebagai sarang teroris. Tuduhan ini rupanya merupakan jeneralisasi terjemahan maktab di Afghanistan dan Pakistan.

Dalam berbagai presentasi di kampus-kampus Amerika, saya selalu menekankan bahwa pesantren tradisional (NU) sama sekali tidak terkait dengan terorisme karena pesantren tipe ini diasuh oleh kyai (sufi).<sup>1</sup> Namun demikian, saya dikenalkan oleh kehadiran sejumlah pesantren "Wahabi", yang merupakan manifestasi gelombang Wahabi kelima (1970: ekspor Wahabi dengan sponsor "oil money"). Dari sini, pesantren terbelah menjadi salafi dalam dua pengertian yang berhadapan: "salafi" model NU (sufi) vis-à-vis salafi Wahabi (antitasawuf) alias "sinkritis-toleran" versus "puritan-fundamentalis!"

Di sisi lain, sebagai mahasiswa IAIN Sunan Kalijaga angkatan 1979, saya banyak disuguhi paham reformis, yang

Amerika, cetakan ke-4 B (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 28-31; idem, *Maqashid Syaikh 'Abdullah dalam Pergumulan Politik: Berfilosof Hukam Islam dan Harvard ke Sunan Kalijaga*, cetakan ke-3 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 55; dan idem, *The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna" as the Ideal Solution to the Decline of Islam in the Modern Age (1774-1974)* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007).

<sup>1</sup>Pengalaman ini sedang saya tuangkan ke dalam buku *Jihad Ibadah: Dari Harvard ke Yale dan Princeton* sebagai jilid dua *Jihad Ibadah: Dari Tremas ke Harvard* (2007; edisi revisi, 2009).

sering dikacaukan dengan modernis itu. Hampir semua literatur keislaman, khususnya terjemahan dari bahasa Arab, di Fakultas Syarifah pada waktu itu berorientasi Wahabi (setidaknya Afghani yang "diplomat" Abdulh). Praktek keislaman saya sering "tertuduh" TBC (takhayul, bidah dan churafat). Begitu tragedi 11 September meledak, tiba-tiba kaum "Wahabi kampus" ini tampil dengan "epistemologi" NU akademik. Orang-orang yang dulu begitu puritan fundamentalis, tiba-tiba "pemer" toleransi dan pluralisme; strategi kebudayaan NU yang dulu dikutuk sebagai TBC kini mereka dengung-dengungkan! Anggaplah ini gelombang kedelapan sebagai respon terhadap gelombang ketujuh ketika bom meledak di mana-mana!

Setelah hampir empat tahun mengajar di Indonesia sepuluhang dari Kanada dan Amerika, perhatian saya, sekali lagi, tertuju pada Gerakan Wahabi Indonesia. Saya pun mengajak beberapa kolega untuk melakukan penelitian literer dan lapangan. Pertama, Agus Moh. Najib mendapat bagian untuk menulis tentang metode dan penyebaran Gerakan Wahabi. Bab I ini bersifat penelitian literer murni. Bab II, yang digarap Hamidah, merupakan campuran literer dengan "lapangan" karena penelitiannya difokuskan untuk membedah kontribusi Gerakan Wahabi dalam Perang Padri di Sumatera Barat.

Penelitian lapangan "penuh" digarap oleh Mansur, Khoirul Anam, Syaifudin Zuhri dan Kasinyo Harto, tetapi dengan fokus kajian dan kawasan yang berbeda. Mansur meneliti pengaruh Wahabi dalam organisasi kemasyarakatan Islam di Jawa Barat (Bab III), tetapi Khoirul Anam mengungkap pengaruh Wahabi di pesantren di Jawa Tengah, DIY dan Jawa Timur (Bab IV). Ini ditambah dengan uraian

tentang Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) yang berpusat di Solo (Syaifudin Zuhri, Bab V). Terakhir, Kasinyo Harto membahas pengaruh "Wahabi" di Universitas Sriwijaya Palembang (Bab VI), yang dia sebut sebagai kelompok fundamentalis.

Hasil penelitian ini kemudian diberi judul *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*. Dalam antologi ini, penulis-penulisnya memang tidak sekedar mengungkapkan perkembangan Wahabi seperti apa adanya, tetapi lebih dari itu. Mereka membahas kekuatan dan kelemahan tafsir Wahabi. Namun demikian, mereka memutuskan untuk "mengindonesiakan" penafsiran Wahabi yang cenderung menyamakan Islam dengan Arab. Kaum Wahabi, begitu kata peneliti-peneliti ini, harus memperkaya penafsiran harfiah mereka dengan berbagai macam pendekatan agar Islam tidak terpengaruh dari bumi Indonesia!<sup>4</sup>

Selamat membaca!

Yogyakarta, 18 Mei 2009  
Yudian W. Asmin

---

<sup>4</sup>Untuk memudahkan pembaca awam, transliterasi Arab-Indonesia dipergunakan hanya ketika "terpaksa".

## BAB I

### Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran



# BAB I

## Gerakan Wahabi:

### Ajaran dan Metode Penyebaran

Oleh: Agus Moh. Najib, M.Ag.

#### A. Pencetus dan Pokok-Pokok Ajaran

Aliran Wahhabi (Wahhabiyyah atau Wahabism) dicetuskan oleh Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1115-1201 H/1703-1787 M), yang lahir di Uyainah, Najed, wilayah yang berada di tengah padang pasir daratan Arab. Kata Wahabi ini diberikan oleh lawan-lawannya, walaupun kemudian nama ini yang umum digunakan. Mereka menyatakan bahwa mereka bukanlah sebuah mazhab atau kelompok Islam baru, tetapi hanya melakukan seruan (dakwah) untuk mengimplementasikan ajaran Islam yang benar. Mereka seringkali menyebut diri mereka sebagai *Muwahhidun*, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan tauhid (keesaan Allah).<sup>1</sup> Ibn Abdul Wahhab melakukan perjalanan ke berbagai kota. Setelah mempelajari ilmu di Mekah dan Madinah, ia pergi dan menetap di Basrah selama empat tahun.

Ibn Abdul Wahhab pindah ke Baghdad, tempat ia menikah dan menetap selama lima tahun sampai isterinya meninggal dunia. Setelah itu, ia menetap satu tahun di Kurdistan, dua tahun di Hamazan, kemudian pergi ke Isfahan, Qum dan Kairo. Setelah beberapa tahun melakukan

---

<sup>1</sup>John O. Voll, "Wahabiyyah" dalam Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), XV: 313.



perjalanan dan hidup di beberapa kota, ia kembali ke tanah kelahirannya, Uyainah. Setelah beberapa bulan merenung dan memikirkan keadaan umat Islam di beberapa wilayah yang telah ia singgahi, ia kemudian menyebarkan ajaran dan pemikirannya seperti ia tuangkan dalam bukunya, *Kitab at-Tauhid*.<sup>2</sup> Buku, yang kemudian menjadi rujukan utama kelompok Wahabi ini, berisi antara lain tentang pemberantasan takhayul, bidah dan khurafat yang terdapat di kalangan masyarakat Islam dan ajakan untuk kembali kepada ajaran tauhid yang murni.

Dalam perenungannya, Ibn Abdul Wahhab memandang bahwa banyak praktek kaum Muslimin yang mengandung bidah, khurafat dan kemusyrikan (*syirk*), yang bertentangan dengan ajaran tauhid, sehingga ia berusaha untuk mengembalikan kemurnian tauhid di kalangan umat Islam saat itu. Sejalan dengan misinya, ajaran yang ia kemukakan hampir seluruhnya bertemakan purifikasi (pemurnian tauhid). Karyanya yang lain --baik dalam bidang fikih, tafsir, hadis maupun sejarah<sup>3</sup>-- hanya digunakan sebagai alat untuk memurnikan tauhid. Dalam arti, ia berupaya menelusuri berbagai bidang ilmu tersebut hanya untuk mencari apakah di dalam ilmu-ilmu tersebut terdapat unsur bidah atau tidak. Ajaran-ajaran yang ia bawa diakuinya sebagai ajaran kaum Ahlus Sunnah pengikut mazhab Hanbali, sebagaimana

<sup>2</sup>Muhammad Ibn Abdul Wahab, *Kitab at-Tauhid* (Kairo: Dar al-Misr, t.t.). Kitab ini sebelumnya juga dicetak di Mekah dengan tebal 88 halaman.

<sup>3</sup>Kitab-kitab karyanya antara lain adalah *Tafsir Surah al-Fatihah*, *Mukhtasar as-Sahih al-Bukhari*, *Mukhtasar as-Sirah an-Nabawiyah*, *Kitab al-Jalalyah*, *Karyahy-Syubhat* dan *Al-Masa'il allati Khalafa fiha Rasnullah Abl al-*

diajarkan oleh Ibn Taimiyah (691-727 H/1263-1328 M), yang merupakan tokoh utama kelompok Salafiah.<sup>4</sup>

Tauhid, menurut Ibn Abdul Wahhab, pada dasarnya adalah pengabdian (ibadah) hanya kepada Allah dengan cara yang benar-benar mengesakanNya. Ia membagi tauhid menjadi tiga. Pertama, tauhid rububiah yang berkenaan tentang pengesaan Allah sebagai Maha Pencipta segala sesuatu yang terlepas dari segala macam pengaruh dan sebab. Kedua, tauhid asma wa sifat yang berhubungan dengan pengesaan nama dan sifat-sifat Allah yang berbeda dengan makhlukNya. Ketiga, tauhid ilahiah yang berkaitan dengan pengesaan Allah sebagai Tuhan Yang Disembah.<sup>5</sup> Menurut Ibn Abdul Wahhab, kebanyakan umat Islam hanya mengikuti dua tauhid pertama, sedangkan tauhid ilahiah banyak diselewengkan bahkan ditolak oleh umat Islam, padahal jenis tauhid inilah yang paling penting untuk dijaga dan dipraktekkan.<sup>6</sup> Pandangan

<sup>4</sup>Aliran Salafiah dimunculkan pertama kali oleh para pengikut mazhab Hanbali pada abad 4 H yang mengklaim bahwa pemikiran dan pandangan mereka berasal dari Ahmad Ibn Hanbal yang telah menghidupkan akidah Salaf Saleh dari kalangan sahabat Nabi dan Tabi'in. Kemudian pada abad 7 H muncul Ibn Taimiyah yang berusaha menghidupkan kembali, mengembangkan dan menyebarkan aliran Salafiah ini. Kemudian pada abad 12 H di semenanjung Arabia muncul Ibn Abdul Wahab, yang mengklaim untuk menghidupkan dan mengibarkan bendera Salafiah. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah: Fi as-Siyasah wa al-'Aqa'id* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 211.

<sup>5</sup>Tauhid ilahiah yang menyatakan *la ilaha illallah* (Tiada Tuhan selain Allah) ini berarti, menurut Muhammad Ibn Abdul Wahhab, harus dimanifestasikan dengan *la ma'buda illallah* (Tiada yang patut disembahkan kecuali Allah) secara mutlak dan murni. Memang ia terkadang menyebut jenis tauhid ini dengan tauhid ilahiah dan ibadah.

<sup>6</sup>Lebih lanjut tentang ketiga jenis tauhid ini, lihat Sulaiman Ibn Abdillah Ibn Muhammad Ibn Abdul Wahhab, *Taisir al-'Aqid al-Hamid* di



tauhid yang dikemukakan oleh Ibn Abdul Wahhab ini, apabila ditelusuri, sesungguhnya adalah pemikiran aliran Salafiah, terutama Ibn Taimiyah sebagai tokoh utamanya.<sup>7</sup>

Tauhid ilahiah, yang intinya pengesaan dalam beribadah kepada Allah, akan terwujud apabila terpenuhi setidaknya dua hal, yaitu pertama, hanya menyembah Allah semata-mata dan tidak mengakui sifat ketuhanan bagi selain Allah. Barangsiapa yang mengikutsertakan makhluk untuk disembah bersama-sama Allah berarti ia telah melakukan kemusyrikan; ia telah mempersekutukan Allah dengan sesuatu selain Allah dalam beribadah --walaupun ia mempercayai keesaan Allah sebagai Pencipta alam semesta. Kedua, dalam menyembah dan beribadah kepada Allah harus sesuai dengan cara yang telah disyariatkan oleh Allah melalui Nabi saw. Ibadah ini (baik yang wajib, sunnah maupun mubah) harus semata-mata dimaksudkan sebagai ketaatan dan pernyataan syukur hanya kepada Allah.

Konsekuensi dan kelanjutan dari dua hal tersebut adalah: pertama, tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal, untuk dijadikan perantara dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah. Kedua, tidak boleh meminta pertolongan dan tawassul (perantaraan) kepada para wali dan orang saleh. Ketiga, tidak boleh ziarah ke makam-makam orang saleh dan para nabi untuk meminta doa, juga tidak boleh mensakralkan semua itu. Perbuatan yang menyimpang dan bertentangan dengan pengesaan Allah dalam beribadah ini

<sup>7</sup> *Suatu Kisah al-Tauhid*, cet.2 (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1390 H), hlm. 33-39.

<sup>8</sup> Mengenai ajaran dari aliran Salafiah ini, lihat misalnya, Abu Zahrah, *Tauhid al-Maqbul*, hlm. 211-232.

merupakan perbuatan bidah dalam beragama dan kemusyrikan.<sup>8</sup>

Pemikiran tauhid aliran Salafiah, terutama yang dikemukakan Ibn Taimiyah, diadopsi seluruhnya oleh Ibn Abdul Wahhab, bahkan kemudian lebih dirinci dan dipertegas. Tokoh-tokoh Salafiah, termasuk Ibn Taimiyah sebagai tokoh utamanya, bersifat persuasif dalam menyebarkan ajaran dan pemikiran mereka, tetapi Ibn Abdul Wahhab menganggap cara persuasif tidak efektif, sehingga perlu dengan kekuatan bahkan kekerasan. Dengan kata lain, berbeda dengan tokoh-tokoh Salafiah, Ibn Abdul Wahhab bukan hanya seorang teoretisi, tetapi juga seorang praktisi yang berusaha keras untuk mewujudkan pemikirannya.

Di antara ajarannya yang berkaitan dengan tauhid adalah: 1) Zat yang boleh dan harus disembah hanyalah Allah semata, dan orang yang menyembah kepada selain Allah telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh. 2) Kebanyakan umat Islam bukan lagi penganut tauhid yang murni karena mereka meminta pertolongan bukan lagi kepada Allah, tetapi kepada para wali dan orang saleh. Muslim seperti ini telah menjadi musyrik. 3) Termasuk perbuatan musyrik adalah memberikan dan menyebutkan "gelar dan sebutan penghormatan" kepada nabi, wali atau malaikat, terutama dalam shalat, misalnya kata *sayyiduna*, *babibuna* atau *syafi'una*. 4) Memperoleh dan menetapkan ilmu yang tidak didasarkan kepada Al-Quran dan Sunnah merupakan kekufuran. 5) Menafsirkan Al-Quran

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 228-229. Ayman Al-Yassini, "Wahabiyah" dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), IV: 307.

dengan takwil merupakan kekufuran. 6) Pintu ijihad selalu terbuka dan wajib dilaksanakan oleh orang yang mampu. Dengan demikian, taklid buta kepada ulama sebagai bentuk pengkultusan, yang mengarah pada perbuatan kemusyrikan, akan terkukus oleh ijihad.<sup>9</sup>

Pemikiran Ibn Abdul Wahhab ini terlihat sangat ekstrim, karena setiap orang yang dipandang bertentangan dan tidak mengamalkan tauhid yang murni, seperti yang ia kehendaki, langsung dicap kafir atau musyrik yang boleh dibunuh.<sup>10</sup> Pandangannya yang radikal ini ditentang banyak pihak dan menimbulkan keributan-keributan dalam masyarakat, sehingga kemudian Ibn Abdul Wahhab diusir oleh penguasa setempat. Ia pun pergi meninggalkan Najed dan minta perlindungan ke Dar'iyah, sebuah wilayah yang dikuasai oleh Muhammad Ibn Saud (w. 1179 H/1766 M).

Ibn Abdul Wahhab tertarik meminta perlindungan kepada Ibn Saud karena Ibn Saud dipandang memiliki pemikiran yang moderat, di samping mempunyai ambisi yang besar untuk menguasai daratan Arabia. Pada tahun 1744, keduanya pun bersepakat untuk kerjasama melakukan satu gerakan dengan dua tujuan sekaligus, yaitu mendirikan negara dan menyebarkan paham Wahabi. Dengan kata lain, seorang

<sup>9</sup>Sulaiman, *Tasir al-Aziz*, hlm. 39-46. Muhammad Ibn Abdul Wahhab, "Mufid al-Mustafid fi Kufr Tarik at-Tauhid" dalam Abdullah Hajaj (Ed.), *Aqidah al-Firqah an-Najiyah (Ahl us Sunnah wa al Jama'ah)* (Tip: Dar al Wahy, t.t.), hlm. 177-218. D.S. Margoliouth, "Wahabiya" dalam H.A.R. Gibb & J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm. 618-619. Detail-detail ajaran Wahabi ini dikritik oleh Ja'far Subhani dalam *Al-Tauhid wa asy-Syirk fi Al-Quran Al-Karim*, cet. 2 (Tip: Mu'assasah al-Fikr al-Islami, 1986).

<sup>10</sup>Al-Yassini, "Wahabiyah", IV: 307.

penguasa dan seorang ulama bekerja sama untuk mendirikan sebuah negara Saudi-Wahabi (*the Saudi-Wahabi State*). Bahkan, ikatan keduanya menjadi semakin erat, karena Ibn Abdul Wahhab menikahi putri Ibn Saud.<sup>11</sup>

Meninggalnya Ibn Saud pada tahun 1766 dan Ibn Abdul Wahhab pada tahun 1787 tidak menghentikan ekspansi penyebaran misi Wahabi dan upaya pendirian negara Saudi di semenanjung Arabia. Dalam perkembangannya, pimpinan politik tetap berada pada keluarga Saud, sedangkan keluarga Ibn Abdul Wahhab --yang kemudian disebut dengan "keluarga syekh" (*the family of the shaykh*)-- memiliki posisi sebagai pimpinan agama.<sup>12</sup> Pelaksanaan dari kesepakatan dua orang pendiri negara Saudi-Wahabi tersebut masih terus berlangsung hingga sekarang, baik dalam missinya untuk mempertahankan kekuasaan Bani Saud dan penyebaran paham Wahabi maupun pembagian kedudukan dua keluarga dalam negara yang berbentuk monarkhi tersebut.

## B. Melacak Akar Pemikiran

Kaum Wahabi dan Ibn Abdul Wahhab sendiri menyatakan bahwa pemikiran mereka berasal dari kelompok Salafiah seperti yang dikembangkan oleh Ibn Taimiyah. Pemikiran Salafiah inilah, menurut kaum Wahabi, merupakan pemikiran yang mengikuti metode Salaf Saleh dari kalangan Sahabat dan Tabi'in, yang selalu mengikuti Sunnah Nabi saw. Karena itu, kaum Wahabi menyatakan bahwa mereka

<sup>11</sup>Voll, "Wahabiyah", XV: 314. Cyril Glasse (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Islam* (London: Stacey International, 1989), hlm. 415.

<sup>12</sup>Voll, "Wahabiyah", XV: 314.



merupakan ungah usjah (kelompok yang selamat) dan balangan umat (Nabi Muhammad saw karena mereka selalu konsisten menggunakan *manhaj* (metode) sunnah salafiah. Mereka, seperti halnya kelompok Salafiah, juga menjadikan Ahmad Ibn Hanbal sebagai imam panutan serta menyatakannya sebagai kelompok Ahli Sunnah serta seumpamanya, karena Imam Ahmad Ibn Hanbal merupakan tokoh Ahli Sunnah yang paling terkemuka.<sup>13</sup>

Kaum Salafi, dengan tokoh utama Ibn Taimiyah, menyatakan bahwa dalam memahami akidah Islam kebanyakan ulama menggunakan metode filsafat dan pemikiran rasional. Hal ini terutama dilakukan oleh aliran Mubazilah kemudian Maturidiah, Asyariah dan kelompok-kelompok lainnya. Metode aliran Salafiah berbeda dengan aliran-aliran tersebut. Mereka mengikuti metode para Sahabat dan Tabi'in yang mencukupkan diri dan tidak mempertanyakan hal-hal detail mengenai akidah. Dalam masalah akidah, aliran Salaf hanya mengambil dan percaya pada nash Al Quran dan Sunnah, karena nash merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi saw, sedangkan akal dan logika rasional tidak dapat dipercaya validitasnya. Penggunaan pemikiran rasional sama sekali tidak dianjurkan dan dipraktikkan oleh Nabi saw maupun Salaf Saleh dari kalangan Sahabat dan Tabi'in.<sup>14</sup>

Karena metode akquirahanya itulah, maka aliran Salafiah dan Wahabi memahami dan mengartikan nash Al Quran dan

<sup>13</sup>Mohammad Farel Wahb, *Da'wah Al-Salaf al-Qadim al-Qur'an* (Dewan Al-Maktabah al-Hadith al-Jadidah, 11), X, 870-872.

<sup>14</sup>Abu Zahrah, *Tauhid al-Akbariyah*, hlm. 213-214.

Hadis Nabi secara tekstual dan literal, baik dalam bidang akidah maupun bidang fikih. Mereka juga tidak mempertanyakan lebih lanjut mengapa nash berbunyi seperti itu (*bila kafa, bi ghairi takyif*). Mereka, misalnya, berpendapat bahwa sifat-sifat Allah adalah sebagaimana digambarkan Al-Quran seperti Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, Maha Esa, Memiliki Rasa Kasih Sayang, Keridhaan dan Rasa Marah, namun sifat-sifat itu berbeda dengan yang ada pada makhluk-Nya. Sifat-sifat itu harus dipahami apa adanya dan tidak boleh melakukan takwil dan mempertanyakan *bagaimana* dan *seperti apa*.<sup>15</sup>

Akidah kelompok Salafiah ini pada tingkat tertentu mengikuti sikap Ahmad Ibn Hanbal, yang mencukupkan diri pada informasi dan pemahaman tekstual dari Al Quran dan Sunnah. Ia tidak mau ikut sibuk berdiskusi mengenai masalah-masalah ilmu kalam yang detail dan *ulimi* sebagaimana banyak dilakukan pada masanya, seperti masalah *jabar* dan *ikhtiyar* (determinisme dan indeterminisme), Al Quran itu qadim (eternal) atau makhluk, sifat-sifat Allah dalam Al Quran itu termasuk Zat Allah atau sesuatu yang berbeda dengan Zat-Nya. Ahmad Ibn Hanbal sama sekali tidak mau terlibat dalam diskusi dan perdebatan tentang masalah-masalah ilmu kalam seperti itu. Hal itu, menurut Ibn Hanbal, merupakan penyimpangan dan berseberangan dengan praktik Sahabat dan Tabi'in.<sup>16</sup> Namun demikian, apabila disorot, kelompok Salafiah, terutama di tangan Ibn Taimiyah, memiliki pemikiran *kaum* (sebagai dalam) sendiri dan berdebat dengan kaum

<sup>15</sup>Wahb, *Da'wah Wahabi*, *Al-Salaf al-Qadim*, X, 877.

<sup>16</sup>Abu Zahrah, *Tauhid al-Akbariyah*, hlm. 202-203.

lawannya, sesuatu yang sebenarnya berusaha dihindari oleh Ibn Hanbal.

Pandangan Salafiah,<sup>17</sup> yang cenderung *tasybih* dan *tajsim* (korporealisme) dalam menafsirkan ayat-ayat yang menjelaskan tentang sifat Tuhan, banyak yang menentang, termasuk ulama mazhab Hanbali sendiri. Ibnul Jauzi, misalnya, menolak bahwa pendapat kelompok Salafiah tersebut merupakan representasi dari pendapat Salaf Saleh dari kalangan Sahabat dan Tabi'in. Bahkan, ia menolak bahwa pandangan tersebut dari Ahmad Ibn Hanbal. Ulama Hanbali, yang juga mengkritik kelompok Salafiah, antara lain adalah Al-Qadi Abu Ya'la (w. 457 H, seorang ahli fikih Hanbali terkenal) dan Ibn az-Zagawani (w. 527 H). Karena banyak yang menentang, bahkan dari kalangan Hanbali sendiri, maka kelompok Salafiah ini tidak berkembang dan bersifat tertutup sampai kemudian pada abad ke-7 H muncul Ibn Taimiyah, tokoh yang berani untuk memunculkan pandangan-pandangannya di tengah masyarakat.<sup>18</sup>

Kaum Wahabi, seperti dikemukakan di atas, mengklaim bahwa pemikiran mereka merupakan kelanjutan dari kelompok Salafiah versi Ibn Taimiyah, yang diyakini berasal dari Ibn Hanbal yang konon merepresentasikan pemikiran Sahabat dan Tabi'in (Salaf Saleh). Padahal, sebagaimana uraian di atas, pemikiran *kalam* kelompok Salafiah, termasuk Ibn Taimiyah, masih dipertanyakan apakah memang benar merupakan pemikiran Ibn Hanbal --karena Ibn Hanbal sendiri

<sup>17</sup>Salafiah sebagaimana dikemukakan adalah sebagian pengikut Imam Ahmad yang muncul pada abad 4 H, kemudian pada abad 7 H. muncul Ibn Taimiyah yang berusaha membela dan menyebarkannya.

<sup>18</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 211.

tidak mau berdebat dan berbicara tentang ilmu kalam-- apalagi kemudian diklaim bahwa hal itu merupakan pandangan dari Sahabat Nabi dan Tabi'in. Ulama Hanbali sendiri banyak yang menentang dan menolak pemikiran kelompok Salafiah ini sebagai pemikiran yang berasal dari Ibn Hanbal.

Apabila dicermati, Ibn Abdul Wahhab memang merupakan pengagum berat Ibn Taimiyah. Bahkan, menurut Abdul Halim al-Jundi, semua pemikiran dan perilaku Ibn Taimiyah dijadikan sebagai panutan dan pedoman oleh Ibn Abdul Wahhab.<sup>19</sup> Ia sepenuhnya mengadopsi pemikiran Ibn Taimiyah, terutama dalam masalah akidah. Namun demikian, ia memegangnya secara fanatik, sehingga ia berusaha menerapkannya secara total dalam masyarakat ketika itu. Upaya aplikasi pemikiran tersebut melahirkan pandangan-pandangan yang membedakannya dari Ibn Taimiyah. Sebagian perbedaan Ibn Abdul Wahhab (atau kaum Wahabi secara umum) dengan Ibn Taimiyah (atau kelompok Salafiah) adalah pertama, kaum Wahabi memandang tidak hanya masalah ibadah yang harus sesuai dengan aturan tekstual dalam Al-Quran dan Sunnah, tetapi juga adat kebiasaan masyarakat.

Sebagai konsekuensinya, mereka pun memperluas makna bidah; segala sesuatu yang tidak diatur dalam Al-Quran dan Sunnah dianggap sebagai perbuatan bidah, bahkan dalam masalah-masalah kecil seperti berzikir berjamaah, menggambar orang, merokok, minum kopi dan memakai cincin bagi laki-laki. Para pelakunya kemudian dikategorikan sebagai kafir atau musyrik. Pandangan skriptural sempit Wahabi ini tidak

<sup>19</sup>Abdul Halim al-Jundi, *Al-Imam Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 70.



memberi peluang kepada perkembangan budaya lokal dalam Islam, sehingga dapat dikatakan sebagai pandangan yang *against culture*. Kedua, mereka tidak hanya menyebarkan ajarannya dengan ajakan dan dakwah secara persuasif, tetapi juga dengan pedang dan kekerasan dengan dalih memerangi pelaku bidah. Bidah, bagi mereka, merupakan perbuatan mungkar yang harus diperangi, karena Al-Quran sendiri menganjurkan untuk memerangi kemungkaran.<sup>20</sup>

Dari uraian di atas terlihat bahwa kaum Wahabi berbeda dengan Salafiah setidaknya dalam dua hal. Pertama, mereka memperluas makna bidah dan memandang pelakunya sebagai orang kafir atau musyrik. Kedua, mereka menyebarkan ajarannya dengan cara kekerasan dengan dalih memberantas bidah yang membawa kepada kekufuran dan kemusyrikan tersebut. Memang apabila dicermati, *Kitab at-Taubid* dan *syarh* (komentar)nya atau tulisan Ibn Abdul Wahhab lainnya mengandung banyak sekali labelisasi dan vonis bidah, kafir dan musyrik.<sup>21</sup> Ajaran Wahabi, yang mudah memvonis seseorang sebagai orang kafir dan musyrik, sebenarnya tidak berasal dari kelompok Salafiah. Dengan demikian, walaupun ajarannya banyak mengambil dan mengadopsi dari kelompok Salafiah, namun kaum Wahabi melakukan modifikasi dengan cara ideologisasi dan radikalisasi ajaran yang harus diterapkan dan dipaksakan pada orang lain.

<sup>20</sup>Misalnya, QS. Alu Imran (3) : 110 .

<sup>21</sup>Lihat misalnya daftar isi dari Sulaiman, *Taisir al-'Aziz*, hlm. 748-762.

Dalam sejarah, pengikut-pengikut Ibn Hanbal, baik dalam bidang akidah maupun fikih,<sup>22</sup> memang terkenal fanatik dalam membela dan mempertahankan pendapat mereka. Hal ini tampaknya dipengaruhi oleh keteguhan Ibn Hanbal dalam mempertahankan pendapat-pendapatnya di hadapan khalifah Abbasiyah yang pro-Muktazilah. Sikap fanatik dan tidak akomodatif dari kalangan kaum Hanbali merupakan salah satu sebab mengapa pengikut Ibn Hanbal tidak banyak, dibanding dengan imam-imam mazhab lainnya.<sup>23</sup> Betapapun kaum Hanbali fanatik, tetapi mereka, tidak seperti kaum Wahabi, tidak sampai mengkafirkan dan memusyrikan kelompok lain yang berbeda pendapat.

Abu Zahrah, misalnya, menyatakan bahwa perbedaan ulama dalam memaknai keesaan Allah tidak mengakibatkan satu kelompok mengkafirkan kelompok yang lainnya karena hal itu hanya perbedaan penalaran, bukan perbedaan pada esensi. Kelompok Salafiah tidak mengkafirkan salah satu orang pun dari kelompok yang berbeda pendapat dengan mereka, hanya saja mereka menganggap kelompok lain tersebut sebagai *ahlul aziyag* (kelompok yang menyimpang dan tersesat), sehingga kemudian mereka menghukumi sesat kaum

<sup>22</sup>Pengikut mazhab Hanbali pernah menuduh Ibn Jarir at-Tabari sebagai Syiah dan Muktazilah karena dia menulis kitab *Ikhtilaf al-Fuqaha'* dan tidak mengikutkan Ahmad Ibn Hanbal di dalamnya. Tuduhan tersebut berujung pada penyerangan dan pelemparan batu rumah Ibn Jarir, sampai kemudian harus dijaga ketat oleh polisi. Ketika meninggal dunia pun Ibn Jarir harus dimakamkan di rumahnya karena adanya serangan terhadap mayatnya. Abdul Mun'im an-Namr, *Al-Ijtihad* (Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1987), hlm. 159-160.

<sup>23</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 344.

filsuf, Muktazilah, dan sufi yang berpendapat bahwa manusia bisa menyatu dan lebur dengan Allah (*ittihad dan hulul*).<sup>24</sup>

Sifat toleran dan tidak mudah mengkafirkan kelompok lain yang berbeda pendapat merupakan karakteristik kaum Ahli Sunnah.<sup>25</sup> Kelompok dan aliran keagamaan dalam Islam, tidak terkecuali Wahabi, kebanyakan mengklaim dirinyalah yang merupakan golongan Ahli Sunnah sebenarnya dan menjadi firqah najiah di akhirat kelak. Namun dalam sejarahnya, kelompok yang menamakan dirinya sebagai Ahli Sunnah adalah kelompok yang bersifat toleran, moderat dan tidak ekstrim. Kemoderatan tersebut tercermin, antara lain, dalam pergaulan dengan sesama Muslim yang tidak pernah mengkafirkan sesama Muslim (ahli kiblat). Mereka bahkan toleran terhadap umat manusia pada umumnya. Dalam sejarah, kelompok yang biasa mengkafirkan dan memerangi kelompok lain yang berbeda pendapat adalah kaum Khawarij.<sup>26</sup> Dari konteks ini, dapat dipahami sebenarnya Wahabi bukan termasuk kelompok Ahli Sunnah, karena justru

<sup>24</sup>*Ibid.*, hlm. 215.

<sup>25</sup>Setelah menelusuri kelompok-kelompok yang disebut sebagai Ahli Sunnah, Said Aqiel menyimpulkan bahwa di antara ciri dan karakteristik yang harus dimilikinya adalah bersifat moderat dan tidak ekstrim. Said Aqiel Siradj, *Ablusunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 20-21.

<sup>26</sup>Khawarij awalnya adalah pengikut Ali Ibn Abi Talib, tetapi karena kecewa dengan hasil tahkim (arbitrase) dengan kelompok Muawiyah pada Perang Siffin, mereka keluar barisan dan membentuk kelompok sendiri. Khawarij merupakan kelompok skripturalis yang radikal dalam mempertahankan pendapatnya. Dengan semboyan "tidak ada hukum kecuali milik Allah" (*la hukma illa lillah*), mereka mengkafirkan dan memerangi kelompok yang berbeda pendapat. Khalifah pertamanya, yang bergelar Aminul Mukminin, dijabat oleh Abdullah Ibn Wahb ar-Rasibi. Abu Zahrah, *Tarikh al-Magribah*, hlm. 65-66 dan 71.

karakteristik Ahli Sunnah yang moderat dan toleran tidak didapati pada mereka. Apabila dilihat dari ekstrimitas dan radikalitasnya, mereka sama sekali tidak memiliki akar historis yang jelas dalam tradisi Ahli Sunnah.

### C. Metode Penyebaran

Dengan ajaran yang diambil dari pemahaman tekstual dan berusaha diaplikasikan dengan cara pemaksaan, gerakan Wahabi sejak awal banyak yang menentang. Penduduk Uyainah, tempat kelahiran Ibn Abdul Wahhab sendiri, banyak yang menolak dan menentang ajarannya. Bahkan keluarga dekat Ibn Abdul Wahhab sendiri seperti Sulaiman (saudara kandungnya) dan Abdullah Ibn Husain (sepupunya) juga menentangnya! Pertentangannya dengan Abdullah Ibn Husain --yang menyebabkan pertumpahan darah di kalangan Bani Tamim di Yamamah-- inilah, menurut salah satu riwayat, yang menyebabkan ia diusir dari Uyainah.<sup>27</sup>

Kemudian dari Uyainah Ibn Abdul Wahhab pergi ke Dar'iyah untuk bekerja sama dengan Ibn Saud, kepala suku dan penguasa di sana. Pada tahun 1744, sebagaimana telah dikemukakan, keduanya bersepakat untuk kerjasama melakukan satu gerakan dengan dua tujuan sekaligus, yaitu mendirikan negara dan menyebarkan paham Wahabi. Ambisi untuk mendirikan negara Saudi-Wahabi menjadi semakin kuat terutama ketika pada tahun 1774 Sultan Abdul Hamid I (1773-1785) untuk pertama kalinya dalam sejarah kerajaan Turki Usmani memproklamkan diri sebagai khalifah bagi seluruh umat Islam. Ibn Abdul Wahhab menentang pernyataan ini

<sup>27</sup>Margoliouth, "Wahabiya", hlm. 618.



karena, bagi dia, khalifah yang sah bagi seluruh dunia Islam harus dari kalangan Arab-Quraaisy, sebagaimana "hadis" Nabi "*Al-Aimamah min Quraisy*," ("Pimpinan harus dari kalangan Quraisy") di samping Ibn Abdul Wahab sendiri meyakini bahwa hanya orang-orang Arablah yang dapat mengembalikan Islam pada ajarannya yang murni.<sup>28</sup> Karena memiliki bias Arabisme itulah semenjak awal Ibn Abdul Wahhab, sebagai orang Arab, sebenarnya memiliki ide untuk mendirikan negara yang peraturan perundang-undangnya didasarkan pada ajaran Islam --sebagaimana interpretasi tekstualnya.<sup>29</sup>

Gerakan Saudi-Wahabi memiliki dua hal strategis yang sinergis, yaitu aliran keagamaan yang radikal dan kekuasaan politik untuk melakukan ekspansi wilayah dan penyebaran ajaran, sehingga gerakan ini mengalami kemajuan yang cukup pesat. Pada awal abad ke-19 M, kelompok Saudi-Wahabi dapat menguasai sebagian besar semenanjung Arabia, termasuk Mekah dan Madinah. Mereka juga menyerang Irak dan Syria. Perluasan wilayah Saudi-Wahabi ini meresahkan Sultan Turki Usmani, Mahmud II (1785-1839), yang menguasai wilayah Arab ketika itu. Ia kemudian memerintahkan gubernur Mesir Muhammad Ali untuk mematahkan pemberontakan Saudi-Wahabi ini. Dengan pembaruan militernya, pasukan Muhammad Ali dapat mengalahkan gerakan Saudi-Wahabi ini. Pada tahun 1812, mereka berhasil merebut Madinah dan

<sup>28</sup>Lihat misalnya, Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), hlm. 40. Bassam Tibi, *Islam and Nationalism between Islam and Nation-State*, cet. 3 (New York: St. Martin's Press, 1997), hlm 88.

<sup>29</sup>William Burton (Ed), *Encyclopedia Britannica* (Chicago: Chicago University Press, 1970), XXIII: 144-145.

Mekah, bahkan tahun 1818 dapat menduduki Dar'iyah, ibukota Saudi-Wahabi saat itu. Sampai di sini, gerakan Saudi-Wahabi mengalami kemunduran dan kelemahan.<sup>30</sup>

Selama perluasan wilayah dan penyebaran ajaran tersebut, gerakan Wahabi menyerang, merusak dan memberantas adat kebiasaan masyarakat yang mereka pandang bidah dan bertentangan dengan tauhid. Dalam rangka pemurnian tauhid tersebut, mereka banyak merusak simbol-simbol yang dianggap akan menimbulkan kemusyrikan seperti makam, hiasan dan kain yang ada di masjid dan kabah. Mereka juga merusak kuburan Husein Ibn Ali Ibn Abi Talib di Karbala, yang banyak diziarahi oleh kaum Syiah.<sup>31</sup>

Pasukan Mesir, yang dikirim oleh Muhammad Ali, tidak bertahan lama di semenanjung Arab, sehingga pemimpin-pemimpin Saudi berusaha membangun kembali negaranya yang telah runtuh dengan ibu kota baru di Riyadh. Tokoh kunci pembangunan kembali negara Saudi-Wahabi ini adalah cucu dari Muhammad Ibn Saud, yaitu Turki (w. 1834) dan anaknya, Faisal (w.1865). Walaupun wilayah kekuasaannya lebih kecil dari semula, namun negara Saudi-Wahabi ini tetap memegang teguh tujuan semula, yaitu memperoleh kekuasaan politik dan sekaligus menyebarkan misi ajaran Wahabi. Namun pada perkembangannya, terjadi persengketaan internal dalam keluarga Saudi, yang menyebabkan kematian Faisal. Karena konflik internal tersebut, maka wilayah kekuasaan kerajaan Saudi diambil alih dan dikuasai oleh para kepala suku Arab di

<sup>30</sup>Voll, "Wahabiyah", XV: 314.

<sup>31</sup>Hourani, *A History of The Arab Peoples*, hlm. 258. Ronald R. Macintire, "Saudi Arabia" dalam Mohammed Ayoob (Ed.), *The Politics of Islamic Reassertion* (London: Croom Helm, 1981), hlm. 10.



sekitarnya. Pada tahun 1890-an, para pemimpin keluarga Saudi dibuang dan diasingkan. Untuk kedua kalinya, negara Saudi-Wahabi mengalami keruntuhannya.

Periode ketiga sejarah Saudi-Wahabi dimulai pada tahun 1902, yaitu ketika salah seorang pangeran Saudi dapat menduduki kembali Riyad. Pangeran Saudi dimaksud adalah Abdul Aziz Ibn Abdur Rahman, yang dikenal dengan nama Ibnu Saud (1879-1953). Abdul Aziz dapat menguasai kembali sebagian besar wilayah Arab sebagaimana pada periode awal dengan cara militer dan diplomatik sekaligus. Pada tahun 1920-an, beberapa wilayah lain, termasuk Mekah dan Madinah, dapat dikuasai. Walaupun pada dekade ini wilayah negara Saudi-Wahabi tidak bertambah, namun negara mulai mengalami perkembangan pesat. Negara Saudi-Wahabi, sebagaimana awal pembentukannya, didasarkan pada kepemimpinan Saudi dan misi Wahabi secara beriringan. Keturunan Ibn Abdur Wahhab, yang disebut "keluarga Syaikh," sampai sekarang memiliki peran penting sebagai penasihat negara.<sup>32</sup>

Dari uraian di atas terlihat bahwa dalam perkembangannya, gerakan Wahabi tidak dapat dipisahkan dengan pasang surut kerajaan Saudi Arabia dan sebaliknya. Bahkan, berdirinya negara Saudi, menurut sejumlah sejarawan, merupakan warisan dan dampak langsung gerakan Wahabi. Aliran Wahabi merupakan gerakan fundamental "isme" moderen dalam Islam, yang berupaya menciptakan masyarakat dengan tradisi dan perilaku yang sesuai dengan ajaran tekstual

<sup>32</sup>Voll, "Wahabiyah", XV: 314.

Al-Quran dan Sunnah.<sup>33</sup> Untuk menciptakan masyarakat, mereka mendirikan negara sebagai alat pemaksanya. Walaupun dengan dalih amar makruf dan nahi mungkar dengan memberantas bidah, kemusyrikan dan kekufuran, namun sebenarnya kaum Wahabi telah memaksakan hasil interpretasinya terhadap kelompok lain --karena mereka tidak dapat menerima adanya pluralitas pendapat dalam memahami agama.

Inilah perbedaan metode penyebaran Wahabi dengan Ibn Taimiyah atau kelompok Salafiah pada umumnya. Kaum Salafi menyebarkan ajarannya dengan cara bertukar pikiran dan berdebat, baik secara lisan maupun tertulis, tetapi kaum Wahabi menyebarkan ajaran mereka dengan cara kekerasan dan menggunakan politik dan kekuasaan sebagai alatnya. Atas dasar itulah, maka Abu Zahrah menyebut kaum Wahabi ini *bampir sama dengan kaum Khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang berbeda pendapat dan memerangi mereka dengan kekuasaannya*,<sup>34</sup> bahkan juga mirip dengan kelompok Muktazilah ketika berkuasa pada masa Abbasiyah yang penyebarannya menggunakan alat politik dengan cara melakukan *mibnah* (inquisisi).

Seiring dengan perkembangan negara Saudi Arabia, maka kaum Wahabi juga ikut berkembang, bahkan ke negara-negara lain. Perkembangan ke negara-negara lain ini tentu saja melibatkan politik sebagai alatnya di samping dai-dai yang dibiayai negara. Bantuan dana dan pengiriman orang-orang Saudi Arabia ke Afghanistan ketika berhadapan dengan Uni

<sup>33</sup>*Ibid.*, XV: 315.

<sup>34</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 238.



Soviet, misalnya, tidak terlepas dari upaya "Wahabisasi" para pemimpin Afghanistan.<sup>35</sup> Penyebaran misi Wahabi ini dapat dipahami sebagai kewajiban dakwah mereka dalam rangka memberantas bidah dan menyeru kepada tauhid yang murni di seluruh dunia Islam. Masyarakat Islam, mereka beralih, masih banyak mempraktekkan kekufuran dan kemusyrikan yang merusak akidah mereka, sehingga perlu diselamatkan. Di sisi lain, penyebaran misi Wahabi ini juga bisa dipahami sebagai upaya Arabisasi dan perluasan hegemoni Saudi-Wahabi terhadap masyarakat Muslim lainnya. Mereka ingin mengembalikan posisi Saudi Arabia sebagai pusat dunia Islam, tidak hanya sebagai pusat ibadah tetapi juga pusat politik, seperti awal Islam!

---

<sup>35</sup>Sebagian pemimpin Afghanistan memang masih mengikuti mazhab Hanafi dan sedikit praktek sufisme untuk mempertahankan posisinya di tengah masyarakat, namun sebagian mereka telah menjadi Wahabi tulen. Lihat lebih lanjut misalnya David B. Edwards, *Before Taliban: Genealogies of the Afghan Jihad* (Berkeley: University of California Press, 2002), hlm. 270-271.

## BAB II

### Pengaruh Wahabi dalam Gerakan Padri

## BAB II

### Pengaruh Wahabi dalam Gerakan Padri

Oleh: Dr. Hamidah, M.A.

#### A. Latar Belakang

Di akhir abad ke-18, sebelum Belanda menginjakkan kaki di bumi Padang Darat<sup>1</sup>, rakyatnya dapat hidup menikmati suasana aman dan damai dengan daerah yang permai dan subur. Hanya sekali-sekali diganggu oleh peperangan yang tidak begitu sengit, yang terjadi antara suku induk (golongan rakyat) dari kota Piliang dan Caniago. Peperangan ini sudah menjadi adat. "Oleh orang Minangkabau yang berpegang teguh kepada tradisi," kata Muhammad Radjab, "perkelahian yang berupa perang batu, perang bedil dan perang chasumat ini, dianggap satu adat yang dipusakakan oleh nenek-mojangnja,"<sup>2</sup> sehingga itu bukanlah konflik yang perlu dikhawatirkan.

Rakyat Minangkabau terbagi ke dalam dua belas suku yang berbeda namanya, yang tersebar di seluruh kerajaan dan dirantau. Tiap orang yang sesuku menganggap dirinya ada pertalian (hubungan) darah. Bahkan, menurut adat Minangkabau, seorang laki-laki tidak boleh mengawini perempuan yang sesuku dengannya. Di tiap kampung, orang-orang yang sesuku tunduk kepada penghulunya.<sup>3</sup> Setiap orang

---

<sup>1</sup>Padang Darat pada saat itu didiami orang-orang Melayu.

<sup>2</sup>Muhammad Radjab, *Perang Padri di Sumatera Barat (1803-1838)* (Jakarta: Perpustakaan Kementerian P.P dan K, 1954), hlm. 3.

<sup>3</sup>Penghulu-penghulu diangkat menurut hak kelahiran. Mereka berkewajiban menjaga, membela dan mengurus kepentingan anak buahnya.



Minangkabau tidak mau tunduk dan menuruti perintah orang lain, kecuali yang datang dari penghulunya.<sup>4</sup> Radjab menggambarkan pemerintahan pada saat itu sebagai berikut:

Pemerintahan kampung dipegang oleh rapat kepala-kepala suku dan semua datuk di kampung tersebut itulah yang memilih kepala negeri yang menjalankan pemerintahan sehari-hari. Tiap keputusan yang bersangkutan dengan urusan penduduk sekampung itu, diambil oleh rapat penghulu yang diadakan di sebuah balairung. Datuk-datuk itulah yang berpengaruh didalam rapat dan dalam pergaulan hidup di kampung tersebut, dan mereka digelar rakyatnya dengan sebutan datuk, tuanku, pamuncak, rangkaya atau rangtuah. Di luar kampungnya mereka tidak berkuasa sama sekali.<sup>5</sup>

Kekuasaan tertinggi rapat penghulu ini tidak ada lagi. Bahkan, Raja Minangkabau di Pagaruyung tidak kuasa mengubah keputusan suatu rapat penghulu karena baginda hanya raja simbol, seperti kata Steijn Parve:

Keadaan dalam negeri tersebut digambarkan sebagai masyarakat yang hampir hampir tidak berpemerintahan dan kacau balau, tatanan yang sudah ada menjadi goyah dan rakyat merasa tidak menentu dalam hatinya... Yang Dipertuan di Minangkabau, yang dianggap sebagai seorang Waliullah, tidak mempunyai pengaruh atas undak-tanduk rakyatnya selain dari hak yang diberikan kepadanya dalam hal-hal yang sangat terbatas. Memang pula penghulu-penghulu adat mereka, dianggap juga sebagai wakil dari Nabi dan mempunyai kekuasaan yang tidak lebih dari "patriarchale meerderheid" - wibawa seorang ninik mamak atas rakyat jelata.<sup>6</sup>

<sup>4</sup>Radjab *Perang Padri*, hlm. 3.

<sup>5</sup>Ibid., hlm. 3-4.

<sup>6</sup>Steijn Parve, *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en volken kunde*, XXXI (1855), hlm. 299.

Lama-kelamaan, inilah yang menggoyahkan sendi ketertiban dalam negeri. Raja Pagaruyung dengan empat wakilnya (Basa Ampek Balai, Indomo di Suruaso, Titah di sungai Laras, Mangkudum di Sumanik dan Kadi di Padang Ganting) tidak berkuasa mengendalikan perbuatan dan menjamin keamanan rakyatnya. Kelemahan ini, menurut Radjab, "disebabkan oleh tindakan radja-radja Minangkabau dulu yang membagi-bagikan kekuasaannya kepada orang-orang besar di tiap-tiap luhak, laras dan kampung hingga masing-masing berkuasa di daerahnya (mereka). Mereka dibantu oleh penghulu-penghulu kampungnya dan kerapatan merekalah yang mendjaga keamanan dan memenuhi tuntutan adat. Akhirnja perintah radja dapat dipatahkan oleh kerapatan penghulu tersebut, dan semendjak itu timbullah anarki meskipun belum berupa kekacauan besar."<sup>7</sup>

Kondisi Kerajaan Minangkabau pada saat itu menurun dan mundur. Para pembesar dan kaum bangsawan telah puas dan merasa bahagia dengan *power*, kekayaan serta fasilitas yang mereka miliki. Mereka tidak perlu bersusah payah untuk mengelola sawah, karena pekerjaan tersebut telah dilaksanakan oleh anak buah mereka.

Mereka, kaum bangsawan, menghabiskan waktu dengan pergi ke gelanggang menyabung ayam, berdadu dan berjudi. Permainan menyabung ayam dilaksanakan setiap hari secara bergantian di setiap kampung. Ketika diadakan penyabungan ayam, maka kaum pemuda, juara, hulubalang dan datuk dari kampung-kampung di sekelilingnya datang berduyun-duyun membawa ayam jantan, makanan dan uang taruhan. Biasanya,

<sup>7</sup>Radjab, *Perang Padri*, hlm. 4.

persembungan dilakukan di depan balairung, yang dilitisi dengan gubuk-gubuk, bendara, banyu-banyu dan lain-lain. Sebelum persembungan dimulai, persembuh dari semua kampung berkumpul dan bersilang di atas balairung. Sesuai rapat, yang biasanya memukut waku bejunt-junt, persembungan dan perjudian pun dimulai. Hal ini telah terus dilakukan oleh masyarakat, terutama kalangan atas.

Lebih jauh lagi, pada saat itu guru agama tidak berkuasa apa-apa. Mereka harus diperkenankan menguar di surau. Di surau pemuhura dibentur, tetapi di luar surau dan masjid, orang-orang tidak memperdulikan mereka. Kekuasaan dan kekuatan politik tidak ada pada mereka, sehingga mereka tidak dapat memaksakan orang lain menerima pendapat mereka. Uluha besar dihormati, tetapi tidak berarti bahwa apa yang mereka uturkan akan dilakukan masyarakat. Masyarakat tetap melakukan kebiasaan lama, yang tidak dapat mereka tinggalkan, karena sudah menjadi bagian dari kehidupan mereka.

Kenyataan demikian menimbulkan kecemburuan sosial bagi guru-guru agama. Schrieke melihat hal ini sebagai faktor yang melatarbelakangi munculnya gerakan Padri di Minangkabau. "Munculnya kaum Padri", menurut Schrieke, "disebabkan kecemburuan sosial karena tidak adanya tempat yang memuaskan bagi guru-guru agama dalam kehidupan sosial sebagaimana halnya kaum adat, sehingga golongan intelektual agama mengadakan revolusi".<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Schrieke, *Pergerakan Agama di Sumatera Barat*, terjemahan Scorgarda Puertakawatu (Jakarta: Binata, 1973), hlm. 14.

Latar belakang munculnya gerakan Padri juga disebabkan oleh faktor keagamaan. Walaupun penduduk Minangkabau pada masa itu telah satu setengah abad memeluk Islam, tetapi mereka masih erat berpegang kepada adat dan kebiasaan lama. "Percampuran antara unsur Islam dengan tradisi lama atau kepercayaan kuno itu," menurut Adrianus Khatib, "berakibat kepada munculnya pengantalan yang kurang murni. Timbullah istilah *taluyul*. Padahal Islam di satu sisi mengajarkan untuk mengamalkan Rukun Islam yang enam. Ini berarti, kepercayaan orang Minangkabau kepada *taluyul* sangat bertentangan dengan pokok ajaran Islam. Bukan hanya sampai disitu, khurafat yang bersemi semenjak zaman animisme dan dinamisme masih menampakkkan dirinya dalam kepercayaan Islam Minangkabau. Islam yang baru berkembang pada waktu itu di Minangkabau, kurang peduli dengan masuknya kepercayaan tersebut, sehingga akhirnya kepercayaan itu meningkat dan berkembang dalam masyarakat, antara lain menjirahi kuburan orang yang dianggap keramat guna meminta berkah; pemakaian benda yang dianggap mempunyai khasiat sebagai penangkal bala dan alat untuk mempermudah datangnya rezeki; memberi sesajian tempat-tempat yang dianggap sakti."<sup>6</sup>

"Walaupun Islam sudah masuk ke Minangkabau sejak abad enam belas," Taufik Abdullah menambahkan, "tetapi proses sinkritisme berlangsung lama. Pemurnian Islam dimulai oleh Tuanku Koto Tuo dengan pendekatan damai. Tetapi,

<sup>6</sup>Adrianus Khatib, "Kaum Padri dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau", Disertasi pada fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Hidayatullah Jakarta, 1991, hlm. 102-103.



pendekatan itu tidak diterima oleh murid-muridnya yang lebih radikal, terutama Tuanku Nan Renceh, seorang yang amat berpengaruh dan mempunyai banyak murid di daerah Luhak Agam".<sup>10</sup> Berbeda dengan ahli-ahli lainnya, Dobbin melihat keadaan ekonomi masyarakat sebagai latar belakang timbulnya gerakan Padri. Namun demikian, Dobbin tidak menolak bahwa pembaharuan keagamaan Tuanku Nan Tuo (yang diperuncing oleh semangat Wahabi) juga sebagai latar belakangnya.

Orang Minangkabau, dalam penelusuran Dobbin, bisa memahami ajaran Wahabi dan sanggup naik Haji ke Tanah Suci karena terjadi peningkatan kesejahteraan rakyat. Kesejahteraan ini meningkat disebabkan perkembangan ekonomi dan perdagangan yang pesat di Minangkabau. Pusat-pusat kegiatan rohani dan keagamaan, yang dilaksanakan di *surau-surau* dengan *syekh* beserta murid-muridnya, aktif terlibat dalam kegiatan pertanian, kerajinan dan aktifitas perdagangan di pasar-pasar.<sup>11</sup>

Bukti lain yang memperkuat anggapan Dobbin tersebut adalah beralihnya perhatian ekonomi Belanda ke Minangkabau setelah Belanda mengalami kemunduran di Aceh pada abad ke-18 M. Dengan dibukanya pelabuhan bebas (*free port*) Penang (1786), hubungan dagang yang lebih intensif antara Minangkabau dengan pusat ekonomi internasional terbuka dengan lancar melalui Agam, bukan melalui pantai Barat.

<sup>10</sup>Taufik Abdullah (ED), *Sejarah umat Islam Indonesia* (Jakarta: MUI, 1991), hlm. 155.

<sup>11</sup>Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in Changing Peasant Economy Central Sumatra 1784-1847* (London: Curzon Press Ltd., 1983), hlm. 122.

Kemajuan ekonomi sejak akhir tahun 1780-an ini disertai pula dengan kebangkitan agama Islam.<sup>12</sup>

Di samping itu, sistem perekonomian masyarakat Minangkabau masih belum teratur. Akibatnya, pedagang-pedagang harus berunding dan tawar-menawar tentang pajak pada setiap negeri yang mempunyai kekuasaan mutlak, yang selalu berbeda antara satu negeri dengan negeri lainnya, dalam menentukan besarnya pajak yang harus dipungut. Ditambah lagi tidak adanya *security* bagi pedagang yang bergerak dari satu negeri ke negeri lainnya. Kaum Padri berusaha mengatasi persoalan ini dengan semangat *ukhuwat Islamiyyat*, sehingga membuat masyarakat tertarik kepada kaum Padri.

Dalam Naskah I, sebagaimana dikutip Adrianus, bahwa:

Usaha kaum Padri memberi jaminan keamanan dan melindungi para pedagang atas dasar *ukhuwat Islamiyyat* dapat digambarkan bagaimana Tuanku Nan Renceh dan pengikutnya menundukkan perampok dan ketika ia memerintahkan anak buahnya melacak seorang perampok terhadap seorang pedagang dari Koto Baru dan memaksanya berlutut dan menyerahkan harta rampasan tersebut kepada pemiliknya.<sup>13</sup>

Argumen-argumen yang dikemukakan Dobbin ini agaknya sulit untuk tidak diterima. Meskipun demikian, faktor agama juga merupakan faktor yang dominan sebagai latar belakang gerakan Padri.

<sup>12</sup>Karl Adrian Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang), 1984, hlm. 34.

<sup>13</sup>Adrianis Khatib, "Kaum Padri dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau," Disertasi PPS IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1991, hlm.119-120.

## B. Eksistensi Trio Haji

Kira-kira pada tahun 1803,<sup>14</sup> tiga orang haji kembali ke tanah air, Minangkabau, dari menunaikan ibadah haji Makkah. Mereka adalah Haji Miskin dari Pandai Sikat (Luhak Agam), Haji Sumanik dari Luhak Tanah Datar dan Haji Piabang dari Luhak 50-Koto<sup>15</sup>. Pada saat yang sama, di Kota Makkah telah terjadi perubahan politik yang amat hebat karena serangan kaum Wahabi. "Kaum Wahabi," kata HAMKA, "mempunyai ajaran agama yang keras, agar umat Islam kembali kepada ajaran Tauhid yang asli daripada Rasulullah. Mereka berkeyakinan bahwasanya Ummat Islam sudah menyimpang terlalu jauh daripada ajaran agama. Mereka melarang keras membesar-besarkan kuburan orang yang dipandang keramat. Mereka membatalkan beberapa amal yang telah berubah dari pokok ajaran Rasulullah."<sup>16</sup>

Setibanya di Minangkabau, mereka melihat berbagai kemungkaran dan kemaksiatan. Pembunuhan dan perampasan merupakan hal yang sering terjadi. Anak negeri banyak yang mengisap madat, merokok, minum tuak, berjudi, mengadu ayam dan perbuatan lain yang haram dan makruh. Setelah

<sup>14</sup>Radjab, *Perang Padri*, hlm. 9. Bandingkan dengan HAMKA, yang menyebutkan bahwa: "Tepat di permulaan abad kesembilan belas (1802) pulanglah tiga orang Ulama muda dari Makkah. Yaitu *Haji Miskin* di Pandai Sikat (Luhak Agam), *Haji Abdir Rahman* di Piabang (Luhak Lima Puluh) dan *Haji Muhammad Arif* di Sumanik (Luhak Tanah Datar) dan dikenal juga dengan sebutan "*Tuaniku Lintau*" sebab beliau berpindah dari Sumanik ke Lintau, dalam Luhak Tanah Datar juga." HAMKA, *Ayahéka* (Jakarta: Ummunda, 1982), hlm. 14.

<sup>15</sup>H.A. Steijn Parve dalam *Tjdschrift voor Indische* hanya menyebut seorang ulama, yaitu Haji Miskin. Hal yang demikian dimungkinkan karena peran dari dua orang haji lainnya tidak begitu menonjol.

<sup>16</sup>Hamka, *Ayahéka*, hlm. 14.

melihat realita yang menyedihkan ini, "Mereka," menurut Radjab, "memutuskan untuk menerapkan pengaruh Wahabi ke Minangkabau dan akan lebih keras (ketat) menjaga aturan-aturan agama, terutama di pusat kerajaan Minangkabau supaya kaum muslim kembali setia mengerjakan perintah Islam yang sejati".<sup>17</sup>

Dengan komitmen ini, mereka mulai mengembangkan ajaran baru di kampung-kampung Minangkabau. Mereka mendapat bantuan dan dukungan. Meskipun demikian, mereka juga banyak menghadapi tantangan. Haji Miskin, misalnya, mendapat bantuan dari seorang penghulu, Kunci gelar Datuk Batuah. Haji Miskin melarang orang Pandai Sikat menyabung ayam, berjudi dan sebagainya. Larangan ini tidak digubris oleh orang banyak. Pada suatu malam, Haji Miskin, yang telah jengkel, membakar balai tempat orang menyabung ayam dan berjudi. Melihat kenyataan ini, kaum adat pun naik pitam. Haji Miskin pun, seperti halnya Ibn Abdul Wahhab, dikejar-kejar bahkan akan dibunuh. Namun demikian, Haji Miskin dapat melarikan diri ke Kota Lawas, bersembunyi di surau Tuanku Mensiangan dan mendapat perlindungan.

Kaum adat belum merasa puas. Beberapa hari kemudian di dekat Balai Panjang, Pasar Lawas, terjadi perkelahian antara kaum adat dengan beberapa pendukung Haji Miskin. Pandai Sikat dan Koto Lawas semakin berbahaya bagi Haji Miskin, sehingga ia lari lagi menuju Bukit Kamang. Di sana ia diterima Tuanku Nan Renceh dengan senang hati. Setelah Tuanku Nan Renceh mendengar penuturan tentang

<sup>17</sup>Radjab, *Perang Padri*, hlm. 9.



pengalaman Haji Miskin selama di Mekkah, ia memutuskan untuk turut membantu perjuangan Haji Miskin.

Dalam setiap pertemuan, Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang melarang anak negeri menyabung ayam dan mengisap madat, karena perbuatan-perbuatan ini merusak pekerti manusia. Mereka juga menganjurkan untuk shalat lima waktu sehari semalam. Lama-kelamaan pengikut mereka bertambah banyak, terutama di Luhak Agam, seperti di Empat Angkat, IV Kota, Penampung, Baso, Candung dan Koto Tuo. Di samping punya banyak pendukung, mereka juga harus menghadapi banyak pula penentang keras, terutama dari golongan adat, sebab ajaran tersebut akan merubah tatanan adat dan kebiasaan mereka. Di Batu Tebal, misalnya, Radjab mengilustrasikan bahwa: "...dirusakkan oleh orang kampung mesjid tempat Pakih Saghir mengajar, barang-barang berharga di dalamnya dirampas, dan kitab agama dikojak-kojak dan dibuangkan kesana kemari."<sup>19</sup>

Tantangan semacam ini tidak mematahkan semangat mereka. Bahkan, Tuanku Nan Renceh mengajak beberapa nianku di Luhak Agam untuk berunding, meminta bantuan mereka untuk menjalankan rancangan yang telah dibuat oleh Haji Miskin dan ikut berjuang mengadakan perbaikan. Kerja sama di antara mereka ini merupakan langkah awal yang sangat berarti. Di sisi lain, rencana-rencana Tuanku Nan Renceh untuk mengadakan perubahan berkembang lebih luas: tidak hanya meliputi seluruh wilayah Melayu, tetapi juga seluruh Pulau Sumatera.

<sup>19</sup>Ibid., hlm. 51.

Selanjutnya Steijn Parve menyebutkan: mereka (Tuanku Nan Renceh dan kawan-kawan) mengadakan persekutuan yang terdiri dari delapan orang ulama. Mereka itu adalah: Tuanku<sup>19</sup>Nan Renceh di Kamang, Tuanku Lubut Aur di Cadung, Tuanku Berapi di Bukit (Cadung), Tuanku Padang Laweh di Banu Ampu, Tuanku Padang Luar di Banu Ampu, Tuanku Galong di Sungai Puar, Tuanku Banesa dan Tuanku Kapau di Agam.<sup>20</sup> Beberapa orang di antaranya diburu-buru oleh fanatisme yang tak kunjung padam, yang lain didorong oleh alasan-alasan pribadi. Kedelapan orang ini begitu berbeda dari yang lain-lain dalam hal keganasan dan kekejaman, sehingga mereka terkenal di kalangan rakyat dengan nama "Harimau Nan Salapan" (harimau yang delapan). Sebab, seperti binatang buas, mereka pun membawa penderitaan dan kemusnahan di mana saja mereka menampakkan diri. Meskipun Haji Miskin tidak termasuk kelompok ini, tetapi secara moril ia banyak mempengaruhi Tuanku Nan Renceh dalam membentuk dewan revolusi ini. Ia dianggap sebagai orang yang berkompeten terhadap kelompok ini.

Setelah kelompok ini terbentuk, mereka akan melancarkan aksinya yang lebih keras, tetapi sebelum itu mereka terlebih dahulu bermufakat dengan Tuanku Koto Tuo.<sup>21</sup> Untungnya, ia menolak segala macam tindakan

<sup>19</sup>Tuanku atau tuanku adalah salah satu gelar tertinggi guru agama, guru yang dianggap lebih tinggi pangkatnya dari tuanku dinamakan Syekh. Lihat HAMKA, *Ajakku*, hlm. 26.

<sup>20</sup>Parve, *Tjdi*, hlm. 300.

<sup>21</sup>Tuanku Koto Tuo adalah orang yang terbesar pengaruhnya diantara semua guru agama di Minangkabau, sangat dihormati dan tidak pantas dilewatkan saja dalam soal sepeenting ini.

kekerasan guna menjalankan pemerintahan agama. Ia juga menentang Hattimau Nan Salapan bahwa aksi kekerasan akan mengakibatkan petang saudara, dan digambarkannya betapa seluas negeri akan kacau dan rakyat akan sengsara bila mereka dipakai untuk menjalankan perintah agama dengan kekerasan.

Semua petuat Tuanku Koto Tuo tidak dipedulikan lagi. Mereka telah bertekad untuk melaksanakan niat mereka. Karena dari Tuanku Koto Tuo tidak dapat diharapkan bantuan, mereka pun pergi mencari Tuanku lain, yang mempunyai pengaruh besar dan pengikut yang banyak. Haji Muskan mengatakan bahwa: Tuanku Mensiangan<sup>22</sup> dapat diajak menjadi kepala pergerakan ini. Pada akhirnya, Tuanku Nan Renceh pergi mengunjungi Tuanku Mensiangan. Tuanku Mensiangan pun setuju dengan rancangan Tuanku Nan Renceh dan berikrar akan sama berjuang. Mereka bersumpah akan setia selamanya, sambil berjabatan tangan di atas Al-Quran. Tuanku Mensiangan lalu diangkat menjadi kepala pergerakan ini, yang diberi sebutan "Padri". Ia sebagai organisatornya, yang memegang pimpinan dan mengeluarkan perintah.

Sebutan "Padri", menurut Steenbrink, sering diperdebatkan:

Van Ronkel (1919 M) mengemukakan hipotesa bahwa istilah ini berasal dari Pedir; dan menurut dugaannya, agama Islam pertama kali masuk ke daerah Pedir dan dari daerah itu menyebar ke Minangkabau. Beberapa ulama Pedir turut melancarkan dakwah ke Minangkabau; menyiarkan Islam yang sempurna selalu disebut

<sup>22</sup>Tuanku Mensiangan terkenal sangat alim dan dihormati, bukan saja karena ilmunya, melainkan juga cerita orang banyak bahwa beliau seorang cucu dari syekh yang mula-mula menyebarkan Islam di Minangkabau.

Padri. Tapi dugaan itu agak lemah. Pendapat yang berkembang pada umumnya mengatakan bahwa "Padri" berasal dari kata *Pastura padre* (Pastor katolik). Kata Padri sering dipakai di Hindia Inggris maupun di Hindia Belanda, tidak hanya oleh orang asing, tetapi juga oleh penduduk pribumi. Penduduk memakai istilah ini karena menyadari bahwa orang asing tidak memahami istilah Islam. Di dalam buku karangan F. De Haan, Priangan, (jilid II, hal. 704) dikemukakan beberapa contoh tentang pemakaian istilah Padri dari berbagai daerah. Dalam bab tentang Ahmad Ripangi akan ditemui surat Bupati Batang kepada Residen Pekalongan pada tahun 1859 yang menggunakan istilah *badrie* untuk ulama, dan *bebel Arab* untuk Al-Quran; istilah ini dipakai dalam rangka menyesuaikan diri dengan bahasa di kalangan Residen. Tanpa memakai kata "Padri" Jalaluddin dalam bukunya hanya menyebut golongan ini dengan kaum putih.<sup>23</sup>

### C. Gerakan Padri

Walaupun Tuanku Mensiangan diakui sebagai pemimpin ulama, tetapi dalam usaha pelaksanaan perubahan-perubahan Tuanku Nan Renceh lebih menonjol ke depan. Tuanku Nan Renceh mengambil inisiatif untuk mengumpulkan dan mengundang semua penghulu dan masyarakat Basa untuk menghadiri suatu pertemuan besar di tanah lapang. Kemudian ia berpidato. Radjab mencatat bahwa:

dalam pidatonya Tuanku Nan Renceh memerintahkan semua orang akan tetap sembahjang yang diwajibkan lima kali sehari semalam, melarang orang merokok, makan siri, mengisap madat, meminum arak, mengadu ajam, main kartu dan berdadu. Juga dilarangnya laki-laki memakai sutera dan perhiasan dari emas; yang boleh memakainya hanyalah perempuan. Laki-laki diharuskan memanjangkan djanggut. Sebab Nabi berdjanggut, dan

<sup>23</sup>Steenbrink, *Beberapa Aspek*, hlm. 36.



mengenakan pakaian putih sebagai tanda penganut paham baru, berbeda dengan orang banjak yang berpakaian hitam. Perempuan diwajibkan menutup mukanya supaya jangan dilihat oleh laki-laki yang lewat di halaman rumahnya... dan siapa saja diantara engkau-engkmu melanggar larangan tersebut tadi, akan dihukum mati, harta dan miliknya akan dirampas, sebab begitulah kehendak Nabi, yang kami hanya diwajibkan melaksanakannya.<sup>24</sup>

Dengan demikian, kekuasaan negeri tidak di tangan para penghulu lagi, tetapi dirampas oleh kaum agama. Kekuasaan penghulu yang selama ini berdasarkan hukum adat, yang dipusakai dari nenek moyangnya, akan dilebur oleh aksi kaum agama dan pemerintahannya akan digantikan oleh pemerintahan ulama. Bersama itu pula, paham Wahabi akan menyebar.

Tuanke Nan Renech pun mengaplikasikan pernyataannya dalam tindakan. "Tuanke Nan Renech," menurut Radjab, "menyuruh membunuh bibinya, karena bibinya gemar makan stih dan ini dianggap tidak mentaati perintah."<sup>25</sup> Kenyataan ini menjadikan orang semakin yakin pada Tuanke Nan Renech, sehingga banyak yang menggabungkan diri dengannya. Sejak itu pula, Padri sebagai suatu gerakan telah memulai usahanya.

### 1. Gerakan Padri di Luhak Agam

Setelah peristiwa pembunuhan bibi Tuanke Nan Renech di Luhak Agam mulai terjadi konflik agama dan adat. Orang

<sup>24</sup>Radjab, *Perang Padri*, hlm. 16-17.

<sup>25</sup>Ibid., hlm. 18.

sekeluarga berselisih, adik dengan kakak bermusuhan. Bapak dan anak bertikai paham. Sebagian membela agama, sebagian lagi membela adat. Di samping itu, kaum Padri giat sekali menyebarkan paham baru dengan paksaan dan kekerasan. Dalam jangka waktu kurang dari satu tahun, seluruh Luhak Agam tunduk di bawah perintah Tuanke Nan Renech. Gerakan pembaharuan dan pemurnian agama Islam versi Wahabi muncul sebagai kekuatan politik baru di Minangkabau.

Di daerah-daerah yang sudah dikuasai, dibentuk pemerintahan agama dengan Tuanke Imam dan Tuanke Kadi sebagai pimpinan gerakan Padri setempat. Reaksi hebat pun muncul dari kelompok yang mendominasi politik dan pemegang kekuasaan tunggal selama ini, kaum penghulu. Mereka mencari bantuan yang bersandar kepada kekuatan rakyat yang kontra kaum Padri, sehingga terbentuklah dua front dengan garis pemisah yang semu.<sup>26</sup> Alam Minangkabau sebagai titik tolak, siap untuk menghadapi perang saudara yang didasari agama.

### 2. Gerakan Padri di Luhak Tanah Datar

Di Luhak Tanah Datar, pusat kekuasaan kerajaan Minangkabau/Pagaruyung, kaum adat (penghulu)nya mengadakan perlawanan gigih dan hebat. Di Luhak Agam, gerakan Padri segera dapat tertanam kokoh berkat pengaruh dan wibawa kaum ulama, tetapi di Tanah Datar berbeda: kaum Padri langsung memasuki tahap perebutan kekuasaan.

<sup>26</sup>Semu berarti bukan yang sebenarnya, hanya kelihatannya atau rupanya saja sebagai benar-benar. Dalam hal ini golongan Padri dan golongan adat, walaupun di antara mereka terjadi konflik, tetapi mereka sama-sama beragama Islam dan berasal dari masyarakat yang sama.

pun meninggalkan nagarinya, menyingkir ke Bonjol, yang penduduknya sudah menganut paham Wahabi, yang dikembangkan oleh Peto (Pendita) Syarif Tuanku Muda, kemudian terkenal sebagai 'Tuanku Imam Bonjol'<sup>30</sup> yang mendapat didikan agama di Luhak Agam. Berbulan-bulan lamanya Datuk Sati mengepung Bonjol, tetapi tidak dapat menaklukkannya karena Tuanku Muda dibantu oleh Tuanku Nan Renceh.<sup>31</sup>

Senada dengan M.D. Mansoer, Radjab juga menyebut bahwa: "Dalam kesukaran begini kaum Padri Bonjol lalu meminta bantuan Tuanku Nan Renceh. Beliau segera datang dengan tujuh puluh hulubalangnya masuk ke Bonjol dengan mengambil djalan hutan. Sebulan beliau di sana mempertahankan kampung itu, dan beberapa kali menjerang keluar. Kemudian beliau pulang ke Kamang dan pertengahan Bonjol selanjutnya beliau serahkan kepada kaum Padri di Alahan Panjang."<sup>32</sup>

Selain dari bantuan dari Tuanku Nan Renceh, kaum Padri dapat bertahan di Bonjol adalah karena dalam sistem kerajaan Minangkabau, daerah Alahan Panjang termasuk Rantau, sehingga pengaruh penghulu tidak sebesar di Luhak Nan Tigo. Penyelewengan penyelewengan agama tidak pula seberat di Luhak Nan Tigo. Pertukaran kekuasaan dari tangan

<sup>30</sup>Bonjol artinya benteng yang dibangun untuk menjaga agama Islam yang benar, untuk menentang segala macam tahakur dan kemungkaran, di samping untuk menguji setiap orang supaya berlaku adil, jujur dan baik. Nama Bonjol diucapkan kepada orang yang mempunyai ide mendirikan benteng tersebut.

<sup>31</sup>Mansoer, *Sejarah Minangkabau*, hlm. 125.

<sup>32</sup>Radjah, *Perang Padri*, hlm. 30.

penghulu ke tangan kaum Padri berlangsung damai berkat kebijaksanaan Tuanku Muda (Bonjol), yang selalu menempuh jalan musyawarah untuk mencapai kata mufakat.

Pemerintahannya dilakukan oleh yang 'berempat selo', berkedudukan di Bonjol. Setelah Datuk Bendahara meninggal dunia, pimpinan jatuh ke tangan Tuanku Muda yang memakai gelar Tuanku Imam Bonjol. Ia dibantu oleh Tuanku Hitam, Tuanku Nan Gapuk dan Tuanku Kaluat. Sesudah merasa kuat di Lembah Alahan Panjang, kaum Padri mulai bersikap ofensif. Daerah kekuasaan mereka diluaskan hingga meliputi daerah sekelilingnya, tanpa banyak menimbulkan bentrok fisik. Tindakan-tindakan keras dilakukan ketika kaum Padri melebarkan kekuasaan mereka ke Tapanuli Selatan dan mengislamkan daerah itu (1816-1833).<sup>33</sup>

#### 4. Gerakan Padri dalam Menghadapi Pemerintah Kolonial

Pola politik Belanda di Indonesia adalah mendekati golongan lemah dan terjepit, apabila suatu daerah sedang mengalami pertentangan pertentangan politik hebat. Bantuan militer, yang diberikan kepada golongan yang sedang terjepit itu, akan meratakan jalan bagi Belanda untuk memperoleh konsesi-konsesi politik-ekonomis yang menguntungkan. Taktik ampuh itu diterapkan pula oleh Belanda di Minangkabau. Pada tahun 1819, kota Padang diterima kembali oleh Belanda dari Inggris: 'Pax Nederlandica' pun ditanamkan setapak demi setapak di Minangkabau. Pada waktu yang bersamaan, supremasi kaum Padri sudah tertanam di sana. Perlawanan sengit kaum adat sudah dapat dipatahkan.

<sup>33</sup>Mansoer, *Sejarah Minangkabau*, hlm. 130.



Pembunuhan keluarga Yang Dipertuan Minangkabau di Kota Tinggi oleh Tuanku Lelo dan menyingkirnya Yang Dipertuan ke daerah Kuantan, bagi kaum Padri, merupakan tumbanganya kekuasaan kerajaan Minangkabau.

Sekali pun kaum Padri membuktikan supremasi mereka dalam bidang militer, tetapi mereka tidak berhasil menciptakan satu kekuasaan riil dengan pemerintahan yang terpusat. Masing-masing nagari berdiri sendiri, sedikit sekali berhubungan dengan sesamanya dan ikatan yang ada hanya dalam bidang ideologi. Kaum adat terpaksa menerima kenyataan bahwa kaum Padri lah yang berkuasa di nagari sekarang, sebab mereka tidak cukup kuat untuk melawan kaum Padri. "Status Quo" itu tidak berlangsung lama. Dengan Belanda kembali menduduki Padang, maka kaum adat melihat prospek-prospek baru yang dapat 'membangkitkan kembali batang terendam' (memulihkan mereka pada kedudukan semula). Tuanku Suruaso, Raja Tangsir Alam dan Sultan Kerajaan Alam, beserta penghulu-penghulu yang pernah minta bantuan kepada Inggris, misalnya, kini memperbaharu permintaan mereka kepada Belanda agar mau memberantas gerakan Padri. Mereka yang kini menjadi golongan kecil dan terasir dari nagarinya meminta bantuan Belanda supaya mereka dapat berkuasa seperti dahulu.

Residen Du Puy, sebagai Residen di Padang, melaporkan permintaan ini kepada pemerintahan tinggi Hindia Belanda di Betawi, tetapi ditolak. Kemudian Tuanku Suruaso mendesak meminta pertolongan Belanda untuk menumpas kaum Padri. Pemerintah tinggi Hindia Belanda di Betawi masih mempertimbangkannya. Karena Residen Du Puy tidak berkompoten untuk memenuhi permintaan itu dan izin untuk

tindakan ini harus diperoleh dari Pemerintahan Tinggi, maka ia pergi ke Jakarta untuk menyerahkan laporannya. Dengan adanya Beslit 23 September 1820, ia menerima izin yang ia perlukan. Ia pun boleh menyuruh serdadu Belanda menduduki Simawang.

Pada tahun 1821, penghulu-penghulu pelarian mengadakan perundingan dengan Belanda, yang intisarinya adalah penyerahan kerajaan Minangkabau kepada Belanda: Belanda berjanji akan membantu kaum penghulu untuk mematahkan kekuasaan Padri. Sebaliknya, kaum penghulu berjanji akan setia kepada Belanda. Janji 1821 itu tidak hanya mengikat mereka, tetapi juga anak cucu di kelak kemudian hari.

Perjanjian 1821 mempunyai akibat sangat serius. Dengan sangat mudah, walaupun perjanjian itu dibuat di atas kertas, Belanda dapat mengembangkan kekuasaan politik ekonominya di daerah yang potensial sebagai 'key position' pada waktu itu. Sebaliknya, kedudukan penghulu-penghulu tidak lagi sebagai orang-orang yang membantu Belanda, tetapi sebagai orang yang 'diperintah' oleh Belanda. Mereka dipaksa mengerahkan anak kemenakan dan rakyat untuk ikut memerangi kaum Padri. Selain itu, penghulu-penghulu diharuskan pula mensuplai logistik yang dibutuhkan untuk perang seperti makanan dan bahan bangunan untuk membuat benteng.

Operasi militer yang bertujuan politik-ekonomis menguasai Minangkabau, menurut M.D. Mansoer, dapat dibagi dalam periode-periode berikut:

1821-1832 seluruh Minangkabau, kecuali Kubang XIII (daerah Solok) jatuh ke tangan Belanda.

Permulaan tahun 1833-permulaan tahun 1834, kaum adat dan Padri bersatu menghadapi Belanda, lembah Alahan Panjang dibebaskan dari dominasi militer Belanda.

1834-1837 periode Perang Bonjol, yang dapat dibagi menjadi:

(a) Juni 1834-Juni 1835, masa mendekati Benteng Bonjol

(b) Juni 1835-Agustus 1837, masa pengepungan dan penaklukan Benteng Bonjol.

1837-1845, pembulatan kekuasaan Belanda di Minangkabau dengan penaklukan Kubang XIII (daerah Solok) dan Muara Labuh, diselingi oleh perlawanan Regen Batipuh, Padang Panjang (1842).<sup>34</sup>

Konflik ideologi, yang memecah-belah masyarakat Minangkabau, semakin bertambah tajam dan berlarut-larut. Kehadiran Belanda ke Minangkabau, terutama pada masa 1821-1832, menyebabkan Belanda dapat menguasai hampir seluruh Minangkabau. Namun demikian, sejak awal tahun 1833, kesadaran mulai muncul dari kedua pihak yang sedang konflik. Mereka saling mendekati. Golongan Padri dan golongan penghulu, golongan agama dan adat, mengadakan pertemuan rahasia di lereng Gunung Tandikat, Padang Panjang. Tercapai kata bulat untuk bersama-sama mengusir Belanda dari Minangkabau. Aksi bersama dilancarkan serentak pada tanggal 11 Januari 1833 hingga Belanda kewalahan menghadapinya.

Karena mengalami kegagalan di bidang militer, Belanda pun mengalihkan aktivitas mereka di bidang diplomasi. Taktik itu mereka tempuh untuk memperoleh 'adem pauze'.<sup>35</sup> Plakat

<sup>34</sup>Ibid., hlm. 132-133.

<sup>35</sup>'Adem pauze' berarti tarik nafas yang cukup lama guna menyusun kembali kekuatan militer.

Panjang, yang diumumkan pada 25 Oktober 1833, misalnya, sebagai hasil dari usaha ke arah *adem pauze*. Dengan adanya Plakat Panjang, kaum Padri pun menghentikan segala kegiatan perang mereka. Di sisi lain, Belanda hanya menghentikan serangan mereka untuk sementara, kemudian mempersiapkan untuk melanjutkan perang berikutnya. Dengan taktik demikian, Belanda dapat menaklukkan pertahanan Padri, sehingga bulan Juni 1845 seluruh Minangkabau takluk di bawah pemerintahan Belanda.

#### D. Paham Wahabi dalam Gerakan Padri

Selain hampir merupakan satu-satunya gerakan pemurnian yang paling sukses secara politik dengan kekuatan dinasti Saud, pemurnian di Jazirah Arab ini juga menarik karena dilancarkan tanpa sedikit pun persinggungan dengan gerakan moderen dari dunia Barat. "His general aim," kata Gibb dan Kramers, "was to do away with all innovations (bidah) which were later than the third century of Islam."<sup>36</sup> Jadi, pada prinsipnya tujuan dari Ibn Abdul Wahhab adalah membasmi segala macam bentuk 'TBC' (tahyul, bidah dan churapat) yang terjadi setelah abad ketiga Hijriyah.

Usaha pemurnian agama yang berlanjut pada perubahan politik yang terjadi di Mekkah ini sangat berkesan pada diri tiga orang haji yang sedang berada di sana. "Mereka," kata HAMKA, "bandingkan kejadian di Mekkah dengan di tanah air mereka sendiri, Minangkabau. Mereka pulang membawa semangat baru. Mereka lihat bahwasanya orang Minangkabau

<sup>36</sup>H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1974), hlm. 618.



baru bernama Islam saja, tetapi belum benar-benar mengamalkan Islam yang sejati. Mereka pulang hendak membawa faham baru itu dan hendak menanamkan Islam yang sejati.”<sup>37</sup> Pendapat ini diperkuat oleh M.D. Mansoer. “Tiga orang Minangkabau sedang berada di Tanah Arab ketika ‘Revolusi Wahabi’ berkobar, yaitu Haji Sumanik, Haji Piobang, Haji Miskin. Pada tahun 1803, mereka pulang ke luhak masing-masing, disemangati paham Wahabi.”<sup>38</sup>

“Penulis-penulis Indonesia seperti HAMKA, Muhammad Radjab, M.D. Mansoer dan kawan-kawan, Darwis Dt. Madjolelo dan Ahmad Marzuki, Mardjani Martamin, A.A. Navis serta Halim Sjamsuddin,” kata Andrianus, “walaupun tidak secara pasti mengemukakan pendapatnya yang menyamakan antara Padri dengan Wahabi, akan tetapi semua mereka menyebutkan bahwa asal mula lahirnya kaum Padri antara lain karena pengaruh Wahabi, meski bukan hanya itu satu-satunya faktor.” Pendapat mengatakan adanya persamaan antara Gerakan Padri dan Gerakan Wahabi ini juga didukung penulis-penulis Barat. Persamaan antara Padri dengan Wahabi, menurut Pieter Janet Veth (1814-1845), terletak pada aspek penggunaan metode kekerasan untuk mencapai tujuan. P.M. Holt juga mengemukakan argumen yang senada:

The Padri, like the Wahabis in Arabia, whose example may to some extent have been fortuitous but was certainly influential, directed their energies in the first place to extirpation of moral laxity and an insistence upon strict adherence to the duties imposed by the faith. They proscribed the popular pastimes of cock-fighting, smoking, taking intoxicants or stimulants, and the like, and enjoined strict

<sup>37</sup>HAMKA, *Ayahku*, hlm. 15.

<sup>38</sup>Mansoer, *Sejarah Minangkabau*, hlm. 119.

observance of the ritual prayers at the appointed times, requiring also that women should go veiled and men wear white, Arab-style clothing (from which derived the name by which the Padri were known locally-kaum puteh, the white ones).<sup>39</sup>

Holt mengidentikkan Padri dengan Wahabi dalam aspek substansi untuk membasmi kelemahan moral. Selain itu, ajaran Padri menghendaki kaum wanita berkerudung dan laki-laki memakai pakaian putih. Dengan ciri khas tersebut, Padri secara lokal dikenal sebagai kaum *puteh* (karena berpakaian serba putih), pakaian yang demikian oleh Holt disebut sebagai ‘Arab style clothing’. Dengan kata lain, dari segi busana terlihat bahwa kaum Padri menggunakan gaya Arab (menunjukkan adanya pengaruh Arab dalam hal pakaian), berpakaian serba putih, yang tampak sangat eksklusif. Namun demikian, Schrieke menentang hipotesa Veth dengan alasan: pertama, kaum Padri tidak menentang ziarah ke kubur seperti pengaruh Wahabi. Kedua, kaum Padri dengan tokohnya Jalaluddin amat menghormati Nabi Muhammad saw antara lain dengan merayakan Maulid secara meriah dan besar-besaran. Ketiga, sistem pemerintah di Minangkabau bersifat desentralisasi sedangkan sistem pemerintahan Wahabi bersifat sentralisasi.<sup>40</sup>

Kritik Schrieke terhadap Veth, jika dilihat selintas, ada benarnya, tetapi jika dikaji lebih jauh akan ditemukan beberapa hal, misalnya, tentang masalah ziarah kubur yang tidak ditentang oleh kaum Padri. Ziarah kubur, bagi masyarakat Minang, tidak mengarah pada kemusyrikan, bahkan mungkin

<sup>39</sup>P.M. Holt, *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2A (Cambridge: Cambridge University Press), hlm. 165.

<sup>40</sup>Steenbrink, *Beberapa Aspek*, hlm. 35.

punya nilai positif karena mengingatkan orang akan kematian dan sebagainya. Di sisi lain, ziarah kubur, bagi kaum Wahabi, menjadi sesuatu yang dilarang, karena tujuan dan latar belakang berziarah yang terjadi pada masyarakat Arab dan sekitarnya pada saat itu mengarah pada kemusyrikan, seperti meminta sesuatu pada kuburan yang dianggap punya keramat, kuburan para wali, syuhada dan sebagainya. Perayaan *maulid* bukan merupakan ritual keagamaan, tetapi bersifat perayaan peringatan kelahiran. Bila dilihat sejarah, maulid pertama kali dilakukan oleh Shalahuddin al-Ayyubi. Jadi, tidak terdapat perintah yang mewajibkan ataupun melarang untuk melakukannya.

Lain lagi halnya dengan Wertheim, yang jelas menerapkan metode sosiologi dalam menggambarkan corak reformisme kaum Padri. "Gerakan reformis ini," menurut Wertheim, "bisa dibandingkan dengan aliran Protestan borjuis yang memprotes sistem feodal (kaum bangsawan yang bebas dari keharusan bekerja, tidak menggunakan modal untuk investasi tetapi untuk judi, penyabungan ayam dan lain-lain) dan cara hidup yang tidak dinamis".<sup>41</sup> Dalam hal ini, Wertheim sama sekali tidak mengkaitkan gerakan Padri di Minangkabau dengan gerakan Wahabi di Arab Saudi.

#### E. Kontribusi Wahabi dalam Gerakan Padri

Pendapat yang berkembang hingga kini pada umumnya mengakui adanya pengaruh Wahabi dalam Gerakan Padri. Jika dilihat kronologi kemunculan Gerakan Padri, ada dua hal yang dapat dicermati. Pertama, tentang keberadaan tiga orang haji -

<sup>41</sup>*Ibid.*, hlm. 34.

yang walaupun artikel Steijn Parve hanya menyebut Haji Miskin, pada saat mereka berada di sana antara tahun 1798<sup>42</sup> sampai dengan 1803, Kota Mekkah sedang diduduki kaum Wahabi. Mereka mempersaksikan sendiri peristiwa yang terjadi. Peristiwa tersebut, baik secara langsung maupun tak langsung, akan terekam bahkan mungkin berkesan bagi mereka. Hal ini akan mempengaruhi sikap mereka ketika mereka pulang ke tanah air. Jadi, sangat mungkin jika mereka menggunakan metode dakwah kaum Wahabi di tanah air mereka, Minangkabau. Selain itu, para haji tidak semata-mata menunaikan ibadah haji, tetapi ada tujuan lain. Seperti diungkap Azyumardi Azra yang mengutip pendapat J.O. Voll tentang pembagian imigran Asia Selatan di Haramain dalam abad ke-17 dan ke-18:

Tipe pertama adalah mereka yang disebut Voll sebagai *little immigrants*; yakni, orang-orang yang datang dan bermukim di Haramain, dan dengan diam-diam terserap dalam kehidupan sosial keagamaan setempat. Dapat dengan aman diasumsikan, imigran jenis ini mulanya datang untuk menunaikan haji, tetapi belakangan -apakah karena ingin melayani tempat-tempat suci atau karena tak punya biaya pulang- memutuskan menetap di Haramain. Tipe kedua adalah *grand immigrants*. Berbeda dengan imigran jenis pertama, *grand immigrants* adalah ulama *par excellence*. Kebanyakan ulama kategori ini telah mempunyai dasar yang baik dalam kehidupan Islam. Sebagian mereka sangat 'alim

<sup>42</sup>Angka ini didapat dari tahun kelahiran Haji Miskin (1778) ditambah dengan usia Haji Miskin ketika ia pergi Haji (20), sehingga hasilnya adalah 1798.



dan terkenal apakah di negeri asal mereka atau di pusat-pusat keilmuan lain. Karenanya ketika sampai di Haramain, mereka telah qualified untuk ambil bagian dalam diskursus intelektual kosmopolitan. Tipe ketiga adalah ulama dan murid pengembara, yang menetap di Mekkah dan di Madinah dalam perjalanan panjang mereka menuntut ilmu. Mereka umumnya datang ke Haramain untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus meningkatkan ilmu. Biasanya mereka memperpanjang masa mukim mereka di Tanah Suci dan pada umumnya belajar dengan sejumlah guru yang berbeda. Ketika merasa bahwa mereka telah mempunyai ilmu yang memadai dan telah memperoleh otokrasi untuk mengajar (ijazah) dari guru-guru mereka, mereka kemudian kembali ke negeri asal masing-masing. Mereka membawa ilmu, gagasan dan metode yang dipelajari di Haramain. Dengan begitu mereka menjadi transmitters utama tradisi keagamaan pusat-pusat keilmuan di Timur Tengah ke berbagai bagian Dunia Muslim. Mereka sering membawa letupan-letupan pembaruan, yang pada gilirannya secara signifikan mempengaruhi perjalanan histori Islam di tanah air mereka.<sup>43</sup>

Trio haji tersebut termasuk ke dalam tipe ketiga, karena mereka tergolong menetap beberapa tahun di Haramain. Haji Miskin, misalnya, diperkirakan pergi haji pada tahun 1798 dan kembali ke Minangkabau pada tahun 1803 berarti telah lebih kurang lima tahun bermukim di Haramain. Dalam rentang waktu lima tahun tersebut, mereka mendapat banyak

<sup>43</sup>Azyumardi Azra, *Jarngan Ulama* (Bandung: Al-Mizan, 1994), hlm. 74-75.

pengetahuan dan pengalaman. Namun demikian, dari berbagai literatur tidak ditemukan siapa guru mereka di Haramain. Yang jelas, mazhab yang mereka gunakan adalah Mazhab Hambali karena yang berkuasa ketika itu adalah kaum Wahabi.

Pengetahuan dan pengalaman tersebut mengakumulasi dalam jiwa dan pikiran mereka. Hal yang serupa terjadi pula pada para haji lainnya, yang pergi ke Mekkah tidak semata-mata menunaikan ibadah haji tetapi juga menuntut ilmu. Ketika kembali keempat semula, mereka segera mengadakan pembenahan dan perubahan serta mengaplikasikan apa yang telah mereka dapat selama di Haramain.

Di satu sisi, pergi haji mempunyai fungsi edukatif-artinya, orang yang pergi ke Haramain tidak semata-mata beribadah, tetapi juga untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman. Di sisi lain, pelaksanaan ibadah haji merupakan salah satu peluang bagi juru dakwah gerakan Wahabi untuk melakukan kontak dengan umat Islam di berbagai negara, sehingga dakwahnya dapat menyebar kemana-mana. Dengan demikian, terjadi give and take antara keduanya.

Kedua, ketika trio haji pulang ke Minangkabau kondisi keagamaan masyarakat Minangkabau agak memprihatinkan: kemungkaran dan kemaksiatan merajalela. Dengan bekal yang ada, mereka segera berusaha mengadakan perubahan, perbaikan dan pembaharuan. Di sisi lain, sebelum kedatangan mereka ke Minangkabau, usaha perbaikan dan perubahan telah dilakukan oleh Tuanku Koto Tuo melalui pembekalan kepada murid-muridnya. Ia mengajarkan bahwa banyak sekali perintah Allah di dalam Al-Quran tidak dijalankan oleh kaum muslimin Minangkabau dan banyak sekali Islam tidak dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan pembekalan dan pengajaran Tuanku Koto Tuo, murid-muridnya berusaha melaksanakan perbaikan dan perubahan secepat mungkin, membasmi segala bentuk kemaksiatan yang telah merajalela pada masyarakat ketika itu. Salah seorang muridnya yang terkenal adalah Tuanku Nan Renceh, yang kemudian bekerja sama dengan Haji Miskin dalam membentuk kelompok-kelompok Harimau Nan Salapan.

Perbaikan dan perubahan yang mereka lakukan ketika itu, pada prinsipnya, merupakan perpaduan gagasan ulama setempat dengan para haji, sehingga substansi perbaikan dan perubahan yang ada tak dapat dilepaskan dari peranan para haji. Para haji itu sedikit banyak telah mendapat inspirasi dan pengaruh Wahabi.

Terdapatnya kontribusi Wahabi dalam gerakan Padri tidak terlepas dari eksistensi para haji yang telah tinggal dan menuntut ilmu di Haramain. Kenyataan ini dapat dilihat ketika pulang dari Mekkah, para haji menerapkan apa yang telah mereka lihat dan pelajari melalui pemberian pengajaran di kampung-kampung dan berusaha menghapuskan praktek-praktek dan adat-adat yang tidak sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah. Mereka bertiga, seperti disebut Radjab, mengambil keputusan akan memasukkan paham dan ajaran Wahabi ke Sumatera Barat.<sup>44</sup>

Gerakan Wahabi dan Padri di Minangkabau ini, pada prinsipnya, mempunyai tujuan yang sama, yaitu berusaha untuk mengembalikan umat Islam kepada ajaran Islam asli. Namun demikian, keadaan yang terjadi di masyarakat Arab

<sup>44</sup>Radjab, *Perang Padri*, hlm. 9.

tidak sama dengan masyarakat Minangkabau. Ibn Abdul Wahhab melihat kenyataan bahwa kemurnian tauhid masyarakat Arab ketika itu dirusak bukan hanya oleh pujaan terhadap syekh dan wali, tetapi paham animisme pun masih mempengaruhi umat Islam. Di sini lain, kenyataan yang dihadapi oleh Haji Miskin dan kawan-kawan lebih banyak terkait dengan akhlak. Adanya perbedaan ini berimplikasi pada munculnya pendapat bahwa tidak adanya pengaruh Wahabi dalam gerakan Padri.

Totalitas ajaran Wahabi memang tidak terdapat dalam gerakan Padri karena memang konteks Arab dan Minangkabau berbeda. Namun demikian, Wahabi dan Padri sama-sama menyeru kembali kepada ajaran Islam asli, yaitu Islam seperti yang dianut dan dipraktikkan di Zaman Nabi, Sahabat dan Tabi'in, yaitu sampai abad ketiga Hijri. Kesamaan Wahabi dan Padri lebih terlihat pada metode yang diterapkan, yaitu dengan menyapu bersih hal-hal yang merusak akidah dan akhlak serta tidak sungkan-sungkan untuk mengambil tindakan terhadap mereka yang menentang.

Secara ringkas, persamaan dan perbedaan gerakan Wahabi dan gerakan Padri dapat dirumuskan sebagai berikut. Persamaannya adalah sebagai berikut. Pertama, metode yang digunakan sama-sama metode kekerasan. Kedua, pakaian yang digunakan oleh kaum Padri merupakan 'Arab Style Clothing'. Ketiga, ruh Gerakan Wahabi banyak mempengaruhi Gerakan Padri dalam sebagian sikap dan perbuatan. Di sisi lain, perbedaannya terletak pada: pertama, Masalah yang dihadapi Wahabi lebih mengarah pada persoalan tauhid, yang menyangkut khurafat dan bidah, sedangkan Padri lebih



mengacu pada kerusakan moral seperti meminum minuman keras dan sabung ayam. Kedua, Wahabi menentang ziarah kubur, sedangkan Padri tidak. Ketiga, latar belakang berbeda sistem pemerintahan Wahabi bersifat sentralisasi, sedangkan pemerintahan di Minangkabau bersifat desentralisasi. Keempat, Wahabi bekerjasama dengan pihak yang berkuasa, sedangkan Padri bergabung dengan kaum Agama untuk menentang kaum Adat.

### Bab III

## Pengaruh Wahabi dalam Organisasi Massa Islam (Studi Kasus di Jawa Barat)

## Bab III

# Pengaruh Wahabi dalam Organisasi Massa Islam (Studi Kasus di Jawa Barat)

Oleh: Mansur, M.Ag.

### A. Pendahuluan

Akhir-akhir ini, mengerasnya radikalisme Islam makin sering diasosiasikan dengan menguatnya gerakan Neo-Wahabisme di Indonesia. Paham beraliran keras ini muncul dalam aktivitas berbagai organisasi massa dan organisasi politik Islam. Bergulirnya gerakan reformasi Mei 1998 dan ternyata dibarengi pula dengan munculnya berbagai aliran gerakan, termasuk berbagai gerakan aliran keagamaan Islam. Hanya saja gerakan-gerakan baru Islam ini pada umumnya mengusung paham "Salafi". Tercatat sejumlah gerakan dalam aliran ini seperti Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Laskar Ahlussunah wal Jamaah. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) juga seringkali dikategorikan dalam kelompok gerakan ini.

Jika dicermati secara mendalam, gerakan-gerakan Neo-Wahabisme ini sangat cepat masuk ke dalam akar kehidupan masyarakat. Barangkali, itu disebabkan tawaran mereka yang riil, yakni "kembali kepada Allah". Sasaran mereka adalah masyarakat awam agama, yang cenderung berpandangan sinis terhadap globalisasi. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya mereka anggap semakin mengikis



moralitas masyarakat, tetapi sekaligus 'westernisasi' liberal dan sekuler. Kini doktrin-doktrin Neo-Wahabisme telah banyak disuntikkan melalui sistem aturan pemerintah, baik di tingkat pusat maupun daerah. Salah satunya adalah adanya dukungan terhadap Undang-Undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (UU APP).

Di beberapa daerah di Indonesia juga telah banyak diterbitkan peraturan daerah (Perda) yang berbasis Syariah Islam. Misalnya, di Tangerang (Banten), Cianjur, Garut, Sukabumi, Tasikmalaya, Indramayu (Jawa Barat) dan Pamekasan (Jawa Timur). Terlebih lagi, di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Sejatinya, jauh-jauh hari sebelum Neo-Wahabisme marak di negeri ini, organisasi sosial keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) sudah didirikan oleh ulama tradisional pada tahun 1926, persis untuk menahan ekspansi Wahabisme di negeri ini. Fenomena semacam ini patut disikapi oleh segenap umat Islam. Mereka semestinya sadar dan tanggap bahwa dengan karakternya yang keras dan radikal, gerakan Neo-Wahabisme berpotensi mencederai ruh Islam yang *rahmatan lil alamin*. Ancaman gerakan Wahabi ini sudah menjadi *public enemy number one* di banyak negara di dunia Kontrak sejak dulu antara kerajaan Arab Saudi dengan kaum Wahabi membuat setiap dana yang dikucurkan oleh Arab Saudi harus pula diikuti dengan masuknya paham ini ke negara penerima dana tersebut.

Kajian tentang gerakan Neo-Wahabisme ini penting adalah terutama dari penjagaan dan pemeliharaan wajah Islam yang ramah dan santun serta dari keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang bersemboyan khas: "Bhineka Tunggal Ika".

Walaupun tulisan ini hanya akan difokuskan pada deskripsi gerakan Neo-Wahabisme di Jawa Barat, tetapi ada baiknya terlebih dahulu dijelaskan sekilas bagaimana mata rantai kemunculan berbagai gerakan fundamentalisme di dunia Islam, khususnya yang terkait dengan Wahabi dan bagaimana pula paham ini masuk ke bumi nusantara dan perkembangannya di era sekarang.

## B. Gerakan Wahabi: Sebuah Bentuk Fundamentalisme Islam

Secara umum, fundamentalisme berarti gerakan sosial-politik yang ingin mengembalikan suatu kondisi pada nilai-nilai asas yang fundamental. Kendati istilah ini bisa dikenakan kepada gerakan apa saja, tetapi ia lebih sering disematkan kepada gerakan keagamaan. Dari sini kita mengenal istilah Fundamentalisme Kristen, Fundamentalisme Hindu dan Fundamentalisme Islam. Fundamentalism<sup>1</sup> merupakan fenomena global di tengah masyarakat yang menganut agama-agama dunia seperti Hindu, Buddha, Yahudi, Kristen dan Islam. Fenomena fundamentalisme Islam sendiri sering kali lebih dilihat sebagai fenomena keagamaan, sosial, budaya dan politik, yang banyak dihubungkan dengan pemikiran keagamaan tokoh-tokoh agama, gagasan sosial dari berbagai gerakan sosial keagamaan dan perilaku politik masyarakat Islam.

Ada banyak penamaan (labelisasi) terhadap kelompok-kelompok Islam garis keras ini: mulai dari istilah *revivalis*,

<sup>1</sup>Penggunaan istilah "fundamentalisme" pada awalnya dimunculkan oleh kalangan akademisi Barat dalam konteks sejarah keagamaan dalam masyarakat mereka sendiri.



*fundamentalis, skripturalis, tekstualis* hingga yang menggunakan istilah bahasa Arab: *usbulyyyun, islamiyyun, ashliyyun, salafyyun* dan *muta'assib*. Dalam kaitan ini penulis menggunakan istilah fundamentalis dengan mengacu pada pemaparan Azyumardi Azra, yang memodifikasi kerangka teori yang diajukan Martin E. Marty, bahwa kelompok Islam tekstualis dan fundamentalis memiliki beberapa karakter di antaranya adalah: *Pertama*, fundamentalisme adalah *oppositionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan yang tak jarang bersifat radikal terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolak ukur untuk menilai ancaman itu adalah Kitab Suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah Al-Quran dan, pada batas tertentu, Hadis.

*Kedua*, fundamentalisme identik dengan penolakan terhadap hermeneutika. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks Al-Quran harus dipahami secara literal sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. *Ketiga*, fundamentalisme merupakan penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks Kitab Suci. *Keempat*, fundamentalisme identik dengan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal Kitab Suci. Perkembangan masyarakat dan sejarah dipandang sebagai *as it should be* bukan

*as it is*. Dalam kerangka ini, masyarakatlah yang harus menyesuaikan perkembangannya –kalau perlu secara kekerasan– dengan teks Kitab Suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat.<sup>2</sup>

Berdasarkan beberapa karakter di atas, kemunculan gerakan Wahabi bisa dipandang sebagai salah satu bentuk fundamentalisme Islam. Pada tahun 1966, Fazlur Rahman telah menulis tentang *reform movements which arose from the interior of Islam itself* (gerakan-gerakan reformasi yang tumbuh dari dalam tubuh agama Islam itu sendiri).<sup>3</sup> Secara khusus, ia menyebut gerakan Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M) di Jazirah Arabia dan gerakan Muhammad Ibn Ali as-Sanusi (w. 1275 H/1859 M) di wilayah Afrika Utara sebagai gerakan pemurnian yang tidak dipengaruhi oleh unsur luar, apalagi dari Barat, melainkan muncul dari dalam tubuh agama Islam itu sendiri.

Gerakan Wahabi adalah gerakan yang paling banyak mendapatkan perhatian yang jauh lebih besar dibandingkan dengan gerakan-gerakan pembaruan lainnya, bahkan disebut sebagai “payung” bagi gerakan purifikasi Islam yang muncul kemudian di beberapa belahan dunia Islam, termasuk di Indonesia. Menurut Fazlur Rahman, Wahabisme, pada kenyataannya, sudah menjadi istilah generik, yang meliputi bukan hanya satu gerakan tertentu seperti yang diperkenalkan oleh Ibn Abdul Wahhab, tetapi juga semua fenomena serupa

<sup>2</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 109-110.

<sup>3</sup>Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”, dalam *Islamic Studies*, No. 2, Vol. V, Juni 1966, hlm. 113-128.



yang terjadi di dunia Islam. Yakni yang mengedepankan 'pemurnian' keimanan dari elemen-elemen yang tumbuh secara degradatif dan yang menegaskan perlunya penilaian yang kurang lebih independen namun orisinal menyangkut persoalan-persoalan agama.<sup>4</sup>

Lebih jauh Fazlur Rahman menjelaskan bahwa Wahabisme tidak hanya terbatas pada satu gerakan Wahabi yang pernah dikenal oleh sejarah, tetapi ia merupakan istilah payung atau sebutan induk –yakni 'Ide Wahabi'– yang mencakup segenap fenomena yang lebih analog daripada identik yang terjadi di dunia Islam.<sup>5</sup>

### C. Gerakan Neo-Wahabisme di Indonesia

Apakah ada pengaruh Wahabisme di Indonesia? Jika ada, siapakah kelompok atau gerakan yang mewakilinya? Bagaimana pula Wahabisme masuk ke Indonesia? Ketika radikalisme Islam dianggap menjadi ciri penanda masyarakat Islam di Indonesia, terutama setelah runtuhnya rezim Orde Baru, apakah itu dapat dipandang sebagai pengaruh Wahabisme? Apakah doktrin jihad yang digunakan kelompok-kelompok teroris Indonesia juga diambil dari doktrin jihad Wahabisme? Apakah Wahabisme berada di balik radikalisme dan militansi yang muncul dalam isu formalisasi penerapan Syariat Islam di Indonesia? Tidak ada jawaban-jawaban sederhana bagi pertanyaan-pertanyaan ini, sehingga uraian di bawah ini hanya bersifat tentatif: sepenuhnya didasarkan pada

<sup>4</sup>*Ibid.*, hlm. 198-199. Lihat juga, Ahmad Baso, *NU Studies: Pergulatan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 238-239.

<sup>5</sup>*Ibid.*

data-data lapangan dan studi pustaka sepanjang kajian ini disusun.<sup>6</sup>

### 1. Neo-Wahabisme di Indonesia Abad ke-19

Sebagian sejarawan menganggap Gerakan Padri di Sumatra Barat pada awal abad ke-19 sebagai gerakan Islam yang dipengaruhi paham Wahabi baik dari sudut puritanisme maupun dalam kadar yang lebih rendah penggunaan kekerasan dalam dakwah. Beberapa tokoh dari Minangkabau tengah melaksanakan ibadah haji ketika kaum Wahabi menaklukkan Mekkah dan Madinah pada tahun 1803-1804 –sebelum mereka terusir dari Madinah pada tahun 1812 dan dari Mekkah pada tahun 1813 karena dipukul pasukan Khalifah Usmaniah. Para jamaah haji dari Minangkabau ini sangat terkesan dengan ajaran tauhid dan syariat Wahabi. Mereka pun bertekad menerapkan paham baru ini apabila kembali ke Sumatra. Tiga di antara mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang. Bersama-sama dengan Tuanku Nan Renceh, mereka memimpin apa yang kemudian disebut Gerakan Padri.

Haji Miskin menentang beberapa praktek yang ia anggap tidak sesuai dengan syariat, yaitu adu ayam jago, minum tuak dan mengisap candu –kebiasaan yang sering berujung dengan perkelahian bahkan pembunuhan. Tidak mudah bagi Haji Miskin untuk menghentikan kebiasaan buruk ini. Malahan, ia

<sup>6</sup>Data lapangan yang dimaksudkan di sini adalah dokumentasi hasil wawancara penulis dengan beberapa tokoh organisasi sosial keagamaan di daerah Jawa Barat, Pesantren As-Sunnah Cirebon, Pesantren Nasir as-Sunnah Indramayu, LDM Bandung, Persis Bandung dan Muhammadiyah Bandung.

ditentang masyarakat. Dalam beberapa perkelahian, Haji Miskin dan pengikutnya terpaksa melarikan diri.

Tuanku Nan Renceh juga menentang kebiasaan adu jago yang dilakukan di gelanggang yang khusus dibangun untuk tujuan tersebut. Dengan alasan bahwa cara-cara yang lunak telah gagal menghentikan kebiasaan-kebiasaan buruk masyarakat, maka Tuanku Nan Renceh mengadopsi ajaran jihad – yaitu dengan memerangi dan membunuh orang-orang yang menjalankan kebiasaan buruk tersebut. Kakak perempuan ibunya termasuk yang ia bunuh karena mengunyah tembakau. Memang, selain melarang adu jago, ia juga mengharamkan penggunaan tembakau dan candu. Yang juga ia kecam adalah judi, makan sirih dan minum minuman keras. Selain itu, ia juga meminta orang memakai pakaian berwarna putih, melarang perhiasan emas dan pakaian sutra. Perempuan diminta menutupi wajah dan laki-laki dilarang mencukur jenggot. Tentu saja, Tuanku Nan Renceh dibantu para petugasnya mengawasi orang supaya supaya tidak lupa menjalankan shalat lima waktu.

Penggunaan jihad dan kekerasan juga ditujukan untuk memerangi desa-desa dan kelompok-kelompok tarekat yang tidak tunduk kepada paham Wahabi kelompok Padri. Tidak jarang, desa yang satu diadu dengan desa lainnya dengan memanfaatkan potensi ketidakselarasan yang melanda hubungan antardesa di Minangkabau. Pengikut Tuanku Nan-Renceh bersedia berpartisipasi dalam perkelahian dan peperangan karena, jika menang, mereka akan mendapatkan harta rampasan dan upeti yang diberikan oleh desa yang kalah.

Gerakan Padri tidak berhasil menguasai semua wilayah Minangkabau dalam satu atap pengaruh Wahabi. Campur

tangan Belanda di wilayah itu, disamping perang yang berlangsung berkali-kali di berbagai kota di Sumatra Barat pada dekade-dekade awal abad ke-19, cukup menyulitkan gerakan Padri dalam mengembangkan pengaruhnya. Selain itu, perubahan lain juga terjadi. Pada tahun 1820-an, gelombang jamaah haji baru kembali dari Tanah Suci. Mereka naik haji ketika pengaruh Wahabi di Mekkah dan Madinah merosot setelah dikalahkan di dua kota tersebut.

## 2. Neo-Wahabisme di Indonesia Abad Ke-20

Di awal abad ke-20, dua gerakan dan organisasi Islam yang bersemangat puritan di bawah pengaruh Wahabisme yang bervariasi bisa disebutkan secara singkat di sini. Keduanya adalah Muhammadiyah (berdiri tahun 1912) dan Al-Irsyad (berdiri tahun 1915). Gerakan Islam lainnya, Nahdatul Ulama (1926), juga perlu disebut karena secara negatif dipengaruhi oleh gerakan Wahabi dan Salafi. Selain perkembangan Islam di Timur Tengah, beberapa faktor penting terkait dengan gerakan-gerakan ini adalah gerakan reformasi Islam di Indonesia, kolonialisme Belanda dan pengaruhnya di bidang pendidikan dan reformasi-sosial dan nasionalisme.

Haji Ahmad Dahlan (1868-1923), pendiri Muhammadiyah, berasal dari periode yang lebih belakangan dari gerakan Padri. Yang lebih penting lagi, dia menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci (yang kedua kali) pada saat yang menarik: ketika Mekkah dan Madinah dikuasai oleh penguasa Wahabi/Saudi yang sedang membentuk negara Arab Saudi-Wahabi ketiga dan, pada saat yang sama, ketika gerakan Salafi dicanangkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. Dengan Ridla,



Ahmad Dahlan memiliki hubungan pribadi antara tahun 1903-1905, sehingga Ahmad Dahlan dapat menimba inspirasi dari dua gerakan tersebut. Namun demikian, fanatisme dan kekerasan yang dipertontonkan kaum Wahabi di Jazirah Arab, begitu pula gerakan jihad melawan penjajah Belanda atau penguasa Indonesia, tidak tampak baik dalam biografi Ahmad Dahlan maupun dalam sejarah gerakan Muhammadiyah yang ia dirikan.

Syeikh Ahmad Surkati (1870-1943), pendiri organisasi pendidikan dan keagamaan Al-Irsyad, adalah seorang ulama keturunan Arab, yang berasal dari Sudan dan datang ke Indonesia pada 1905. Dari negerinya, ia pergi ke Mekkah dan mempelajari karya Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyah. Ia juga mempelajari karya Muhammad Abduh. Ia menentang bidah di bidang syara dan ibadat. Ia juga menentang praktek ziarah kubur dan tempat-tempat keramat, memohon perantaraan (*tawassul*) para nabi dan wali dan syafaat. Praktek bidah lainnya yang ia tentang adalah tahlil dan talqin. Praktek yang terakhir ini, menurut Surkati, berasal dari Suriah.

Beberapa praktek dan keyakinan keagamaan yang ditentang kalangan reformis dan puritan di Indonesia (seperti Haji Ahmad Dahlan dan Syeikh Ahmad Surkati) adalah tahlilan, selamatan, sesaji, ziarah makam wali, tawassul dan peran mazhab-mazhab fikih.

Nahdatul Ulama didirikan pada tahun 1926. Kehadirannya terkait dengan dua perkembangan penting di dunia Islam, yaitu penghapusan khilafah di Turki dan tegaknya negara Wahabi-Saudi di Jazirah Arabia. Kalangan ulama ingin mempertahankan seperangkat praktek keagamaan yang selama ini dijalankan di Indonesia tetapi ditentang oleh paham

Wahabi, yaitu membangun kuburan, ziarah, membaca puji-pujian seperti *dalai'ul khairat*, kepercayaan kepada para wali dan mengamalkan mazhab Syafii. Walaupun demikian, NU menolak tuduhan bidah yang dilontarkan oleh kalangan yang ingin memurnikan Islam. Di dalam statuta NU disebutkan bahwa organisasi ini akan menyeleksi kitab mana yang ditulis oleh ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah dan kitab yang ditulis ahli bidah.

Gerakan dan organisasi Islam yang muncul pada awal abad ke-20, baik yang puritanis maupun tradisional, tidak banyak menyinggung doktrin jihad. Ini selaras dengan berkurangnya perlawanan bersenjata terhadap penjajahan Belanda dan Jepang dibandingkan dengan abad-abad sebelumnya. Gerakan nasionalisme dan gerakan keagamaan dalam konteks nasionalisme lebih menekankan cara-cara reformasi sosial, bukan perlawanan bersenjata. Selain itu, dalam kasus Indonesia, penjajah Belanda juga mengadakan perubahan mendasar di awal abad ke-20, yaitu politik etik yang menekankan reformasi sosial. Pendekatan ini menimbulkan munculnya konflik antara pendekatan kerjasama (kooperatif) dan perlawanan (non-kooperatif) di kalangan gerakan nasionalis di Indonesia sehubungan dengan penjajah Belanda dan kemudian Jepang.

Namun demikian, radikalisme masih dapat dilihat di daerah-daerah tertentu dan terkait dengan pertarungan politik dan elit lokal di masyarakat Muslim. Di Aceh, misalnya, ada konflik antara ulama reformis yang tergabung dalam PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh, yang didirikan Daud Beureueh) dan ulama tradisional yang sebagian bergabung dalam gerakan PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), yang



didirikan di Bukit Tinggi, Sumatra Barat, pada 1930 dan cukup berpengaruh di Aceh. Yang penting dicatat di sini adalah bahwa dalam konteks Aceh, Salafiah berarti tradisional, sedangkan Wahabi berarti reformis dan puritan seperti PUSA dan Daud Beureueh. Saling mengkafirkan di antara kedua kubu sering terjadi.

Perkembangan lainnya, yang menyangkut radikalisme, terjadi pada masa kemerdekaan dan terkait dengan perlawanan terhadap kecenderungan sentralisasi pemerintah pusat. Salah satunya yang terpenting adalah Gerakan Darul Islam pimpinan Kartosuwirjo di Jawa Barat, yang memproklamasikan Negara Islam Indonesia (NII) pada Agustus 1949. Konstitusi NII menyatakan bahwa negara menjamin berlakunya Syariat Islam dalam masyarakat Islam dengan menjamin kebebasan beribadah bagi pemeluk agama-agama lain. Sehubungan dengan jihad, Kartosuwiryo membedakan *jihad akbar* dari *jihad asghar*. Yang pertama adalah usaha-usaha mengembangkan diri, sedangkan yang kedua berarti memanggul senjata melawan musuh. Sebelum Perang Dunia I, ia menekankan *jihad akbar*, tetapi setelah melancarkan perlawanan terhadap pemerintah pusat ia menekankan *jihad asghar*.

Gerakan Darul Islam, yang sempat menyebar ke Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Aceh, padam pada tahun 1960-an (tahun 1962 di Jawa Barat dan Aceh; tahun 1963 di Kalimantan Selatan; tahun 1965 di Sulawesi; di Jawa Tengah tahun 1955). Kartosuwirjo sendiri ditembak pada 1962. Namun demikian, di masa belakangan, beberapa gerakan yang mengusung isu penerapan Syariat --seperti NII KW 9 di Cianjur, Komando Jihad dan KPSI (Komite Penegakan Syariat Islam) di Sulawesi Selatan-- secara

eksplisit atau implisit mengaitkan pergerakannya dengan Darul Islam.

### 3. Neo-Wahabisme Abad ke-21

Sejumlah organisasi kecil Islam berskala nasional, yang tidak berafiliasi dengan partai politik Islam maupun organisasi besar Islam, tetapi menuntut pemberlakuan Syariat Islam dan sangat signifikan dalam pergerakannya yang akan dikaji di sini. Organisasi-organisasi ini menuntut penerapan Syariat Islam pada basis yang sama dengan partai-partai politik Islam, yakni amandemen pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang mencantumkan kembali tujuh kata dalam rumusan Piagam Jakarta, yakni "dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama'ah (FKAWJ) dengan Laskar Jihadnya, Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan sebagian dari gerakan radikal nasional yang berjuang untuk tuntutan tersebut.

#### A. Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama'ah (FKAWJ) dan Laskar Jihad

FKAWJ dibentuk di Solo pada 14 Februari 1998, beberapa bulan menjelang lengsernya rejim Suharto,<sup>7</sup> dan dipimpin oleh Jafar Umar Thalib. Karakter utama forum ini adalah salafisme,<sup>8</sup> yang menganjurkan pembacaan literal terhadap Al-Quran dan Hadis, serta menolak seluruh

<sup>7</sup>Robert W. Hefner, "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia," *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. Dale F. Eickelman, (Indiana Univ. Press, 2003), hlm. 158.

<sup>8</sup>Salafi merupakan perujukan kepada pergerakan yang telah lama mapan dalam Islam yang bertujuan menempa keyakinan keagamaan berpijak pada teladan generasi pertama pengikut Nabi Muhammad.



penafsiran independen maupun praktek-praktek tradisional.<sup>9</sup> FKAJW memiliki sejumlah cabang di berbagai daerah Indonesia. Kebanyakan anggotanya adalah mahasiswa, lulusan perguruan tinggi dan yang putus kuliah, terutama yang menggeluti bidang eksakta. Menurut Thalib, anggota dengan latar belakang semacam itu menghargai "presisi" hukum Islam.

FKAJW memiliki sayap paramiliter bernama Laskar Jihad, yang juga dipimpin oleh Thalib sendiri. Popularitas Laskar Jihad melebihi FKAJW lantaran mendapat publikasi yang luas dari media massa. Ada sejumlah alasan mengapa laskar ini memperoleh perhatian khusus media dan masyarakat. Pertama, ia menggunakan teknologi komunikasi yang terjangkau secara luas di Indonesia –mulai dari mesin faks hingga internet. Kedua, ia memanfaatkan teknologi baru itu dengan mengkombinasikannya dengan media konvensional untuk menanggulangi kerugian-kerugian yang dihadapinya sehubungan dengan kelompok-kelompok Muslim lainnya yang lebih besar dan moderat. Terakhir, fenomena Laskar Jihad menarik karena mengilustrasikan bahwa keragaman yang tengah tumbuh dalam masyarakat Muslim tidak mesti menjamin eksistensi pluralisme atau demokrasi.

Berdampingan dengan pengiriman pejuangnya ke Maluku, Laskar Jihad membuat website (<http://www.laskarjihad.org>) yang menampilkan galeri foto kekejian Kristen di Maluku, laporan harian tentang kerusuhan Maluku dan tafsiran bilingual (Indonesia-Inggris) tentang makna jihad.

<sup>9</sup>Martin van Bruinessen, "The Violent Fringe of Indonesia's Radical Islam," *ISLM Newsletter*, vol. 11 (December 2002), hlm. 7.

Laporan harian tentang kerusuhan Maluku kemudian dicetak dalam bentuk buletin, *Maluku Hari Ini* dan disebarakan di jalan-jalan di berbagai kota yang memiliki jaringan Laskar Jihad.

Kemunculan Laskar Jihad, yang dibentuk pada Februari 2000, memang dilatarbelakangi oleh pecahnya perang saudara antara kaum Muslimin dan Kristen di Maluku pada awal 1999. Tujuan pembentukannya adalah untuk melindungi kaum Muslimin dari kelompok paramiliter Kristen yang tidak mampu dilakukan pemerintah, di samping untuk menggulingkan Presiden Abdurrahman Wahid dari kekuasaannya. FKAJW dan Laskar Jihad menentang Wahid karena dianggap menolak menerapkan syariat, mengusulkan pencabutan larangan Partai Komunis dan mewacanakan pembukaan hubungan diplomatik dengan Israel.

Setelah pembentukannya, pejuang Laskar Jihad dikirim ke Ambon, Poso dan daerah lainnya. Presiden Wahid berupaya mencegah masuknya Laskar Jihad ke Ambon, tetapi tidak berhasil. Selama tahun 2000 dan 2001, Laskar Jihad menempatkan sekitar 2000 pejuangnya di Maluku secara bergiliran. Mereka tinggal di rumah penduduk Muslim setempat, yang barangkali dimaksudkan untuk memfasilitasi penyebaran ajaran-ajaran Salafi. Pada awalnya, kaum Muslimin lokal menyambut baik pejuang Laskar Jihad. Mereka mengakui bahwa para pendatang tersebut telah mengubah perimbangan perang yang menguntungkan masyarakat Muslim. Namun, karena Laskar Jihad menentang tradisi mereka mengenai shalat, puasa dan lainnya, maka sikap orang-orang Maluku ini pun mulai berubah.



Akhirnya, operasi militer Laskar Jihad di Maluku mulai memperlihatkan titik balik dan eksese-eksesnya. Pada Maret 2001, seorang anggota Laskar Jihad dipersalahkan telah melakukan zina dan dihukum oleh Thalib dengan rajam. Beberapa minggu kemudian, Panglima Laskar Jihad itu ditangkap polisi atas tuduhan memprovokasi kerusuhan dan membunuh. Setelah protes keras dari sejumlah politisi Muslim atas penahanan tersebut, Thalib dilepaskan dari penjara, tetapi tuntutan terhadapnya tidak dicabut.

Pada awal 2002, momentum perdamaian Kristen-Muslim di Maluku mulai tampak dan terwujud dalam Deklarasi Malino yang ditandatangani para pemimpin kedua komunitas itu pada 12 Februari 2002. Dalam suatu pidato radionya di Maluku, Thalib memprovokasi kaum Muslimin untuk menentang Deklarasi Malino, sehingga polisi kembali menangkapnya pada pertengahan Mei 2002. Namun demikian, kasus Panglima Laskar Jihad ini lambat diselesaikan oleh pengadilan.

Tiga hari setelah peristiwa bom Bali, 12 Oktober 2002, Thalib membubarkan Laskar Jihad dan menyerukan anggotanya kembali ke rumah masing-masing. Pembubaran ini, menurut penjelasan pimpinan Laskar Jihad, telah direncanakan sejak September 2002 dan tidak terkait peristiwa pemboman tersebut. Sementara itu, eksistensi organisasi induk Laskar Jihad, FKAWJ, tetap dipertahankan, tetapi dengan masa depan yang tidak menentu.

## B. Front Pembela Islam (FPI)<sup>10</sup>

FPI muncul sebagai sebuah organisasi pada 17 Agustus 1998, dengan ketua umum Habib Muhammad Rizieq Syihab dan berkembang subur pada masa pemerintahan Presiden Habibie. FPI dinilai dekat dengan orang-orang di sekeliling Soeharto. Pada waktu Prabowo Subianto aktif di TNI, FPI diduga sebagai salah satu binaan menantu Soeharto itu. Namun, setelah Prabowo jatuh, FPI kemudian cenderung mendekati kelompok Jendral Wiranto yang tengah bermusuhan dengan kelompok Prabowo. Keterkaitan FPI dengan Wiranto barangkali dapat dideduksi dari aksi ratusan milisi FPI —yang selalu berpakaian putih-putih— ketika menyatroni kantor Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), memprotes pemeriksaan Jendral Wiranto dan kawan-kawan oleh KPP HAM.

Milisi FPI datang ke kantor Komnas HAM dengan membawa pedang dan golok, bahkan menuntut lembaga hak asasi manusia ini dibubarkan karena dianggap lancang memeriksa para jenderal. Sementara itu, kedekatannya dengan ABRI terlihat dalam aksi demonstrasi tandingan yang dilakukannya melawan aksi mahasiswa yang menentang RUU Keadaan Darurat yang diajukan Mabas TNI kepada DPR pada 24 Oktober 1999. Setelah kejatuhan Wiranto, kelompok ini kehilangan induknya dan mulai mengalihkan perhatiannya kepada upaya penegakan syariat Islam di Indonesia.

<sup>10</sup>Agus Darmaji, "Fundamentalisme Agama dalam Organisasi Massa Islam: Studi Kasus Front Pembela Islam di Jakarta", *Laporan Hasil Penelitian*, Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.



FPI adalah organisasi tertutup dan telah menebarakan sejumlah jaringannya di berbagai wilayah Indonesia. Sebagaimana organisasi penegak syariat Islam lainnya, FPI memiliki sayap milisi yang dikenal sebagai Laskar Pembela Syariat Islam (LPI), suatu satgas yang digembleng dengan pendidikan semi militer dan militan. Anggota LPI ini rela merenggang nyawa demi cita-cita FPI. Penjenjangan dalam satgas ini diatur mirip dengan penjenjangan dalam militer. Mulai dari Imam Besar dan Wakil (pemimpin laskar tertinggi), penjenjangan kemudian menurun kepada Imam (panglima beberapa provinsi), Wali (panglima provinsi), Qaid (komandan laskar kabupaten), Amir (komandan laskar kecamatan), Rais (komandan regu) dan Jundi (anggota regu).

Belakangan, FPI makin dikenal luas karena aktivitasnya yang menonjol dalam kancah politik Indonesia. Kelompok ini pertama kali dikenal karena keterlibatannya sebagai "PAM swakarsa" yang —dengan bersenjatakan *glock* dan pedang— menyerang para mahasiswa yang menentang pencalonan kembali Habibie sebagai Presiden RI dalam sidang Istisnawi MPR bulan September 1998. Pada bulan yang sama, FPI terlibat dalam aksi penyerangan sipam-sipam Kristen dan Ambon di sebuah komplek perumahan di Katapang, Jakarta. Pada bulan Desember 1999, ribuan anggota FPI menduduki Balai Kota Jakarta selama sepuluh jam dan menuntut penutupan sekolah *bat, diskontik, swasta* dan *regu club* selama bulan Ramadan. Kelompok militer ini, selama tahun 2000, secara reguler menyerang *bat, kafir, diskontik, swasta, rumah ibadah, tempat-tempat makan* dan *tempat-tempat hiburan* lainnya di Jakarta, Jawa Barat, bahkan di Lampung.

Dalam rentetan kejadian di atas, polisi terlihat hanya datang menyaksikan aksi-aksi perusakan. Sekalipun polisi kemudian mengkritik aksi-aksi itu, tetapi tak satu pun anggota FPI yang ditangkap. Sejumlah pengamat mengungkapkan —yang juga diyakini kebenarannya oleh sebagian masyarakat— bahwa polisi telah memanfaatkan FPI dan milisinya LPI untuk memaksakan *protection racket*nya. Sebagai akibatnya, polisi memaafkan aksi tersebut atau bahkan mengarahkan serangan itu ke sasarannya.

Untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam, FPI, misalnya, mengeluarkan pernyataan kelulusan tekad menjelang ST MPR 2001, yang meminta MPR mengamanatkan konstitusi dan memberlakukan syariat Islam. FPI menuntut MPR/DPR mengembalikan tujuh kata Piagam Jakarta, yaitu "dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya," ke dalam UUD 1945, baik pada batang tubuh maupun pembukaannya. Kelompok ini yakin bahwa krisis multidimensional, yang tengah melanda Indonesia, akan segera berakhir dengan diberlakukannya syariat Islam.

Pada tanggal 1 September 2001, FPI kembali melakukan aksi pada pembukaan sidang tahunan DPR/MPR dan menyampaikan lima tuntutan. Tiga di antaranya, yang relevan dengan isu penegakan syariat, adalah (1) Kembalinya 7 kata Piagam Jakarta; (2) masukkan syariat Islam ke dalam UUD 1945; dan (3) buat undang-undang antiterorisme. Pada Agustus 2002, berawal 14 organisasi kemasyarakatan Islam lain — di antaranya adalah Front Hizbullah, Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), dan Majelis Menabuloh Indonesia (MMI), yang tergabung dalam Front Umat Islam (FUI), FPI

menyampaikan “Petisi Umat Islam” tentang pencantuman syariat Islam dalam UUD 1945.

Ketika tekanan internasional semakin kuat terhadap pemerintah Indonesia dalam kaitannya dengan aksi-aksi terorisme, polisi pun menangkap pemimpin FPI, Habib Muhammad Rizieq Syihab. Polisi menjeratnya dengan dakwaan provokator sejumlah aksi kekerasan dan perusakan. Setelah pengubahan status Habib Rizieq dari tahanan polisi menjadi tahanan rumah, pada tanggal 6 Nopember 2002 pimpinan FPI membekukan kegiatan FPI di seluruh Indonesia untuk waktu yang tidak ditentukan. Namun demikian, menjelang invasi Amerika Serikat dan sekutunya ke Irak pada bulan Maret 2003, FPI kembali muncul dan melakukan pendaftaran mujahidin untuk membantu Irak melawan para agresornya dan peristiwa Monas, Rizieq ditangkap, FPI —melemah.

### C. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)

MMI adalah organisasi kemasyarakatan Islam yang terbentuk berdasarkan hasil Kongres Mujahidin I Indonesia untuk Penegakan Syariat Islam di Yogyakarta, pada awal Agustus 2000. Kongres ini menghasilkan “Piagam Yogyakarta”. Isi Piagam Yogyakarta antara lain menegaskan bahwa umat Islam, sebagai penduduk mayoritas di Indonesia, mempunyai hak dan kewajiban mengamalkan dan menegakkan syariat Islam, yang dipandang sebagai satu-satunya solusi bagi semua krisis sosial politik dan kemanusiaan yang menimpa umat manusia. Karena itu, para mujahidin dalam kongres tersebut sepakat menyatakan:

a) Menolak segala ideologi yang bertentangan dengan Islam yang berakibat *syirik* dan *nifaq* serta melanggar hak-hak asasi manusia.

b) Membangun satu kesatuan *shof mujahidin* yang kokoh kuat, baik di dalam negeri, regional maupun internasional (antarbangsa).

c) Membentuk Majelis Mujahidin menuju terwujudnya *Imamah (Khilafah)*/Kepemimpinan ummat, baik di dalam negeri maupun dalam kesatuan umat Islam sedunia.

d) Menyeru kaum Muslimin untuk menggerakkan *dakwah* dan *jihad* di seluruh penjuru dunia demi tegaknya Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin*.

Di samping butir-butir Piagam Yogyakarta di atas, Kongres Mujahidin I juga menghasilkan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin I untuk Penegakan Syariat Islam di Indonesia. Rekomendasi ini berisi 31 butir seruan yang antara lain, mengajak setiap Muslim untuk melaksanakan dan memperjuangkan terlaksananya syariat Islam, mempererat ukhuwah Islamiyah, mengembangkan sikap *tasamuh* (toleransi) dan menolak konsep negara sekuler. Baik Piagam Yogyakarta maupun Rekomendasi Kongres itu kemudian diserahkan kepada Fraksi Persatuan Pembangunan menjelang sidang tahunan MPR 2000. Hasil penting lainnya yang dicapai kongres tersebut adalah pembentukan *Ablul-Halli wal-Aqdi* (AHWA) —semacam majelis syura atau dewan kepemimpinan umat, menyerupai institusi *khilafah*— yang beranggota 36 orang. Terpilih sebagai ketuanya Abu Bakar Ba’asyir dari Pesantren Al-Mukmin Ngruki Solo, Jateng, yang kemudian merangkap sebagai Pimpinan Mujahidin (sementara) alias Amirul Mujahidin.



Pengikhtisaran Pembentukan MMI kemudian diumumkan di Istora Senayan, Jakarta, pada 26 Maret 2001, yang dihadiri berbagai pimpinan kelompok Islam militan dan radikal di Indonesia. Isu yang dilontarkan pada acara pengikhtisaran MMI sejalan dengan Piagam Yogyakarta dan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin di Yogyakarta: MMI bertekad mensosialisasikan dan menjadikan syariat Islam sebagai bagian dari konstutusi negara. MMI yakin bahwa hanya dengan penerapan syariat Islamlah krisis multi dimensional yang sedang dialami Indonesia saat ini akan dapat diselesaikan.

Selain turut serta dalam berbagai gerakan penuntutan pemberlakuan syariat Islam dalam amandemen UUD 1945, MMI juga mengajukan rancangan syariat Islam yang konkret. Kelompok ini, misalnya, telah menerbitkan *Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syariat Islam*. Usulan hukum pidana Islam yang diajukan MMI merupakan replika fikih-fikih klasik, yang pada umumnya diadopsi di sebagian negeri Muslim moderen dan sistematikanya dibuat menyerupai kodeks-kodeks hukum pidana.

Usulan hukum pidana MMI terdiri dari lima bab. Bab I berisi batasan pengertian dan berlakunya ketentuan pidana dalam perundang-undangan. Bab II tentang tindak pidana dan pertanggungjawaban pidana —tindak pidana, penyertaan, percobaan, jenis kejahatan *hudud* dan pidana *qishash*. Bab III tentang pidana dan pemidanaan —pelaksanaan hukuman, penangguhan hukuman rajam bagi wanita hamil dan menyusui, tata cara menghukum cambuk, ketentuan dan *Iry*. Bab IV tentang peradilan —pembuktian, pengakuan, lembaga pengadilan, keanggotaan hakim dan kebebasan hakim.

Sementara itu, ketentuan penutup dalam bab V berkaitan dengan pemberlakuan undang-undang hukum pidana.

Substansi hukum pidana yang diusulkan MMI terdapat dalam bab II, yang mengemukakan ketentuan-ketentuan tentang *hudud*, *qishash* dan *ta'zir*. *Hudud* didefinisikan sebagai kejahatan yang hukumannya ditetapkan oleh Al-Quran dan Sunnah (pasal 4 ayat 1), yang meliputi *sariqah*, *hirabah*, *zina*, *qazaf*, *syurb* dan *riidlah* (pasal 9). *Qishash* (dan *diyah*) didefinisikan sebagai kejahatan yang dikenakan kepada pelaku kejahatan yang menyebabkan kematian manusia atau menyebabkan kecederaan badan (pasal 29). Kejahatan yang menyebabkan kematian dikategorikan ke dalam tiga jenis: *qatlu al-'amd* (menyebabkan kematian karena sengaja), *qatlu ghibli al-'amd* (menyebabkan kematian karena salah sasaran); dan *qatlu al-khata'* (menyebabkan kematian karena tidak sengaja (pasal 30). Sementara *ta'zir* adalah kejahatan di luar *hudud* dan *qishash* (pasal 4 ayat 3), yang —dalam usulan MMI— tidak dirumuskan jenis kejahatan dan hukuman untuknya.

Untuk berbagai kejahatan yang dicakup dalam *hudud* dan *qishash* juga ditetapkan hukuman yang spesifik. Untuk *sariqah* hukumannya adalah potong tangan kanan untuk kejahatan pertama, potong kaki kiri untuk kejahatan kedua, atau dera dan penjara untuk kejahatan ketiga dan berikutnya (pasal 10 ayat 2). Untuk *hirabah* hukumannya adalah bunuh terus disalib jika korban mati dan diambil hartanya, bunuh jika korban dibunuh tanpa mengambil hartanya, potong tangan kanan dan kaki kiri jika harta korban diambil tanpa membunuh atau menciderainya serta ditambah *diyah* jika korban diciderai dan diambil hartanya, atau diasingkan (pasal 14). Untuk *Zina* hukumannya adalah rajam sampai mati jika pelakunya telah

menikah, atau dicambuk 100 kali ditambah pengasingan jika pelakunya belum menikah (pasal 16). Untuk *qazaf* hukumannya adalah 80 kali cambuk (pasal 18). Untuk *syurb* hukumannya maksimal 80 kali cambuk atau minimal empat puluh kali cambuk (pasal 27). Bagi pelaku *ridlah* yang tidak mau bertobat setelah diberi waktu 3 hari dihukum bunuh dan hartanya diambil untuk baitul mal, jika bertobat hukumannya adalah *ta'zir* (pasal 28).

Sementara ketentuan mengenai kejahatan *qishash* adalah: untuk *qatlu al-'amd* hukumannya adalah bunuh, atau *diyât* jika dimaafkan wali korban (pasal 32-33). Untuk *qatlu syibhi al-'amd* hukumannya adalah *diyât* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 35). Untuk *qatlu al-khata'* hukumannya adalah *diyât* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 37). Untuk kejahatan yang mengakibatkan cedera dihukum dengan pencederaan yang sama seperti yang dialami korban, tetapi jika persyaratan syariat tidak terpenuhi maka pelaku kejahatan membayar *'irsy* (tebusan) dan bisa dikenakan hukuman *ta'zir*.

Hukum pidana usulan MMI, seperti disebutkan di atas, merupakan replika dan adopsi kitab-kitab fikih klasik. Jadi, dalam batasan pengertian pada pasal 1, misalnya, *diyât* ditentukan untuk "satu orang Islam laki-laki adalah 100 ekor onta atau 1000 Dinar atau 12000 Dirham" (ayat 3). Bagi "satu orang perempuan adalah 500 Dinar atau 6000 Dirham" (ayat 4). Sementara itu, untuk "satu orang kafir (non-Muslim? --pen) adalah setengah dari *diyât* orang Islam" (ayat 5).

Ilustrasi lainnya tentang pengadopsian fikih klasik terlihat dalam jenis-jenis perbuatan *sariqah* yang tidak dikenakan hukuman, yang antara lain dijabarkan dalam pasal 11 sebagai berikut:

➤ apabila harta yang dicuri itu kurang dari nishab, yaitu ¼ Dinar Emas atau 3 Dirham Perak atau 4,450 gram emas (pasal 11 a);

➤ apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengambil langkah yang cukup untuk menjaga harta itu dari kemungkinan pencurian, tidak menyimpan harta itu di tempat yang aman, atau harta itu sengaja ditinggalkannya (pasal 11 d);

➤ apabila tertuduh belum menguasai barang curian sepenuhnya, walaupun harta itu sudah lepas dari kekuasaan pemilikinya (pasal 11 e);

➤ apabila barang yang dicuri adalah jenis harta yang tidak bernilai dan bisa diperoleh di mana-mana atau dari jenis barang yang mudah musnah seperti buah-buahan atau makanan (pasal 11 f);

➤ apabila barang yang dicuri tidak mempunyai nilai menurut hukum Syariat, seperti minuman yang memabukkan atau alat-alat hiburan (pasal 11 g);

➤ apabila kejahatan itu dilakukan oleh sekumpulan orang yang kalau bagian yang diperoleh oleh tiap-tiap pelaku kejahatan setelah harta curian itu dibagikan hasilnya, nilainya kurang dari nishab (pasal 11 k, tentang nishab, lihat pasal 11 a di atas);

➤ apabila tertuduh mengembalikan harta yang dicuri itu sebelum hukuman *hudud* dilaksanakan (pasal 11 L);

➤ apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengaku bahwa hartanya telah dicuri, walaupun pencuri mengaku telah mencurinya (pasal 11 m).

Ketika sidang tahunan MPR tahun 2002 tidak berhasil menggolkan pencantuman tujuh kata Piagam Jakarta dalam



menikah, atau dicambuk 100 kali ditambah pengasingan jika pelakunya belum menikah (pasal 16). Untuk *qazaf* hukumannya adalah 80 kali cambuk (pasal 18). Untuk *syurb* hukumannya maksimal 80 kali cambuk atau minimal empat puluh kali cambuk (pasal 27). Bagi pelaku *rikkab* yang tidak mau bertobat setelah diberi waktu 3 hari dihukum bunuh dan hartanya diambil untuk baitul mal, jika bertobat hukumannya adalah *ta'zir* (pasal 28).

Sementara ketentuan mengenai kejahatan *qishbas* adalah: untuk *qatlu al-'amd* hukumannya adalah bunuh, atau *diyot* jika dimaafkan wali korban (pasal 32-33). Untuk *qatlu syibbi al-'amd* hukumannya adalah *diyot* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 35). Untuk *qatlu al-kebata* hukumannya adalah *diyot* dan bisa ditambah dengan hukuman *ta'zir* (pasal 37). Untuk kejahatan yang mengakibatkan cedera dihukum dengan pencederaan yang sama seperti yang dialami korban, tetapi jika persyaratan syariat tidak terpenuhi maka pelaku kejahatan membayar *'iriy* (tebusan) dan bisa dikenakan hukuman *ta'zir*.

Hukum pidana usulan MMI, seperti disebutkan di atas, merupakan replika dan adopsi kitab-kitab fikih klasik. Jadi, dalam batasan pengertian pada pasal 1, misalnya, *diyot* ditentukan untuk "satu orang Islam laki-laki adalah 100 ekor onta atau 1000 Dinar atau 12000 Dirham" (ayat 3). Bagi "satu orang perempuan adalah 500 Dinar atau 6000 Dirham" (ayat 4). Sementara itu, untuk "satu orang kafir (non-Muslim? --pen) adalah setengah dari *diyot* orang Islam" (ayat 5).

Ilustrasi lainnya tentang pengadopsian fikih klasik terlihat dalam jenis-jenis perbuatan *sariqah* yang tidak dikenakan hukuman, yang antara lain dijabarkan dalam pasal 11 sebagai berikut:

➤ apabila harta yang dicuri itu kurang dari nishab, yaitu 1/4 Dinar Emas atau 3 Dirham Perak atau 4,450 gram emas (pasal 11 a);

➤ apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengambil langkah yang cukup untuk menjaga harta itu dari kemungkinan pencurian, tidak menyimpan harta itu di tempat yang aman, atau harta itu sengaja ditinggalkannya (pasal 11 d);

➤ apabila tertuduh belum menguasai barang curian sepenuhnya, walaupun harta itu sudah lepas dari kekuasaan pemiliknya (pasal 11 e);

➤ apabila barang yang dicuri adalah jenis harta yang tidak bernilai dan bisa diperoleh di mana-mana atau dari jenis barang yang mudah musnah seperti buah-buahan atau makanan (pasal 11 f);

➤ apabila barang yang dicuri tidak mempunyai nilai menurut hukum Syariat, seperti minuman yang memabukkan atau alat-alat hiburan (pasal 11 g);

➤ apabila kejahatan itu dilakukan oleh sekumpulan orang yang kalau bagian yang diperoleh oleh tiap-tiap pelaku kejahatan setelah harta curian itu dibagikan hasilnya, nilainya kurang dari nishab (pasal 11 k, tentang nishab, lihat pasal 11 a di atas);

➤ apabila tertuduh mengembalikan harta yang dicuri itu sebelum hukuman *hudud* dilaksanakan (pasal 11 L);

➤ apabila pemilik harta yang dicuri itu tidak mengaku bahwa hartanya telah dicuri, walaupun pencuri mengaku telah mencurinya (pasal 11 m).

Ketika sidang tahunan MPR tahun 2002 tidak berhasil menggolkan pencantuman tujuh kata Piagam Jakarta dalam

amandemen UUD 1945, maka pimpinan MMI, Ba'asyir, meminta kaum Muslimin mendesak MUI agar secepatnya mengeluarkan fatwa tentang partai politik apa saja yang layak didukung umat Islam dalam pemilihan umum 2004. Menurutnya, lewat forum sidang tahunan MPR RI itu bisa diperhatikan partai politik mana yang mendukung Syariat Islam dan mana yang menolak. Begitu pula, bisa dicatat siapa saja wakil rakyat yang mendukung Syariat Islam, sehingga kelak pada pemilihan umum mendatang bisa dicalonkan lagi.

#### D. Potret Neo-Wahabisme di Daerah Jawa Barat

Akhir-akhir ini, di sejumlah daerah di Provinsi Jawa Barat, termasuk di daerah Cirebon dan sekitarnya, dihebohkan kembali dengan kemunculan GAT, GAM dan sejenisnya. GAT adalah singkatan dari Gerakan Anti *Tablil* dan GAM adalah Gerakan Anti *Maulid*. Bahkan juga ada GAB (Gerakan Anti *Barzanji*), gerakan anti *manaqib*, anti *tawassul*, anti *ziyarah qubur*, anti *talqin*, anti *sayyidina* dan sejenisnya. Ini sebenarnya adalah gerakan lama dan isu lama, hanya berganti orang dan baju organisasi saja. Ujung-ujungnya pun terkait dengan masalah perebutan kantong-kantong masa dan institusi-institusi kemasyarakatan. Gerakan ini tidak lagi sembunyi-sembunyi, tetapi telah berani dengan terang-terangan membidah-kan, mengharamkan, bahkan menuduh *syirik* kepada pengamal *tablil*, *maulid*, *barzanji*, *manaqib*, *talqin* dan *ziyarah qubur* lewat selebaran yang mereka miliki dan forum pengajian yang mereka kuasai.

Pernyataan dan gerakan mereka tidak lagi memperhatikan akhlak yang mulia, tetapi sudah menantang dan menyerang, bahkan merebut dengan cara yang tidak patut.

Beberapa masjid dan *mushalla* (tajug) milik *nabdhliyyin* telah "direbut" dan diubah dengan tradisi mereka yang bernuansa GAT, GAM dan sejenisnya. Tentunya hal ini adalah ancaman yang nyata bagi tegaknya Islam *ala Ahlissunnah wal Jama'ah* dan kokohnya tradisi keagamaan NU, khususnya di bumi Nusantara. Tradisi keagamaan NU hendak mereka hancurkan, campakkan dan diganti dengan tradisi Wahabi, yang mereka bawa/impor dari Arab Saudi dan sekitarnya. Bukan sekadar itu, gerakan ini juga merambah ke wilayah politik kekuasaan (negara).

Mereka memiliki kelompok kecil yang militan atas dasar doktrin jihad. Mereka juga menggunakan kendaraan politik yang berbaju Islam dan senantiasa menggunakan simbol-simbol ke-Arab-an. Mereka tidak segan-segan memekikkan kata-kata: "Allahu Akbar" sambil mengacungkan pentungan dan melakukan kekerasan. Kata "kafir" mudah sekali meluncur dari mulut mereka untuk menuduh lawan bicaranya yang berseberangan pandangan, sesuatu yang tidak pernah dilakukan Nabi Muhammad saw. Mencermati gaya berpakaian dan karakter komunikasi di kalangan mereka jelas bukan dari tradisi Nusantara, tetapi tampak tradisi impor dari negara Timur Tengah yang kalah perang. Mereka seringkali mengandalkan kekerasan untuk menyelesaikan berbagai masalah.

Berikut adalah data yang penulis peroleh baik melalui wawancara langsung dengan tokoh-tokoh keagamaan maupun dari hasil studi pustaka selama tulisan ini disusun terkait dengan potret gerakan Neo-Wahabisme di Jawa Barat. Cakupan data yang dimaksud meliputi informasi mengenai



ideologi yang dianut, bentuk-bentuk aksi sosial/gerakan kelembagaan, pandangannya terhadap politik.

### I. Wilayah Cirebon

Narasumber dalam wawancara penulis di wilayah Cirebon Jawa Barat adalah Ustad Muhammad Thaharoh, L.C. Dia adalah ketua Yayasan As-Sunnah Kota Cirebon, yang beralamat di Jalan Kalitanjung Kota Cirebon Jawa Barat.<sup>11</sup> Berikut adalah petikan hasil wawancaranya:

*Terkait dengan kelembagaan Pak Ustad, As-Sunnah ini bentuknya seperti yayasan, pondok pesantren atau apa?*

Ya.. Yayasan Pondok Pesantren As-Sunnah. Lembaga ini didirikan pada tahun 1993. Kemudian pada tahun 1994 kita mendirikan masjid ini [tempat penulis melakukan wawancara, bangunannya menyatu dengan masjid yang dimaksud]. Kemudian mulai tahun 1995 kita mendirikan lembaga pendidikan secara bertahap mulai dari TK, SDIT, MTs dan

---

<sup>11</sup>Wawancara dilakukan di Kantor Yayasan As-Sunnah pada tanggal 31 Desember 2008 pukul 16.00 WIB. Awalnya Ust. Muhammad Thaharoh seolah tidak mau diwawancarai oleh penulis ketika pertama kali bertemu. Terkesan ada sikap curiga, padahal penulis sudah berusaha untuk berpenampilan seperti mereka. Memang jenggot penulis saja yang kurang panjang dan lebat. Namun, akhirnya dipersilahkan untuk berbincang-bincang dulu dengan pengawal pribadinya (Ust. Hamzah) dan 15 menit kemudian wawancara dilanjutkan dengan dirinya langsung (hal ini sekedar cerita yang terjadi di lapangan). Untuk perbandingan hasil wawancara ini, bisa pembaca dengarkan bagaimana perdebatan antara Ust. Thaharoh dengan KH. Husein Muhammad dan Faqihuddin Abdul Qodir dalam folder: Dialog Buya vs Thaharoh. Atau kunjungi website: [www.fahmina.org](http://www.fahmina.org)

MA.<sup>12</sup> Ada juga program kader dai dari lulusan-lulusan SMA, yang nantinya akan di sebar ke daerah-daerah lain. Dalam program kader dai itu, kita melakukan seleksi dari puluhan lulusan SMA tadi dan targetnya adalah 10 orang untuk setiap angkatan.<sup>13</sup> Adapun tokoh pendiri Yayasan As-Sunnah itu sendiri ada tiga orang, namun dua orang sudah meninggal dunia. Tinggal 1 orang yang masih hidup (Bpk. Sudirja), tetapi dia sudah tua sekali dan sering sakit-sakitan. Sementara saya sendiri (Ust. Thaharoh), sekarang sebagai ketua yayasan.

*Yayasan As-Sunnah ini bergelut di bidang apa saja, Pak Ustad?*

Dakwah dan sosial. Kita menyalurkan buku-buku yang dikirim dari Yayasan As-Safa Jakarta, juga dari pemerintahan Arab Saudi. Lebih dari 40 majelis taklim yang kita lakukan ceramah-ceramah keagamaan.

*Mengenai konsep syariat Islam, menurut Pak Ustad seperti apa?*

Syariat Islam adalah hukum yang didasarkan pada sumbernya, yaitu Kitabullah, Sunnah Rasul dan yang

---

<sup>12</sup>Penulis sempat melihat-lihat bangunan sekitar lingkungan Yayasan As-Sunnah ini yang memang lebih mirip seperti kompleks tersendiri. Jalan masuknya juga ada portal dan pos penjagaan. Bangunan pemondokan untuk tempat tinggal warganya dan gedung-gedung sekolah berkelompok di sekitar lingkungan yayasan dengan bangunan masjid di sebelah pojok kiri arah barat.

<sup>13</sup>Pelaksanaan program ini akan ada hubungannya dengan berdirinya lembaga baru di Kabupaten Indramayu, yakni Pondok Pesantren Nashir al-Sunnah al-Islamy yang dipimpin oleh Ust. Nasrul Ulum yang juga diwawancarai oleh penulis. Bahkan Ust. Nasrul Ulum mengatakan sendiri bahwa Ust. Muhammad Thaharoh adalah gurunya dan dua minggu sekali diundang untuk memberikan pengajian di lembaganya.

dijalankan oleh para Sahabat dan juga kesepakatan ijihad para ulama.

*Lalu bagaimana menanggapi atau menyikapi adanya ragam perbedaan tafsir dalam Syariat Islam itu sendiri?*

Tafsir yang sering kami gunakan adalah tafsir Ibn Katsir, al-Tabari, Fath al-Qadir; dan yang kita ambil adalah yang masih dalam koridor Al-Quran, Sunnah dan Qaul Sahabat. Dengan kata lain, yang kita ambil adalah yang sesuai dengan sumber syariah itu tadi. Walaupun ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, tetapi tetap yang kita ambil adalah yang sesuai dengan sumber Syariat tadi. Contoh dalam menyikapi perbedaan itu adalah soal qunut dalam shalat subuh. Kan hanya imam Syafii yang memegang pendapat itu, sementara tiga imam lainnya tidak. Makanya, qunut dalam shalat itu tidak kita pakai di sini.

*Kalau pendekatan filsafat itu apakah bisa untuk dijadikan alat atau ilmu bantu dalam menafsirkan Al-Quran?*

Kita tidak pakai semacam itu. Dalam menafsirkan Al-Quran, ya.. harus sesuai dengan sumbernya [Al-Quran dan Sunnah].

*Sekarang ini ramai diperdebatkan tentang penegakkan Syariat Islam di Indonesia, bagaimana pendapat Pak Ustad?*

Memilih pemimpin itu bagi kita di sini adalah wajib hukumnya, apalagi dalam mengurus masyarakat yang besar ini (*mujtama*). Dalam pelaksanaan pemilu, kita juga ikut memilih (menentukan hak pilih).

*[Ust. Thabarob tiba-tiba datang dan langsung gabung tetapi sempat tanya terlebih dahulu: ini untuk kepentingan apa? Beberapa*

*saat kemudian Ust. Hamzah mohon pamit keluar ruangan dan sampai selesai kami hanya berdua]*

*Pertanyaan sama dengan di atas: pengertian syariat Islam?*

Dalam Al-Quran (surat Adz-Dzariyat) disebutkan: *wama kbalaqtul insa wal jinna illa liya'budun*. Jadi, Syariat itu wujudnya adalah kitab yang Allah turunkan dan Rasul yang diutusNya [Al-Quran dan Sunnah].

*Bagaimana Pak Ustad terkait dengan gagasan penerapan Syariat Islam di Indonesia?*

Islam itu *rahmatan lil alamin*, termasuk untuk kita di Indonesia, karena Islam itu untuk semua alam. Kalau orang-orang Indonesia ini menerima Islam sebagaimana yang Allah turunkan dan yang diterima Rasulullah, maka mereka akan mendapatkan rahmat. Tetapi jika memusuhi atau menolaknya, maka azab Allah akan ditimpakan kepada mereka.

Hukum Islam itu sangat luas; soal *budud*, misalnya. Hukuman itu kan ada dua macam, yaitu *budud* dan *ta'zir*. Untuk hukum *ta'zir* ini, kebijakannya diserahkan kepada qadi/imam/ pemimpin, sementara *budud* itu sifatnya paten, tidak bisa dirubah-rubah.

*Lalu bagaimana dengan hukuman potong tangan di Indonesia Pak Ustad, itu kan termasuk kategori budud?*

Islam itu luas. Kita seringkali prihatin dengan orang-orang yang melakukan demonstrasi untuk penegakkan syariat Islam, tetapi ketika melakukan demonstrasi itu mereka sambil merokok dengan seenaknya, padahal merokok itu kan melanggar syariat Islam. Bentuk-bentuk kemusyrikan juga merajalela di mana-mana dan semuanya itu melanggar hukum



Islam. Dalam Islam, ada juga tradisi jahiliyah yang disetujui, diakui dan ditetapkan oleh Islam, seperti masalah *ikramah-diryaf* (memuliakan tamu). L.U.1745 yang berlaku di Indonesia itu bukan hukum Islam. Hukum Islam itu universal, mencakup secara keseluruhan berbagai hal, termasuk tata pemerintahan. Jihad, berhari raya dan menegakkan *hudud* harus dilakukan secara bersama-sama. Artinya, harus dengan kebijakan penguasa/pemerintah setempat. Kita tidak boleh jalan sendiri-sendiri.

*Terkait dengan cara berpakaian bagi umat Islam di Indonesia, bagaimana pendapat Pak Ustad?*

Prinsipnya adalah menutup aurat, tetapi warna putih itu ada hadisnya. Memang tidak ada keharusan bahwa pakaian itu harus berwarna putih, tetapi hadisnya itu ada.<sup>14</sup> Untuk kalangan wanita, warnanya memang adalah warna yang tidak disukai kaum laki-laki, yaitu warna hitam, tetapi bukan berarti warna selain warna hitam itu tidak boleh. Semua anggota tubuh wanita itu kan aurat selain wajah dan kedua telapak tangan. Jadi, itulah prinsip-prinsip kami dalam berpakaian.<sup>15</sup>

*Bagaimana dengan jenggot, Pak Ustad. Kan Pak Ustad juga berjenggot?*

Itu juga ada hadisnya. Nabi Saw sendiri memiliki jenggot yang lebat sekali. Tapi bagi mereka yang jenggotnya satu atau

<sup>14</sup>Narasumber tidak menjelaskan lebih jauh tentang bunyi hadis yang dimaksudkannya.

<sup>15</sup>Ketika penulis datang ke lokasi wawancara, penulis melihat secara langsung model pakaian yang mereka gunakan. Untuk kaum laki-lakinya kebanyakan celana cingkrang dan baju koko berwarna putih, sementara kaum wanitanya kebanyakan berbusana *burdah* (gamis dan kerudung lebat, ada yang bercadar dan tidak) dan berwarna hitam.

dua helai saja ya. jenggot dipelihara untuk tumbuh lebat karena kalau hal itu dilakukan namanya *rafaf* (berdehutan). Sebab, di sini, perintahnya adalah "diurahi untuk memelihara". Pahala untuk memelihara jenggot, walaupun hanya satu helai rambut, sama dengan orang yang memelihara jenggot lebat. Karena perintahnya bukan *lebatkanlah jenggot*, tetapi *peliharalah jenggotmu!*<sup>16</sup>

*Bagaimana tanggapan Pak Ustad terhadap tradisi-tradisi lokal yang ada di tengah masyarakat kita seperti tahlilan dan lainnya?*

Tergantung tradisinya. Kalau terkait dengan kemusyrikan, saya tidak setuju. Seperti orang melaksanakan acara haul [memperingati kematian seseorang, seratus atau seribu hari kematian seseorang]. Kumpul-kumpul di kuburan [ziarah kubur], kita tidak setuju. Wasiat Rasulullah sendiri kan mengatakan bahwa: "... janganlah engkau jadikan kuburanku ini sebagai 'id (berhari raya)", apalagi ruwatan dan semacamnya!

Soal tahlilan, sebenarnya orang NU juga banyak yang *hanif* (lurus, artinya tidak melakukan tahlilan). Tahlilan itu kan sebenarnya hanya secara organisasi. Bukan hanya organisasi NU yang melaksanakannya, tetapi di masyarakat seolah-olah itu milik/hanya orang-orang NU. Bahkan menurut Ibn Katsir, "tidak akan sampai orang yang menghendakikan membaca Al-Quran kepada orang yang sudah mati." Kalau konsisten dengan mazhab Syafii, seharusnya konsisten juga dalam

<sup>16</sup>Narasumber tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana pemahaman tentang *ashab wurud al-hadis* tentang pemeliharaan jenggot itu sehingga memahaminya tidak hanya secara tekstualis.

pengamalan ibadah, karena Syafii sendiri mengatakan bahwa dalam hal ibadah itu harus ada nashnya.

*Beralih kepada pemahaman makna jihad itu bagaimana Pak Ustad?*

Jihad itu kita menyerang dan sifatnya *fardlu kifayah*. Berbeda dengan *difa'*, yaitu membela diri. Kalau *difa'*, sifatnya *fardlu ain*.

*Lalu bagaimana kaitannya dengan sabda Nabi saw yang berbunyi: Jihad akbar adalah jihad nafs?*

Itu hadisnya tidak kuat [*dla'if*]. Karena sebenarnya orang-orang yang bisa berangkat jihad itu adalah orang-orang yang sudah mampu mengalahkan hawa nafsunya. Sementara orang-orang yang tidak bisa berangkat jihad, itu tandanya dia belum mampu mengalahkan hawa nafsunya. Orang yang berangkat jihad berarti dia telah mampu mengalahkan nafsu keduniaannya seperti harta, isteri dan anak-anak. Mereka mampu meninggalkan itu semua. Dan hal itu cukup berat bagi orang yang belum mampu mengalahkan hawa nafsunya.

*Bagaimana dengan adanya fenomena peledakan Bom, di Bali dan tempat-tempat lain itu, Pak Ustad?*

Ah.. itu tidak benar [pelakunya tidak benar dan salah menempatkan pemahaman jihad itu sendiri]. Islam justru mengajarkan bahwa jangan sampai orang Islam itu mengganggu orang lain, termasuk kepada orang kafir selama mereka tidak mengganggu kita. Dan aturan dalam jihad itu kan tidak boleh membunuh wanita, anak-anak dan lain sebagainya. Jadi, peledakan bom itu adalah jalan yang menyimpang, apalagi kita tahu banyak korbannya wanita dan anak-anak. Walaupun

kita tahu bahwa mereka itu orang-orang non-Islam, tetapi kan tidak demikian caranya selama mereka tidak mengganggu kita.

*Terkait dengan pemahaman jihad tadi, lalu apakah Khilafah Islamiyah itu perlu ditegakkan di Indonesia, Pak Ustad?*

Setiap Muslim pasti mendambakan sebuah khilafah, karena Rasulullah sendiri telah mempraktekkan langsung hal itu sewaktu di Madinah. Jangan kan untuk mengurus masyarakat yang begitu banyak dan luas, dalam lingkup yang kecil saja kita perlu ada seorang pemimpin. Dalam Sunnah Rasul juga disebutkan bahwa ketika dua/tiga orang berpergian, maka salah satunya harus menjadi pemimpin [harus ada yang jadi pemimpin]. Dalam Islam, adanya pemimpin itu wajib hukumnya. Jangan kan orang Islam, orang kafir pun menginginkan adanya pemimpin. Selagi pemimpin itu tidak menunjukkan 'kekafiran' yang terang-terangan, maka hukumnya wajib kita mentaati pemimpin itu.<sup>17</sup>

*Terakhir Pak Ustad, bagaimana tanggapannya terhadap konsep-konsep seperti demokrasi, gender dan pluralisme dalam konteks Indonesia ini?*

Demokrasi itu berasal dari orang-orang kafir. Dalam konsep demokrasi itu kan kekuasaan tertingginya adalah di tangan rakyat. Islam kan tidak demikian, kekuasaan tertinggi itu ada di tangan Allah.

Gender juga demikian. Dalam konsepsi Islam disebutkan bahwa laki-laki itu tidak sama dengan wanita. Laki-

<sup>17</sup>Kata-kata 'kafir' mulai muncul di sini. Memang di kalangan masyarakat Cirebon (khususnya warga Nahdliyin), figur Ust. Muhammad Thaharoh ini dikenal sangat 'keras' dan dalam setiap perdebatan terkesan ingin 'menang sendiri', ujar beberapa kawan di Cirebon.



laki diberi wewenang/kekuasaan untuk memimpin wanita. Laki-laki juga diberi wewenang untuk memberi hukuman kepada wanita (istri) yang melanggar/tidak menaati laki-laki (suami). Di dalam Islam, ada konsep *al-mar'ah as-salibah* (ciri wanita solehah) itu adalah seperti yang disebutkan dalam as-Sunnah bahwa jika suaminya melihat ia tersenyum dan membahagiakan hati suaminya, jika suaminya memerintahkan sesuatu maka ia menaatinya. Dalam Islam, pemimpin itu hanya satu, tidak boleh ada dua. Nah, jika di dalam sebuah keluarga ada dua pemimpin, maka yang akan terjadi adalah kekacauan. Konsep gender itu mengajarkan perempuan menjadi pemimpin, apalagi ada Sunnah Rasul yang mengatakan bahwa ada tiga golongan yang tidak akan masuk surga; 1) anak durhaka, 2) wanita yang menyerupai laki-laki dan 3) laki-laki yang tidak cemburu terhadap wanitanya (istri) yang berbuat serong. Mereka itu tidak akan masuk surga sejak awal. Kan orang itu nanti ada yang masuk surga, tetapi terlebih dahulu masuk neraka karena melakukan perbuatan-perbuatan dosa sewaktu di dunia. Konsep pluralisme juga sama, itu berasal dari orang-orang kafir.

## 2. Wilayah Indramayu

Di wilayah ini penulis melakukan wawancara langsung dengan tokoh setempat, yaitu Ustad Nasrul Ulum, L.C.<sup>18</sup> Penulis memilih tokoh ini karena ia adalah pengasuh Pondok Pesantren "Nashir As-Sunnah Al-Islamy" di Kabupaten

<sup>18</sup>Wawancara dilakukan di rumah kediaman Ust. Nasrul Ulum di Desa Tagu Kecamatan Sireg Kabupaten Indramayu Jawa Barat, tanggal 14 Januari 2009 jam 16.30 WIB.

Indramayu yang, menurut beberapa teman dan masyarakat setempat, kiprahnya sekarang menjadi Islam garis kanan. Berikut adalah petikan wawancara langsung penulis dengan narasumber:

*Bagaimana sejarah berdirinya Pondok Pesantren ini, Pak Ustad?*

Lembaga ini didirikan bermula dari sebuah perkumpulan pengajian bersama teman-teman. Dalam setiap pengajian itu, buku-buku ulama kita baca. Saya sendiri adalah lulusan LIPIA tahun 1997. Ya.. berangkat dari sudut mushalla kemudian saya mengajarkan apa yang saya miliki. Kemudian saya berteman dengan teman-teman yang ada di kota [Kota Indramayu]. Akhirnya, kumpul-kumpul dan sepakat untuk mendirikan lembaga pengajian ini. Karena masih baru, lembaga ini baru membuka pengajian-pengajian yang dulu masih 'numpang' di masjid-masjid lain yang ada di sekitar kota Indramayu ini. Nashir As-Sunnah Al-Islamy ini sebenarnya merupakan sebuah lembaga/yayasan yang di dalamnya terdapat nama pesantren, yaitu yang disebut pesantren PETUAH (singkatan dari Pesantren Sabtu Ahad) karena pengajiannya hanya dilaksanakan pada hari Sabtu sore hingga Ahad siang. Jadi, para pesertanya [santri] menginap [bermalam] di pesantren ini hanya pada waktu itu saja.<sup>19</sup>

*Kalau dari segi kajian, fokus kajian apa yang didalami di lembaga ini?*

<sup>19</sup>Penulis sempat mengunjungi lokasi pesantren yang dimaksud saat sebelum melakukan wawancara dan ternyata memang sepi karena waktu itu adalah hari Rabu. Lokasi pesantren dengan rumah kediaman Ust. Nasrul Ulum juga cukup lumayan jauh.

Konsentrasi saya selama ini ada dua, yaitu tauhid dan nahwu (ilmu alat bahasa). Kenapa tauhid? Karena saya melihat para rasul juga prioritas dakwahnya adalah dakwah tauhid. Masyarakat di sekitar sini juga mengenal saya sebagai orang yang konsentrasinya di bidang tauhid.

*Dari segi nama kelembagaan, Mengapa dinamakan Nashir As-Sunnah Al-Islamiyy?*

Di antara julukan Imam Syafii itu kan adalah *Nashirus Sunnah* (penolong/pembela sunnah Nabi). Dia adalah tokoh dan panutan kita juga. Dengan menggunakan nama itu, kami berharap langkah dan kiprah kita ke depan juga sesuai dengan apa yang ulama lakukan. Menjadi *nashirus sunnah*, pembela sunnah sebagaimana dilakukan imam Syafii. Di samping itu, Imam Syafii juga merupakan ulama yang telah diakui oleh ulama sepanjang zaman.

*Apakah ingin menjadi Syafisme atau bagaimana, Pak Ustad?*

Oh.. tentu tidak! Karena Imam Syafii sendiri kan berpendapat bahwa apabila benar dalilnya itulah pendapatnya; jika pendapatku sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah serta apa yang dilakukan oleh para Sahabat, maka ambillah. Namun, jika menyalahi itu, maka buanglah jauh-jauh.

*Terkait dengan amaliyah ibadah, bagaimana pendapat Pak Ustad tentang qunut dalam shalat Subuh yang dilakukan oleh kalangan Syafiiyah dan ini merupakan hasil ijthad Syafii?*

Itu merupakan persoalan yang masih terus diperdebatkan hingga sekarang. Tetapi, yang saya tahu bahwa dasar-dasar hadis tentang qunut subuh itu adalah *illa'ih*, maka berangkat dari itu saya tinggalkan qunut dalam shalat Subuh

tersebut. Tetapi adanya perdebatan dan perbedaan itu mestinya tanpa harus menjadikan perpecahan di antara kita. Yang sah itu adalah tentang qunut nazilah, karena itu yang dilakukan Nabi saw.

Adapun kaitannya dengan ijthad Imam Syafii tentang qunut itu adalah bahwa Imam Syafii sedang melakukan ijthad dan itulah hasil ijthad beliau, tetapi Imam Syafii berijthad itu tidak dalam rangka membikin-bikin bidah dalam agama, walaupun kalau kita sorot dengan pendapat ulama bahwa ternyata hasil ijthadnya itu salah. Namun demikian, ia tetap memperoleh pahala dalam berijthadnya sesuai dengan hadis Nabi saw, bahwa "Barangsiapa berijthad dan ijthadnya itu benar, maka *ajrami* [mendapat dua pahala] dan jika salah *falahu ajrum* [mendapat satu pahala].

*Apakah ini menegaskan/menjadi bukti bahwa Pak Ustad bukan Syafiiyah [memebebek, mengekor]?*

Ya.. tidak begitu juga. Karena saya sedang mengikuti pendapat para ulama yang memahami Al-Quran dan Sunnah dengan pemahaman para Salaf. Yang jelas, pijakannya adalah dalil. Dan ini dikatakan juga oleh para imam mazhab yang empat itu.

*Kalau menurut Pak Ustad, mengapa banyak orang yang melakukan qunut di dalam shalat Subuh?*

Ya.. macam-macam faktornya. Ada yang karena fanatisme golongan, ada yang karena ketidaktahuan dan kebodohnya. Dan juga ada yang, walaupun dia sebenarnya sudah tahu dalilnya demikian, tetapi dia khawatir kalau dia meninggalkan qunut subuh nanti umat akan lari [menjauh, menurunkan pamor] dari dirinya. Ini yang bahaya!



Di samping itu, ada persoalan di tengah masyarakat kita ketika dalam shalat Subuh antara sang imam dan makmumnya berbeda paham tentang qunut? Seringkali yang terjadi di masyarakat mengenai perdebatan: bagaimana jika imamnya berpaham bahwa qunut itu sunnah, sementara makmumnya berpaham qunut itu bidah? Atau ketika imamnya berpaham qunut itu bidah, sementara makmumnya berpaham qunut itu sunnah? Masalah ini pernah dicontohkan oleh ulama seperti Ibn Taimiyah dan Ahmad bin Hanbal. Keduanya memang pernah menjadi makmum yang kebetulan imamnya berpaham qunut itu sunnah dan keduanya ikut melakukan qunut ketika imamnya qunut. Namun ini berbeda (logikanya jangan disamakan, tegas Pak Ustad) dengan kondisi ketika imamnya berpaham qunut itu bidah. Lalu karena makmumnya berpaham qunut itu sunnah, kemudian si imam melakukan qunut dalam shalat subuh, padahal itu bertentangan dengan paham yang dia (sang imam) yakini. Kan ini yang banyak terjadi di tengah masyarakat kita.

*Masyarakat sekitar sini bagaimana, Pak Ustad: Apakah dalam shalat Subuh melakukan qunut atau tidak?*

Ya.. mayoritas melakukan qunut. Dan saya juga dulunya adalah pelaku qunut. Tapi karena saya telah menemukan kebenaran, saya kemudian tinggalkan qunut itu.

*Lalu apakah qunut itu termasuk bidah, Pak Ustad? Syafii serta orang yang melakukan qunut itu juga dikatakan pelaku bidah?*

Qunut dalam shalat Subuh itu memang termasuk bidah, tetapi tidak boleh kita katakan bahwa Imam Syafii itu ahli bidah karena ijihadnya tidak dimaksudkan untuk membikin-bikin bidah. Orang yang mengikutinya pun tidak serta merta

bisa kita katakan sebagai ahli bidah karena mungkin mereka tidak tahu atau karena ketidaktahuan dan kebodohan mereka. Tapi bagi mereka yang sudah mengetahui dalilnya dan tidak mau meninggalkannya karena khawatir masyarakat lari dari dirinya, mungkin yang tepat orang-orang seperti inilah yang bisa kita katakan ahli bidah.

*Menurut Pak Ustad, bagaimana sebenarnya definisi bidah itu dan katanya qunut dalam shalat Subuh itu termasuk bidah?*

Bidah itu adalah mengada-ada dalam urusan agama. Ya.. seperti dalam masalah akidah dan ibadah. Contoh dalam akidah adalah fahamnya orang-orang Mukhtazilah, Ahmadiyah, Syiah dan Khawarij. Akidah orang-orang Syiah itu bidah.

*Bagaimana tanggapan (pemahaman) Pak Ustad tentang bunyi hadis Nabi saw: kullubidatin dlalalah...?*

Ya.. dalam pembukaan khutbah Nabi saw itu dinyatakan bahwa: *inna asdaqal kalam kitabullah wa sunnah rasulillah... wa syarr u'umur mubdasatuba wa kullu mubdasab bidah wa kullu bidah dlalalah wa kullu dlalalah fi al-nar.* ["Kalam yang paling benar adalah Kitabullah dan Sunnah Rasulullah. Sebaliknya, sesuatu yang terburuk adalah 'sesuatu yang baru', padahal 'sesuatu yang baru itu sesat' dan semua kesesatan akan masuk neraka"]. Jadi, kalau ada orang yang mengatakan bahwa "jika berangkat haji naik pesawat adalah bidah karena pada zaman Nabi tidak ada pesawat," maka pemahaman seperti ini salah kaprah, karena bidah itu bukan masalah duniawi, tetapi khusus masalah-masalah yang terkait dengan ibadah.

*Masih terkait dengan pemahaman hadis tadi, lalu apakah orang yang melakukan qunut dalam shalat subuh itu nanti akan masuk neraka, Pak Ustad?*



Ya.. Bidah itu kan begitu. Bagi mereka yang sudah diberitahu dan mengetahui dalilnya, tetapi karena menurut hawa nafsunya masih saja tetap begitu [melakukan qunut dalam shalat Subuh]. Ya.. inilah yang bisa dikategorikan begitu. Bidah itu kan ada yang sampai pada tingkat *syirkiah*, bidah *kufriah* dan bidah yang tidak sampai sejauh itu (*syirkiah* dan *kufriah*).

*Ada pendapat yang membedakan antara bidah hasanah dan bidah sayyi'ah, menurut Pak Ustad bagaimana?*

Saya tidak setuju dengan pembedaan/pembagian istilah *bidah hasanah* dan *bidah sayyi'ah*. Karena semua bidah dalam urusan agama itu adalah buruk. Jika bidah itu baik, bagaimana ya.. cara mengetahuinya bahwa itu baik, kan susah diterima? Kalau begitu bagi mereka [yang setuju dengan pembagian tadi], asal yang dibaca itu baik, maka menurut mereka boleh-boleh saja ya.. Contohnya baca Al-Quran ketika sujud dalam shalat. Itu kan dilarang dalam syariat, tetapi apa karena yang dibaca itu Al-Quran lalu kita mengatakan boleh-boleh saja? Kan tentu tidak!

Ukuran benar-salah dalam soal akidah dan ibadah itu sebenarnya adalah dalil, yaitu yang sudah dipahami dan dipahamkan oleh Rasulullah, Sahabat, Tabi'in dan Tabi'it tabi'in.

*Bagaimana pendapat Pak Ustad mengenai cara berpakaian bagi umat Islam, terlebih dalam konteks umat Islam Indonesia?*

Ya. Prinsipnya adalah menutup aurat. Nabi Saw juga senang dengan warna putih. Yang salah itu kan orang-orang yang tidak suka warna putih, lalu menyalahkan orang yang

memakai dan menyenangi warna putih. Bukankah Nabi saw itu orang yang kita cintai dan kita senangi. Menyenangi apa-apa yang disenangi oleh orang yang kita cintai itu apakah salah?! Kan tentu tidak! Justeru orang-orang yang tidak menyenangi apa-apa yang disenangi oleh orang yang dicintainya, itulah yang salah.<sup>20</sup>

*Bagaimana pula pendapat Pak Ustad tentang jenggot?*

Ya. Itu adalah perintah. Perintah Rasul itu ada yang wajib dan ada yang sunnah saja. Apa-apa yang dicintai rasul itu pasti baik. Dan jika itu perintah, maka tidak mungkin tidak ada pencyariatannya. Ini berbeda dengan yang lainnya. Misalnya, Rasul itu kan rambutnya sebau (gondrong), tetapi karena tidak ada nash yang mensyariatkannya, maka kita tidak berambut gondrong/sebau. Beda dengan jenggot. Karena ada syariatnya. Yang mencukur jenggot salah. Dan banyak laki-laki yang mengira bahwa Maco (cowok maco) itu hanya ketika tidak berjenggot atau berkumis. Ini kan yang banyak dipahami di tengah masyarakat kita selama ini.<sup>21</sup>

*Terkait dengan tradisi di tengah masyarakat, bagaimana pendapat Pak Ustad mengenai tradisi tablilan, baul dan lainnya?*

<sup>20</sup>Ketika penulis mewawancarai, narasumber juga memakai pakaian (mirip jubah) yang berwarna putih.

<sup>21</sup>Narasumber juga berpenampilan berjenggot walaupun tidak banyak. Dalam persoalan ini mestinya narasumber juga menguraikan tentang *ashab wurudil-badis* tentang jenggot tersebut agar pemahaman mengenai hadis tersebut tidak tekstualis. Sebagaimana kita tahu bahwa Nabi saw mengatakan hal itu dalam rangka untuk membedakan antara kaum muslim dan kaum non-Muslim pada waktu itu yang memang susah dibedakan dari sisi penampilan lain dalam keseharian, padahal pada saat itu antara muslim dan non-muslim sedang berkonfrontasi.



Ukuran benar-tidaknya sebuah ritual keagamaan itu, seperti tadi saya katakan, adalah dalil, bukan mata, telinga, otak dan hati. Coba saja saya contohkan begini: jika kita shalat lalu menambahkan rakaat dalam shalat zuhur (mestinya 4 rakaat sesuai syariatnya) kemudian menjadi 6 rakaat. Ini kan kalau diukur dengan otak kita, maka sah-sah saja dan benar. Apakah yang salah, bacaan dan gerakannya sama; 4 rakaat saja berpahala apalagi 6 rakaat. Ini semua kalau ukurannya adalah otak kita, tetapi kenyataannya kan tidak demikian!

Atau coba kita jelaskan dengan ukuran sebab, jenis, momen (waktu), kadar (jumlah), *kaifiah* (cara) dan juga tempat dilaksanakannya. Sekarang coba contohnya masalah tahlilan. Dari segi jenisnya memang benar, tidak ada yang salah karena jenisnya adalah kalimat *taubid*, *tasbih*, *tahmid* dan lain-lain. Pada zaman Nabi saw jenis bacaan seperti itu memang juga ada. Tapi coba sekarang kita telaah dari segi sebabnya: Apakah bacaan tahlilan itu dibaca disebabkan matinya seseorang? Atau dengan kata lain, apakah ketika ada orang yang meninggal, pada waktu zaman Nabi Saw dan Sahabat, itu menjadi sebab kita membaca tahlil. Kan tidak! Dari sisi ini saja sudah batal [tidak sah dan tidak boleh]. Dan saya kira semua orang dari komponen manapun akan mengatakan bahwa ritual seperti itu (tahlilan seperti yang ada sekarang) tidak ada di zaman Rasulullah saw.

Kemudian lagi dari sisi waktu, juga demikian (tidak sah dan tidak boleh). Coba telaah, yang berhak menentukan waktu itu siapa dalam urusan ritual keagamaan (misalnya shalat, haji, puasa Ramadan dan lainnya)? Kan yang berhak dalam hal ini hanya dua: Allah dan RasulNya. Jadi, inilah yang kita pegang dalil.

*Terakbir Pak Ustad, tentang konsep/gagasan khilafah Islamiah di Indonesia?*

[Untuk pertanyaan wawancara ini narasumber tidak memberikan pendapat atau komentarnya, dia hanya mengatakan: "bahwa untuk soal itu sudah cukup kiranya penjelasan dari Ust. Muhammad Thaharoh<sup>22</sup> saja karena beliau lebih tahu dari saya. Dia (Ust. Muhammad Thaharoh) kan lulusan dari Madinah. Ilmunya memang mendalam, beliau juga adalah guru saya dan dua minggu sekali kami mengundang beliau untuk mengisi pengajian di sini (lembaga Nashir As-Sunnah Al-Islamy milik Ust. Nasrul Ulum/narasumber wawancara)".

### 3. Wilayah Bandung

Di wilayah Bandung ini penulis melakukan wawancara dengan beberapa tokoh organisasi massa Islam, yakni dari organisasi Muhammadiyah, Persis dan LDIL. Tokoh Muhammadiyah yang dimaksud di sini adalah H. Ayat Dimiyati, M.Ag yang menjabat sebagai Wakil Ketua Pengurus Wilayah (PW) Muhammadiyah Bandung Jawa Barat.<sup>23</sup> Tokoh Persis yang dimaksud adalah K.H. Drs. Shidiq Aminullah, M.B.A yang menjabat sebagai Ketua Pengurus Pusat (PP)

<sup>22</sup>Ustad Muhammad Thaharoh adalah Ketua Yayasan As-Sunnah Kota Cirebon, Jawa Barat, yang juga menjadi narasumber dalam wawancara penulis sebagaimana di atas.

<sup>23</sup>Wawancara dilakukan di kantor PW Muhammadiyah Jl. Madtasan No. 19 Cikaso Timur Bandung, Jawa Barat, pada hari Jumat tanggal 16 Januari 2009 pukul 13.15 WIB.

*Menurut pendapat Bapak bagaimana tentang tradisi Tahlilan?  
Apakah termasuk kategori TBC?*

Itu sebetulnya cuma berbeda dalam hal pendekatan mengenai pemahaman tahlilan itu sendiri. Justru kalau sekarang ini membidahkan hal itu (tahlilan), maka dapat dikatakan sangat terburu-buru dalam memvonis sesuatu. Membaca tahlilan kok lalu dikatakan bidah.

*Tapi sejak dulu dan juga hingga hari ini, masih ada yang mengatakan bahwa tahlilan itu termasuk bidah?*

Kalimat *la ilaha illallah* itu kan bagian dari zikir yang waktunya tidak ditentukan. Kemudian, karena ada seseorang dengan ketokohan yang dimilikinya dan juga melihat kondisi masyarakat lalu dia merasa perlu untuk menentukan waktunya zikir tadi dengan tujuan pembelajaran untuk masyarakat secara luas. Dari sinilah kemudian lahir sebuah sistematisasi zikir seperti tahlilan itu.

Tahlilan itu kan sebenarnya merupakan peristiwa budaya, bukan peristiwa agama. Tidak bisa lalu dibidahkan. Dan apa bedanya dengan menghadiri acara 17 Agustus dalam acara HUT RI. Saya juga sering ikut tahlilan. Bahkan, kalau tidak ada ustadnya, saya kemudian diminta untuk memimpin tahlilan. Cuma kemudian kan akan lebih baik kalau setelah tahlilan itu diisi dengan materi-materi keilmuan, misalnya tentang hukum-hukum keluarga atau lainnya. Jika hal ini dilakukan tentu akan ada banyak materi keilmuan yang bisa diajarkan setelah acara tahlilan tersebut. Bahkan bisa sampai tentang bab waris di hari ketujuh tahlilan. Atau juga kajian-kajian seputar makna lafad-lafad yang ada di dalam acara tahlilan itu sendiri.

*Sekarang soal qunut dalam shalat Subuh, bagaimana menurut Bapak?*

Kalau soal qunut mungkin persoalan interpretasi yang berbeda di sini. Namun, yang pasti, hal itu juga tidak bisa dikatakan bidah. Kok hanya karena perbedaan pemahaman terhadap teks saja dikatakan bidah.

*Artinya, ketika ada orang yang melakukan dan tidak melakukannya: sah-sah saja atau bagaimana?*

Ya.. itu sah-sah saja. Karena hak dia untuk menginterpretasikan teks. Cuma ada yang bisa menginterpretasikan sendiri dan ada yang cuma mendengar (taklid). Ini kan sama saja di organisasi Muhammadiyah juga begitu: ada yang cuma mendengar [mengikuti pendapat tokoh tanpa mengetahui argumentasinya].

*Sekarang kalau dalam posisinya sebagai pengurus dan warga Muhammadiyah, bagaimana tanggapan Bapak?*

Muhammadiyah itu tidak mentradisikan seperti itu (qunut dalam shalat Subuh). Cuma itu saja. Makanya, dalam setiap pertemuan di Majelis Tarjih Muhammadiyah saya selalu mengingatkan bahwa awas harus hati-hati lho, kok baca tahlilan dibidahkan, padahal itu diperintahkan. Soal qunut shalat Subuh juga demikian. Ada cerita di masyarakat [warga Muhammadiyah] yang tetangganya meninggal dunia kemudian ia diundang untuk tahlilan. Lalu, ia datang karena menurut dia ini kesempatan katanya: seumur-umur baru sekarang baca *la ilaha illallah*.

*Tradisi-tradisi yang lain bagaimana? Kok ada yang sampai mengkafirkan?*



Saya melihat seperti perbedaan Sunni dan Syiah. Tidak perlulah saling mengkafirkan. Fenomena saling mengkafirkan itu sebenarnya cukup dipengaruhi oleh tokoh-tokohnya. Oleh karena itu, sebagai seorang tokoh (baik tokoh masyarakat maupun tokoh agama) mestinya harus hati-hati betul.

*Fenomena takfir itu kan sekarang marak sekali di tengah masyarakat?*

Sebenarnya itu siapa yang berhak mengkafirkan? Kafir itu kan, secara konsep, internal bagi dirinya/di dalam. Tidak bisa dilihat oleh orang lain. Nah, ini kan hanya gara-gara beda interpretasi kok dikafirkan. Kan tidak benar. Dari segi makan dan minum, bolehlah dibedakan antara orang kafir dengan orang Islam, kita juga begitu. Tapi dalam soal ini tidak ada yang berani melakukannya. Contohnya, dalam soal resepsi pernikahan, kan tidak ada yang berani mengkafirkan acara resepsi pernikahan yang mewah dan sampai membuat jalan macet. Kan ada hadis Nabi yang mengatakan: *inna al-mu'minina ya'kulu fi miain wabid wal kafiru ya'kulu fi sab'i mi'a*. Kan begitu.

*Bagaimana tanggapan Bapak terhadap kelompok-kelompok/ormas-ormas Islam baru seperti FPI, HTI, MMI dan lain-lain?*

Dari segi pemikiran, mereka itu bukan kelompok-kelompok baru. Kan dulu sudah ada kelompok-kelompok seperti itu seperti Khawarij, Wahabi dan lainnya. Mereka itu kan hanya berpegang pada lahir lafad, tidak masuk pada makna yang terkandung dalam lafad/teks itu sendiri. Karakter Muhammadiyah tidak begitu. Muhammadiyah kan tekstual dan kontekstual sekaligus. Untuk bisa menggabungkan keduanya itu kan harus dilihat bagian dalam dari teks itu. Saya

tidak setuju dengan cara-cara mereka berdakwah dalam memerangi maksiat, karena seringkali tidak berfikir secara utuh dan menyeluruh dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

*Bagaimana pendapat Bapak tentang ungkapan Nabi saw bahwa kullu muhdasah bidah wa kullu bidah dalalah?*

Itu harus dilihat dulu konteks hadisnya. Apakah yang dimaksud dengan *dlalah* itu? Dulu PP Muhammadiyah pernah menyarankan untuk masuk pada esensi keberagaman. Bagaimana caranya? Maka kerangka berfikirnya harus komprehensif. Lalu bagaimanakah berfikir komprehensif itu? Mau tidak mau karakter harus ditampakkan dulu, yakni dengan pendekatan *salafi-tajdidi*. Yakni karakter syahadat, tetapi penuh dengan pembaharuan. Pola studi Islamnya juga jangan seperti sekarang ini. Artinya, jangan hanya tekstualis.

*Dengan penjelasan tadi lalu apakah kelompok-kelompok yang tadi disebut bisa dikatakan sebagai kelompok-kelompok tekstualis?*

Ya.. begitu. Muhammadiyah sendiri juga sebenarnya tekstualis [ngaku deh..] sekalipun keinginannya komprehensif. Ingat, dalam Al-Quran (surat Al-Maidah: 48) disebutkan ada dua hal pokok yang mesti kita perhatikan; *li kulli ja'alna minkum syir'atan wa minhaja*. Ada pola *syir'ah* dan juga pola *minhaj*.

*Pola Syir'ah dalam kaitannya dengan kelompok-kelompok tadi, bagaimana menurut Bapak?*

Ya.. itu tadi. Pola pemahaman keagamaan mereka itu masih dalam pola *syir'ah*. FPI, HTI dan sejenisnya itu. Munculnya kelompok Dompot Dhu'afa juga merupakan bentuk/pola *syir'ah*. Kan di Indonesia itu ada ormas-ormas

besar seperti Muhammadiyah, NU dan lain-lain. Mereka itu kan jalan sendiri, tidak malah merapatkan barisan; ayo... kita jalan bersama. Jadi, walaupun mereka mengaku moderen, moderat, tetapi tetap saja itu pola syir'ah.

*Terakhir, kelompok yang mengusung konsep khalifah itu bagaimana menurut Bapak?*

Itu sama saja, itu masih dalam pola syir'ah. Karena belum dibangun cara berfikirnya secara utuh.

**Narasumber 2 : K.H. Drs. Shidiq Aminullah, M.B.A.**

Jabatan : Ketua Pengurus Pusat Persis (Persatuan Islam)

*Selaku Ketua Pusat, bagaimana penjelasan Bapak terkait dengan makna dibalik nama lembaga/organisasi, visi dan misi Persis itu sendiri?*

Sebenarnya kalau bicara tentang visi Persis sebagai sebuah organisasi mungkin tidak pernah berubah sejak awal pendiriannya. Persis itu menjadi sebuah *al-jam'iyah* dalam visi *al-jama'ah*. Kalau *al-jam'iyah* itu kan artinya organisasi yang nilainya bisa plus dan bisa juga minus, tergantung apa kegiatan yang dilakukan oleh organisasi tersebut. *Al-jam'iyah* itu kan motivasinya juga lebih bersifat naluriah, pembawaan, seperti yang dinyatakan dalam ayat Al-Quran surat Al-Hujurat: 13 bahwa: "Manusia itu oleh Allah diberi naturi senang berkelompok". Makanya, ada orang yang mengatakan bahwa manusia itu *zone politician*, yakni manusia itu secara naluri senang berkelompok atau berorganisasi.

Nah, kemudian dengan visi *al-jama'ah* ini, dalam artian terminologi, nilainya plus (positif). Karena dalilnya naqli, yakni

di mana Nabi pernah menjelaskan dalam sebuah hadis bahwa "umat ini akan berpecah belah dalam berbagai golongan. Yahudi pecah menjadi 71, Kristen akan pecah menjadi 72 golongan, umat Islam pecah menjadi 73 golongan". Kalau saya mencermati dari hadis itu, kok perbedaannya cuma satu-satu. Yahudi 71, Kristen 72 dan Islam 73. Makanya, saya memahaminya dari sudut pandang fikih bahwa 71, 72 dan 73 itu bukan menentukan jumlah bilangan (70 plus), tetapi lebih menggambarkan bahwa kata-kata *sab'un* itu sudah menunjukkan jumlah bilangan yang bermakna 'banyak'. Jadi, kalau Yahudi pecah menjadi 71 golongan itu adalah sudah lebih dari maksimal. Kristen pecah menjadi 72 golongan, artinya bisa lebih buruk dari Yahudi, sedangkan perpecahan dalam Islam menjadi 73 golongan itu menandakan bisa jauh lebih buruk lagi daripada Yahudi dan Kristen.

Kemudian Nabi mengatakan bahwa "Semua akan masuk neraka kecuali satu, yaitu *al-jama'ah*". Nah, dalam pemikiran kami [Persis], kata *al-jama'ah* ini bukan nama melainkan sifat, karena di tengah masyarakat kita banyak yang membuat kumpulan atau kelompok dengan nama *al-jama'ah* (ada Islam Jama'ah, ada Jama'ah Muslimin dan lain-lain). Mereka seringkali mengklaim bahwa merekalah yang paling benar, dengan mendasarkan pada bunyi hadis tadi. Kita [Persis], *al-jama'ah* itu dipahami bukan nama melainkan sifat, karena para Sahabat pada waktu itu masih bertanya kepada Nabi; Apa yang dimaksud dengan *al-jama'ah* itu? Nabi kemudian menjelaskan: "ma ana 'alabi wa ashabi." Jadi, siapa saja atau kelompok mana saja yang berpedoman atau berpegang teguh kepada apa yang aku dan para Sahabatku, dialah *al-jama'ah*. Sementara kita tahu bahwa pedoman atau pegangan Nabi dan para Sahabat itu kan



Al-Quran dan Sunnah. Jadi, kelompok manapun, organisasi apapun selama berpedoman pada Al-Quran dan Sunnah, maka bisa disebut sebagai *al-jama'ah*. Inilah yang menjadi cerminan visi dan misi Persis di era sekarang dan ke depan.<sup>26</sup>

*Bagaimana pendapat Bapak mengenai fenomena perpecahan umat Islam di Indonesia dari dulu hingga sekarang jika dikaitkan dengan nama organisasi Persatuan Islam (Persis)?*

Kalau kita, nama Persatuan Islam itu kan diberikan oleh para *founding father* Persis. Pemberian nama itu tentu bukan hanya sekedar nama, tetapi memiliki makna tersendiri. Sebagaimana orangtua ketika mau memberi nama kepada anaknya, misalnya dengan nama "Slamet" atau "Soleh". Tentu orangtua tersebut mempunyai cita-cita atau harapan agar kelak anaknya selamat atau menjadi anak soleh.

Tapi yang jelas, kata PERSATUAN itu kalau dilihat dari segi bahasa, itu kan bukan *fi'il*, bukan pekerjaan, tetapi hasil dari pekerjaan. Karena berasal dari kata bilangan SATU. Kemudian mendapat awalan PER dan akhiran AN. Itu kemudian membentuk kata benda bukan kata sifat. Jadi, seperti kata 'kenyang' itu bukan pekerjaan, tetapi hasil dari pekerjaan makan. Nah, untuk mempersatukan umat Islam itu kan tidak hanya sekedar mengatakan: "Ayo.. kita bersatu! Ayo.. kita bersatu", padahal bersatu itu kan bukan pekerjaan.

<sup>26</sup>Syarah hadis tentang *tafarruqul ummah* dalam kitab-kitab hadis sebenarnya hanya satu riwayat yang menyebutkan kata-kata *al-Jama'ah*, yaitu riwayat Muawiyah bin Abi Sufyan (rival politik Ali bin Abi Thalib hingga kemudian terjadinya Perang Shiffin). Pertanyaan para Sahabat yang dimaksudkan dalam konteks ini juga sebenarnya tidak terkait dengan kata-kata *al-jama'ah* melainkan terkait dengan kata-kata *illa wahidah* (kecuali satu).

Oleh karena itu, menurut hemat kami, sesuai dengan pernyataan sebuah atsar Sahabat yang menyatakan bahwa "*la ghalabata illa bil quwwah*" (tidak ada kemenangan kecuali dengan kekuatan). Israel sekarang di atas angin karena memiliki kekuatan, *power*. Tim sepak bola akan tampil sebagai pemenang jika mempunyai kekuatan. Kemudian *wa laa quwwata illa bil ittihad* (tidak ada kekuatan kecuali dengan Persatuan), *wa laa ittihada illa bima wafaqa kitaballah wa sunnata rasulih* (Persatuan [Islam] itu akan terwujud jika semuanya kembali/berpedoman pada Al-Quran dan Sunnah). Jadi, logika kami di Persis, untuk mempersatukan umat itu bukan seperti tadi bilang: "Ayo.. bersatu..!"

Sebab, dulu, zaman Bung Karno, ada NASAKOM bersatu! NASAKOM itu kan singkatan dari Nasionalis, Agama dan Komunis. Kata Bung Karno, NASAKOM ini bersatu, padahal ini sebenarnya bukan bersatu, tetapi *bersatru* (baca: berseteru), karena antara agama dan komunis itu kan ibarat persatuan ayam dengan musang, kambing dengan serigala.

Oleh karena itu, konsep kami, walaupun ini kurang ilmiah atau susah diimplementasikan, untuk mengajak umat itu bersatu adalah dengan melalui dakwah, pendidikan dan sosial kemasyarakatan. Dan Persis, pergerakannya memang di tiga pilar itu. Makanya, jargon Persis itu sejak awal berdirinya adalah: "Kembali kepada Al-Quran dan Sunnah".

*Bagaimana pendapat Persis (Bapak) tentang TBC (Takhayul, Bidah dan Churafat)?*

Ya.. sebenarnya karena Persis lahir tidak lama setelah Muhammadiyah; Muhammadiyah di Yogyakarta, Persis di Bandung, yang pada awal kebangkitannya itu di tengah-tengah



kondisi umat Islam atau masyarakat secara umum yang memang (baik akidah, ibadah maupun akhlakunya) sudah banyak terkontaminasi dengan yang namanya TBC. Bahkan, sudah ditanamkan paham/keyakinan bahwa sekarang ini wajib taklid, tidak boleh ijihad (sudah tertutup pintu ijihad itu). Nah, dulu itu ya.. maklumlah bahwa Islam itu datang dari Madinah masuk ke Indonesia itu kan tidak secara langsung, tetapi melalui pusat-pusat agama-budaya seperti Persia, India dan Cina, belum lagi di Indonesia sudah ada agama-agama kultur seperti animisme dan dinamisme. Sementara itu, para ulama pada waktu itu kan bukan sebagai tenaga dai yang sengaja dipersiapkan secara khusus. Mereka itu kan para saudagar. Jadi, cara penyampaiannya pun disesuaikan dengan kemampuan dan profesi mereka sebagai pedagang.

Kita melihat dan mencermati dari sejarah itu bahwa hasil interaksi dari pembawa Islam dengan penduduk setempat kemudian terjadi akulturasi, asimilasi nilai. Kalau dalam istilah Al-Qurannya disebut dengan istilah *bainal haqq wal bathil*. Kalau *al-haqq* itu yang datang *min rabbika* (dari Allah), sementara *al-bathil* ini yang campuran dari agama-agama lain yang batil tersebut, sehingga kalau saya umpamakan dengan sungai di sini di Bandung seperti air sungai Citarum itu yang berasal dari gunung Wayang; dari sumbernya yang awal air itu kelihatan bersih dan jernih sekali, tetapi ketika sudah masuk ke sini, sungai Dai Kolot (Bandung), wah... sudah macam-macam warnanya, keruh sekali, apalagi kalau musim kemarau (menjadi *colorful*) karena sudah masuk dan tercampur dengan polusi macam-macam; dari WC, dari pabrik dan lain-lain. Terkait dengan hal itu, Persis [Persatuan Islam] berusaha, awal-

awalnya, melakukan upaya purifikasi agar bagaimana air ini menjadi jernih kembali.

Karena melalui pendekatan-pendekatan yang biasa, ternyata dirasa kurang maksimal hasilnya, maka kemudian Persis menggunakan *shock therapy*, berupa gebrakan-gebrakan misalnya dengan debat-debat. Makanya, kemudian dikenallah tokoh seperti A. Hasan. Tapi, itu semua dimaksudkan hanya sebagai *shock therapy* semata supaya orang mau berfikir. Dari sinilah Persis lalu dikesankan banyak orang sebagai golongan keras, lugas dan radikal.

Tapi, sekarang-sekarang ini tidak lagi dengan cara-cara seperti itu, atau main 'hantam' kelompok lain. Persis sekarang lebih kepada memberikan pemahaman dan penjelasan. Makanya, perkembangan Persis menjadi jauh dan berbeda dengan perkembangan lembaga lain seperti Muhammadiyah, karena Muhammadiyah memang menggunakan pendekatan-pendekatan sosial, sehingga keberadaan Muhammadiyah tidak begitu rentan di tengah-tengah masyarakat secara luas.

Sekarang Persis memang tengah mengubah pendekatan-pendekatan dakwahnya dengan cara-cara yang lebih luwes dan lebih bersifat memberikan penjelasan dan pemahaman. Hanya saja, memang kadang-kadang di kalangan *grass root*, ya maklumlah sesuai dengan tahap pendidikan dan ekonominya, seringkali masih terjadi hal-hal yang tidak kita inginkan.

*Jadi, bagaimana pendapat Bapak (Persis) tentang TBC itu?*

Ya.. kalau pendapat kami, karena bagaimanapun TBC itu kan bagian dari *munkarat*. Dan kita senantiasa memberikan pemahaman, penjelasan kepada masyarakat. Kalau dulu kan, kita memang dengan berteriak tegas bahwa hal itu BIDAH!



HARAM! MUSYRIK! dan lain-lain. Tapi sekarang, lebih kepada memberikan pemahaman dan penjelasan.

*Bagaimana tanggapan Bapak terhadap orang/kelompok yang melaksanakan tablilan, qunut dan lain-lain itu, mereka juga kan memiliki argumentasi hukumnya?*

Ya.. kita mungkin berbeda dengan yang lain pada sisi metode pengambilan hukumnya. Artinya, *turuqul istinbatnya* tidak sama, sehingga berbeda pula dalam konklusi hukumnya. Kalau Al-Qurannya mungkin kita sudah sama, tetapi dalam penafsirannya kita memang masih ada yang sedikit berbeda. Tafsir itu kan ada yang *tafsir bil ma'tsur* dan ada yang *tafsir birra'yi*. Terutama dalam persoalan fikih, itu kan sumber penafsirannya lebih banyak pada hadis.

Jadi, kita hanya berpegangan pada hadis-hadis *sahih* saja. Hadis *hasan* masih bisa kita terima, tetapi hanya sebagai penjelas saja. Tapi kalau hadis itu *dla'if*, apalagi *mandhu'* (palsu) maka tidak dipegangi; namun ada sekelompok orang Islam yang memandang hadis *dla'if* bahwa ini juga kan hadis.

Nah, di sinilah akhirnya kesimpulan hukumnya kita menjadi berbeda. Kita juga sebenarnya memandang bahwa qunut itu memang ada, tetapi qunut yang dilakukan Nabi itu kan qunut nazilah [bukan qunut dalam shalat subuh]. Hadis tentang qunut subuh juga memang ada, tetapi karena setelah kita teliti semua hadisnya *dla'if*/lemah, ya kita tidak memakainya, atau kita tinggalkan.

*Bagaimana kalau tentang ritual tablilan, haul (memperingati kematian seseorang), tujuh hari kematian saudara dan lain-lain?*

Kita kan dalam menetapkan hukum itu ada kaidah ushuliahnya (metodologi penetapan hukum). Di dalam kaidah hukum itu, di antaranya, ada kaidah yang mengatakan bahwa: "hukum asal dalam hal ibadah itu adalah *al-butlan* hingga ada dalil yang menunjukkannya untuk dikerjakan". Di samping itu, ada hadis Nabi saw yang menyatakan bahwa: "man 'amila 'amalan laisa amruna, fahuwa raddun [Barangsiapa melaksanakan suatu perbuatan yang bukan termasuk dalam agama kita, maka perbuatannya itu tertolak]". Inilah argumentasi kami untuk menanggapi persoalan tadi.

*Terkait dengan mazhab fikih, bagaimana menurut Bapak?*

Kalau kita, lebih mendahulukan Al-Quran dan Hadis. Jadi, pendapat manapun dan dari siapapun kalau itu sesuai dengan Al-Quran dan Hadis, maka kita ambil/kita terima. Kalau pendapat para imam itu sesuai dengan apa kata Al-Quran dan Hadis, maka kita pakai. Tapi kalau tidak sesuai ya.. kita tinggalkan.

*Tentang hadis-hadis qunut dalam shalat Subuh yang dipegang Syafii, bagaimana menurut Bapak?*

Ya.. seperti tadi karena hadis-hadisnya itu *dla'if* (lemah). Ya kita tidak pakai, kita tinggalkan saja.

*Syafii itu kan dikenal sebagai Nashirus Sunnah dengan jargonnya: "idza sabbah al-hadis fahuwa mazhabi" (jika suatu hadis sahih, maka itulah pendapatku)", lalu bagaimana jika dikaitkan dengan pegangan hadis-hadis tentang qunut yang dipegang oleh Syafii?*

Imam Syafii juga mengatakan bahwa: *ma kaana fi 'abdin nabi ahabbu ilayya* (apa yang ada di zaman Nabi saw adalah sesuatu yang paling saya sukai).

*Bagaimana menurut Bapak tentang identitas pribadi Muslim dalam hal berpakaian; warna putih, cadar, jenggot dan lainnya?*

Kalau di keluarga Persis, prinsip pertama kita adalah menutup aurat. Kedua, tidak *israf*. Kalau untuk perempuannya, tidak ketat; tidak menyerupai kaum laki-laki. Karena hal itu merupakan prinsip-prinsip atau pokok-pokok yang ada dalam hadis Nabi tentang cara berpakaian.

Kita juga memang sering membahas atau berdiskusi dengan kelompok-kelompok lain. Misalnya, kelompok-kelompok yang mengaku sebagai kelompok Salafi. Hadis-hadis yang kita pakai dengan yang mereka pakai adalah sama. Namun, ya itu tadi, karena metodologi *istinbath* hukumnya berbeda, maka kemudian konklusi hukumnya juga berbeda dengan kami. Contohnya, soal pakaian dan jenggot. Dalam berpakaian cingkrang, itu kan dulu illatnya adalah untuk menghindari kesombongan. Nah, karena illat hukum untuk konteks sekarang sudah tidak ditemukan lagi, maka harus dipahami kembali secara kontekstual. Kalau mereka itu kan tidak, bahkan sampai kemudian mewajibkan berjenggot.

Kaum Salafi, dalam memahami hadis Nabi, itu ada pembidangan: *mutlaq* dan *muqayyad*. Mestinya, kalau ada hadis *muqayyad*, maka yang hadis *mutlaq* itu harus ditarik [maksudnya] pada hadis yang *muqayyad*. Bukan malah sebaliknya. Contohnya begini; kita mau beli 'beras', kemudian ada beras 'merah'. Nah, mestinya yang dipahami adalah makna 'beras' itu ditarik kepada makna 'merah', sehingga menjadi 'beras merah'. Nah, mereka itu tidak demikian.

*Kalau konsep bidah itu sendiri menurut Bapak bagaimana?*

Ya.. kita memegang seperti yang ada dalam hadis Nabi dan yang dikatakan para ulama saja. Bunyi hadisnya kan: *kull mubdatsab bidah wa kull bidah dlalalah wa kull dlalalah finnar* (semua yang baru adalah bidah, padahal semua bidah adalah kesesatan dan semua kesesatan akan masuk neraka)

*Terkait dengan konsep khilafah Islamiyah, bagaimana menurut Bapak?*

Memang kita belum selesai diskusi tentang demokrasi itu apa? Walaupun kita sama mafhum bahwa demokrasi itu kan anak kandung sekularisme. Kita [Persis] memang agak berbeda dengan kelompok-kelompok lain. Misalnya kelompok Hizbut Tahrir. Mereka [HT] kan mengatakan bahwa "Demokrasi itu haram, Partai pun Haram, Pemilu juga Haram maka hasilnya juga Batal". Lain lagi dengan kelompok Salafi. Menurut mereka [Salafi], "Demokrasi itu haram, partai pun haram, pemilihan umum juga Haram, tetapi kalau sudah menjadi pemerintahan wajib ditaati". Patuh kepada pemimpin/pemerintah itu wajib hukumnya bagi mereka. Bahkan, menurut mereka, demo itu haram hukumnya.

Nah, kalau kita [Persis], memang Demokrasi ini kan bukan sistem dari Islam. Kalau dalam Islam (baca: khilafah) itu kan seperti yang dikemukakan oleh al-Maududi bahwa rakyat itu hanya pelaksana dari hukum Allah dan RasulNya. Kalau kata demokrasi itu kan, apa kata rakyat banyak. Kita memang tidak seperti mereka-mereka yang frontal itu. Kita ya.. mengikuti saja apa yang ada, pemilu juga kita ikut. Karena begini, kita dulu kan pada zaman Orde Baru berdakwah saja susah sekali. Saya seringkali mau mengisi pengajian di suatu tempat, tetapi kemudian tidak diizinkan. Nah, sekarang kan



tidak seperti dulu lagi dan kita tidak ingin zaman dulu itu kembali lagi.

*Apakah itu berarti Persis tidak mengusung ide khilafah Islamiyah?*

Ya... cuma tidak dikatakannya, seperti mereka-mereka itu. Ya... kalau kita berproses saja dulu. Saya jadi ingat dengan ungkapan B.J. Habibie ketika awal-awal Soeharto tumbang. Ia pernah mengatakan bahwa "Islam itu tidak perlulah digembar-gemborkan: "Syariat Islam!, Syariat Islam!". Lalu diapakan Pak? "Ya... diamalkanlah". Coba lihat! Ketika Syariat Islam diteriakkan di mana-mana, lalu orang-orang yang tidak suka dengan Islam kemudian pasang kuda-kuda. Ambil tongkat, kayu dan lain sebagainya.

*Bagaimana dengan maraknya isu formalisasi syariat Islam di tingkatan daerah-daerah misalnya di Jawa Barat ini?*

Lho... apanya yang salah? Katanya demokrasi... ya biarkan sajarah. Mereka juga kan sedang berdakwah dan memperjuangkan Islam untuk bisa diamalkan. Memang belum semua. BPPSI di Cianjur, misalnya, penekanannya memang masih pada pembinaan akhlak masyarakat dan itu memang perlu waktu lama.

**Narasumber 3 : H. Nandang Abd. Syukur**

Jabatan: Ketua Pengurus Anak Cabang LDII Cinunuk Bandung

*Tentang visi dan misi kelembagaan, bagaimana menurut Bapak?*

Visi dan misi kita ya... ingin menjadi manusia yang berakhlakul karimah dan menjadi hamba Allah yang taat dan menjalankan sesuai dengan tuntunan Al-Quran dan Hadis.

*Apakah LDII itu memiliki lembaga-lembaga pendidikan?*

Di Karawang itu sudah ada SMP dan SMU. Di Cimahi juga sudah ada. Dan di Bandung ini sendiri kita sudah mempunyai Pesantren Mahasiswa Nurul Hakim yang diperuntukkan khusus bagi anak-anak dari warga LDII yang kebetulan menjadi mahasiswa di sekitar Bandung.

*Aksi-aksi sosial apa saja yang dilakukan oleh LDII?*

Ya... kita sering melakukan kerja-kerja sosial di sekitar lingkungan kita sendiri. Dalam Hari Raya Idul Adha (qurban), kita juga sering membagi-bagikan daging qurban kepada masyarakat luas, tidak hanya untuk warga LDII, tetapi semuanya. HUT RI juga kita ikut merayakannya.

*Benar-tidak, katanya kalau ada non-LDII ikut shalat di masjid LDII kemudian bekas shalatnya dibersihkan?*

Ah... itu tidak benar. Kita itu terbuka 24 jam dengan siapa saja. Bahkan masjid kita terbuka untuk umum/siapa saja. Kesan tadi itu muncul karena orang tidak tahu dan tidak kenal dengan kita saja, apalagi hanya katanya-katanya saja.

*Terkait dengan paham keagamaan LDII, bagaimana menurut Bapak?*

Kita kan Islam, pedoman kita, ya Al-Quran dan Hadis. Kita tidak fanatik mazhab apapun. Karena sumber kita adalah Quran dan Hadis. Untuk kajian hadis-hadis besarnya, ya... kitab

Bukhari dan lain-lain. Dan bangunan di kompleks ini sengaja dibangun untuk mengadakan kajian hadis dua minggu sekali, khususnya hadis *Sabih Muslim*. Di sini juga kita mengkaji Qira'ah Sab'ah.

*Kalau kajian mengenai Al-Quran dan tafsirnya, bagaimana Pak?*

Kita khawatir kalau kita langsung yang mengkajinya, menjadi kurang pas begitu. Makanya kita tetap ada gurunya khusus dan ia (guru itu) belajar langsung dari Saudi seperti Ummul Qurra di Madinah. Makanya, kalau dari sana A sampai di sini juga A. begitu.

*Umu-ilmu alat bantu untuk memahami bahasa Arab, bagaimana Pak?*

Kalau kita, gurunya yang memberi makna dan kita menuruti apa kata guru tersebut. Itu saja.

*Tanggapan LDII terhadap tradisi lokal seperti tablilan dan lainnya bagaimana Pak?*

Sepanjang menurut beliau-beliau (orang yang melaksanakan tahlilan) itu baik, ya.. kita juga menganggap baik-baik saja.

*Apakah itu bisa dikatakan bidah?*

Kalau itu kita harus lihat dulu. Kan yang namanya tradisi ya.. dilakukan tidak apa-apa, tetapi ditinggalkan juga tidak apa-apa. Kan begitu.

*Kalau pak Haji sendiri bagaimana? Melakukan tablilan atau tidak?*

Saya, ya.. biasa sejak dulu dengan orangtua juga begitu. Dan sampai sekarang masih tahlilan. Tapi, ya itu tadi, karena itu hanya sekedar tradisi saja yang ada di tengah masyarakat secara luas.

*Kalau pandangan LDII sendiri bagaimana?*

Kita pinginnya tidak melakukan hal itu, tetapi demi untuk menghindari terjadinya bentrokan, ya... kita lakukan. Jadi, kalau tradisi itu, ya tradisi.

*Artinya, apakah tablilan itu tidak berpabala?*

Ya.. kalau saya prinsipnya adalah tidak dilaksanakan juga tidak apa-apa. Ditinggalkan juga tidak apa-apa.

*Soal qunut dalam shalat Subuh, bagaimana menurut Bapak?*

Ya.. kalau kita kan yang sesuai saja dengan hadis Nabinya. Kalau itu ada hadisnya, ya kita kerjakan. Kalau tidak ada hadisnya, kita tinggalkan.

*Lalu bagaimana dengan pendapat Syafii tentang qunut?*

Syafii itu kan di akhir hayatnya mengatakan bahwa "kalau pendapat saya itu benar maka ambillah, tapi kalau itu salah/tidak sesuai, maka gantungkanlah".

*Warga LDII qunut atau tidak dalam shalat Subuh?*

Ya.. kalau kita sudah menemukan keterangannya, ya.. nanti qunut. Sampai hari ini kita tidak menemukan dasar hukum qunut dalam shalat Subuh.



*Jadi, menurut Bapak konsep bidah itu seperti apa?*

Pokoknya, yang tidak ada di dalam Al-Quran dan Hadis, tetapi kita tidak boleh menjelekkan orang lain.

*Strategi dakwah LDII itu seperti apa?*

Cara dakwah kita itu: *pertama, man to man*. Ya seperti kita sekarang ini, ketemu langsung. Dan materinya dari hal-hal yang dasar dulu seperti wudlu, shalat, zakat dan lainnya. *Kedua*, mengisi ceramah keagamaan di daerah-daerah, tetapi dengan mencontohkan langsung. Jadi, ibarat orang mengajak makan lengkap dengan menu makanannya. Kan banyak dai-dai yang ngajak makan, tetapi ketika sudah di meja makan menu makanannya tidak ada. Bahkan, malah ditinggal pergi, entah ke mana?

*Bagaimana pendapat Bapak terkait dengan munculnya gerakan penerapan syariat Islam di Indonesia?*

Kita harus sadar ada di mana. Dan kita tidak bisa melawan pemerintah. Hukum-hukum jarimah *hudud* (potong tangan atau *qishash*) sudah diformulasikan secara lengkap di dalam Al-Quran dan Sunnah.

*Terkait dengan konsep khilafah, apa LDII mengusung juga gagasan ini?*

Tidak!

*Menurut Bapak, makna jihad itu seperti apa?*

Jihad adalah berjuang di jalan Allah. Shalat, zakat dan infaq semampu kita, ya harus kita laksanakan. Itulah jihad.

Tidak harus kita pergi ke Palestina, di sana malah tidak shalat kan menjadi salah itu.

*Tanggapan Bapak terkait dengan konsep demokrasi, gender, pluralisme?*

Ya.. kita beritahu kepada warga LDII wawasan-wawasan seperti itu. Tentang soal-soal politik juga kita beritahu kepada mereka untuk menambah wawasan semata, tetapi tetap kita selalu berpedoman kepada Al-Quran dan Hadis.

*Kembali pada kelembagaan LDII kemudian, katanya warga LDII itu mesti berkumpul dalam satu kompleks?*

Ah.. itu tidak benar. Ya.. sama seperti awal tadi tentang shalat di masjid LDII. Lagi-lagi memang karena orang tidak tahu dan tidak mengerti kita. Mungkin yang bisa dijelaskan di sini ada dua hal: (1) terkait dengan masa pertumbuhan anak-anak di lingkungan kita. Sebagaimana kita tahu bagaimana anak-anak kalau tidak dibiasakan sejak awal terdidik dan terbiasa dengan lingkungan yang agamis, sehingga bisa membawa diri mereka menjadi tumbuh dengan baik. (2) Soal pembangunan masjid. Kalau kita warga LDII dalam membangun masjid itu kan tidak main 'klenceng' ke masyarakat yang kadang mereka untuk hidup saja susah atau malah minta ke Timur Tengah. Makanya, kita caranya adalah dengan mengumpulkan warga LDII yang kaya-kaya dan berharta lebih kemudian diceramahi oleh seorang tokoh, ya.. seperti semacam pengajian khusus. Materi pengajiannya fokus tentang bab jihad fi sabilillah dengan harta dan juga berbagai nilai tambah ketika kita berzakat, infak dan sedekah. Dari merekalah kemudian terkumpul dana untuk pembangunan

masjid kita LDII. Ya.. ada yang 10 juta, ada 15 juta dan lainnya.

#### 4. Wilayah Garut

Untuk wilayah Garut ini penulis mendasarkan pada hasil studi pustaka (*library research*) terkait dengan gerakan-gerakan organisasi kemasyarakatan Islam yang mengusung ide formalisasi Syariat Islam. Misalnya yang ditulis oleh Sutrisno, dkk. dengan judul “Penerapan Syariat Islam: Persepsi Masyarakat Garut.”<sup>27</sup>

Sebagai manifestasi formalisasi syariat Islam di Indonesia, fenomena penerapan syariat Islam terjadi dimulai dari daerah Serambi Mekkah, Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) pada tanggal 15 Maret 2002 ketika Pemerintah Provinsi NAD secara resmi memberlakukan syariat Islam. Tonggak sejarah pemberlakuan syariat Islam di Aceh ditandai dengan adanya *long march* yang diikuti oleh 20 ribu warga terkait dengan Peringatan Tahun Baru Hijriah. Praktis sejak saat itu, di Aceh diberlakukan kawasan wajib tutup aurat dan penulisan nama-nama Islam di sejumlah jalan, toko, bus dan lain sebagainya. Pada tahap selanjutnya, Pemerintah Provinsi NAD telah merekrut 2.500 polisi Syariat yang bertugas mengawasi jalannya syariat Islam.<sup>28</sup>

<sup>27</sup>Sutrisno, dkk., “Penerapan Syariat Islam: Persepsi Masyarakat Garut”, *Istiqra'* Jurnal Penelitian Islam Indonesia, Dipertais Ditjen Kelembagaan Agama Islam Depag RI, Vol. 02, No. 01, Tahun 2003.

<sup>28</sup>Awalnya, tuntutan formalisasi syariat Islam ini dipicu oleh usulan Fraksi PPP dan Fraksi PBB dalam ranah politik. Usulan mereka didukung oleh kelompok-kelompok radikal seperti FPI, KISDI, HTI dan lainnya. Mereka mengusulkan untuk mencantumkan kembali “tujuh kata” dari Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945, tepatnya pada pasal 29 ayat

Tuntutan masyarakat untuk menerapkan syariat Islam, belakangan kemudian muncul di sejumlah daerah (kabupaten/kota/provinsi) lain, termasuk di Provinsi Jawa Barat. Salah satunya adalah yang terjadi di Kabupaten Garut Jawa Barat. Pada awalnya, ada sekelompok orang yang menamakan diri Komite Penegak Syariat Islam (KPSI), yang diketuai oleh KH. Endang Yusuf, mendesak Pemerintah Daerah (Pemda) Kabupaten Garut untuk menerapkan syariat Islam di wilayahnya dalam waktu dekat. Akhirnya, karena desakan sekitar 300-an anggota KPSI yang berdemo, Pemda Garut menyepakati penandatanganan penerapan syariat Islam, yang kemudian dideklarasikan pada tanggal 1 Muharram 1423 H / 15 Maret 2002 M.<sup>29</sup>

Dalam prakteknya, deklarasi penerapan Syariat Islam di Garut tidak seindah apa yang dibayangkan sebelumnya. Sebagian lain dari masyarakat Garut ternyata memiliki sikap yang berbeda dengan apa yang dipahami oleh sekelompok orang yang tergabung dalam KPSI. Peran KPSI Kabupaten Garut, selama ini, juga lebih pada tataran praktis (operasional). Misalnya, membubarkan “warung remang-remang”, melakukan operasi bersama dalam memberantas kemaksiatan bersama Denpom Garut seperti merazia WTS dan tindakan-tindakan lain, yang seringkali dibarengi dengan tindakan kekerasan. Tindakan seperti inilah yang kemudian banyak

1. *Ibid.*, hlm. 159. Lihat juga, Alwi Shihab, “Piagam Jakarta: Kisah Tujuh Kata Sakral” dalam A. Syafii Maarif, et. al., *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, ed.: Sanpudin H.A dan Kurniawan Zein (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 3-7.

<sup>29</sup>Sutrisno, dkk., “Penerapan Syariat Islam”, hlm. 159-160. Lihat juga, *Tempo*, 26 Januari 2002 dan 4 Maret 2002.



ditentang oleh sebagian besar masyarakat Garut. Hal ini pula yang mengemukakan adanya tujuan kembali atas pemberlakuan Syariat Islam di Kabupaten Garut.<sup>30</sup>

Dalam konteks inilah kemudian lahir apa yang dinamakan dengan Dewan Imamah. Keberadaannya diupayakan sebagai jembatan/mediator di antara umat Islam di Kabupaten Garut, tetapi karena tidak mempunyai visi dan misi serta AD/ART yang jelas, Dewan Imamah pun akhirnya tidak berfungsi. Tahap selanjutnya kemudian lahir suatu lembaga di Kabupaten Garut yang bertujuan untuk mengadakan kajian secara mendalam terhadap program penegakan dan penerapan Syariat Islam di Garut. Lembaga tersebut kemudian dikenal dengan sebutan LP3SI (Lembaga Pengkajian, Penegakan dan Penerapan Syariat Islam). Namun, kehadiran lembaga ini ternyata tidak bisa membawa perubahan yang signifikan karena memang tidak memiliki visi dan misi yang jelas.<sup>31</sup>

### 1. Wilayah Sukabumi

Sebagaimana uraian di wilayah Garut di atas, di sini juga penulis mendasarkan pada hasil *library research* yang telah ada, misalnya yang ditulis oleh Daden Sukendar dengan judul "Relasi Formalisasi Agama Dibalik Pembentukan BPPSI: Studi Kasus atas Program Penegakan Syariat Islam di Kabupaten Sukabumi."<sup>32</sup>

<sup>30</sup>Sumarto, dik., "Penerapan syariat Islam", hlm. 167.

<sup>31</sup>*Ibid.*, hlm. 168.

<sup>32</sup>Daden Sukendar, "Relasi Formalisasi Agama Dibalik Pembentukan BPPSI: Studi Kasus atas Program Penegakan Syariat Islam

Setelah delapan hari dari pendeklarasian penerapan Syariat Islam di Kabupaten Garut, hal yang sama juga terjadi di Kabupaten Sukabumi Jawa Barat. Deklarasi pemberlakuan syariat Islam di Sukabumi terjadi tanggal 10 Muharram 1423 H / 24 Maret 2002 M di lapangan Gelanggang Pemuda Cisaat Kabupaten Sukabumi. Dalam deklarasi tersebut juga sekaligus dilaksanakan Kongres Umat Islam Sukabumi, yang kemudian menghasilkan kebulatan tekad untuk menegakkan syariat Islam dan terbentuknya sebuah organisasi yang diberi nama Badan Pengkajian dan Pengembangan Syariat Islam (BPPSI).<sup>33</sup>

BPPSI ini berfungsi sebagai badan peneliti dan perancang kebijakan pemberlakuan syariat Islam di Kabupaten Sukabumi. Sementara itu, pelaksanaan teknis operasionalnya dilaksanakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Sukabumi dibantu oleh Forum Komunikasi Masjid (FKM), yang bekerjasama dengan lembaga keagamaan lain yang ada di Kabupaten Sukabumi.<sup>34</sup>

Dalam prakteknya, sebagaimana di Kabupaten Garut, pelaksanaan pemberlakuan Syariat Islam di Sukabumi juga mengalami resistensi dari banyak kalangan dan masyarakat secara luas karena seringkali dibarengi dengan tindakan-tindakan kekerasan, apalagi latar kemunculaninya sarat dengan nuansa politis ketika Pilkada dilangsungkan dan terkesan untuk menggoalkan salah satu Cabup setempat.<sup>35</sup>

di Kabupaten Sukabumi", dalam *Laporan Hasil Penelitian Fikomata Institute Cirebon*, 2006.

<sup>33</sup>Daden, "Relasi Formalisasi", hlm. 1-2.

<sup>34</sup>*Ibid.*

<sup>35</sup>*Ibid.*, hlm. 48-50.

### E. Kesimpulan

Dengan memahami realitas gerakan Islam fundamentalis-radikalis sebagaimana telah diuraikan dalam berbagai pembahasan di atas, ada beberapa poin yang dapat disimpulkan di sini, yaitu:

1. Radikalisme fundamental gerakan-gerakan Islam di atas, secara umum terdapat pada tataran pemahaman teologi dan metode implementasi pemahaman hukum-hukum Islam.
2. Kesamaan basis gerakan Neo-Wahabisme di Indonesia, khususnya di daerah Provinsi Jawa Barat, adalah pada tataran pemahaman teologi dan implementasi hukum-hukum Islam yang seringkali dipahami secara *rigid* dan *tekstual*.
3. Dalam konteks Indonesia, kita sering menyesuaikan nilai-nilai Islam dengan kultur atau konteks Indonesia. Dalam hal ini kita perlu bertanya: "Apakah kita ini orang Islam di Indonesia", ataukah "Orang Indonesia yang Islam". Bagi penulis, kita mestinya lebih tepat mengatakan: "Orang Indonesia yang Islam". Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa kultur atau tradisi Indonesia yang ada tidak bisa dihapuskan, tidak dianggap bidah, khurafat dan lain sebagainya. Beberapa contoh yang dimaksud adalah seperti tahlilan, nadranan dan tujuh hari.

## Bab IV

### Pengaruh Wahabi di Pesantren (Studi Kasus di Jawa)



## Bab IV

### Pengaruh Wahabi di Pesantren (Studi Kasus di Jawa)

Oleh: Khoirul Anam, M.SI.

#### A. Pendahuluan

Salah satu gerakan pembaruan yang sampai saat ini masih eksis di dunia Islam adalah gerakan Wahabi. Gerakan ini dimotori oleh Muhammad Ibn Abdul Wahhab di Saudi Arabia. Pada awalnya, gerakan ini bertujuan untuk meluruskan berbagai macam perilaku umat Islam yang menyimpang dari syariat Islam yang murni. Penyimpangan ini menyebabkan kemiskinan, keterbelakangan dan kemunduran peradaban Islam. Kondisi ini telah membuat Ibn Abdul Wahhab menyerukan gerakan kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara tekstual, yang berarti mengabaikan konteks yang mengitari turunnya ayat Al-Quran (asbabun nuzul) dan munculnya Hadis (asbabul wurud). Gerakan Wahabi ingin meniru generasi Salaf Saleh yang mereka anggap sebagai masa paling ideal. Salaf, atau lengkapnya Ahli Salaf, adalah sebutan untuk generasi awal Muslim yang terkait dengan masa Nabi saw. Nama Salafiah merupakan upaya dari Muslim di masa sesudahnya, terutama di masa posmo (*post moderen*), yang berpandangan bahwa contoh dari kehidupan Ahli Salaf mutlak harus diikuti bila ingin menguatkan kembali Islam.

Ciri gerakan Wahabi –Salafi— yang paling menonjol adalah menolak praktek dan pola keberagamaan umat Islam yang tidak ada dalilnya dalam Al-Quran atau Hadis. Gerakan

ini juga terkenal dengan sebutan puritanisme karena kaum Wahabi ingin memurnikan Islam dari sesuatu yang berbau bidah, takhayul dan khurafat. Gerakan ini sanggup masuk dalam relung sanubari umat Islam—terutama di Arab Saudi—karena Ibn Abdul Wahhab menggunakan cara-cara politik untuk menghegemoni umat Islam yang ada di sana. Ia membangun aliansi dengan Muhammad Ibn Saud (kepala suku Najed bagian selatan). Dalam ajarannya, Ibn Abdul Wahhab menekankan keharusan menegakkan keesaan Tuhan yang esensial dalam praktek ibadah, menentang praktek doa kepada para wali berdasarkan pendapat bahwa seorang pemuja yang mencari perantaraan seorang wali dengan Tuhan merupakan tindakan musyrik. Abdul Wahhab juga menekankan keharusan berperilaku sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah, sebagaimana ditafsirkan oleh ulama awal Islam (Salafi). Dalam pandangannya, tujuan akhir seorang muslim adalah menjadi penjelmaan hidup hukum Allah di muka bumi.

Seiring perjalanan waktu, gerakan puritanisme cetusan Ibn Abdul Wahhab menyebar hampir ke seluruh penjuru dunia, sehingga menambah deretan panjang keberadaan aliran Islam. Di Indonesia, gerakan Wahabi juga mendapat tempat di hati umat Islam, karena seruan puritanisme Wahabi mempunyai relevansi dengan pola dan praktek keberagamaan mereka—terutama di Jawa-- yang masih banyak bercampur dengan tradisi maupun budaya Hindu, Jawa, Kristen dan Budha. Praktek kendurenan, ziarah kubur pada malam Jumat, selamatan, ruwatan, sedekah bumi dan lain sebagainya dianggap sebagai praktek keagamaan yang bertentangan dengan syariat karena mengandung unsur bidah, khurafat dan takhayul. Menurut kaum Wahabi, pola dan praktek keagamaan

semacam ini harus dibasmi karena telah menyebabkan kemunduran Islam.

Salah satu organisasi yang mengusung puritanisme ala Wahabi adalah Muhammadiyah, yang didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 oleh K.H. Ahmad Dahlan. Organisasi ini menyebut dirinya sebagai persyarikatan kaum Puritan Islam. Muhammadiyah dengan lantang menyerukan pembersihan praktek keagamaan dari unsur bidah, khurafat dan takhayul dengan menghimbau agar umat Islam kembali mengamalkan ajaran Islam yang murni sesuai dengan Al-Quran dan Hadis. Salah satu ciri dari kaum puritan—termasuk Muhammadiyah—adalah pemaknaan dua sumber otoritatif syariat --Al-Quran dan Hadis-- secara tekstual seperti zaman Nabi Muhammad. Sebagai akibatnya, “Muhammadiyah” kurang bisa mengakomodir berbagai macam praktek keagamaan Muslim Indonesia yang secara tekstual tidak ada dalilnya dalam Al-Quran dan Hadis.

Pola pemahaman seperti ini mungkin benar jika hanya dikhususkan pada persoalan-persoalan ibadah mahdah seperti shalat, puasa dan haji, tetapi kurang tepat jika diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan seperti masalah politik, ekonomi, sosial, budaya cara berpakaian, cara makan dan penampilan. Masing-masing daerah mempunyai karakteristik dan budayanya sendiri terkait dengan hal-hal tersebut, sehingga membutuhkan kearifan syariat untuk mengadopsinya. Islam yang diturunkan oleh Allah di Jazirah Arab tidak terlepas dari situasi dan kondisi sosial, politik, ekonomi, budaya, tradisi dan sistem hukum yang mengitarinya. Oleh sebab itu, syariat seharusnya dimaknai secara kontekstual. Jika kedua sumber otoritatif tersebut



dimaknai secara tekstual, maka yang terjadi adalah “kolotisme” hukum Islam, sehingga lambat laun akan ditinggalkan oleh umat Islam karena dianggap *out of date* dan tidak mampu menyelesaikan berbagai macam persoalan masyarakat moderen. Berbagai macam persoalan yang berkembang di dalam masyarakat yang terkait dengan isu-isu moderen seperti HAM, demokrasi dan gender membutuhkan pembaruan hukum Islam secara kontinyu agar keberadaannya dapat diterima oleh masyarakat. Isu-isu moderen tidak bisa ditolak karena merupakan keniscayaan, sehingga syariat harus bersifat adaptif. Perkembangan zaman dan perubahan peradaban membutuhkan perubahan hukum Islam yang lebih kontekstual, sehingga bisa diterima oleh manusia moderen dengan lapang dada. Dalam kaedah ushuliah disebutkan:

Tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan hukum (terkait) dengan perubahan masa.<sup>1</sup>

Dari kaedah di atas dapat dipahami bahwa perubahan zaman dan perkembangan peradaban manusia membutuhkan perubahan hukum agar hukum dapat bermakna bagi kehidupan masyarakat. Jumlah ayat Al-Quran dan Hadis, yang sangat terbatas dan masih banyak yang bersifat global, mengharuskan umat Islam memutar akal pikirannya agar kedua sumber hukum ini benar-benar dapat menjadi solusi hidup bagi manusia di samping tidak bertentangan dengan maqashid syariah.<sup>2</sup> Di sinilah akal menemukan urgensinya.

<sup>1</sup>Team Penyusun Ushul Fikih Jilid I, *Jilid I Ushul Fikih* (Jakarta: Direktorat Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1993), hlm. 150.

<sup>2</sup>Maqashid syariah memuat tujuan-tujuan diturunkannya syariat di muka bumi. Untuk lebih jelasnya, lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus*

Tanpa ijtihad, hukum dan kreasi akal, hukum Islam yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis tidak akan dapat berfungsi dengan baik bagi kehidupan manusia. Pembaruan hukum Islam tidak harus merubah sendi-sendi fundamental agama Islam karena masalah yang diperbarui tidak termasuk hal-hal yang pokok dalam agama Islam. Persoalan akidah dan hukum yang terkait dengan ibadah mahdlah tidak menjadi ladang pembaruan karena hal itu sudah bersifat qat'i. Pembaruan hukum hendaknya lebih difokuskan pada persoalan sosial --hubungan antara sesama manusia— atau meminjam istilah Hasbi, “fikih ijtihadi”.<sup>3</sup> Dalam persoalan ini, Al-Quran maupun Hadis belum menjelaskan secara detail disertai dengan dalil-dalil qat'i, sehingga masih memerlukan interpretasi dari umat Islam. Inilah yang harus disadari oleh kaum puritan. Sebab, tanpa adanya pembaruan hukum Islam secara kontinyu, maka fikih tidak akan dapat menjamin kemaslahatan manusia sebagai tujuan diturunkannya syariat ke muka bumi ini.

Meskipun memahami syariat Islam secara tekstual, tetapi kaum puritan memikat hati umat Islam di negara-negara berkembang seperti Indonesia karena mayoritas umat Islam di negara-negara berkembang masih hidup dalam keterbelakangan ekonomi dan pendidikan. Ketidakkampuan umat Islam dalam melawan hegemoni Barat telah menyebabkan keputus-

*Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, cet IV, 2007), hlm. 43-45.

<sup>3</sup>Menurut Hasbi Ash Shiddieqy, fikih dibagi menjadi tiga, yaitu fikih qur'ani, fikih nabawi dan fikih ijtihadi. Fikih nabawi tidak boleh diijtihadi oleh umat Islam, sedangkan fikih ijtihadi boleh diijtihadi ulang karena hukumnya belum jelas disebutkan dalam Al-Quran. Lihat, *Ibid.*, hlm. 39.



asaan, sehingga mereka menjadikan agama sebagai pegangan terakhir untuk mendapatkan kebahagiaan di akhirat kelak. Dalam kondisi demikian, gerakan puritanisme menemukan momentum untuk menarik simpati umat Islam, sehingga keberadaannya semakin hari semakin berkembang.

Gerakan puritanisme di Indonesia berkembang pesat hampir di seluruh Indonesia, sehingga muncullah banyak organisasi sosial keagamaan yang menganut mazhab ini seperti Hizbu Tahrir Indonesia, Jamaah Islamiyah, Persatuan Islam dan FPI. Selain organisasi-organisasi yang telah disebutkan di atas, menurut penulis, masih terdapat banyak penganut Wahabi di Indonesia, baik yang terformalisasi dalam suatu lembaga maupun yang hanya bersifat kultural. Bahkan, gerakan Wahabi juga dapat berkembang di Jawa yang *nota bene* masyarakatnya sangat fanatik terhadap budaya dan tradisi adiluhungnya. Perkembangan gerakan Wahabi yang sangat pesat ini menjadi tanda tanya besar bagi penulis untuk meneliti ajaran, mekanisme dakwah dan cita-cita aliran ini. Penelitian ini menjadi sangat *urgens* karena umat Islam Indonesia mempunyai karakteristik sendiri jika dibandingkan dengan umat Islam di negara lain. Umat Islam Indonesia –terutama di Jawa Tengah dan Timur-- masih banyak yang memegang erat tradisi dan budaya nenek moyang, sehingga seharusnya (*das sollen*) gerakan Wahabi tidak mendapat tempat di hati mereka.

Untuk mengetahui pola pemahaman tentang syariat, konsep penegakannya serta cita-cita yang ingin dicapai oleh kaum Wahabi, peneliti harus melakukan observasi secara serius dan mendalam agar hasil penelitiannya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Penelitian ini sengaja dilakukan di Jawa yang, *nota bene*, umat Islamnya masih

banyak yang mencampuradukkan budaya dengan agama. Berikut ini adalah beberapa pondok pesantren yang berhasil penulis teliti.

## B. Pondok Pesantren Al-I'tishom

Salah satu pondok pesantren yang mempunyai ciri-ciri sebagai pengikut Wahabi adalah Pondok Pesantren Al-I'tishom yang berada di Daerah Istimewa Yogyakarta, tepatnya di kelurahan Kepek Wonosari Gunung Kidul. Pondok pesantren ini didirikan pada tahun 1997 oleh Ustad Toharuddin, seorang ulama besar Muhammadiyah Wonosari. Pondok pesantren ini pada awalnya menginduk pada Muhammadiyah sampai tahun 2000, tetapi karena Muhammadiyah dianggap sudah tidak konsisten dengan perjuangan pemurnian akidah, maka Pondok Pesantren Al-I'tishom pun menyatakan keluar dari organisasi ini. Muhammadiyah sudah dianggap melenceng dari syariat Islam yang murni --yaitu syariat Islam seperti zaman Nabi, Sahabat dan Tabi'in-- karena Muhammadiyah sudah melakukan pembaruan hukum Islam dengan menganut aliran modernisme.

Tujuan awal pendirian Pondok Pesantren Al-I'tishom ini adalah untuk mencetak generasi Muslim yang paham tentang syariat Islam yang masih murni serta untuk mencetak dai-dai kondang yang bertugas mendakwahkan ajaran Islam yang benar --menurut perspektif mereka. Pondok pesantren ini sekarang mempunyai 200 santri yang berasal dari sekitar wilayah Kabupaten Gunung Kidul. Dari 200 santri yang ada, mayoritas adalah anak-anak orang yang tidak mampu, sehingga pihak pesantren memberikan keringanan atau beasiswa kepada



mereka. Dana yang mereka peroleh, menurut penjelasan seorang Ustad di pondok pesantren tersebut, adalah bantuan dan Pemerintah Kuwait dan iuran santri. Perolehan bantuan dana dari Kuwait semakin memperjelas bahwa pondok pesantren ini ada kaitannya dengan aliran Wahabi.

Indikasi lain yang membuat penulis semakin yakin bahwa pondok pesantren ini ada kaitannya dengan gerakan Wahabi terlihat dari cara berpakaian, berpenampilan dan bertingkah laku santri-santrinya yang mirip dengan umat Islam zaman Salaf. Cara berpakaian mereka adalah dengan memakai celana atau baju kurung di atas mata kaki bagi santri laki-laki dan memakai cadar bagi santri perempuannya. Indikasi lain yang menyebabkan penulis semakin yakin bahwa komunitas Pondok Pesantren Al-F'ishom adalah salah satu pengikut Wahabi terlihat dari cara penampilan mereka yang membiarkan jenggot bergelantungan di bawah dagu, tetapi mencukur kumis mereka. Keyainan penulis semakin menebal setelah penulis menanyakan tentang hal-ikhwal keberadaan Pondok Pesantren Al-F'ishom tersebut kepada masyarakat di sekitar pondok.

Hampir semua masyarakat yang penulis temui<sup>4</sup> menyatakan bahwa pondok pesantren tersebut menganut aliran Salafi. Mas Fauzan, misalnya, menyatakan bahwa Pondok Pesantren Al-F'ishom adalah salah satu pondok pesantren Salafi yang beraliran Wahabi. Kesimpulan ini, kata Fauzan, ia dapat dari pengamatannya sehari-hari sebagai

<sup>4</sup>Di antara tokoh masyarakat yang pernah saya temui adalah Bpk. K. Yudi Rahmanto, K. H. Sholeh, Bpk. Andar Darmawan, Bpk. K. Suparman, Mas Fauzan, Mas Anang dan Mas Hanafi.

penduduk sekitar pondok pesantren tersebut, sehingga ia sering melihat pola pengajaran, kitab-kitab yang diajarkan, busana yang mereka kenakan serta pola pemahaman mereka terhadap syariat Islam yang bersifat eksklusif. Kesimpulan Fauzan semakin menebal ketika ia ditugasi untuk menjadi pengawas di Madrasah Tsanawiyah Al-F'ishom. Dari situ ia dapat melihat dari dekat aktifitas santri-santri Al-F'ishom.

Dari beberapa keterangan yang penulis peroleh, penulis pun mengadakan observasi awal untuk membuktikan keterangan dari masyarakat tersebut. Dari observasi awal ini terbukti bahwa keterangan dari masyarakat memang benar adanya. Setelah itu, penulis menarik hipotesis awal bahwa Pondok Pesantren Al-F'ishom adalah pesantren yang menganut aliran Wahabi. Penulis kemudian melakukan observasi untuk mencari keterangan tentang berbagai macam hal yang terkait dengan pola pemahaman mereka tentang syariat, bidah, khurafat dan takhayul serta agenda yang akan dilakukan oleh komunitas Salafi dalam menegakkan syariat Islam di Indonesia.

Dalam penelitian, penulis berhasil menemui Ustad Hasan, salah seorang Ustad senior Pondok Pesantren Al-F'ishom (asal Demak, Jawa Tengah). Ia adalah pengajar pengajian kitab fikih dan akidah. Selanjutnya, penulis melakukan wawancara untuk menggali data terkait dengan pengaruh gerakan Wahabi di Indonesia. Ustad Hasan menyatakan bahwa Pondok Pesantren Al-F'ishom adalah pondok Wahabi. Dipilihnya aliran Wahabi sebagai kiblat akidahnya, karena ia dan kawan-kawannya menganggap bahwa aliran Wahabi adalah aliran yang paling benar dan mempunyai tujuan yang sangat mulia, yaitu memurnikan ajaran syariat

Islam yang telah diselewengkan oleh sebagian umat Islam di Jawa, sehingga mereka jatuh dalam keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan, taklid buta dan ketidakberadaban.

Dalam konteks masyarakat Jawa, perjuangan menegakkan akidah Islam yang murni, bagi Ustad Hasan dan kawan-kawan, menjadi sesuatu keharusan karena, menurut mereka, banyak sekali praktek keagamaan dari sebagian umat Islam Indonesia –terutama umat Islam di Jawa-- sudah keluar dari syariat Islam murni dan bertentangan dengan akidah Islam. Banyaknya praktek keagamaan umat Islam Jawa yang mengandung unsur takhayul, bidah dan khurafat disebabkan pengaruh kebudayaan Hindu, Budha dan lain sebagainya sebagai agama dan budaya yang datang lebih dahulu sebelum Islam di samping minimnya pengetahuan masyarakat Jawa tentang agama Islam. Faktor tersebut menjadikan sebagian besar praktek keagamaan umat Islam bercampur dengan budaya dan tradisi selain Islam sehingga, menurut Ustad Hasan, mengandung unsur bidah, khurafat dan takhayul yang harus diluruskan.<sup>5</sup>

Bidah, menurut Ustad Hasan, adalah segala sesuatu yang tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad dalam persoalan ibadah, seperti ziarah kubur yang ditentukan waktunya (setiap malam Jumat), tablilan yang ditentukan waktunya serta dipakai sebagai wasilah, manakiban untuk menghormati seorang tokoh spiritual dan dzibaan. Mayoritas umat Islam di Jawa Tengah mengamalkan ajaran tersebut bukan untuk tujuan

<sup>5</sup>Hasil Wawancara dengan Ustadz Hasan di Kantor Madrasah Tsanawiyah Al-F'ishom pada hari Senin tanggal 21 Desember 2008.

beribadah kepada Allah, tetapi karena pengaruh oleh budaya<sup>6</sup> dan tradisi<sup>7</sup> nenek moyang yang masih dianggap sebagai kebenaran. Kegiatan-kegiatan tersebut dianggap sebagai bidah karena, menurut Ustad Hasan, tidak ada tuntunannya dalam Al-Quran dan Hadis. Ia menghimbau agar umat Islam Indonesia tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak ada tuntunannya dalam ajaran syariat karena hal tersebut termasuk bidah. Semua bidah adalah sesat dan menyesatkan, sehingga tidak boleh dilakukan oleh umat Islam.

Islam yang benar, menurut Ustad Hasan, adalah Islam yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Implikasi dari pola pemahaman agama seperti ini adalah menolak segala bentuk interpretasi rasional atas teks keagamaan, di samping menolak pembaharuan fikih. Ia menambahkan bahwa syariat –yang mereka pahami sebagai fikih— bersifat lengkap dan mutlak kebenarannya, sehingga tidak memerlukan interpretasi dan kontekstualisasi lagi. Syariat Islam sudah mutlak kebenarannya, sehingga tugas manusia hanyalah melaksanakan syariat tanpa *reserve* karena manusia adalah hamba Allah di muka bumi. Pendapat ini didasarkan Al-Quran (Al-Jatsyiah: 18) yang artinya:

<sup>6</sup>Budaya adalah hasil cipta dari akal budi manusia --seperti kepercayaan, kesenian dan adat istiadat. Lihat W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 157.

<sup>7</sup>Tradisi adalah suatu kebiasaan dalam adat-istiadat yang terpelihara turun temurun mengenai kepercayaan, misalnya upacara keagamaan misalnya "ngaben" di Bali, "ruwatan" di Jawa dan lain sebagainya. Lihat Abu Ahmadi, *Kamus Lengkap Sosiologi, Menguraikan Istilah-istilah Sosiologi dari Pakar Bahasa untuk Pelajar dan Mahasiswa* (Solo: C.V. Aneka Ilmu, 1991), hlm. 282.



*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu). Oleh karena itu, ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*

Dari ayat di atas, kelompok Salafi, menurut Ustad Hasan, menganggap bahwa yang benar adalah syariat yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis secara tekstual, sedangkan interpretasi manusia merupakan pelanggaran terhadap kebenaran syariat karena masuk ke dalam kategori perbuatan menuruti hawa nafsu. Bidah adalah salah satu perbuatan yang tidak tertuang dalam Al-Quran dan Hadis, sehingga tidak boleh diikuti karena sudah keluar dari syariat Islam.

Takhayul, menurut Ustad Hasan, adalah ajaran yang dipercayai keberadaannya oleh masyarakat tetapi pada dasarnya ajaran tersebut tidak ada dan bertentangan dengan akidah Islam, misalnya kepercayaan masyarakat Yogyakarta terhadap keberadaan Ratu Kidul yang kemudian melahirkan ritual larungan, ritual ruwatan yang diperuntukkan bagi anak laki-laki tunggal atau kembar lima dan kepercayaan masyarakat terhadap roh orang yang baru meninggal sebelum empat puluh harinya. Kepercayaan masyarakat tersebut bisa dianggap sebagai kemusyrikan manakala masyarakat mempercayai secara penuh mitos tersebut, sehingga mereka melakukan berbagai macam ritual agar kehidupan mereka tidak terganggu.

Ritual-ritual tersebut adalah budaya masyarakat zaman dahulu yang sudah bercampur dengan tradisi Hindu, yang tidak sesuai dengan syariat Islam. Takhayul dianggap mengandung unsur syirik karena kebanyakan masyarakat Jawa Tengah mempercayai takhayul tersebut secara total, sehingga menafikan kekuasaan Allah. Syariat mengajarkan umatnya agar menyembah satu Tuhan dengan ajaran tauhidnya, sehingga

segala bentuk penduaan terhadap keesaan Tuhan dianggap sebagai kemusyrikan.<sup>8</sup> Perbuatan apapun yang berbau kemusyrikan, menurut Ustad Hasan, harus dienyahkan karena dosa musyrik tidak diampuni oleh Allah.

Masih banyak lagi perilaku umat Islam Jawa yang dianggap bidah, khurafat dan takhayul oleh kelompok Salafi karena tidak ada tuntunannya dalam Al-Quran dan Hadis --seperti ziarah kubur yang dilakukan oleh orang-orang Jawa pada malam Jumat. Perbuatan ini dianggap bidah karena waktunya telah ditentukan serta dilaksanakan dengan tujuan tertentu seperti meminta keselamatan dan kelapangan rizki. Ziarah kubur yang diperbolehkan oleh Islam adalah ziarah kubur yang dilaksanakan dengan tujuan ibadah, yaitu untuk mengingat kematian (*dzikirul maut*) dan waktunya tidak ditentukan, tetapi dianggap khurafat, takhayul bahkan mengandung unsur kemusyrikan jika dilaksanakan untuk tujuan meminta kepada orang yang sudah meninggal dan dilaksanakan setiap malam Jumat. Nabi Muhammad, menurut Ustad Hasan, tidak pernah mengajarkan ziarah kubur yang dilakukan setiap malam Jumat setelah shalat Ashar. Ziarah kubur yang dilakukan oleh sebagian umat Islam Indonesia tersebut berbau kemusyrikan karena dalam Islam yang berhak dimintai hanyalah Allah tanpa melalui wasilah (perantara). Perbuatan lain yang dianggap bidah oleh kelompok Salafi adalah tahlilan. Tahlilan dianggap bidah dan khurafat karena tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam konteks diperuntukkan bagi arwah yang telah meninggal dunia. Begitu

<sup>8</sup>Lihat Maman A. Malik, dkk, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Pokja UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), 46-56.



juga dzibaa dan manakib dianggap bidah karena tidak pernah dicontohkan oleh Rasulullah dan para Sahabat serta tidak disebutkan dalam Al-Quran dan Hadis.<sup>9</sup>

Tidak adanya toleransi dari Pesantren Al-I'tishom terhadap kebudayaan dan tradisi Jawa mengisyaratkan bahwa mereka adalah kelompok puritan yang mencoba memurnikan ajaran Islam dari unsur bidah, khurafat dan takhayul. Perilaku seperti ini terjadi karena pemahaman tekstual terhadap teks keagamaan, sehingga menutup berbagai macam perbuatan yang tidak pernah disebutkan dan diajarkan dalam Al-Quran dan Hadis. Bagi mereka, Islam yang benar dan murni adalah Islam yang dipraktekkan pada zaman Nabi Muhammad, Sahabat, Tabi'in dan Salaf Saleh. Oleh orang-orang Barat, kelompok ini dipetakan sebagai kelompok Islam fundamentalis.<sup>10</sup>

"Fundamentalisme Islam", menurut Jan Hjarpe, adalah keyakinan kepada Al-Quran dan Sunnah sebagai dua sumber otoritatif yang mengandung norma-norma politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan untuk menciptakan masyarakat baru.<sup>11</sup> Sementara itu, Leonard Binder mengartikan fundamentalisme Islam sebagai aliran yang bercorak romantis kepada Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna dan mencakup segala aspek

---

<sup>9</sup>Hasil Wawancara dengan Ustadz Hasan di Kantor Madrasah Tsanawiyah Al-I'tishom pada hari Senin tanggal 21 Desember 2008.

<sup>10</sup>Kelompok fundamentalis adalah kelompok yang menginginkan kembalinya umat Islam kepada ajaran Islam yang murni yang ada dalam Al-Quran dan Hadis.

<sup>11</sup>Jan Hjarpe, *Politik Islam* (Stockholm: Skeab Forlag, 1983), hlm. 42. Yusril, *Modernisme*, hlm. 17.

kehidupan.<sup>12</sup> Kelompok Islam fundamentalis mempunyai ciri-ciri menafsirkan ajaran agama yang tertuang dalam teks Al-Quran dan Hadis secara literalis, rigid dan anti-Barat.<sup>13</sup> Mereka menganggap bahwa apapun yang terdapat dalam kitab suci secara tekstual adalah benar adanya, menolak relativisme dan menganggap Islam sebagai ajaran yang sudah sempurna (*kaffah*). Paham keagamaan semacam ini kemudian menyalahkan bentuk pemahaman ajaran agama lain yang lebih kontekstual, menyelaraskan dengan perubahan dan kondisi zaman.

Secara lebih detail, ideologi fundamentalisme Islam, menurut E. Marty, mempunyai prinsip-prinsip sebagai berikut:

- 1) *Oppositionalisme*, fundamentalisme agama manapun yang ada di dunia ini mengambil bentuk perlawanan yang kadang radikal terhadap ancaman yang dianggap akan membahayakan eksistensi agama, baik yang berbentuk modernitas, sekulerisasi maupun tata nilai barat. Acuan atau tolak ukur untuk menilai tingkat ancaman tentu saja ajaran yang berasal dari kitab suci yang dalam agama Islam adalah Al-Quran dan Hadits Nabi.
- 2) *Penolakan terhadap hermeunetika*. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks. Kaum fundamentalisme Islam menyerukan agar teks kitab suci harus dipahami secara literal sebagaimana bunyi-bunyinya. Kelompok ini berargumentasi bahwa nalar dipandang

---

<sup>12</sup>Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1961), hlm. 71. Yusril, *Modernisme*, hlm. 17.

<sup>13</sup>Yusril, *Modernisme*, hlm. 29.



tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks.

- 3) Penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, pluralisme mereka anggap sebagai pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan mereka merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, terutama yang muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks suci, tetapi lebih kepada perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.
- 4) Penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalisme agama berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal terhadap kitab suci.<sup>14</sup>

Melihat ciri-ciri di atas, Pondok Pesantren Al-Fithom termasuk ke dalam kategori Islam fundamentalis. Ciri-ciri di atas masih diperkuat oleh tata cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku yang berkiblat kepada generasi awal Islam.

Mereka mungkin kurang menyadari bahwa dalam ilmu ushul fikih terdapat konsep urf (tradisi) yang oleh ulama diakui sebagai salah satu sumber hukum Islam. Tradisi atau kebudayaan yang tidak bertentangan dengan syariat –Al-Quran dan Hadis-- dapat dijadikan sebagai salah satu hukum. Tahlilan, shalawatan, ziarah kubur pada hari Kamis malam

---

<sup>14</sup>Hamim Ilyas, "Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir Al-Quran", dalam Agus Maftuh Abegebriel dan A. Yani Anshori Abeveiro, ed., *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004), hlm. 126-127.

Jumat, nyadran dan lain sebagainya yang diisi dengan nilai-nilai Islam, menurut penulis, tidak termasuk dalam kategori bidah dlalah (sesat) seperti yang dikonsepsikan oleh kelompok Salafi, tetapi bisa masuk ke dalam adat yang bisa dijadikan sebagai ketetapan hukum *al-'adah muhakkamah* asalkan tidak diperuntukkan untuk menyembah selain Allah.

Dalam ushul fikih terdapat kaedah yang menegaskan bahwa adat kebiasaan adalah syariat muhkamah. Hal ini juga pernah dilakukan oleh para Imam. Imam Malik, misalnya, mengambil dasar pembentukan hukumnya dari tradisi atau adat kebiasaan penduduk Madinah. Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan hukum, karena masing-masing ulama dipengaruhi oleh urf yang ada di daerah masing-masing ketika penetapan hukum dilakukan.<sup>15</sup> Imam Syafii juga mempunyai ketetapan hukum yang berbeda ketika ia berada di Madinah dengan ketika ia berada di Mesir. Contoh di atas semakin memperkuat alasan bahwa adat kebiasaan dapat mempengaruhi produk hukum sesuai dengan konteks zamannya. Hal ini juga diperkuat dengan hadis: ketika Nabi Muhammad saw bertanya kepada Muadz ibn Jabal ketika ia diutus oleh Nabi Muhammad untuk menjadi hakim di Yaman.<sup>16</sup>

Pada prinsipnya, menurut Ustad Hasan, berpakaian apa saja diperbolehkan oleh Islam asalkan tidak bertentangan dengan teks Al-Quran dan Sunnah. Contoh berpakaian yang diharamkan oleh syariat Islam adalah berpakaian tembus

---

<sup>15</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, tr. Nur Iskandar Al-Barsani (Bandung: Risalah, 1985), hlm. 132-133.

<sup>16</sup>Lihat, *Ibid.*

pandang, membentuk bodi, meniru mode orang kafir dan membuka sebagian anggota tubuh yang masuk dalam kategori aurat. Ketentuan tentang cara berpakaian yang Islami sudah tertuang dalam Al-Quran dan Hadis secara jelas dan tegas, sehingga umat Islam tidak perlu menafsirkannya kembali. Cara berpakaian yang baik, menurut syariat Islam, adalah cara berpakaian yang menutupi aurat, sopan dan disukai oleh Nabi Muhammad. Cara berpakaian laki-laki adalah menutup aurat – mulai atas pusar sampai mata kaki– dan berpakaian di atas tumit, karena cara berpakaian seperti ini sudah diperintahkan dalam Hadis Nabi, yang artinya “Allah akan memasukkan neraka orang-orang yang tidak berpakaian di atas tumit”.

Di sisi lain, cara berpakaian yang benar bagi kaum perempuan adalah dengan menutup semua anggota badan kecuali wajah dan dua telapak tangan. Aurat laki-laki maupun perempuan, yang telah ditentukan oleh syariat maupun fikih, harus dilaksanakan tanpa *reserve*, baik dalam keadaan shalat maupun di luar shalat, karena hal itu sudah menjadi kewajiban agama yang tidak boleh ditawar-tawar lagi. Penggunaan hadis secara tekstual tentang cara berpakaian bagi laki-laki tersebut telah menjadikan seluruh santri Al-*I'tishom* diharuskan memakai pakaian di atas tumit. Mereka kurang mengetahui substansi hadis itu, sehingga mereka meniru secara total bunyi harfiahnya.

Cara berpakaian kaum perempuan, menurut Ustad Hasan, adalah dengan menutup seluruh anggota badan dengan memakai cadar. Inilah yang lebih sesuai dengan syariat Islam. Berpakaian yang Islami adalah berpakaian yang tidak mengundang syahwat yang menjadikan fitnah bagi lawan jenis. Diaturnya cara berpakaian oleh syariat Islam semata-mata

demikian melindungi umat Islam agar tidak terjebak ke dalam kemaksiatan yang mungkin ditimbulkan sebagai akibat cara berpakaian mengumbar aurat, ketat dan membentuk bodi. Cara berpakaian orang-orang Barat --yang terlalu mengumbar aurat, membentuk bodi, ketat apalagi transparan-- akan menyebabkan munculnya perzinahan dan pelecehan seksual terhadap wanita.<sup>17</sup> Perzinahan sangat dilarang dalam Islam, sehingga diancam dengan hukuman yang sangat berat. Dalam hukum pidana Islam, pezina yang sudah bersuami istri diancam dengan hukuman rajam, sedangkan pezina yang belum menikah diancam dengan hukuman dera sebanyak 100 kali.<sup>18</sup> Hukuman tindak pidana perzinahan tersebut disebutkan dalam Al-Quran:

*Pezina perempuan dan laki bendakelah dicambuk seratus kali dan janganlah merasa belas kasihan kepada keduanya sehingga mencegah kamu dalam menjalankan hukum Allah, hal ini jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Hendaklah penjatuhan sanksi (mencambuk) terhadap mereka disaksikan oleh sekumpulan orang yang beriman.<sup>19</sup>*

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa Islam sangat menghargai harkat dan martabat perempuan, yang sering dirugikan oleh laki-laki dalam perzinahan. Pidanaan dalam Islam bertujuan:

1. ....sebagai *retribution* (pembalasan), artinya setiap perbuatan yang melanggar hukum harus dikenakan sanksi sesuai dengan ketentuan nash. Tujuan jangka panjang dari

<sup>17</sup>Hasil Wawancara dengan Ustad Hasan di Kantor Madrasah Tsanawiyah Al-*I'tishom* pada hari Senin tanggal 21 Desember 2008.

<sup>18</sup>Lihat Makhrus Munajat, *Fikih Jinayah* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea, 2007), hlm. 103.

<sup>19</sup>Q.S. An-Nur (24): 02.



aspek ini adalah pemberian perlindungan terhadap masyarakat luas (*sosial defence*). Contohnya dalam hal *hukum qishash* yang merupakan bentuk keadilan tertinggi. Di dalamnya termuat keseimbangan antara dosa dan hukuman.<sup>20</sup>

2. ....sebagai pencegahan kolektif (*generale prevention*), yang berarti pemidanaan bisa memberikan pelajaran bagi orang lain untuk tidak melakukan kejahatan serupa. Contohnya orang berzina harus didera di muka umum, sehingga orang yang melihat diharapkan tidak melakukan perzinahan.<sup>21</sup>
3. ....sebagai *speciale prevention* (pencegahan khusus), artinya seseorang yang melakukan tindak pidana setelah diterapkan sanksi ia akan bertaubat dan tidak mengulangi kejahatannya lagi, dalam aspek ini secara terkandung nilai *treatment*. Sebab tercegahnya seseorang dari berbuat jahat bisa melalui penderitaan akibat dipidana atau timbul dari kesadaran pribadi selama menjalani pidana.<sup>22</sup>

Pelarangan perzinahan oleh syariat dimaksudkan untuk menjamin salah satu aspek maqashid syariah yang bersifat daruri (niscaya), yaitu untuk menjaga keturunan.<sup>23</sup> Perzinahan akan menyebabkan garis keturunan kabur, yang dapat menyebabkan anak tidak mempunyai hak yang mestinya diterima seperti hak waris atas harta orangtua, ketidakjelasan

<sup>20</sup>Makhrus Munajat, "Penegakkan Supremasi Hukum di Indonesia dalam Perspektif Islam", *Az-Syir'ah*, 2001: 66.

<sup>21</sup>*Ibid.*, hlm., 66.

<sup>22</sup>Makhrus, *Fikih Jinayah*, hlm. 103-104.

<sup>23</sup>Untuk lebih jelasnya, lihat Nur Kholis Setiawan, *Tafsir Maqashid Indonesia* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2007), hlm. 145-150.

nasab dan status, hak nafkah, hak diasuh oleh orangtua serta hak untuk menjadikan wali –bagi anak perempuan. Dalam masalah cara berpakaian, pola pemahaman kaum Salafi terhadap syariat memang terkesan agak kaku karena didasarkan pada Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Memang, jika melihat realitas zaman yang mengindikasikan adanya peningkatan perzinahan, maka cara berpakaian yang dikonsepsikan oleh kaum Salafi sangatlah kontekstual. Namun demikian, sebaiknya cara dan gaya berpakaian menurut Islam juga harus memperhatikan posisi geografis, budaya dan selera masyarakat sebagai bentuk kearifan lokal yang harus diperhatikan oleh syariat.

Syariat Islam tidak menjelaskan secara detail bentuk dan cara berpakaian yang harus diikuti oleh umat Islam, tetapi hanya memuat ketentuan agar umat Islam menutup aurat demi menghindarkan diri dari perzinahan dan peleccean seksual terhadap perempuan, karena dapat membahayakan stabilitas sosial. Ketidakjelasan bentuk dan mekanisme berpakaian yang digariskan oleh syariat merupakan bentuk fleksibilitas syariat agar aturan hukumnya dapat berlaku sepanjang zaman. Sang Pembuat syariat memahami betul bahwa kehidupan manusia bersifat dinamis, sehingga syariat hanya memuat nilai-nilai universal saja, sedangkan petunjuk praktisnya diserahkan kepada manusia agar sesuai dengan budaya, selera masyarakat dan perkembangan peradaban.

Konsep berpakaian yang ingin meniru cara berpakaian umat Islam di Arab pada zaman Rasulullah, yang dianut oleh kaum Salafi, tidak terlepas dari pola pemahaaan mereka tentang syariat secara tekstual, sehingga menimbulkan sikap antiperubahan zaman dan selera masyarakat lokal di masing-

masing daerah. Cara berpakaian bukanlah persoalan fundamental agama dan tidak pula termasuk ibadah mahallah seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Dalam mengamalkan syariat, mayoritas dari mereka kurang mengkaji Al-Quran dan Hadis secara kontekstual agar nilai-nilai syariat dapat sesuai dengan realitas masyarakat yang ada di Indonesia, khususnya Jawa.

Bagi mereka, syariat tidak boleh dicampuraduk dengan tradisi maupun budaya apapun yang ada dalam suatu daerah atau wilayah tertentu, karena syariat adalah ciptaan Allah Yang Mahabener yang kebenarannya bersifat mutlak, sedangkan budaya maupun tradisi adalah hasil pemikiran manusia yang sarat dengan kesalahan dan kekhilafan. Menurut mereka, syariat Islam tidak melihat posisi geografis, perubahan zaman maupun perkembangan peradaban karena Islam terpisah dengan tradisi dan budaya. Syariat Islam —atau dalam bahasa sehari-hari disebut fikih— tidak mengalami perubahan mulai pada saat diturunkan pertama kali kepada Nabi Muhammad di Jazirah Arab sampai kapanpun dan dimanapun. Syariat bersifat *shalib li kulli zaman wa makan* (“sesuai dengan setiap ruang dan waktu”).

Pola pemahaman syariat secara *taken for granted* yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Al-I'tishom sebagai salah satu pengikut aliran Wahabi sangatlah wajar karena spirit aliran Wahabi adalah mengembalikan syariat Islam yang murni seperti pada zaman Nabi Muhammad, termasuk mengenai tata cara berpakaian, berpenampilan serta berperilaku. Mereka kurang menyadari bahwa sebagian besar ayat Al-Quran maupun Hadis muncul karena adanya sebab tertentu, sehingga keberadaannya harus ditafsirkan sesuai dengan konteks yang

melingkupinya. Sebagai contoh, ayat Al-Quran yang tidak terlepas dari konteksnya adalah ayat tentang kepemimpinan perempuan. Dalam Al-Quran disebutkan bahwa laki-laki adalah sebagai pemimpin perempuan (An-Nisa': 34-36) yang artinya:

34. *Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), di samping karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Oleh sebab itu, wanita yang saleh adalah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sungguh Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.*

35. *Jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sungguh Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*

36. *Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukanNya dengan sesuatupun. Berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-*



*anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sungguh Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri.*

Jika dimaknai secara tekstual, maka ayat tersebut seakan-akan menempatkan perempuan dalam posisi inferior, sedangkan laki-laki dalam posisi superior dalam segala urusan. Namun jika dikaji secara kontekstual, maka ayat tersebut sebenarnya terkait dengan persoalan rumah tangga (*domestic sphere*) bukan terkait dengan persoalan publik (*public sphere*) seperti yang dipahami oleh Salafi. Secara kontekstual, ayat tersebut turun berkaitan dengan perilaku Sa'd ibn Abi Rabi' yang memukul istrinya karena istrinya dianggap nusyuz. Karena tidak terima dengan perilaku Sa'd, maka istrinya melaporkan perlakuan Sa'd kepada bapaknya. Mereka berdua pun menghadap Rasulullah Muhammad saw. Rasulullah kemudian memerintahkan mereka berdua untuk membalas pukulan Sa'd, namun kemudian turunlah ayat 34 surat An-Nisa tersebut.<sup>24</sup>

Ayat tersebut sebenarnya tidak ada kaitannya dengan posisi perempuan dalam urusan publik, sehingga perempuan sebenarnya mempunyai kebebasan untuk berekspresi dan melakukan pekerjaan sesuai dengan keahlian dan kemampuan mereka. Namun demikian, sebagian umat Islam –termasuk kaum Salafi– menjeneralisir ayat tersebut sebagai legitimasi dominasi laki-laki atas perempuan. Contoh di atas merupakan bukti sahih bahwa setiap ayat Al-Quran yang terkait dengan

<sup>24</sup>Muhammad Ali ash-Shabuni, *Rawa'i al-Bayān Tafsir Ayat al-Ahkām min Al-Qur'an* (Damaskus: Maktabah Al-Ghazali, t.t.), I: 466-467.

persoalan hubungan antar sesama manusia sebaiknya dikaji ulang dengan memperhatikan konteks ayat, sehingga subansi ajarannya dapat terungkap dengan baik.

Dalam persoalan penampilan, komunitas Pondok Pesantren Al-Fitshom mengikuti secara tekstual apa yang telah disyariatkan oleh Nabi Muhammad dalam Hadis seperti kewajiban memelihara jenggot dan mencukur kumis. Menurut Ustad Hasan, memelihara jenggot hukumnya wajib karena dijelaskan secara gamblang dalam Hadis. Di antara Hadis yang dijadikan landasan hukum memelihara jenggot dan mencukur kumis adalah sebagai berikut:

*Lima hal yang termasuk fitrah: memotong rambut kemaluan, kbitan, memotong kumis, mencabut bulu ketiak dan memotong kuku.*<sup>25</sup>

Memelihara jenggot dan mencukur bersih kumis merupakan kewajiban bagi umat Islam karena kedua hal tersebut termasuk sunnah fitriah (sunnah yang seharusnya ada pada setiap manusia). Sebagai umat Muhammad, umat Islam tidak boleh mengingkari hadis tersebut karena mengingkari sunnah Nabi berarti mengingkari Islam. Hadis ini masih diperkuat oleh hadis lain, yang berbentuk seruan, yaitu: "Potonglah kumis dan panjangkanlah jenggot." Dan hadis: "Selisiblah orang-orang musyrik, potonglah kumis dan panjangkanlah jenggot."

Dari hadis tersebut di atas, kelompok Salafi, menurut Ustad Hasan, mewajibkan mencukur kumis dan memelihara jenggot. Memelihara bukan berarti membiarkan jenggot tumbuh lebat sepanjang-panjangnya sehingga tidak enak dipandang, tetapi yang dimaksud adalah merawat dan

<sup>25</sup>Hadis riwayat Bukhari dan Muslim.

memeliharanya dengan baik. Jadi, yang dimaksud dengan memanjangkan jenggot adalah tidak mencukur seluruhnya. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk membedakan antara umat Islam dengan orang kafir.

Ulama berbeda pendapat mengenai hukum memotong sebagian jenggot. Sebagian besar ulama memakruhkan, tetapi sebagian lagi membolehkannya.<sup>26</sup> Salah seorang ulama yang membolehkan memotong sebagian jenggot adalah Imam Malik, sedangkan yang memakruhkan adalah Qadi Iyad. Dilihat dari segi sanadnya, hadis di atas memang dapat dikategorisasikan sebagai hadis sahih yang dapat dijadikan sebagai hujjah bagi umat Islam. Namun demikian, jika dilihat dari asbabul wurudnya, maka hadis tersebut sebenarnya bertujuan untuk membedakan antara umat Islam dengan orang kafir di saat Islam baru mencari identitasnya, sehingga hadis tersebut tidak boleh diyakini sebagai kebenaran mutlak. Di saat Islam sudah menemukan jati dirinya, maka hadis tersebut hendaknya ditafsir ulang agar kontekstual dengan semangat zamannya. Memelihara atau memotong jenggot adalah selera manusia yang hidup dalam situasi dan kondisi tertentu yang tidak terkait dengan persoalan fundamental agama, sehingga tidak boleh diyakini sebagai kebenaran mutlak.

Dalam memahami hadis, umat Islam sebaiknya tidak hanya melakukan kritik sanad saja, tetapi juga harus melakukan kritik matan. Ini juga harus menggunakan berbagai macam pendekatan dalam memahaminya, sehingga sebuah

<sup>26</sup>Untuk lebih jelasnya tentang pemeliharaan jenggot, lihat Ibn Abdul Bar, *Al-Tamhid* (Beirut: t.p.) XXIV: 145.

hadis dapat diambil ide moralnya. Langkah tersebut harus dilakukan oleh umat Islam, karena mayoritas hadis itu ada dan beredar di kalangan umat Islam karena adanya fenomena sosial yang mengitarinya. Oleh sebab itu, sebuah hadis tidak boleh hanya dimaknai secara tekstual, melainkan juga harus disertai dengan telaah historis agar substansi hadis dapat diambil oleh umat Islam. Jika hadis hanya dimaknai secara tekstual, maka bisa jadi, umat Islam terjebak pada bunyi teks hadis sehingga keberadaan hadis tidak mempunyai relevansi dengan perubahan zaman dan perkembangan umat Islam dari masa ke masa.

Umat Islam patut merenungkan cara Fazlur Rahman dalam memahami sunnah. Menurut Fazlur Rahman, sunnah tidak boleh dipandang sebagai kebenaran mutlak yang tidak terkait dengan situasi dan kondisi tertentu, tetapi harus dipandang sebagai tradisi yang hidup (*living sunna*) agar hadis dapat ditangkap ide moralnya. Oleh sebab itu, Fazlur Rahman mengharuskan siapapun yang akan memahami hadis agar memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

1. Makna teks, yang dimaksud dengan makna teks adalah seorang yang akan mengkaji hadis harus mengetahui secara benar makna redaksional hadis agar tidak salah kaprah. Oleh sebab itu dibutuhkan orang-orang yang mempunyai pengetahuan tentang bahasa Arab.
2. Asbabul wurud makro, yaitu kondisi bangsa Arab pada zaman hadis/sunnah Nabi diproduksi. Bangsa Arab mempunyai tradisi dan budaya sendiri, sehingga hadis tidak boleh dimaknai secara tekstual.



3. Asbabul wurud mikro, yaitu situasi dan kondisi yang melingkupi ketika sebuah hadis dikeluarkan oleh Nabi Muhammad.
4. Konteks munculnya keberadaan suatu hadis.<sup>27</sup>

Dengan memperhatikan berbagai macam hal di atas, maka diharapkan sunnah benar-benar dapat diambil substansinya, sehingga nilainya tidak usang dimakan oleh perubahan zaman dan perkembangan peradaban. Dalam memahami sunnah Rasulullah, kelompok Salafi—termasuk di dalamnya Pondok Pesantren Al-Fitrah—kurang memperhatikan hal-hal tersebut di atas, sehingga pola pemahaman mereka bersifat doktriner dan menganggap bahwa bunyi teks hadis sebagai kebenaran mutlak yang harus diikuti oleh seluruh umat Islam di manapun dan sampai kapanpun. Persoalan *style* dalam berpenampilan, berbusana dan lain sebagainya adalah persoalan manusia yang dapat diselaraskan dengan kebutuhan dan tuntutan zaman karena syariat tidak menjelaskan persoalan tersebut secara *rigid*.

Perilaku pengikut mazhab Salafi seperti Al-Fitrah tidak terlepas dari pola pemahaman mereka tentang syariat dan fikih. Dalam mengartikan syariat, Ustad Hasan menyatakan bahwa syariat adalah segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah dan RasulNya, sedangkan fikih adalah tata cara ibadah yang harus dianut oleh umat Islam. Fikih, menurutnya, dibagi menjadi dua, yaitu fikih asghar dan fikih akbar. Fikih asghar adalah fikih yang berisi tentang aturan tata cara beribadah, sedangkan fikih akbar adalah fikih yang

<sup>27</sup>Faizur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 65.

memuat seluruh aturan kehidupan manusia, baik dalam persoalan ibadah, muamalah dan lain sebagainya. Baik fikih asghar maupun fikih akbar harus dilaksanakan oleh seluruh umat Islam karena, menurutnya, umat Islam harus masuk kepada agama Allah secara kaffah tidak hanya terkait dengan persoalan ibadah mahdlah saja.

Menurut Ustad Hasan, fikih memuat aturan dalam semua dimensi kehidupan manusia, termasuk dalam tata cara makan, berpakaian dan berpenampilan, hukum pidana, politik dan lain sebagainya. Tidak ada satu persoalan pun yang lepas dari pengamatan Al-Quran dan Sunnah, sehingga umat Islam harus menganutnya secara total dan menyeluruh. Menurut penulis, kaum Salafi kurang dapat membedakan antara fikih dengan syariat karena keduanya dianggap sama, yaitu hukum Allah yang mutlak kebenarannya. Terjadi ambiguitas dalam memahami perbedaan di antara keduanya, sehingga berimbas kepada pola pemahaman tentang keduanya. Mereka menyamakan antara fikih dengan syariat sebagai aturan yang bersifat mutlak kebenarannya serta tidak terikat dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya, sehingga mewajibkan umat Islam untuk melaksanakannya.

Menurut penulis, sebaiknya dibedakan pengertian antara syariat dengan fikih, karena baik secara etimologis maupun terminologis terdapat perbedaan yang signifikan. Secara etimologis, syariat berarti jalan ke tempat pengairan atau tempat lalu air sungai sebagaimana dijelaskan dalam Al-Quran (Al-Maidah: 48):

*Kami telah turunkan kepadamu Al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan*

sebelumnya) dan batu ujian<sup>28</sup> terhadap kitab-kitab yang lain itu. Oleh karena itu, putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti bawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu,<sup>29</sup> Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Ia jadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberianNya kepadamu. Untuk itu, berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kamu semua kembali, lalu Ia beritabukan kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Surat Asy-Syura ayat 13:<sup>30</sup>

*Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah Ia wasiatkan kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa, yaitu: 'Tegakkanlah agama'<sup>31</sup> dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya'. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah menarik kepada agama itu orang yang Ia kehendaki dan memberi petunjuk kepada (agama)Nya orang yang kembali (kepadaNya).*

<sup>28</sup>Maksudnya: Al-Quran adalah ukuran untuk menentukan benar tidaknya ayat-ayat yang diturunkan dalam kitab-kitab sebelumnya.

<sup>29</sup>Maksudnya: umat Nabi Muhammad saw dan umat-umat yang sebelumnya.

<sup>30</sup>QS. Asy-Syura (42): 13.

<sup>31</sup>Yang dimaksud: agama di sini ialah meng-Esa-kan Allah SWT, beriman kepadaNya, kitab-kitabNya, rasul-rasulNya dan hari akhirat serta mentaati segala perintah dan laranganNya.

Surat Al-Jasiah 18:

*Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu). Jadi, ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.*

Dari beberapa dalil tersebut di atas, kata syariat mengandung arti jalan yang jelas yang membawa kepada kemenangan. Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa agama yang ditetapkan bagi manusia disebut dengan syariah. Bentuk kesamaan syariat Islam dengan jalan air adalah siapa yang mengikuti syariat, maka ia akan bersih jiwanya dan akan selamat. Allah menjadikan air sebagai penyebab kehidupan bagi setiap makhluk di dunia ini sebagaimana menjadikan syariat sebagai penyebab kehidupan yang insani.<sup>32</sup>

Menurut istilah, syariat adalah segala khitab Allah yang berhubungan dengan tindak tanduk manusia di luar persoalan akhlak yang diatur secara tersendiri. Dengan demikian, syariat itu adalah nama bagi hukum-hukum amaliah.<sup>33</sup> Syariat, menurut Hasbi Ash Shiddieqy,<sup>34</sup> adalah aturan-aturan hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk hambaNya agar diikuti. Agak mirip, Farouk Abu Zaid<sup>35</sup> mengatakan bahwa syariat adalah segala sesuatu yang ditetapkan Allah melalui lisan para NabiNya.

<sup>32</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), hlm. 13-14.

<sup>33</sup>Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara dan Binbaga Islam Depag, 1992), hlm. 11-13.

<sup>34</sup>Hashbi Ash Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm.29.

<sup>35</sup>Syah, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 4.



Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa syariat mengandung tiga dimensi. Pertama, dimensi akidah, yang mencakup hukum-hukum yang berhubungan dengan zat Allah SWT, sifat-sifat-Nya, iman kepadaNya, kepada utusanNya, kepada hari Kiamat dan hal-hal lain yang termuat dalam ilmu kalam. Kedua, dimensi moral, yang membahas secara spesifik tentang etika, pendidikan dan pembersihan jiwa. Ketiga, dimensi hukum yang meliputi tindakan-tindakan manusia seperti ibadah, muamalah dan hukuman, yang termasuk dalam kajian ilmu fikih. Dari ketiga pengertian di atas, syariat, menurut penulis, dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu syariat sebagai ajaran yang datang langsung dari Allah dan perundang-undangan hasil pemikiran manusia yang disebut dengan fikih.

Dengan melihat subyek penetapan hukumnya, maka ulama membagi tasryi' menjadi dua, yaitu tasryi' samawi (hukum Ilahi) dan tasryi' wad'i (hukum buatan manusia) yang bersumber dari produk pemikiran ijtihad yang disebut fikih. Baik tasryi' ilahi maupun tasryi' wad'i berperan untuk memberikan petunjuk bagi manusia agar terwujud kemaslahatan, menghilangkan adat-istiadat yang menyimpang dan meluruskan umat ke jalan yang benar. Syariat hanya mengakui hal-hal yang baik dan bermanfaat bagi umat manusia.

Di sisi lain, fikih, menurut Abu al-Hasan Ahmad Faris,<sup>36</sup> secara etimologis bermakna mengetahui dan memahami sesuatu secara baik dan mendalam. Adapaun secara

<sup>36</sup>Abu al-Hasan Ahmad Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughab* (Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1970), hlm. 442.

epistemologis, fikih adalah mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah yang dikaji dari dalil-dalilnya yang terinci. Dari definisi ini, ada dua obyek kajian fikih, yaitu hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah dan dalil-dalil terinci dari Al-Quran dan Sunnah yang menunjuk pada suatu kajian kejadian tertentu, atau menjadi rujukan lagi kejadian-kejadian tertentu. Pengetahuan tentang hukum syara' didasarkan pada dalil tafsil, sedangkan fikih digali dan ditemukan melalui penalaran mujtahid. Fikih tidak berkembang dari kehampaan, sehingga didefinisikan sebagai "ilmu untuk mengetahui kumpulan-kumpulan dari berbagai aturan hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci".<sup>37</sup> Perkembangannya tidak bisa dilepaskan dari beberapa faktor (baik internal individu, kelompok ataupun zaman maupun eksternal sosial, geografis, politis dan kultural), yang mengitarinya. Dalam sejarah Islam, bangunan fikih telah "mapan" pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, sedangkan embrionya dapat dilacak pada masa Nabi dan Sahabat.<sup>38</sup> Hal ini dikarenakan Nabi Muhammad menafsirkan teks-teks keagamaan, yang kemudian dijadikan sebagai salah satu rujukan dan sumber dalam hukum Islam.

<sup>37</sup>Lihat Abu Zahrah, *Ilmu Ushul al-Fikih* (Kairo: tp. 1978) hlm. 23. Di samping definisi yang diberikan oleh Abu Zahrah, masih ada beberapa definisi yang satu sama lain saling berdekatan. Misalnya definisi yang diberikan oleh Asy-Syirazi, yakni, "menemukan atau mengetahui hukum syar'i melalui ijtihad". Lihat, *Al-Luma' fi Ushul al-Fikih* (Kairo: Muhammad Ali Shabih 1900), hlm. 4; serta definisi dari Abdul Wahhab Khalaf, yakni "kumpulan hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan atau tindakan yang terambil dari dalil-dalilnya yang spesifik". Lihat, Wahhab Khalef, *Ilmu Ushul al-Fikih*, hlm. 25.

<sup>38</sup>Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge : Cambridge University Press 1997), hlm. 6-7.



Semua tindakan manusia di dunia ini harus tunduk kepada kehendak Allah dan RasulNya agar manusia dapat hidup dengan aman, damai dan tenteram. Sebagian kehendak Allah dan Rasul itu dinyatakan langsung dalam Al-Quran dan Sunnah yang disebut syariat, sedangkan sebagian besar lainnya baru secara tersirat dimuat dalam Al-Quran dan Sunnah. Untuk mengetahui secara keseluruhan apa yang dikehendaki oleh Allah tentang perilaku manusia, maka harus ada pemahaman yang mendalam tentang syariat, sehingga secara amaliah syariat itu dapat diaplikasikan dalam semua kondisi dan situasi. Hasil pemahaman dan penalaran yang dituangkan dalam bentuk tertentu secara rinci tentang perilaku mukallaf yang diformulasikan sebagai hasil pemahaman tentang syariat itu disebut "fikih". Pemahaman tentang hukum syara' itu mengalami perubahan, tergantung pada situasi dan kondisi manusia yang menjalankannya. Dengan demikian, fikih bersifat fleksibel dan relatif, sehingga seluruh umat Islam yang mempunyai kemampuan untuk melakukan ijtihad boleh mengijthadi ulang "fikih" disesuaikan dengan situasi, kondisi dan konteks yang melingkupinya.

Antara syariat dengan fikih terdapat perbedaan yang signifikan, sehingga tidak boleh disamakan. Di antara perbedaan tersebut adalah bahwa syariat adalah wahyu Allah dan sunnah Rasulullah, sedangkan fikih adalah pemahaman manusia yang memenuhi syarat tentang syariat. Perbedaan lain yang sangat fundamental adalah syariat bersifat fundamental dan mempunyai ruang lingkup yang lebih luas daripada fikih yang karena kedalamannya, oleh banyak ahli, dimasukkan juga akidah dan akhlak, sedangkan fikih bersifat instrumental. Ruang lingkupnya terbatas pada hukum yang mengatur

perbuatan manusia, yang biasanya disebut perbuatan hukum. Selain itu, syariat berlaku abadi, sedangkan fikih hanya pikiran manusia yang tidak berlaku abadi, dapat berubah dari masa ke masa.<sup>39</sup>

Perbedaan antara syariat dengan fikih tersebut kurang dipahami dengan baik oleh kelompok Salafi –termasuk komunitas Pondok Pesantren Al-I'tishom-- sehingga mereka mengambil dan menjalankan segala sesuatu yang telah ditentukan, baik oleh syariat maupun fikih, secara total tanpa *reserve*. Imbasnya, mereka terkesan kaku dalam memahami fikih. Bagi mereka, segala ketentuan yang ada dalam syariat maupun fikih bersifat mutlak kebenarannya, sehingga umat Islam wajib menjalankannya tanpa pandang bulu. Tidak ada reinterpretasi yang boleh dilakukan oleh umat Islam di manapun dan sampai kapanpun karena, menurut mereka, semua aturan hukum sudah jelas dan transparan dijelaskan dalam Al-Quran dan Hadis. Semua perkataan dan perbuatan harus berdasarkan pada dalil teks keagamaan –Al-Quran dan Hadis-- secara tekstual. Dalam bahasa Muhammad Abid al-Jabiri, kaum Salafi ini masuk ke dalam kategori umat Islam yang menggunakan epistemologi bayani<sup>40</sup> *an sich*.

Imbas dari pola pemahaman absolut tentang syariat dan fikih ini adalah sikap taklid kepada semua aturan yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis, termasuk cara makan dan lain sebagainya. Secara umum, pemahaman mereka yang menganggap bahwa segala sesuatu yang telah disyariatkan dalam Al-Quran dan Hadis harus diikuti oleh umat Islam

<sup>39</sup>Tim Dirasah Islamiyyah, *Ushul Fikih*, 1: 7.

<sup>40</sup>Epistemologi Bayani adalah epistemologi yang lebih mengutamakan bunyi teks, sehingga kadang melupakan substansi teks tersebut.



benar adanya, namun harus juga disadari bahwa yang termaktub dalam Al-Quran dan Hadis tidak semuanya jelas dan transparan, sehingga secara praktisnya masih membutuhkan interpretasi dari manusia sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Al-Quran dan Hadis ---dalam masalah sosial, politik, ekonomi dan budaya--- hanya memberikan nilai-nilai universal yang harus dianut oleh umat Islam, sehingga formulasi praktisnya diserahkan kepada manusia untuk mengijihadinya. Selain itu, jumlah Al-Quran dan Hadis sangat terbatas, sedangkan persoalan manusia semakin hari semakin bertambah. Oleh karena itu, ijihad harus selalu dilakukan agar nilai-nilai yang sudah termuat dalam Al-Quran dan Hadis tidak usang dimakan zaman dan perubahan.

Tafsir fundamentalis atas Al-Quran dan Hadis, yang dilakukan oleh pengikut Salafi, juga sampai kepada tata cara makan dan minum. Menurut mereka, cara makan minum yang baik sudah diatur oleh syariat yang harus diikuti oleh seluruh umat Islam. Cara makan yang baik, menurut Ustad Hasan, adalah dengan membaca bismillah sebelum makan, memakai tangan kanan ketika makan, memakan makanan yang paling dekat dan sebaiknya dengan tiga jari. Hal itu termasuk sunnah Rasulullah yang harus dilaksanakan oleh umat Islam.<sup>41</sup>

Cara makan, minum dan berpakaian, menurut penulis, termasuk dalam persoalan *hablum minannas* yang boleh diijihadi ulang dan boleh disesuaikan dengan kebutuhan zaman dan selera masyarakat. Cara makan dan minum bukan persoalan fundamental agama atau sesuatu yang masuk kategori ibadah mahdah yang tidak bisa diijihadi ulang, tetapi

<sup>41</sup>Data tersebut didapat dari wawancara dengan Ustad Hasan pada tanggal 13 Desember 2008 di Pondok Pesantren Al-Fitihom.

persoalan yang bersifat kemanusiaan --profan-- yang masih membutuhkan reinterpretasi agar sesuai dengan selera masyarakat dan tuntutan zaman. Cara makan yang diajarkan oleh Rasulullah dengan membaca bismillah, memakai tangan kanan, memakan makanan yang paling dekat dan memakai tiga jari mempunyai nilai substansial --yaitu, agar umat Islam tidak rakus, selalu bersyukur pada nikmat Allah, tidak boros dan menyadari bahwa rejeki yang diterima oleh manusia berasal dari Allah.

Umat Islam tidak boleh makan secara berlebihan agar tidak melupakan kemahakuasaan Allah, karena makanan yang mereka makan pada dasarnya berasal dari Allah. Dalam Islam, makan merupakan suatu keharusan agar manusia dapat menjaga jiwa raganya untuk mengabdikan diri kepada Allah. Dalam bahasa maqashid syariah, makan bertujuan untuk menjaga jiwa dan termasuk tingkatan daruri.<sup>42</sup> Dalam memahami hadis tentang cara makan, sebaiknya umat Islam melakukan pengkajian historis terhadap suatu hadis, sehingga substansinya dapat ditangkap dengan cermat. Hadis sebaiknya dimaknai secara historis agar nilainya dapat dijalankan oleh umat Islam, sehingga keberadaan hadis tidak terikat oleh dimensi ruang dan waktu.

Tafsir Al-Quran dan hadis, yang ekstra-fundamentalis, ini menjadikan kaum Salafi sangat fanatik dan ideologis, sehingga menafikan keberadaan metode yang dikembangkan oleh ulama mazhab fikih dalam menetapkan hukum. Tidak

<sup>42</sup>Agar lebih jelas, lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, cet. IV, 2007), hlm. 44-52.



seperti kebanyakan umat Islam yang mengikuti salah satu mazhab fikih, kelompok Salafi, kata Ustad Hasan, tidak menganut salah satu mazhab empat (Hanafi, Hanbali, Maliki dan Syafii), tetapi bermazhab campuran dengan memilih ajaran empat mazhab tersebut yang mereka anggap lebih kuat (rajih) dengan Al-Quran dan Hadis. Menurut Ustad Hasan, untuk menilai apakah Al-Quran dan Hadis itu rajih atau tidak, maka kelompoknya merujuk pendapat ulama terdahulu seperti Ibn Taimiyah (dalam persoalan syariat), Bukhari dan Muslim (dalam persoalan hadis) dan Ibn Abdul Wahhab (dalam persoalan akidah) tanpa mempelajari proses yang dilalui oleh ulama tersebut dalam meraih ilmu dan mengemukakan pendapat. Sebagai akibatnya, mereka taklid kepada Al-Quran dan Hadis, sehingga mengalami kebekuan (kejumudan) dalam ijtihad.

Indikasi lain yang menjadikan Pondok Pesantren Al-I'tishom sebagai salah satu penganut gerakan Wahabi dapat dilihat dari kitab-kitab yang diajarkan di pondok pesantren ini. Di antara kitab yang diajarkan di Pondok Pesantren Al-I'tishom adalah kitab fikih *Al-Wajiz* karangan Syeks Abdul Adhim al-Badawi, *Sifat Shalat Nabi* karangan Syeks Al-Bani, *Mulakhas Fikih* karangan Syekh Fauzan dan *Hadis An-Nawawi* karangan Imam An-Nawawi. Kitab-kitab ini diyakini kebenarannya secara total oleh kaum Salafi, sehingga perilaku dan perbuatan mereka terkesan sangat agamis. Kitab-kitab tersebut dikaji dengan sistem sorogan tanpa adanya telaah kritis, sehingga mereka meyakini dengan begitu saja segala sesuatu yang tertuang dalam kitab-kitab tersebut.

Dalam masalah politik, kaum Salafi juga menampakkan kekakuan. Dalam konteks Indonesia, mereka berpendapat

bahwa Indonesia seharusnya menggunakan syariat Islam sebagai hukum negara karena mayoritas warganegara Indonesia adalah Muslim. Menurut penjelasan Ustad Hasan, sudah menjadi kewajiban bagi seorang Muslim untuk menegakkan syariat Islam secara kaffah, termasuk dalam persoalan politik kenegaraan.<sup>43</sup> Niat kaum Salafi –pengikut Wahabi-- untuk menegakkan syariat Islam dalam konteks negara disebabkan adanya anggapan bahwa ideologi dan syariat adalah aturan yang paling baik, paling benar dan paling sempurna dibandingkan dengan aturan-aturan hukum lain yang dibuat oleh manusia. Ideologi dan Dasar Negara Pancasila, menurut pengikut Wahabi, sebaiknya diganti dengan ideologi dan dasar negara Islam karena Pancasila adalah ideologi dan aturan ciptaan manusia yang rentan terhadap kesalahan dan kebenarannya pun bersifat spekulatif. Hal ini tentu berbeda dengan syariat yang kebenarannya bersifat mutlak. Mereka menyerukan agar Indonesia menggunakan ideologi Islam untuk menggantikan ideologi Pancasila dan UUD 1945 agar kehidupan berbangsa dan bernegara menjadi lebih baik dan bermartabat.

Namun demikian, dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, mereka tetap mematuhi dan mentaati pemerintahan yang sah, meskipun tidak mengakuinya sebagai sebuah kebenaran. Bagi mereka, kebenaran hanya satu, yaitu syariat Islam, bukan hukum ciptaan manusia seperti Pancasila dan UUD 1945. Dalam pemetaan pemikiran politik, kelompok Salafi bisa dikategorisasikan sebagai kelompok yang menganut

<sup>43</sup>Hasil wawancara dengan Ustad Hasan pada tanggal 13 Januari 2009.



mazhab integralistik.<sup>44</sup> Kelompok ini berpandangan bahwa antara agama dan negara adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan yang bersifat formal atau integral.<sup>45</sup> Bahkan, sebagian kelompok menyatakan secara ekstrim bahwa sistem politik Islam bukan saja ada, tetapi sudah menjadi *ma'lumun minaddini bidhbarurab* (sesuatu yang kewajibannya sudah jelas diketahui) seperti halnya kewajiban shalat, zakat, puasa, haji dan jihad.<sup>46</sup>

Totalitas keyakinan terhadap syariat Islam tersebut menyebabkan mereka mempunyai keinginan yang kuat untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam secara total dan menyeluruh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Kaum Salafi –termasuk Pesantren Al-I'tishom– tidak mengakui adanya pemisahan antara agama dengan negara seperti yang dikonsepsikan oleh pemikir-pemikir politik sekuler. Sejarah telah mencatat bahwa Nabi Muhammad mendirikan Negara Madinah sebagai sarana untuk menegakkan syariat Islam. Nabi Muhammad, menurut penjelasan Ustad Hasan, tidak pernah memisahkan antara agama dengan negara, karena selain menjadi Nabi, Muhammad juga menjabat sebagai kepala negara, (pemerintahan). Dari landasan berfikir inilah, kaum Salafi –termasuk Pesantren Al-I'tishom-- menganggap bahwa negara

<sup>44</sup>Untuk lebih jelasnya tentang pola pemikiran hubungan antara agama dengan negara, lihat Abdusslam Arif dalam *Negara Tuhan the Thematic Encyclopaedia* (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), hlm. 9-11.

<sup>45</sup>Azyumardi, *Pergolakan politik Islam*, hlm. 1.

<sup>46</sup>Isma'il Yusanto, *Islam Ideologi, Refleksi Cendekiawan Muda* (Bangli Jawa Timur, 1998), hlm. 75.

tidak boleh dipisahkan dengan agama karena keduanya adalah satu kesatuan.

Menurut hemat penulis, pendirian Negara Madinah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad adalah ijtihad murni Nabi Muhammad sendiri tanpa adanya intervensi wahyu. Tidak ada satupun ayat Al-Quran yang menjelaskan tentang hal tersebut. Tidak dijelaskannya secara gamblang bentuk maupun sistem politik dalam syariat dikarenakan masalah politik kenegaraan adalah masalah sosial politik yang setiap saat dapat berubah sesuai dengan selera dan keinginan manusia. Syariat Islam hanya menyediakan nilai-nilai moral yang bersifat universal terkait dengan kehidupan sosial-politik seperti seruan berbuat adil, mengemban amanat, bermusyawarah, bersikap toleran terhadap agama dan kelompok lain, memberlakukan sama setiap orang di muka hukum dan menjalin persatuan dan kesatuan.

Ketidajelasan bentuk maupun sistem tersebut mengindikasikan bahwa dalam kehidupan sosial politik, umat Islam diperkenankan berijtihad agar nilai-nilai siyasah syar'iyah yang tertuang dalam Al-Quran dan Sunnah dapat terwujud dengan baik serta dapat memberikan kebaikan bagi kehidupan seluruh manusia sesuai dengan tujuan syariat, yaitu rahmatan lil alamin. Selain itu, tidak adanya tuntunan praktis terkait dengan bentuk maupun sistem politik Islam juga menjadi isyarat bahwa selain dalam bidang ibadah mahdhal, syariat bersifat fleksibel dan akomodatif terhadap perubahan zaman.

Syariat Islam lebih mengedepankan kemaslahatan dan mengakomodir perkembangan zaman daripada mengatur bentuk dan sistem politik secara *rigid* tetapi bertentangan dengan maqashid syariah. Bagi Islam, yang terpenting adalah



bagaimana syariat Islam dapat menjiwai seluruh perilaku politik umat Islam serta tegaknya nilai-nilai siyasah syar'iyah dalam konteks politik kenegaraan. Bentuk dan sistem politik yang dijalankan oleh umat Islam harus dapat mencapai tujuan-tujuan yang telah digariskan oleh syariah seperti memelihara, mengembangkan dan mengamalkan agama Islam, memelihara rasio dan mengembangkan cakrawalanya untuk kepentingan umat, memelihara jiwa raga dari bahaya dan memenuhi kebutuhan hidupnya (baik yang primer, sekunder mau pun suplementer), memelihara harta kekayaan dengan pengembangan usaha komoditasnya dan menggunakannya tanpa melampaui batas maksimal dan mengurangi batas minimal, di samping memelihara keturunan dengan memenuhi kebutuhan fisik maupun rohani.<sup>47</sup>

Pendirian Negara yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, menurut penulis, semata-mata bertujuan agar syariat bisa diterima dengan baik oleh kaum kafir Quraisy karena sebelum mempunyai kekuasaan, Nabi Muhammad sering dihina, dicaci bahkan ditindas oleh kaum kafir Quraisy. Jadi, menurut penulis, hubungan antara agama dan negara hanya bersifat simbiotik mutualistik.<sup>48</sup> Di saat zaman telah berubah, mestinya

---

<sup>47</sup>Untuk lebih jelasnya, lihat Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 29-30.

<sup>48</sup>Yang dimaksud simbiotik mutualistik adalah agama dan negara bergabung secara simbiotik, yaitu hubungan timbal balik dan saling memerlukan. Negara ditempatkan sebagai sarana penunjang perkembangan agama, sedangkan agama diposisikan sebagai pembimbing etika dan moral (*moral force*) bagi suatu negara. Negara tidak perlu memakai hukum Islam secara legal formal, tetapi agama hanya dijadikan pijakan nilai dalam menata kehidupan berbangsa dan bernegara.

fikih sosial mengakomodir berbagai macam persoalan yang berkembang di masyarakat. Sebab, hanya dengan cara demikian, maka fikih dapat eksis sampai kapan pun juga. Di era moderen seperti sekarang ini, muncul berbagai macam wacana politik yang secara praktis belum ada ketentuannya dalam Al-Quran dan Hadis seperti demokrasi, negara federasi, gender dan HAM. Wacana-wacana tersebut mengharuskan fikih beradaptasi dengan kearifan ruang dan waktu, sehingga keberadaannya dapat benar-benar dirasakan manfaatnya oleh umat Islam pada khususnya dan seluruh manusia pada umumnya. Pola pemahaman kaum Salafi yang agak kaku terhadap fikih sosial, menurut penulis, disebabkan karena berbagai macam faktor seperti faktor penafsiran yang hanya mengandalkan bunyi teks, imperialisme Barat, di samping anggapan bahwa syariat bersifat kaffah dan sempurna.

Meskipun mempercayai total kebenaran syariat Islam, namun kaum Wahabi di Indonesia khususnya di Jawa, menurut Ustad Hasan, belum mempunyai keinginan untuk memperjuangkan syariat melalui jalur politik praktis, karena keterlibatan mereka dalam ranah politik praktis akan dapat memecah persatuan dan kesatuan umat Islam itu sendiri. Perjuangan penegakan syariat Islam akan mereka lakukan dengan jalan dakwah, pendidikan dan membuat majelis taklim. Dengan langkah seperti ini, maka proses perjuangan penegakan syariat dapat lebih efektif dan mengena terhadap masyarakat. Perjuangan lewat jalur politik, menurut Ustad Hasan, dapat memecah-belah persatuan dan kesatuan umat Islam yang justru malah menghambat proses tegaknya syariat dalam masyarakat Indonesia.



Dalam media dakwah, mereka akan berdakwah kepada masyarakat agar meninggalkan berbagai macam tradisi yang tidak ada tuntunannya dalam syariat serta menyerukan untuk kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara murni dan konsekuen. Ustad Hasan menjelaskan bahwa berdakwah kepada masyarakat agar meninggalkan tradisi dan budaya yang mengandung unsur bidah, takhayul dan khurafat jauh lebih penting daripada berjuang melalui jalur politik. Jika masyarakat sudah mengetahui, menghayati, mengamalkan dan merasakan kenikmatan syariat yang sebenarnya, maka masyarakat sendiri yang akan mengusulkan dan berjuang menegakkan syariat Islam dalam konteks negara.

Dalam mengemban tugas dakwah, Pondok Pesantren Al-I'tishom mengirim para dainya ke pelosok-pelosok desa di Gunung Kidul untuk menyebarkan syariat Islam murni yang mereka yakini sebagai sebuah kebenaran mutlak. Dalam berdakwah, para dai dari Pesantren Al-I'tishom melakukan tanya jawab dengan masyarakat seputar praktek keagamaan kemudian mengkritik berbagai macam praktek yang masih mengandung unsur bidah, khurafat dan takhayul serta tidak ada tuntunannya dalam syariat Islam. Para dai kemudian menyerukan agar masyarakat meninggalkan kebiasaan-kebiasaan jahiliah tersebut dan kembali kepada syariat yang benar. Masyarakat di pelosok-pelosok desa, yang mayoritas tingkat pengetahuan agamanya rendah, dijejali oleh para dai dengan ajaran Islam yang dianggap sebagai kebenaran mutlak, sehingga mereka menerimanya dengan mentah-mentah. Semarak dakwah yang dilakukan oleh kaum Wahabi di wilayah Gunung Kidul, menurut K.H. Suparman (pengasuh salah satu pondok pesantren "salaf"), sangat membahayakan akidah

umat Islam di Gunung Kidul, karena sebagian besar di antara mereka mengikuti aliran Wahabi dan keluar dari aliran Ahlusunnah wal Jamaah.<sup>49</sup>

Dalam masalah pendidikan, gerakan Wahabi membuka beberapa pesantren, sekolah yang berkurikulum Timur Tengah dan majelis taklim. Semua lembaga pendidikan tersebut bertujuan untuk mendidik generasi penerus Wahabi yang menguasai keilmuan syariat murni, yang belum bercampur dengan tradisi dan budaya lokal, sehingga mereka di kemudian hari dapat melanjutkan misi dakwahnya kepada masyarakat. Inilah bentuk perjuangan penegakan syariat Islam yang dijalankan oleh kaum Wahabi di Indonesia.<sup>50</sup>

Menurut Ustad Hasan, keengganan masyarakat Indonesia untuk memperjuangkan syariat Islam secara kaffah disebabkan karena berbagai macam faktor. Tiga di antaranya adalah: pertama, masyarakat belum mengetahui kebaikan dan kebenaran syariat Islam yang murni. Kedua, kepercayaan yang berlebihan masyarakat Indonesia –khususnya Jawa Tengah– kepada kebenaran budaya yang datang sebelum Islam dan ketidakmauan umat Islam Indonesia masuk ke dalam agama Islam secara kaffah. Ketiga, kondisi ini diperparah oleh pengaruh teori receptie yang digulirkan oleh Cristian Snouck Hurgronje (1875-1936). Snouck Hurgronje menentang keras

<sup>49</sup>Keterangan K. H. Suparman tersebut kami dapatkan dari hasil wawancara dengannya pada tanggal 28 Januari 2009 di Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Yogyakarta.

<sup>50</sup>Data tersebut kami dapatkan dari hasil wawancara dengan Ustad Hasan, salah satu pengasuh Pondok Pesantren Al-I'tishom, pada tanggal 13 Januari 2009.



Imbas lain dari teori *receptie* adalah ketidakmauan masyarakat untuk mempraktekkan hukum pidana Islam serta susah ditegakkan di Indonesia karena, menurut sebagian masyarakat Indonesia, hukum pidana Islam terlalu kejam, sadis, bertentangan dengan HAM serta tidak sesuai dengan karakteristik masyarakat Indonesia. Padahal, jika diamalkan dengan sungguh-sungguh, maka hukum pidana, menurut Ustad Hasan, dapat mengurangi berbagai macam tindak pidana yang selama ini marak dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Kaum Wahabi berkeyakinan bahwa hukum pidana Islam yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis adalah kebenaran mutlak yang dapat menjamin keadilan dalam masyarakat. Ustad Hasan menambahkan bahwa hukum pidana Islam harus dilaksanakan secara tekstual seperti yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis. Tidak ada seorangpun yang boleh mengganti jenis hukuman yang telah ditentukan dalam Al-Quran dan Hadis tersebut.<sup>54</sup>

Menurut penulis, jenis hukuman yang tertera dalam Al-Quran dan Hadis mengadopsi tradisi Arab, yang mestinya bisa berubah sesuai dengan tuntutan zaman dan selera masyarakat. Yang terpenting bagi hukum pidana Islam adalah bagaimana orang yang melakukan tindak pidana tidak mengulangi perbuatannya lagi (jera) dan dapat memberikan keadilan bagi manusia. Oleh sebab itu, hukum pidana Islam, menurut penulis, seharusnya dapat mengakomodir sistem hukum yang berkembang dalam wilayah tertentu serta dapat menyesuaikan diri dengan perubahan zaman dan selera masyarakat agar

<sup>54</sup>Data tersebut didapat dari hasil wawancara dengan Ustad Hasan pada tanggal 13 Januari 2009 di Pondok Pesantren Al-Fithom.

keberadaan hukum pidana Islam benar-benar dapat menjamin *maqashid syariah*. Jenis hukuman yang ada dalam fikih jinayah (yang terkesan sangat sadis, nonhumanis dan bertentangan dengan HAM) harus diijthadi ulang sesuai dengan semangat perubahan zaman dan peradaban tanpa melupakan prinsip keadilan dan unsur jera yang menjadi tujuan dari hukum pidana Islam. Dengan cara seperti ini, maka hukum pidana Islam akan terus eksis sampai kapanpun dan di manapun.

Meskipun kaum Wahabi di Indonesia terkesan kaku dalam memahami syariat, tetapi mereka, kata Ustad Hasan, tidak setuju dengan kasus terorisme yang dilakukan oleh Imam Samudera dan kawan-kawan. Menurut Ustad Hasan, komunitasnya tidak memperbolehkan perjuangan penegakan syariat dengan cara-cara kekerasan seperti yang dilakukan oleh Imam Samudera dan kawan-kawan, tetapi lebih memilih cara-cara damai, diplomasi dan pendekatan yang baik. Langkah Imam Samudera, menurut mereka, justru haram dan melanggar syariat Islam karena melawan pemerintahan yang sah. Pendapat Ustad Hasan ini disebabkan karena mereka mengikuti fatwa-fatwa yang dikemukakan oleh ulama Indonesia. Dalam Al-Quran dikatakan bahwa manusia harus taat kepada Allah, Rasulullah dan pemimpin.

### C. Pondok Pesantren Mardhatullah<sup>55</sup>

Pondok Pesantren Mardhatullah terletak di belakang pasar sapi Sihono Playen, Wonosari, DIY. Pondok pesantren ini sekarang mempunyai santri sebanyak 200, yang

<sup>55</sup>Hasil wawancara dengan Ustad Mustofa, salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Mardhatillah, Gunung Kidul.



kesemuanya mukim. Selain menjadi santri, mereka juga dibekali dengan sekolah umum pada siang hari. Langkah ini dilakukan karena pondok pesantren ini berusaha mencetak generasi Islam yang tidak ketinggalan zaman dan bisa bersaing dengan generasi-generasi lain. Pondok ini diasuh oleh Ustad Fauzan, yang rumahnya juga berada di lingkungan Pesantren Mardlatullah tersebut. Sayang, ketika penulis mau melakukan *interview* beliau sedang sakit, sehingga tugasnya diberikan kepada Ustad Mustofa.

Para santri digembleng dengan ilmu agama dan ilmu umum agar dapat menjadi generasi penerus Islam yang dapat membawa panji-panji Islam di kemudian hari. Keterbelakangan umat Islam, menurut Ustad Mustofa, disebabkan karena umat Islam tidak melaksanakan syariat secara kaffah dan terkungkung dengan tradisi dan budaya nenek moyang, yang berbau takhayul, bidah dan khurafat. Sikap dan perilaku umat Islam seperti ini, menurut Ustad Mustofa, harus dirubah agar umat Islam mencapai puncak kejayaannya kembali. Jargon bahwa "Islam adalah yang paling tinggi dan tidak ada kekuatan atau agama lain yang dapat mengalahkannya" dapat terwujud dengan baik manakala umat Islam menjalankan semua ajaran Islam yang tertuang dalam syariat. Fenomena seperti ini menggerakkan pengikut Wahabi di Indonesia –termasuk Pondok Pesantren Mardlatullah-- untuk mendakwahkan syariat yang masih murni kepada masyarakat Indonesia pada umumnya dan Jawa pada khususnya.

Misi utama kelompok Wahabi di DIY dan Jawa Tengah, menurut Ustad Mustofa, adalah untuk memurnikan akidah umat Islam dari berbagai macam perbuatan yang mengandung unsur bidah, khurafat dan takhayul karena perbuatan tersebut

bertentangan dengan syariat. Ia mengatakan bahwa banyak sekali tradisi, budaya dan adat-istiadat umat Islam Indonesia yang bertentangan dengan syariat Islam dan masuk dalam kategori bidah. Kelompoknya sangat prihatin dengan kondisi ini, sehingga tergerak untuk melakukan pembaharuan. Praktek keagamaan umat Islam Indonesia banyak yang tidak diajarkan oleh Rasulullah, tetapi bersumber dari tradisi nenek moyang yang masih kental nuansa takhayul dan khurafat, bahkan mengandung unsur kemusyrikan, sehingga memerlukan pembenahan. Pengikut Wahabi di Indonesia mempunyai keinginan yang kuat untuk berdakwah dan mengajak seluruh masyarakat Indonesia pada umumnya dan masyarakat Jawa Tengah dan DIY pada khususnya agar meninggalkan praktek-praktek keagamaan yang masuk dalam kategori bidah, khurafat dan takhayul dengan kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Hanya dengan cara demikianlah, maka umat Islam, menurut Ustad Mustofa, dapat memurnikan akidah Islam dan dapat mencapai puncak kejayaannya kembali.

Yang dimaksud kembali kepada Al-Quran dan Hadis, menurut Ustad Mustofa, adalah kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Aliran Wahabi, seperti kita ketahui bersama, adalah salah satu aliran yang tekstualis dalam memahami syariat. Mereka menganggap bahwa ajaran Islam yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis bersifat lengkap dan mutlak kebenarannya, sehingga seluruh umat Islam wajib menjalankannya tanpa *reserve*. Pola pemahaman seperti ini, menurut penulis, dapat disebabkan karena berbagai macam faktor di antaranya:

1. Anggapan bahwa syariat Islam, yang teruang dalam Al-Quran dan Hadis secara tekstual, bersifat sempurna dan



mutlak kebenarannya, sehingga mereka menolak apapun jenis reinterpretasi dan pembaharuan dalam bidang hukum. Penafsiran yang mereka pakai hanyalah penafsiran linguistik, sehingga mereka terjebak pada bunyi teks.

2. Tidak bisa membedakan antara fikih dengan syariat. Semua aturan yang terdapat dalam fikih dianggap sebagai kebenaran mutlak, sehingga mereka tidak mampu menangkap substansi syariat.
3. Kurang mengenal ilmu ushul fikih, sehingga mereka tidak mengetahui berbagai macam metode yang dipakai oleh ulama dalam menyimpulkan hukum dari teksnya.
4. Keterbelakangan umat Islam, sehingga mereka mempunyai keinginan untuk kembali kepada zaman awal Islam. Mereka menganggap bahwa ketika generasi awal Islam melaksanakan syariat secara tekstual, maka umat Islam dapat mencapai puncak kejayaannya.
5. Dominasi dan kolonialisme Barat terhadap dunia Islam. Barat dianggap sebagai musuh bebuyutan karena telah menenggelamkan peradaban Islam, sehingga sebagian umat Islam ingin mengembalikan kejayaan Islam dengan kembali kepada ajaran Islam yang benar –sesuai dengan teks Al-Quran dan Hadis.<sup>56</sup>

Berbagai macam faktor di atas telah menyebabkan sebagian umat Islam, termasuk aliran Wahabi, menginginkan pemurnian ajaran Islam dengan meniru kehidupan yang telah dicontohkan oleh generasi Islam awal karena mereka

<sup>56</sup>Ricahrd T. Anton, *Memahami Fundamentalisme: Gerakan Islam, Kristen, Yahudi* (Surabaya: Pustaka Eurika, 2003), hlm. 77-78.

beranggapan bahwa keterbelakangan dan kemiskinan yang menimpa umat Islam dikarenakan umat Islam sudah jauh dari syariat Islam. Aliran Wahabi menginginkan agar umat Islam kembali kepada Islam murni seperti yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad. Oleh sebab itu, aliran ini menganggap dirinya sebagai aliran Salafi. Salaf adalah sebutan untuk generasi awal Muslim yang terkait dengan masa Nabi Muhammad saw. Nama Salafiah merupakan upaya dari Muslim di masa sesudahnya yang berpandangan bahwa contoh dari kehidupan masa Salaf mutlak diikuti bila ingin menguatkan kembali Islam.<sup>57</sup>

Gerakan ini berkembang di era moderen disebabkan karena berbagai macam faktor, di antaranya:

1. Kepercayaan terhadap Barat secara keseluruhan yang dialami oleh generasi baru Muslim. Banyak sekali negara Islam yang percaya terhadap sistem dan peradaban Barat

<sup>57</sup>Ibn Taimiyah dikenal sebagai penggagas awal teologi Salafi. Istilah Salafi, bisa dikatakan, muncul sejak Ibn Taimiyah ini. Kata "salafi" merujuk ke generasi Salaf Saleh. Sepeninggal Ibn Taimiyah, teologi Salafi makin berkembang. Beberapa kurun selanjutnya, di tanah Najed, Semenanjung Arabia, Muhammad bin Abdul Wahhab mengembangkan teologi Salafi dengan lebih spesifik dan makin tajam. Pengembangan teologi oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dikenal dengan aliran Wahabi. Bagi pengikut Wahabi, istilah ini terdengar kurang baik. Mereka lebih suka disebut pengikut Salafisme. Pada awal abad 20, pemikiran Ibn Taimiyah dan Ibn Abdul Wahab, sedikit banyak, menjadi pemantik pemikiran Muhammad Abduh. Berangkat dari perpaduan ajaran Ibn Taimiyah dan pencarian Muhammad Abduh, gerakan Salafi lantas dikembangkan dengan lebih tertata melalui gerakan Ikhwanul Muslimin. Tokoh paling penting pemberi warna ideologi gerakan ini adalah Sayyid Qutub. Di kalangan Islamisis (pakar kajian ke-Islaman), pemikiran Sayyid Qutub disebut dengan istilah Salafi Moderen.



daripada sistem dan ajaran syariat, sehingga banyak sekali negara Islam yang bertekuk lutut kepada Barat.

2. Kegagalan sistem sosial yang bertumpu pada kapitalisme dan sosialisme. Kegagalan kapitalisme dan sosialisme mengentaskan kemiskinan dan mewujudkan keadilan dalam bidang sosial, politik maupun ekonomi membuat sebagian umat Islam ingin kembali kepada sistem yang dibangun oleh syariat.
3. Gaya hidup elit sekuler di negara-negara Islam. Gaya hidup yang tidak peduli terhadap orang miskin, terlalu memikirkan kepentingan dunia dan cuek dengan lingkungan sekitarnya membuat sebagian umat Islam gerah dan ingin kembali kepada syariat secara total.
4. Hasrat untuk memperoleh kekuasaan di antara segmen kelas menengah yang semakin berkembang, yang tidak dapat diakomodasi secara politik.
5. Pencarian keamanan psikologis di antara kaum pendatang baru di daerah perkotaan.
6. Lingkungan kota.
7. Ketahanan ekonomi negara-negara Islam tertentu akibat melonjaknya harga minyak.
8. Rasa percaya diri akan masa depan akibat kemenangan Mesir atas Israel tahun 1973, Revolusi Iran 1979 dan fajar kemunculan kembali peradaban Islam abad ke-15 Hijriah.

Menurut John L. Esposito, berkembangnya Islam "fundamentalis" di berbagai belahan dunia disebabkan cara pandang mereka terhadap Islam yang terlalu ideologis. Ada beberapa landasan ideologi yang diusung oleh gerakan-gerakan fundamentalis tersebut, di antaranya: pertama, mereka

memandang bahwa Islam adalah agama yang kaffah dan total. Dengan sikap totalitas dan komprehensif tersebut, mereka mengartikan bahwa Islam meliputi segala aspek kehidupan, termasuk kehidupan politik, budaya, ekonomi hukum dan kemasyarakatan. Kedua, mereka mengklaim bahwa ideologi Barat adalah sekuler dan materialis, sehingga perlu ditolak. Ketiga, gerakan ini cenderung kembali kepada ajaran Islam. Dengan kembali kepada Islam, segala perubahan sosial akan dapat dilakukan. Keempat, karena ideologi Barat ditolak mentah-mentah, maka semua produk hukum dari Barat juga harus ditolak. Kelima, gerakan ini menginginkan aturan yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan Sahabat serta masa keemasan Islam, tetapi kelompok ini juga tidak menolak modernisme. Keenam, gerakan ini berkeyakinan bahwa Islamisasi masyarakat tidak akan terwujud jika tidak ada wadah gerakan dan organisasi yang kuat.<sup>58</sup>

Faktor-faktor di atas telah menyebabkan sebagian umat Islam yang secara tekstual mempercayai ajaran Islam dalam Al-Quran dan Hadis –termasuk kaum Wahabi– menyerukan agar umat Islam kembali kepada Al-Quran dan Hadis serta menolak budaya Barat. Gerakan ini mendapat tempat di hati sebagian umat Islam yang masih minim pengetahuan keIslamannya serta umat Islam yang terpinggirkan oleh modernisme. Kini, seruan untuk kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara tekstual yang dikumandangkan oleh kaum "fundamentalis", termasuk aliran Wahabi, mendapat sambutan hangat dari sebagian umat Islam Indonesia, termasuk Pondok Pesantren Mardiatullah.

<sup>58</sup>John L. Esposito, *Ideologi Islam* (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. 25-30.



Secara terang-terangan, Ustad Mustofa menyatakan bahwa kelompoknya adalah pengikut setia aliran Wahabi karena aliran ini mereka anggap sebagai aliran yang paling benar dan diyakini akan dapat membawa kemajuan bagi umat Islam. Dianggap paling benar karena aliran ini berlandaskan kepada Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Dianggap bisa membawa kemajuan bagi umat Islam karena aliran Wahabi tidak menerima ajaran-ajaran yang berbau bidah, khurafat dan takhayul, apalagi kemusyrikan. Salah satu bukti kepercayaan Pondok Pesantren Mardlatullah terhadap aliran Wahabi adalah dikajinya kitab-kitab karya Ibn Abdul Wahhab, Ibn Taimiyah dan lain sebagainya. Dalam masalah pemurnian akidah, ustadz-ustadz Pondok Pesantren Mardlatullah sangat kagum dengan pemikiran Ibn Abdul Wahhab. Kekaguman tersebut menjadikan mereka mengkaji karya-karya puritan Ibn Abdul Wahhab.

Kitab akidah, yang diajarkan di pondok pesantren ini, adalah kitab *Ushulus Tsalatsah* karya Ibn Abdul Wahhab, sedangkan kitab fiqihnya adalah *Bulughul Maram*. Kitab-kitab tersebut hanya dikaji sebatas maknanya saja, kemudian dipercayai secara mendalam, sehingga mereka menganggap bahwa norma-norma yang ada dalam ke dua kitab tersebut sebagai kebenaran mutlak. Imbas dari kepercayaan yang mendalam tersebut adalah cara berpakaian dan perilaku mereka yang disesuaikan dengan apa yang, menurut mereka, terdapat dalam Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab yang dikaji secara tekstual. Cara berpakaian dan perilaku mereka semakin ekstrim karena mereka kurang bisa membedakan antara kitab fikih, hadis dan tafsir. Semua kitab yang mereka kaji mereka anggap sebagai syariat yang benar dan harus diikuti.

Akibatnya, mereka menolak apa saja yang tidak ada aturannya dalam syariat serta bertentangan dengan akidah Islam.

Jika melihat penjelasan Ustad Mustofa bahwa *Bulughul Maram* adalah kitab fikih, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa mereka "kurang bisa membedakan" antara fikih dengan syariat dan antara fikih dengan Al-Quran dan Hadis. Bagi mereka, semua yang terdapat dalam Al-Quran dan Hadis adalah syariat dan fikih yang harus dilakukan oleh umat Islam tanpa adanya interpretasi ulang. Seperti diketahui bersama, kitab *Bulughul Maram* adalah kitab Hadis bukan kitab fikih. Jeneralisasi keduanya akan mengakibatkan fundamentalisme Islam karena mereka menganggap bahwa semua ajaran Islam --baik Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab lain-- bersifat sempurna dan mutlak benar. Fundamentalisme terkait dengan pola pemahaman terhadap teks Islam yang bersifat rigid literalis, sehingga melahirkan ajaran agama yang kaku, kolot dan tidak fleksibel. Jeneralisasi seperti ini akan mengakibatkan anggapan bahwa Al-Quran dan Hadis bersifat sempurna karena telah mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.

Anggapan ini kemudian melahirkan sikap membatasi ijtihad untuk menjaga kemurnian ajaran agama yang bersifat sakral. Pola pemahaman seperti ini menjadikan fikih mandul (tidak adaptif terhadap perubahan zaman dan perkembangan peradaban) karena dianggap final, lengkap dan mutlak kebenarannya. Fikih, yang mestinya hanyalah interpretasi ulama atas teks keagamaan terkait dengan persoalan yang mereka hadapi dianggap oleh sebagian generasi penerus Islam --termasuk aliran Wahabi-- sebagai kebenaran mutlak. Akibatnya, banyak sekali problem kontemporer yang tidak bisa dijawab oleh fikih.



Imbas dari semua ini adalah keengganan mayoritas umat Islam menjalankan hukum fikih yang terkait dengan persoalan sosial, politik dan ekonomi. Ciri fikih --yang sejatinya amat fleksibel, elastis, sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan serta *up to date*-- telah diselewengkan oleh umat Islam sendiri, sehingga kini menjadi sesuatu yang kaku, kolot dan *out of date*. Manusia, yang dibekali oleh Allah dengan akal pikiran untuk memikirkan ayat kauniah dan qauliahNya, tidak dapat memfungsikan kelebihanannya tersebut dengan baik, sehingga umat Islam kini berada di lorong kemiskinan dan keterbelakangan. Akal, yang keberadaannya sangat dijunjung tinggi oleh Islam, kurang dapat difungsikan secara maksimal oleh umat Islam. Menjaga akal berimplikasi pada kebebasan akal untuk berpikir dan mengaktualisasikan gagasan, termasuk memberikan porsi yang sangat luas kepada rasionalitas. Rasulullah bersabda bahwa "Agama adalah akal, sehingga tidak ada agama bagi orang yang tidak berakal".

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Islam sangat menghargai rasio dan ilmu pengetahuan karena dengan ilmu pengetahuanlah manusia dapat menerjemahkan ayat-ayat Tuhan, baik ayat qauliah maupun kauniah. Teks keagamaan tidak akan bermanfaat apa-apa bagi manusia, jika mereka tidak mau menggunakan akal pikiran untuk menerjemahkan teks itu ke dalam realitas yang mereka hadapi. Aliran dan pengikut Wahabi kurang dapat memfungsikan akal secara proporsional, sehingga mereka terjebak ke dalam penafsiran para Sahabat dan Tabi'in, yang dalam banyak hal sudah tidak kontekstual dengan era kontemporer. Mereka kemudian melakukan simplifikasi bahwa semua ajaran agama yang tidak tersurat dalam Al-Quran dan Hadis dianggap sebagai bidah.

Menurut Ustadz Mustofa, bidah adalah segala sesuatu yang baru dan tidak diatur dalam syariat Islam dan Nabi Muhammad tidak pernah mengamalkan perbuatan tersebut. Bidah, lanjutnya, dibagi menjadi dua, yaitu bidah hakikiah dan bidah idhafiah. Bidah hakikiah adalah suatu perbuatan yang benar-benar tidak diajarkan oleh Rasulullah serta tidak mempunyai relevansi dengan ajaran Islam, misalnya, kendurenan, larungan, tingkeban, nelung dino, mitung dino, matang puluh dino, nyatus, nyewu, nyewindu dan haul. Meskipun di kalangan masyarakat Jawa Tengah dan DIY kegiatan tersebut diisi dengan bacaan ayat-ayat suci Al-Quran serta mempunyai niat yang baik, yaitu bersedekah, tetapi perbuatan tersebut tetap mereka hukum dengan bidah hakikiah. Di sisi lain, bidah idhafiah adalah suatu perbuatan baru yang secara lahiriah mempunyai dimensi keagamaan, tetapi sejatinya hal tersebut tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah seperti shalawatan dengan memakai lafadz solatullah salamullah 'ala Toha Rasulullah. Lafadz "'ala Toha", menurut Ustad Mustofa, adalah asma Allah yang tidak boleh digunakan untuk manusia, termasuk Nabi sekalipun. Hal inilah yang ia anggap sebagai bidah.

Contoh perbuatan lain yang dianggap sebagai bidah idhafiah oleh pengikut Wahabi di Pondok Pesantren Mardlatullah adalah Yasinan dan Tahlilan pada malam Jumat. Membaca Al-Quran memang diajarkan oleh Rasulullah, tetapi membaca Yasin di malam Jumat tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah dan tidak ada perintahnya, baik dalam Al-Quran maupun Hadis, sehingga dihukumi dengan bidah.

Menurut Ustadz Musthofa, setiap amalan yang terkait dengan ajaran agama harus ada tuntunannya dalam syariat



-Al-Quran dan Hadis— karena syariat tidak akan berubah oleh situasi dan kondisi apapun dan kebenarannya bersifat mutlak. Setiap perbuatan, yang tidak ada ketentuan dan aturannya dalam syariat, dikategorisasikan sebagai bidah dan semua bidah adalah sesat, sehingga tidak boleh dilakukan oleh umat Islam karena hal tersebut akan menjadikan umat Islam percaya selain Allah dan akhirnya akan terjerumus ke dalam kemusyrikan.

Jika seorang Muslim sudah terjerumus ke dalam pemujaan roh halus, sehingga menduakan kekuasaan Allah, maka ia dapat dikategorisasikan musyrik. Menurut Ustad Mustofa, banyak sekali ritual yang dilakukan oleh masyarakat Jawa Tengah —khususnya masyarakat Gunung Kidul— mengandung unsur kemusyrikan, sehingga masuk ke dalam kategori dosa besar seperti ruwatan, rasulan, sedekah bumi dan larungan. Tradisi dan budaya tersebut dianggap sebagai bidah yang sudah mengandung unsur kemusyrikan karena dalam ritual-ritual masyarakat mengakui adanya kekuatan dan kekuasaan lain selain kekuatan dan kekuasaan Allah. Umat Islam, menurutnya, tidak boleh mengakui tuhan-tuhan kecil karena hal tersebut dapat mengganggu kepercayaan umat Islam kepada Tuhan Yang Esa, yaitu Allah SWT.

Dalam masalah pemurnian akidah, penulis sangat setuju dengan konsep yang ditawarkan oleh aliran Wahabi. Ketika seseorang sudah masuk Islam, maka ia harus mengakui keesaan Tuhan dan tidak menyekutukannya dengan hal-hal lain. Umat Islam harus mengakui bahwa Allah adalah Yang Maha Mencipta dan Menguasai segala hal yang ada di alam jagad raya ini. Inilah yang disebut sebagai wujud tauhid rububiah. Dengan memegang teguh tauhid rububiah, maka

manusia akan mengakui bahwa hanya Allah satu-satunya Tuhan sebagai Tuhan yang sejati. Tawhid rububiah akan membawa manusia untuk menyadari bahwa ia adalah makhluk lemah dan tidak mempunyai kekuasaan apapun kecuali hanya diberikan amanat kekuasaan oleh Allah. Manusia yang mau menghayati keberadaan manusia yang lemah dan mengakui bahwa hanya Allahlah satu-satunya Penguasa dan Maha Pencipta, maka ia tidak akan berlaku sombong. Dalam bahasa Syaikh Siti Jenar, antara Nabi, pencuri, jendral, kopral, raja, kawula (rakyat jelata), konglomerat atau orang melarat tidak ada bedanya, karena semuanya berasal dari bahan yang sama —yaitu dari tanah, air, udara dan api— sehingga tidak usah menyombongkan diri.<sup>59</sup>

Tauhid rububiah juga memberikan pelajaran bagi umat Islam bahwa manusia tidak boleh menguasai manusia lainnya karena manusia tidak mempunyai hak sedikitpun untuk berkuasa atas apa yang ada di alam jagad raya ini. Satu-satunya yang mempunyai kekuasaan atas alam jagad raya hanyalah Tuhan sebagai Sang Pencipta. Pemurnian akidah juga harus mengakui bahwa Allah adalah *rabb* bagi seluruh manusia. Dengan mengakui Allah sebagai satu-satunya *rabb*, maka manusia mengakui satu-satunya Tuhan sebagai Maha Pencipta dan Penguasa alam ini, yaitu Allah SWT. Karena Dia adalah Tuhan bagi seluruh alam dikarenakan kemahakuasaannya, maka hanya Dialah yang berhak untuk menyandang dan diakui

<sup>59</sup>Pendapat Syaikh Siti Jenar tersebut dikutip dari Achmad Chodjim, *Syaikh Siti Jenar: Makna Kematian* (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 48.



oleh manusia sebagai Tuhan. Inilah yang kemudian disebut oleh Chodjim sebagai tauhid uluhiah.<sup>60</sup>

Orang yang tidak mengakui bahwa Allah adalah satu-satunya *rabb* dan satu-satunya Ilah (Tuhan), maka ia dapat dikategorikan sebagai orang musyrik. Banyak orang yang mengakui Allah sebagai Maha Pencipta, tetapi mereka menghamba kepada banyak Ilah. Ada yang menyembah berhala dan benda-benda lain. Berhala itu bisa berupa patung, uang, harta benda, penguasa, guru, mursyid atau juga bisa berupa hawa nafsunya. Mereka merasa tidak dapat hidup tanpa menggantungkan hidupnya kepada jenis-jenis berhala tersebut. Orang yang melakukan perbuatan tersebut juga dapat dikategorisasikan sebagai orang musyrik.

Banyak dalil naqli yang menyatakan bahwa kemusyrikan adalah dosa besar yang tidak diampuni oleh Allah. Di antara dalil naqli tersebut adalah Al-Quran (An-Nisa: 48):

*Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, tetapi Ia mengampuni segala dosa selain syirik, bagi siapa yang Ia kehendaki. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar.*

dan ayat Al-Quran (Al-Qashash: 88):

*Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, Tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nyalah segala penentuan, dan Hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan.*

<sup>60</sup>Chodjim, *Al-Ikhlâs Beribkan*, hlm. 49.

Menurut penulis, pemurnian akidah menjadi harga mati bagi umat Islam karena inilah yang membedakan antara Islam dengan agama lain. Berbagai macam adat kebudayaan yang mengandung unsur kemusyrikan harus dirubah secara pelan-pelan dengan cara mengisi budaya tersebut dengan nilai-nilai Islami agar masyarakat tidak mengalami ketersinggungan. Adat kebudayaan yang berkembang dalam masyarakat Jawa Tengah dan DIY, tidak harus dirubah total dan dihukumi musyrik, tetapi harus dirubah dengan cara yang elegan, karena cara-cara radikal dan frontal tidak akan diterima oleh masyarakat. Di samping itu, dakwah dengan menggunakan cara-cara kekerasan dan frontal tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah. Tugas ulama bukanlah menghilangkan berbagai macam tradisi dan budaya yang ada dalam masyarakat Jawa Tengah dan DIY, tetapi berusaha merubah nilai yang terkandung di dalamnya dengan nilai-nilai Islam seperti nilai syukur, keikhlasan dan sedekah. Dulu sedekah bumi, misalnya, dilaksanakan oleh orang Jawa Tengah dan DIY untuk memuja dewi sri –dewi kesuburan— dengan mengeluarkan berbagai macam makanan, sesajian dan nanggap wayang. Ritual tersebut harus dirubah nilainya menjadi luapan rasa syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberikan limpahan rejeki berupa keberhasilan dalam bercocok tanam serta diisi dengan kegiatan keagamaan yang positif seperti pengajian dan Yasinan. Dengan merubah nilainya, maka masyarakat tidak akan tersinggung serta mau menerima ajaran Islam dengan lapang dada. Kyai, ulama, ustad dan lain sebagainya seharusnya berdakwah dengan meniru cara Nabi Muhammad, yaitu dengan diplomasi dan pendekatan yang baik, karena mereka semua adalah pewaris dan penerus

perjuangan Nabi Muhammad. Dalam hadis disebutkan bahwa: "Ulama adalah pewaris para Nabi."<sup>61</sup>

Tugas ulama bukan meniadakan tradisi maupun budaya yang ada dan berkembang dalam masyarakat, tetapi merawat sekaligus merubah nilai tradisi tersebut agar lebih bernuansa Islami. Di antara tugas ulama adalah:

1. Sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi
2. Sebagai pemberi fatwa (*mufti*)
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat
4. Sebagai gerakan *islah* dan *tajdid*
5. Sebagai penegak amar makruf dan nahi mungkar.<sup>62</sup>

Meskipun ulama mempunyai tugas sebagai penegak kebaikan dan pencegah kemungkaran, tetapi tugas dan fungsi ulama tersebut tidak boleh dipergunakan secara serampangan dengan mengharamkan semua hal yang tidak ada ketentuannya dalam syariat. Mereka harus bijaksana menghadapi perkembangan zaman dan keberadaan lokalitas tradisi maupun budaya yang ada, sehingga masyarakat mau menerima ajaran Islam dengan baik.

Penulis yakin bahwa perubahan secara pelan-pelan akan lebih bisa diterima oleh masyarakat daripada perubahan secara radikal dan bersifat instan karena orang Jawa—khususnya Jawa Tengah—sangat fanatik terhadap tradisi dan kebudayaan warisan nenek moyangnya. Islam seyogyanya tidak antibudaya dan tradisi yang berkembang, tetapi harus bijaksana menerimanya karena tujuan utamanya adalah untuk kebaikan dan kemaslahatan umat. Seluruh umat Islam juga harus sadar

<sup>61</sup>Hadis Riwayat Imam Ahmad, Abu Dawud dan Ibn Majah.

<sup>62</sup>Chodjim, *Al-Ikhlâs Bersihkan*, hlm. 49.

bahwa ketika diturunkan pertama kali di Arab Saudi, Islam juga sudah mengadopsi berbagai macam tradisi, budaya serta sistem hukum yang berkembang di sana. Oleh karena itu, tidak bijak ketika mengatakan bahwa semua tradisi, budaya dan adat istiadat yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam syariat adalah bidah dan sesat.

Sikap yang berbeda ditunjukkan oleh penganut aliran Wahabi dan gerakan pembaharu Islam lainnya. Menurut mereka, berbagai macam tradisi dan budaya yang berkembang dalam masyarakat Indonesia—khususnya Jawa Tengah—yang tidak ada tuntunannya dalam syariat maupun fikih dianggap sebagai bidah dan dihukumi sesat. Ustad Mustofa sangat menyayangkan berbagai macam tradisi dan budaya yang masih dipercayai dan dilaksanakan oleh umat Islam di pedesaan Gunung Kidul, sehingga pihaknya berusaha berdakwah sekuat tenaga untuk menghilangkan berbagai macam tradisi maupun budaya tersebut agar tidak meracuni kehidupan umat Islam.

Umat Islam, menurut Ustad Mustofa, harus segera meninggalkan adat maupun tradisi yang ada dan segera kembali kepada syariat yang benar—menurut perpektif Wahabi—karena hal tersebut yang dapat menyelamatkan umat Islam dari kehancuran. Menurut Ustad Mustofa, jika umat Islam mau mengamalkan syariat secara tekstual, maka mereka akan dapat menghindarkan diri dari sikap kemusyrikan dan akan menjadi Muslim yang benar. Semua hal yang terkait dengan bidah, menurut Ustad Mustofa, harus ditiadakan agar umat Islam terbebas dari kemusyrikan. Tidak ada bidah hasanah dan bidah madzmumah (tercela) karena segala sesuatu yang baru dalam hal agama dianggap sebagai bidah dhalalah (sesat).



Masih banyak perilaku keagamaan umat Islam di Gunung Kidul yang oleh pengikut aliran Wahabi dianggap sebagai perbuatan sesat seperti ziarah kubur pada malam Jumat, tahlilan, ziarah ke makam wali-wali dengan tujuan selain dzikir ma'at, sedekah bumi dan arungan. Semua itu, menurut Ustad Mustofa, adalah tradisi dan budaya yang sesat, sehingga keberadaannya harus dimusnahkan. Anggapan seperti ini sangat mengganggu penduduk di wilayah Gunung Kidul karena masyarakat Gunung Kidul masih sangat memegang teguh tradisi maupun budaya peninggalan nenek moyang.

Ahmad Sofiyuddin,<sup>63</sup> misalnya, menyatakan bahwa gerakan pemurnian akidah yang dilakukan oleh pengikut Wahabi Gunung Kidul sangat meresahkan masyarakat. Masyarakat di Gunung Kidul merasa kebingungan mengingat ajaran yang disampaikan oleh pengikut Wahabi bertentangan dengan apa yang diajarkan oleh para kyai. Para kyai biasanya mengajarkan agar umat Islam melakukan tahlilan, dzikir, dziba'an, manakiban dan lain sebagainya, tetapi tiba-tiba dinyatakan sesat oleh pengikut Wahabi. Kebingungan masyarakat juga disebabkan karena mayoritas umat Islam di pedesaan Gunung Kidul masih awam pengetahuannya tentang Islam.<sup>64</sup>

Cara yang agak kaku, kolot dan tidak toleran terkait dengan berbagai macam tradisi dan kebudayaan, yang ada di kalangan pengikut Wahabi, juga berimbas pada penilaian

<sup>63</sup>Salah satu mahasiswa di salah satu Perguruan Tinggi di Gunung Kidul.

<sup>64</sup>Hasil wawancara dengan Ahmad Sofiyuddin, salah satu penduduk di sekitar Pondok Pesantren Mardlatullah.

mereka terhadap cara berpakaian dan berpenampilan. Menurut Ustad Mustofa, cara berpakaian mayoritas masyarakat Indonesia tidak sesuai dengan syariat Islam, karena jarang ada yang menutup aurat seperti yang diperintahkan oleh syariat. Cara berpakaian dan penampilan umat Islam, baik laki-laki maupun perempuan, telah diatur oleh syariat. Menurut Ustad Mustofa, aurat laki-laki dan perempuan, baik di dalam maupun di luar shalat, adalah sama. Batasan aurat laki-laki mulai puser sampai di atas mata kaki, sedangkan batas aurat perempuan adalah seluruh badan kecuali dua telapak tangan dan wajah. Batasan ini tidak boleh dirubah oleh budaya atau tradisi manapun. Manusia tidak memiliki kewenangan untuk menafsirkan kembali semua hal yang sudah jelas ketentuannya dalam syariat.

Selain banyak yang tidak menutup aurat, cara berpakaian mayoritas masyarakat Indonesia juga bertentangan dengan syariat. Syariat telah mewajibkan bagi laki-laki untuk berpakaian di atas mata kaki tetapi mayoritas masyarakat tidak melakukannya. Ketidakmauan mayoritas masyarakat Indonesia untuk berpakaian di atas mata kaki, karena mereka menganggap bahwa hal tersebut tidak sesuai dengan selera masyarakat dan tuntutan zaman. Menurut Ustad Mustofa, berpakaian di atas mata kaki bukan sekedar sunnah muakkad, tetapi wajib dilaksanakan oleh seluruh Muslim agar selamat dari api neraka. Bagi Ustad Mustofa dan kelompoknya, segala sesuatu yang ada ketentuan hukumnya dalam Al-Quran dan Hadis –termasuk berpakaian di atas mata kaki– wajib dilaksanakan oleh seluruh umat Islam tanpa terkecuali. Dalam Hadis dijelaskan bahwa Umar pernah dimarahi oleh Rasulullah karena memakai pakaian di bawah mata kaki. Kemudian Nabi



Muhammad pun menyerukan kepada umatnya untuk menggunakan pakaian di atas mata kaki jika ingin selamat dari api neraka.

Tidak hanya mewajibkan bagi umat Islam laki-laki untuk menggunakan pakaian di atas mata kaki, pengikut Wahabi di Gunung Kidul juga menyarankan kaum Muslimah menggunakan cadar agar tidak menimbulkan hal-hal yang tidak diinginkan seperti perzinahan dan pemerkosaan. Memakai cadar merupakan keutamaan bagi kaum wanita. Memakai cadar, menurut Ustad Mustofa, bukan merupakan kewajiban, tetapi hanya sunnah muakkad. Pola pemahaman syariat seperti ini menyebabkan seluruh santri di Mardlatullah menggunakan pakaian di atas mata kaki karena, menurut mereka, cara berpakaian seperti ini yang paling sesuai dengan syariat serta tidak diancam dengan siksaan api neraka. Orang yang tidak mau berpakaian di atas mata kaki, menurut Ustad Mustofa, maka mata kaki ke bawah akan dibakar api neraka pada hari Kiamat. Hal ini didasarkan pada hadis, yang artinya "barangsiapa memakai pakaian di bawah mata kaki, maka kaki orang itu akan dibakar oleh api neraka".

Menurut hemat penulis, pola pemahaman seperti ini sangat membahayakan bagi eksistensi Islam di luar Arab, karena cara berpakaian di masing-masing negara di luar Arab berbeda dengan yang berlaku di Arab. Cara berpakaian antara satu daerah dengan daerah lain mempunyai perbedaan sesuai dengan situasi, kondisi dan selera masyarakat. Cara berpakaian adalah persoalan profan tidak sakral, yang disesuaikan dengan selera dan kebutuhan masyarakat. Yang terpenting bagi Islam adalah bagaimana umat Islam menggunakan pakaian yang sopan, baik dan menutup aurat. Tujuan berpakaian menurut

syariat, adalah untuk menjaga kehormatan dan terhindar dari perzinahan. Cara berpakaian dan berpenampilan apapun sah-sah saja asalkan memenuhi kriteria menutup aurat dan terhindar dari bahaya perzinahan. Hadis tidak boleh hanya dimaknai secara tekstual karena pemaknaan semacam ini menyebabkan penyempitan makna dan nilai.

Pola pemahaman syariat seperti ini menyebabkan umat Islam terjerembab ke dalam formalisme agama, sehingga melupakan nilai etik dari ajaran agama itu sendiri. Kondisi seperti ini menyebabkan agama kurang dipahami sebagai seperangkat paradigma moral dan etika yang membebaskan manusia dari kebodohan, keterbelakangan dan kemiskinan. Islam yang hanya dimaknai secara vertikal—hubungan antara manusia dengan Tuhan-- akan menyebabkan pengabaian terhadap kesalahan sosial. Sebagai akibatnya, perbuatan-perbuatan yang mestinya tidak dilakukan karena merugikan orang banyak --seperti korupsi, kolusi dan nepotisme-- justru dilakukan. Perbuatan-perbuatan yang merugikan orang lain ini menjadi hidangan yang setiap hari bisa dinikmati di berbagai media.

Harus disadari bahwa Al-Quran dan Hadis tidak diturunkan dalam ruang kosong, sehingga mengkajinya juga tidak boleh melupakan konteks yang melingkupinya. Ada baiknya jika pengikut Wahabi di Indonesia mengetahui perbedaan antara syariah, fikih dan ushul fikih agar mereka tidak terjebak pada formalisme agama yang justru akan menghambat perkembangan Islam itu sendiri. Kesalahan dalam memahami ketiga ilmu tersebut akan mengakibatkan jeneralisasi, yang justru akan menghambat perkembangan agama Islam itu sendiri!



Syariat Islam, menurut Ustad Mustofa, adalah segala sesuatu yang ada dalam Al-Quran dan Hadis yang bersifat global (umum: terdiri dari aspek akidah, akhlak dan muamalah), sedangkan fikih adalah syariat yang terkait dengan amal perbuatan manusia. Menurut Ustadz Mustofa, segala sesuatu yang sudah ada dalam fikih harus dilaksanakan oleh umat Islam. Tugas umat Islam bukanlah mengijtihadi ulang semua aturan hukum yang ada dalam kitab-kitab fikih, tetapi hanya mencari ketetapan hukum yang mana yang kira-kira sesuai dengan Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Oleh sebab itu, mereka tidak fanatik terhadap mazhab tertentu, tetapi mencampuradukkan mazhab yang ada dengan mencari dalil yang lebih rajih.

Pola pemahaman terhadap fikih yang dikemukakan oleh Ustadz Mustofa tersebut, menurut penulis, kurang tepat, karena fikih adalah hasil interpretasi ulama untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi manusia. Karena hanya merupakan hasil ijtihad ulama, maka kebenarannya pun bersifat relatif. Itu artinya bahwa hukum fikih—terutama yang terkait dengan persoalan muamalah—masih bisa berubah sesuai dengan perubahan zaman dan dinamika perkembangan manusia. Pola pemahaman terhadap syariat dan fikih yang kurang tepat dapat menyebabkan kesalahan dalam memahami agama Islam itu sendiri.

Salah satu produk pemahaman yang kurang tepat antara syariat dengan fikih adalah pandangan kelompok Wahabi tentang penampilan, yang mencakup pandangan mereka tentang persoalan memanjangkan jenggot dan mencukur kumis. Menurut Ustad Mustofa, memanjangkan atau memelihara jenggot dan mencukur kumis adalah wajib ain bagi

seluruh umat Islam di manapun dan sampai kapanpun karena hal tersebut termasuk kewajiban umat Islam. Karena wajib, maka setiap umat Islam yang tidak melakukan hal tersebut dapat dikategorisasikan sebagai orang yang berdosa. Pendapat Ustad Mustofa tersebut didasarkan pada Hadis: "*Lima hal yang termasuk fithrah: memotong rambut kemaluan, kbitan, memotong kumis, mencabut bulu ketiak dan memotong kuku*"<sup>65</sup> dan hadis: "*Selisiblah orang-orang musyrik, potonglah kumis dan panjangkanlah jenggot*".

Hadis tersebut, menurut hemat penulis, terkait dengan persoalan sosial politik yang mestinya tidak dimaknai secara *leterleje*, tekstual, karena persoalan politik bersifat profan, sedangkan agama bersifat sakral. Pemaknaan tekstual terhadap Al-Quran dan Hadis tidak terlepas dari pola pemahaman mereka terhadap Islam yang mereka anggap sempurna dan total. Islam, menurut mereka, adalah syariat yang lengkap, total dan mutlak kebenarannya, yang mencakup bidang sosial, politik, ekonomi dan tata cara berpakaian dan berpenampilan. Islam, menurut Ustad Mustofa, tidak membedakan antara persoalan muamalah, ibadah atau akhlak melainkan semuanya sudah termaktub dalam syariat yang harus dilaksanakan oleh umat Islam.

Pola pemahaman kaffah dan total terhadap syariat ini menyebabkan mereka menghimbau agar umat berjuang menegakkan syariat Islam dalam konteks negara. Menurut Ustad Mustofa, seluruh umat Islam Indonesia wajib berjuang untuk menegakkan syariat Islam dalam konteks negara.

<sup>65</sup>Hadis riwayat Bukhari dan Muslim.



Namun demikian, proses perjuangan penegakan syariat Islam, menurutnya, tidak harus melalui jalur politik, tetapi bisa dengan berdakwah kepada masyarakat akan kebenaran syariat Islam. Kelompoknya, menurut Ustad Mustofa, tidak mau memaksakan diri agar negara Indonesia menganut ideologi Islam dan konstitusi syariat Islam untuk menggantikan Pancasila dan Undang-Uundang Dasar 1945 secara frontal asalkan kelompoknya masih diberikan kemudahan dalam menjalankan dakwah dan ritual keagamaan.

Ustad Mustofa dan kelompoknya tidak mau menegakkan syariat Islam serta mengganti Ideologi dan Dasar Negara Pancasila dengan Islam melalui jalur politik, karena jalur politik bisa memecah-belah umat Islam dalam kelompok-kelompok tertentu. Pancasila, menurutnya, memang tidak Islami, tetapi kelompoknya belum memikirkan untuk menggantikan Ideologi dan Dasar Negara tersebut dengan Ideologi Islam karena, menurutnya, mendakwahkan ajaran agama yang murni jauh lebih penting daripada mengganti ideologi negara.

Khilafah Islamiah, menurut Ustad Mustofa, memang sebaiknya ditegakkan jika masyarakatnya menghendaki. Jika masyarakatnya belum mau masuk Islam secara kaffah, maka khilafah Islamiah sangat susah ditegakkan. Agar masyarakat Indonesia mau memeluk Islam secara menyeluruh, maka yang dibutuhkan pertama kali adalah pemahaman yang benar tentang syariat Islam itu sendiri. Oleh sebab itu, yang pertama kali dilakukan oleh kelompoknya adalah mendakwahkan akidah dan syariat Islam yang benar kepada masyarakat. Menurutny, Indonesia memang bukan negara Islam, tetapi juga bukan negara kafir, karena masih

memberikan kebebasan kepada warganegaranya untuk menganut kepercayaan dan agama pilihan mereka.

Ketika ditanya mengenai sebagian umat Islam yang menafsirkan agama dengan menggunakan filsafat, Ustad Mustofa menjawab bahwa orang tersebut terlalu mendewakan akal. Baginya, agama harus dilaksanakan sesuai dengan yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis, plus penafsiran ulama yang berlandaskan Al-Quran dan Hadis. Manusia sekarang tidak boleh menafsirkan agama dengan menggunakan filsafat karena hal itu dapat mendangkalkan akidah.

Cara memperlakukan masyarakat Indonesia yang beda agama, menurut Ustad Mustofa, adalah dengan saling menghormati dan tidak memaksakan ajaran agama tertentu kepada masyarakat. Kewajiban umat Islam hanyalah berdakwah kepada masyarakat dengan cara yang baik dan bermartabat tanpa adanya unsur pemaksaan, sedangkan berhasil atau tidaknya diserahkan kepada Allah. Hal ini didasarkan kepada ayat Al-Quran yang berbunyi: "Barangsiapa diberi petunjuk oleh Allah, maka tak ada yang akan menyesatkannya. Sebaliknya, barangsiapa disesatkan, maka tidak ada yang bisa memberinya petunjuk."

Ketika ditanya apakah sistem demokrasi sesuai dengan Islam, Ustad Mustofa mengatakan bahwa demokrasi tidak sesuai dengan Islam karena demokrasi adalah konsep Barat yang menempatkan kedaulatan tertinggi di tangan rakyat, sedangkan dalam Islam kedaulatan penuh di tangan Allah, bukan di tangan manusia. Namun demikian, ia tidak mau terburu-buru untuk menegakkan sistem Islam dalam pemerintahan untuk merubah sistem demokrasi yang telah dilaksanakan di Indonesia. Bagi Ustad Mustofa dan



kelompoknya, yang terpenting adalah dakwah kepada masyarakat agar masyarakat mengetahui syariat Islam—terutama akidah Islam—dengan benar.

Dalam masalah jihad, Ustad Mustofa mengatakan bahwa jihad zaman sekarang tidak harus dengan kekerasan fisik seperti yang dilakukan oleh Imam Samudera dan kawan-kawan, tetapi melakukan berbagai macam usaha yang bersungguh-sungguh untuk melakukan dakwah Islam kepada masyarakat agar mereka tidak terjerumus ke dalam perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syariat. Jihad juga dapat dilakukan dengan cara-cara yang bermanfaat bagi umat seperti pendidikan dan kesehatan. Dengan metode seperti ini, maka Islam, menurutnya, akan mendapatkan citra yang baik dalam masyarakat.

Ustad Mustofa juga sangat tidak setuju dengan jihad yang dilakukan oleh Imam Samudera dan kawan-kawan karena, menurutnya, jihad seperti itu justru melanggar syariat Islam serta memperburuk citra Islam dalam masyarakat. Ia juga menyatakan bahwa Imam Samudera dan kawan-kawan tidak dapat dikategorisasikan sebagai mujahid yang mati syahid karena perbuatan mereka telah merugikan orang banyak dan melanggar syariat Islam. Tidak ada ketentuan Islam yang mengajarkan untuk membunuh orang yang berbeda agama jika orang tersebut tidak mengancam jiwa umat Islam. Selain melanggar syariat Islam, Imam Samudera dan kawan-kawan juga tidak taat kepada pemimpin (ulil amri), sehingga mereka boleh dikatakan sebagai *bughat* (pemberontak). Islam mengajarkan agar umat Islam menaati pemimpin negaranya selama pemerintah memberikan kebebasan, jaminan

keamanan dan keselamatan terhadap warganya untuk memeluk agama dan kepercayaan yang mereka yakini.

Untuk melawan penjajahan Barat, maka umat Islam harus meninggalkan praktek-praktek yang berbau bidah, khurafat dan takhayul dengan kembali kepada Al-Quran dan Hadis secara murni, sehingga umat Islam dapat mencapai puncak kejayaannya kembali. Dalam masalah hubungan antara Islam dengan HAM, Ustad Mustofa, menyatakan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi HAM seperti hak hidup, hak mengeluarkan pendapat, hak memeluk agama tertentu dan hak kepemilikan harta secara individu. Namun demikian, hak-hak tersebut tetap dibatasi oleh syariat Islam dan harus tunduk pada Islam. Hal ini berbeda dengan demokrasi liberal yang diajarkan oleh Barat, yang membebaskan manusia sebebas-bebasnya tanpa adanya batasan nilai moral maupun agama.

Laki-laki dan perempuan dalam Islam mempunyai porsi sendiri-sendiri yang telah diatur oleh syariat Islam, sehingga umat Islam wajib menaati berbagai macam ketentuan yang sudah ada dalam syariat. Berbagai macam ketetapan hukum yang telah diatur oleh syariat seperti dalam hal berpakaian, waris, saksi dan kedudukan wanita harus ditaati secara kaffah oleh seluruh umat Islam.

Berbagai macam kriminalitas yang terjadi dalam masyarakat Indonesia, menurut Ustad Mustofa, tidak hanya disebabkan karena belum ditegakkannya hukum pidana Islam dalam konteks negara, tetapi juga disebabkan oleh kehidupan masyarakat Indonesia yang tidak mencerminkan nilai-nilai syariat Islam. Hukum pidana Islam memang seharusnya ditegakkan di Indonesia, tetapi tidak harus diperjuangkan secara frontal: harus didahului dengan metode dakwah agar



umat Islam mengetahui kebenaran dari syariat Islam itu sendiri.

Ketika ditanya mengenai hubungan antara diri dan pesantrennya dengan masyarakat yang mayoritas NU, Ustad Mustofa menjelaskan bahwa hubungannya selama ini baik-baik saja, tetapi jika mereka mempunyai hajatan yang berbau bidah, khurafat dan takhayul (seperti kendurenan dan selamatan), masyarakat memang tidak mengundang Ustad Mustofa dan santri pondoknya. Meskipun berbeda aliran keagamaan, tetapi mereka hidup rukun, saling menghargai dan menghormati sehingga jarang sekali terjadi ketegangan sosial.

#### D. Islamic Center Bin Baz

Pondok Pesantren Bin Baz didirikan pada tahun 2000 oleh Ustad Abu Nida'. Nama pesantren ini terinspirasi seorang ahli fikih dari Arab Saudi, yang bernama Syaikh Bin Baz. Menurut Syaikh Muqbil Bin Hadi Al Wadi'i, Bin Baz adalah seorang ahli fikih yang diperhitungkan di zaman ini, persis seperti kemasyhuran Syaikh Muhammad Nashiruddin Albani sebagai ahli Hadis yang handal di masa kini. Karena nama pondok pesantren ini berasal dari nama tokoh fikih di Arab Saudi, maka ada baiknya kita mengenal sosok ini agar kita dapat mengetahui aliran, mazhab dan arah pondok pesantren ini.

Nama lengkap Syaikh Bin Baz adalah Abdul Aziz bin Abdilllah bin Muhammad bin Abdilllah Ali (keluarga) Baz. Ia dilahirkan di kota Riyadh pada bulan Dzulhijah 1330 H. Ketika baru memulai belajar agama, ia masih bisa melihat dengan baik. Namun pada tahun 1346 H, karena takdir Allah, matanya terkena infeksi yang membuat rabun. Lama-

kelamaan, karena tidak sembuh-sembuh, matanya pun tidak dapat melihat sama sekali. Musibah ini terjadi pada tahun 1350 H. Mulai saat itu, ia menjadi seorang tunanetra. Meskipun mengalami kebutaan, ia selalu ucapkan alhamdulillah atas musibah yang menimpa dirinya. Ia memohon kepada Allah semoga berkenan menganugerahkan bashirah (mata hati) dan keselamatan kepadanya di dunia dan akhirat, di samping balasan yang baik di akhirat seperti yang ia janjikan melalui Nabi Muhammad saw.

Proses mencari ilmu telah ia tempuh semenjak masa anak-anak. Ia hafal Al-Quran sebelum mencapai usia baligh. Hafalan itu diujikan di hadapan Syaikh Abdullah bin Furaj. Setelah itu ia mempelajari ilmu-ilmu syariat dan bahasa Arab melalui bimbingan ulama kota kelahirannya. Para guru yang sempat diambil ilmunya adalah:

1. Syaikh Muhammad bin Abdil Lathif bin Abdirrahman bin Hasan Bin Asy Syaikh Muhammad bin Abdul Wahab, seorang hakim di kota Riyadh,
2. Syaikh Hamid bin Faris, seorang pejabat wakil urusan Baitul Mal, Riyadh.
3. Syaikh Sa'd, Qadhi negeri Bukhara, seorang ulama Makkah. Ia menimba ilmu tauhid darinya pada tahun 1355 H.
4. Syaikh Muhammad bin Ibrahim bin Abdul Lathief Alu Syaikh, saya [Bin Baz] bermuzalamah padanya untuk mempelajari banyak ilmu agama, antara lain: akidah, fikih, Hadis, nahwu, faraidh (ilmu waris), tafsir, sirah (Biografi Nabi Muhammad saw), selama kurang lebih 10 tahun. Mulai 1347 sampai tahun 1357 H.



Dalam memahami fikih dan syariat, ia memakai thariqah (madzhab<sup>66</sup> Ahmad Ibn Hanbal.<sup>67</sup> Hal ini dilakukan bukan semata-mata taklid kepada Ibn Hanbal, tetapi karena mengikuti dasar-dasar pemahaman Ibn Hanbal. Mazhab Hanbali adalah salah satu mazhab yang diakui di kalangan umat Islam, meskipun terlalu mengutamakan teks dalam metode pengambilan hukumnya. Adapun dalam menghadapi ikhtilaf ulama, Bin Baz diceritakan sering memakai metode tarjih kalau dapat ditarjih dengan mengambil dalil yang paling sah. Demikian pula ketika ia mengeluarkan fatwa, khususnya bila ia temukan silang pendapat di antara ulama baik yang mencocoki pendapat Imam Ahmad atau tidak. Sebab, kebenaranlah yang pantas diikuti seperti firman Allah:

*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah dia kepada Allah (Al Qur'an) dan RasulNya (As Sunnah) jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.<sup>68</sup>*

Karena penguasaannya terhadap syariat dan fikih, maka Bin Baz pernah menduduki jabatan-jabatan penting dalam

<sup>66</sup>Mazhab secara istilah yakni mengikuti istilah-istilah Ahmad Ibn Hanbal dalam mempelajari masalah fikih atau Hadis, bukan Madzhab syakhsyi, yaitu mengambil semua Hadis yang diriwayatkannya.

<sup>67</sup>Data tersebut diambil dari "[http://id.wikipedia.org/wiki/Abdul\\_Aziz\\_bin\\_Abdullah\\_bin\\_Baz](http://id.wikipedia.org/wiki/Abdul_Aziz_bin_Abdullah_bin_Baz)".

<sup>68</sup>QS. An-Nisa' (03): 59.

bidang syariat. Di antara tugas-tugasnya adalah sebagai berikut:  
"Saya pernah mendapat tugas sebagai:

1. Hakim dalam waktu yang panjang, sekitar 14 tahun. Tugas itu berawal dari bulan Jumadil Akhir tahun 1357 H.
2. Pengajar Ma'had Ilmi Riyadh tahun 1372 H. dan dosen ilmu fikih, tauhid, dan hadis sampai pada tahun 1380 H.
3. Wakil Rektor Universitas Islam Madinah pada tahun 1381-1390 H.
4. Rektor Universitas Islam Madinah pada tahun 1390 H. menggantikan rektor sebelumnya yang wafat, yaitu Syaikh Muhammad bin Ibrahim Ali Syaikh. Jabatan ini ia pegang pada tahun 1389 sampai dengan 1395 H.
5. Pada tanggal 13 bulan 10 tahun 1395, ia diangkat menjadi pimpinan umum yang berhubungan dengan penelitian ilmiah, fawa, dakwah dan bimbingan keagamaan sampai sekarang. Ia terus memohon kepada Allah pertolongan dan bimbingan pada jalan kebenaran dalam menjalankan tugas-tugas tersebut."

Di samping jabatan-jabatan resmi yang sempat ia pegang, ia juga aktif di berbagai organisasi keislaman lain seperti:

1. Anggota Kibarul Ulama (Ulama Senior) di Makkah.
2. Ketua Lajnah Daimah (Komite Tetap) terhadap Penelitian dan Fatwa dalam Masalah Keagamaan di dalam Lembaga Kibarul Ulama.
3. Anggota pimpinan Majelis Tinggi Rabithah Alam Islami.
4. Pimpinan Majelis Tinggi untuk masjid-masjid.

5. Pimpinan kumpulan penelitian fikih Islam di Makkah di bawah naungan organisasi Rabithah Alam Islami.
6. Anggota Majelis Tinggi di Jami'ah Islamiyah (Universitas Islam), Madinah.
7. Anggota Lembaga Tinggi untuk Dakwah Islam yang berkedudukan di Makkah.

Bin Baz juga telah menulis sejumlah buku, antara lain:

1. Al Faidhul Hilyah fi Mabahits Fardhiyah.
2. At Tahqiq wal Idhah li Katsirin min Masailil Haj wal Umrah Wa Ziarah (Tauhdihul Manasik - ini yang terpenting dan bermanfaat - aku kumpulkan pada tahun 1363 H). Karyaku ini telah dicetak ulang berkali-kali dan diterjemahkan ke dalam banyak bahasa (termasuk bahasa Indonesia).
3. At Tahdzir minal Bida' mencakup 4 pembahasan (Hukmul Ihtifal bil Maulid Nabi wa Lailatil Isra' wa Mi'raj, wa Lailatun Nifshi minas Sya'ban wa Takdzibir Ru'yal Mar'umah min Khadim Al Hijr An Nabawiyah Al Musamma Asy Syaikh Ahmad).
4. Risalah Mujazah fiz Zakat was Shiyam.
5. Al Akidah As Shahihah wama Yudhadhuha.
6. Wujubul Amal bis Sunnatir Rasul Sholallahu 'Alaihi Wasallam wa Kufru man Ankaraha.
7. Ad Dakwah Ilallah wa Akhlaqud Da'iyah.
8. Wujubu Tahkim Syar'illah wa Nabdzu ma Khalafahu.
9. Hukmus Sufur wal Hijab wa Nikah As Sighar.
10. Naqdul Qawiy fi Hukmit Tashwir.
11. Al Jawabul Mufid fi Hukmit Tashwir.

12. Asy Syaikh Muhammad Bin Abdil Wahab (Da'wah wa Siratuhu).
13. Tsalatsu Rasail fis Shalah: Kaifa Sholatun Nabi Sholallahu 'Alaihi Wasallam, Wujubu Ada'is Shalah fil Jamaah, Aina Yadha'ul Mushalli Yadaihi hinar Rafi minar Ruku'.
14. Hukmul Islam fi man Tha'ana fil Qur'an au fi Rasulillah Sholallahu 'Alaihi Wasallam.
15. Hasyiyah Mufidah 'Ala Fathil Bari - hanya sampai masalah haji.
16. Risalatul Adilatin Naqliyah wa Hissiyah 'ala Jaryanis Syamsi wa Sukunil 'Ardhi wa Amakinis Su'udil Kawakib.
17. Iqamatul Barahin 'ala Hukmi man Istaghatsa bi Ghairillah au Shaddaql Kawakib.
18. Al Jihad fi Sabilillah.
19. Fatawa Muta'aliq bi Ahkaml Haj wal Umrah wal Ziarah.
20. Wujubu Luzumis Sunnah wal Hadzr minal Bidah."

Kepedulian Syaikh Bin Baz terhadap agama dapat dilihat dari karya-karyanya. Di samping menulis banyak karya ilmiah, Bin Baz juga mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap kemunduran peradaban umat Islam dewasa ini. Bin Baz mempunyai manhaj sendiri dalam mengentaskan umat Islam dari keterbelakangan dan dominasi asing.

Berikut ini adalah persoalan akidah dan manhaj Bin Baz. Akidah dan manhaj dakwah Bin Baz tercermin dari karya-karyanya. Kita lihat, misalnya, buku *Akidah Shahibah* yang menerangkan akidah Ahlus Sunnah wal Jamaah, menegakkan tauhid dan sekaligus memerangi kemusyrikan dan pelakunya.



Pembelaannya kepada sunnah dan kebenciannya terhadap bidah tertuang dalam karyanya yang ringkas dan padat, *Al Tabdzir 'alal Bida'* (Peringatan terhadap Bidah). Demikian pula, perhatian dan pembelaannya terhadap dakwah Salafiah tidak diragukan lagi. Bin Bazlah yang menfatwakan bahwa firqah najiah (golongan yang selamat) adalah kaum Salaf yang berpegang dengan Kitabullah dan Sunnah Nabi saw dalam hal suluk (perilaku), akhlak dan akidah. Ia tetap gigih memperjuangkan dakwah ini di tengah-tengah rongrongan syubhat para dai penyeru ke pintu neraka di negerinya khususnya dan luar negeri pada umumnya, hingga kebenaran tampak dan kebatilan dilumatkan. Agaknya ini adalah bukti kebenaran sabda Nabi saw (yang artinya), "Akan tetap ada pada umatku kelompok yang menampakkan kebenaran, tidak memudharatkan mereka orang yang mencela atau menyelisihinya".<sup>69</sup> Bin Baz wafat pada hari Kamis, 27 Muharram 1420 H/13 Mei 1999 M.

Pemaknaan bidah yang diumandangkan oleh Bin Baz, menurut penulis, merupakan tanda bahwa Syaikh yang telah melahirkan berbagai macam karya ini, beraliran Wahabi. Selain keterangannya tentang bidah, justifikasi bahwa "yang selamat hanyalah kaum Salafi" juga merupakan indikasi bahwa Bin Baz adalah seorang tokoh Wahabi. Seperti kita ketahui bersama bahwa aliran keagamaan yang paling kuat di Arab Saudi sekarang ini adalah aliran Wahabi.

Penggunaan nama Bin Baz sebagai nama pondok pesantren otomatis mempunyai implikasi-implikasi tertentu. Pondok pesantren ini, menurut sumber yang berhasil saya

<sup>69</sup>Sumber: *SALAFIY* Edisi XXV/1418 H/1998 M hal 48-49 Judul Asli: "Syaikh Bin Baz Mujtahid dan Ahli Fikih Jaman Ini".

wawancarai, memang berusaha mengajarkan akidah, dan syariah yang benar sesuai dengan Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Dalam keterangan singkatnya, Ustad Abu Atifa menyatakan bahwa keberagaman umat Islam Indonesia banyak dipengaruhi oleh berbagai macam tradisi maupun budaya Hindu, Budha dan kejawan, sehingga bertentangan dengan syariat Islam. Syariat yang benar, menurut Ustad Abu Atifa, adalah syariat yang termuat dalam Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Menurut penulis, pola pemahaman seperti ini disebabkan sebagian umat Islam kurang mengkaji Islam melalui pendekatan historis, fenomenologis dan antropologis, sehingga mereka gagal menangkap substansi teks. Islam diturunkan tidak dalam ruang kosong, sehingga ajarannya tidak bisa dipahami secara *taken for granted* tetapi harus kontekstual.<sup>70</sup>

Islam harus menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi bangsa Arab pada waktu itu, agar dapat diterima dengan baik dan tidak ditentang secara radikal oleh masyarakat di sana. Jika agama menafikan kondisi sosial budaya yang hidup dalam masyarakat, maka agama tersebut akan ditolak mentah-mentah karena dianggap barang asing. Masyarakat Jahiliah yang bertempat di jazirah Arab mempunyai adat kebiasaan dan budaya yang mereka pegangi sebagai kebenaran, meskipun adat dan budaya tersebut jauh dari nilai-nilai agama dan moral. Sebelum Islam turun, kehidupan mereka diperbudak oleh hawa nafsu, sehingga sering terjadi berbagai pelanggaran terhadap norma-norma budaya dan agama.

<sup>70</sup>Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Mei 1993), hlm. 25.



Situasi inilah yang akan dirubah oleh Islam sebagai agama terakhir yang diturunkan Allah di muka bumi ini. Tugas Islam bukanlah merubah bentuk formal dari adat kebiasaan orang-orang Arab Jahiliah secara radikal, tetapi merubah nilai yang ada pada adat kebiasaan masyarakat tersebut menjadi lebih baik dan bermartabat. Banyak sekali tradisi Arab Jahiliah yang masih dipakai oleh Islam, meskipun nilainya dirubah dengan nilai-nilai Islam. Pada zaman Jahiliah, orang mempunyai kebiasaan menaruh arca dan berhala di Kabah untuk dipuja dan disembah. Pada awalnya, Kabah adalah tempat mulia yang dipakai oleh Nabi Ibrahim untuk beribadah kepada Allah, tetapi disalahgunakan fungsinya oleh orang Jahiliah untuk menyembah berhala dan menyekutukan Tuhan. Setelah Islam datang, kebiasaan tersebut dirubah dengan memasukkan nilai-nilai Islam, sehingga menjadi tempat tawaf dan sembahyang bagi umat Islam untuk mengagungkan asma Allah. Kebiasaan orang Jahiliah tersebut dirubah oleh Islam menjadi ibadah haji, yang dilaksanakan setahun sekali tiap bulan Dzul Hijjah.

Di sini terlihat jelas bahwa Islam tidak antitradiisi Arab, tetapi mampu beradaptasi dengan baik, sehingga Islam akhirnya mendapatkan simpati masyarakat. Tugas Islam bukan meniadakan tradisi maupun budaya yang ada, tetapi merubah nilai-nilai budaya dengan nilai-nilai Islam. Dengan cara seperti ini, Islam dapat berkembang dengan baik dan damai. Syariat Islam yang bersifat rahmatan lil alamin akan lebih terwujud manakala terjadi adaptasi dan akulturasi antara budaya dan tradisi yang ada dalam suatu daerah dengan nilai-nilai Islam. Juga harus diingat bahwa syariat diturunkan oleh Allah ke muka bumi ini adalah demi kemaslahatan manusia, sehingga

Islam harus arif terhadap tradisi maupun kebudayaan lokal di suatu daerah tertentu.

Ajaran Islam yang termaktub dalam Al-Quran dan Hadis adalah bentuk ajaran yang sudah dipadukan antara budaya masyarakat Arab dengan nilai-nilai Islam yang datangnya dari Allah sebagai Pembuat syariat. Islam adalah agama yang akan memberikan kedamaian dan kasih sayang terhadap seluruh umat manusia, bahkan seluruh isi alam raya ini. Banyak sekali ayat hukum yang bentuk formalnya masih mengadopsi tradisi-tradisi Arab seperti haji dan rajam. Memahami Islam dengan pendekatan normatif bisa terjebak pada formalitas ajaran, sehingga mendistorsi substansi dari ajaran tersebut.

Pola pemahaman agama secara substantif-kontekstual kurang berkembang di jazirah Arab saat ini karena tradisi maupun budaya yang ada di sana sudah sesuai dengan Al-Quran dan Hadis secara tekstual. Hal yang berbeda dialami oleh negara-negara lain yang mempunyai karakter budaya dan tradisi yang berbeda seperti Indonesia. Banyak sekali tradisi, budaya dan adat-istiadat yang tidak ada aturannya dalam Al-Quran dan Hadis, sehingga membutuhkan pemahaman yang lebih komprehensif agar nilai-nilai Islam dapat ditangkap dan kemudian diterapkan dalam konteks masyarakat Indonesia. Umat Islam non-Arab harus dapat membedakan antara nilai syariat dengan tradisi Arab, sehingga tidak salah dalam memahami syariat. Selama ini sebagian umat Islam tidak bisa membedakan antara tradisi Arab dengan syariat, sehingga banyak tradisi Arab yang dijalankan oleh umat, tetapi mereka anggap sebagai syariat. Contoh yang paling mudah adalah cara berpakaian dan berpenampilan. Sebagian umat Islam menganggap bahwa hukum memakai cadar adalah wajib



karena itu dianggap sebagai syariat, padahal memakai cadar sebenarnya adalah cara berpakaian orang Arab untuk melindungi tubuh mereka dari udara yang sangat ekstrim. Nilai syariat sesungguhnya adalah kewajiban menutup aurat. Cara menutup aurat yang dilakukan oleh umat Islam berbeda antara satu daerah dengan daerah lain dan disesuaikan dengan selera masyarakat serta tuntutan zaman. Orang India memakai sari dan kerudung, orang Indonesia memakai jilbab dan orang Arab memakai cadar.

Namun ada sebagian umat Islam yang tidak mau tahu tentang hal itu dan menjeneralisir semua yang tertera dalam Al-Quran dan Hadis sebagai syariat dan harus dilaksanakan oleh umat Islam di manapun dan sampai kapanpun. Salah satu pondok yang berkiblat terhadap aliran Wahabi adalah Pondok Pesantren Bin Baz.

Pondok Pesantren ini didirikan dengan tujuan untuk dakwah dan tarbiyah bagi umat Islam, yang mengalami keterbelakangan akibat berbagai macam penyelewengan syariat. Pesantren yang berkiblat ke Arab Saudi ini sekarang telah memiliki santri lebih dari 1000 orang dengan jenjang sekolah mulai dari SD, MTs dan MA. Bin Baz didirikan untuk mendidik generasi Islam yang mengetahui ajaran syariat Islam yang murni dengan meniru amalan Salaf Saleh. Pondok pesantren ini penulis kategorisasikan sebagai pondok yang mengikuti aliran Wahabi karena dilihat dari kitab-kitab yang diajarkan, cara berpakaian dan metode pembelajarannya mengindikasikan ke sana. Dalam berbusana, mereka mewajibkan berpakaian di atas tumit bagi laki-laki dan menutup seluruh anggota badan dengan memakai cadar bagi perempuan. Selain itu, mereka juga membiarkan jenggot

bergelantungan di dagu mereka dan mencukur bersih kumis mereka.

Misi utama pondok pesantren ini adalah memurnikan akidah umat Islam dari berbagai macam perbuatan yang mengandung unsur bidah, khurafat dan takhayul. Bahkan menurut keterangan Ustad Mustofa dan Ustad Hasan (dua Ustad dari pondok pesantren yang beraliran Wahabi), "Pesantren Bin Baz adalah pusat pendidikan dan dakwah pengikut Wahabi di Yogyakarta". Hal ini wajar, karena pondok pesantren ini mempunyai infrastruktur dan suprastruktur yang memadai dalam menjalankan misi mereka. Banyak sekali Ustad Pondok Pesantren Al-I'tishom, Mardlatullah dan pondok-pondok pesantren beraliran Wahabi adalah alumni pesantren Bin Baz. Imej bahwa Bin Baz adalah salah satu pondok pesantren beraliran Wahabi juga diakui oleh masyarakat dan beberapa tokoh masyarakat.

Keterangan bahwa Pondok Pesantren Bin Baz adalah salah satu pesantren beraliran Wahabi disampaikan oleh salah satu tokoh masyarakat di sana, yaitu K.H. Heri Kiswanto. Menurutnya, pesantren Bin Baz memang pesantren yang anti berbagai macam tradisi, budaya dan adat-istiadat yang ada dalam masyarakat, sehingga ia kelompokkan ke dalam pondok pesantren penganut aliran Wahabi karena aliran itulah yang selama ini ia tahu sebagai aliran yang sangat anti semua itu. Menurut K. H. Heri Kiswanto, pondok pesantren ini terkesan sangat eksklusif dan jarang bersosialisasi dengan masyarakat di sana yang mayoritas NU. Selain eksklusif, pondok pesantren ini juga mengajarkan pada seluruh santrinya untuk meniru



semua hal yang ada dalam syariat secara tekstual.<sup>71</sup> Seperti cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku, yang meniru cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku orang Arab. Hal ini terjadi karena, menurut K.H. Heri Kiswanto, mereka tidak memahami syariat dengan benar dan utuh. Mereka hanya memahami syariat dari kulitnya saja, sehingga terkadang justru melupakan substansi syariat itu sendiri.<sup>72</sup>

Pola pemahaman syariat yang agak kaku dan eksklusif ini juga diakui oleh Nafis Atho'illah, seorang relawan gempa yang dulu pernah bertugas kemanusiaan di sana. Menurutnya, mereka sangat tertutup, tidak mau diwawancarai untuk tujuan penelitian dan penulisan ilmiah.<sup>73</sup> Setelah penulis datang ke sana, pernyataan dari Nafis ternyata benar adanya. Ustad Abu Nida', yang berhasil saya temui, ternyata tidak mau memberikan keterangan sedikitpun terkait tentang latar belakang Pondok Pesantren Bin Baz, sistem pendidikan yang mereka pakai dan pandangan mereka tentang syariat maupun fikih.

Pola pemahaman agama yang bersifat doktriner, tekstual dan literal memang terkadang melahirkan karakter tertutup karena mereka menganggap bahwa hanya kelompok mereka yang benar, sedangkan yang lain salah. Syariat tekstual mereka anggap sebagai suatu kebenaran mutlak, sehingga mereka menolak penafsiran kembali dan menolak pendekatan agama dengan menggunakan filsafat. Semua ajaran agama (baik yang

<sup>71</sup>Hasil wawancara dengan K.H. Heri Kiswanto pengasuh pondok pesantren Lintang Songo Pager Gunung pada tanggal 24 Januari 2009.

<sup>72</sup>*Ibid.*

<sup>73</sup>Hasil wawancara dengan Ahmad Nafis Atho'illah salah satu relawan gempa yang pernah bertugas di desa Pager Gunung.

terkait dengan persoalan akidah, akhlak, muamalah, sosial, politik dan lain sebagainya) harus dilaksanakan oleh manusia tanpa penafsiran ulang. Hal inilah yang kemudian kita kenal dengan doktrin Islam kaffah.

Keterangan dari K.H. Heri Kiswanto dan Nafis Atho'illah tersebut benar adanya, karena ketika penulis datang ke sana dan bertemu dengan Ustad Abu Nida', maka ia tidak mau memberikan keterangan sedikitpun terkait dengan aktifitas pesantren dan pola pemahaman mereka terhadap Islam. Penulis hanya disarankan untuk membuka website At-Thurat milik jamaah salafi. Di bawah ini adalah hasil penulisan penulis tentang Islamic Centre Bin Baz terkait dengan pendidikan (tarbiyah).

Islamic Centre Bin Baz (ICBB), Pondok pesantren di bawah Yayasan Majelis At Turots Al Islamy Yogyakarta, berpartisipasi membina dan menyiapkan generasi Islam yang lurus akidahnya, berakhlak mulia, dan senantiasa meneladani jejak Rasulullah dan kaum Salaf Saleh. Materi pelajaran yang diajarkan adalah hafalan Al-Quran, bahasa Arab, pelajaran diniyah dan umum yang diberikan secara proporsional. Dengan cara tersebut, para santri diharapkan mendapatkan bekal yang cukup, duniawi maupun ukhrawi.

Pelajaran diniyah meliputi tahfizh Al-Quran, akidah, ibadah, akhlak, fikih, hadis, tarikh Islam, bahasa Arab, dll. Kurikulum pelajaran diniyah yang dipakai adalah gabungan kurikulum Timur Tengah dengan kurikulum pondok pesantren.

Pelajaran umum meliputi semua pelajaran yang diujikan secara nasional. Santri Salafiyah Ula dan Salafiyah Wustha (tingkat SD dan SLTP) mengikuti PROGRAM WAJAR



DIKDAS 9 TAHUN (singkatan: Wajib Belajar Pendidikan Dasar 9 Tahun) yang dikelola oleh Departemen Agama bekerjasama dengan Departemen Pendidikan Nasional, sedangkan santri Salafiyah Aliyah (tingkat SMU) mengikuti Program Paket C.

Lulusan Pondok Pesantren Islamic Centre Bin Baz mendapatkan 2 ijazah, dari Pondok Pesantren dan dari Pemerintah yang bisa digunakan untuk melanjutkan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi. Lulusan Program Paket C mendapatkan ijazah setara SMU dari Pemerintah dan bisa melanjutkan ke perguruan tinggi, negeri maupun swasta, baik di dalam maupun di luar negeri (Berdasarkan Surat Edaran Mendiknas No. 107/MPN/MS/2006 Tanggal 23 Juni 2006 Perihal Edaran tentang Program Kesetaraan).

## JENJANG PENDIDIKAN DAN TARGET

### 1. RAUDHATUL ATHFAL (Setingkat TK)

- Berakhlak mulia dan lurus akidahnya
- Paham adab-adab keislaman
- Bisa baca-tulis Arab dan Latin
- Hafal doa-doa harian dan surat-surat pendek
- Mengenal beberapa mufrodat (kosa kata) bahasa Arab

### 2. SALAFIYAH ULA (Setingkat SD)

- Berakhlak mulia dan lurus akidahnya
- Paham agama dengan benar
- Hafal Al-Quran 10-20 juz
- Hafal doa-doa harian dan surat-surat pendek
- Mengenal percakapan bahasa arab kalimat sederhana
- Mengenal kaidah-kaidah tata bahasa Arab

### 3. SALAFIYAH WUSTHA (Setingkat SLTP)

- Berakhlak mulia dan lurus akidahnya
- Paham agama dengan benar
- Hafal Al Qur'an 15 - 30 juz
- Mampu percakapan bahasa Arab
- Mampu membaca kitab berbahasa Arab

### 4. SALAFIYAH ALIYAH (Setingkat SMU)

- Berakhlak mulia dan lurus akidahnya
- Hafal Al-Quran 15-30 juz
- Paham agama dengan benar
- Lancar percakapan bahasa Arab
- Lancar membaca kitab berbahasa Arab

### 5. TAKHOSUS (Program Khusus untuk Penyiapan Bahasa Arab)

- Berakhlak mulia dan lurus akidahnya
- Paham agama dengan benar
- Mampu percakapan bahasa Arab
- Mampu membaca kitab berbahasa Arab

Tingkat Raudhatul Athfal hanya menerima santri non-asrama  
Tingkat Salafiyah Ula s.d. Salafiyah Aliyan menerima santri asrama dan non-asrama.

Program Takhosus diperuntukkan bagi para calon santri Salafiyah Aliyah yang berasal dari luar Islamic Centre Bin Baz.

## FASILITAS

- Gedung sendiri di atas lahan seluas 2 ha
- Masjid dan Aula Serbaguna

- Asrama dilengkapi dipan, kasur, dan almari (putri, kamar mandi di dalam asrama)
- Ruang kelas dilengkapi bangku dan kursi
- Koperasi dan kantin
- Perpustakaan
- Ruang komputer
- Kolam renang
- Kolam pemancingan
- Lapangan olah raga: sepak bola, basket, tenis meja, sepak takraw, bulu tangkis, dan bola voli
- Rumah sakit sendiri; lokasi dekat pondok pesantren (gratis untuk rawat jalan dan maksimal 3 hari rawat inap)

### KEGIATAN BELAJAR

#### 1. Tahfizh Al-Quran

Pertemuan I: Ba'da Subuh - 06.00

Pertemuan II: Pkl. 07.15 - 08.00

Pertemuan III: Ba'da Ashar - 17.00

Pertemuan IV: Ba'da Maghrib - 19.00

#### 2. Belajar Pelajaran Umum dan Diniyah

Raudhatul Athfal: Pkl. 08.10 - 10.30

Salafiyah Ula: Pkl. 08.10 - 12.15

Salafiyah Wustha: Pkl. 07.00 - 13.00

Salafiyah Aliyah: Pkl. 07.00 - 13.00

Takhosus: Pkl. 07.00 - 13.00

#### 3. Belajar Malam dan Privat Pkl. 20.00 - 21.00

### PROGRAM PENUNJANG

- Ilmiah
- Tahsin Al-Quran
- Belajar cepat baca kitab berbahasa Arab
- Kursus computer
- Keterampilan
- Refreshing
- Renang
- Memancing
- Rihlah

### PENERIMAAN SANTRI BARU\*

Syarat-syarat Umum:

- Mandiri bagi calon santri asrama
- Siap menaati peraturan pondok pesantren
- Lolos seleksi
- Syarat-syarat Khusus:
  - Berumur minimal 6 tahun bagi calon santri Salafiyah Ula
  - Membayar uang pendaftaran sebesar Rp 100.000,00.
  - Menyerahkan pas foto ukuran 3 x 4 (4 lembar)
  - Menyerahkan 1 lbr fotokopi akte/surat kelahiran bagi calon santri Raudhatul Athfal dan Salafiyah Ula
  - Menyerahkan fotokopi ijazah jenjang sekolah sebelumnya untuk calon santri Salafiyah Wustha dan Salafiyah Aliyah
  - Diantar orang tua/wali
  - Surat Keterangan Sehat dari dokter

Informasi:

08122745706 (Ust. Arif Syarifuddin)



## SELEKSI

Materi:

Baca-tulis Al Quran

Pengetahuan agama/diniyah

Wawancara

## BIAYA PENDIDIKAN

Uang Pangkal

Santri asrama: Rp 2.000.000,00

Santri non-Asrama: Rp 200.000,00

SPP perbulan

Santri asrama

Rp 300.000,00

Rp 350.000,00

Rp 375.000,00

Rp 400.000,00

Santri non-asrama

Rp 20.000,00

Rp 30.000,00

Rp 40.000,00

Uang Buku\*

Salafiyah Ula: Rp. +/- Rp. 75.000,00

Salafiyah Wustho: Rp. +/- Rp. 135.000,00

Salafiyah Aliyah: Rp. +/- Rp. 275.000,00

Takhosus: Rp. +/- Rp. 150.000,00

\*) Harga perkiraan, bila kurang walisantri menambah, bila berlebih dikembalikan

## CATATAN PRESTASI

Santri hafal 30 juz: 27 anak

Santri hafal di atas 20 juz: 14 anak

Santri hafal 10 - 20 juz: 74 anak.<sup>74</sup>

Melihat fasilitas dan kegiatan belajar-mengajar yang ada, maka penulis berpendapat bahwa pendidikan di sana bersifat sangat doktriner serta tidak memperbolehkan para santrinya untuk mengkaji Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab yang diajarkan dengan menggunakan nalar kritis mereka. Hal ini tentu sangat berbahaya, karena sistem pendidikan seperti akan melahirkan generasi yang fanatik, arogan dan menganggap pola pemahaman mereka yang paling benar. Pendidikan yang hanya mengutamakan ranah kognitif akan menjadikan mereka sangat kaku dalam memahami ajaran agama mereka. Dalam mempelajari ilmu agama, mestinya lembaga pendidikan agama mampu menyentuh tiga ranah pendidikan, yaitu ranah kognitif, afektif dan psikomotorik agar manusia benar-benar menjadi manusia yang bertanggung jawab.

Pola pendidikan yang bersifat doktriner yang ada di Pesantren Bin Baz berangkat dari asumsi bahwa Islam adalah sesuatu yang sakral, sehingga manusia tidak boleh merasionalisasikan ajaran agama tersebut. Anggapan ini kemudian memunculkan pemahaman bahwa kebenaran agama bersifat mutlak, sehingga tidak membutuhkan pengkajian ulang. Dikotomi antara agama dan ilmu pengetahuan ini menyebabkan sebagian umat Islam "anti" ilmu pengetahuan—terutama filsafat— dalam mengkaji kebenaran agama Islam. Ilmu pengetahuan bagi sebagian umat Islam adalah ciptaan manusia, sedangkan agama adalah ciptaan Tuhan. Kebenaran

<sup>74</sup>Data ini penulis ambil dari [www.ath-thurat.com](http://www.ath-thurat.com). Pada tanggal 2 Febuari 2009.

ilmu pengetahuan bersifat relatif, sedangkan kebenaran agama bersifat mutlak sehingga keduanya tidak boleh disatukan.

Pandangan demikian, menurut penulis, kurang tepat karena manusia diciptakan oleh Allah di muka bumi ini dengan dikaruniai akal yang harus difungsikan sebagaimana mestinya. Tidak mungkin Allah menciptakan akal dan hati nurani dalam diri manusia tanpa mempunyai maksud maupun tujuan tertentu. Tujuannya jelas, yaitu agar manusia dapat menjadi khalifah di muka bumi ini dengan kelebihan akal dan hati nurani yang mereka dimiliki.<sup>75</sup>

Pendidikan Islam bukan sekedar *transfer of knowledge* ataupun *transfer of training*, tetapi merupakan suatu sistem yang ditata di atas fondasi “keimanan” dan “kesalehan”, yaitu suatu sistem yang terkait secara langsung dengan Allah.<sup>76</sup> Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pendidikan Islam adalah suatu kegiatan yang dengan sengaja mengarahkan perkembangan seseorang sesuai atau sejalan dengan nilai-nilai Islam. Pendidikan Islam dapat digambarkan sebagai suatu sistem yang akan membawa manusia ke arah kebahagiaan di dunia dan di akhirat melalui ilmu dan ibadah. Karena pendidikan Islam membawa manusia untuk kebahagiaan dunia dan akhirat, maka yang harus diperhatikan adalah “nilai-nilai Islam tentang manusia; hakekat dan sifat-sifatnya, misi dan tujuan hidupnya di dunia ini dan akhirat nanti, hak dan

<sup>75</sup>Dalam diri manusia terdapat akal fikiran dan hati nurani yang dapat dijadikan sarana untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Untuk lebih jelasnya lihat, Bachri Ghazali, dkk., *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), hlm. 15-16.

<sup>76</sup>Roihan Achwan, 1991, *Prinsip-prinsip Pendidikan Islam Versi Mursi*, dlm. *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, Volume 1, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 1991, hlm. 50.

kewajibannya sebagai individu dan anggota masyarakat.

Jadi, dapat kita jumpai dalam Al-Quran dan Hadis. Islam tidak hanya melihat pendidikan itu sebagai upaya mencerdaskan semata, melainkan sejalan dengan konsep Islam tentang hakekat eksistensi manusia. Oleh sebab itu, pendidikan Islam sebagai suatu pranata sosial, juga sangat terkait dengan pandangan Islam tentang hakekat keberadaan eksistensi-- manusia. Oleh karena itu, pendidikan Islam juga berupaya untuk menumbuhkan pemahaman dan kesadaran bahwa manusia itu sama di depan Allah dan perbedaannya terletak pada kadar ketakwaan masing-masing manusia, sebagai bentuk perbedaan secara kualitatif. Persamaan manusia ini terekam dalam Al-Quran (Al-Hujarat: 13) yang artinya:

*Hai manusia, Sesungguhnya Kami ciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling taqwa. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*

Pendidikan diupayakan untuk menumbuhkan pemahaman dan kesadaran pada manusia bukan hanya mendoktrinnya dengan berbagai macam doktrin keagamaan. Pendidikan Islam juga tidak boleh bersifat dikotomis, artinya memisahkan antara pendidikan ilmu agama dengan umum, karena masing-masing ilmu mempunyai keterkaitan. Dalam filsafat ilmu, kita



menyatakan bahwa semua ilmu pengetahuan memang berdiri sendiri, tetapi masing-masing tetap saling membutuhkan. Ilmu falak, misalnya, membutuhkan bantuan ilmu lain seperti matematika dan fisika. Ilmu agama juga tidak bisa dilepaskan dari ilmu-ilmu lain seperti sosiologi, antropologi dan filsafat karena tanpa mengkajinya dengan berbagai macam pendekatan, maka ilmu agama akan mandul.

Sejarah membuktikan bahwa penyatuan antara ilmu agama dengan ilmu umum –termasuk filsafat— maka peradaban Islam mencapai puncak kejayaannya. Sejarah juga mencatat bahwa kemajuan peradaban umat Islam ditentukan oleh ilmu pengetahuan. Pada masa dinasti Abbasiyah, umat Islam mencapai puncak kejayaannya karena mereka –atas pelopor para khalifah— sangat mencintai ilmu pengetahuan dan menjunjung tinggi rasionalitas. Khalifah pertama yang memelopori kecintaan umat Islam dengan ilmu pengetahuan adalah Al-Makmun dengan Baitul Hikmahnya. Al-Makmun adalah sadar betul bahwa Islam sebagai ideologi pembebas mencapai kesuksesan luar biasa dalam bidang politik dan teologis, tetapi kurang berpengalaman dalam dalam kancah keilmuan. Hal inilah yang mendorong Al-Makmun memprakarsai penerjemahan buku-buku Yunani Kuno yang berbahasa Syiria ke dalam bahasa Arab. Khalifah mempercayakan proyek

<sup>77</sup>Kebenaran struktural paradigmatis adalah suatu kebenaran ilmiah yang menyatakan bahwa teori tingkat kebenarannya harus dipandang sebagai keutuhan struktur. Untuk lebih jelasnya lihat Bachri Ghazali, dkk., *Filsafat Ilmu*, hlm. 84.

penerjemahan tersebut kepada kaum Kristen Nestorian.<sup>78</sup> Setelah itu, munculah ilmuan-ilmuan Islam dalam berbagai bidang keilmuan seperti filsafat, sosial, politik, kedokteran dan fisika. Filsuf-filsuf seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Rusyd, Al-Ghazali dan Ibn Sina adalah tokoh-tokoh hebat yang menjadi kunci kejayaan umat Islam pada masa itu.<sup>79</sup>

Kemajuan peradaban dan kebudayaan Islam pada masa kejayaan sepanjang Abad Pertengahan (di mana peradaban dan kebudayaan Islam berhasil menguasai jazirah Arab, Asia Barat dan Eropa Timur), tidak dapat dilepaskan dari kecintaan umat Islam kepada ilmu pengetahuan, di samping baiknya sistem dan paradigma pendidikan pada masa tersebut.

Namun kejayaan umat Islam tidak berlanjut pada masa sekarang karena sebagian umat Islam –termasuk pengikut aliran Wahabi— kurang menghargai ilmu pengetahuan umum dalam mengkaji kebenaran ilmu agama yang terkait dengan urusan sosial, politik, ekonomi dan lain sebagainya. Kini umat Islam terjerembab ke dalam kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan. Sebagian umat Islam sangat fanatik terhadap kebenaran kelompoknya, sehingga melahirkan sikap *truth claim* (klaim kebenaran).

Klaim kebenaran juga menjangkiti pengikut aliran Wahabi karena, menurut mereka, Islam yang benar adalah Islam yang ada aturannya secara tekstual dalam Al-Quran dan Hadis serta tidak bercampur dengan adat-istiadat, kebudayaan dan tradisi manapun. Bagi mereka, Islam yang benar adalah

<sup>78</sup>Lihat Yudian Wahyudi, *Usul Fikih Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca, cet. IV, 2007), hlm. 3-4.

<sup>79</sup>*Ibid.*

Islam yang dipraktikkan pada masa Nabi, Sahabat dan Tabi'in karena belum bercampur dengan bidah.

Sikap klaim kebenaran ini terlibat permasalahan dengan Ihya ut Turath, Al Haramain, Al Sofwah. Nama-nama ustadz yang dapat dijadikan rujukan hukum dalam Salaf Saleh:

1. Abdul Fattah - Batam (At Turots link)
2. Abdul Hakim bin Amir Abdat - Yayasan Ubudiyah Riau (Al Haramain, Al Sofwah, At Turots crosslink)
3. Abdur Rahman At-Tamimi - Surabaya (Al Irsyad - At Turots, Al Sofwah crosslink)
4. Abu Aziz - Jakarta (Jilbab-online.net link - crosslink Al Haramain, Al Sofwah, At Turots)
5. Abu Bakar M.Altway Lc (Al Sofwah - Al Haramain link)
6. Abu Haidar - Bandung (At Turots link)
7. Abu Ihsan Al-Maidani - Medan (At Turots link)
8. Abu Izzi - Semarang (Jilbab-online.net link - crosslink Al Haramain, Al Sofwah, At Turots)
9. Abu Qatadah - Jakarta (Al Sofwah - Al Haramain link)
10. Abu Sa'ad - Jogjakarta (At Turots link)
11. Abu Thohir Lc - Padang (Abdul Hakim Abdat link)
12. Abu Umar Basyr - Solo (rekan Kholid Syamhudi, At Turots link)
13. Afifi Abdul Wadud - Jogjakarta (At Turots link)
14. Agus Hasan Bashari. MAg (Al Sofwah - Al Haramain link)
15. Ahmad Farhan Hamim Lc (Al Sofwah - Al Haramain link)
16. Amri Mansyur - Padang (link Abdul Hakim Abdat)
17. Arif Syarifuddin, Lc - Ma'had Bin Baz Jogjakarta (At Turots link)
18. Arman Amri, Lc. - Jakarta (Jilbab-online.net link - crosslink Al Haramain, Al Sofwah, At Turots)

19. Aslam Muhsin, Lc. - Jakarta (Al Sofwah - Al Haramain link)
20. Aunur Rofiq Ghufron, Lc - Gresik (Al Irsyad - At Turots, Al Sofwah crosslink)
21. Cholid Aboud Bawazeer (Al Irsyad - At Turots, Al Sofwah crosslink)
22. Fakhruddin - Jogjakarta (At Turots link)
22. Fariq Gazim Anuz (rekan Kholid Syamhudi, At Turots link)
23. Hanif Yahya, Lc. (Al Sofwah - Al Haramain link)
24. Haris Budiyatna (rekan Kholid Syamhudi, At Turots link)
25. Husnul Yaqin Lc (Al Sofwah - Al Haramain link)
26. Isnen Azhar Lc - Jakarta (Al Sofwah - Al Haramain link)
27. Jazuli, Lc - Jakarta (Jilbab-online.net link - crosslink Al Haramain, Al Sofwah, At Turots)
28. Kholid Syamhudi - Ma'had Bukhari, Solo (At Turots link)
29. Khusnul Yaqin, Lc. (Al Sofwah - Al Haramain link)
30. Marwan - Jogjakarta (At Turots link)
31. Mubarak bin Mahfudz Ba Mu'allim, Lc - Surabaya (Al Irsyad, At Turots, Al Sofwah crosslink)
32. Muhammad Shio Batam - Medan, Sumatra (At Turots link)
33. Mustofa 'Aini Lc (Al Sofwah - Al Haramain link)
34. Nurul Mukhlisin (rekan Kholid Syamhudi, At Turots link)
35. Rahmat Abdul Qodir - Jakarta (Jilbab-online.net link - crosslink Al Haramain, Al Sofwah, At Turots)
36. Ridwan LC - Batam, Sumatra (At Turots link)
37. Sholih - Jogjakarta (At Turots link)
38. Ummu Fathimah - isteri ust. Abu Ihsan Medan (At Turots link)



39. Yahya Asy'ari - Jambi (At Turots link)
40. Yazid Abdul Qadir Jawwas - Jakarta (Al Haramain , Al Sofwah, DDII eks. Masyumi crosslink)
41. Yusuf Usman Baisa - Tengeran, Boyolali (Al Irsyad, At Turots, Al Sofwah crosslink)
42. Zainal Abidin, Lc. - Jakarta (Al Sofwah - Al Haramain link) (Edisi 16/12/2003)<sup>80</sup>

Klaim kebenaran agama, menurut penulis, tidak boleh bersifat ekstrim dengan menganggap bahwa semua kelompok di luar kelompoknya adalah sesat dan tidak akan diterima oleh Allah, karena hal ini akan memicu konflik horizontal. Agama adalah masalah keyakinan, sehingga jika kelompok atau agama lain dianggap salah, maka yang dianggap salah pasti tidak terima.

#### E. Pondok Pesantren Al-Fatah Temboro<sup>81</sup>

Aliran Wahabi kini menjadi perbincangan banyak kalangan karena berkembang sangat pesat di seantero dunia –tidak terkecuali di Indonesia. Tidak tanggung-tanggung, aliran ini juga berkembang pesat di Jawa Timur yang nota benenya adalah basis kaum tradisionalis Nahdlatul Ulama (NU). Padahal, pendirian NU pada tahun 1926 dimaksudkan untuk membendung gerakan Wahabi yang, menurut banyak kyai, bisa mengancam eksistensi budaya nusantara. Dalam konteks itu, gerakan Wahabi diwakili oleh kelompok Islam reformis (Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam dan

<sup>80</sup>Data ini penulis ambil dari [www.ath-thurat.com](http://www.ath-thurat.com). Pada tanggal 2 Februari 2009.

<sup>81</sup>Hasil wawancara dengan Ustad Arifin, seorang guru Madrasah Aliyah Pondok Pesantren Temboro Magetan, Jawa Timur, pada tanggal 23 Januari 2009.

Al-Irsyad).<sup>82</sup> Secara salah kaprah, gerakan reformis ini sering disebut sebagai gerakan “modernis”.

Gerakan reformis ini menekankan “kembali kepada Al-Quran dan Sunnah” secara tekstual, sehingga mereka kurang peduli terhadap tradisi maupun budaya Indonesia. Mereka tidak mau menerima tradisi lokal. Bahkan, mereka menganggap amalan-amalan kaum tradisionalis (seperti tahlilan, ziarah kubur, mitoni dan selamatan, ruwatan dan sedekah bumi) sebagai amalan yang tidak Islami: berbau bidah, takhayul dan khurafat alias TBC –kata mereka!

Berkembangnya gerakan Wahabi di Makkah, yang berimbas terhadap eksistensi Islam tradisional Indonesia, juga menjadi salah satu penyebab berdirinya NU ini. Misalnya, usulan para kyai tradisionalis agar pemerintah melindungi keberagaman kaum tradisionalis di Indonesia dalam Muktamar Al-Islam ke-4 (Yogyakarta) dan Muktamar ke-5 (Bandung) ditolak oleh kaum reformis dan “modernis”. Dalam Muktamar ke-4, KH. Abdul Wahab Chasbullah mengusulkan agar kebiasaan beribadah umat Islam tradisional (seperti tahlilan, dalaillul khoirat, ziarah kubur, membangun kubur dan dzibaan) tetap diperbolehkan oleh pemerintah.<sup>83</sup> Namun demikian, usulan tersebut ditentang habis-habisan oleh kaum reformis dan “modernis” Muslim karena mereka dianggap berbau TBC. Bahkan, sebagai akibat usulan tersebut, banyak kyai dituduh kafir, musyrik dan pembuat bidah.<sup>84</sup>

<sup>82</sup>Martin Van Bruinnesen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencairan Makna Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 17.

<sup>83</sup>Ibnu Saud, H. Abdul Basith Adnan, *Kemelut di NU*, (Solo: Mayasari, 1982).

<sup>84</sup>NU, *Vis a Vis Negara*, (Yogyakarta, LKIS, 1999), hlm. 10.

Kenyataan ini mendorong kyai, untuk mendirikan organisasi yang bertujuan untuk mempertahankan tradisi dan budaya asli Indonesia dengan tetap memasukkan nilai-nilai ajaran Islam, yang kemudian dikenal dengan nama **Nahdlatul Ulama** (Kebangkitan Ulama).<sup>85</sup>

Perjuangan para kyai untuk mempertahankan tradisi dan budaya lokal Indonesia tidak terlepas dari pola pemahaman mereka tentang Islam. Menurut kyai, Islam yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad di Jazirah Arab tidak bisa dilepaskan situasi dan kondisi sosial, budaya, letak geografis dan sistem hukum yang mengitarinya. Sebagai konsekuensinya, Islam tidak boleh hanya dikaji secara tekstual, namun harus dikaji secara kontekstual. Di sisi lain, hukum Islam yang hanya dipahami secara tekstual-normatif oleh kaum reformis, "modernis", fundamentalis dan radikal (tanpa melihat situasi dan kondisi yang mengitarinya) akan melahirkan pemahaman Islam yang kurang transformatif dan tidak toleran terhadap umat Islam Indonesia yang masih memegang kuat tradisi.

Syariat Islam, yang terkodifikasi dalam fikih, sebenarnya hanyalah interpretasi ulama pada zamannya terhadap teks Al-Quran dan Hadis yang disesuaikan dengan berbagai situasi dan kondisi, sehingga keberadaannya masih akan selalu membutuhkan ijtihad agar fikih tidak usang termakan zaman. Sebagai akibat perkembangan zaman dan peradaban, maka banyak ketetapan hukum fikih (*syariat Islam hasil interpretasi dari teks*) yang tidak relevan dengan situasi, kondisi yang dihadapi oleh masyarakat, sehingga membutuhkan ijtihad ulang.

<sup>85</sup>Ibid.

Mengenai hal ini Abdullah  
bahwa:

Hukum Islam yang diformalisasikan dengan hukum Islam historis yang selama ini dikenal oleh umat Islam dengan sebutan "syari'at" bukanlah keseluruhan dari Islam itu sendiri, tetapi hanyalah interpretasi terhadap nash, baik Al-Qur'an dan Hadits yang dilakukan oleh ulama zaman pertengahan yang dipahami dalam konteks historis tertentu.

Bahkan ia menolak hukum Islam yang terkait dengan konteks historis tertentu, karena menurutnya, hukum Islam yang terkait dengan historis tertentu akan terjebak pada epistemologi zaman itu sendiri. Oleh sebab itu, hukum Islam yang dikenal dengan syari'at, yang dipahami oleh umat Islam sekarang ini, bukanlah hukum yang sifatnya transendental, tetapi profane, sehingga bisa diinterpretasi ulang secara mendalam dan komprehensif agar selalu sesuai dengan tuntutan zaman, kondisi sosial dan budaya serta dapat memecahkan berbagai masalah kemanusiaan yang dihadapi oleh manusia moderen. Hanya dengan pemahaman yang demikianlah maka, menurut An-Na'im, nilai-nilai Islam yang terkandung dalam syari'at akan selalu sesuai dengan zaman di mana pun dan sampai kapan pun.<sup>86</sup>

An-Na'im membagi ajaran Islam menjadi dua. Pertama, hukum Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad pada periode Makkah. Hukum periode ini, menurut An-Na'im, bersifat pasti dan fundamental, karena berkenaan dengan akidah. Oleh karena itu, an-Na'im menolak pembaharuan hukum Islam periode Makkah ini, karena ayat-ayat Al-Quran terkait dengan pengaturan hubungan antara manusia dengan Allah. Kedua, periode Madinah. Ayat-ayat yang diturunkan

<sup>86</sup>Abdullah an-Na'im, *Dekonstruksi syari'ah* (Yogyakarta: LKIS, 1990), hlm. 8.



pada periode ini membutuhkan interpretasi ulang, karena berhubungan dengan muamalah, yang mengatur hubungan antar sesama manusia. Manusia diperbolehkan untuk berjihad sesuai dengan situasi, kondisi dan perkembangan zaman tertentu.<sup>87</sup>

Syariat yang dipahami oleh mayoritas kyai bukanlah syariat yang kaku dan kolot, tetapi syariat yang ramah, elastis dan bisa diijtihadi ulang agar sesuai dengan situasi dan kondisi sosial, budaya, adat dan hukum yang ada dalam wilayah tertentu. Pemahaman ini kemudian melahirkan prinsip bahwa Islam yang bercampur dengan budaya asli Indonesia diperbolehkan oleh syariat asalkan tidak bertentangan dengan akidah Islam. Ulama tradisional tidak merubah hukum Islam karena mereka masih memegang erat pemikiran ulama Abad Pertengahan (baik dalam akidah, fikih, tafsir, hadis maupun tasawuf), tetapi secara substansial mereka sudah melampaui bentuk pemahaman kelompok reformis, modernis dan fundamentalis Muslim yang terjebak ke dalam Al-Quran maupun Hadis secara literal.

NU berkembang sangat pesat dalam masyarakat Indonesia yang masih memegang nilai-nilai tradisi leluhur, karena NU dianggap sebagai organisasi yang pro-tradisi Indonesia. Namun demikian, seiring perkembangan zaman dan peradaban, keberadaan organisasi ini dirongrong oleh organisasi-organisasi pro-Wahabi (seperti Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, LDII), karena jarang melakukan pembaharuan hukum Islam. Aliran-aliran ini menawarkan pemurniaan Islam dari berbagai macam unsur TBC, yang

<sup>87</sup>Ibid., hlm. 9.

banyak dipraktikkan umat Islam Indonesia. Tidak tanggung, Propinsi Jawa Timur, yang dulunya merupakan basis NU, kini digeroi oleh pengaruh Wahabi.

Salah satu pondok pesantren di Jawa Timur, yang terpengaruh aliran wahabi, adalah Pondok Pesantren Al-Fatah (yang terletak di Desa Temboro Kabupaten Magetan Jawa Timur). Pondok pesantren ini termasuk kategori pondok pesantren besar karena mempunyai santri yang berjumlah ribuan. Setidaknya ada 7000 santri yang belajar di pondok pesantren ini, baik yang mukim<sup>88</sup> maupun *nglaju* (kalong).<sup>89</sup> Menurut beberapa sumber yang berhasil kami wawancarai, "Pondok Al-Fatah adalah salah satu pondok yang mengajarkan cara berpakaian dengan memakai cadar bagi santri perempuan dan celana/sarung di atas tumit bagi santri putra." Dilihat dari cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku, maka pesantren ini dapat dikategorisasikan sebagai pondok pesantren yang terpengaruh aliran Wahabi, karena menganut cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku seperti generasi awal Islam.

Menurut keterangan Ulia Ghayati, seorang penduduk di sekitar Pondok Pesantren Temboro, "Pondok Pesantren Al-Fatah sebenarnya sudah ada sejak sebelum kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pondok pesantren ini dulunya adalah pondok pesantren tradisional ("salaP"), yang tidak mengajarkan cara-cara berpakaian

<sup>88</sup>Santri mukim adalah santri yang bermukim di pondok pesantren tersebut dalam jangka waktu yang sangat lama.

<sup>89</sup>Santri kalong adalah santri yang tidak bermukim di Pondok Pesantren tetapi hanya mengikuti pengajian yang dilaksanakan pesantren. Setelah itu, mereka pulang ke tempat tinggalnya masing-masing.



menyerupai tradisi berpakaian Arab seperti memakai celana harus di atas tumit bagi laki-laki dan memakai cadar bagi perempuan. Perubahan radikal baru terjadi setelah pondok pesantren ini ditinggal oleh pendirinya dan digantikan oleh putranya, Gus Nusron. Gus Nusronlah yang merubah wajah Pondok Pesantren Al-Fatah dari pesantren "salaf" menjadi pondok pesantren yang mirip dengan lembaga pendidikan di Arab Saudi. Perubahan wajah pondok pesantren ini disebabkan Gus Nusron pernah mencari ilmu di Arab Saudi, tetaptnya di kota Madinah."<sup>90</sup>

Pergaulannya dengan budaya Arab yang sangat lama menyebabkan Gus Nusron jatuh hati dengan budaya tersebut. Ketika pulang kandang, ia menginginkan pondok pesantrennya meniru tradisi Arab. Mulai saat itulah Pondok Pesantren Al-Fatah berubah dari pondok pesantren "salaf" menjadi pondok pesantren "salaf-plus" –artinya pondok pesantren yang masih menggunakan kitab-kitab klasik, tetapi juga sangat fundamentalis dalam memahami Al-Quran dan Hadis. Kitab-kitab klasik --kitab kuning seperti *Fathul Mu'in* dan *Fathul Wahhab*-- masih diajarkan di pondok pesantren ini. Namun demikian, kajian terhadap kitab-kitab kuning tersebut tidak dilakukan secara kritis. Sebagai konsekuensinya, bentuk dan pola pemahaman keagamaan mereka hanya sebatas pada apa yang tertuang dalam kitab-kitab yang dikaji.

Mereka memahami Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab kuning secara *taken for granted*, sehingga menghasilkan pola pemahaman yang "agak kaku". Ajaran kitab-kitab fikih klasik

<sup>90</sup>Data tersebut kami dapatkan dari hasil wawancara dengan Uliya Ghayati pada tanggal 23 Januari 2009 di rumahnya.

jarang dikomunikasikan dengan realitas sosial dan perubahan zaman, sehingga pola keberagamaannya "agak kolot" dan tidak kontekstual. Indikasi dari pola pemahaman Islam yang bersifat doktriner, tekstual dan normatif ini adalah cara berpakaian, penampilan dan berperilaku mereka, yang secara tekstual meniru gaya berpakaian, berpenampilan dan berperilaku Al-Quran dan Hadis. Mereka juga mempunyai penilaian yang negatif terhadap berbagai macam tradisi yang ada di dalam masyarakat. Menurut Ustad Abdurrahim (seorang pengasuh Pesantren Al-Fatah), segala sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Quran, Hadis dan ketetapan ulama klasik dalam kitab-kitab kuning adalah bidah dan sesat, sehingga umat Islam tidak boleh menjalankannya.

Pola pemahaman Islam seperti ini muncul dan berkembang di pondok pesantren tersebut karena para ustad jarang mengkaji Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab klasik secara kritis. Ketidakmauan mereka mengkaji kitab-kitab klasik secara kritis, menurut Ustad Abdurrahim, disebabkan anggapan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup. Hasil ijtihad ulama klasik, menurutnya, mendekati kebenaran karena dilakukan dengan sungguh-sungguh dan dilandasi dengan keilmuan yang memadai. Hal ini tentunya berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh ulama sekarang, yang biasanya tidak dilakukan dengan sungguh-sungguh dan tidak didasari dengan keilmuan yang memadai, sehingga kadar kebenarannya amat rendah. Banyak sekali produk hukum hasil ijtihad ulama sekarang (ulama khalaf) yang hanya menuruti hawa nafsu, sehingga tidak boleh dianut dan dijadikan sebagai rujukan oleh masyarakat. Pemahaman agama seperti ini berimbas pada tata



cara berpakaian, berpenampilan dan bertingka-laku sehari-hari.

Cara berpakaian mereka mirip dengan cara berpakaian umat Islam di Arab Saudi. Cara berpakaian seperti ini dianut oleh hampir seluruh masyarakat yang tinggal di sekitar Pondok Pesantren Al-Fatah, sehingga Desa Temboro seperti miniatur umat Islam di Arab Saudi. Mayoritas perempuan di desa ini memakai cadar, sedangkan kaum prianya memakai baju kurung dan berjenggot. Fenomena ini terjadi, menurut penjelasan Uliya Ghayati, karena santri atau jamaah Al-Fatah setiap harinya berdakwah agar umat Islam menganut tata cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku seperti Nabi Muhammad, karena cara-cara tersebut adalah cara-cara yang sesuai dengan syariat Islam dan Nabi Muhammad.

Selain cara berpakaian, berpenampilan dan berperilaku, indikasi lain yang dapat dijadikan referensi bahwa Pondok Pesantren Al-Fatah adalah penganut Wahabi adalah pandangan mereka tentang TBC. Menurut mereka, bidah adalah segala sesuatu yang tidak ada contoh sebelumnya dan tidak diatur dalam syariat Islam. Artinya, tindakan tersebut belum pernah dilakukan baik oleh Nabi Muhammad, para Sahabat dan Tabi'in. Ustad Abdurrahim menambahkan bahwa "tidak semua bidah diharamkan oleh syariat Islam. Ada bidah-bidah tertentu yang diperbolehkan, bahkan dianjurkan, oleh Islam. Ada yang baik (yang boleh dilaksanakan oleh umat Islam), tetapi kebanyakan bidah adalah buruk atau sesat (tidak boleh dilaksanakan oleh umat Islam)." Dari penjelasan di atas, sebenarnya Pondok Pesantren Al-Fatah mempunyai perbedaan pandangan tentang bidah dengan pengikut aliran Wahabi lainnya, yang menganggap bahwa seluruh bidah

adalah sesat dan umat Islam dilarang melaksanakannya. Pondok pesantren ini masih menampakkan ketradisionalannya karena tidak menganggap semua bidah haram.

Secara lebih detail Ustad Abdurrahim menjelaskan bahwa bidah dapat dibagi menjadi beberapa bagian di antaranya, bidah sesat, bidah bagus (dianjurkan untuk dilaksanakan) dan bidah mubah. Bidah yang sesat, menurutnya, adalah membuat amalan-amalan yang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan Khulafaurrasyidin seperti *tabarruj* (percampuran antara laki-laki dengan perempuan), kumpul kebo, pacaran, selamatan yang ditentukan harinya, nelungdino, mitungdino, matangpuluh-dino, nyatus, nyewu, nyewindu, haul dan ruwatan.

Ustad Abdurrahim tidak mengharamkan prosesi selamatannya, tetapi mengharamkan penentuan waktunya karena penentuan waktu selamatan tidak pernah dicontohkan oleh Rasulullah dan Khulafaurrasyidin. Selamatan, menurut Ustad Abdurrahim, diperbolehkan oleh Islam karena pahala sedekahnya dapat sampai kepada si mayit. Kebolehan bersedekah bagi si mayit adalah karena ada hadis yang menjelaskan hal tersebut. Namun demikian, penentuan waktu selamatan (kendurenan) --seperti nelungdino dan lain sebagainya-- yang dilakukan oleh mayoritas masyarakat Jawa adalah bidah dlalalah (sesat).

Dari penjelasan di atas, Ustad Abdurrahim sebenarnya belum bisa membedakan antara bidah dengan persoalan lain. Menurut hemat penulis, tidak semua yang baru boleh dikatakan sebagai bidah. Boleh dikatakan bidah jika sesuatu yang baru tersebut terkait dengan persoalan ibadah mahdlah dan bertentangan dengan akidah Islam seperti menyembah



selain Allah, memuja setan, menambah atau mengurangi rukun shalat, zakat dan puasa. Bidah tidak berlaku bagi persoalan sosial, politik, ekonomi dan segala sesuatu yang masuk ke dalam kategori muamalah karena keberadaannya merupakan keniscayaan. Perkembangan zaman dan peradaban sangat dinamis, sehingga berbagai macam persoalan muamalah yang belum ada ketentuannya dalam Al-Quran dan Hadis terus bermunculan.

Bidah, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, berarti ajaran yang menyalahi ajaran yang benar.<sup>91</sup> Dalam konteks Islam, bidah adalah ajaran yang terkait dengan persoalan ibadah tetapi belum ada ketentuannya dalam Al-Quran maupun Hadis. Kumpul kebo, pacaran dan *tabarruj* sebenarnya bukanlah bidah karena ketiganya sudah dilarang dalam fikih dengan menggunakan metode *saddudzdzariab*.<sup>92</sup> Dalam *saddudzdzariab* dijelaskan bahwa segala sesuatu yang dapat menjadi jalan bagi terciptanya perzinahan, maka hukumnya adalah haram. Pacaran dan *tabarruj* dapat menjadi jalan bagi tindak pidana perzinahan. Oleh sebab itu, hampir semua ulama sependapat bahwa tindakan tersebut diharamkan oleh Allah dengan memakai konsep *saddudzdzariab*. Apalagi kumpul kebo, yang jelas-jelas dilarang oleh syariat, karena dapat menurunkan harkat dan martabat manusia dan melanggar *maqasbid syari'ah*, yaitu menjaga keturunan dan harta. Hukuman

<sup>91</sup>Untuk lebih jelasnya lihat W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 137.

<sup>92</sup>Yang dimaksud dengan *saddudzdzariab* adalah menghambat atau menghalangi atau menyumbat jalan yang menuju kepada kerusakan dan maksiat. Untuk lebih jelasnya lihat Peunoh Daly dan Abdul Malik (ed), *Ushul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Direktur APembinaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1993), hlm. 156.

bagi laki-laki maupun perempuan yang kumpul kebo yang belum menikah (*ghairu muhsan*) adalah dicambuk seratus kali, sedangkan pezina muhsan dirajam,<sup>93</sup> berdasarkan surat An-Nur (ayat 2):

*Pezina perempuan dan laki-laki hendaklah dicambuk seratus kali dan janganlah merasa belas kasihan kepada keduanya sehingga mencegah kamu dalam menjalankan hukum Allah, hal ini jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan hendaklah dalam menjatuhkan sanksi (mencambuk) mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.*

Sedangkan dasar penetapan hukum rajam adalah hadis

Nabi:

*Terimalah dariku! Terimalah dariku! Sungguh Allah telah memberi jalan kepada mereka. Bujangan yang berzina dengan gadis dijilid seratus kali dan ditinggalkan selama satu tahun, sedangkan orang yang telah kawin yang berzina didera seratus kali dan dirajam.*

Hukuman yang sangat berat tersebut adalah sebagai tanda bahwa syariat sangat menghargai harkat dan martabat manusia. Dengan adanya kumpul kebo, maka keturunan yang

<sup>93</sup>Rajam dari segi bahasa berarti melempari batu. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an Al-Madjied "An-Nur"* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), XV: 136. Sedangkan menurut istilah, *rajam* adalah melempari pezina *muhsan* sampai menemui ajalnya. Abu Zahrah, *Al-Jarimah*, hlm. 142.



mereka hasilkan tidak mempunyai status sosial, hukum dan ekonomi, sehingga bertentangan dengan maqashid syariah. Hukuman berat tidak berarti bahwa hukum Islam sadis, tetapi semata-mata agar manusia jera dan tidak mengulangnya lagi karena zina adalah perbuatan tercela dan merendahkan harkat dan martabat manusia. Manusia diciptakan oleh Allah memang mempunyai hawa nafsu dan kepentingan biologis, tetapi manusia juga dikaruniai akal dan hati oleh Allah sebagai pengontrol hawa nafsu dan keinginan biologis sesaat agar tidak terjebak ke dalam perbuatan tercela serta merendahkan harkat dan martabat kemanusiaannya.

Untuk menyalurkan hasrat biologis, Islam menganjurkan pernikahan agar hasrat biologis ini dapat menghasilkan keturunan dengan cara yang legal. Dengan anjuran nikah ini, ajaran Islam menyesuaikan dengan instink dan kebutuhan biologis manusia, tetapi sekaligus tetap menjaga harkat dan martabat sebagai manusia, sehingga dalam menyalurkan kebutuhan biologisnya harus dengan cara yang baik dan terhormat. Memelihara martabat dalam menyalurkan kebutuhan biologis dengan melalui pernikahan ini, pada dasarnya, merupakan ajaran semua agama, terutama agama-agama besar seperti Islam, Nasrani dan Yahudi, sehingga agama-agama tersebut secara normatif melarang keras perzinahan.<sup>94</sup>

Di samping sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan biologis manusia dengan cara yang bermartabat, tujuan umum pernikahan adalah untuk melakukan regenerasi keturunan

---

<sup>94</sup>Yūsuf al-Qaradlāwī, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Ttp.: Dār al-Ma'rifah, 1985), hlm. 168-169 dan 144-145.

Jeneralisasi semacam ini, menurut penulis, terjadi karena banyak pondok pesantren –terutama yang beraliran Wahabi– yang tidak mengkaji ushul fikih, padahal ushul fikih merupakan ilmu penting yang harus dipelajari oleh umat Islam karena ushul fikih membahas berbagai macam metode yang dipakai oleh ulama dalam menetapkan hukum dari Al-Quran dan Hadis. Dengan mengetahui metode ulama klasik dalam menyimpulkan hukum dari sumbernya, maka umat Islam diharapkan tidak terjebak ke dalam kultus fikih, yang sebenarnya hanyalah produk hukum yang ditetapkan oleh manusia.<sup>97</sup> Kebenaran fikih –terutama muamalah– yang ada dan beredar di masyarakat tidak bersifat mutlak, yang harus diikuti oleh seluruh umat Islam tanpa adanya reinterpretasi ulang, tetapi bersifat relatif, yang masih membutuhkan ijtihad ulang agar sesuai dengan perubahan zaman dan kebutuhan manusia.<sup>98</sup>

Manfaat lain dalam mempelajari ushul fikih adalah agar umat Islam dapat mengetahui berbagai macam dalil yang dipakai oleh ulama dalam mengijthadi hukum, sehingga dapat memilih dalil yang lebih mendekati kebenaran dan lebih rajih.<sup>99</sup> Jika tidak mengetahui landasan berpikir ulama, maka umat Islam akan terjebak ke dalam taklidisme fikih, yang dapat

<sup>97</sup>Untuk lebih jelasnya lihat Peunoh Daly dan Abduh Malik (ed), *Ushul Fiqh Jilid I*, hlm. 6-7.

<sup>98</sup>Hasbi Ash Shiddieqy mengatakan bahwa fikih bersifat *in concreto* yang hanya memuat petunjuk hal-hal yang praktis sehingga kebenarannya masih bersifat relatif. Hasbi membagi fikih menjadi tiga, yaitu fikih qur'ani, nabawi dan ijthadi. Untuk lebih jelasnya lihat Yudian Wahyudi. Ph. D., *Ushul Fikih Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, cet IV, 2007), hlm. 39.

<sup>99</sup>Daly dan Abduh Malik (ed), *Ushul Fiqh Jilid I*, hlm. 7.

mengancam eksistensi fikih itu sendiri. Sebagai tanggung jawab kepada santri, pesantren sebaiknya mengajarkan ushul fikih di lingkungannya. Dengan demikian, santri tidak menerima ajaran Al-Quran, Hadis dan kitab-kitab klasik hanya secara tekstual. Produk hukum fikih ---yang seharusnya selalu diijthadi ulang oleh umat Islam, khususnya alumni pesantren, karena kebenarannya bersifat relatif-- kini meradang karena sebagian umat Islam menganggap kebenarannya bersifat mutlak, berlaku sepanjang zaman dan tidak boleh diijthadi ulang. Sebagian umat Islam, kata Nasr Hamid Abu Zayd, menganggap fikih sebagai teks ilahi,<sup>100</sup> padahal sebenarnya fikih adalah teks insani.<sup>101</sup>

Anggapan seperti ini menjadikan generasi Islam di pondok pesantren enggan untuk mempelajari ushul fikih karena dianggap tidak banyak memberikan manfaat. Segala sesuatu yang tertuang dalam Al-Quran, Hadis dan fikih dianggap sebagai kebenaran mutlak. Fenomena ini menyebabkan fikih menjadi stagnan, sehingga banyak sekali problem yang dihadapi oleh masyarakat tidak terjawab oleh fikih. Dalam mengantisipasi perubahan dan perkembangan zaman, kaedah-kaedah ushul fikih mutlak diperlukan untuk menjawab problem sosial, politik, budaya maupun ekonomi. Ushul fikih tidak hanya dikaji, tetapi harus juga digunakan sebagai salah satu metode dalam proses penyimpulan hukum Islam, sehingga berbagai problem dapat dipecahkan oleh fikih. Prosedur ini harus dilakukan oleh umat Islam karena jumlah

<sup>100</sup>Teks Ilahi adalah teks yang langsung datang dari Allah, yaitu syari'at.

<sup>101</sup>Teks Insani adalah teks hasil interpretasi dari teks ilahi, yaitu fikih.



ayat Al-Quran dan Hadis sangat terbatas, sedangkan perubahan dan perkembangan merupakan keniscayaan.

Ushul Fikih mengakui keberadaan sumber hukum Islam selain Al-Quran dan Hadis seperti ijmak (konsensus), qiyas (analogi), masalah mursalah, urf, saddudzdzariah, syar' man qablana, istihsan dan istishab. Semua itu harus difungsikan secara aktif oleh para mujtahid agar fikih dapat menjawab berbagai macam problem kontemporer sekaligus adaptif terhadap perkembangan zaman. Namun harus diingat, penggunaan sumber hukum Islam selain Al-Quran tidak boleh bertentangan dengan akidah dan lima maqashid syariah (yaitu, menjaga agama jiwa, akal, harta dan keturunan). Kelima prinsip maqashid syariah ini bertujuan untuk mewujudkan tujuan utama diturunkannya syariat ke muka bumi ini, yaitu untuk kebaikan seluruh alam (rahmatan lil alamin).

Jadi, menurut penulis, pengklasifikasian bidah yang dikemukakan oleh Ustad Abdurrahim kurang tepat, karena ia menyamakan bidah yang mestinya hanya terkait dengan persoalan ibadah dengan persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya, pendidikan, yang kaedah hukumnya sudah ada dalam ushul fikih dan perubahannya menjadi keniscayaan. Kekeliruan dalam pendefinisian bidah ini juga terjadi dalam memformulasikan pengertian bidah mubah.

Menurut Ustad Abdurrahim, bidah mubah adalah bidah yang dapat mempermudah kehidupan manusia seperti alat teknologi, transportasi dan informasi. Meskipun pada zaman Nabi Muhammad belum ada alat informasi, transportasi dan berbagai macam teknologi mutakhir, tetapi alat-alat tersebut memberikan manfaat yang luar biasa kepada manusia, sehingga hukumnya mubah. Alat transportasi pada zaman

Nabi Muhammad memakai unta, tetapi alat transportasi pada zaman modern seperti sekarang ini tidak harus meniru seperti yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad karena situasi, kondisi dan zamannya sudah berubah.

Begitu juga perkembangan teknologi, menurut Ustad Abdurrahim, tidak bisa dipandang sebagai bidah dhalalah karena keberadaannya sangat memudahkan manusia untuk mencapai tujuan-tujuan yang baik seperti dakwah dan tarbiyah. Selama alat-alat informasi digunakan dengan benar dan untuk tujuan ibadah, maka alat-alat tersebut boleh digunakan. Sebaliknya, jika digunakan untuk hal-hal negatif, yang melanggar ketentuan syariat Islam, maka alat komunikasi dan informasi tersebut menjadi haram.

Perubahan zaman dan perkembangan peradaban meniscayakan temuan-temuan baru, yang belum ada ketentuan hukumnya dalam fikih, sehingga memerlukan ijihad. Fikih yang diformulasikan oleh ulama Abad Pertengahan adalah hukum yang dimaksudkan untuk memecahkan berbagai macam persoalan yang ada pada zaman itu, sehingga keberadaannya sedikit banyak terpengaruh dengan situasi dan kondisi pada masa itu. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi --yang kemudian berimplikasi terhadap dinamika kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya manusia kontemporer-- belum banyak disinggung oleh fikih, sehingga pembaharuan hukum merupakan suatu keniscayaan. Juga harus disadari bahwa Al-Quran dan Hadis terbatas dari segi jumlah, padahal keberadaan kedua sumber hukum, yang dikomunikasikan dengan realitas Arab Saudi abad ke-7 ini, belum memuat aturan-aturan yang terkait dengan persoalan-persoalan kontemporer. Kenyataan ini membuat berbagai



macam persoalan belum mempunyai pijakan hukum yang jelas dalam syariat maupun fikih, sehingga membutuhkan ijihad nilai-nilai universal yang masih membutuhkan pemikiran manusia ketika terjadi perubahan zaman dan perkembangan peradaban agar kedua sumber ini dapat menjadi solusi progresif bagi kehidupan umat manusia. Untuk dapat menemukan nilai-nilai universal, Al-Quran dan Hadis harus dianggap sebagai teks historis, sehingga cara memahami Islam juga dibutuhkan pendekatan historis. Historisitas Al-Quran sebagai teks sama sekali tidak berarti bahwa ia adalah teks kemanusiaan.

Sebagai wahyu *verbatim* Tuhan dan manifestasi Tuhan dalam segala ruang dan waktu, Al-Quran tentunya mengikuti *frame* bahwa apa yang diturunkan dalam bahasa Arab abad ke-7 Masehi kepada Muhammad merupakan teks historis. Teks historis ini merupakan subyek pemahaman dan interpretasi, di mana firman Tuhan eksis dalam ruang yang melewati batas-batas pengetahuan manusia. Untuk itu, analisis sosio-historis diperlukan untuk memahami. Metode linguistik yang paling moderen juga harus diterapkan untuk menafsirkan teks keagamaan tersebut. Al-Quran tidak boleh hanya dimaknai secara *taken for granted* karena turunnya Al-Quran terkait dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Dengan melakukan kajian sosio historis, maka umat Islam akan mampu mengungkap intisari Al-Quran maupun Hadis, sehingga keberadaan dan kegunaannya tidak pernah lekang oleh perubahan zaman dan dinamika sosial.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (yang berimbas kepada kemajuan alat komunikasi, transportasi dan

informasi) tidak boleh dipandang keberadaannya tidak terkait dengan persoalan ibadah. Perkembangan alat komunikasi, transportasi dan informasi yang berfungsi untuk mempermudah kehidupan manusia, bukanlah bidah, tetapi masalah mursalah. Jeneralisasi bahwa segala sesuatu yang belum ada ketentuan hukumnya dalam Quran dan Hadis sebagai bidah, menurut hemat penulis, kurang tepat karena dalam ushul fikih selain dalil tekstual (*naqli*), ulama juga mengakui dalil akli sebagai sumber hukum Islam.

Minimnya pengetahuan kaum santri —termasuk santri Pondok Pesantren Al-Fatah di Temboro— mengenai ushul fikih menyebabkan mereka salah dalam memaknai bidah karena terjebak pada pemaknaan tekstual. Pola pemahaman tekstual menyebabkan mereka terjebak ke dalam formalisme agama yang kurang substansial. Sebagai macam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi --yang berimbas pada penemuan-penemuan baru dalam bidang transportasi, informasi dan lain sebagainya-- tidak bisa disebut bidah tetapi disebut masalah mursalah.

Mengenai tata cara berpakaian, Ustad Abdurrahim menyatakan bahwa berpakaian apa saja diperbolehkan asalkan dapat menutup aurat dan memperhatikan aspek kesopanan. Batasan berpakaian bagi perempuan adalah menutup seluruh anggota badan kecuali wajah dan kedua telapak tangan ketika berada di rumah. Di sisi lain, auratnya ketika keluar rumah adalah menutup seluruh anggota tubuh dengan memakai cadar agar tidak menimbulkan fitnah sekaligus sebagai sarana untuk menolak zina. Zina, masih menurut Ustad Abdurrahim, tidak hanya bisa diminimalisir dengan cara si laki-laki memalingkan



pandangan, tetapi juga dapat dilakukan dengan perempuan menutup semua anggota badannya. Dengan begitu, maka kejahatan dapat dihindarkan dan manusia tidak memperbanyak dosa. Perbuatan ini, menurutnya, juga bisa dianggap sebagai *syaddudz dzariah* (menutup jalan menuju kemaksiatan). Ia mengutip Al-Quran (Al-Ahzab: 53 dan 59):

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya),<sup>102</sup> tetapi jika kamu diundang maka masuklah. Bila kamu selesai, keluarlah tanpa asyik memperpanjang percakapan, karena yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), tetapi Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir, karena cara yang demikian itu lebih Suci bagi hatimu dan hati mereka. Kamu tidak boleh menyakiti (hati) Rasulullah dan juga tidak boleh mengawini isteri-isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sungguh perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.*

*Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin:*

<sup>102</sup>Maksudnya, pada masa Rasulullah s.a.w pernah terjadi orang-orang yang menunggu-nunggu waktu makan Rasulullah s.a.w. lalu turun ayat ini melarang masuk rumah Rasulullah untuk makan sambil menunggu-nunggu waktu makan Rasulullah.

*"Hendaklah mereka mengulurkan jilbab<sup>103</sup> mereka ke seluruh tubuh mereka agar mereka lebih mudah untuk dikenal, sehingga mereka tidak diganggu. Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*

Berdasarkan ayat tersebut di atas, menurut Ustad Abdurrahim, hukum memakai cadar bagi perempuan adalah wajib bukan sekedar keutamaan. Barangsiapa –Muslimah– tidak mau memakai cadar, maka ia dapat dikatakan melanggar ketentuan syariat. Namun demikian, dalam Al-Quran, hadis maupun pendapat ulama (baik klasik maupun kontemporer), kewajiban mengenakan cadar, menurut hemat penulis, tidak disinggung. Dalam fikih dijelaskan bahwa aurat perempuan adalah seluruh anggota tubuh kecuali wajah dan dua telapak tangan. Tidak ada yang mewajibkan memakai cadar. Memakai cadar adalah pakaian Arab yang tentunya tidak bisa dijeneralisir menjadi syariat Islam. Pengikut Wahabi di Indonesia, menurut penulis, tidak bisa membedakan antara syariat dengan budaya Arab. Sebagai akibatnya, terjadilah Arabisasi dalam semua persoalan, termasuk dalam tata cara berpakaian. Hal ini tidak akan terjadi manakala mereka mau mempelajari Islam secara utuh dengan berbagai macam pendekatan. Dengan demikian, mereka lebih bisa membedakan antara syariat dengan tradisi Arab.

Ketidakkampuan membedakan antara syariat dengan tradisi Arab juga disebabkan karena pola penafsiran mereka. Mayoritas kaum Wahabi Indonesia menafsirkan teks keagamaan hanya dengan pendekatan linguistik-tekstualis,

<sup>103</sup>Jilbab oleh kelompok ini diartikan dalam sejenis baju kurung yang lapang yang dapat menutup kepala dan dada.

sehingga pemahaman mereka tentang Islam juga monoton. Salah satu penyebab kemunduran peradaban Islam, menurut Hasan Hanafi, adalah karena penafsiran mereka tidak utuh. Sebagai akibatnya, pemahaman keagamaan mereka tidak holistik. Mayoritas umat Islam hanya menggunakan metode tafsir linguistik, sehingga mereka terjebak pada bunyi teks. Tafsir linguistik adalah tafsir yang paling tua dalam sejarah penafsiran Islam karena orang Arab pada waktu itu adalah ahli retorika dan syair. Jadi, wajar jika tafsir linguistik (sastra) lahir sebagai ciri zaman, khususnya karena Al-Quran itu sendiri adalah kitab balaghah, yang dapat dipakai sebagai otoritas linguistik seperti syair Arab klasik, retorika dan tamsil.

Metode ini sebenarnya mempunyai kelebihan tertentu dibandingkan dengan metode yang lain, di antaranya adalah:

1. Mengukuhkan signifikansi linguistik sebagai pengantar untuk memahami wahyu karena wahyu bukanlah ajaran sakral, realitas unik, pribadi atau peristiwa, tetapi adalah kalam tertulis, dibaca, didengar dan tersusun dari bahasa manusia tertentu, yaitu bahasa Arab. Sebab, wahyu adalah kalam yang mengandung makna yang dikandung oleh kata-kata.
2. Memacu kecermatan dalam memahami kata dan mengetahui makna berbagai ekspresi, yang menyebabkan si mufasir berpegang teguh pada teks sebagai sumber. Oleh karena itu, ulama klasik menggunakan bahasa sebagai salah satu syarat dalam menafsirkan Al-Quran, yang pada gilirannya dapat menghindarkan hawa nafsu dan emosi dari penafsiran teks.

3. Mengetahui pelik-pelik makna dan mengartikan bahasa Arab dalam mendahulukan dan mengartikan kata, indikasi huruf, berbagai kata benda dan kata kerja, makna derivatif kata menyebabkan bahasa menjadi salah satu pengantar akurat dan cermat bagi makna, padahal makna adalah penglihatan atas benda dan fakta. Bahasa, kata pakar-pakar kontemporer, adalah wadah bagi wujud”.

4. Melestarikan keselamatan, kehidupan dan kontinuitas bahasa Arab dalam sejarah, yaitu melestarikan bahasa Al-Quran “dengan bahasa Arab yang jelas”.<sup>104</sup>

Meskipun mempunyai berbagai macam kelebihan, tetapi metode tafsir linguistik ini juga mempunyai berbagai macam kelemahan, yang di antaranya adalah:

1. Terjebak ke dalam tafsir harfiah total, yang melupakan makna dan total memfokuskan perjuangan hanya di sekitar kata, indikasi-indikasi kata dan pelik makna, tetapi melupakan tujuan universal wahyu. Sebagai akibatnya, kita dikenal sebagai pemilik kebudayaan kata dan peradaban kalimat, politik retorika kosong, aneka ragam slogan, sistem mikrofon menggelegar, menyongsong perang dengan logika seruling, biola dan panah, yang tidak mampu membunuh lalat sekali pun!
2. Terjebak ke dalam berbagai penafsiran lafziah, otoritas historis yang bertentangan, perbedaan antar tata bahasa Arab (yaitu antara kelompok Basrah dan kelompok Baghdad), bertumpu pada dialek, berkriteria pada dialek

<sup>104</sup>Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemashabatan Umat*, tr. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), hlm. 19-20.



Quraisy. Sebagai akibatnya, mustahil memahami Al-Quran kecuali dari kacamata pakar bahasa dan tata bahasa Arab. Setelah waktu berlalu, yang tersisa bagi kita ternyata hanyalah kebaduaian padang pasir. Keluguan!

3. Bahasa bukanlah sekedar kata, tetapi juga makna. Bahasa bahkan hanya sekedar sarana pembawa makna. Walaupun penting, tetapi kata dan ekspresi Al-Quran hanyalah sarana untuk mengekspresikan makna independen yang dapat diketahui secara langsung dalam hal yang berkenaan dengan aspek metakata. Sebab, metode linguistik mengutamakan kata atas makna dari segi pemahaman, sementara makna dari segi persepsi lebih utama daripada kata.
4. Mengabaikan realitas sosial dan historis awal di mana teks diturunkan (yang dalam ilmu-ilmu Al-Quran disebut *asbabun nuzul*), mengabaikan perkembangan syariah (yang dalam ilmu-ilmu Al-Quran disebut *nasikh-mansukh*). Sebagai akibatnya, seolah-olah teks tidak memiliki ruang dan waktu, plus mengabaikan perbedaan antara ayat *Makiah* dan ayat *Madaniah* dan indikasi ilmu-ilmu Al-Quran.
5. Mengabaikan realitas umat Islam masa kini. Seolah-olah teks bukanlah perintah yang ditujukan kepada mereka. Seolah-olah kehidupan umat Islam bukanlah obyek dan tujuan perintah. Seolah-olah manusia makan bahasa dan tinggal dalam balaghah, yang memecahkan problem dari krisis mereka dengan kata. Sebagai akibatnya, syair modern menggantikan kata-kata Al-Quran, karena Al-Quran tidak dapat melukiskan kepedihan manusia.

6. Kemustahilan karena kreasi Arab sekuler linguistik, tetapi mungkin dalam tanahair melalui revolusi melawan awal kebangkitan dan otentitas mereka sebagai syarat bagi kreasi, keistimewaan dan identitas mereka yang sudah lama tidak mereka nikmati.<sup>105</sup>

Pengikut Wahabi Indonesia --termasuk di Pondok Pesantren Al-Fatah Temboro-- sebagian besar hanya menggunakan satu metode saja dalam menafsirkan Islam, sehingga mereka kehilangan kontekstualitas ajaran Islam di zaman kontemporer seperti sekarang ini. Segala sesuatu yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Quran dan Hadis mereka anggap bidah. Sehingga banyak persoalan mereka anggap tidak baik --bahkan sesat-- jika dilaksanakan oleh umat Islam. Pemahaman seperti ini sebenarnya bertentangan dengan konsep *ushul fikih*, yaitu *istishab*. *Istishab* mengajarkan bahwa segala sesuatu yang belum ada ketentuan hukumnya dalam syariat, maka boleh atau mubah untuk dilakukan. Cara berpakaian dengan menutup cadar belum dijelaskan secara detail dalam syariat Islam, sehingga keberadaannya masih mengundang kontroversi. Sebaiknya dibedakan antara syariat dengan tradisi Arab, sehingga umat Islam mampu menangkap nilai Islam dengan benar.

Memang tidak mudah membedakan antara syariat dengan tradisi Arab karena Islam diturunkan di Arab, yang sedikit banyak dipengaruhi oleh tradisi yang ada di sana.

<sup>105</sup>*Ibid.*, hlm. 20-22.



Untuk membedakan antara tradisi Arab dengan nilai-nilai syariat Islam, tidak bisa hanya dikaji melalui pendekatan tekstual (atau dalam bahasa Hasan Hanafi hanya menggunakan satu metode tafsir saja), tetapi harus dikaji dengan berbagai pendekatan –termasuk pendekatan historis.

Berdasarkan alasan di atas, Gus Dur (Abdurrahman Wahid) menggagas teori pribumisasi Islam untuk membedakan antara Islam dengan tradisi Arab. Menurut Gus Dur, pribumisasi Islam bukanlah "Jawanisasi" atau *sinkretisme*,<sup>106</sup> karena pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal (Indonesia) di dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri. Pribumisasi juga tidak berarti meninggalkan norma-norma (keagamaan) demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash (Al-Quran).<sup>107</sup>

Dalam gagasan pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam, yang selama ini dipahami secara normatif sebagai ajaran yang datang dari Allah SWT, diakomodasikan ke dalam kebudayaan lokal yang berasal dari manusia, sehingga di antara keduanya tidak kehilangan identitasnya masing-masing.<sup>108</sup> Menurut Gus Dur, Islam adalah agama yang diturunkan Allah untuk kemaslahatan manusia bukan untuk kemaslahatan Tuhan. Oleh karena itu, ajaran Islam hendaknya dipahami secara

<sup>106</sup>Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" (tp.: tnp., t.t), hlm. 83.

<sup>107</sup>Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara*, (Yogyakarta: Galang Press, 1998).

<sup>108</sup>M. Imaduddin Rahmat, Musoffa Basyir Rosyad, Khamami Zada, Moqsih Ghazali, "Islam Pribumi, Mencari Wajah Islam Indonesia", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi no.14 tahun 2003, hlm. 9.

substansial-kontekstual, sehingga spirit ajarannya dapat ditangkap dengan baik dan bisa menjawab berbagai macam problem hukum Islam yang ada dalam masyarakat.

Dalam pribumisasi Islam, nilai yang menjadi spirit bagi perbuatan seseorang berasal dari bentuk kegiatan sedangkan bentuk perbuatannya berasal dari bentuk kegiatan yang ada dan telah diciptakan oleh manusia setempat yang sudah diakui mempunyai kebenaran sendiri. Bagi Gus Dur, Arabisasi dan proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah (yang telah menjadi bagian integral dari Islam) adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan dan kondisi yang ada di Indonesia. Pribumisasi Islam bukan upaya untuk menimbulkan kekuatan-kekuatan budaya setempat, tetapi justru agar budaya tersebut tidak hilang. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dengan budaya, karena polarisasi tersebut memang tidak bisa dihindarkan.<sup>109</sup>

Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha untuk membuat jembatan agar di antara agama dan budaya dapat dipertemukan. Dengan demikian, tidak akan ada lagi pertentangan antara agama dan budaya, karena antara agama dan budaya terjadi proses akulturasi yang akan melahirkan sebuah peradaban yang

<sup>109</sup>Abdurrahman Wahid, *Pergulatan negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.



dijiwai oleh semangat nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai kebudayaan itu sendiri.<sup>110</sup>

Gagasan pribumisasi Islam ini dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan beragama Islam dalam setiap wilayah yang berbeda-beda. Dalam gagasan pribumisasi Islam, Islam tidak dipandang sebagai obyek yang tunggal, melainkan majemuk. Gagasan ini untuk mengikis habis pemahaman umat Islam yang selama ini memandang bahwa Islam yang ada di Timur Tengah dengan budayanya adalah Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama tidaklah diturunkan dalam ruang yang kosong, melainkan mengalami historisitas yang terus berkelanjutan. Konsep pribumisasi Islam sebaiknya dihayati oleh pengikut Wahabi di Jawa Timur agar budaya Jawa, yang sudah mengakar dalam masyarakat muslim di sana, tidak terlindas oleh budaya Arab yang sebenarnya bukan syariat.

Dalam masalah berpakaian, syariat Islam, menurut penulis, hanya menuntut agar kaum wanita menjaga kehormatan mereka dengan salah satu cara menutup aurat. Ini adalah nilai syariat yang berlaku bagi semua manusia sampai kapanpun dan di manapun. Namun demikian, petunjuk praktis dan tata caranya boleh disesuaikan dengan perubahan zaman dan selera masyarakat agar syariat tersebut dapat diterima oleh semua manusia sampai kapanpun dan di manapun. Tata cara menutup aurat tidak dijelaskan secara detail dalam Al-Quran dan Hadis, sehingga masih memungkinkan ijtihad untuk disesuaikan dengan selera dan

<sup>110</sup>*Ibid*; hlm. 9.

kebudayaan masyarakat. Penjelasan yang *rigid* tentang Quran dan Hadis adalah karena syariat yang ada dalam masyarakat tertentu sekaligus memuat adaptasi dan akulturasi sepanjang zaman, dibutuhkan warna budaya yang ada dalam masyarakat Islam, sehingga ritual keagamaan. Dalam masalah aurat perempuan, Islam memang menyuruh kaum Muslimah agar mengulurkan jilbab ke seluruh tubuh agar mereka dikenal dan tidak diganggu oleh kaum pria, tetapi ayat tersebut tidak boleh dipahami secara tekstual dan normatif melainkan harus diambil intisarinya. Dalam menemukan substansi hukum, dibutuhkan langkah khusus agar tidak terjebak kepada bunyi teks. Sebagai langkah penemuan hukum Islam, yang terkait dengan persoalan muamalah, adalah dengan memperhatikan pernyataan tersurat (*mantuqun nash*), pernyataan tersirat (*mafhumun nash*), logika teks (*ma'qulun nash*) dan semangat teks (*ruhun nash*).<sup>111</sup> Langkah-langkah ini harus ditempuh oleh siapa saja yang menyimpulkan hukum Islam dari sumber-sumbernya agar tidak terjebak ke dalam formalitas teks sehingga menafikan substansi atau nilai yang terkandung dalam teks. Jika hukum hanya disimpulkan dengan *manqulun nash*, maka yang terjadi adalah "kolotisme hukum", sehingga tercerabut dari realitas sosial.

<sup>111</sup>Syamsul Anwar dalam, "Argumen *a Contrario* dalam Penemuan Hukum Islam", *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 38, No. II, 2004: 158-159.



Tata cara berpakaian adalah masalah sosial budaya yang boleh diuji ulang oleh umat Islam sesuai dengan karakteristik budaya dan selera masyarakat yang ada. Masing-masing daerah atau wilayah mempunyai standar sendiri dalam hal kepantasan berpakaian yang tidak boleh dipaksakan oleh siapapun, termasuk tata cara berpakaian orang Arab yang memakai cadar. Kata-kata "mengulurkan jilbab" yang disebutkan dalam Al-Quran tidak boleh ditelan mentah-mentah, sehingga kaum Muslimah wajib melakukan hal itu, tetapi harus dibaca konteks yang melingkupinya, karena Al-Quran diturunkan di Mekkah, yang tentunya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh tradisi dan selera masyarakat di sana. Inilah makna penting mempelajari Islam dari berbagai macam metode: agar umat Islam dapat memisahkan antara inti ajaran Islam dengan budaya, tradisi dan adat Arab.

Anggapan sebagian umat Islam bahwa seluruh umat Islam harus melaksanakan syariat tekstual secara total harus dikaji ulang karena Al-Quran dan Hadis, sebagai sumber hukum Islam primer, ternyata tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial, budaya, ekonomi, politik dan hukum Arab. Dalam bahasa Fazlur Rahman, pembentukan syariat tidak bisa terlepas dari perkembangan umat. Determinan utama sejarah dalam pembentukan syariah mencakup watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam. Oleh sebab itu, pendekatan tekstual tidak akan memadai dalam menerjemahkan hukum.

Pola pemahaman agama yang menafikan konteks historis, letak geografis dan kondisi sosial, politik maupun budaya, yang dilakukan oleh kaum Wahabi, juga berimbas pada pola pemahaman mereka tentang cara berpakaian,

kaum pria, berpenampilan dan busana sampai pada atas mata kaki. Tidak wajib hukumnya, Ustad Abdurrahim menyatakan berpakaian di atas mata kaki tidak apa-apa, asalkan ketidakmauan di atas mata kaki tidak mau berpakaian di atas mata kaki hukumnya haram manakala diniati untuk menyombongkan diri. Berpakaian di atas mata kaki hukumnya makruh. Kalau bukan untuk menyombongkan diri, hukumnya haram manakala diniati untuk menyombongkan diri. Hukum inilah, menurutnya, yang paling benar karena sudah disepakati oleh mazhab empat (Syafii, Hambali, Maliki dan Hanafi). Meskipun aurat pria mulai atas pusar sampai di atas mata kaki, tetapi umat Islam sebaiknya berpakaian yang sopan dengan meniru cara berpakaian Nabi Muhammad saw, yaitu dengan memakai celana, gamis, baju kurung dan izar (sarung) sampai di atas mata kaki. Yang demikian inilah, menurut Ustad Abdurrahim, yang paling disukai oleh Rasulullah.

Menurut penulis, dalam masalah batasan aurat bagi laki-laki, jamaah Pondok Pesantren Temboro tidak banyak berbeda dengan pemahaman masyarakat Islam pada umumnya, sehingga tidak banyak menimbulkan masalah. Pola pemahaman seperti ini tidak terlepas dari pembacaan kitab-kitab klasik yang masih dibiasakan dalam pesantren ini, sehingga mereka berbeda dengan pengikut Wahabi lainnya yang tidak mengenal kitab-kitab klasik. Dalam masalah ini, Pondok Pesantren Temboro dapat dikatakan sebagai "Wahabi plus" -artinya, Wahabi yang masih mengenal pemikiran ulama



klasik yang tertuang dalam kitab-kitab kuning. Tidak seperti pengikut Wahabi lainnya, yang sangat fundamentalis dalam memahami Al-Quran dan Hadis, jamaah pesantren ini tidak terlalu fundamentalis, karena mereka masih menggunakan pendapat-pendapat ulama klasik dan masih mempercayai keberadaan empat mazhab sebagai rujukan hukum.

Mereka tidak mewajibkan umat Islam memakai pakaian di atas mata kaki, tetapi hanya menganjurkan, karena hukumnya sunnah muakkad. Meskipun tidak menganggap sebagai kewajiban, tetapi jamaah Pesantren Temboro tetap menghimbau agar umat Islam (yang menjadi obyek dakwah mereka) juga menggunakan pakaian di atas mata kaki karena hal itu adalah sunnah muakkad, yang dapat menambah keutamaan dan mendapat pahala dari Allah SWT. Pola pemahaman seperti ini terjadi karena mereka menafsirkan agama hanya secara tekstual --hanya mempertimbangkan bunyi teks. Disamping itu, ada anggapan bahwa semua yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad berasal dari Allah, sehingga melahirkan keyakinan bahwa seluruh umat Islam wajib meniru. Menurut hemat penulis, pengikut Wahabi di Pondok Pesantren Temboro kurang bisa membedakan antara masalah ibadah, muamalah dan akhlak, yang masing-masing mempunyai porsi tersendiri. Semua ini, menurut mereka, sudah diatur secara lengkap dalam Al-Quran dan Hadis, baik norma maupun petunjuk praktisnya, sehingga umat Islam wajib melaksanakan.

Membiarkan jenggot dan mencukur kumis, menurut Ustad Abdurrahim, hukumnya wajib berdasarkan Hadis, disamping disetujui oleh mazhab empat --Syafii, Maliki, dan Hambali. Dalam hal ini, ada dua kekurangan mendasar yang

didalami oleh Pondok Pesantren Temboro. Pertama, mereka tidak bisa membedakan antara ibadah mahdlah (*hablum minallah*) dan muamalah, (*hablum minannas*). Masalah mencukur atau membiarkan jenggot maupun kumis adalah selera manusia, yang tidak terkait dengan persoalan ibadah mahdlah. Padahal, dalam persoalan muamalah, hampir semua ulama berpendapat bahwa hal tersebut boleh diijtihadi ulang agar sesuai dengan situasi, kondisi, penabahan zaman dan selera masyarakat. Menurut penulis, Allah tidak akan membeda-bedakan manusia hanya karena orang tersebut membiarkan jenggot dan mencukur kumis. Yang bisa membedakan apakah manusia itu mulia atau tidak di hadapan Allah adalah kadar keimanan dan ketaqwaan mereka kepada Allah, bukan karena berjenggot atau tidak. Allah berfirman:

*Hai manusia, Sungguh Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa. Sungguh Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengetahui.*

Dalam hadis memang disebutkan "Panjangkanlah jenggot dan potonglah kumis." Namun demikian, hadis ini berdimensi sosial politik, yaitu untuk membedakan antara orang Islam dengan orang kafir, bukan berdimensi ilahiah. Meskipun terdapat hadis yang bernada perintah, tetapi hadis tidak boleh hanya dimaknai secara tekstual, melainkan harus dikaji melalui berbagai macam pendekatan agar substansi hadis dapat ditangkap dan dijalankan oleh umat Islam.

Memanjangkan atau memotong jenggot dan kumis adalah persoalan profan, yang tidak perlu disakralkan, karena persoalan tersebut tergantung pada selera masyarakat. Masih banyak cara yang bisa ditempuh oleh umat Islam agar berbeda dengan orang-orang kafir maupun agama lain secara substansial, selain memanjangkan jenggot dan mencukur kumis, seperti mengembangkan ekonomi berbasis Islam, mengentaskan kemiskinan dan menegakkan keadilan dalam semua bidang kehidupan.

Ekonomi kapitalis Barat telah menghasilkan ketimpangan ekonomi dan sosial yang sangat tajam antara si kaya dan si miskin. Ini tentunya berbeda dengan spirit ekonomi Islam, yang ingin mewujudkan keadilan dan menghilangkan kesenjangan sosial. Nilai-nilai ekonomi Islam ini membutuhkan penerjemahan dan realisasi dari umat Islam agar civil Islam berbeda dengan civil Barat. Untuk menjamin keadilan dan menghilangkan kesenjangan sosial, maka syariat mewajibkan zakat dan menyarankan umat Islam agar bersedekah, jariah, wakaf dan lain sebagainya. Dalam Al-Quran disebutkan:

*Ambillah zakat (pajak) dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka.*<sup>112</sup>

Dari ayat tersebut secara jelas dan transparan bahwa Allah menginginkan kondisi sosial masyarakat yang stabil dan menjunjung tinggi kemaslahatan umat sebagai inti diturunkannya syariat Islam. Membayar zakat (pajak) merupakan salah satu sendi agama yang harus dilaksanakan

<sup>112</sup>Q.S. At-Taubah (09): 103.

oleh setiap orang yang berkecukupan sebagai wujud kepedulian sosial ekonomi kepada saudara-saudaranya yang hidup dalam gasris kemiskinan dan keterbelakangan. Bahkan, Allah sangat mengancam umat Islam yang kaya tetapi tidak mau menunaikan zakat (pajak) sebagai wujud kepedulian sosial. Allah berfirman (At-Taubah : 34 dan 39):

*Orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkhabkannya pada jalan Allah, maka beritabukanlah kepada mereka (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.*<sup>113</sup>

*Pada hari dipanaskan emas perak itu dalam neraka jahannam lalu dipakai untuk membakar lambung dan punggung mereka (lalu dikatakan) kepada mereka "inilah barta bendamu untuk dirimu sendiri. Sekarang rasakanlah sekarang (akibat dari) apa yang kamu simpan itu".*<sup>114</sup>

Dari ayat-ayat tersebut di atas jelas bahwa zakat adalah kewajiban agama yang berdimensi sosial-ekonomi, yang harus dilaksanakan oleh seluruh mukallaf yang berharta dan sudah sampai nisabnya. Dalam Islam, zakat mempunyai tiga dimensi: ilahiah, sosial dan kenegaraan. Berdimensi ilahiah karena zakat adalah kewajiban dari Allah kepada seluruh umat Islam yang mampu. Jika umat Islam yang mampu tidak mau menunaikan zakat, maka di akhirat ia diancam dengan siksaan yang pedih. Berdimensi sosial karena zakat yang dikeluarkan oleh orang kaya kepada orang miskin dapat menghilangkan kesenjangan sosial. Zakat juga bisa berdimensi kenegaraan karena zakat

<sup>113</sup>Q.S. At-Taubah, (09): 34.

<sup>114</sup>Q.S at-Taubah, (09): 35.



dapat membantu keuangan negara dalam rangka mewujudkan kesejahteraan seluruh warganegara.

Masih banyak nilai sosial, politik, ekonomi dan hukum yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis yang belum dapat direalisasikan oleh umat Islam, sehingga mereka berada dalam masa kegelapan dan dijajah oleh orang Barat yang "kafir". Meminjam istilah Prof. Yudian Wahyudi, "umat Islam terbelakang dikarenakan mereka kafir alamiah dan sosial, sedangkan Barat adalah muslim dalam dua bidang tersebut, sehingga mereka dapat mencapai puncak kejayaan."

Masalah-masalah substansial inilah yang harus dirubah oleh umat Islam agar mereka berbeda dengan orang Barat, tidak *kek* hanya memperselisihkan masalah jenggot, yang sudah tidak mempunyai relevansi dengan zaman. Kekuatan umat Islam mestinya difokuskan untuk menerjemahkan nilai-nilai Al-Quran dan Hadis ke dalam kehidupan sosial, politik maupun ekonomi agar umat Islam terbebas dari dominasi dan imperialisme Barat. Juga harus disadari bahwa Islam turun ke muka bumi ini tidak hanya berdimensi vertikal (hubungan antara manusia dengan Allah), tetapi juga berdimensi horizontal (hubungan antar sesama manusia). Keduanya membutuhkan keseimbangan agar umat Islam bahagia di dunia dan akhirat. Untuk dapat menerjemahkan nilai-nilai Islam dibutuhkan pola pemahaman yang benar dan utuh agar umat Islam tidak terjebak ke dalam formalisme agama yang tertuang dalam fikih.

Syariat, menurut Ustad Abdurrahim, adalah ketentuan Allah yang ada dalam Al-Quran dan Hadis secara umum (akidah, muamalah maupun akhlak) yang kebenarannya bersifat mutlak. Di sisi lain, fikih adalah hasil ijtihad ulama dari Al-Quran dan Hadis terkait dengan perbuatan manusia yang

harus diikuti oleh seluruh umat Islam. Ini berarti bahwa fikih, di mata jamaah maupun santri Temboro, dianggap sebagai kebenaran mutlak, karena mereka menganjurkan agar umat Islam wajib mengikuti berbagai macam ketentuan hukum yang mereka tidak mengetahui proses penyimpulan hukum yang dilakukan oleh ulama klasik yang ada dalam ushul fikih maupun tarikh tasyri. Mayoritas pondok pesantren di Indonesia, termasuk Pondok Pesantren Al-Fatah Temboro, jarang mengkaji metode-metode penyimpulan hukum yang dilakukan oleh ulama, karena mereka terbiasa mengkaji hukum yang sudah jadi, yang kemudian mereka anggap sebagai sesuatu yang benar dan harus diikuti.

Padaahal, kalau dikaji secara historis, proses penentuan hukum yang dilakukan oleh ulama mazhab terkait dengan berbagai macam faktor, khususnya faktor sosiologis, kultural dan politis. Faktor-faktor tersebut turut memberikan andil dalam pembentukan sekaligus diseminasi mazhab fikih. Meski dalam kasus mazhab personal peran pendiri mazhab tidak menonjol, karena yang memproklamirkan mazhab tersebut bukanlah para pendiri melainkan para penganut setia, tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa faktor perbedaan perangkat sekaligus setting menjadi unsur penting dalam pembentukan mazhab. Perbedaan pendapat di kalangan generasi Muslim pasca Sahabat, menurut sejarah hukum Islam banyak disebabkan oleh faktor-faktor lokal dan regional.<sup>115</sup>

Keragaman aliran fikih pada mulanya masih membawa banyak ekse positif seperti masih hidupnya budaya berfikir

<sup>115</sup>Bandingkan Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute 1988, 19 dan 29; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford:1984), hlm.16.



kreatif. Hal ini, pada gilirannya, turut memperkaya tidak saja fikih sebagai produk yang terlihat dalam banyaknya karya fikih mazhab, melainkan juga pada level epistemologi, yang dikenal dengan ushul fikih. Namun demikian, setelah ada statemen bahwa "pintu ijtihad sudah tertutup", maka kreatifitas ulama jadi mandul. Ushul fikih, yang mestinya dipelajari dan diamalkan oleh generasi Islam, tidak dilaksanakan dengan baik, sehingga pembaharuan hukum jarang dilakukan. Sebagai akibatnya, banyak fenomena sosial, politik, ekonomi dan budaya, yang timbul akibat perubahan zaman dan perkembangan peradaban, belum diketahui ketentuan hukumnya. Fikih menjadi stagnan, sehingga tidak banyak gunanya bagi kehidupan kontemporer. Mayoritas umat Islam hanya menganut mazhab tertentu tanpa adanya kritik konstruktif, sehingga mereka terjebak ke dalam formalisme fikih dan terhempas dari realitas kehidupan.

Dalam masalah fikih, Pondok Pesantren Al-Fatah memakai mazhab Syafii, meskipun kadang juga menggunakan mazhab lain (Hanafi, Maliki maupun Hanbali). Ustad Abdurrahim menjelaskan bahwa dalam masalah fikih kelompoknya tidak hanya mengakui salah satu mazhab, tetapi mengakui empat mazhab, yang semuanya mereka anggap dapat dijadikan sebagai rujukan. Secara organisatoris, mereka tidak mau dicap sebagai pengikut Wahabi karena mereka tidak mengkaji secara khusus kitab-kitab yang ditulis oleh pemikir-pemikir gerakan puritan seperti Ibn Abdul Wahhab dan Ibn Taimiyah.

Mereka tetap menyebut dirinya sebagai Ahlusunnah wal Jamaah. Menurut Ustad Abdurrahim, kitab-kitab yang diajarkan di Pesantren Al-Fatah Temboro adalah kitab-kitab

klasik, yang biasa diajarkan di pondok pesantren "sala'f" lain seperti *Mabadi'ul Fiqh*, *Fatbul Qarib*, *Fatbul Mu'in*, *Fatbul Wahab* dan *Muhadzdzab*. Kitab-kitab hadisnya meliputi hadis Tirmidzi, Bukhari, Muslim dan Abu Dawud, sedangkan kitab tafsirnya adalah tafsir *Al-Jalalain* dan *Al-Munir*. Kitab-kitab tersebut dipelajari tanpa pengkajian yang lebih kritis, sehingga hampir semuanya dipercayai sebagai kebenaran mutlak. Imbas dari pola pengajian seperti ini adalah kemandegan dan ketercerabutan hukum Islam dari kehidupan masyarakat kontemporer. Penafsiran dan pengambilan hukum Islam yang telah dilakukan oleh ulama klasik dianggap sebagai kebenaran mutlak, sehingga semua yang tertuang di dalamnya dilaksanakan tanpa adanya pengkajian lebih lanjut.

Meskipun tidak mengaku sebagai pengikut aliran Wahabi, tetapi jika ditinjau dari cara mereka berpakaian, berpenampilan dan berperilaku, maka santri maupun jamaah Pondok Pesantren Al-Fatah dapat dikelompokkan sebagai pengikut aliran Wahabi. Menurut penulis, jamaah maupun santri Pesantren Temboro dapat dikategorisasikan sebagai aliran Wahabi-plus, karena jika dilihat dari satu sisi mereka mirip dengan gerakan puritan yang mengkritik berbagai macam tradisi, budaya dan cara hidup orang Indonesia, tetapi di sisi lain juga mengkaji kitab-kitab klasik yang biasa diajarkan di pesantren-pesantren "sala'f".

Indikasi lain yang dapat dijadikan sebagai bukti bahwa Pondok pesantren Temboro Magetan Jawa Timur ini dapat dikategorisasikan sebagai pengikut gerakan Wahabi adalah niat mereka untuk menegakkan syariat di muka bumi ini. Ketika ditanya mengenai penegakan syariat Islam, Ustad Abdurrahim menjawab bahwa sebenarnya semua umat Islam (baik dalam



konteks individu, keluarga, sosial maupun konteks negara) mempunyai kewajiban menegakkan syariat Islam. Dalam usaha menegakkan syariat Islam, kelompoknya tidak memilih untuk masuk dalam ranah politik praktis maupun jalur kekerasan (seperti yang dilakukan oleh sebagian umat Islam dewasa ini), tetapi lebih memilih dengan jalan dakwah, pendidikan, ibadah dan memberikan contoh akhlak yang baik kepada masyarakat.

Ustad Abdurrahim menjelaskan bahwa perbuatan yang pertama kali dilakukan oleh Nabi Muhammad setelah menerima wahyu dari Allah di gua Hira adalah mendakwahkan wahyu yang diterimanya kepada penduduk Makkah melalui jalan damai (*mauidlah hasanah*), bukan melalui perang dan pemaksaan. Ketika berada di Makkah, Nabi Muhammad tidak pernah memaksakan ajaran agama Islam kepada kaum kafir Quraisy, meskipun kaum kafir Quraisy menentang ajarannya. Bahkan, ketika mendapatkan perlawanan fisik dari kafir Quraisy, Nabi Muhammad tidak pernah membalas dengan kekerasan, tetapi malah mendoakan agar mereka diberi hidayah oleh Allah. Berdasarkan premis di atas, jamaah dan santri Pondok Pesantren Temboro berkeyakinan bahwa langkah pertama yang harus ditempuh oleh umat Islam, masih menurut Ustad Abdurrahim, adalah berdakwah dan mendidik masyarakat tentang akidah, syariah dan akhlak yang benar.

Setelah masyarakat mengetahui dan merasakan kebaikan dan manfaat syariat Islam, maka umat Islam sendiri yang akan berjuang untuk menegakkannya, baik dalam konteks individu, keluarga, sosial maupun negara. Dakwah memang menjadi kewajiban bagi setiap umat Islam, tetapi dakwah harus dilakukan secara proporsional, sehingga tidak mengganggu

aktifitas lainnya seperti memberikan nafkah lahir batin kepada isteri, memberikan kasih sayang kepada anak-anak dan bersosialisasi dengan masyarakat. Dakwah tidak hanya bisa dilakukan dengan kata-kata, tetapi juga bisa melalui perbuatan dan uswah hasanah. Dalam masyarakat kontemporer, dakwah harus diterjemahkan ke dalam berbagai macam perbuatan yang mendidik, membangun dan memberikan kemajuan bagi umat Islam.

Jamaah tabligh Pesantren Temboro, menurut penjelasan Afa Prasetyo, sering melakukan dakwah ke seluruh pelosok Indonesia dengan menjual harta kekayaan mereka dan meninggalkan isteri dan anak mereka sampai berbulan-bulan.<sup>116</sup> Hal ini dilakukan karena mereka menganggap bahwa dakwah adalah kewajiban agama dan termasuk dalam kategori jihad fi sabilillah. Dakwah yang dilakukan juga bersifat monoton, karena mereka hanya memberikan doktrin keagamaan yang mereka anggap benar kepada masyarakat tanpa reinterpretasi ulang dan penyesuaian dengan situasi dan kondisi yang ada.

Menurut penulis, metode dakwah dengan meninggalkan anak dan isteri sampai berbulan-bulan, apalagi dengan menjual harta dan kekayaan, kurang tepat dilaksanakan di era moderen seperti sekarang ini. Masih banyak dakwah yang dapat dilakukan oleh umat Islam tanpa mengganggu stabilitas rumah tangga dan sosial. Keluarga adalah bagian terpenting dalam proses pembentukan sosial, sehingga keberadaannya tidak boleh dinafikan. Spirit dakwah jamaah tabligh Pesantren

<sup>116</sup>Kakak Afa Prasetyo menjadi anggota jamaah tablig di Pondok Pesantren Al-Fatah.



Temboro patut diacungi jempol, tetapi spirit tersebut mestinya dilaksanakan dengan cara-cara yang benar dan tidak mengganggu stabilitas keluarga. Islam adalah agama tengah-tengah, yang menginginkan keseimbangan antara urusan dunia dan urusan akhirat. Dakwah dengan menggunakan metode-metode konvensional kurang tepat dilaksanakan di era moderen seperti sekarang ini, karena manusia moderen membutuhkan agama yang aplikatif dan dapat mengatasi problem yang mereka hadapi.

Pola pemahaman syariat yang agak kaku, kolot dan *taken for granted* ini berimbas pada kemauan yang kuat untuk menegakkannya dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Mereka menganggap bahwa kebenaran syariat Islam bersifat mutlak serta harus dilaksanakan oleh seluruh umat Islam dalam seluruh aspek kehidupan. Dari anggapan seperti ini, mereka kemudian menginginkan Indonesia menggunakan Islam sebagai ideologi negara. Ustad Abdurrahim menolak ideologi Pancasila sebagai Dasar Negara Republik Indonesia. Indonesia seharusnya menggunakan ideologi dan dasar negara Islam, bukan ideologi Pancasila, karena ideologi Pancasila mengakui kebenaran semua agama. Pengakuan kebenaran semua agama sangat bertentangan dengan syariat Islam. Menurut Ustad Abdurrahim, agama yang benar hanyalah Islam, sedangkan agama lain adalah salah, sehingga seluruh rakyat Indonesia seharusnya menggunakan ideologi Islam yang sudah mutlak kebenarannya.

Dilihat dari pola pemahaman mereka terhadap syariat, jamaah tabligh dan santri Pondok Pesantren Al-Fatah dapat digolongkan menjadi Islam santri, yaitu kelompok Islam yang mendasarkan kehidupannya pada syariat Islam sebagai

konsekuensi keislaman mereka. Kelompok ini mendasarkan kehidupannya pada Al-Quran dan Hadis secara tekstual sebagai pedoman hidup bagi umat Islam. Jamaah tabligh dan santri Temboro juga dapat dikelompokkan sebagai Islam fundamentalis karena mereka menganggap bahwa kebenaran syariat bersifat mutlak dan harus dilaksanakan oleh seluruh umat Islam di manapun dan sampai kapan pun, termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Mereka sebenarnya menginginkan negara yang ditempati oleh komunitas Muslim (harus) menggunakan ideologi Islam. Mereka mempunyai pemahaman bahwa Islam adalah satu-satunya jalan hidup (*way of life*) bagi manusia dalam rangka mengharapkan kesejahteraan di dunia dan di akhirat.

Islam dianggap sebagai satu-satunya jalan hidup yang mengatur seluruh aspek kehidupan melalui pemahaman teks yang sangat literal. Hal ini menjadikan mereka sangat otoriter dalam memahami teks dan menganggap bahwa tidak ada penafsiran yang benar kecuali penafsiran yang didasarkan kepada bunyi teks. Fenomena ini telah mendorong mereka untuk menganggap dan menilai miring umat Islam lain yang mempunyai penafsiran lain, bahkan memusuhi orang-orang yang berbeda dengan keyakinan mereka.

Pola pemahaman syariat seperti ini terinspirasi tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin seperti Hasan al-Bana dan Sayyid Qutb. Hasan al-Bana, misalnya, mendefinisikan Islam sebagai agama dan negara.<sup>117</sup> Kelompok Islam fundamentalis percaya

<sup>117</sup>Hamim Ilyas, *Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir Al-Quran*, dalam buku *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, (Jogjakarta: Multi Karya Grafika, 2004), hlm. 128.



bahwa Al-Quran dan Hadis adalah seperangkat aturan yang benar untuk mengatur bagaimana masyarakat Muslim menghadapi kekuatan Barat yang telah menghegemoni dunia Islam. Meskipun secara geneologis pemikiran mereka dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin, tetapi dalam masalah cara penegakan syariat dalam konteks negara mereka berbeda sikap. Mereka tidak mau menggunakan cara-cara politis dalam menegakkan ideologi Islam dalam konteks negara.

Ustad Abdurrahim menyatakan bahwa metode yang dipakai oleh jamaah tabligh dan santri Al-Fatah Temboro adalah jalur dakwah, bukan melalui jalur politik. Mereka tidak mau berpolitik karena, menurut mereka, politik tidak bisa memepererat persatuan dan kesatuan umat Islam. Sebaliknya, hanya akan menyebabkan perpecahan di kalangan umat Islam itu sendiri. Jamaah dan pondoknya adalah murni jamaah tabligh dan tarbiyah, yang bertugas memberikan penjelasan yang benar tentang syariat Islam, bukan organisasi sosial politik. Organisasi dan jamaahnya tidak mau hanya dikatakan sebagai organisasi nasional, tetapi bertaraf internasional. Selain itu, organisasi dan jamaahnya juga tidak mau menginduk organisasi sosial keagamaan lain seperti NU dan Muhammadiyah karena kedua organisasi ini hanya bersifat nasional bukan internasional.

Ketika ditanya tentang pengertian jihad, Ustad Abdurrahim menjawab bahwa jihad tidak harus identik dengan berjuang menegakkan kalimah Allah dengan menggunakan kekerasan, tetapi berjuang menegakkan kalimah Allah dengan cara dakwah dan pendidikan. Jihad bukanlah tujuan kelompoknya, tetapi hanyalah sarana untuk tegaknya hukum Allah di muka bumi. Karena tidak setuju dengan jihad

melalui jalan kekerasan, maka ia tidak setuju dengan cara yang ditempuh oleh Amrozi dan kawan-kawan, yang telah melakukan berbagai pengeboman dan pembantaian terhadap orang-orang yang mereka anggap kafir. Ia mencontohkan, pada zaman Nabi Muhammad, ada seorang sahabat yang bernama Abu Basyir yang melakukan kekacauan terhadap orang-orang kafir. Setelah hal itu, Nabi Muhammad melarang tindakan Abu Basyir tersebut. Dengan mengambil contoh ini, maka Nabi Muhammad sebenarnya tidak menginginkan jalan kekerasan dalam menegakkan syariat Islam.

Bab V  
Gerakan Purifikasi di Jantung  
Peradaban Jawa:  
Studi tentang Majelis  
Tafsir Al-Qur'an (MTA)



## Bab V

### Gerakan Purifikasi di Jantung Peradaban Jawa: Studi tentang Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA)

Oleh: Syaifudin Zuhri, S.Sos, MA

#### Introduksi

Proses Islamisasi di Solo memperlihatkan dinamika yang unik. Selain dikenal sebagai pusat kerajaan Islam di Jawa Tengah, Solo menjadi pusat peradaban tanah Jawa. Sejak awal abad ke-20 hingga saat ini, Solo dikenal sebagai pusat lahirnya gerakan-gerakan radikal dan puritan. Di awal abad 20, dari Solo, lahir gerakan Sarekat Islam yang berdimensi sosialis-Islam di bawah komando Haji Misbach, sementara di paruh akhir abad lahir gerakan-gerakan radikal seperti Gerakan Komando Jihad pimpinan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Di awal abad ke-21, Solo juga menjadi jantung radikalisasi masyarakat muslim. Ini ditandai dengan lahirnya organisasi-organisasi radikal seperti Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), Laskar Jundullah, Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Brigade Hizbullah, Barisan Bismillah yang tidak segan-segan melakukan aksi-aksi sweeping terhadap warga Negara Asing (baca: Amerika) dan melakukan razia-razia tindak pelanggaran moral di masyarakat. Sementara itu, berbeda dengan gerakan-gerakan tersebut, MTA mewakili kelompok Islam yang berorientasi pada purifikasi Islam dari elemen-elemen lokal (baca: Jawa). Melalui slogan "kembali ke Al-Quran dan Sunnah", MTA menjadi garda depan gerakan purifikasi Islam melalui *da'wa activism*.

Tulisan berikut merupakan hasil investigasi singkat penulis untuk menelusuri gerakan MTA yang berpusat di Solo. Penulis berasumsi, pertama, bahwa MTA merupakan ikon reaktif gerakan Islam puritan yang mencirikan ketegangan antara Jawa sebagai identitas hereditas kultural dan Islam sebagai identitas keagamaan. Pola ketegangan yang muncul ini merupakan refleksi perjalanan panjang sejarah Islamisasi di Solo. Kedua, ketegangan tersebut mencerminkan satu pola Islamisasi Jawa yang terus bergulir, demikian pula model Islamisasi yang coba ditawarkan MTA melalui proses-proses mobilisasi dan diskursif. Di bagian akhir, penulis juga memaparkan reaksi-reaksi kritis komponen masyarakat muslim lain yang memilih jalan yang berbeda dalam menengahi perseteruan identitas kultural pada satu sisi dan identitas keagamaan pada sisi lainnya yang kemudian diakhiri dengan peta MTA dalam konstelasi gerakan purifikasi.

### Islamisasi di Solo

Islam berkembang pesat di Solo sejak Susuhan Pakubuwono II (1726-1749) berkuasa pada usianya ke-16. Sejak kontak langsung raja dengan Kyai Hasan Besari, pimpinan pesantren Gebangtinatar, Tegalsari-Ponorogo, beberapa keluarga kerajaan Kasunanan Surakarta mengirim anak-anak mereka untuk belajar di pesantren Tegalsari dan beberapa yang lainnya mengirim anak-anak mereka ke pesantren Hanggamaya di Kedu Bagelen.<sup>1</sup> Selanjutnya, ketika

<sup>1</sup>Dari dua pesantren inilah, lahir pujangga-pujangga kerajaan seperti Bagus Banjar (Yasadipura I, 1729-1803), Bagus Wasista (Yasadipura II, 1760-1845) dan Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita (1802-

Susuhunan Pakubuwana IV (1788-1820) berkuasa, dia mengundang ulama dari berbagai penjuru untuk mengajarkan dan mengembangkan Islam di pusat kekuasaannya. Di antara ulama tersebut adalah Kyai Jamsari dari daerah Bayumas yang mendirikan sebuah masjid dan pesantren di wilayah Jamsaren, Pesantren Jamsaren. Pesantren ini dihancurkan oleh pemerintah Belanda karena keterlibatan para santri dalam perang Diponegoro (1825-1830). Pada 1878, Kyai Muhammad Idris dari Klaten mendirikan kembali pesantren ini. Di penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, Jamsaren berkembang pesat dan menjadi pusat studi Islam, yang didatangi para santri dari berbagai daerah di pulau Jawa dan sekitarnya. Perkembangan Islam yang distimulus oleh kekuatan keraton inilah yang menjelaskan mengapa Islam yang dikembangkan di Solo bernuansa Jawa. Namun demikian, keberadaan pesantren di Solo, pada dasarnya, tidak sepenuhnya berada dalam pengaruh dan kontrol keraton. Meski keraton menjadi elemen penting berdirinya pesantren di sana, tetapi pesantren selalu diidentifikasi sebagai wilayah yang berbeda, baik secara kultural maupun politik. Ini dibuktikan dengan keterlibatan pesantren dalam pemberontakan Diponegoro yang mencerminkan independensi politik pesantren dalam menghadapi keraton dan pemerintah Belanda.

Selain pesantren, elemen penting dalam Islamisasi di Solo adalah pembentukan perkampungan-perkampungan muslim yang terisolir (*enclaves*) yang dilatari oleh kepentingan

1873), yang lebih dikenal sebagai peramal ketimbang sebagai seorang pujangga.



keraton dan pemerintah Belanda dalam mengontrol aktifitas politik masyarakatnya. Perkampungan muslim diciptakan untuk melakukan kategorisasi peran dominan masyarakat penghuninya. Kauman, misalnya, adalah perkampungan pemimpin agama yang menjadi bagian dari kekuasaan keraton atau elit agama di dalam kekuasaan keraton (priyayi muslim). Berbeda dengan Kauman, Pasar Kliwon merupakan perkampungan Arab, sementara Laweyan adalah kelompok muslim yang bergerak dalam bidang entrepreneur. Sementara di luar wilayah perkampungan muslim ini, mayoritasnya didominasi oleh kelompok abangan dan segelintir masyarakat Cina.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Kauman merupakan wilayah perkampungan muslim di sebelah utara keraton Kasunanan, bersebelahan dengan masjid Agung. Mayoritas penduduknya adalah kelas terdidik yang masuk dalam struktur kekuasaan keraton dan didominasi oleh kelompok Islam moderen, Muhammadiyah dan Sarekat. Namun demikian, dalam banyak hal, Sarekat Islam jauh lebih berpengaruh ketimbang Muhammadiyah yang cenderung bersikap opesif terhadap tradisi Jawa dan sebaliknya dipertahankan baik oleh keraton ataupun Sarekat Islam. Berbeda dengan Kauman, Laweyan pada adalah perkampungan muslim abangan yang terislamisasi berkat pengaruh pesantren Tegalsari, pimpinan Kyai Safawi. Selain dikenal sebagai pusat Islam, sama seperti Kauman, Laweyan merupakan pusat industri batik. Keberhasilan industri batik di wilayah ini memicu mobilisasi kelas sosial masyarakat Laweyan dan melahirkan kelas menengah Muslim, menyaingi kelompok Kauman, dan kebanyakan diantara penduduknya menjadi aktivis sayap politik radikal Sarekat Islam. Lain halnya dengan Kauman (priyayi muslim) dan Laweyan (Jawa muslim -pinggiran), Pasar Kliwon adalah perkampungan imigran Arab yang terletak di utara keraton Kasunanan. Pasar Kliwon merupakan salah satu perkampungan sekaligus pusat bisnis masyarakat migran Arab di Solo. Berbeda dengan Kauman dan Laweyan, komunitas Arab Pasar Kliwon tergolong lebih tertutup, bahkan Islam bisa dikatakan cuma berpengaruh secara eksklusif hanya pada komunitas Arab saja. Orang-orang Arab di sana hidup dengan tradisi keagamaannya, sementara masyarakat sekitar perkampungan mereka masih didominasi

Fase islamisasi masyarakat Solo selanjutnya adalah pada paruh akhir abad ke-20 atau pasca-kemerdekaan yang ditandai dengan surutnya kekuasaan keraton dan pergeseran agen Islamisasi. Di masa awal perkembangannya, keraton memegang kendali dominan, tetapi di masa pasca-kemerdekaan dapat disaksikan dominasi kelompok-kelompok sipil dalam proses Islamisasi. Perubahan dari *state-centered Islamisation* (proses Islamisasi yang berpusat pada kekuasaan) kepada *mass-centered Islamisation* (proses Islamisasi yang berbasiskan pada massa) juga berimplikasi langsung pada proses polarisasi gerakan Islamisasi di tingkatan masyarakat. Sebagai contohnya adalah setelah kegagalan upaya merevitalisasi partai politik Islam, Masyumi, dan kekalahan Parmusi pada pemilu 1971, upaya Islamisasi ex-pemimpin masyumi kemudian dilanjutkan dengan mobilisasi massa untuk terlibat gerakan dakwah melalui Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia (DDII) –sebagai konsekuensi kegagalan dalam perjuangan pada ranah politik. DDII didominasi dan didukung sepenuhnya oleh kalangan mantan pemimpin Masyumi, kelompok konservatif Persatuan Islam (Persis) serta beberapa mantan petinggi gerakan Negara Islam Indonesia (NII). Yang perlu dicatat, kelahiran DDII adalah dalam situasi politik nasional yang labil, di mana negara Orde Baru berupaya menstrukturkan kekuasaan politiknya melalui militer dan Pancasila. Meski sepakat pada satu tema besar “Islamisasi”, tetapi dalam tubuh DDII dapat dilacak beberapa faksi yang

oleh kelompok abangan. Muhammad Wildan, “Mapping Radical Islamism in Solo”: a Study of the Proliferation of Radical Islamism in Central Java, Indonesia” dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008 M/1429 H, hal. 40



saling berseberangan, dari faksi yang moderat yakni mengembalikan dakwah sebagai metode utama –sama seperti ajakan Natsir, pendiri DDII-, namun ada juga yang mengaktifkan diri mereka dalam gerakan-gerakan *clandestine* (rahasia) dan radikal melawan negara. Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, misalnya, merupakan kelompok yang paling kritis terhadap kebijakan Orde Baru. Keduanya mendirikan Pondok Pesantren Al-Mukmin, Ngruki, pada tahun 1972 dan, sebelumnya, bersama Abdullah Tufail –pendiri MTA- mendirikan Radis, Radio Dakwah Islamiyyah, pada tahun 1969.<sup>3</sup> Namun keterlibatan Sungkar dan Ba'asyir dalam proyek-proyek politik NII menyebabkan mereka harus masuk bui dan melarikan diri ke Malaysia pada tahun 1985. Sementara itu, Abdullah Tufail lebih mengkonsentrasikan kegiatannya pada ide-ide pemurnian Islam dari elemen-elemen lokal dan berupaya menghindar dari bentrokan langsung dengan kebijakan negara. Di sisi lain, organisasi-organisasi Islam seperti NU dan Muhammadiyah tidak cukup tertarik dalam urusan politik –puncaknya adalah setelah NU pada tahun 1982 dan Muhammadiyah pada tahun 1985 menerima Pancasila sebagai dasar falsafah negara<sup>4</sup>- dan lebih mengkonsentrasikan diri mereka pada bidang pelayanan masyarakat. Jika NU mengembangkan Islamisasi ala pesantren dan menghindarkan diri dari konfrontasi langsung dengan

<sup>3</sup>“Tiga Malam Menyup di ‘Sarang Teroris’: Pesantren Ngruki Dicurigai Kamp Latihan Teroris Jaringan al-Qai’dah Asia Tenggara” dalam Pantau, 1 Juli 2002.

<sup>4</sup>Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996) dan Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).

tradisi masyarakat lokal, maka Muhammadiyah menyurutkan gagasan purifikasinya pada level terendah, dengan mengedepankan aspek-aspek pelayanan sosial, seperti melalui pendirian rumah sakit dan sekolah-sekolah.

Pola yang sama dapat ditemukan di masa pasca-Orde Baru. Polarisasi gerakan Islam dapat ditemukan secara gamblang. Namun, berbeda pada saat rejim Orde Baru berkuasa di mana negara menjadi pilar utama –jika tidak disebut satu-satunya pilar- kekuatan politik, di masa reformasi, polarisasi agama *cum* sosial-politik kembali muncul –sama seperti dekade awal perkembangan Islam di Solo. Gerakan-gerakan Islam di Solo tidak hanya terpolarisasi berdasarkan gerakan keagamaannya, namun juga pada ranah orientasi dan aktivisme politik. Beberapa kelompok terlibat aktif dalam aksi-aksi radikal dan politisasi Islam, seperti rasia-rasia tempat hiburan hingga pengusiran Warga Negara Asing (WNA) dan usulan penerapan syariat, seperti diperlihatkan oleh FUIS (Forum Umat Islam Surakarta) dan Laskar Santri, sementara kelompok lain terlibat aktif dalam diskursus purifikasi keberagamaan masyarakat, seperti dilakukan MTA, dan menghindari isu-isu politik dan aksi-aksi radikal.

#### Dari Pengajian ke Organisasi Massa: Sekilas Tentang MTA

Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA) didirikan oleh orang keturunan Pakistan, Abdullah Tufail Saputra, pada 19 September 1972. MTA mengklaim sebagai “lembaga pendidikan dan dakwah Islamiyah” yang bertujuan “mengajak umat Islam kembali ke Al-Qur'an dan sunnah”. Menurut penuturan Aisyah, putri pertama Tufail, MTA berawal dari



pengajian rutin yang diadakan di rumah kakak kandung Tufail, Ibu Saleh. Jumlah jamaah yang hadir di pengajian rutin itu tidak lebih dari 10 orang, hingga akhirnya ketika jumlah jamaah semakin meluas, Tufail berhasil membeli sebidang tanah, saat ini menjadi kantor pusat MTA di Semanggi, melalui dana pribadi dan sumbangan para jamaah pengajian.<sup>5</sup> Bermula dari pembukaan SMU, MTA berkembang pesat dan sudah memiliki lembaga pendidikan mulai dari TK sampai SMU. Saat ini, beberapa lokasi-lokasi strategis di sekitar Pasar Kliwon sudah dimiliki oleh MTA. Di lokasi-lokasi tersebut akan dibangun asrama yang menampung siswa-siswa MTA.<sup>6</sup>

Tidak banyak yang bisa diketahui dari profil Tufail, kecuali dia adalah seorang aktifis Muhammadiyah yang dikenal militan dalam memperjuangkan purifikasi. Dia memilih keluar dari Muhammadiyah dan mendirikan MTA karena Muhammadiyah dipandang sudah keluar dari jalur perjuangan purifikasi. Tufail dibesarkan di Pasar Kliwon yang menjadi perkampungan imigran Arab. Sebagai keturunan Pakistan, dia berasal dari kelompok minoritas kultural dalam komunitas Arab Pasar Kliwon yang mayoritas adalah keturunan Hadrami dan komunitas Jawa. Tufail juga minoritas dalam identitas keagamaannya, karena mayoritas masyarakat adalah komunitas abangan dan masyarakat Arab yang menganut mazhab Syafii dan menjalankan ritual-ritual Barzanji serta merayakan Maulud Nabi Muhammad –ketiganya ditentang oleh Tufail yang menganggap sesat ritual-ritual tersebut. Oleh karena itu, sangat

<sup>5</sup>“Merintis MTA Bersama Ibu Aisyah; Putri Pertama Ustadz Abdullah Tufail Saputra” dalam *Al-Mar'ah*, No. 4, Ed. Desember '07-Januari '08.

<sup>6</sup>Wawancara dengan masyarakat seputar kantor pusat MTA.

beralasan jika MTA tidak sepenuhnya didukung oleh komunitas Arab Pasar Kliwon, sebagaimana diakui oleh ketua MTA saat ini, Ahmad Sukina.

Sepeninggal Tufail, pada 15 September 1992, MTA dipimpin oleh Ahmad Sukina. Di bawah kepemimpinannya, MTA mampu berkembang pesat dan, di tahun 1997, berhasil membangun gedung baru yang diresmikan oleh Komandan Korem 074 Surakarta, Sriyanto. Selain itu, hingga saat ini, MTA telah memiliki 31 perwakilan dan 158 cabang -jumlah tersebut belum termasuk kelompok binaan MTA yang belum diketahui jumlah pastinya- dan berhasil membangun gedung megah berlantai empat yang dibuka secara resmi oleh presiden RI, Susilo Bambang Yudhoyono, pada 8 maret 2009.

Meski menjadi figur utama dan mampu mengembangkan MTA dengan sangat cepat, pemikiran keagamaan Sukina tidak lain adalah pengulangan pemahaman yang sudah dibentuk oleh pendahulunya, Abdullah Tufail. Misalnya, materi ceramah mingguan dalam Kajian Ahad Pagi, yang disusun dalam bentuk brosur, merupakan warisan Abdullah Tufail. Meski ada penambahan dan pengembangan tema ceramah, tampaknya materi-materi tersebut disusun secara kolektif. Oleh karena itu, posisi Sukina dalam setiap kajian MTA adalah tidak lebih sebagai interpretator pemahaman keagamaan yang sudah dibakukan dan sebagai komentator atas pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan jamaah MTA.

### Konstruksi Keberagaman MTA

Seperti gerakan puritan lainnya, MTA berupaya mengembalikan Al-Quran dan sunnah sebagai satu-satunya



sumber kebenaran dan membersihkan tauhid masyarakat muslim dari elemen-elemen yang berasal dari tradisi dan kebudayaan. MTA selalu menekankan perlunya reevaluasi tradisi keagamaan yang berkembang pada masa sekarang dengan mengkonfrontasikan tradisi-tradisi tersebut dengan dalil-dalil dalam Al-Quran dan sunnah. Untuk memahami kunci konsep keberagaman MTA, tiga hal yang perlu digarisbawahi, yaitu tauhid dan syirik, Al-Quran dan Sunnah serta bidah.

### ***Tauhid dan Syirik***

Tauhid menjadi diskursus yang paling populer di kalangan Islam puritan seperti MTA. Inti tauhid yang selalu ditekankan oleh MTA adalah pemurnian Islam dari ritual yang dianggap bertentangan dengan Islam atau antitesa dari tauhid itu sendiri, *syirik*. Tauhid didefinisikan sebagai sikap ketergantungan kepada Allah dan hanya Allah saja tempat meminta, yang kebalikannya adalah meminta kepada selain Allah atau *syirik*. Guna mencapai kesempurnaan tauhid, MTA beranggapan bahwa satu-satunya sumber yang bisa diterima adalah Al-Quran dan Sunnah, bukan tradisi. Sikap tauhid yang paripurna, menurut Sukina, bisa dicapai dengan melaksanakan semua perintah Allah dalam Al-Quran dan meniru ajaran yang dilakukan Nabi Muhammad, tanpa harus mengetahui mengapa hal tersebut diperintahkan.<sup>7</sup>

Sikap tauhid yang paripurna ini selalu dibenturkan dengan kebiasaan tradisi masyarakat Jawa yang, bagi Sukina, jauh melenceng dari ajaran Islam. Sukina menyebutkan bahwa

<sup>7</sup>Sukina, Kajian Ahad Pagi.

tradisi *padusan*, *slametan*, *suroan* yang kerap dilaksanakan oleh, tidak hanya orang Jawa, namun juga umat muslim, merupakan bukti nyata bahwa Islam sudah terkontaminasi oleh ajaran yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar dan menyebabkan mereka jatuh pada kemusyrikan. Untuk menyelamatkan umat Islam dari kemusyrikan, umat muslim, menurut Sukina, perlu mengevaluasi ulang sikap keberagaman mereka, apakah sudah sesuai dengan ajaran dalam Al-Quran dan sunnah. Dua sumber utama Islam itu yang harus dianut oleh umat muslim dan satu-satunya sumber kebenaran ajaran Islam. Oleh karena itu, Sukina selalu menekankan bahwa Islam adalah agama yang berlaku secara universal dan tidak boleh dicampuradukkan dengan elemen-elemen lokal. Dia menjelaskan:

*Jadi jika Islam itu dicocokkan dengan daerahnya, misalnya Islam dijawakan, itu artinya Islam tidak universal. Yang bener daerah itu yang harus nyesuaikan dengan Islam. Jadi quran itu universal, kalo mau ngikuti diterima apa adanya, gak usah dicocok-cocokkan. Kalo gak mau, ya kafir saja.*

Namun demikian, meski selalu menghimbau masyarakat muslim dari elemen-elemen lokal atau non-Islam serta melarang kegiatan-kegiatan tasawuf dan tradisi Islam Jawa, MTA memperbolehkan anggotanya untuk belajar dan memainkan gamelan dan wayang. Bahkan ketua MTA sendiri masih menyimpan barang-barang pusaka Jawa, seperti keris dan jimat. Dia selalu mengajarkan bahwa benda-benda pusaka tersebut sama sekali tidak memiliki kekuatan magis/spiritual, meski tanpa harus menghancurkan benda-benda tersebut. Di sini, Sukina berpandangan bahwa benda-benda tersebut tidak



akan merusak iman umat muslim, seandainya cukup dianggap sebagai benda mati saja, tanpa pernah dilabeli dengan keyakinan.

### *Al-Quran dan Sunnah*

Sama seperti kebanyakan umat muslim, MTA beranggapan bahwa Al-Quran menjadi hal sumber utama dalam memahami Islam dan sunnah sebagai sumber kedua. Jika Al-Quran merupakan sumber pertama, maka sunnah berfungsi sebagai penjelas ayat-ayat tersebut.<sup>8</sup> Keduanya merupakan sumber kebenaran dan satu-satunya petunjuk bagi umat Islam dalam menjalankan agama mereka. Di sini, Sukina, dalam banyak kesempatan, selalu menekankan perlunya pemahaman secara individual terhadap teks-teks Al-Quran dan sunnah. Baginya, mengetahui dan memahami teks-teks tersebut sangatlah perlu agar umat Islam tidak terjerumus dalam *taklid* yang mengakibatkan amal ibadah seorang muslim akan ditolak. Dengan mengetahui Al-Quran dan sunnah, Sukina berargumen, setiap individu menjadi *ittiba*, yakni mengetahui apa yang diikuti atau dilakukan.<sup>9</sup> Penekanan untuk mengetahui setiap dalil Al-Quran dan Sunnah ini sangat jelas tergambar dalam setiap pertemuan pengajian MTA. Brosur-brosur yang dibagikan kepada peserta hanya berisi kutipan-kutipan Al-Quran dan sunnah, tanpa ada penjelasan apapun dari setiap kutipan tersebut. Satu-satunya penjelasan yang ada adalah melalui ceramah-ceramah yang disampaikan Sukina.

<sup>8</sup>Yayasan Majlis Tafsir Al-Quran, *Sunnah dan Bid'ah* (Surakarta: MTA, tt).

<sup>9</sup>Sukina, Kajian Ahad Pagi, 1 Februari 2009.

Dalam memahami Al-Quran dan sunnah, MTA menekankan kongruensi dan paralelitas dalil. Oleh karena itu, pemahaman MTA sangatlah skriptualistik yang hanya berorientasi pada teks. Kajian yang diangkat bukan sebuah kajian kronologis ayat, namun lebih terfokus pada kajian tematik, yaitu dengan mempertemukan berbagai ayat yang dianggap sesuai untuk menjelaskan sebuah topik kajian. Selain itu, sentralitas teks ini berimplikasi langsung juga terhadap cara pandang MTA, utamanya Sukina yang menjadi interpretator, terhadap Al-Quran dan sunnah itu sendiri. MTA selalu menekankan bahwa teks Al-Quran tidak perlu dipertanyakan kebenarannya dan di sana setiap umat Islam bisa menemukan dalil yang berisi aturan bagaimana umat Islam harus bersikap, berpikir dan bertindak. Bahkan, dalam banyak kesempatan, Sukina, ketika merespon pertanyaan-pertanyaan menyangkut hukum Islam (*fiqh*), hanya terfokus pada dalil-dalil tersebut. Dengan demikian, Al-Quran dan sunnah cenderung dipandang sebagai kitab hukum bagi umat Islam,<sup>10</sup> ketimbang sebagai kumpulan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat universal di mana setiap orang mampu melakukan deduksi hukum.

### *Bidah*

Bagi Raharjo Tarno, penceramah rubrik Fajar Hidayah di MTAFM dan salah seorang elit dalam MTA, bidah berarti "penambahan" atau "yang baru" dalam persoalan ibadah. Konsekuensi jika melakukan bidah, menurut Tarno, adalah ditolaknya amal ibadah seseorang dan juga dapat merusak

<sup>10</sup>Sukina, Kajian Ahad Pagi, 1 Februari 2009.

amal ibadah-ibadah yang lain.<sup>11</sup> Sementara itu, Sukina menekankan bahwa bidah dapat dengan mudah ditemukan di tengah-tengah masyarakat, utamanya di Jawa, seperti ritual tahlilan dan yasinan. Bahkan, dia beranggapan dalam ritual-ritual tersebut mengandung unsur-unsur yang menyebabkan seorang muslim jatuh pada kemusrikan. Terlebih lagi, pada masa sekarang, Sukina berpendapat, ajaran Islam harus dibersihkan, tidak hanya dari elemen-elemen lokal tadi saja, namun juga berbagai pengaruh yang datang dari Barat, seperti perayaan tahun baru dan Valentine Day yang kerap dirayakan oleh kalangan umat muslim sendiri.<sup>12</sup> Oleh karena itu, Sukina selalu menekankan kepada para jamaah MTA untuk menghindari kegiatan-kegiatan tersebut, salah satunya adalah dengan tidak ikut serta atau menghadiri setiap ritual yang dianggap bidah tadi dan terus-menerus menyampaikan bahwa kegiatan keagamaan seperti itu bertentangan dengan Al-Quran dan sunnah.

### Mobilisasi: Aksi dan Reaksi

Salah satu elemen penting dalam analisis gerakan sosial adalah mobilisasi. Bagaimana sebuah kelompok bergerak, kemudian menjadi Civil Society Organizations (CSOs), kesempatan dan struktur yang memungkinkan sebuah gerakan, kepemimpinan dan medium gerakan menjadi bahan analisis ilmuwan-ilmuwan sosial.<sup>13</sup> Dalam kasus MTA, selain

<sup>11</sup>Raharjo Tarno, Fajah Hidayah MTA FM, 7 Januari 2009.

<sup>12</sup>Sukina, Pengajian Ahad Pagi.

<sup>13</sup>Quintan Qiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany: State University of New York Press, 2001) dan Miriam Cooke dan Bruce B. Lawrence, *Muslim*

menggunakan medium-medium informal, perkawinan antarjamaah dan kepemimpinan, MTA mampu mengembangkan aktifitas dakwahnya melalui instrumen teknologi mutakhir. Yang terakhir ini menyebabkan MTA mampu bertransformasi dari sebuah gerakan lokal (Jawa) menjadi gerakan nasional (Indonesia), bahkan transnasional yang melintasi sekat-sekat identitas kultural dan nasional.<sup>14</sup>

### Ideal Type

MTA mampu berkembang dengan pesat setelah Sukina mengganti Tufail sebagai ketua MTA. Sama seperti Tufail, Sukina bukanlah tipe ulama tradisional. Dia tidak pernah melalui jenjang pendidikan agama, selain lulusan S1 kependidikan di Universitas Negeri Sebelas Maret Surakarta. Namun, berbeda dengan Tufail, Sukina jelas-jelas mampu memainkan perannya sebagai seorang pemimpin organisasi yang bertujuan memberangus tradisi keberagaman orang Jawa dan memurnikan Islam. Dia sangat cerdas membaca realitas bahwa massa aktif MTA mayoritasnya adalah masyarakat Jawa-- bahkan hampir tidak bisa ditemukan selain etnis Jawa-- lebih spesifik lagi massa abangan, yang berasal

*Networks: From Hajj to Hip Hop* (London: the University of North Carolina Press, 2005).

<sup>14</sup>Peter Mandaville menjelaskan bahwa transnational Islam proses deterritorialisasi identitas umat Islam melampaui identitas kultural dan nasional sebagai konsekuensi laju globalisasi dan perkembangan teknologi informasi yang pada gilirannya menjadikan agama sebagai identitas yang termobilisir secara global. Baca: Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: Routledge, 2001), p. 46 dan Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst & Company, 2002).



dari wilayah pedesaan, meski ditemukan juga yang berasal dari wilayah urban.

Kunci keberhasilan Sukina dalam memobilisasi jamaah dari komunitas abangan bersumber pada kesuksesannya dalam membentuk citra diri sebagai "mantan dukun yang bertobat", ketimbang sebagai seorang ulama. Dalam membangun otoritasnya, Sukina berhasil membentuk *ideal type*, mengikuti istilah Clifford Geertz, yakni sebagai sebuah bentuk ideal yang mengisyaratkan transisi dari "kegelapan ke jalan yang terang".<sup>15</sup> Penggambaran diri Sukina sebagai seorang muslim yang melepaskan diri dari elemen lokal kerap didefinisikan sebagai pertobatan dari unsur-unsur magis budaya Jawa dan ritual-ritual keagamaan yang melekat di tengah-tengah masyarakat Islam seperti tahlilan dan yasinan.<sup>16</sup> Gambaran demikian jelas tersirat melalui beberapa ungkapan peserta pengajian yang melihat Sukina sebagai bentuk contoh ideal seorang muslim. Imej ini, pada gilirannya, menciptakan kharisma sosok seorang muslim sekaligus pemimpin.

Model indoktrinasi imej ini juga jelas terlihat hampir di setiap forum Kajian Ahad Pagi di mana jamaah dipertontonkan dengan drama penyerahan secara simbolis benda-benda yang kerap dianggap memiliki kekuatan magis. Beberapa jamaah menyerahkan jimat, keris atau benda-benda pusaka lainnya kepada Sukina sebagai komitmen pertobatan mereka. Sementara bagi kalangan Islam, utamanya yang biasa diasosiasikan sebagai kelompok tradisional, bentuk

<sup>15</sup>Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (University of Chicago Press, 1971).

<sup>16</sup>"Kesan Peserta JP Radio MTA FM", *Al-Mar'ah*, No. 2, Ed. September-Oktober 2007, hlm. 12-13.

pertobatan mereka dibuktikan dengan komitmen untuk meninggalkan tradisi-tradisi yang dipengaruhi unsur-unsur budaya Jawa, seperti dijelaskan oleh Sulastri yang meninggalkan acara rutin di kampungnya, seperti tahlilan dan yasinan karena dianggap bidah.<sup>17</sup>

Selain pembentukan citra, kharisma dan indoktrinasi, pemimpin MTA selalu menekankan pentingnya kesetiaan terhadap jamaah dan pemimpin yang terkadang harus dibayar mahal dengan mengorbankan persoalan-persoalan mendasar dalam relasi sosial, seperti hubungan keluarga dan perijodohan. Kerap kali dalam setiap pertemuan Kajian Ahad Pagi, beberapa jamaah menceritakan kondisi dilematis yang mereka hadapi ketika terlibat dalam kegiatan-kegiatan MTA, misalnya larangan dari orang tua. Bagi Sukina, kendala tersebut adalah hal yang biasa, sama seperti Nabi ketika menyampaikan Islam yang mendapat tantangan dari keluarganya sendiri.<sup>18</sup> Dengan alasan itulah, Sukina menekankan perlunya untuk tetap konsisten ada dalam jamaah, tanpa harus meninggalkan sikap berbakti pada orangtua dan bahkan harus tetap menyampaikan kebenaran kepada mereka. Demikian juga dalam hal perijodohan, MTA selalu menggiring jamaahnya untuk mau menikah dengan orang yang dianggap tepat oleh pemimpin mereka.<sup>19</sup> Melalui medium inilah, Sukina mencoba membangun loyalitas jamaah melalui pembentuk relasi sosial

<sup>17</sup>"Gema Suaramu Mengerakkan Hatiku" dalam *Al-Mar'ah*, No. 1, Ed. Agustus 2007, hlm. 12-13.

<sup>18</sup>Sukina, Kajian Ahad Pagi dan "Apakah Salah Bila Mengaji di MTA?", *Al-Mar'ah*, No. 4, Ed. Desember 2007 - Januari 2008.

<sup>19</sup>"Menikah tanpa Restu Orang Tua", *Al-Mar'ah*, No. 1, Ed. Agustus 2007, hlm. 9-10 dan "Kuliah Ingin Nikah?", *Al-Mar'ah*, No. 5, Ed. Januari-Februari 2008.



yang terkontrol, berada tepat di bawah pengawasan pemimpin-pemimpin MTA.

### *Kajian Rutin Ahad Pagi*

Setiap ahad pagi, gedung MTA di jalan Ronggowarsito 111, dipenuhi oleh ribuan jamaah yang berdatangan dari berbagai penjuru kota di Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Timur dan Bali. Pengajian berlangsung di sebuah gedung MTA berlantai 4 yang berlokasi tepat di depan salah satu pusat peradaban Jawa, Puro Mangkunegaran. Di dalam gedung, sesak berjubel ribuan laki-laki dan perempuan yang dipisahkan dengan tabir. Biasanya, jamaah yang berasal dari luar kota Solo datang ke lokasi pengajian sehari sebelum pengajian dilaksanakan, pada hari Sabtu, dan menginap di *guest house* yang sudah disediakan oleh panitia pengajian.<sup>20</sup> Sementara di depan gedung pengajian tampak sekelompok paramiliter (Satuan Tugas MTA) mengatur lalu lintas, puluhan pedagang musiman sibuk menawarkan barang dagangan mereka. Keberadaan gedung MTA di daerah tersebut membawa berkah tersendiri bagi masyarakat sekitar. Mereka tidak hanya bisa berjualan menjajakan makanan dan minuman, namun juga bisa memperoleh penghasilan melalui jasa parkir yang dikelola penduduk sekitar gedung MTA.<sup>21</sup> Sementara itu, di lantai dua gedung MTA, Sukina menyampaikan materi pengajian selama hampir 3 jam, dari pukul 8 pagi hingga 11 siang. Dalam penyampaian, Sukina duduk di atas kursi, sedangkan

<sup>20</sup>Wawancara dengan satpam MTA, 23 Mei 2004.

<sup>21</sup>Wawancara dengan juru parkir di seputar gedung MTA. Wawancara dengan Harno, 24 Mei 2009.

ribuan jamaah pengajian duduk bersila mengitarinya, memadati semua lantai gedung MTA. Di sela-sela ceramahnya, Sukina kerap melontarkan humor yang mengundang gelak tawa jamaah pengajian. Ini menjadi daya tarik tersendiri bagi diri Sukina di mata para jamaah yang menyebutnya sebagai orang yang kritis dan juga humoris.<sup>22</sup>

Kajian Ahad Pagi dimulai dengan pembacaan brosur pengajian yang disediakan oleh panitia. Brosur tersebut tidak diperjualbelikan, namun panitia menyediakan kontak infak sebagai pengganti ongkos cetak. Brosur yang dibagikan berisi ayat-ayat Al-Quran dan hadis, tanpa ada komentar apapun di dalamnya. Ayat-ayat dan hadis inilah yang terlebih dahulu dibacakan oleh pembawa acara, sebelum Sukina memasuki ruangan dan membuka forum pertanyaan. Beberapa jamaah sudah menyampaikan pertanyaan tertulis yang diserahkan kepada pembawa acara dan ada juga yang disampaikan secara online via internet, sementara di akhir acara dibuka pertanyaan terbuka dari audien yang hadir dalam ruang pengajian.

Kebanyakan pertanyaan yang dilontarkan terkait dengan tafsir dan penjelasan hadis yang tertulis dalam brosur dan konsultasi hukum Islam. Namun, tidak jarang pula, jamaah menyampaikan persoalan-persoalan mereka dalam menjalankan agama serta meminta solusi atas persoalan-persoalan tersebut, bahkan ada pula jamaah yang meminta nama pada Sukina untuk bayi yang baru mereka lahirkan. Menariknya, di akhir acara, Sukina kerap menerima benda-benda pusaka, jimat, keris yang diserahkan oleh jamaah. Ini

<sup>22</sup>Wawancara dengan seorang jamaah berasal dari Blora, Jawa Tengah, 24 Mei 2009.



menjadi simbol pertobatan mereka yang dulunya kerap melakukan ritual-ritual magis. Benda-benda tersebut, menurut Sukina, dia simpan dengan baik sebagai kenang-kenangan orang-orang yang bertobat. Sukina berkeyakinan bahwa pada dasarnya keberadaan benda-benda tersebut tidak perlu dipersoalkan, sepanjang tidak melibatkan keyakinan bahwa benda-benda itu mengandung kekuatan magis atau bahkan manusia menggantungkan diri mereka pada benda-benda tersebut. Oleh karena itu, Sukina beranggapan bahwa benda-benda tersebut tidak perlu dihancurkan, melainkan cukup disimpan sebagai koleksi, tanpa pernah meyakini adanya kekuatan.

Di sisi lain, jamaah pengajian memiliki motivasi yang beragam untuk menghadiri kegiatan rutin mingguan tersebut. Seorang pengunjung perempuan, yang berasal dari seputar kota Solo dan sempat diwawancarai misalnya, menjelaskan bahwa setiap minggu dia selalu mengajak puteranya yang masih berusia 2 tahun untuk menghadiri pengajian MTA. Ini dilakukan tidak semata-mata untuk mendengarkan wejangan-wejangan ustad Sukina saja, namun juga bertujuan untuk *momong* anak laki-lakinya. "Biar bisa dapat dua, Mas" ujar informan perempuan ini.<sup>23</sup> Namun demikian, ada pula jamaah yang benar-benar datang berniat hanya untuk menghadiri pengajian. Mereka menilai Kajian Ahad Pagi sebagai sebuah kebutuhan spiritual yang tidak boleh dilewatkan setiap minggunya. "Pengajian ustad Sukina membuat jiwa saya lebih tentram" ungkap informan laki-laki dari Sukoharjo.<sup>24</sup> Berbeda

<sup>23</sup>Wawancara Isna, 24 Mei 2009.

<sup>24</sup>Wawancara dengan Harjo, 24 Mei 2009.

dengan dua orang informan di atas, dua orang informan –satu dari Blora dan yang lain dari Tawangmangu yang mengaku sebagai jamaah binaan MTA-- menjelaskan bahwa mereka datang ke arena pengajian karena sudah rutinitas terjadual pada masing-masing kelompok binaan. Selain harus menghadiri kajian rutin di masing-masing kelompok binaan, setiap kelompok binaan harus mengirim delegasi mereka, antara 3-4 orang, setiap minggunya untuk menghadiri Kajian Ahad Pagi di kantor MTA Pusat di Solo.<sup>25</sup>

### *MTA dalam Rupa Media Cetak*

Selain menerbitkan brosur materi Kajian Ahad Pagi di setiap pertemuan, MTA juga mengkompilasi brosur-brosur tersebut berdasarkan tahun yang saat ini berjumlah 3 buah buku; kumpulan brosur Kajian Ahad Pagi tahun 2006, 2007 dan 2008.<sup>26</sup> Ketiga buku lebih menyerupai buku kumpulan dalil-dalil dalam Al-Quran dan sunnah tentang tema tertentu. Tema yang diulas dalam ketiga buku tersebut dapat dibagi dalam beberapa topik, diantaranya tema tauhid, fiqh ibadah dan etika.

Selain itu, MTA juga menerbitkan beberapa buku mengenai tatacara ibadah yang sebenarnya sudah banyak dipahami oleh mayoritas umat Islam. Namun, karena memandang setiap umat Islam perlu mengetahui dalil-dalil

<sup>25</sup>Wawancara dengan jamaah Kajian Ahad Pagi berasal dari Blora dan Tawangmangu, 24 Mei 2009.

<sup>26</sup>Majlis Tafsir Al-Quran, *Kumpulan Brosur Ahad Pagi Tahun 2006* (Surakarta: Yayasan MTA, tt), Majlis Tafsir Al-Quran, *Kumpulan Brosur Ahad Pagi Tahun 2007* (Surakarta: Yayasan MTA, tt), Majlis Tafsir Al-Quran, *Kumpulan Brosur Ahad Pagi Tahun 2008* (Surakarta: Yayasan MTA, tt).

yang menjadi ketentuan sebuah bentuk ibadah, MTA menerbitkan beberapa buku seputar fiqh ibadah seperti cara bersesuci, cara shalat yang terbit dalam dua bahasa (Indonesia dan Jawa), serta kumpulan doa disertai dalil-dalil yang dirasa perlu diketahui oleh pembaca. Oleh karena itu, sama seperti buku kumpulan brosur Kajian Ahad Pagi, buku-buku fiqh ibadah tersebut berisi kutipan-kutipan ayat Al-Quran dan sunnah, misalnya dalil mengenai membasuh muka ketika wudlu atau dalil membaca takbir ketika shalat. Tentu saja, penerbitan buku fiqh ibadah tidak dilepaskan dari orientasi MTA untuk memurnikan ajaran Islam, salah satunya adalah dengan meniru tatacara ibadah Nabi, dan memberi landasan pengetahuan sumber-sumber tekstual dalam Islam bagi para jamaah.

Dalam kajian tafsir, MTA menyusun sebuah karya tafsir Al-Quran secara kronologis, yakni berdasarkan urutan ayat, yang saat ini berjumlah 3 buah buku, mulai dari al-Fatihah hingga al-Baqarah ayat 176.<sup>27</sup> Buku tafsir tersebut merupakan kumpulan ceramah pengajian tafsir yang disampaikan Abdullah Tufail di pengajian Gelombang 7 Malam di kantor pusat MTA dan disusun ulang dalam rupa buku oleh pimpinan-pimpinan cabang MTA.<sup>28</sup> Dalam pembahasannya, buku tafsir ini diulas dengan menjelaskan makna perkata yang disertai interpretasi beberapa ulama -kebanyakan mengutip *Tafsur al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Rida. Di

<sup>27</sup>Majlis Tafsir Al-Quran, *Surat Al-Fatihah dan Al-Baqarah Ayat 1-19* (Surakarta: MTA, tt), *Majlis Tafsir Al-Quran, Surat Al-Baqarah Ayat 92-141* (Surakarta: MTA, tt) dan *Majlis Tafsir Al-Quran, Surat Al-Baqarah Ayat 142-176* (Surakarta: MTA, tt).

<sup>28</sup>Wawancara dengan seorang aktifis MTA, 24 Mei 2009.

bagian akhir, disebutkan intisari tafsir dan pelajaran yang bisa diambil dari ayat yang dijelaskan dan menjadi ruang interpretasi independen MTA. Intisari yang dijelaskan dibagian akhir ini mengedepankan makna praktis dari sebuah ayat, cenderung menjadi sebuah nasihat dan menjawab pertanyaan bagaimana, ketimbang menempatkan ayat secara kritis; apa tafsir ayat tersebut.

Selain media cetak berupa buku, MTA juga menerbitkan majalah, *Al-Mar'ah* dan *Respon*, yang terbit berkala setiap bulan. Target pembaca *Al-Mar'ah* adalah perempuan, sedangkan majalah *Respon* adalah pemerhati politik. Kedua majalah ini memiliki rubrik yang beragam, mulai dari informasi aktual hingga kolom agama. Namun, secara umum, keduanya memiliki bobot yang berbeda. *Al-Mar'ah* lebih menekankan pada dimensi praktis-informatif, sedangkan *Respon* cenderung mengedepankan diskursif-informatif. Misalnya, format penyajian (terkategori) rubrik agama di majalah *Al-Mar'ah* mengedepankan model konsultatif atau tanya jawab, *Respon* tidak berdasarkan pertanyaan, namun berupa esai pendek yang dimuat dalam rubrik fiqh dan ilmu.

#### MTA on Air

MTA mulai merintis berdirinya sebuah stasiun radio, MTA FM, sejak tahun 2005 dan mulai mengudara pada tahun 2007. MTA FM mengklaim sebagai radio dakwah yang mengudara di frekuensi 107,9 MHz. Meski menyuguhkan acara hiburan, konsultasi kesehatan, psikologi dan berita ekonomi dan bisnis, bobot acara MTA FM lebih banyak mengenai kajian-kajian keagamaan. Bahkan, Kajian Ahad Pagi



disiarkan langsung melalui siaran MTAFM dan disiarkan ulang setiap harinya.

Siaran radio MTA FM menjangkau wilayah yang cukup luas, dari wilayah eks-karisedenan Surakarta seperti Kabupaten Boyolali, Sragen, Karanganyar, Klaten, Wonogiri, Sukoharjo dan Kodya Surakarta sampai sebagian wilayah Semarang bagian selatan, Gunung Kidul, Pacitan, Bojonegoro, Ponorogo, Ngawi, Blora, Purwadadi, Cepu, Rembang dan Tuban. Bahkan, di beberapa wilayah yang sulit menerima siaran MTAFM, beberapa jamaah secara swadaya membangun stasiun pemancar guna memperluas daya jangkau siaran, salah satunya adalah dengan memancarluaskan sinyal *live streaming* MTAFM. Hal ini memudahkan jamaah untuk mengikuti kajian rutin MTA dari mana saja, bahkan dari seluruh pelosok dunia melalui radio internet.

Sebut saja Harno, seorang pensiunan Kepala Sekolah yang bertempat tinggal di daerah Sukoharjo, memilih mengikuti pengajian *via* radio. Dia juga menjelaskan bahwa mendengar ceramah keagamaan MTA melalui radio sudah menjadi suatu kebutuhan di sela-sela kegiatan rutusnya di pagi hari bersama istrinya. Pengajian MTA, ujar Harno, mampu memenuhi kebutuhan spiritualnya di tengah-tengah kegalauan persoalan-persoalan hidup. Selain itu, dia menambahkan, materi kajian MTA memiliki bobot tersendiri karena pak Sukina mampu menjawab semua pertanyaan peserta pengajian dengan sangat memuaskan, yaitu dengan mendasarkan jawaban-jawaban tersebut pada ayat-ayat Al-Quran. "Dia (Sukina) bisa menjawab semua pertanyaan dengan menjelaskan juga ayat-ayatnya, itu sangat luar biasa" ujar

Harno.<sup>29</sup> Sementara itu, jamaah MTA dari luar negeri juga kerap mengajukan pertanyaan-pertanyaan seputar materi pengajian, baik via telepon, sms atau bahkan Yahoo Messenger.

Selain menggunakan media radio, MTA menyadari pentingnya penggunaan teknologi informasi digital. Penggunaan internet menjadi pilihan yang tepat di era digital karena aksesibilitas situs memudahkan setiap orang untuk mengakses informasi, diskursus dan jaringan, dari mana saja dan kapan saja.<sup>30</sup> Situs MTA yang beralamat di [www.mta-online.com](http://www.mta-online.com) tidak hanya berisi informasi, namun juga menjadi media diskursif gagasan-gagasan MTA melalui beberapa rubrik keagamaan yang tercantum dalam situs ini dan lebih dari 200 orang mengakses situs ini setiap harinya.

### Suara Kritis Terhadap MTA

Keberadaan MTA mengundang kontroversi sebagian masyarakat di seputar Solo, utamanya dari kalangan muslim tradisional yang masih memegang teguh tradisi keagamaan mereka. Pasalnya, beberapa orasi keagamaan yang disampaikan Sukina kerap berisi hujatan dan penghakiman terhadap pihak-pihak yang tidak sepakat dengan cara pandang MTA. Seorang santri di sebuah pesantren di Ceper, Nanang, misalnya, menjelaskan bahwa materi pengajian Sukina kerap berisi hujatan terhadap tradisi-tradisi keagamaan yang sudah

<sup>29</sup>Wawancara dengan Harno, 24 Mei 2009.

<sup>30</sup>Jon. W. Anderson, "Wiring Up: the Internet Difference for Muslim Networks" dalam Miriam Cooke dan Bruce B. Lawrence, *Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop* (London: the University of North Carolina Press, 2005), hlm. 252-262.



berkembang mapan di tengah-tengah masyarakat. Tradisi tahlilan dan yasinan sudah sangat melekat di keseharian masyarakat Klaten, harus dicaci dengan kata-kata kasar, bahkan pelaku kegiatan tersebut kerap dituduh *ablunnar* (penghuni neraka), ujarnya.

Lebih jauh, Nanang menjelaskan, materi pengajian MTA sering menghina kyai dan ulama yang selama ini menjadi sosok yang dihormati, menjadi pemimpin dan dijadikan rujukan dalam menjawab persoalan-persoalan keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Mereka kerap dituduh sebagai *abli bidah* dan tidak bisa memahami Al-Quran dan sunnah secara benar. Di mata Nanang, MTA merupakan representasi kelompok yang selama ini tidak mau menerima konsep "ulama sebagai pewaris Nabi". Tentu saja, hinaan MTA terhadap kyai dan ulama serta hujatan terhadap tradisi-tradisi keagamaan, Nanang menambahkan, secara langsung merupakan serangan terhadap masyarakat nahdliyin yang dekat dengan ulama dan menjadi aktor langsung tradisi keagamaan yang berkembang tersebut. Bukan hanya persoalan teologis semata, Nanang menambahkan, jamaah MTA kerap memicu keresahan keagamaan masyarakat. Misalnya, seorang jamaah MTA di Ceper menganggap sah bagi orang muslim untuk memelihara anjing.<sup>31</sup>

Penggunaan bahasa yang vulgar dan penuh hujatan juga diakui oleh Jamaluddin, aktifis pondok pesantren di Klaten. Dia menjelaskan bahwa pengajian MTA hanya berisi kebencian Sukina terhadap tradisi masyarakat muslim di Jawa. "Mereka kerap menghina tokoh-tokoh Islam, seperti

<sup>31</sup>Wawancara dengan Nanang, 24 Mei 2009.

Walisongo yang menjadi penyebar Islam di Jawa, padahal tokoh-tokoh itulah yang menjadi pilar utama tradisi keagamaan yang berkembang riil di masyarakat" ungkap Jamaluddin. Parahnya, hujatan-hujatan itu disampaikan secara langsung melalui radio MTAFM dan masyarakat dengan sangat mudah mengakses siaran radio tersebut. Keberatan lain yang dilontarkan Jamaluddin adalah klaim kebenaran yang sudah mengarah pada pemusyrikan (*tasyrik*). "Sukina dengan mudah mengatakan bahwa tidak perlu mabuk atau berzina untuk masuk neraka, cukup tahlilan saja kalian bisa masuk neraka", ungkap Jamaluddin dengan mengutip salah satu ungkapan Sukina di salah satu materi pengajian MTA.<sup>32</sup>

Tentu saja, provokasi, hasutan dan hujatan membuat geram ulama dan kyai di seputar Solo. Sementara jumlah masyarakat yang terlibat dalam ritual-ritual rutin komunal mereka, seperti yasinan dan tahlilan, semakin merosot, pada medium 2005-2006, kyai dan ulama di sekitar Klaten dan Solo berencana membangun sebuah stasiun radio yang secara khusus digunakan untuk membentengi akidah masyarakat dan melawan agitasi-agitasi kebencian kelompok MTA terhadap tradisi dan ulama. Meski rencana ini tidak bisa terlaksana, tetapi Jamaluddin menjelaskan bahwa beberapa radio di sekitar Surakarta secara konsisten membuat program mingguan yang sebenarnya juga menjadi media strategis untuk mengkonter wacana *tasyrik* yang dilontarkan kelompok MTA. Di Boyolali, Jamaluddin mencontohkan, radio As-Sunnah memiliki rubrik program mingguan yang menjadi konter wacana MTA, demikian juga di Sragen, radio Walisongo

<sup>32</sup>Wawancara dengan Jamaluddin, 24 Mei 2009.



menampilkan sebuah acara pengajian yang disampaikan oleh Kyai Ma'ruf Islamuddin. Di Sragen, Jamaluddin menambahkan, Radio Salma FM menyiarkan kajian tafsir yang diasuh oleh KH. Muchlish Hudaf, pengasuh Pondok Pesantren Man'baul Hikam, setiap Sabtu malam dari pukul 18.00 sampai 20.00 dan disiarkan ulang pada hari Rabu setelah kumandang adzan subuh. Namun demikian, Jamaluddin mengakui, daya jangkau radio-radio masih sangat pendek sehingga daya cakup wilayah penerima siaran sangatlah terbatas, berbeda dengan sinyal MTAFM yang bisa diterima dalam radius yang luas, bahkan bisa disimak melalui radio internet.<sup>33</sup>

#### Simpulan: MTA dalam Konstelasi Gerakan Islam Puritan Kontemporer

Gerakan Islam puritan diidentikkan sebagai gerakan salafi. Salafi sendiri merupakan konstruksi teologis kalangan Sunni yang berorientasi pada usaha pengembalian kebesaran Islam di masa lampau dengan cara meniru keberagaman Nabi Muhammad pada abad moderen.<sup>34</sup> Salafi menekankan ajarannya pada tauhid, berorientasi pada teks Al-Quran dan sunnah dengan menanggalkan fungsi-fungsi logika serta subyektifitas dalam memahami keduanya.

<sup>33</sup>Wawancara dengan Jamaluddin, 24 Mei 2009.

<sup>34</sup>Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern World Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), hal. 90 dan Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, No. 2 (May 2000), hlm. 219.

Sebenarnya, salafi adalah sebuah istilah untuk menyebarkan diskursus atau gerakan yang bertujuan mengembalikan kejayaan Islam melalui ide purifikasi Islam atau -Islamisasi Islam- dengan kembali ke Al-Quran dan sunnah. Bagi kebanyakan ilmuwan, konstruksi teologi salafi terinspirasi oleh Ibn Taimiyah (w. 1328),<sup>35</sup> yang berkeyakinan bahwa Islam harus ditegakkan dengan kembali ke Al-Quran dan sunnah guna menumbangkan kekuasaan lalim orang Mongol -yang juga masuk Islam setelah menguasai wilayah-wilayah umat muslim.<sup>36</sup> Kemudian, pada awal abad ke-18, gagasan Ibn Taimiyah menginspirasi Ibn Abdul Wahhab (w. 1792) yang menekankan pemurnian Islam dari ajaran-ajaran tasawuf dan tradisi masyarakat lokal masyarakat Arab.<sup>37</sup> Kemudian, pada akhir abad ke-19, gagasan kembali ke Al-Quran dan sunnah juga menjadi slogan gerakan reformasi Islam yang dimotori oleh Jamaluddin al-Afghani (1838-1898), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rashid Rida (1865-1935). Namun berbeda dengan salafi ala Ibn Abdul Wahhab, gerakan kelompok reformis ini dilatarbelakangi oleh kegalauan mereka terhadap dekadensi Islam di hadapan kolonialisme Eropa dan modernisasi dunia Barat. Berbeda dengan pendahulunya, pemikir reformis ini tidak bersikap konfrontatif terhadap tradisi lokal masyarakat muslim, bahkan mereka menekankan perlunya sintesa antara

<sup>35</sup>John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (New York: Oxford University Press, 2002).

<sup>36</sup>Yudian Wahyudi, *The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna'* (Jogjakarta: Pesantren Nawesca Pres, 2007), hlm.4.

<sup>37</sup>Jhon O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), hlm. 53-56.



Islam dan moderenitas, rasionalisasi dalam kajian Islam, seperti gagasan untuk membuka kembali pintu ijtihad.

Pada paruh awal abad ke-20, istilah salafi digunakan kembali untuk menyebut gerakan Islam puritan, seperti dikembangkan oleh Hassan al-Bana, al-Maududi dan Sayyid Qutb.<sup>38</sup> Sama seperti gerakan Wahabi di abad ke-18, gerakan mereka berorientasi pada pemurnian Islam. Namun berbeda dengan Ibn Abdul Wahhab, mereka lebih menekankan pemurnian tauhid dengan membebaskan dari pengaruh ideologi-ideologi Barat melalui slogan kembali ke Al-Quran dan sunnah dan mengelevasi Islam sebagai agama sekaligus doktrin politik yang dipertentangkan dengan ideologi yang lahir di Barat.<sup>39</sup>

Pada dekade terakhir ini, Wiktorowicz menjelaskan, salafi bukanlah satu bentuk aktivisme tunggal. Meski memiliki keyakinan yang sama bahwa kemurnian tauhid mampu menyelesaikan persoalan-persoalan umat muslim, tetapi salafi terpecah dalam beberapa faksi. Perpecahan yang terjadi lebih dikarenakan perbedaan sikap dan strategi bagaimana dalam merespon situasi masyarakat muslim kontemporer, tidak dalam level pemikiran.<sup>40</sup> Gerakan salafi, mengikuti kategorisasi

<sup>38</sup>Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1983), hlm. 85-86, 48.

<sup>39</sup>Azyumardi Azra, "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths", Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan (eds.), *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia* (Singapore: World Scientific & IDSS). Yvonne Yazbeck Haddad, "Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb," *The Middle East Journal* 17,1 (1983), hlm. 15-18.

<sup>40</sup>Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism*, 2006, 29, hlm. 207-239 dan *International Crisis*

Wiktorowicz, terdiri dari tiga faksi; *purist*, *politicos* dan *jihadist*. Kelompok purist menekankan pada aktifitas dakwah, tanpa menggunakan kekerasan, purifikasi dan pendidikan dan beranggapan bahwa politik cenderung menyebabkan penyelewengan. Sebaliknya, kelompok *politicos*, menekankan perjuangan politik yang dipandang menjadi kunci utama dalam memaksa masyarakat masuk dalam keyakinan salafi. Sementara itu, faksi *jihadist* memilih jalur militan dan beranggapan bahwa, dalam masa sekarang, aksi kekerasan dan revolusioner memungkinkan untuk dijadikan metode perjuangan dalam membenahi masyarakat muslim.<sup>41</sup>

Dalam kategorisasi yang disusun Wiktorowicz, MTA jelas-jelas menduduki faksi salafi yang pertama, purist, yaitu yang berorientasi mengubah masyarakat melalui intensifikasi aktifitas dakwah, berbeda dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pada jalur politik dan Jamaah Islamiyyah (JI) yang memilih jalur kekerasan dan teror.<sup>42</sup> Namun sayang, Wiktorowicz tidak banyak mengulang lebih lanjut –atau bahkan tidak menemukan- faksi dalam kelompok purist ini, yang pada pada gilirannya menyebabkan analisis kategori gerakan purist menjadi kabur. Terlebih lagi, setelah tragedi WTC, kebanyakan ilmuwan gerakan sosial kemudian gagal membedakan berbagai faksi yang ada dalam kelompok ini, misalnya dengan

Group, *Indonesia Background: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*, 13 September 2003.

<sup>41</sup>Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", hlm. 207-239.

<sup>42</sup>Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Bandung: Teraju, 2002) dan Syaifudin Zuhri, *Majelis Mujahidin Indonesia: Ideology, Militancy and Politics*, MA Thesis (Leiden University, 2009).



menyamakan gerakan Wahhabi kontemporer atau paska wilayah terbentuknya Negara Saudi Arabia, Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), Jamaah Tabligh (JT) atau bahkan MTA sendiri.

Jika dijelaskan secara singkat, riset sederhana ini perlu menegaskan bahwa gerakan Wahabi merupakan satu ikon gerakan dalam dunia muslim yang lahir dalam konteks masyarakat Arab. Meski pemerintah Saudi Arabia melakukan ekstensifikasi pengaruh Wahabi, utamanya setelah revolusi mullah-Syiah berhasil menguasai Iran di tahun 1979, melalui lembaga-lembaga pendidikan dan pesantren, namun gagasan puritan menemukan dinamikanya tersendiri di Indonesia. Dalam kasus ini, FKAWJ, JT dan MTA merupakan tiga wajah berbeda ide puritanisme yang dipengaruhi doktrin salafi klasik yang juga diadopsi oleh Wahabi.

Temuan yang perlu disampaikan melalui tulisan ini di antaranya adalah: pertama, gerakan Wahhabi, FKAWJ, JT dan MTA memiliki orientasi yang sama, purifikasi tauhid masyarakat muslim, dan model perjuangan yang tidak jauh berbeda, yaitu melalui dakwah dan pendidikan. Namun berbeda dengan gerakan Wahhabi, FKAWJ dan JT, MTA memandang perubahan yang perlu dilakukan adalah dengan menanamkan kesadaran bahwa purifikasi tidak sama dengan tindakan merusak (destruktif). MTA masih memandang perlu untuk melestarikan benda cagar budaya, seperti keris dan benda pusaka lainnya. MTA beranggapan, menurut Sukino, benda-benda tersebut tidak menyebabkan kemusyrikan sepanjang tidak memasukkan unsur keyakinan magis yang melekat pada benda-benda tersebut. Kedua, berbeda dengan FKAWJ yang menjadi tulang punggung Wahabi kontemporer

(berasal dari Arab Saudi) di Indonesia dan JT yang muncul di wilayah India sebagai reaksi terhadap fundamentalisme Hindu<sup>43</sup>, MTA lahir dalam konteks masyarakat muslim Jawa yang kemudian mentransformasikan dirinya menjadi sebuah gerakan transnasional melalui medium teknologi informasi. Ketiga, berbeda dengan FKAWJ yang meyakini konsep *thaifab al-mansura* yang diekspresikan dengan membentuk *closed-enclave* (perkampungan tertutup yang konsisten menjalankan syariat), MTA dan JT memandang perlu melakukan aktifitas dakwah secara optimal dan terbuka. Namun berbeda dengan JT yang menekankan konsep *kehuruj* (hijrah secara fisik ke suatu daerah untuk melakukan aktifitas dakwah), MTA lebih menekankan aktifitas dakwah melalui media (cetak, elektronik dan digital) dan forum-forum kajian, sama seperti dilakukan Wahabi kontemporer. Keempat, berbeda dengan FKAWJ, JT dan Wahabi, gerakan purifikasi MTA lebih menekankan pada aspek pendidikan moral, ketimbang Arabisasi model keberagamaan. Bahkan MTA mempersoalkan tampilan-tampilan fisik atau bentuk formalisme keberagamaan yang kerap ditunjukkan FKAWJ, JT dan Wahabi, misalnya dalam cara berpakaian, memanjangkan jenggot, cadar dan memakai celana yang tidak menutup mata kaki. Banyak anggota jamaah, bahkan Sukina sendiri, masih menggunakan nama Jawa – berbeda dengan kebanyakan kelompok salafi lain yang mengganti nama mereka dengan bahasa Arab setelah masuk

<sup>43</sup>Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-New Order Indonesia* (New York: SEAP Publication, 2006) dan Muhammad Khalid Masud (ed.), *Travelers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal* (Leiden: Brill, 2000).

dalam komunitas- dan memakai pakaian tradisional Jawa, batik, ketika mengikuti pengajian. Terlebih lagi, MTA sempat mengkritik Arabisasi –seperti dikembangkan Wahabi, FKAJ dan JT, karena dipandang pemahaman mereka tidak *applicable* untuk masyarakat Indonesia.<sup>44</sup> Kelima, berbeda dengan Wahabi, FKAJ dan JT yang menolak konsep-konsep politik moderen, MTA menerima dan memandang konsep politik moderen seperti demokrasi sebagai sebuah keniscayaan politik yang menguntungkan umat muslim.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup>"The Adventure of Abdul dan Abdur", *Al-Mar'ah*, Oktober-November 2007, hlm. 23.

<sup>45</sup>"Demokrasi dan Peluang Dakwah", *Respon*, Ed. 227/April 2009.

## Bab VI

### Islam Fundamentalis di Perguruan Tinggi Umum: Kasus Gerakan Keagamaan Mahasiswa Universitas Sriwijaya Palembang



## Bab VI

# Islam Fundamentalis di Perguruan Tinggi Umum: Kasus Gerakan Keagamaan Mahasiswa Universitas Sriwijaya Palembang

Oleh: Dr. Kasinyo Harto, M.Ag.

### A. Pendahuluan

Maraknya aktivitas keberagaman mahasiswa di beberapa perguruan tinggi umum (PTU), termasuk di Universitas Sriwijaya (UNSRI), pada dua dekade terakhir sangat menggembirakan sekaligus mencemaskan. Menggembirakan karena fenomena ini mengindikasikan menguatnya relijiusitas di kalangan mahasiswa, meskipun mereka berada di lingkungan kampus sekuler. Mencemaskan karena diikuti dengan kemunculan berbagai macam gerakan keislaman yang cenderung simbolis-formalis dengan pola dan cara yang ketat dan terkadang dramatis, yang menjurus ke arah fundamentalis. Hal ini dapat dilihat dari sikap mereka yang menolak cara berfikir historis dan hermeneutis dalam memahami teks keagamaan. Dengan kata lain, mereka memahami kita suci secara harfiah, literalis-tekstualis, *a-historis* dan bahkan *rigid*. Mereka juga cenderung bersikap eksklusif dengan cara menarik garis pemisah antara kelompoknya dengan kelompok lain. Di UNSRI, gerakan-gerakan dakwah-keagamaan tersebut adalah Tarbiyah, Salafi, Jamaah Tabligh dan Hizbut Tahrir. Dengan kehadiran ke empat gerakan ini, maka kecenderungan keberagaman menjadi demikian kompetitif di kampus

UNSRI menyaingi organisasi ekstra yang sangat populer pada dekade sebelumnya.

Kemunculan kelompok-kelompok keagamaan, yang berbeda dengan tradisi kelompok-kelompok keagamaan Islam *mainstream*, ini merupakan fenomena sosial yang problematis untuk diteliti. Untuk itu, penelitian ini difokuskan pada pokok masalah, yakni mengapa fenomena keberagamaan yang bercorak fundamentalis tumbuh dan berkembang di UNSRI? Dari pokok masalah ini muncul beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut. Pertama, latar belakang sosio-historis: mengapa gerakan Islam fundamentalis berkembang di UNSRI? Kedua, bagaimana perilaku sosial-keagamaan para aktivis gerakan Islam fundamentalis di UNSRI? Ketiga, apa yang menjadi *mainstream* wacana pemikiran keagamaan gerakan Islam fundamentalis di UNSRI? Keempat, bagaimana polarisasi pemikiran keagamaan gerakan Islam fundamentalis di UNSRI dan apa faktor-faktor yang membentuk polarisasi pemikiran keagamaan gerakan keagamaan ini?

Sebagai kerangka analisis dalam mengkaji fenomena gerakan Islam fundamentalis di UNSRI ini, peneliti menggunakan perspektif sosiologi gerakan sosial keagamaan (*socio-religious movement*), yang termasuk dalam wilayah kajian gerakan sosial (*social movement*). Untuk menjelaskan suatu gerakan keagamaan yang dikategorikan fundamentalis, menurut sosiolog Martin E. Marty, dapat dilihat dari prinsip-prinsip yang melekat pada gerakan tersebut, yakni: oppositionalism, penolakan terhadap hermeneutika, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, dan penolakan terhadap perkembangan historis-sosiologis. Untuk melihat suatu gerakan terkategori fundamentalis, lanjut Marty, juga bisa

melalui penanda spesifik (*specific clues*) yang melekat pada gerakan tersebut, yakni: *fighting back, fighting for, fighting with, fighting against* dan *fighting under*. Selanjutnya, suatu gerakan terkategori fundamentalis dapat pula ditinjau dari sikap dan pandangannya, yakni: militan, *Islam kaffah*, antiintelektualitas, anti modernitas dan otentisitas Islam.

Pengumpulan data dilakukan melalui kajian empirik dengan cara wawancara, observasi-partisipatoris dan studi dokumentasi. *Interview* mendalam dan intensif dilakukan terhadap para aktivis gerakan Islam fundamentalis di UNSRI untuk mendapatkan data-data yang terkait dengan pokok masalah penelitian. Untuk mendapatkan data pendukung, wawancara juga dilakukan dengan para tokoh agama, pemuda dan masyarakat, yang ada di sekitar lingkungan aktivis gerakan keagamaan mahasiswa UNSRI berdomisili. Observasi dilakukan untuk mengamati aktivitas aktivis gerakan dakwah-keagamaan (Islam) fundamentalis di UNSRI, baik yang berlangsung di kampus maupun di tempat lain, di samping untuk melihat sikap keberagamaan masing-masing aktivis dalam hubungannya dengan perilaku sosial-keagamaan mereka.

Untuk menambah dan memperjelas data yang diperoleh melalui wawancara dan observasi, penulis juga berusaha memperluas wawasan melalui studi dokumentasi dan studi literer (mengkaji hasil-hasil penelitian terdahulu) yang terkait dengan penelitian ini. Data penelitian ini kemudian dianalisis secara kualitatif yang dimulai sejak pengumpulan data di lapangan. Artinya, pengumpulan data di lapangan langsung diikuti dengan pekerjaan menuliskan, mengkategorisasikan, mengklasifikasikan, mereduksi, menganalisis dan menafsirkan



ke dalam konteks seluruh masalah penelitian. Secara teknis, analisis data yang ditempuh dan dikembangkan ke dalam penelitian ini adalah dengan cara melakukan kategorisasi, *display* dan mengklasifikasi data serta membuat verifikasi dan simpulan yang merupakan konstruk konseptual-teoritik sebagai temuan penelitian.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan tiga kontribusi. Pertama, memberikan kontribusi keilmuan (*contribution of knowledge*) bagi pengembangan dan perluasan wawasan mengenai gerakan-gerakan Islam fundamentalis di kalangan mahasiswa UNSRI, yang kemudian dapat dijadikan sebagai dasar bahan kajian oleh para dosen Pendidikan Agama Islam untuk mengkonstruksi pola pembelajaran agama di PTU, khususnya di UNSRI, dalam bingkai keberagaman yang moderat dan humanis. Kedua, dapat memberikan kontribusi akademis bagi para peneliti untuk melakukan penelitian lanjut dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, khususnya yang terkait dengan gerakan-gerakan dakwah dan aliran-aliran keagamaan yang berkembang di kalangan mahasiswa PTU. Ketiga, dapat memberikan nilai tambah bagi perluasan khazanah kepustakaan dalam studi Islam tentang gerakan-gerakan dakwah-keagamaan dengan berbagai konstelasinya di PTU, terutama di UNSRI Palembang.

### B. Pola Pembelajaran Agama di UNSRI

Pembelajaran agama Islam di UNSRI dilaksanakan dalam dua bentuk kegiatan: kurikuler dan ekstra-kurikuler. Dalam operasionalnya, kegiatan keagamaan kurikuler di UNSRI terhimpun dan di bawah koordinasi bidang mata kuliah pengembangan kepribadian (MPK), yang bertujuan

untuk membantu terbinanya sarjana beragama yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi luhur, berpikir filosofis, bersikap rasional dan dinamis, berpandangan luas dan kuat serta kerja sama antara umat beragama dalam rangka mengembangkan dan pemanfaatan iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi) serta seni untuk kepentingan nasional. Pembelajaran agama kurikuler di UNSRI diberikan kepada mahasiswa ketika berada pada semester awal (I) dengan bobot 2 SKS. Jumlah pertemuan dalam satu semester tersebut adalah 16 kali dengan alokasi waktu 100 menit setiap kali pertemuan, dengan silabus yang berpedoman pada silabus yang telah didesain oleh tim Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama Republik Indonesia.

Untuk mengatasi keterbatasan waktu yang tersedia dalam pembelajaran agama yang disajikan dalam bentuk kurikuler, maka pendalamannya diusahakan dicapai melalui kegiatan ekstra-kurikuler. Kegiatan keagamaan ekstra-kurikuler di UNSRI mengambil bentuk *mentoring*. Dalam operasionalnya, kegiatan mentoring sepenuhnya dilaksanakan oleh salah satu unit kegiatan mahasiswa (UKM) Universitas, yang bernama Nadwah, tanpa ada koordinasi dengan pihak dosen-dosen agama kecuali dalam aspek penilaian akhir, yang nantinya dikumulasikan dengan nilai pendidikan agama Islam yang kurikuler. Tujuan kegiatan mentoring ini adalah untuk memberikan tambahan wawasan dan pendalaman aspek keagamaan bagi mahasiswa.

Jadual pelaksanaan mentoring diberikan kepada seluruh mahasiswa yang berada pada semester 1, satu kali pertemuan dalam satu minggu. Biasanya dilaksanakan hari Sabtu, setiap pukul 08.00–09.00 WIB. Adapun jumlah pertemuan mencapai

12-14 kali dengan alokasi waktu 100 menit setiap kali pertemuan selama satu semester. Pola kegiatan mentoring ini mengambil bentuk kelompok *balaqah* (lingkaran) dengan rasio 10 mahasiswa diasuh 1 orang mentor. Tenaga mentor sepenuhnya dipersiapkan oleh divisi UKM Nadwah tanpa berkoordinasi dengan para dosen pendidikan agama Islam. Semua tenaga mentor berasal dari mahasiswa semester 4 ke atas, yang biasanya adalah aktivis gerakan keagamaan kampus. Di sisi lain, silabus kegiatan mentoring ini berpedoman pada buku panduan yang telah dirancang secara khusus oleh divisi UKM Nadwah, yang mereka beri nama panduan asistensi mata kuliah agama Islam (AMKAI).

Pola pembelajaran mentoring, menurut Ibu Aida (seorang dosen Agama Islam di UNSRI), sedikit banyak memiliki andil dalam perkembangan kelompok-kelompok keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI. Dalam kegiatan mentoring inilah para mentor menyebarkan doktrin dan ajaran gerakan keagamaannya dengan berbagai pendekatan dan metode, sehingga nantinya para peserta mentoring ini diharapkan menjadi anggota gerakan keagamaan yang sealign dengan para mentor.

Selain kegiatan mentoring, berbagai program pendalaman juga diadakan dengan nama yang berbeda di setiap fakultas. Sebagai contoh, di Fakultas Teknik ada SMTI (Studi Mahasiswa Tentang Islam), di Fakultas Ekonomi ada ISTI (Integrasi Studi Tentang Islam), di Fisip ada KADAIS (Kajian Dasar Islam) dan di MIPA ada STI (Studi Tentang Islam). Program pendalaman itu umumnya berlangsung antara 3-5 hari efektif. Meskipun di SMF Kedokteran tak ada Rohis (Kerohanian Islam), tetapi di sini ada lembaga semi otonom

yang disebut FSI (Forum Studi Islam), yang mengkoordinir kegiatan keagamaan pengganti seksi Rohis. Hal ini berbeda dengan di FKIP, yang mahasiswanya mempunyai FSI sebagai lembaga otonom.

Kegiatan peribadatan yang rutin dikoordinir Rohis adalah shalat berjamaah, baik di masjid maupun mushalla fakultas. Di masjid, shalat berjamaah pada hari-hari biasa tidak terlampaui banyak dibanding kapasitasnya, yaitu antara 100-150 orang saja, kecuali shalat Jumat yang dipadati sekitar 1500-2000 orang. Letak masjid, yang jauh dari sejumlah fakultas, menyulitkan mahasiswa untuk shalat berjamaah ke masjid, sehingga kebanyakan mahasiswa memilih untuk shalat di mushalla fakultas. Pada bulan Ramadhan, kegiatan keagamaan di luar shalat berjamaah biasanya semakin meningkat.

Bagaimanapun juga, semua kegiatan keagamaan ekstrakurikuler di atas telah menumbuhkan polarisasi pemahaman dan sikap keberagaman di kalangan mahasiswa: ada yang bercorak tradisional-konservatif dan ada pula yang cenderung bercorak radikal-fundamentalis. Perlu ditambahkan bahwa kajian keagamaan ekstra kurikuler juga telah menumbuhkan semangat keberagaman yang berbeda dari fakultas ke fakultas. MIPA, Kedokteran dan Teknik dipandang sebagai "pesantren" UNSRI, sedangkan Hukum, Ekonomi dan FISIP dianggap fakultas yang paling "sekuler".

### C. Setting Sosial-Keagamaan

Suasana kehidupan sosial-keagamaan di kampus UNSRI Palembang memperlihatkan kecenderungan grafik yang meningkat pada dua dekade terakhir. Rektor UNSRI mengakui bahwa kegiatan keagamaan di Universitas yang ia



pimpin selalu semarak dan semakin meningkat dari tahun ke tahun. Hal ini jauh berbeda dengan awal dekade 1970-an ketika mahasiswa UNSRI khususnya dan mahasiswa di seluruh Indonesia pada umumnya merasa malu membawa-bawa semangat keagamaan ke kampus. Pada waktu itu, sejumlah kecil aktivis mahasiswa, yang berusaha mengorganisir kegiatan keagamaan di kalangan mahasiswa, harus melakukannya secara sembunyi-sembunyi dan sangat terbatas.

Dalam pemandangan kesehariannya, kampus UNSRI, terutama fakultas-fakultas yang berbasis eksak, dipenuhi oleh mahasiswa yang berjilbab, dengan berbagai ragam warna mulai dari warna terang sampai warna gelap. Sebagian dari mereka menggunakan cadar, bahkan purdah. Pola pergaulan mereka terkesan sangat eksklusif, dalam artian ada kecenderungan bahwa mereka yang berjilbab tidak mau berteman atau bergaul dengan mahasiswi yang tidak atau belum berjilbab. Sri Mulyani, misalnya, menjawab --ketika ditanya tentang alasan mengapa mahasiswi yang berjilbab cenderung tidak mau bergaul dengan mahasiswi yang tidak berjilbab-- adalah karena khawatir terkontaminasi dengan pola pergaulan yang tidak "Islami". Namun demikian, ia menambahkan bahwa tidak semua mahasiswi yang berjilbab enggan atau tidak mau bergaul dengan mahasiswi yang tidak berjilbab. Sejumlah mahasiswa terlihat memakai baju koko, gamis dan bahkan ada yang menggunakan surban ala Arab. Sesekali terlihat celana mereka digulung sampai di mata kaki dan sebagian dari mereka tampak memelihara jenggot. Tidak jauh berbeda dengan pola pergaulan mahasiswi yang menggunakan jilbab, mereka juga tampak menjaga jarak dengan mahasiswa yang, menurut mereka, tidak sefikrah ("seideologi") dengan mereka.

Bila waktu shalat tiba, mahasiswa yang tidak sedang kuliah segera bergegas menuju mushalla masing-masing fakultasnya, mengambil air wudhu, shalat sunnah rawatib, dzikir sambil menunggu shalat berjamaah. Di beberapa mushalla, khususnya mushalla fakultas teknik dan fakultas kedokteran, shalat berjamaah terpaksa dilakukan secara bergantian (*shifit*) karena ruangnya memang tidak mampu menampung untuk shalat berjamaah sekaligus. Mereka membiasakan diri shalat berjamaah di awal waktu saat adzan dikumandangkan dengan aturan-aturan yang tampak sangat ketat yang, menurut mereka, seperti dicontohkan oleh Nabi kepada para sahabat. Di waktu Dhuha, sekali-kali terlihat mahasiswa yang sedang shalat Dhuha, dzikir dan itikaf atau membaca Al-Quran di mushalla: suatu pemandangan yang selama ini hanya lazim terlihat di pesantren. Bila datang waktu kuliah, mereka pun bergegas menuju kelas.

Setiap peringatan hari besar Islam --seperti Maulid Nabi, Tahun Baru Hijrah dan Isra Mikraj-- selain mengadakan kegiatan berupa ceramah atau dialog keagamaan dengan mendatangkan ustad-ustad yang mereka anggap kompeten, tetapi mereka juga menyelenggarakan pameran atau bazaar buku keagamaan dengan potongan harga antara 10-25%. Lebih dari separoh jenis buku yang dijual adalah buku-buku tentang gerakan Islam (*Islamic movement*); karya-karya tokoh pergerakan Timur Tengah seperti karya Sayyid Qutb, Hasan al-Banna, Muhammad al-Ghazali, Taqiyuddin al-Nabhani, Anwar Jundi dan Yusuf al-Qardhawi. Sebagian lagi adalah majalah seperti *Sabili*, *Ummi* dan *Salafi*.

Setiap hari di jalan, di lingkungan kampus UNSRI, ada beberapa toko yang berjualan buku-buku keislaman dan



majalah-majalah yang bernafaskan Islam. Yang dijual di toko-toko ini, sebagaimana tampak ketika bazaar, juga karya-karya *mubarrik* (tokoh-tokoh pergerakan Islam fundamentalis) dan majalah-majalah yang tulisannya berorientasi kepada Islam ideologi. Ketika pemilik toko ditanya "mengapa buku-buku dan majalah-majalah seperti itu yang dijual?", maka ia menjawab "karena buku-buku dan majalah-majalah seperti itulah yang paling laku dan diminati mahasiswa."

Di banyak tempat dipenuhi dengan pengumuman atau poster seputar informasi kegiatan keagamaan: mulai dari seminar, kajian atau diskusi, bimbingan, kursus, tadabbur alam, daurah sampai undangan pengajian dari berbagai tempat yang lokasinya jauh dari kampus. Kemudian di sekeliling kampus UNSRI, di tempat-tempat mahasiswa berdomisili, beberapa masjid atau mushalla menyelenggarakan kegiatan keagamaan untuk anak-anak masyarakat sekitar kampus seperti di Masjid Syuhada, yang tempatnya hanya 1 kilo meter dari kampus UNSRI. Di sekitar masjid ini, ada beberapa mahasiswa yang menyewa rumah, yang tempatnya di tengah-tengah masyarakat sekitar. Di antara mahasiswa tersebut, ada yang bernama Andi, yang kuliah di Fakultas Pertanian UNSRI. Tujuan penyelenggaraan kegiatan keagamaan ini, menurut Andi, adalah selain kewajiban agama juga untuk mendidik generasi *rabbani*.

Ada temuan menarik yang berkenaan dengan lingkungan sosial keagamaan UNSRI –yakni, sekitar 6 kilo meter sebelah utara kampus UNSRI Inderalaya terdapat Pondok Pesantren Raudhatul Ulum. Pesantren ini mempunyai jumlah murid terbesar di Sumatera Selatan. Yang memimpin pondok

pesantren ini adalah Ustad K.H. Thal'at Wafa L.c., alumnus Universitas Madinah, yang sekarang juga menjabat sebagai anggota DPR Provinsi Sumatera Selatan wakil dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pesantren ini, menurut hasil pelacakan peneliti, ternyata menjadi salah satu pusat kegiatan keagamaan mahasiswa UNSRI. Hampir setiap Minggu, tepatnya hari Sabtu dan Ahad (hari libur mahasiswa UNSRI), diselenggarakan kegiatan keagamaan khusus mahasiswa UNSRI di pesantren tersebut.

Adapun pola pengajiannya mengambil bentuk variatif: ada yang berbentuk pelatihan (yang biasa mereka sebut *daurah*), ada yang berbentuk taklim biasa dan ada juga yang berbentuk kemah (*mukhyyam*). Sebagian pemberi materi pengajian adalah ustad-ustad pengasuh pondok pesantren, termasuk pimpinannya. Yang sebagian lagi didatangkan dari luar lingkungan pesantren. Materi-materi yang disampaikan berkisar seputar akidah, ibadah dan muamalah. Sebagian besar referensi yang mereka gunakan adalah kitab-kitab dari Timur Tengah seperti karya-karya Ibnu Taimiyah, Muhammad Ibn Abdul Wahhab, Rasyid Ridha dan Sayyid Qutb. Situasi ini pulalah, bila dihubungkan dengan gerakan-gerakan keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI, yang membantu dan menginspirasi penyebaran paham keagamaan yang menjadi acuan ideologi kelompok-kelompok keagamaan tersebut. Intensitas program-program keagamaan yang dipusatkan di pondok pesantren tersebut dimulai sejak tahun 1993.



#### D. Sekilas Mengenal Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

##### a. Latar Belakang Historis Muncul dan Berkembangnya Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

Untuk sampai kepada pemahaman yang jelas mengenai latar belakang muncul dan berkembangnya kelompok atau gerakan (*harakah*) Islam di UNSRI, perlu melihat setting yang lebih luas, yakni faktor internal kampus itu sendiri dan faktor eksternal umat Islam Indonesia maupun di negara-negara lain. Secara internal, beberapa faktor yang melahirkan keadaan kondusif bagi munculnya kelompok-kelompok gerakan keagamaan mahasiswa di UNSRI adalah sebagai berikut:

1. Sistem kelembagaan organisasi mahasiswa yang sentralistik dan sistem perkuliahan melalui SKS
2. Latar belakang kultural keluarga, latar pendidikan mahasiswa sebelum di perguruan tinggi
3. Kegiatan mentoring yang dikordinir UKM Nadwah banyak menginspirasi penyebaran paham keagamaan yang menjadi acuan ideologi gerakan Islam fundamentalis UNSRI
4. Beberapa orang dosen yang terlibat aktif dalam gerakan keagamaan yang bercorak fundamentalis yang berada di luar kampus
5. Epistemologi keilmuan mahasiswa

Secara eksternal, beberapa faktor yang melatarbelakangi muncul dan berkembangnya gerakan Islam fundamentalis di UNSRI adalah sebagai berikut:

1. Interaksi kelompok-kelompok keagamaan yang bercorak fundamentalis dengan mahasiswa UNSRI

2. Interaksi alumni Timur Tengah, yang pemikiran keagamaannya bercorak fundamentalis, dengan mahasiswa UNSRI
3. Penerbitan dan diseminasi buku-buku Islam ideologis
4. Isu solidaritas Islam atas ketidakadilan Barat terhadap dunia Islam
5. Krisis Sosial
6. Arus Westernisasi sekular

Selain faktor-faktor di atas, hal-hal yang melatarbelakangi gerakan Islam fundamentalis di UNSRI adalah:

1. Adanya keyakinan (*belief system*) terhadap credo "Islam adalah solusi" dan pandangan dunia (*worldview*) tentang paham integralisme Islam
2. Ketidakadilan struktural yang kompleks
3. Modernitas Barat dinilai gagal menyejahterakan tatanan sosial-politik penduduk dunia, khususnya masyarakat Islam
4. Masa transisi, yakni: mempunyai peluang kebebasan untuk berekspresi dan menyatakan pendapat memberikan ruang menguatnya fundamentalisme Islam, termasuk di UNSRI.

##### b. Ragam Gerakan Keagamaan Islam Fundamentalists di UNSRI

Cukup banyak gerakan keagamaan yang ada di UNSRI. Mulai dari yang bersifat lunak sampai dengan yang berhaluan keras, dari yang berorientasi akhlak sampai pada yang berorientasi pada pemurnian ajaran Islam. Seorang *key informan* mengatakan bahwa hampir semua aliran keagamaan pernah masuk ke UNSRI. Namun demikian, berdasarkan fokus

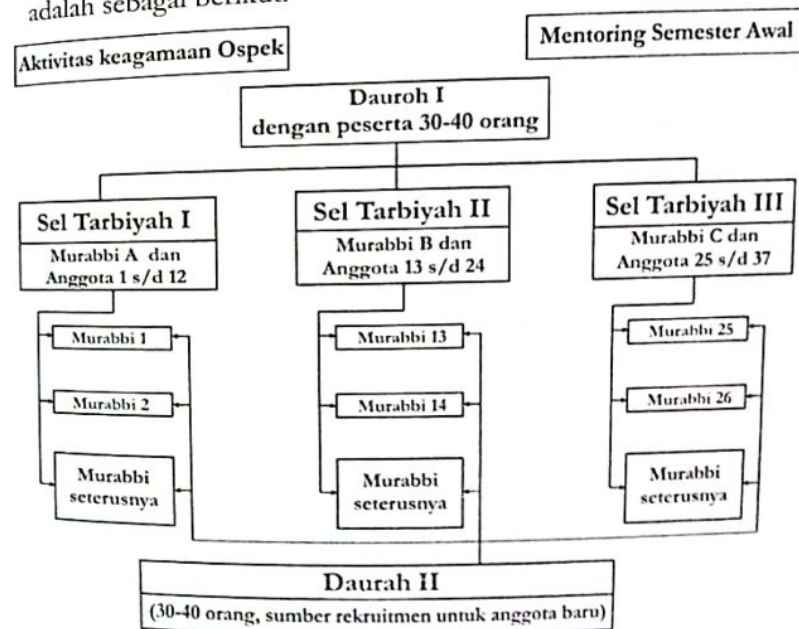
penelitian, maka gerakan-gerakan keagamaan yang dikaji dalam penelitian ini adalah kelompok-kelompok keagamaan yang peneliti kategorikan ke dalam gerakan Islam yang bernuansa fundamentalis dan cukup mendapatkan pengaruh di kalangan mahasiswa UNSRI saat ini. Adapun kelompok-kelompok keagamaan tersebut adalah sebagai berikut:

### 1. Gerakan Tarbiyah

Kelompok keagamaan, yang dewasa ini menikmati pengaruh luas di kalangan mahasiswa UNSRI, adalah gerakan Tarbiyah. Kata lain yang sering digunakan dalam kelompok ini adalah *harakah* (gerakan). Berdasarkan data di lapangan, gerakan ini tumbuh dan berkembang di UNSRI kurang lebih sekitar tahun 1990-an sebagai kelanjutan dari proses penyebaran model gerakan yang dirintis oleh aktivis Masjid Salman ITB. Tokoh penyebar gerakan ini di UNSRI sulit dikenali, meskipun diduga kuat adalah mereka yang pernah mengikuti pola pengkaderan di Masjid Salman atau di beberapa tempat yang polanya serupa. Karena pola gerakannya terkesan bawah tanah dan model organisasinya yang cenderung tanpa bentuk (OTB) serta menghindari publisitas, maka perkembangan gerakan ini relatif bebas dari kontrol dan campur tangan pimpinan kampus. Saat ini, sebagian besar (untuk tidak mengatakan seluruhnya) pimpinan teras senat mahasiswa UNSRI (PRESMA), senat fakultas (BEMF) dan jurusan (BEMJ) berasal dari anggota dan simpatisan yang didukung gerakan Tarbiyah.

Salah satu kekuatan gerakan Tarbiyah terletak pada pembinaan anggota melalui halaqah, yaitu diskusi agama yang dilakukan berjamaah dengan keanggotaan tetap dan terbatas. Setiap sel Tarbiyah mengembangkan halaqahnya sendiri sesuai

kesepakatan anggota dengan tetap mengacu kepada bahan-bahan yang telah dibakukan oleh para *murabbi* (pimpinan sel/kelompok). Pembentukan sebuah sel Tarbiyah biasanya diawali dengan *daurah* (arti harfiahnya "lauhan"), yaitu program pengenalan tentang Islam yang dikemas dengan berbagai nama dan bentuk, yang ditujukan terutama bagi mahasiswa yang memperoleh materi keislaman dalam OSPEK atau mentoring selama semester pertama kuliah mereka di UNSRI. Melalui *daurah*, calon anggota sel Tarbiyah diseleksi sekaligus ditetapkan pula *murabbi* yang akan memimpin sel itu. Para *murabbi* sendiri dihasilkan dari sel Tarbiyah sebelumnya dan ditunjuk sebagai *murabbi* oleh pimpinan selnya. Secara sederhana, proses pengembangan organisasi gerakan Tarbiyah adalah sebagai berikut:





Penunjukan seorang anggota sel menjadi *murabbi* biasanya melalui proses magang --misalnya, ditugasi untuk mewakili pimpinan sel dalam menyajikan sesuatu materi halaqah. Di sinilah kemampuan dan konsistensi calon *murabbi* itu diuji. Pada tingkat pengembangan sel seperti ini, seringkali tidak terjadi kontak antaranggota atau pimpinan berbagai sel, kecuali dengan seizin *murabbi*, yang lebih tinggi dan lebih senior. Dalam banyak kasus, keterikatan anggota kepada harakahnya relatif total: dalam arti bukan hanya dirinya melainkan juga anggota keluarganya, sehingga seolah-olah sebuah keluarga besar. Bentuk keterikatan seperti contoh terakhir inilah yang lazim disebut *usrab*. Apabila pada tingkat keluarga dan kelompok telah terbina *khairul usrab* (*usrab* terbaik), maka diharapkan akan muncul *khairul ummah* (*ummat* terbaik) sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran.

Dalam interaksi kesehariannya, kelompok Tarbiyah cukup mudah dikenali. Mereka menggunakan sapaan di antara sesama aktivis pengajian dengan istilah Arab: *ana* (saya), *antum* (kamu), *akibi* (saudara) dan *ukhibi* (saudari). Sapaan ini sangat akrab dan familier didengar di masjid, mushalla, kantin atau di sekretariat. Ketika bertemu antarikhwan, mereka bersalaman disertai rangkulan (pria dengan sesama pria dan perempuan dengan sesama perempuan). Mereka menerapkan makna *hijab* secara ketat. *Akhwāt* berjilbab lebar dan berpakaian jubah dalam bentuk terusan warna gelap lengkap dengan kaus kaki seperti lazimnya pakaian muslimah di Timur Tengah. Di sisi lain, *ikhwan* tampil dengan pakaian sederhana: kebanyakan menggunakan baju koko dan berjenggot.

Karena gerakan Tarbiyah ini menekankan sistem pengkaderannya pada bentuk sel atau kelompok, maka otoritas seorang *murabbi* terhadap kelompok dan anggota yang dipimpinnya sangat besar. Seorang *murabbi* sangat dipercaya untuk mencari jodoh atau bahkan pekerjaan yang cocok bagi anggotanya. Seorang *murabbi* juga sangat menentukan corak pemikiran dan sikap masing-masing kelompok yang dipimpinnya, sehingga terdapat spektrum yang agak luas di antara kelompok-kelompok tersebut: mulai dari yang moderat hingga kelompok yang mengalami proses radikalisasi.

Dalam perjalanannya, harakah Tarbiyah ini mendapatkan simpatisan yang cukup besar di kalangan mahasiswa UNSRI. Bahkan, secara nasional gerakan ini mendapatkan tempat di berbagai perguruan tinggi di tanah air. Dalam organisasi kampus, mereka berafiliasi dengan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Hampir seluruh kepengurusan KAMMI berasal dari aktivis harakah Tarbiyah. Jadi, tidaklah mengherankan jika dalam masalah partai politik mereka berafiliasi dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Tokoh-tokoh yang aktif di PKS adalah orang-orang yang juga sering terlibat aktif dalam jaringan dakwah kampus gerakan Tarbiyah.

## 2. Jamaah Tabligh

Selain gerakan Tarbiyah, Jamaah Tabligh juga mendapatkan posisi dan pengaruh yang luas di kalangan mahasiswa UNSRI seperti terlihat dari keterlibatan sejumlah mahasiswa UNSRI dalam kajian-kajian yang diselenggarakan gerakan ini. Jamaah Tabligh, yang diikuti oleh sejumlah mahasiswa di UNSRI, ternyata bukan sekedar gerakan lokal,



tetapi merupakan bagian dari gerakan yang menginternasional: memiliki jaringan di berbagai negara, baik di Eropa maupun Asia. Gerakan ini didirikan oleh Maulana Muhammad Ilyas (1885-1944), asal Kandha, India. Ia merupakan amir pertama, yang sebelumnya berguru kepada kakak kandungnya, yaitu Syekh Muhammad Yahya, seorang guru di Madrasah Mazhadir al-Ulūm Saharnapur. Pengaruh ajaran Maulana meluas bukan hanya di Asia Selatan (seperti India, Pakistan, Bangladesh dan Muangthai), tetapi juga di negara-negara lain di seluruh dunia, tidak terkecuali di Indonesia.

Perkembangan Jamaah Tabligh di Palembang, menurut penuturan Faisal, diawali kedatangan tujuh orang asal Yogyakarta ke Masjid Al-Burhan, tepatnya pada bulan Oktober 1992. Pada waktu itu, mereka memang sedang pergi bertabligh (*ḵburiy fī ṣabilillāh*): berangkat dari Masjid Al-Ittihad Kaliurang, yang merupakan pusat atau markas kegiatan Jamaah Tabligh Daerah Istimewa Yogyakarta. Gerakan ini tumbuh di UNSRI sebagai perluasan dakwah yang dilakukan oleh aktivis jamaah yang berpusat di Masjid Al-Burhan Jalan Basuki Rahmat Palembang. Menurut Yayan, seorang aktivis Jamaah Tabligh yang kuliah di Fakultas Kedokteran UNSRI, Jamaah Tabligh berkembang di UNSRI kurang lebih tahun 1993, yang diawali dengan kontak dan keterlibatan beberapa mahasiswa UNSRI dengan Jamaah Tabligh di markas induk, yakni di Masjid Al-Burhan. Dari merekalah Jamaah Tabligh dikenal oleh mahasiswa UNSRI.

Jamaah Tabligh, seperti halnya gerakan Tarbiyah, juga boleh dikatakan organisasi tanpa bentuk (OTB). Meskipun demikian, gejala-gejala sosial keagamaan kelompok Jamaah

Tabligh sangat mudah dikenali karena simbolisasi religius sangat tampak dari gaya fisik mereka seperti memakai gamis, sorban dan memanjangkan jenggot. Simbolisasi religius ini, bagi mereka, merupakan upaya untuk mengikuti tradisi umat Islam pada masa Nabi dan sahabatnya. Di sini ada semacam kerinduan kalangan mahasiswa ini kepada kegiatan sosial ideal, suatu zaman yang penuh ketenteraman dan kedamaian disertai keberkahan yang sempurna dari Allah Yang Mahasuci, yaitu zaman "the lost paradise", yang pernah terjadi pada masa silam.

Kegiatan keagamaan mereka mengambil bentuk pengajian harian dan mingguan. Pengajian harian biasanya dilaksanakan selepas shalat lima waktu di masjid kampus maupun di mushalla-mushalla fakultas. Seusai shalat, biasanya salah seorang di antara mereka berdiri untuk menyampaikan pesan moral keagamaan yang berpedoman kepada kitab *Faḍḩā'ul Amal* (Keutamaan-keutamaan Amal). Isi kitab ini meliputi fadhilah (keutamaan) shalat, fadhilah zikir, fadhilah Quran, fadhilah dakwah dan hikayat para sahabat.

Secara rinci, teknis pengajiannya adalah sebagai berikut. Setelah usai shalat fardhu di masjid kampus atau di mushalla-mushalla fakultas (shalat Zuhur dan Ashar), salah seorang dari jamaah berdiri memberikan ceramah dengan berpedoman kepada kitab *Faḍḩā'ul Amal*, sementara jamaah lain duduk melingkar dan berusaha sedekat-sedekatnya duduk sesama jamaah. Demikianlah aktivitas harian yang dilaksanakan setiap usai shalat fardhu. Jadi, para aktivis jamaah diharuskan melaksanakan kegiatan harian ini di masjid-masjid yang dijadikan cabang dari markas pada setiap harinya. Marhalah



khusus bagi mahasiswa UNSRI adalah Masjid Al-Ghazali, yang terletak di kampus UNSRI Bukit Besar.

Adapun pengajian mingguan dilaksanakan satu kali sepekan, yang jadualnya setiap malam Jumat berpusat di markas induk, Masjid Al-Burhan. Bentuk pengajian mingguan ini, sebagaimana peneliti saksikan, adalah sebagai berikut: sore hari menjelang tibanya waktu Ashar, jamaah yang kebanyakan kaum muda, termasuk sejumlah mahasiswa UNSRI, tampak mulai berdatangan di Masjid Al-Burhan. Sebagian datang dari dalam kota Palembang dan sebagian lagi dari luar kota. Ketika tiba waktu shalat Ashar, mereka membentuk shaf untuk shalat berjamaah. Jumlah mereka sekitar 200 orang. Shalat dipimpin seorang imam, yang bernama Abdurrahman. Usai shalat, salah seorang karkun berdiri untuk berceramah, sedangkan karkun-karkun lain duduk melingkar berdekatan. Penceramah itu masih berusia muda. Namanya adalah Ali, salah seorang mahasiswa dari Fakultas Pertanian UNSRI.

Ali terlihat berapi-api menyampaikan materi dengan menggunakan gamis panjang berwarna putih dan pakai sorban di kepala. Sementara ia menyampaikan materi, jamaah dari berbagai penjuru semakin bertambah banyak. Sebagian berpakaian agamis lengkap dengan sorban putih di kepala. Sampai tiba waktu Maghrib, jumlah jamaah mencapai sekitar 200 orang. Setelah usai shalat Maghrib, seorang jamaah berdiri untuk mempersilahkan penceramah untuk menyampaikan materi, yang waktunya dibatasi sampai menjelang shalat Isya. Seperti juga pada ceramah bakda Ashar, jamaah yang hadir berusaha duduk mendekat dan melingkar yang, menurut mereka, merupakan *ittiba'* (meniru) cara Rasulullah dan

sahabat ketika mengadakan pengajian. Penceramah adalah salah seorang karkun mahasiswa dari UNSRI.

Adapun materi yang disampaikan berkisar permasalahan iman dan amal saleh. Ketika hampir mengakhiri ceramahnya, sekitar sepuluh menit, si penceramah menawarkan kepada jamaah yang hadir untuk pergi *khurūj fī sabīlillāh*. Pada saat penceramah menawarkan untuk *khurūj*, salah seorang karkun mencatat peserta yang ingin ambil bagian dalam kegiatan *khurūj* dan peserta yang telah terdaftar akan *khurūj* didata, yang kemudian diberangkatkan ke masjid-masjid yang akan dituju pada esok harinya. Usai pengajian, jamaah bergegas melaksanakan shalat Isya berjamaah. Setelah itu, sebagian jamaah ada yang pulang dan sebagian lagi tidur di masjid.

Begitulah pemandangan yang terlihat dalam suasana mingguan. Baik penceramah maupun *mustami'* (pendengar) kebanyakan kaum muda. Semua peserta pengajian adalah laki-laki. Untuk jamaah perempuan, ada pengajian tersendiri dengan nama kelompok Masturah. Namun sejauh ini, menurut penuturan salah seorang jamaah, belum terlaksana dengan baik. Materi pengajian terdiri dari keutamaan-keutamaan amal saleh dengan metode doktriner-dogmatis dan selalu diarahkan kepada pentingnya *khurūj fī sabīlillāh*.

Dalam konteks kepemimpinan organisasi, gerakan Jamaah Tabligh tampaknya tidak mengenal hirarki kepemimpinan yang ketat. Apa yang terlihat dalam kepemimpinan Jamaah Tabligh adalah pola kepemimpinan kolektif, yang ditandai dengan tanggungjawab bersama dalam pengelolaan segala macam urusan yang menyangkut kepentingan jamaah. Kepemimpinan secara organisatoris

dapat dilihat dari adanya amir pada setiap kelompok Jamaah, baik amir marhalah (lokal) maupun amir markas. Urusan yang menyangkut kepentingan Jamaah Tabligh, seperti diketahui, selama ini dipusatkan di markas-markas. Keberadaan markas tergantung wilayah kerjanya, sehingga secara struktural dapat dilihat pada tabel di bawah ini

Tabel Struktur Keorganisasian JT

Markas Tingkat Internasional (di India/Pakistan)
Markas Tingkat nasional (di Jakarta)
Markas Tingkat Provinsi (Palembang)
Markas Zona (Utara, Selatan, Barat dan Timur)
Marhalah-marhalah (di UNSRI sebagai salah satu marhalah)

Setiap markas dan zona dikepalai oleh amir, sedangkan setiap marhalah diketuai oleh subamir. Tugas amir atau subamir hanya terbatas pada masalah administratif dan kepemimpinan dalam musyawarah, sedangkan untuk memimpin shalat tetap diserahkan kepada mereka yang dianggap paling tua dan memenuhi syarat lainnya yang biasa ada pada seorang imam. Seorang amir ditunjuk secara musyawarah setiap 40 hari sekali. Masing-masing anggota berhak ditunjuk oleh forum musyawarah untuk menjadi amir. Musyawarah di markas amir tingkat provinsi diadakan sekali

dalam seminggu, yang dihadiri utusan dari amir-amir zona. Khusus untuk di Palembang, diadakan setiap Selasa malam Rabu.

Pertemuan (*ijtima'*) di markas tingkat nasional diadakan sekali dalam setahun, dihadiri amir-amir dari seluruh provinsi dan zona. Nasrullah, seorang aktivis Jamaah Tabligh yang juga dosen Fakultas Kedokteran UNSRI, mengatakan bahwa berdasarkan pengalaman, karena jumlah yang datang mencapai ribuan (termasuk dari luar negeri), *ijtima'* di Jakarta sering dilakukan di lapangan terbuka, antara lain di Ancol. Adapun *ijtima'* tingkat internasional diadakan tiga tahun sekali, dihadiri oleh utusan-utusan Jamaah Tabligh dari seluruh dunia.

Dalam gerakan Jamaah Tabligh tampaknya tidak dikenal istilah anggota sebagai layaknya dalam sebuah organisasi. Pengajian diadakan selalu terbuka. Tidak tampak ada pemisahan antara yang anggota atau non-anggota. Hanya saja, mereka yang secara tidak langsung diakui keikhlasannya dalam ikut "berjuang demi agama" adalah mereka yang telah mengikuti *khurij*, walau hanya tiga hari. Dengan kata lain, hanya mereka yang pernah *khurij* sajalah yang dianggap sebagai anggota.

### 3. Gerakan Salafi

Selain dua gerakan keagamaan di atas, yang cukup populer di kalangan mahasiswa UNSRI, ada gerakan Salafi, yang mencoba menarik simpatik massa untuk mendapatkan dukungan. Namun demikian, gerakan ini, tidak seperti gerakan-gerakan keagamaan lainnya, tampaknya tidak terlalu mendapatkan pengaruh yang besar di kalangan mahasiswa



UNSRI. Gerakan ini sering mengklaim dirinya sebagai penganut paham "Ahlussunnah wal Jamaah", yang pertama kalinya berkembang di Indonesia sekitar awal 90-an, tepatnya di Yogyakarta. Dalam perkembangannya, gerakan ini semakin lama semakin menampakkan eksistensinya, bahkan mempunyai daya tarik tersendiri bagi generasi muda. Tidak sedikit dari kalangan mahasiswa dan pelajar, bahkan sarjana, yang bergabung dengan gerakan ini.

Di tengah-tengah mahasiswa UNSRI, kehadiran gerakan Salafi relatif baru, yakni sekitar tahun 1998, yang dikenalkan oleh Ramlan (seorang mahasiswa UNSRI). Dari dialah akhirnya beberapa mahasiswa di UNSRI ikut bergabung dengan pengajian Salafi. Secara lahiriah, penampilan kelompok ini tidak jauh berbeda dengan gerakan Jamaah Tabligh: laki-lakinya pakai gamis dengan celana di atas mata kaki, memakai sorban dan memelihara jenggot, sedangkan anggota perempuan memakai jubah yang berwarna gelap dan menggunakan purdah.

Kelompok ini, sebagaimana gerakan-gerakan lainnya, juga mempunyai wadah pengajian dalam upaya menyebarkan dan mengembangkan ajarannya. Umat Islam saat ini, menurut jamaah Salafi, sudah amat jauh dari ajaran Islam. Praktek ibadah kaum Muslimin sudah tidak lagi berpedoman kepada Al-Quran dan Hadis, sehingga terjadi banyak penyimpangan. Oleh karena itu, fokus kajian mereka adalah memurnikan kembali ajaran Islam yang telah tercemari oleh berbagai bentuk khurafat dan bidah. Selain itu, fokus kajian mereka adalah memerangi penafsiran tentang ayat-ayat maupun hadis-hadis mengenai pelbagai sifat Allah.

Pola pengajian mereka, berdasarkan pengamatan di lapangan, lebih banyak metode telaah kitab. Salah seorang ustad, yang mereka anggap kompeten, menelaah kitab-kitab yang mereka anggap pantas untuk dijadikan rujukan, sedangkan audien mendengarkan pembahasan ustad tersebut. Jadwal pengajian biasanya dilaksanakan setiap Ahad pagi di masjid-masjid dekat aktivis gerakan Salafi UNSRI berdomisili. Rujukan kelompok Salafi adalah karya-karya ulama Salaf yang mereka yakini seperti karya Ahmad Ibn Hanbal, Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim dan Ibn Abdul Wahab Wahab. Mereka menganggap bahwa karya-karya ulama inilah yang dapat dijadikan rujukan dalam menjalankan Islam secara benar, sedangkan karya-karya di luar kategori tersebut masih harus diragukan.

Dari referensi-referensi yang mereka gunakan tampak bahwa yang menjadi isu sentral gerakan Salafi adalah pemurnian kembali ajaran Islam dengan berpedoman pada pemahaman dan pengamalan ajaran agama seperti pemahaman kaum Salaf Saleh di masa silam. Mereka memerangi fanatisme mazhab dan menolak sikap taklid, sekalipun oleh kalangan awam. Namun, pada saat yang bersamaan, mereka justru mentaklidi semua pendapat ulama yang mereka anggap otoritatif.

Gejala keinginan untuk kembali pada masa lalu ini tampak pada gerakan Salafi melalui cara memahami teks agama (Al-Quran dan Sunnah), cara bergaul para aktivis, cara berbudaya, cara berpakaian, cara menuntut ilmu dan lain sebagainya. Dalam segala aspek kehidupan, mereka ingin meniru dan meneladani tatanan hidup di masa Nabi Muhammad dan kaum Salaf Saleh. Semua itu, sebenarnya,

tidak terlepas dari tradisi keagamaan yang ada di Arab Saudi, yang nota bene mengikuti pemahaman Islam Ahmad bin Hanbal, yang kemudian disistematisasikan oleh Ibn Taimiyah dan dikembangkan oleh Muhammad Ibn Abdul Wahhab. Oleh karena itu, banyak yang mengatakan bahwa gerakan Salafi yang berkembang di UNSRI adalah gerakan *neo-Wahabisme*.

#### 4. Hizbut Tahrir

Dalam 5 tahun terakhir, gerakan keagamaan yang berkembang di UNSRI secara massif adalah Hizbut Tahrir. Ridho, seorang mahasiswa Fakultas Pertanian UNSRI yang aktif dalam kelompok Hizbut Tahrir, mengatakan bahwa "gerakan ini masuk ke UNSRI pada awal dekade 2000-an melalui salah seorang aktivis Hizbut Tahrir dari Bandung yang bernama Mahmud Jamhur". Dibanding dengan kelompok-kelompok keagamaan yang lain, Hizbut Tahrir tergolong kelompok yang belakangan hadir di tengah-tengah mahasiswa UNSRI. Namun demikian, gerakan Hizbut Tahrir relatif berkembang dan mendapat simpati yang cukup besar setelah gerakan Tarbiyah.

Pada awalnya, Hizbut Tahrir di UNSRI mengembangkan sayapnya melalui sebuah acara seminar yang diadakan oleh pengurus masjid kampus yang bertemakan "Konsep Negara dalam Islam". Salah seorang pembicara dalam seminar tersebut adalah Mahmud Jamhur, yang menulis makalah berjudul "Khilafah: Sistem Pemerintahan Islam". Selanjutnya kemampuan retorika Mahmud Jamhur, yang menarik dalam mempresentasikan tentang sistem khilafah

dalam Islam, telah mempengaruhi beberapa peserta seminar untuk mengadakan kajian lebih lanjut di luar acara seminar.

Kesempatan emas ini tidak disia-siakan oleh Ustad Jamhur untuk menyebarkan ide dan ajaran Hizbut Tahrir. Melalui sekelompok pengajian yang dibina langsung oleh Ustad Jamhur inilah gerakan Hizbut Tahrir berkembang di kalangan mahasiswa UNSRI. Saat ini, menurut Roby, seorang aktivis Hizbut Tahrir yang masih kuliah semester empat di Fakultas Teknik UNSRI ini, jumlah mahasiswa UNSRI yang bergabung dalam gerakan Hizbut Tahrir kurang lebih 3%.

Berbeda dengan gerakan Tarbiyah dan Jamaah Tabligh, yang cenderung tanpa bentuk (OTB), Hizbut Tahrir justru secara terbuka memproklamirkan dirinya sebagai sebuah gerakan keagamaan yang berhubungan langsung dengan gerakan Hizbut Tahrir sebagai sebuah gerakan politik Islam, yang didirikan oleh Syaikh Taqyuddin an-Nabhani pada tahun 1953 M/1372 H di Al-Quds.

Secara lahiriah, penampilan kelompok ini tidak jauh berbeda dengan gerakan-gerakan keagamaan yang lain di UNSRI. Anggota laki-laki sering pakai baju koko dengan celana di atas mata kaki, memakai kopiah dan memelihara jenggot, sedangkan anggota perempuan memakai jubah yang berwarna gelap dan menggunakan jilbab dengan ukuran lebar.

Kelompok ini, sebagaimana kelompok-kelompok keagamaan lainnya, juga mempunyai wadah pengajian dalam upaya menyebarkan dan mengembangkan ajarannya. Menurut seorang informan, sistem dakwah mereka hampir mirip dengan gerakan Tarbiyah, yakni dengan sistem halaqah/sel yang setiap sel jumlahnya terbatas antara 10-15 orang, dibina



oleh seorang *murabbi*. Pertemuan setiap halaqah diatur dalam satu minggu sekali pertemuan, yang waktu dan harinya sesuai dengan kesepakatan antara peserta dengan pembinanya.

Dalam operasionalnya, pola pembinaan gerakan Hizbut Tahrir UNSRI mengacu kepada sistem dan metode yang ditetapkan Hizbut Tahrir Indonesia, yakni dengan membagi kelompok-kelompok pengajian melalui tiga *marhalah* (tahapan). Pertama, tahap pembinaan dan pengkaderan (*marhalah taṣqīf*). Pada tahap ini, yang dilakukan adalah membentuk kader-kader gerakan internal. Kedua, tahap interaksi dengan masyarakat (*marhalah tafa'ul ma'al ummah*). Pada tahap ini para kader gerakan diterjunkan di tengah masyarakat. Mereka mencoba menjawab setiap permasalahan yang muncul di masyarakat dengan pemikiran-pemikiran Islam, sehingga masyarakat sadar bahwa jawaban satu-satunya atas persoalan mereka adalah Islam. Adapun tahapan ketiga adalah tahapan pengambilalihan kekuasaan (*marhalah istilām hukm*). Setelah masyarakat sadar bahwa Islam mampu menjawab setiap persoalan mereka, maka harapannya adalah umat akan menuntut dilaksanakannya penerapan hukum Islam, sekaligus pendirian negara Islam dalam bentuk *khilāfah*.

Dalam pengajian sistem *marhalah* tersebut, mereka mengkaji dan mengeksplorasi pemikiran-pemikiran pendiri gerakan Hizbut Tahrir, Syekh Taqiyudin an-Nabhani, melalui karya-karyanya seperti *Syakhṣiyah Islāmiyyah* (Kepribadian Islam), *Fikrul Islām* (Pemikiran Islam) dan *Nizāmul Islām* (Sistem Islam). Selain itu, para anggota pengajian tersebut dimotivasi untuk menyebarkan kerangka dakwah ala Hizbut

Tahrir, yang bertujuan untuk membentuk sistem khilafah, dan disarankan untuk memperbanyak pendukung gerakan. Untuk menyebarkan fikrahnya di kampus, mereka juga sering mengadakan kegiatan yang bersifat insidental dengan berbagai jenis forum seperti seminar, dialog interaktif, majlis taklim dan lain-lain. Bahkan, mereka juga sering menggelar demonstrasi-demonstrasi ketika kebijakan pemerintah dalam pandangan mereka bertentangan dengan ajaran Islam. Misalnya, baru-baru ini mereka menggelar sejumlah demonstrasi untuk menolak kehadiran majalah *Play Boy* beredar di Indonesia dan mendesak pemerintah untuk mengesahkan Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (UU APP).

Melalui kegiatan-kegiatan yang bersifat umum itulah, mereka mencari kader-kader, yang kemudian dibina dalam bentuk *marhalah*. Sebelum mereka memasuki fase *marhalah*, biasanya disediakan training-training yang disebut *daurab dirasah Islamiyah*. Setelah mengikuti *daurab*, mereka akan mengikuti kegiatan dalam bentuk halaqah dengan sistem *marhalah*.

#### E. Perilaku Sosial-Keagamaan Mahasiswa Aktivis Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

Agama, menurut Geertz, adalah sebuah sistem simbol, yakni segala sesuatu yang memberikan penganutnya atau komunitas keagamaan tersebut, ide-ide yang membentuk konsep-konsep tentang tatanan seluruh eksistensi dan terpusat pada makna final (*ultimate meaning*), suatu tujuan pasti bagi dunia. Konsepsi-konsepsi tentang dunia serta serangkaian motivasi dan dorongan yang diarahkan oleh moral ideal

adalah inti agama, yang diringkas Geertz dalam dua tema: pandangan hidup dan etos. Agama, lanjut Geertz, melekatkan konsep-konsep (pandangan hidup dan etos) tersebut kepada pancaran-pancaran faktual dan, pada akhirnya, perasaan dan motivasi tersebut akan terlihat sebagai realitas yang unik. Berkaitan dengan isu utama penelitian ini, maka bagian ini akan menjelaskan “pancaran faktual” sebagai suatu realitas unik ekspresi keberagaman kelompok-kelompok Islam fundamentalis yang berkembang di UNSRI, dengan melihat perilaku sosial-keagamaan mereka.

### A) Perilaku Keagamaan

Penelitian terhadap kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa fundamentalis (baik fundamentalisme literal, rasional, radikal maupun tradisional) yang ada di UNSRI menunjukkan bahwa perilaku keagamaan pendukung-pendukungnya dalam kehidupan sehari-hari sangat terkait dengan doktrin dan ajaran yang ditekankan pada mereka. Oleh karena itu, semua aktivitas keagamaan yang mereka lakukan tidak terlepas dari doktrin dan ajaran yang ditekankan dalam gerakan-gerakan tersebut.

Berdasarkan temuan di lapangan, berbagai pola perilaku keagamaan yang menonjol pada gerakan keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI tersebut adalah sebagai berikut:

#### 1. Pola Pengamalan Ibadah Ritual

Dalam aspek pengamalan ibadah, kelompok keagamaan Islam fundamentalis yang berkembang di UNSRI (baik yang literal, rasional, radikal maupun yang tradisional) punya kecenderungan yang sama, yakni mereka benar-benar berusaha untuk mencontoh Nabi Muhammad saw secara

kaffah. Mereka pun secara ketat meniru apa yang mereka persepsikan sesuai dengan cara-cara yang telah dicontohkan Rasul kepada para sahabat. Mereka meyakini bahwa segala apa yang ada dalam Al-Quran dan Hadis sebagai sesuatu yang harus diyakini kebenarannya secara mutlak dan harus diamalkan.

Konsekuensinya, mereka sangat berhati-hati dalam melakukan ibadah. Misalnya, dalam ibadah shalat, mereka benar-benar melakukannya secara tekstual sebagaimana adanya bunyi teks hadis Nabi. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana cara mereka melakukan shalat sejak dari niat, gerakan serta bacaan yang diamalkan dan mengangkat pakaian di atas mata kaki ketika shalat. Ketika shalat berjamaah, barisan mereka begitu rapat: telapak kaki antara yang satu dengan yang lain saling bersentuhan. Imam pun tidak akan melakukan takbiratul ihram sebelum barisan makmum betul-betul rapi.

Disiplin shalat semacam ini tentu saja masih jarang dipraktekkan oleh umat Islam pada umumnya. Mayoritas umat Islam kurang memperhatikan kerapian dan kerapatan barisan, persentuhan antarbahu atau antartelapak kaki ketika melakukan shalat. Bahkan, imam shalat pada umumnya tidak pernah menghiraukan kerapian shaf makmum.

#### 2. Pola Pengajian Keagamaan

Temuan lain, yang terkait dengan perilaku keagamaan kalangan fundamentalisme ini, adalah keengganan mereka untuk mengikuti pengajian keagamaan yang diselenggarakan oleh kalangan yang bukan kelompok mereka. Hal ini terlihat dari hasil observasi yang menunjukkan bahwa hampir setiap



aktivis pengajian kampus enggan menghadiri atau mendengarkan pengajian yang diselenggarakan masyarakat dengan penceramah selain dari kalangan mereka. Di samping itu, mereka meragukan kesahihan ilmunya dan khawatir jika nanti pemikiran mereka menjadi rancu.

Sikap semacam ini tampaknya muncul karena adanya persepsi di kalangan gerakan keagamaan Islam fundamentalis kampus ini bahwa ulama yang patut diambil ilmunya adalah ulama yang benar-benar komit dengan ajaran Islam, yang ada hanya dalam kelompok mereka sendiri. Oleh karena itu, sebagian besar mereka tidak mau mendengarkan ceramah ulama di luar kelompok mereka. Hal ini tampak pada saat pelaksanaan ceramah atau pengajian peringatan hari-hari besar Islam. Kondisi ini, akhirnya, menyebabkan setiap masing-masing kelompok keagamaan menjadi bercorak fundamentalis ini mempunyai wadah sendiri yang mempunyai perbedaan antara satu dengan yang lainnya (bersifat unik).

Pola pengajian keagamaan semacam ini, menurut hemat penulis, merupakan awal bagi munculnya "*in group*" dan "*out group*", yang tentu saja akan menyulitkan penggalangan kerukunan hidup beragama, khususnya internal umat Islam. Ini bahkan merupakan bahaya laten yang bisa berakibat pada disintegrasi internal umat Islam, apalagi perasaan *in-group* dan *out-group* sudah muncul dengan pernyataan sebagian aktivis keagamaan kampus di UNSRI, yang tidak mau mengikuti kajian keislaman di luar kelompoknya, dengan alasan hanya akan menambah rancu pemikiran, membuat bingung serta khawatir akan merusak keimanan dan pemikirannya. Pola pengajian keagamaan semacam ini telah mencampuradukkan antara agama dan pemikiran keagamaan, sehingga terjadi apa

yang oleh M. Arkoun disebut *taqdis al-afkar al-diniyyah* (saksakralan pemikiran keagamaan).

## B) Perilaku Sosial

Seperti hasil studi Eileen Barker terhadap gerakan-gerakan keagamaan yang menunjukkan bahwa perilaku sosial anggota suatu gerakan keagamaan sangat terkait dengan doktrin atau ajaran yang ada, penelitian terhadap perilaku sosial aktivis keagamaan gerakan Islam fundamentalis di kalangan mahasiswa UNSRI Palembang ini juga menunjukkan hasil yang sama. Perilaku sosial, yang tampak dalam kehidupan sehari-hari aktivis gerakan keagamaan Islam fundamentalis di kalangan mahasiswa UNSRI, sebenarnya juga merupakan cerminan dari doktrin dan ajaran yang ditekankan dalam gerakan tersebut. Sebagai konsekuensinya, semua aktivitas dan hubungan sosial yang mereka lakukan --seperti interaksi dengan keluarga dan masyarakat, perilaku dalam pergaulan antara laki-laki dan perempuan, pola pergaulan intra dan antarkelompok, serta cara berpakaian (penampilan) mereka-- tidak terlepas dari kontrol doktrin kelompok keagamaan mereka.

### 1. Pola Interaksi dengan Keluarga dan Masyarakat

Hubungan kekerabatan antaraktivis keagamaan mahasiswa anggota kelompok gerakan Islam fundamentalis -- yakni Hizbut Tahrir, Salafi dan Tarbiyah-- dengan orangtua maupun saudara kandung mereka, pada dasarnya tidak ada hambatan. Mereka tetap menjalin komunikasi dan hubungan silaturahmi, meskipun berbeda pandangan. Demikian pula dengan saudara yang lain: meski berbeda pandangan, tetapi

tetap menjalin silaturahmi. Hanya saja, bagi saudara yang bukan *mabram* (orang yang haram dinikahi), seperti saudara ipar atau saudara sepupu yang berlawanan jenis, kaum aktivis fundamentalis keagamaan mahasiswa UNSRI cenderung menerapkan konsep hijab yang sangat ketat. Sikap inilah yang terkadang menghambat proses komunikasi dan interaksi mereka dengan saudara yang mereka anggap bukan *mabram* tersebut.

Di sisi lain, pola interaksi mereka dengan masyarakat cenderung bersikap eksklusif. Sikap ini didasarkan pada anggapan bahwa paham keagamaan kelompok mereka yang paling benar, sedangkan yang lain salah (*truth claim*). Sikap inilah yang menjadikan mereka jauh atau terasing dari masyarakat. Selain itu, faktor yang menyebabkan mereka cenderung bersikap eksklusif terhadap masyarakat pada umumnya adalah karena mereka menerapkan sikap kaku dalam memahami teks-teks agama, sehingga pemahaman terhadap kitab suci harus bersifat literel (tekstual) dan sekali-kali tidak perlu interpretasi atau ditelaah secara kritis. Oleh sebab itu, gerakan fundamentalisme ini sering menunjukkan sikap *zero tolerance* dan keras terhadap masyarakat atau aliran-aliran Islam rasional-kontekstual.

## 2. Pola Interaksi antar Laki-laki dan Perempuan

Dalam kehidupan sehari-hari, aktivis laki-laki (yang sering disebut *ikhwan*) dan aktivis perempuan (yang sering disebut *akhwat*) berusaha semaksimal mungkin agar tidak terjadi *ikhtilat* (campur antara laki-laki dan perempuan). Oleh karena itu, jika ada seorang *ikhwan* ingin bertamu ke rumah *akhwat*, maka ia harus ada yang menemani. Jika sendirian,

maka ia tidak diperkenankan masuk ke rumah. Penerapan konsep pergaulan seperti ini sering menjadi faktor penyebab keengganan mahasiswa non-aktivis dan masyarakat di sekitar mereka tinggal untuk bergaul dengan mereka. Bahkan, karena terlalu ketat dalam menerapkan aturan pergaulan antara *ikhwan* dan *akhwat*, maka mereka, di mata mahasiswa yang tidak aktif dalam gerakan keagamaan mahasiswa, dianggap terlalu berlebihan. Dalam masalah pergaulan antara laki-laki dan perempuan, sikap mahasiswa aktivis gerakan keagamaan Islam fundamentalis UNSRI terkesan kaku.

Pola hubungan sosial semacam ini terjadi, menurut hemat penulis, karena ada kecenderungan melihat agama sekedar sebagai pranata Ilahi. Agama, termasuk dimensi sosial budayanya, dilihat sebagai yang-normatif saja, sehingga dalam pengembangan agama ke dalam suatu masyarakat terkesan ada semacam ekspansi kebudayaan dari aspek budaya asing tertentu atas nama nilai-nilai ilahi yang normatif itu. Dalam kaitan ini, tampaknya budaya yang coba ditradisikan oleh mahasiswa aktivis gerakan keagamaan Islam fundamentalis yang berkembang di UNSRI, dalam pola interaksi antara laki-laki dan perempuan, adalah budaya Timur Tengah yang cenderung membatasi gerak perempuan dalam pentas sosial-kemasyarakatan, termasuk pola bergaul antara laki-laki dan perempuan.

Sebagai konsekuensi logis dari pemahaman seperti itu, maka perilaku kelompok keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI, dalam pergaulan antara laki-laki dan perempuan, tentu saja menerapkan segregasi (pemisahan yang tegas). Pemahaman seperti ini juga berimplikasi pada pandangan mereka, yang menganggap perempuan inferior, cenderung



mensubordinasi pihak perempuan, sehingga tanggung jawab mengenai tugas-tugas penting dalam kehidupan sosial tidak dibebankan kepada perempuan. Perempuan, di mata mereka, cukup tinggal di rumah: melakukan seluruh aktivitas yang hanya terbatas pada wilayah domestik.

### 3. Pola Pergaulan Intra dan Antar Kelompok

Secara sosiologis, gerakan Islam fundamentalis yang berkembang di UNSRI cenderung hidup dalam kelompoknya saja. Dalam kehidupan pergaulan sosial di antara sesama mereka, masing-masing aktivis merasa bersaudara yang diikat dengan tali iman. Persaudaraan ini dibina melalui kegiatan keagamaan seperti pengajian mingguan, bulanan dan di forum halaqah. Aktivitas tersebut mendapat legitimasi agama, dengan doktrin bahwa sesama Muslim laksana satu bangunan yang bagian-bagiannya saling mendukung.

Solidaritas sosial, yang ditumbuhkan atas dasar agama itu, tampak jelas dalam kehidupan kelompok-kelompok keagamaan Islam fundamentalis UNSRI. Namun demikian, sebenarnya ada unsur lain yang juga memberikan pengaruh bagi terbinanya solidaritas sosial dalam kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa UNSRI tersebut. Perasaan senasib dan sepenanggungan yang ada pada diri anggota kelompok itulah yang menjadikan "*solid in group feeling*", apalagi saat menghadapi mahasiswa dan masyarakat yang dipandang tidak satu pemikiran dengan mereka. Terlebih lagi dari segi kuantitas, kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa ini masih lebih sedikit dibandingkan dengan mahasiswa pada umumnya, sehingga memerlukan solidaritas yang tinggi.

Solidaritas sosial antar sesama pengajian mencakup semua urusan dalam aspek kehidupan, termasuk tolong-menolong dalam perjodohan. Mereka saling membantu *ikhwan* atau *akhwat*, yang ingin mencari istri atau suami karena, dalam pandangan mereka, anggota pengajian sebaiknya mendapatkan suami atau istri dari kelompok pengajian juga dengan alasan satu fikrah dan satu tujuan. Selain itu, dalam tradisi mereka tidak dikenal istilah pacaran, sehingga jalan yang terbaik untuk menemukan jodoh adalah melalui mediator.

Jika pola pergaulan intra kelompok sangat solid dan harmonis, tidak demikian halnya pola pergaulan dengan antarkelompok. Seringkali masing-masing kelompok keagamaan yang berkembang di UNSRI mengklaim bahwa kelompok merekalah yang benar, yang mengikuti ajaran Islam berdasarkan Al-Quran dan Hadis. Klaim semacam ini, menurut hemat peneliti, melahirkan pandangan klaim kebenaran, yang menganggap pandangan dan keyakinan kelompok merekalah yang benar, sedangkan pandangan kelompok yang tidak sejalan dengan mereka dianggap salah.

Pandangan keberagamaan semacam itu, tidak bisa tidak, pasti berimplikasi pada perilaku-perilaku intoleran, eksklusif terhadap orang atau kelompok yang berbeda pandangan dengan mereka. Tidak ada jalan baginya untuk berdialog. Dengan begitu, pola hubungan antarkelompok keagamaan mahasiswa UNSRI sering tidak harmonis dan saling menyalahkan, bahkan ada yang saling mengkafirkan.

### 4. Cara Berpakaian (Penampilan)

Cara berpakaian mahasiswa aktivis kelompok keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI cukup bervariasi. Anggota

pria kelompok keagamaan harakah Tarbiyah dan Hizbut Tahrir, misalnya, sering menggunakan baju takwa, suka memanjangkan jenggot dan mencukur kumis. Sementara itu, mayoritas anggota pria gerakan Salafi lebih suka memakai baju gamis ala Arab. Celana mereka hanya sampai di atas mata kaki. Mereka juga suka memanjangkan jenggot dan mencukur kumis. Di sisi lain, pakaian pria Jamaah Tabligh adalah jubah dengan disertai sorban yang diikat di kepala. Pakaian yang rata-rata mereka kenakan adalah jubah ala India, yang panjangnya tidak sampai ke mata kaki sebagaimana jubah orang Arab, meskipun ada beberapa aktivis yang juga menggunakan jubah ala Arab. Hal ini tampaknya sangat terkait dengan kenyataan bahwa pendiri Jamaah Tabligh, yaitu Muhammad Ilyas, adalah orang India. Mereka juga memelihara janggut dan membawa tasbih ke manapun mereka pergi. Selain itu, mereka melakukan hal-hal yang mereka anggap sebagai sunnah Rasulullah seperti gosok gigi menggunakan siwak, makan hanya dengan tangan (tidak menggunakan sendok) dan cenderung menolak menggunakan produk-produk moderen yang, tentu saja, belum ada pada masa Nabi ataupun ulama sesudahnya.

Pakaian kelompok wanita gerakan keagamaan mahasiswa UNSRI juga bervariasi. Pakaian perempuan aktivis Tarbiyah dan Hizbut Tahrir hampir sama. Mereka biasanya memakai jubah dan sesekali menggunakan baju stelan, namun tetap berukuran longgar dan berjilbab lebar. Di sisi lain, wanita aktivis Salafi biasanya selalu menggunakan jubah dan purdah yang berukuran lebar dan panjang. Biasanya, jubah dan purdah yang mereka kenakan berwarna gelap seperti warna hitam dan coklat. Mereka jarang memakai jubah dengan warna

cerah atau terang semisal warna putih, kuning atau merah muda. Warna kain yang tidak menyolok ini mungkin dimaksudkan untuk menjauhkan diri dari godaan kaum laki-laki.

Di sisi lain, cara berpakaian aktivis wanita Jamaah Tabligh tidak jauh berbeda dengan aktivis Salafi, yakni hampir semua aktivis perempuan Jamaah Tabligh menggunakan jubah dan purdah yang menutupi seluruh tubuh mereka. Biasanya, jubah dan purdah yang mereka kenakan berwarna gelap seperti warna hitam, coklat dan abu-abu. Hampir dapat dipastikan bahwa mereka tidak pernah memakai jubah dengan warna cerah atau terang semisal warna putih, kuning atau merah muda. Warna pakaian yang tidak menyolok ini, menurut mereka, sengaja dipilih agar tidak memancing perhatian kaum Adam, sehingga terhindar dari godaan mereka. Model pakaian kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa tersebut menunjukkan bahwa orientasi normatif benar-benar memberi arah pada pilihan tindakan atau perilaku sosial aktivis harakah kampus UNSRI ketika mereka berada di tengah-tengah masyarakat majemuk.

Fenomena perilaku sosial-keagamaan fundamentalis sebagaimana terurai di atas, kalau dikaitkan dengan analisis Marten E. Marty, merupakan gerakan keagamaan yang berusaha melawan atau berjuang (*fight*). Di antaranya adalah melawan kembali (*fight back*) kelompok yang mengancam keberadaan mereka atau identitas yang menjadi taruhan hidup; berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita yang mencakup persoalan hidup secara umum seperti keluarga dan institusi sosial lain; berjuang dengan (*fight with*) kerangka nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun



konstruksi baru; berjuang melawan (*fight against*) musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dipandang menyimpang; dan perjuangan atas nama (*fight under*) Tuhan atau ide-ide lain.

Di samping lima jenis perlawanan (*fight*), Marty juga melihat bahwa kerangka ideologis gerakan yang bercorak fundamentalis memiliki logika tersendiri. Terdapat kecenderungan kuat di kalangan fundamentalis untuk menolak cara pikir historis dan hermenis dalam memahami kitab suci. Gerakan ini juga bersifat eksklusif dengan kelompok lain. Hal ini semakin diperjelas dengan dianutnya identitas-identitas khusus lain, baik dalam hal penampilan fisik atau cara berpakaian yang membedakan diri mereka dari kelompok lain.

Fenomena di atas juga menunjukkan bahwa perilaku mereka itu didasarkan pada suatu nilai dan bertujuan untuk melestarikan nilai-nilai tersebut, karena setiap perilaku tidak akan lepas dari tujuan, alat, kondisi dan norma. Jadi, meskipun sasaran dakwah yang mereka lakukan adalah untuk menciptakan perubahan sikap dan perilaku yang Islami pada tingkat individu, namun dampak dakwah penyadaran yang mereka lakukan cenderung bersifat sosial secara meluas, sehingga menyerupai sebuah gerakan yang sejak awal memang direncanakan untuk menciptakan perubahan struktur.

Karena salah satu karakter yang menonjol dari kecenderungan yang dominan dalam kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa itu adalah keyakinan bahwa masyarakat secara total harus diorganisir atas dasar Al-Quran dan Sunnah, maka nilai-nilai, prinsip-prinsip, aturan-aturan dan regulasi-regulasi yang terkandung dalam keduanya harus ditegakkan

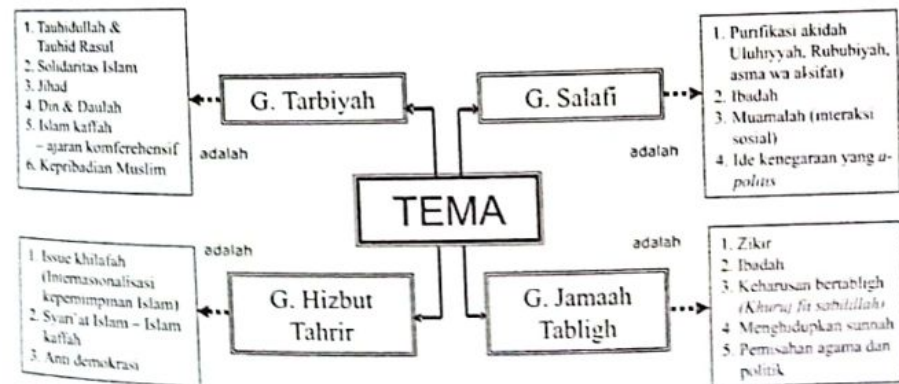
dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi, budaya, pendidikan hukum dan pemerintahan. Yang mendasari keyakinan ini adalah pengakuan eksplisit bahwa Al-Quran dan Sunnah membentuk pandangan hidup yang menyeluruh, yang kesucian dan kemurniannya tidak boleh dinodai dengan penafsiran baru yang terpengaruh oleh perubahan ruang, waktu dan lingkungan. Ide-ide dan institusi-institusi baru dapat diterima sepanjang prinsip tertinggi tidak dikompromikan dengan cara apapun juga.

## F. *Mainstream* Wacana Pemikiran Keagamaan Gerakan Islam Fundamentalis di UNSRI

### 1. Tema dominan gerakan Islam fundamentalis di UNSRI

Beberapa pandangan keagamaan gerakan Islam fundamentalis di UNSRI yang menjadi acuan sikap, perilaku dan aktivitas gerakan mereka dapat dilihat dari skema berikut:

#### TEMA DOMINAN ISLAM FUNDAMENTALIS DI UNSRI

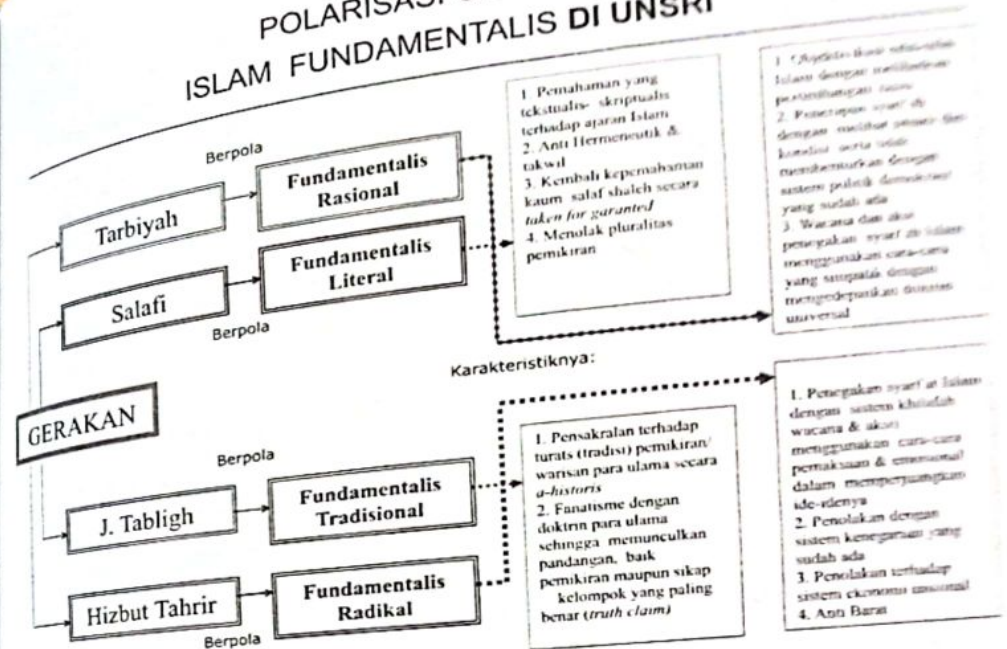


## 2. Polarisasi Pemikiran Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

Berdasarkan pandangan-pandangan dan pola-pola kegiatan kelompok-kelompok keagamaan, sebagaimana telah terurai pada bagian atas, tampaknya terdapat polarisasi dan kecenderungan dari masing-masing gerakan tersebut, meskipun pada prinsipnya masing-masing gerakan itu sama-sama peneliti kategorikan berhaluan fundamentalis. Kecenderungan dalam gerakan-gerakan keagamaan tersebut dapat dipetakan ke dalam empat tipologi, yakni: (1) tipologi fundamentalis-literal, (2) tipologi fundamentalis-radikal, (3) tipologi fundamentalis-rasional dan (4) tipologi fundamentalis-tradisional.

Tipologi yang dikemukakan di sini lebih merupakan pemetaan yang didasarkan pada kecenderungan-kecenderungan umum dari pandangan dan pemikiran mereka. Dengan begitu, pemetaan ini baru merupakan gambaran awal dan belum merupakan hasil final --baru sebagai kerangka awal- yang diperlukan sebagai bahan kajian-kajian berikutnya. Oleh karena itu, pada tipologi dari kecenderungan pemikiran yang diuraikan di sini sangat mungkin terjadi kesamaan, tumpang tindih, pertentangan atau kohesi di antara pemetaan yang diformulasikan. Namun demikian, kategorisasi ini, menurut hemat penulis, dianggap bermanfaat untuk lebih mencermati pola, corak dan arah pemikiran gerakan Islam Fundamentalists yang berkembang di UNSRI. Berikut ini adalah peta polarisasi gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI:

## POLARISASI GERAKAN ISLAM FUNDAMENTALIS DI UNSRI



## 3. Pola Pendekatan Kajian Keagamaan Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

Untuk dapat mengungkapkan pendekatan kajian keagamaan kelompok-kelompok gerakan Islam fundamentalists yang berkembang di UNSRI, maka harus mengenal secara utuh pola keberagamaan kelompok Islam fundamentalists ini. Sebab, tampilan-tampilan keberagamaan dalam sebuah kelompok keagamaan (baik dalam bentuk tampilan fisik, pola berfikir dan bersikap maupun cara pandang) amat erat kaitannya dengan pola pendekatan kajian keagamaan yang berkembang dalam kelompok keagamaan tersebut. Untuk meneliti pola pendekatan kajian keagamaan yang berkembang



dalam kelompok-kelompok keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI ini, penulis melakukan pengamatan langsung terhadap berbagai aktivitas keagamaan masing-masing kelompok, terutama pada saat berlangsungnya proses transformasi ilmu keagamaan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendekatan dominan yang berkembang dalam kelompok-kelompok keagamaan UNSRI bersifat doktriner-normatif-tekstualis. Hal ini terlihat jelas dalam kegiatan majlis taklim atau forum-forum pengajian masing-masing kelompok. Dalam menyebarkan dan mengembangkan ajaran kepada para anggota, pemimpin masing-masing kelompok terlihat sangat doktriner-normatif. Pola penyampaian materinya bersifat *top down* atau deduktif: selalu membawakan norma-norma kebenaran agama dari atas tanpa dihubungkan dengan kenyataan-kenyataan yang hidup dalam masyarakat. Inilah yang menyebabkan corak pemikiran mereka sangat normatif dan pola perilaku mereka sangat *rigid*.

Mengomentari pendekatan semacam ini, Mukti Ali, seorang pemikir Indonesia yang sangat *concern* dengan metodologi pengkajian Islam, mengatakan bahwa bila Islam hanya didekati dengan pendekatan normatif-doktriner semata tanpa melibatkan pendekatan ilmiah, maka penafsirannya itu tidak dapat diterapkan di masyarakat. Inilah sebabnya orang lalu mempunyai kesan bahwa Islam sudah ketinggalan zaman dan tidak sesuai dengan alam pembangunan ini. Sebagai solusi alternatif, ia menawarkan pendekatan *ilmiah-cum-doktriner*. Inilah yang dia istilahkan dengan metode sintesis. Hal senada diungkap oleh Amin Abdullah. Ia mengemukakan bahwa dengan memperhatikan situasi dan kondisi keberagamaan

masyarakat Indonesia pada khususnya dan masyarakat dunia pada umumnya, kajian keagamaan saat ini sangat membutuhkan pendekatan-pendekatan historis-kritis selain pendekatan teologis-normatif.

Dari statemen Mukti Ali dan Amin Abdullah jelas bahwa pendekatan yang berwajah ganda dalam studi keagamaan sangat diperlukan. Pendekatan ganda itu adalah pendekatan doktriner-normatif sekaligus pendekatan historis-empiris. Kedua pendekatan itu tidak terpisah satu sama lain, melainkan menyatu dalam satu kesatuan yang utuh ibarat "sekeping mata uang logam" --meminjam istilah Amin-- di mana kedua permukaannya menyatu dalam satu kesatuan yang kokoh. Dengan kata lain, dalam pergaulan dunia yang semakin terbuka dan transparan, apalagi dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan umat, tidak dapat dielakkan lagi perlunya pendekatan-pendekatan kajian keagamaan yang multi-dimensional (*multi-dimensional approaches*) dengan melibatkan analisis-analisis ilmu sosial dan humaniora.

#### G. Faktor-Faktor yang Membentuk Corak keberagamaan Mahasiswa Aktivis Gerakan Islam Fundamentalists di UNSRI

Beberapa faktor determinan, yang sangat erat kaitannya dengan pembentukan corak keberagamaan mahasiswa Islam fundamentalis di UNSRI, juga perlu diungkap. Dengan mengetahui faktor-faktor tersebut, maka akan beberapa hal penting, yang berperan dalam pembentukan corak keberagamaan mahasiswa aktivis gerakan Islam fundamentalis di UNSRI dapat diungkap. Dengan demikian, diharapkan

dapat memberikan kontribusi pemikiran kepada pihak kampus (utamanya kepada dosen-dosen PAI) UNSRI untuk menentukan langkah-langkah rekonstruksi terhadap pola pembelajaran PAI yang lebih moderat di perguruan tinggi.

Hasil penelitian ini membuktikan bahwa faktor yang membentuk corak keberagaman mahasiswa aktivis Islam fundamentalis di UNSRI sangat banyak dan beragam, tetapi peneliti hanya mencari faktor-faktor yang sangat determinan. Faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut:

Faktor Determinan Pembentuk Corak Keberagaman Islam Fundamentalists di UNSRI



H. Penutup

1. Temuan

Dari penelitian ini ditemukan bahwa epistemologi keilmuan mahasiswa aktivis gerakan keagamaan UNSRI sangat erat kaitannya dengan tumbuh dan berkembangnya gerakan Islam fundamentalis di UNSRI. Gerakan Islam fundamentalis

di UNSRI lebih diminati dan didominasi oleh kalangan mahasiswa dari ilmu-ilmu alam (teknik, MIPA, pertanian, farmasi dan kedokteran). Bila dicermati, maka akan terlihat jelas hubungan erat antara cara berpikir Islam fundamentalis (yang sangat *rigid* dalam memahami teks keagamaan) dengan epistemologi yang dikembangkan pada fakultas-fakultas eksakta (yang bertumpu pada logika ilmu alam "hitam-putih", "salah-benar", "beriman-tidak beriman" dan "sah-tidak sah"). Oleh karena itu, mahasiswa yang basisnya dari ilmu alam cenderung menerima agama (akidah, ibadah, akhlak, syariah, dan muamalah) sebagai apa adanya, sebagaimana mereka menerima hukum-hukum ilmu-ilmu alam. Sebaliknya, tidak demikian halnya dengan mereka yang belajar ilmu-ilmu sosial dan humaniora, yang tidak mengenal hukum yang pasti dan berlaku umum.

Adapun ragam gerakan keagamaan Islam fundamentalis yang berkembang di UNSRI adalah Tarbiyah, Salafi, Hizbut Tahrir dan Jamaah Tabligh. Masing-masing gerakan ini memiliki seperangkat konsep kepercayaan, pandangan cita-cita, nilai dan landasan perilaku yang dirumuskan dalam konsep-konsep ajaran, yang kemudian menjadi landasan bagi para anggota dan pendukungnya dalam bersikap dan berperilaku. Secara umum, gerakan-gerakan keagamaan ini mempunyai kecenderungan pemahaman, pandangan, prinsip dan tujuan yang hampir sama, yakni mengimplementasikan Islam secara *kaffah* dalam kehidupan Muslim. Perbedaannya terletak pada cara-cara yang ditempuh untuk mewujudkan atau menggolkkan tujuan tersebut.



Gerakan Hizbut Tahrir, misalnya, berpandangan bahwa satu-satunya cara untuk menegakkan dan melaksanakan Islam secara *kaffah* adalah mendirikan *daulah Islamiyah* melalui sistem *khilafah*. Argumen mereka didasarkan pada konsepsi bahwa Islam telah mengatur kehidupan umat manusia, dari masalah duniawi sampai akhirat, sehingga masalah politik (kenegaraan) pun tidak luput menjadi perhatian Islam. Kesatuan agama dan politik, yang menjadi paradigma politik gerakan Hizbut Tahrir, berimplikasi pada cara pandang mereka terhadap konsepsi syariat Islam, negara, *khilafah* dan demokrasi. Pelaksanaan syariat Islam oleh negara, menurut Hizbut Tahrir UNSRI, merupakan perkara yang sudah diketahui kewajibannya dalam Islam. Bahkan, berdirinya negara dengan segenap struktur dan wewenangnya dalam kacamata Islam, sejatinya adalah untuk menyukseskan pelaksanaan syariat Islam sebagai wujud nyata pelaksanaan hidup bermasyarakat dan bernegara.

Diyakini bahwa "tidak akan pernah ada kemuliaan kecuali dengan Islam, dan tidak ada Islam kecuali syariat, serta tidak ada syariat kecuali dengan adanya *daulah* dalam bentuk *khilafah*." Dalam penerapannya, Hizbut Tahrir UNSRI cenderung menghendaki perubahan radikal dengan cara-cara yang lebih revolusioner. Mereka menghendaki syariat Islam diterapkan dengan bingkai sistem negara *khilafah*. Mereka menegaskan bahwa sistem kenegaraan yang ada --seperti demokrasi, aristokrasi dan monarki-- sama sekali bukan merupakan konsep Islam. Sistem pemerintahan Islam adalah sistem *khilafah* dengan pola pemerintahan yang unik dan sangat berbeda dengan pola pemerintahan yang lain. Sistem

*khilafah* bukan produk rakyat atau segelintir orang, tetapi berasal dari syariat Allah.

Di sisi lain, penerapan Islam dalam kehidupan Muslim, menurut gerakan Tarbiyah UNSRI, harus dilakukan dengan cara hikmah dan rasional. Mereka tidak menghendaki perubahan radikal terhadap sistem politik demokrasi yang sudah ada. Kalangan Tarbiyah melakukan Islamisasi dengan bertolak pada hal-hal yang sudah positif di tengah masyarakat. Hal positif itu dipertahankan dan dikembangkan supaya menjadi lebih Islami secara demokratis. Oleh karena itu, upaya implementasi hukum Islam, menurut gerakan Tarbiyah UNSRI, tidak harus menggeser dan merubah konstitusi yang sudah ada, tetapi bagaimana mengisinya dengan muatan-muatan Islami.

Misalnya, dengan memperjuangkan UU yang sesuai dengan aspirasi umat Islam. Artinya, keinginan untuk menegakkan syariat tidak serta merta harus mengganti perundang-undangan yang ada di Indonesia. Hal ini dilandasi oleh cara berfikir positif bahwa ada hal-hal positif yang terkandung dalam UU yang sudah ada. Pandangan semacam ini sekaligus mengindikasikan bahwa kalangan aktivis gerakan Tarbiyah UNSRI tidak mempersoalkan sistem *nation state* yang dianut Indonesia. Mereka menghendaki Islamisasi di dalam sistem yang ada. Mereka menerima konsep demokrasi dengan sedikit memodifikasi hal-hal yang mereka anggap tidak sesuai dengan Islam.

Implementasi Islam dalam kehidupan Muslim, menurut gerakan Salafi UNSRI, lebih dipahami sebagai usaha purifikasi ajaran Islam dengan berpedoman pada pemahaman dan



pengamalan ajaran Islam seperti yang terjadi pada masa silam (kaum Salaf Saleh). Dalam menjalankan syariat, umat Islam saat ini, dalam pandangan Salafi, sudah jauh dari ajaran Islam yang murni. Mereka telah dipengaruhi oleh unsur-unsur bidah. Untuk keluar dari situasi ini, satu-satunya jalan adalah dengan meniru dan meneladani tatanan hidup Nabi dan kaum Salaf Saleh sebagaimana adanya. Dengan doktrin semacam ini, banyak kalangan mengidentikkan gerakan Salafi UNSRI ini sebagai gerakan *Neo-Wahabisme*.

Mengenai sistem kenegaraan, kelompok Salafi UNSRI hampir sama dengan kelompok Hizbut Tahrir. Mereka cenderung menolak konsep politik *nation state* dan demokrasi. Mereka, melalui berbagai slogan, menghendaki agar sistem politik dikembalikan kepada supremasi syariat. Namun demikian, tampaknya ide kenegaraan kelompok ini mengambil bentuk a-politis dan nonorganisasoris. Konsep negara versi mereka terbatas pada ide negara Islam versi Ibn Taimiyah, al-Mawardi, al-Juwaini, Ibn al-Qayyim dan ulama sealiran yang hanya menekankan pada penerapan syariat Islam, baiat dan konsep penguasa yang adil.

Selanjutnya adalah gerakan Jamaah Tabligh. Kelompok ini secara ketat berusaha melaksanakan ajaran Islam secara *kaffah* dalam kehidupan mereka dengan jalan menghidupkan kembali amalan-amalan (tradisi) yang, menurut mereka, telah dicontohkan oleh Rasulullah dan ulama pada masa lampau. Amalan-amalan yang menjadi fokus kajian mereka adalah hal-hal yang terkait dengan adab atau etika yang sangat simbolis (yang meliputi cara beribadah, cara makan, cara berpakaian dan cara berdakwah). Semuanya harus meniru Rasulullah dan

ulama. Pandangan semacam ini menyebabkan mereka sangat ketat dan terikat untuk memelihara amalan-amalan yang telah dicontohkan Rasulullah dan ulama pendiri gerakan mereka. Oleh karena itu, gerakan ini sangat dicirikan oleh kuatnya dominasi kaum ulama, yang sampai tingkat tertentu ditandai oleh oligarki klerikal (*clerical oligarchy*).

Dalam masalah kenegaraan, kelompok Jamaah Tabligh tampaknya menempuh jalur *a-politis*. Bahkan, salah satu doktrin yang sering ditanamkan kepada para aktivisnya adalah diharamkan untuk membicarakan persoalan politik karena, dalam pandangan mereka, ulama dan penguasa (agama dan politik) adalah dua entitas yang terpisah. Dengan anggapan seperti itu, urusan pemerintahan dan kenegaraan dalam pandangan Jamaah Tabligh bukan di tangan kaum ulama, tetapi di tangan figur presiden (penguasa). Jadi, dalam konteks ini pandangan gerakan Jamaah Tabligh tampak berbeda dengan gerakan Islam fundamentalis lainnya. Untuk menegakkan dan mengembalikan masyarakat Muslim kepada agamanya, menurut Jamaah Tabligh, adalah melalui dakwah, yang dalam istilah mereka cukup populer dengan sebutan "*khurūj fī sabillillah*", bukan melalui jalur politik. Melalui program inilah keimanan dan amalan Islam ditanamkan kepada setiap individu Muslim.

Berdasarkan *mainstream* wacana pemikiran dan kecenderungan kelompok keagamaan yang demikian itu peneliti memetakan tipologi pemikiran gerakan-gerakan keagamaan Islam fundamentalis yang berkembang di UNSR ke dalam empat kategori. Pertama, gerakan Hizbut Tahrir masuk ke dalam kategori tipologi pemikiran keagamaan



fundamentalis-radikal. Kedua, gerakan Salafi masuk ke dalam kategori tipologi pemikiran keagamaan fundamentalis-literal. Ketiga, gerakan Tarbiyah masuk ke dalam kategori tipologi pemikiran keagamaan fundamentalis-rasional. Keempat, gerakan Jamaah Tabligh masuk pada kategori fundamentalis-tradisional.

Selanjutnya, berdasarkan pengamatan pada forum-forum pengajian kelompok-kelompok keagamaan yang berkembang di UNSRI, di samping dialog dengan aktivis-aktivis kelompok tersebut, tampak bahwa pendekatan kajian keagamaan yang mewarnai gerakan-gerakan (Salafi, Hizbut Tahrir, Tarbiyah dan Jamaah Tabligh) tersebut cenderung bernuansa normatif-doktriner, yakni suatu pendekatan yang dibangun atas norma-norma keagamaan (wahyu) dengan pola *top down* dan deduktif tanpa melibatkan pertimbangan nalar, konteks historis, sosial dan kenyataan-kenyataan yang hidup dalam masyarakat.

Berdasarkan temuan di lapangan, faktor-faktor determinan, yang membentuk corak keberagaman mahasiswa aktivis gerakan Islam fundamentalis di UNSRI, adalah lingkungan keluarga, lingkungan pendidikan dan latar keilmuan, situasi sosial, pembelajaran PAI ekstrakurikuler --yakni, program mentoring, peran beberapa orang dosen dan pemahaman terhadap doktrin atau teks-keagamaan.

Selanjutnya, pandangan dan doktrin gerakan keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI menunjukkan keterkaitan yang sangat erat dengan pola perilaku sosial-keagamaan mereka dalam kehidupan sehari-hari. Dalam praktek pengamalan ibadah ritual, misalnya, mereka benar-benar berusaha untuk mencontoh Nabi Muhammad saw secara *kaffah*.

Dalam hal penampilan, kelompok keagamaan Islam fundamentalis di UNSRI cenderung berbeda dengan penampilan umat Islam *mainstream*. Mereka menampilkan ciri tersendiri, antara lain, dalam penampilan fisik dan cara berpakaian. Memelihara jenggot, memakai gamis dan celana panjang di atas mata kaki, serta mengenakan ikat kepala khas Arab menjadi ciri kelompok aktivis laki-laki. Di sisi lain, aktivis perempuan mengenakan pakaian yang menutupi tubuh hingga tersisa wajah dan telapak tangan, bahkan ada yang pakai cadar dan purdah. Demikian juga dalam hal hubungan antara aktivis laki-laki dan aktivis perempuan. Mereka membenci interaksi yang cenderung leluasa antar lawan jenis. Mereka menerapkan segregasi yang ketat agar laki-laki dan perempuan tidak terjerumus ke dalam *ikhtilāf* (percampuran antar lawan jenis yang bukan mahram).

Kelompok-kelompok keagamaan di UNSRI cenderung bersikap eksklusif dan intoleran terhadap masyarakat Muslim *mainstream*, apalagi terhadap non-Muslim. Kuatnya doktrin keagamaan mereka memunculkan keyakinan akan kebenaran tunggal, yakni kebenaran Islam kelompok sendiri. Kelompok atau gerakan yang tidak sepaham dipersepsikan sebagai golongan yang tersesat dan harus didakwahi agar kembali ke jalan yang benar.

Dengan mempertimbangkan *mainstream* wacana pemikiran dominan yang berkembang di kalangan gerakan Islam fundamentalis UNSRI dan pola perilaku keberagaman aktivis gerakan tersebut, maka kerangka teori yang dikemukakan sosiolog agama Marty sangat relevan diterapkan untuk melihat gerakan fundamentalisme Islam di UNSRI.

## 2. Rekomendasi

Berikut ini adalah saran-saran dari penulis. Pertama, kurikulum Pembelajaran Pendidikan Agama Islam di UNSRI, terutama yang dilaksanakan dalam bentuk ekstrakurikuler (mentoring), hendaknya dikonstruksi ulang dengan mengembangkan muatan-muatan keberagaman yang tidak lagi diorientasikan pada pemahaman fundamentalis, tetapi perlu dikembangkan ke arah penekanan pada substansiasi dan fungsionalisasi nilai-nilai Islam. Dengan kecenderungan pemikiran seperti itu, gagasan implementasi ajaran Islam diharapkan dikemas dalam bahasa yang lebih populer, diharapkan dikemas dalam bahasa yang lebih populer, kontekstual dan jauh dari semangat ideologis yang ekstrim.

Kedua, pendekatan pembelajaran dalam forum mentoring atau dalam kajian-kajian keagamaan yang dilaksanakan pihak UNSRI hendaknya menggunakan pendekatan kajian keagamaan ganda, yakni pendekatan keagamaan normatif-doktriner yang dibangun atas norma-norma keagamaan (wahyu) dengan pola *top down* sekaligus pendekatan keagamaan yang bersifat historis-empirik yang dibangun berdasarkan atas kenyataan-kenyataan sosial dengan pola *bottom up*. Dengan pendekatan ganda ini diharapkan anak didik dapat melihat Islam dengan berbagai perspektif yang lebih luas, sehingga akan melahirkan karakteristik Islam yang tidak *rigid*. Doktrin Islam haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan, sehingga *inner dinamis*nya sebagai agama rahmatan lil alamin tidak kehilangan konteksnya. Hal ini memang sejalan dengan gagasan besar Islam tentang kerahmatan universal.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Khawaja, Mahboob. *Muslims and the West: Quest for "Change" and Conflict Resolution*. New York: University Press of America, 2000.
- Abdullah, Amin. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1966.
- Abdullah, Musthafa. *Sejarah Berdirinya UNSRI Palembang*. Palembang: Sriwijaya Press, 1999.
- Abdullah, Taufik. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- (ED). *Sejarah umat Islam Indonesia*. Jakarta: MUI, 1991.
- dan M. Rusli Karim. *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- . *Sejarah dan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Mazhab al-Islamiyah*. 2 Jilid. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976.
- Ahmed, Akbar S. *Post Modernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*. Bandung: Mizan, 1992.
- Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Amran, Rusli. *Sumatra Barat hingga Plakat Panjang*. Jakarta: Sinar Harapan, 1981.
- Anderson, Jon. W., "Wiring Up: the Internet Difference for Muslim Networks" dalam Miriam Cooke dan Bruce B. Lawrence, *Muslim Networks: From Hajj to*



*Hip Hop*. London: the University of North Carolina Press, 2005.

Al-Anshory, Shadrudin Amin. *Syeikh Mubammad Iyas dan Dakwah Keagamaan*, terj. Ahmad Najib Mahfudin. Tp: tt.

An-Nabhani, Taqiyuddin. *Manhaj Hizb al-Tabrir fi al-Taghyir*. Tp: tt.

Arkoun, Mohammed. *Al-Fiker al-Islami: Qira'ah Ilmiah*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987.

Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Alfred A. Knopf, 2000.

Al-Arwi, Abdullah. *The Critis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*. Berkeley, 1976.

Al-Salman, Muhammad Ibn Abdullah Ibn Sulaiman. *Da'wat al-Syaikeb Muhammad Ibn Abd al-Wabbah: Tarihuba, Mahadi'uha, Asaruba..* Kairo: Mathba'at Salafiyat, 1981.

At-Turki, Abdullah Abdil Husin. *Mujmal Ittiqadi Aimmat Salaf*. Beirut: Muassasah Risalah, 1413 H/1992 M.

Aziz, Abdul. *Varian-Varian Fundamentalisme Islam di Indonesia*. Jakarta: Diva Pustaka, 2006.

----- dkk. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Diva Pustaka, 2006.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama*. Bandung: Al-Mizan, 1994.

----- *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* Jakarta: Paramadina, 1996.

----- "Kelompok 'Sempalan' di Kalangan Mahasiswa PTU: Anatomi Sosio-Historis" dalam Fuadudin dan Cik Hasan Bisri. *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi: Wacana tentang Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Logos, 1999.

----- "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths", Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan (eds.), *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*. Singapore: World Scientific & IDSS.

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal* Jakarta: Erlangga, 2006.

Bruinessen, Martin van. "The Violent Fringe of Indonesia's Radical Islam," *ISIM Newsletter*, vol. 11 December 2002

Caniago, Na'ali Sutan. *Naskah Tunku Imam Bonjol*, alih aksara Sjafrin Aboe Nain. Jakarta: Balai Pustaka, 1979.

Chouri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. Boston: Printer Publisher, 1982.

Cooke, Miriam dan Bruce B. Lawrence, *Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop*. London: the University of North Carolina Press, 2005.

Darmaji, Agus. "Fundamentalisme Agama dalam Organisasi Massa Islam: Studi Kasus Front Pembela Islam di Jakarta", *Laporan Hasil Penelitian*, Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.

- Dekmejian, Hrair R. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Jilid IV. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Edwards, David B. *Before Taliban: Genealogies of the Afghan Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- E.G., Guba. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills: California Sage, 1983.
- *Toward and Methodology of Naturalistic Inquiry in Educational Evaluation*. Los Angeles: UCLA, 1978.
- Effendy, Bachtiar, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Esposito, John L. *Islam: the Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Fachruddin, Fuad Mohd. *Perkembangan Kebudayaan Islam*. Jakarta, Bualan Bintang, 1985.
- F. O'dea, Thomas. *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*. Jakarta: Rajawali, 1992.
- Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Islamic Studies*, No. 2, Vol. V, Juni 1966.
- *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon Books, 1978.
- Garaudy, Roger. *Fundamentalis Islam dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka, 1993.

- Geertz, Clifford. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press, 1971.
- Gibb, H.A.R. dan J.H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Glasse, Cyril (Ed.). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International, 1989.
- Haddad, Yvonne Y., "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_, "Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb," *The Middle East Journal* 17,1 (1983).
- HAMKA. *Ayabku: Riwayat Hidup Dr. Haji Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Pustaka Umminda, 1982.
- Hanafî, Hasan. *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*. Kairo: 1991.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-New Order Indonesia*. New York: SEAP Publication, 2006.
- Hefner, Robert W. "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia," *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, ed. Dale F. Eickelman, Indiana Univ. Press, 2003.



- Hilal, Syamsul. *Gerakan Dakwah Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Tarbiatuna, 2000.
- Holt, PM. *The Cambridge History of Islam*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Huntington, Samuel P. *Global Dilemmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Husain, Adian. *Penyesatan Opini: Sebuah Rekeyasa Mengubah Citra*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- International Crisis Group, *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*, 13 September 2003.
- Ithar, Ahmad Abdul Ghafur. *Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*. Beirut: t. Pen, 1392 H/1972 M.
- Jahroni, Jajang. Ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- Jainuri, Ahmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- John, AH. "Islam in Southeast Asia" dalam *Encyclopedia of Religion*.
- Jundi, Abd al-Halim al-. *Al-Imam Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Kitabevi, Hakikat. *Al-Majmu'at*. Istanbul, 1985.
- Macintirem, Ronald R. "Saudi Arabia" dalam Mohammed Ayoob (Ed.). *The Politics of Islamic Reassertion*. London: Croom Helm, 1981.

- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Majlis Tafsir Al-Quran, *Kumpulan Brosur Abad Pagi Tahun 2006*. Surakarta: Yayasan MTA, tt.
- \_\_\_\_\_, *Kumpulan Brosur Abad Pagi Tahun 2007*. Surakarta: Yayasan MTA, tt.
- \_\_\_\_\_, *Kumpulan Brosur Abad Pagi Tahun 2008*. Surakarta: Yayasan MTA, tt)
- \_\_\_\_\_, *Surat Al-Baqarah Ayat 92-141* (Surakarta: MTA, tt) dan Majlis Tafsir Al-Quran, *Surat Al-Baqarah Ayat 142-176*. Surakarta: MTA, tt.
- \_\_\_\_\_, *Surat Al-Fatihah dan Al-Baqarah Ayat 1-39*. Surakarta: MTA, tt.
- \_\_\_\_\_, *Sunnah dan Bid'ah*. Surakarta: MTA, tt.
- Mahendra, Yusril Ihza. "Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mandaville, Peter, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2001.
- Mansoer, MD et. Al. *Sejarah Minangkabau*. Jakarta: Bhratara, 1970.

- Margoliouth, D.S. "Wahabiya" dalam HAR Gibb & J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Marsden. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Marty, Martin E. "What is Fundamentalism? Theological Perspective" dalam Kung & Moltmann (ed.). *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge*. London, 1992.
- Masud, Muhammad Khalid (ed.), *Travelers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden: Brill, 2000.
- Moleong, Cf. Lexi. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Bandung: Remaja Karya, 1983.
- Mortimer Edward. *Islam dan Kekuasaan*, terjemahan Enna Hadi dan Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1982.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Mulkan, Abdul Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- . *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan kaum Tertindas*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Namr, Abdul Mun'im an-. *Al-Ijtihad*. Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1987.
- Nasr, Sayyid Husein. *Tradition: Islam in the World*. London: New York, 1987.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. 2 Jilid. Jakarta: UI Press, 1978.
- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito, 1988.
- Nata, Abudin. *Peta Keagamaan Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2001.
- Nazir, M. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Neally, B.J.O. *The History and Doctrine of Wahaby*. Tanpa Penerbit, 1874.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Nu'ad, A. Ismatillah. *Fundamentalisme Profresif Era Baru Dunia Islam*. Jakarta: Panta Rei, 2005.
- Rabi', Ibrahim M. Abu, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Word Arab World*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Radjab, Muhammad. *Perang Padri di Sumatera Barat (1803-1838)*. Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P dan K, 1954.
- Raharjo Tarno, Fajah Hidayah MTAfM, 7 Januari 2009.
- Rahman, Fazlur. "The Impact of Modernity on Islam." *Islamic Studies* No. 2, Vol. V, June 1966.
- . *Islam*. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- . *Islam and Modernity: An Intellectual Transformation*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.



- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Roy, Olivier. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Company, 2002.
- Schrike, B.J.O. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat. Sebuah Sumbangan Bibliografi*, Terjemahan Soegarda Poerbakawatja. Jakarta: Bhratara, 1973.
- Shihab, Alwi. "Piagam Jakarta: Kisah Tujuh Kata Sakral" dalam A. Syafi'i Ma'arif, et. al., *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, ed.: Saripudin H.A dan Kurniawan Zein Jakarta: Paramadina, 2001.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Sirajd, Said Aqiel. *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Steijn Parve, H.A.. *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde*, Penerjemah KITLV-Jakarta, *Kaum Padari Padang Durat Pulau Sumatra dalam Sejarah Lokal di Indonesia* Kumpulan Tulisan. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1966.
- Stoddard, *Dunia Baru Islam*. Penerjemah Panitia Penerbit. Jakarta: 1966.
- Subhani, Syaikh Ja'far. *Studi Kritis Fahaman Wahabi Tauhid dan Syirk*. Penerjemah Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1994.

Sukendar, Deden. "Relasi Formalisasi Agama Dibalik Pembentukan BPPSI: Studi Kasus atas Program Penegakan Syari'at Islam di Kabupaten Sukabumi", dalam *Laporan Hasil Penelitian Fahmina Institute Cirebon*, 2006.

- Sutrisno, dkk., "Penerapan Syari'at Islam: Persepsi Masyarakat Garut". *Istiqra'* (Jurnal Penelitian Islam Indonesia, Dipertais Ditjen Kelembagaan Agama Islam Depag RI), Vol. 02, No. 01, Tahun 2003.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Tibi, Bassam. *Islam and Nationalism between Islam and Nation-State*, cet. 3. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Tim Penulis Hizbut Tahrir Indonesia. *Menegakkan Syari'at Islam*. Jakarta: HTI, 2002.
- Umairah, Abd al-Rahman Khatib. *Al-Syububat Allati Usirat Haula Da'wah al-Syeikh Muhammad Ibn al-Wahhab*. Riyadh: Jami'at al-Imam Muh. Ibn Su'ud al-Islamiyah, 1400 H/1980 M.
- Voll, John O. "Wahhabiyah" dalam Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
- , *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.
- Wajdi, Muhammad Farid. *Da'irah Ma'arif al-Qarn al-'Iyyin*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah al-Jadidah, t.t.
- Wahhab, Muhammad Ibn Abd al. *Kitab at-Taubid*. Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad Ibn Su'ud al-Islamiyah, 1398 H.

- , *Kasyfisy-Syububat*. Riyad: Jami'at al-Imam Muhammad Ibn Su'ud al-Islamiyah, 1398 H.
- , "Mufid al-Mustafid fi Kufr Tarik at-Tauhid" dalam Abdullah Hajjaj (Ed.), *'Aqidah al-Firqah an-Najiyah (Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah)*. Ttp.: Dar al-Wahy, t.t.
- Wahhab, Sulaiman Ibn Abdillah Ibn Muhammad Ibn Abdul. *Taisir al-'Aziz al-Hamid fi Syarh Kitab at-Tauhid*, cet.2. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1390 H.
- Wahyudi, Yudian. *The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunnah" as the Ideal Solution to the Decline of Islam in the Modern Age (1774-1974)*. Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2007.
- Wiktorowicz, Quintan, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict and Terrorism*, 2006, 29.
- \_\_\_\_\_, "The Salafi Movement in Jordan", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32. No. 2 (May 2000).
- \_\_\_\_\_, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany: State University of New York Press, 2001).
- Wildan, Muhammad, "Mapping Radical Islamism in Solo": a Study of the Proliferation of Radical Islamism in Central Java, Indonesia" dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 46, No. 1, 2008 M/1429 H.
- William Burton (Ed), *Encyclopedia Britannica*. Chicago: Chicago University Press, 1970.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1994.

- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qu'ran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: 1971.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergumulan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Bandung: Teraju, 2002.
- Zuhri, Syaifudin, *Majelis Mujahidin Indonesia: Ideology, Militancy and Politics*, MA Thesis (Leiden University, 2009).

## II. Koran, Jurnal dan Majalah

- Harmoni*, Jakarta, BALITBANG & Diklat Keagamaan, Vol II, No. 8, DEPAG RI, 2003.
- Ihya'u Sunnah*, Vol. 111. Yogyakarta, 2001.
- Republika*, 22 April 1993.
- Tashwirul Afkar*, Jakarta: LAKPESDAM NU, Edisi No. 13, 2002.
- Paramadina*, Vol. I, No. I, Juli-Desember 1998.
- Penamas*, Jakarta: Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan, 1994.
- Ulumul Qur'an*, Jakarta, Nomor 3, Vol. IV, 1993.
- Sabili*, Jakarta, Vol. II, 1999.

## III. Dokumen,

- Buku Panduan Mentoring IKM Nadwah UNSRI, Tahun 2003-2004.
- Keputusan Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia



- Nomor: 38/DIKTI/Keo/2000, tentang Rambu-Rambu Pelaksanaan Mata Kuliah Pengembangan Kepribadian di Perguruan Tinggi.
- Materi kajian dari Masing-masing Gerakan Keagamaan, tahun 2003-2005.
- Materi Instruksional Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum, Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Jakarta, 2004.
- Silabus Pendidikan Agama Islam di UNSRI, Tahun 2003.
- Swignyo, Rujito Agus. *Buku Pedoman Universitas Srinjaya, Tahun 2005-2006*.

#### IV. Media Dokumentasi dan Wawancara

- "Apakah Salah Bila Mengaji di MTA?", *Al-Mar'ab*, No. 4, Ed. Desember 2007 - Januari 2008.
- "Demokrasi dan Peluang Dakwah", *Respon*, Ed. 227/April 2009.
- "Gema Suaramu Mengerakkan Hatiku" dalam *Al-Mar'ab*, No. 1, Ed. Agustus 2007.
- "Kesan Peserta JP Radio MTAFM", *Al-Mar'ab*, No. 2, Ed. September-Oktober 2007.
- "Kuliah Ingin Nikah?", *Al-Mar'ab*, No. 5, Ed. Januari-Februari 2008.
- "Menikah tanpa Restu Orang Tua", *Al-Mar'ab*, No. 1, Ed. Agustus 2007.

- "Merintis MTA Bersama Ibu Aisyah; Putri Pertama Ustadz Abdullah Tufail Saputra" dalam *Al-Mar'ab*, No. 4, Ed. Desember '07-Januari '08.
- "The Adventure of Abdul dan Abdur", *Al-Mar'ab*, Oktober-Nopember 2007.
- "Tiga Malam Menyup di 'Sarang Teroris': Pesantren Ngruki Dicurigai Kamp Latihan Teroris Jaringan al-Qai'dah Asia Tenggara" dalam Pantau, 1 Juli 2002.
- Sukina, Kajian Ahad Pagi, 1 Februari 2009.
- Sukina, Pengajian Ahad Pagi, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan Harno, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan jamaah Kajian Ahad Pagi berasal dari Blora dan Tawangmangu, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan Jamaluddin, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan juru parkir di seputar gedung MTA.
- Wawancara dengan masyarakat seputar kantor pusat MTA.
- Wawancara dengan Nanang, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan satpam MTA, 23 Mei 2004.
- Wawancara dengan seorang aktifis MTA, 24 Mei 2009.
- Wawancara dengan seorang jamaah berasal dari Blora, Jawa Tengah.
- Wawancara Isna, 24 Mei 2009.

## V. Penelitian Yang Tidak Diterbitkan

Sabaruddin, "Gerakan Jamaah al-Turats al-Islami Bantul Yogyakarta". Penelitian DIP, Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.

Hamami, Tasman, dkk. "Model Dakwah Gerakan Jamaah Tabligh". Yogyakarta: Penelitian DIP, Pusat Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Madjid, Abdul. "Corak Teologi Mahasiswa Aktivistis Masjid Kampus se-Kodya Bandung." Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, 1997.

## VI. Internet

[www.google.com](http://www.google.com), "Fundamentalisme Islam".

<http://www.hizb-ut-tahrir.org>.

[www.google.com](http://www.google.com), "Tradisionalisme Islam."

## INDEKS

**A**  
al-quran : 23, 27, 29, 30, 37, 52, 53, 69, 70, 78, 87, 107, 116, 129, 133, 137, 138, 140, 149, 150, 152, 153, 159, 163, 164, , 197, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 217, 218, 219, 221, 237, 241, 252, 253, 254, 257, 260, 263, 265, 266, 270, 271, 272, 273, 274, 282, 284, 286, 293, 294, 299, 307, 308, 320, 324, 327, 328, 343, 350, 358, 365, 369, 374, 375, 394, 395.

## B

bidah : v, 20, 23, 29, 30, 35, 37, 38, 63, 71, 84, 85, 100, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 125, 131, 134, 135, 138, 140, 146, 150, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 192, 198, 199, 204, 230, 235, 248, 251, 257, 325, 358, 383.

## F

fundamentalis: v, 78, 146, 162, 163, 164, 184, 185, 202, 203, 252, 254, 256, 282, 293, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 385, 387,



## H

hadis: 20, 27, 34, 78, 87, 106, 108, 112, 113, 115, 121, 124, 125, 127, 132, 133, 134, 135, 137, 140, 149, 151, 152, 153, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 169, 173, 183, 199, 204, 205, 212, 217, 221, 233, 247, 256, 260, 266, 280, 294, 329, 365.

hukum: 54, 88, 96, 105, 109, 132, 135, 146, 152, 153, 164, 167, 174, 180, 194, 196, 207, 218, 222, 252, 253, 261, 264, 267, 269, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 286, 287, 311, 362.

## K

khurafat: 20, 45, 71, 146, 150, 158, 192, 199, 223, 255

## P

pancasila: 187, 220, 292, 303.

## S

salaf: 26, 28, 149, 162, 201, 230, 234, 237, 248, 259, 283.

sunnah: 20, 22, 23, 26, 29, 33, 74, 87, 97, 101, 102, 104, 110, 113, 114, 115, 133, 162, 175, 181, 215, 229, 281, 299, 308, 343, 374.

syariah: 96, 104, 121, 168, 231, 266, 274, 280, 290.

## T

takbayul: 20, 120, 129, 151, 158, 162, 198, 223, 235.

tahlil: 84, 100

tekstual: 27, 29, 33, 36, 124, 151, 162, 166, 173, 196, 203, 217, 219, 247, 257, 269, 280, 320, 365.

## Y

yasinan: 207, 221, 312, 314, 324, 325.

## Z

ziarah: 22, 35, 45, 65, 66, 84, 150, 164, 214, 228, 251.

**B**uku ini membedah pengaruh Wahabi dalam berbagai institusi Islam Indonesia seperti organisasi kemasyarakatan, perguruan tinggi bahkan pondok pesantren. Di sisi lain, buku ini menawarkan jalan keluar dari “kekerasan” pemahaman harfiah agar Islam tetap menjadi rahmatan lil alamin bukan malah terpejal dari bumi Nusantara!

 PENERBIT  
**BinaHarfa**

ISBN 978-602-95049-0-3



9 786029 504903