



JAMA'AH TABLIGH DI PALEMBANG:
*Eksistensi dan Tipologinya dalam Perspektif
Gerakan Pembaharuan Islam*

Tesis

Diajukan untuk melengkapi salah satu syarat
guna memperoleh gelar Magister Humaniora (M.Hum)
dalam Program Studi Sejarah Peradaban Islam
Konsentrasi Islam Di Indonesia

Oleh :

Abdul Karim
NIM : 030301058

PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) RADEN FATAH
PALEMBANG
2012

Bab 1

PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Salah satu fenomena sosio-religius yang selalu menarik untuk diteliti adalah gerakan keagamaan. Gerakan keagamaan secara khusus bisa berarti pemisahan dari kelompok mapan (*established*) ke dalam kelompok tersendiri (*splinter group*). Kelompok baru tersebut, kata Thomas F. O’dea (1995, hlm. 92), akan memiliki identitas yang berbeda dan cenderung eksklusif serta menolak hubungan sosial dengan kelompok mapan dan bahkan bisa bersifat reaktif serta revolusioner. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Joachim Wach, sebagaimana dikutip Thomas F. O’dea, bahwa agama bisa menjadi suatu bentuk kelompok terorganisasi karena adanya pengaruh pergeseran nilai dalam masyarakat secara fungsional dari ajaran agama dan karena adanya interpretasi serta kedalaman pemahaman agama, di samping juga karena adanya tantangan-tantangan baru yang muncul dalam masyarakat (O’dea 1995, hlm. 90).

Dengan demikian, kelompok keagamaan merupakan sekelompok orang yang mengorganisasi dirinya atas nama agama yang dianutnya dengan aktivitas, identitas, dan karakter khas yang berbeda dari kelompok lain. Dengan kata lain, kelompok keagamaan dapat dikategorikan sebagai “aliran baru” yang memiliki suatu bentuk gerakan dan ciri khas keagamaan tersendiri, baik simbol-simbol maupun doktrin pemahaman ajarannya.

Pada komunitas pemeluk agama Islam Indonesia, telah lama muncul gerakan keagamaan baru tetapi bergerak diam-diam karena faktor suasana politik. Salah satu contohnya adalah Jama’ah Tabligh (JT). Kelompok ini belakangan makin terlihat eksis di tengah-tengah masyarakat Indonesia seiring dengan terjadinya perubahan sikap

pemerintah terhadap Islam pada tahun 1990-an yang ditandai oleh kemunculan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

Jama'ah Tabligh merupakan suatu gerakan dakwah Islamiyah yang muncul pada abad ke-20 M di India. Gerakan ini dibentuk atau didirikan oleh Maulana Muhammad Ilyas al-Kandahlawi (1886-1944 M/1303-1364 H) sebagai upaya membuat setiap muslim mengamalkan ajaran Islam secara kaffah. Pada awalnya, usaha dakwah ini ditujukan kepada masyarakat yang berdomisili di sekitar Mewat, di sebelah Selatan kota Delhi, India (Nadwi 1999, hlm. 5,129). Gerakan ini kemudian menyebar melampaui batas wilayah India, seperti Pakistan, Bangladesh, Syria, Jordan, Palestina, Libanon, Mesir, Sudan, Iraq, Hijaz, dan Indonesia. Sementara pucuk pimpinan gerakan JT berpusat di Nizhamuddin, New Delhi, India.

JT lahir dengan latarbelakang kondisi masyarakat Islam India yang saat itu tengah mengalami kerusakan akidah dan degradasi moral yang dahsyat serta terjadinya pemusyrikan dan pemurtadan yang didalangi oleh para misionaris Kristen di mana Inggris saat itu sedang bercokol menjajah India. Untuk mengantisipasi kristenisasi dan mengembalikan kaum Muslimin yang “lepas” dari ajaran Islam, maka Maulana Muhammad Ilyas al-Kandahlawi melakukan gerakan dakwah Islamiyah bagi umat Islam India (www.media.isnet.org/islam/Etc/Tabligh5.html). Gerakan JT tampaknya lebih menekankan pentingnya melaksanakan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik secara ritual maupun tindakan nyata dengan berdakwah keliling atau *khuruj* (keluar), *jawlah* (pergi), dan *tabligh* (menyampaikan) (Affandi 2000, hlm.122)

Di Indonesia, gerakan JT, menurut Zulfakar, telah berkembang sejak 1952 yang dibawa oleh rombongan dari India yang dipimpin oleh Miaji Isa. Namun gerakan ini mulai marak pada awal 1970-an dan mereka menjadikan mesjid sebagai pusat aktivitasnya (www.media.isnet.org/islam/Etc/Tabligh5.html). Sedangkan di Palembang

gerakan JT juga telah berkembang sejak 1960-an yang dibawa oleh para pengikut gerakan ini dari India melalui Singapura. Di Sumatera Selatan gerakan JT saat ini bermarkas di mesjid al-Burhan yang terletak di Jalan Basuki Rahmat Lr. Zuriyah.

Keberadaan JT di kota Palembang semakin kuat dan telah menarik simpati, khususnya kalangan mahasiswa, baik mahasiswa di perguruan tinggi umum semacam Universitas Sriwijaya (UNSRI) maupun di kalangan mahasiswa di perguruan tinggi agama Islam, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Fatah. Berdasarkan temuan Kasinyo Harto (2003, hlm 36-37), di Universitas Sriwijaya sejak tahun 1993 sejumlah mahasiswa telah terlibat dalam semua aktivitas JT. Sedangkan di IAIN Raden Fatah diduga terdapat beberapa orang dosen yang pernah aktif atau “mantan” pegiat JT.

Para aktivis JT di kota Palembang sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan daerah lainnya. Pada tampilan fisik, anggota JT memiliki ciri khas, seperti cara berpakaian dengan memakai baju *Afghani clothes*¹, kaki celana menggantung (di atas mata kaki), memelihara jenggot, mencukur kumis, dan sebagainya. Sedangkan dalam melakukan aktivitas dakwahnya anggota JT terdiri atas tiga sampai sepuluh orang dengan sasaran mesjid atau musholla dan masyarakat sekitarnya. Setiap anggota baru harus melaksanakan *khuruj* atau *jawlah* (sebagai tanda mulai bergabung dengan kelompok ini) dan dalam *khuruj* harus memilih pemimpin rombongan yang disebut *amir* bertindak selaku penanggungjawab kelompoknya (Affandi 2000, hlm. 122-123).

Dilihat dari doktrin ajarannya, JT telah menetapkan enam prinsip yang menjadi asas dakwahnya yang wajib ditaati oleh pengikutnya, yakni kalimah agung (syahadat), menegakkan shalat, ilmu dan dzikir, memuliakan setiap muslim, ikhlas, dan berjuang fisabilillah (*khuruj*) (www.hidayatullah.com). Dalam berdakwah mereka mengajak

¹ *Afghani clothes* berbeda dengan gamis yang biasa dipakai pria Arab. *Afghani clothes* berupa baju berlengan panjang, bagian badan menjulur ke bawah sampai lutut dengan belahan pada sisi kiri bawah dan kanan bawah. Sedangkan gamis adalah baju yang menjulur ke bawah sampai hampir menutupi mata kaki (Husein (ed), 2010, hlm. 203-204).

orang untuk berkumpul di mesjid atau mushalla untuk mendengarkan ceramah atau-- dalam istilah yang mereka gunakan--*bayan*. Setelah selesai melaksanakan *bayan*, mereka dibagi ke dalam kelompok-kelompok kecil yang dipimpin seorang anggota JT untuk memimpin diskusi, mengarahkan dan membimbing masalah-masalah amalan keseharian, seperti ibadah shalat, membaca al-Qur'an dan amalan sunnah lain seperti cara makan, cara tidur, cara berpakaian, dan sejenis.

Dengan strategi dakwah dalam bentuk *targhib* (memberi kabar gembira) dan *tarhib* (mengancam) ini ternyata telah mampu merekrut anggota aktif dari kalangan orang tua maupun anak muda, seperti mahasiswa dan pelajar melalui kampus-kampus dan sekolah, sehingga saat ini diperkirakan jumlah anggota aktif JT sudah lebih dari 1.000 orang. Melihat kondisi semacam ini bukan tidak mungkin dalam jangka waktu beberapa tahun ke depan gerakan keagamaan ini akan menjadi kekuatan yang signifikan dalam peta gerakan Islam di Bumi Sriwijaya.

Gerakan JT di kota Palembang berpotensi menimbulkan konflik sosial terutama apabila *platform* ideologis yang diusungnya bertipe Islam radikal, satu tipe gerakan Islam yang hendak menciptakan suatu tatanan masyarakat baru dengan cara kekerasan dan aksi-aksi ekstrem. Menurut Elizabeth K. Nottingham, ketika suatu kelompok keagamaan tidak siap berhadapan dengan kondisi pluralistik pemahaman keagamaan dalam masyarakat, maka tidak mustahil akan menimbulkan konflik bernuansa agama (Nottingham 1996, hlm. 42-43).

Dalam bentang sejarah gerakan-gerakan Islam memang terdapat sejumlah tipe besar gerakan, yakni fundamentalis, modernis dan radikal. Kelompok radikal cenderung menolak perbedaan pemahaman keagamaan dan selalu mengedepankan klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*) yang berujung pada sikap mengkafirkan *out group*-nya. Maka dari itu, mempelajari JT di Palembang

guna memetakan tipe gerakan mereka dalam perspektif gerakan pembaharuan Islam sesungguhnya merupakan satu studi yang penting. Melalui studi ini akan diperoleh kejelasan tentang orientasi gerakan mereka, termasuk dalam kategori revivalisme (fundamentalisme), reformisme (modernisme), ataukah radikalisme.

Rumusan Masalah

Fokus penelitian ini adalah eksistensi dan tipologi gerakan JT di Palembang dalam perspektif gerakan pembaharuan Islam. Untuk lebih memperjelas arahnya, pokok masalah ini diformulasikan dalam butir-butir pertanyaan sebagai berikut;

1. Bagaimana gambaran sejarah masuknya JT ke Palembang?
2. Bagaimana eksistensi gerakan JT di Palembang?
3. Bagaimana tipologi orientasi gerakan pembaharuan Islam?
4. Bagaimana tipe gerakan JT ditinjau menurut tipologi gerakan pembaharuan Islam?

Tujuan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini dimaksudkan untuk:

1. Mendeskripsikan sejarah dan jalur transformasi JT masuk ke kota Palembang.
2. Menjelaskan eksistensi JT di Palembang.
3. Menjelaskan tipologi orientasi gerakan pembaharuan Islam
4. Menjelaskan tipe gerakan JT berdasarkan tipe-tipe gerakan pembaharuan Islam.

Kegunaan Hasil Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi guna memperkaya khazanah ilmu pengetahuan mengenai fenomena gerakan keagamaan di Palembang, khususnya

gerakan JT. Temuan penelitian ini berguna bagi studi agama yang dikembangkan pada Fakultas Ushuluddin di perguruan tinggi Islam/IAIN Raden Fatah, terutama untuk mata kuliah-mata kuliah *Sosiologi Agama*, *Antropologi Agama* dan *Fundamentalisme Agama*. Untuk kepentingan penelitian dalam bidang yang sama di tempat lain, hasil studi ini sekurang-kurangnya berguna sebagai bahan dasar dalam memformulasikan hipotesis.

Selain untuk keperluan akademik (pengembangan keilmuan), hasil penelitian ini juga diharapkan berguna untuk kepentingan praktis. Kementerian Agama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sumatera Selatan dapat memanfaatkan informasi hasil penelitian ini untuk menentukan sikap dan kebijakan pembinaan kelompok gerakan keagamaan di wilayah ini.

Orisinalitas Penelitian

Studi atau kajian mengenai organisasi-organisasi Islam yang berorientasi kepada gerakan pembaharuan Islam dan sejenisnya telah banyak dilakukan oleh sejumlah peneliti. Secara khusus mengkaji gerakan JT telah dilakukan oleh Marzani Anwar di Yogyakarta pada 1995 dengan judul “*Gerakan Jama’ah Tabligh dalam Kehidupan Mahasiswa Yogyakarta*”. Hasil penelitian Marzani Anwar ini direduksi oleh Mu’arif Sam (2000, hlm. 12) dalam tulisannya berjudul “*Kiprah Gerakan Dakwah Jama’ah Tabligh di Tengah Masyarakat Kota Jakarta*”. Informasi yang terdapat dalam tulisan Mu’arif Sam mengenai studi yang pernah dilakukan oleh Marzani sangat terbatas dan sampai saat ini penulis belum berhasil menemukan tulisan aslinya. Oleh sebab itu, penulis tidak mengetahui persis persoalan apa saja yang telah berhasil diungkapnya berkenaan dengan gerakan Jama’ah Tabligh di kalangan mahasiswa Yogyakarta.

Sementara itu, penelitian yang dilakukan Mu'arif Sam lebih terfokus pada gerakan dakwah, materi dakwah, strategi dakwah dan teknis pelaksanaan dakwah gerakan JT. Demikian pula, Sholeh Fikri ketika menyelesaikan gelar Magister dalam Bidang Ilmu Agama Islam di IAIN Ar-Raniry, Darussalam, Banda Aceh, menyusun tesis berjudul "*Khidmah Jama'ah Tabligh: Kajian Metode Da'wah Alternatif*" (2001). Dalam tesis ini, Sholeh Fikri memfokuskan kajian penelitiannya pada prinsip-prinsip, materi, metode serta manajemen dan strategi dakwah yang dilakukan oleh JT. Melihat fokus dari dua penelitian ini dapat diketahui bahwa mereka melihat JT melalui pendekatan ilmu dakwah, bukan dalam perspektif pembaharuan Islam.

Dalam artikel yang ditulis Agus Afandi di *Jurnal Paramedia*" Volume 1, Nomor 2, bulan Juli 2000 berjudul "*Melihat Sisi-sisi Kelompok Keagamaan di Perguruan Tinggi Umum*" mengungkapkan bahwa dari sekian banyak kelompok keagamaan yang berkembang di kampus, hanya beberapa kelompok keagamaan saja yang diminati oleh mahasiswa, di antaranya, Ikhwan al-Muslimin, Hizb al-Tahrir, JT dan Negara Islam Indonesia (NII). Walaupun dalam tulisannya itu Agus Afandi tidak menguraikan secara tuntas gerakan JT di Indonesia, khususnya di kalangan mahasiswa di kampus UNESA Surabaya, namun secara tidak langsung Agus Afandi menggolongkan JT dalam kategori "Islam Sempalan" atau "Islam Fundamentalis".

Penelitian JT di Palembang pernah penulis lakukan pada tahun 2002 berjudul "*Gerakan Jama'ah Tabligh di Palembang*", tetapi masih pengenalan awal karena kajiannya bersifat umum, dangkal dan fokusnya pada fenomena aktual masa kini, khususnya *khuruj fi sabilillah*. Demikian pula, penelitian yang pernah dilakukan oleh Kasinyo Harto pada tahun 2003, "*Fenomena Haraqah dan Fundamentalisme Islam: Kajian terhadap Gerakan Keagamaan Mahasiswa di Universitas Sriwijaya*" hanya sedikit sekali menyinggung gerakan dakwah JT.

Penelitian orang lain yang temanya khusus mengenai JT di Palembang dilakukan Abdul Atik pada tahun 1994 dan Rita Herlita tahun 2003. Atik menyoroti JT Palembang dari sisi aktifitas dakwahnya (mirip-mirip dengan yang dilakukan Sholeh Fikri), sedangkan Rita Herlita memfokuskannya pada sejarah perkembangannya kurun 1980-2000. Penelitian yang mencoba mengamati orientasi JT dilakukan oleh Yusefri tahun 2002 dengan menggunakan kerangka teori orientasi keagamaan versi Lenski², bukan tipologi orientasi gerakan pembaharuan Islam. Yusefri menyimpulkan JT berorientasi *ortodoksi* dan *etikalisme*.

Berdasarkan eksplorasi terhadap ‘hasil penelitian’ di atas tampak dengan jelas penelitian ini berbeda dari yang telah pernah dilakukan sebelumnya terutama pada perspektif yang digunakan dalam memetakan tipologi JT. Tegasnya, penelitian ini bukan *replikasi*, bukan *duplikasi* apalagi *plagiasi* dari penelitian-penelitian sebelumnya. Letak kebaruan penelitian ini paling tidak terdapat pada fokus kajian dan pendekatan atau perspektif keilmuan yang digunakan.

Kerangka Teori

Islam adalah agama yang terbuka untuk dipahami dengan berbagai macam pemahaman (*polyinterpretable religion*). Watak dasar ini menjauhi praktik-praktik penyeragaman pemikiran karena hal itu tidak sesuai dengan fitrah kemanusiaan yang sarat dengan nuansa perbedaan. Dengan watak dasar ini mengakui adanya keragaman dan tidak mengapresiasi praktik-praktik sektarianisme atau eksklusivisme karena kedua hal itu tidak membuat manusia progresif, melainkan sebaliknya berwawasan sempit, kontraproduktif dan tidak memiliki sensitivitas terhadap perubahan (Muzakki 2000, hlm. 155).

² Lensi (1993) mengelompokkan orientasi keagamaan menjadi tujuh kategori, antara lain *mistisisme*, *ortodoksi*, *etikalisme*, dan *seremonialisme* (Yusefri 2002, hlm, 9-10).

Watak dasar ini sejatinya melahirkan kepribadian-kepribadian muslim yang kosmopolit dan mengembangkan semangat toleransi yang tinggi terhadap hal-hal yang berbeda dengan yang diyakini orang lain. Di sinilah umat Islam harus membuka diri dan menerima perbedaan pemahaman keagamaan sebagai realitas historis yang tidak dapat dihindari. Sejarah telah mengajarkan kepada umat Islam bahwa kelompok masyarakat muslim yang terjebak dalam praktik *truth claim* sangat kontraproduktif. Kelompok semacam ini biasanya “tidak ramah lingkungan” dan bersifat eksklusif. Karena itu, watak dasar Islam yang menerima penafsiran-penafsiran tadi telah berfungsi sebagai basis dan fleksibilitas Islam serta menjadi petunjuk bagi pentingnya pluralisme dalam tradisi Islam.

Dengan watak dasar ini memberi peluang munculnya berbagai interpretasi (*polyinterpretable*) terhadap ajaran Islam yang pada gilirannya akan melahirkan berbagai kelompok atau gerakan keagamaan. Selain itu, kata Thomas F. O’dea (1995, hlm. 185-186), secara teoritis suatu gerakan keagamaan dapat muncul sebagai akibat adanya ketegangan dan ketidakpuasan terhadap sistem kelembagaan agama, sehingga menimbulkan protes. Dalam konteks lain, Abdul Aziz (1996, hlm. 19) mengatakan bahwa faktor lain yang mendorong berkembangnya gerakan keagamaan dalam Islam adalah adanya keinginan agar ajaran Islam bersih dari pengaruh kebudayaan Barat. Dalam kaitan ini Islam dinilai sebagai suatu ajaran dan tatanan yang utuh dan bulat serta menjadi alternatif yang mengungguli sistem yang lahir dari ideologi Barat tersebut.

Dalam kaitan ini, tesis yang diungkapkan Thomas F. O’dea dan Abdul Aziz memiliki kesamaan dengan latar belakang munculnya JT. Hal ini dapat dilihat dari sejarah berdirinya JT di India yang dimotivasi oleh kondisi masyarakat Islam India yang saat itu sedang mengalami degradasi moral dan kebobrokan akidah serta terjadinya pemurtadan yang didalangi oleh para misionaris Kristen. Dalam rangka mengembalikan

kaum Muslimin pada pangkuan ajaran Islam, para aktivis JT giat melakukan gerakan dakwah Islamiyah.

Untuk mempertahankan eksistensi JT di Palembang, meminjam analisis Elizabeth K. Nottingham, setidaknya organisasi atau gerakan keagamaan ini harus berhasil di dua sektor. *Pertama*, organisasi atau gerakan keagamaan tersebut harus menertibkan kebiasaan-kebiasaan para anggotanya agar sesuai dengan cita-cita yang ingin dicapai oleh gerakan tersebut. *Kedua*, gerakan keagamaan ini perlu mengembangkan dan memperbesar pengaruhnya dengan cara memasukkan orang-orang yang mempunyai kedudukan dan kekuasaan di luar lingkungan mereka (Nottingham 1996, hlm. 145). Namun kemungkinan gerakan JT di Palembang mengambil persyaratan pertama. Sebab sesuai dengan doktrin yang tersimpul dalam enam prinsip yang menjadi asas dakwah mereka yang melarang berbicara masalah-masalah politik kekuasaan dan kenegaraan.

Sebagai gerakan keagamaan, JT di Palembang memiliki hak yang sama dengan gerakan atau organisasi keagamaan lainnya. Mereka berhak merekrut dan menertibkan para anggotanya serta sekaligus mengembangkan dan memperbesar pengaruhnya dalam masyarakat melalui dakwah yang mereka lakukan. Namun karena penampilan fisik para anggota JT acapkali berbeda dengan norma dan tradisi yang berlaku dan telah diterima sebagian besar anggota masyarakat, terkadang melahirkan stigma negatif pada kelompok ini. Atau meminjam perspektif sosiologi, penyimpangan yang berlangsung dalam masyarakat dapat diberi batasan sebagai “perilaku yang diekspresikan oleh seorang atau beberapa orang anggota masyarakat (kelompok) yang secara sadar atau tidak sadar tidak menyesuaikan diri dengan norma-norma yang berlaku yang telah diterima oleh sebagian besar masyarakat” (Karta & Kreimers 1987, hlm. 102). Berpijak pada definisi ini, penyimpangan paham keagamaan terjadi jika mereka bersikap dan

beraktivitas keagamaan yang tidak lazim diikuti oleh kebanyakan masyarakat yang sudah dianggap mapan (*established*).

Selama ini penelitian yang dilakukan terhadap gerakan keagamaan lebih banyak menggunakan pendekatan Sosiologi Agama. Studi mengenai gerakan JT di Palembang sesungguhnya dapat dilakukan melalui perspektif gerakan pembaharuan Islam. Artinya, penelitian terhadap gerakan JT di Palembang lebih difokuskan pada eksistensi dan orientasi gerakan ini apakah dapat digolongkan dalam kategori gerakan Islam; revivalisme (fundamentalisme), reformisme (modernisme), dan radikalisme.

Yang dimaksud dengan modernisme dalam Islam adalah pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern supaya umat Islam terlepas dari keterbelakangan (Nasution 1990, hlm. 11). Menurut Dede Rosyada (2001, hlm. 30-31) modernisme memiliki beberapa ciri, yaitu;

- 1) Bersikap terbuka dalam pemahaman keagamaan dengan memberi peluang bagi ijtihad pada aspek partikular melalui pemahaman terhadap ajaran universal;
- 2) Berpendangan bahwa masyarakat bersifat dinamis dan pemikiran-pemikiran keagamaan niscaya dirumuskan dengan mengikuti dinamika perubahan kultur manusia (bersifat antroposentris); dan
- 3) Berkecenderungan pada pluralistik, fleksibel dan terbuka dengan berbagai kebenaran relatif.

Sedangkan fundamentalisme agama, seperti dikatakan Erust Gellner (1992, hlm. 2) adalah penganut agama yang berpegang teguh pada ajaran-ajaran pokok yang dipahami secara literal. Dede Rosyada (2001, hlm. 24-25) mengatakan terdapat beberapa ciri utama fundamentalisme Islam, yaitu;

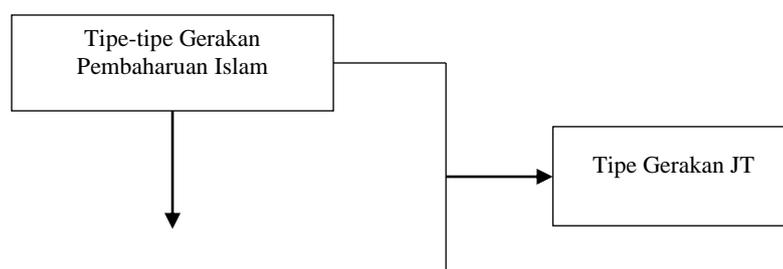
- 1) memandang bahwa Islam merupakan agama yang membawa ajaran sempurna dan lengkap berikut sistem-sistemnya...;
- 2) pemahaman keagamaannya cenderung literal dan kurang menghargai pemikiran-pemikiran modern yang datang dari Barat;
- 3) seringkali pemikirannya kurang dapat dipahami oleh masyarakat luas, kurang aktual dan tidak komplit;

- 4) mereka seringkali reaksioner terhadap kebijakan-kebijakan politik penguasa setempat yang kurang berdasarkan pada ajaran agama...; dan
- 5) memperlihatkan sikap otoriter karena mereka yakin bahwa pemikiran merekalah yang paling benar dan kebenarannya harus ditegakkan

Kemudian yang dimaksud dengan radikalisme, sesuai dengan akar katanya *radic*, yang berarti akar. Jadi radikalisme dapat dipahami sebagai suatu sikap atau posisi yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan jalan menghancurkan *status quo* secara total, dan menggantinya dengan sesuatu yang baru, yang sama sekali berbeda. Biasanya cara yang digunakan bersifat revolusioner, artinya menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem (Rais 1999, hlm. 132).

Horace M. Kallen mendeskripsikan tiga ciri pokok radikalisme, yakni; *pertama*, radikalisme merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung, biasanya dalam bentuk evaluasi, penolakan dan perlawanan terhadap kondisi yang dianggap tidak benar. *Kedua*, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, tetapi terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. *Ketiga*, mereka percaya bahwa ideology, gagasan, serta gerakannya merupakan suatu kebenaran yang harus terus diperjuangkan dengan menafikan kebenaran system atau tatanan yang hendak digantinya (Rosyada 2001, hlm. 28).

Melalui perspektif gerakan pembaharuan Islam ini nantinya akan melahirkan tipologi gerakan JT di Palembang apakah termasuk dalam kategori fundamentalisme, modernisme atau radikalisme. Kerangka teori ini dielaborasi menjadi kerangka berpikir sebagai berikut;





Aktivitas dan Doktrin JT

Metode Penelitian

Jenis data

Penelitian ini secara praktis menggunakan dua pendekatan sekaligus yakni kualitatif dan kuantitatif secara terbatas. Segi-segi paradigma kualitatif (dalam arti mencoba mengerti secara *verstehen*) diaplikasikan terutama ketika menjawab permasalahan yang pertama dan yang kedua, sedangkan rumusan masalah yang ketiga didekati dengan meminjam pola-pola yang berkembang pada tradisi positivistik (paradigma kuantitatif). Ini tentu saja bukan pilihan, tetapi suatu kemestian akibat tuntutan dari karakter permasalahan yang ketiga (tipologi gerakan JT) yang menghendaki suatu pembuktian, bukan seperti permasalahan pertama dan kedua yang tarafnya 'sekadar' mendeskripsikan fenomena.

Data yang akan dikumpulkan adalah informasi tentang a). Gambaran umum Islam India menjelang kemunculan JT, dan proses kemunculan JT di India; b) Keberadaan JT di Palembang yang mencakup jalur transmisi (kedatangan), tokoh pembawa, dan tokoh-tokoh masa awal di Palembang; c). Potret JT masa kini di Palembang yang mencakup keanggotaan, wilayah sebaran, ciri khas dan aktifitas yang dilaksanakan; d). Tipologi orientasi gerakan JT Palembang. Untuk kepentingan pemetaan tipologi ini dikumpulkan data tentang doktrin khas JT; fenomena gerakan JT di Palembang; kemunculan gerakan pembaharuan dalam Islam; dan teori-teori tentang tipologi gerakan pembaharuan Islam.

Sumber data

Sumber data penelitian ini dapat dikategorikan jadi tiga kelompok, yakni pertama, literatur; kedua, pegiat Jama'ah Tabligh Palembang; dan ketiga, peristiwa. Data yang bersumber pada literatur adalah data mengenai kelompok "a)", "b)" dan "d)" yang dimaksud di atas. Data yang sumbernya adalah pengikut atau dan tokoh Jama'ah Tabligh Palembang adalah sebagian data kelompok "c)". Sedangkan data yang bersumber pada kejadian atau peristiwa adalah data atau informasi yang berkaitan dengan fenomena dan aktivitas Jama'ah Tabligh, terutama pelaksanaan *khuruj*. Data jenis ini diperoleh dengan cara observasi.

Teknik dan instrumen pengumpul data

Semua data yang berkaitan dengan fenomena JT di Palembang dikumpulkan dengan menggunakan teknik observasi partisipatif, wawancara dan studi dokumentasi. Observasi partisipatif digunakan sebagai pelengkap penggunaan metode wawancara yang akan diaplikasikan dalam mengumpulkan data tentang aktivitas gerakan JT. Karena dalam hal ini peneliti merupakan instrumen utama pengumpul data, maka peneliti ikut serta dalam pengajian yang dilangsungkan di mesjid al-Burhan dan beberapa *mahallah* serta mengikuti kegiatan *khuruj*. Dengan cara ini diharapkan sikap mereka yang relatif tertutup terhadap "orang luar" akan mencair, sehingga memudahkan mengakses data kepada informan kunci.

Wawancara yang dilakukan adalah wawancara mendalam (*depth interview*) kepada informan kunci guna mendapatkan data yang berkaitan dengan latar belakang sejarah dan transformasinya ke Palembang serta perkembangan dan orientasi gerakannya. Selain tokoh-tokoh kunci itu, peneliti juga mencari informasi dari "anggota biasa" JT sebagai informasi pembanding dan untuk mengetahui keterlibatannya dalam gerakan tersebut. Untuk menambah dan memperjelas data yang diperoleh melalui observasi dan wawancara, penulis juga mencari dokumen serta literatur yang

berhubungan dengan masalah penelitian ini. Terlebih lagi apabila informan mengaitkan jawabannya dengan buku, majalah atau dokumen tertentu. Teknik dokumentasi dalam pengertian sederhana diaplikasikan untuk menguak sejarah JT di India dan ajaran-ajaran khasnya.

Teknik analisis data

Data yang telah terkumpul selanjutnya dianalisis secara kualitatif. Penerapan metode analisis, mengadaptasi apa yang dianjurkan Earl R. Babbie dalam bukunya *The Practice of Social Research* (1979), yakni; (a). Analisis dilakukan secara jalin menjalin dalam proses pengamatan; (b). berusaha menemukan persamaan dan perbedaan berkenaan dengan fenomena yang diamati; (c). Membentuk klasifikasi fenomena yang diamati; dan (d). Mengevaluasi secara teoritis untuk menghasilkan kesimpulan. Dengan demikian analisis dimulai dan dilakukan selama pengumpulan data dan diteruskan pada saat laporan penelitian dibuat. Analisis dilakukan baik terhadap hasil pengamatan, wawancara, maupun hasil studi dokumentasi.

Sistematika Penulisan

Laporan penelitian ini disistematisasi dengan berdasar pada rumusan permasalahan penelitian dengan mempertimbangkan faktor teknis estetika (proporsionalitas). Atas dasar itu maka kerangka laporan ini diformulasikan jadi enam bab, garis besar muatan masing-masingnya sebagai berikut:

Pada bab pertama penulis menguraikan tentang pendahuluan yang terdiri atas latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Kemudian pada bab kedua menceritakan kemunculan JT di India, termasuk di dalamnya latar belakang sosial dan sejarah, serta respon masyarakat saat itu terhadap gerakan-gerakan JT.

Bab ketiga menggambarkan potret JT di Palembang. Dalam bab ini diungkapkan proses masuknya gerakan JT ke Palembang, tokoh dan struktur organisasi, daerah sebaran di Palembang, ciri khas dan aktifitasnya saat ini, serta konsep dan metode dakwahnya.

Bab keempat berisi tentang ajaran khas JT. Sedangkan bab kelima, *Tipologi Gerakan Jama'ah Tabligh*, berisikan gerakan pembaharuan Islam dan tipe-tipenya, dan penentuan posisi JT di antara berbagai tipe gerakan pembaharuan Islam yang ada.

Bab terakhir (keenam) adalah *Penutup*, berisi kesimpulan dan saran.

Bab 2

MUNCULNYA JAMA'AH TABLIGH: LATAR SOSIAL-HISTORIS DAN RESPON MASYARAKAT

Fragmen Situasi Islam di India Menjelang Kemunculan Jama'ah Tabligh

Ekspedisi bangsa Arab (Islam –pen.) diutus pertama kali ke India adalah pada tahun 15 sesudah wafatnya Nabi Muhammad Saw. Sampai abad ke-18 M, umat Islam memasuki India dari arah Barat atau Barat Laut (Arnold 1981, hlm. 222). Pada tahun 711-713 pemerintahan muslim telah terbentuk di Sind, tetapi penaklukan yang paling menentukan datang dari rezim militer di Afganistan pasca-Abbasyiah yakni Ghaznawiyah yang menaklukkan Lahore pada 1030 M dan menghancurkan wilayah utara India (Lapidus 1999, hlm. 672).

Keberhasilan dinasti Ghaznawiyah (997-1186 M) menancapkan kekuasaannya di anak benua Asia itu kemudian diikuti sejumlah dinasti-dinasti Islam, antara lain Ghariyah (1000-1030 M), dinasti Mamluk (1206-1316 M), dinasti Khalji (1296-1316), dinasti Tughlug (1320-1413 M) dan dinasti Mughal (1526-1858 M)³. Yang terakhir ini merupakan dinasti Islam yang paling berjaya di India, dan puncak kejayaannya terjadi

³ Lebih jauh tentang garis besar kronologi dinasti-dinasti Islam di India lihat Lapidus 1999, hlm. 673.

dimasa kepemimpinan Akbar Agung dan Aurangzeb (1658-1707). Pasca-Aurangzeb, dinasti ini terus mengalami kemunduran dan satu setengah abad kemudian hancur seiring dengan menguatnya kolonialisme Inggris (Zulkarnain 2005, hlm. 45-50). Inggris bersama sejumlah negara Eropa lainnya seperti Portugis, Perancis dan Belanda mulai memasuki India pada abad ke-17 M untuk misi dagang⁴, namun dalam perkembangannya kemudian, terutama Inggris, tujuan dagang tersebut bermetamorfosis menjadi aksi kolonialisme. Agaknya, pengalaman India terhadap Inggris sama persis dengan apa yang dialami Indonesia atas imperialisme Belanda.

Meskipun selama berabad-abad sejumlah dinasti Islam silih berganti berdiri di sini, Islam sebagai satu agama tidak sepenuhnya berhasil merebut hati mayoritas rakyat India sehingga jumlah pemeluk Islam tetap minoritas. Kegagalan Islamisasi ini, paling tidak jika dibandingkan dengan Islamisasi yang berlangsung di Indonesia, disebabkan oleh setidaknya dua faktor. **Pertama**, karena sedikitnya penopang penaklukan muslim. Komunitas muslim hanyalah merupakan sekelompok kecil tentara yang tidak didukung sebagian besar penduduk, umat muslim membuat sebuah elit politik tetapi tidak di seluruh negeri. **Kedua**, dinasti Islam tidak berhasil secara sempurna mengubah struktur politik India pra-Islam (Lapidus 1999, hlm. 685-686).

Kegagalan Islam di bumi Mahabrata itu tampaknya bukan hanya dari segi politik-kekuasaan dan kuantitas penduduk yang konversi agama ke Islam. Secara substantif-kualitatif pun, ternyata banyak umat muslim yang pengamalan ajaran keagamaannya bercampur dengan budaya lokal (sinkretis) atau setidaknya batas antara Islam dan Hindu lebih fleksibel dibandingkan dengan yang terkandung dalam ajaran formal Islam. Lapidus menggambarkan hal ini secara lugas, "Di Bengal dan Punjab, umat muslim

⁴ Pada masa dinasti Mughal, India adalah negeri yang kaya akan hasil pertanian sehingga mengundang sejumlah negara Eropa yang sedang mengalami kemajuan untuk berdagang. Pada tahun 1611 M, Inggris mendapat izin menanamkan modal di sana dan pada tahun 1617 Belanda juga mendapatkan hal yang sama (lihat Yatim 1997, hlm. 175-176).

turut memperingati berbagai perayaan Hindu, beribadah di tempat-tempat suci Hindu, dan menyelenggarakan perkawinan dalam pola tradisi Hindu. Warga Hindu yang memeluk agama Islam tetap mempertahankan unsur-unsur keyakinan dan praktik lama mereka...” (Lapidus 1999, hlm. 685).

Sinkretisme ini tampaknya merupakan efek bawaan dari basis budaya umat Islam India yang majemuk yakni budaya Parsi (Iran) dan Arab yang dibawa oleh orang-orang Islam serta budaya India sendiri yang diwakili oleh mereka yang melakukan konversi agama jadi Islam. Faktor proses historis Islamisasi India yang pelaku utamanya didominasi tokoh-tokoh sufi dari berbagai aliran serta faktor masyarakat lokal yang konversi ke Islam yang sebagian besar adalah kalangan masyarakat rendahan, tampaknya tak bisa ditinggalkan sebagai faktor penyebab langsung atau tak langsung dari keberagaman yang sinkretis itu.

Tentang proses konversi dan kelas sosial mereka yang berkonversi ke Islam dalam penuturan Lapidus “...warga India yang pindah ke agama Islam sebagian besar berasal dari kelas masyarakat rendahan dan konversi itu terjadi ketika penguasa (tuan) muslim membangun mesjid atau *khanaqah* dan mendatangkan para ulama sufi untuk mendirikan tempat tinggal di sekitar wilayah yang mereka pimpin (Lapidus 1999, hlm. 681).

Latar belakang historis yang demikian itu menimbulkan akibat yang tak terelakkan bagi munculnya semacam *diferensiasi* dalam tubuh internal Islam di India plus konflik politik yang berkepanjangan antara penduduk mayoritas Hindu dengan minoritas muslim pada satu sisi dan konflik Islam dengan Inggris pada sisi yang lain. Berdirinya negara Pakistan pada tahun 1947 yang dimaksudkan sebagai negara baru khusus buat Muslim India sangat nyata kaitannya dengan konflik-konflik politik itu.

Tidak dapat disangkal lagi, menjelang kemunculan atau bahkan sampai munculnya kelompok Jama'ah Tabligh, fenomena umat Islam di India merupakan Islam yang berwarna-warni. *Diferensiasi* itu terjadi dalam berbagai aspek, dari teologi hingga pemikiran pembaharuan. Dalam teologi, sebagian pemeluk Islam berafiliasi dengan teologi Sunni, sementara di seberangnya terdapat pula umat Islam yang menganut teologi Syi'ah tanpa *reserve*, lengkap dengan varian Ahmadiyahnya Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908 M). Bagi kalangan Sunni, ajaran-ajaran Ahmadiyah adalah sesat alias menyimpang dari ajaran Islam yang sebenarnya. Selain itu, ada pula aliran Mu'tazilah dan aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah (Nasution 1990, hlm. 21).

Pada aspek sufisme, di lembah Ganges ditemukan umat Islam yang menekuni tarekat Syattariah setelah Syaikh Abdullah Syattar (w. 1485) memperkenalkannya ke sana, sedangkan di Uch dan Gujarat berkembang pula aliran tasawuf Suhrawardiyah. Di penjuru Rajastan, Bengal dan Deccan, tarekat Chistiyah pernah pula berkembang bahkan di daerah Punjab, tarekat ini merupakan tarekat terbesar di zamannya. Chistiyah, yang membenarkan doktrin *wahdat al-wujud* Ibn Arabi, diperkenalkan ke India oleh tokoh kelahiran Iran, Mu'in al-Din Hasan Chis (w. 1236 M) (Lapidus 1999, hlm. 687).

Di samping adanya semacam persaingan antar sesama aliran dalam dunia sufisme, terjadi pula pertentangan antara mereka dengan kaum syari'ah. Riaz Hassan dengan mengikuti kategori yang dibuat oleh Gellner menyebut kaum syari'ah sebagai Islam sentral/murni dan tokoh-tokohnya disebut *ulama*, sedangkan pengamal tarekat disebutnya Islam periperal/populer dan tokohnya digelari *kiai* (lihat Hassan, 1985, hlm. 68). Kaum syariah yang direpresentasikan *ulama* memandang para pengamal tarekat sebagai Islam yang tidak murni karena dekat dengan perilaku bid'ah dan tahayul. Persaingan dalam lapangan syari'ah (fiqh) sendiri semakin lengkap dengan adanya perebutan pengaruh di antara empat aliran (mazhab) yang ada.

Dalam lapangan politik, diferensiasi pemikiran dan sikap umat Islam India pada abad menjelang kelahiran Jama'ah Tabligh tidak kurang kompleksnya. Terdapat kelompok sekaligus gerakan yang menginginkan adanya satu negara tersendiri bagi umat Islam karena umat tidak mungkin berdampingan secara harmonis dengan umat Hindu yang merupakan penduduk mayoritas. Salah seorang dari pendukung arus pemikiran ini adalah Ahmad Khan (lahir 1817). "Ide politik dari Sayyid Ahmad Khan bahwa ummat Islam yang merupakan minoritas tidak dapat membentuk suatu negara dengan umat Hindu yang mayoritas karena akan membuat umat Islam lenyap serta lambat maju karena tertinggal dari umat Hindu yang lebih tinggi kemajuannya. Untuk itu, umat Islam harus mempunyai negara sendiri (Nasution 1990, hlm. 173):

Selain Ahmad Khan, nama Muhammad Iqbal, dan Muhammad Ali Jinnah (1876-1948 M) adalah tokoh yang getol mendukung gagasan politik ini. Iqbal merupakan sosok yang memiliki ide pendirian Pakistan, sedangkan Ali Jinnah mewujudkannya. Berkat perjuangannya Ali Jinnah dalam Liga Muslimin India, akhirnya ketika Inggris bermaksud mengakhiri imperialismenya di India, negeri itu membuat keputusan bahwa kedaulatan diberikan kepada dua Dewan Konstitusi, yakni Dewan Konstitusi India dan Dewan Konstitusi Pakistan. Setelah Dewan Konstitusi Pakistan diresmikan pada tanggal 14 Agustus 1947, besoknya Pakistan resmi menjadi satu negara baru bagi umat Islam India dimana Muhammad Ali Jinnah diangkat sebagai gubernur jenderal (Nasution 1990, hlm. 199). Berdirinya negara Pakistan jelas sebagai buah manis yang berhasil dipetik oleh kelompok pemikiran ini.

Kompetitor dari kelompok pemikiran politik di atas adalah mereka yang berpandangan bahwa muslim India tidak harus mendirikan negara sendiri agar terpisah dari umat Hindu, tetapi umat Islam harus bersama-sama dengan Hindu dan pemeluk agama yang lainnya dalam membangun India. Pandangan seperti ini akhirnya

melahirkan semacam sekulerisme. Corak sekulerisme India, sebagai diungkapkan Dhurorudin Mashad (1999, hlm. 42), menganut prinsip bahwa semua orang berhak atas kebebasan menganut, melaksanakan, dan mengembangkan ajaran agama termasuk di dalamnya mendirikan dan mengurus lembaga-lembaga pendidikan dan lembaga-lembaga amal yang bercorak agama.

Berdasar pada cuplikan-cuplikan sejarah sebagai dinarasikan di atas dapat dikatakan bahwa di sekitar era kelahiran Jama'ah Tabligh (JT), yakni dekade-dekade akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, Islam di India adalah benar-benar dalam situasi yang rumit. Di bidang politik, mereka terbelah jadi dua kutub aspirasi yang bertentangan secara diametral, antara mendukung dan menentang perjuangan pembentukan negara Islam Pakistan. Dalam hubungannya dengan umat mayoritas (Hindu), umumnya mereka mendapat perlakuan diskriminatif dalam akses ke pemerintahan. Pada sisi religiusitas, Islam dihadapkan pada persoalan praktik sinkretis atau pendangkalan aqidah pada satu sisi sedangkan pada sisi yang lain terjadi persaingan antar mazhab pemikiran baik di bidang fiqh, teologi maupun sufisme.

Dalam situasi sosial politik dan keagamaan umat Islam seperti ini muncul satu gerakan keagamaan yang kemudian dikenal sebagai JT. Gerakan ini mengusung sebuah cita-cita suci yang hendak diperjuangkan yakni mengembalikan kejayaan spritualitas Islam sebagaimana yang berlangsung pada zaman salaf.

Munculnya Gerakan Jama'ah Tabligh

JT, dalam tesis ini, dianggap mulai muncul sebagai satu gerakan keagamaan ketika Maulana Muhammad Ilyas bersama murid dan simpatisannya melakukan ekspedisi dakwah perdana pada tahun 1345 H (1925) yaitu ke daerah Mawat (India). Model dakwah 'baru' yang diterapkan dalam ekspedisi itu dilanjutkan pada kegiatan-kegiatan

dakwah berjama'ah berikutnya, kian lama jumlah jama'ah semakin banyak dan aktifitas dakwah model 'baru' semakin populer di daerah tanah kelahirannya. Karena dilakukan berjama'ah, lalu orang luar menyebutnya sebagai JT.

Munculnya JT sebagai satu gerakan keagamaan di India tentu saja tidak dapat dilepaskan dari sejarah perjalanan hidup tokoh pendirinya yakni Maulana⁵ Muhammad Ilyas al-Kandahlawi. Ia lahir pada tahun 1886 M (1303 H) di Desa Kandhala, satu tempat yang berada dalam wilayah Muzhafar Nagar, bagian dari distrik Utarpradesh. Ayahnya bernama Muhammad Ismail, lahir di desa Jhanjhana dan meninggal pada 26 Februari 1898. Sedangkan ibunya adalah Shafiyah al-Hafizhah, seorang wanita salehah yang dinikahi Muhammad Ismail setelah istri pertamanya meninggal dunia. Muhammad Ilyas memiliki dua orang saudara laki-laki, yakni Syekh Muhammad (saudaranya seayah) dan Syekh Muhammad Yahya (saudaranya seayah-seibu) (Nadwi 1999, hlm. 6-8).

⁵ Maulana adalah gelar yang bernisbah kepada derajat keilmuan seseorang dalam Islam, seperti hanya pemberian gelar ustadz, kyai atau tengku di Indonesia bagi mereka yang dianggap memiliki ilmu-ilmu Islam di atas rata-rata orang kebanyakan (lihat Fikri, 2001:109).

Muhammad Ilyas menghabiskan masa kanak-kanaknya bersama keluarganya yang sangat taat beragama di desa Kandhla. Dia belajar membaca dan menghafal al-Qur'an kepada anggota keluarganya yang mempunyai kebiasaan menghafal kitab suci. Ibunya adalah seorang hafidzah. Ketika umurnya memasuki usia 10 atau 11 tahun (tahun 1315 H), dia pindah ke Gangoh yang saat itu merupakan salah satu gudang ilmu agama di India untuk membersihkan ruhani dan belajar ilmu agama kepada Syaikh Rasyid Ahmad al-Gangohi⁶, menyusul saudaranya Muhammad Yahya yang telah lebih dahulu menuntut ilmu di sini. Ketika statusnya masih sebagai pelajar, ia ber-bai'at kepada Syaikh Rasyid Ahmad, tetapi hubungan antara dia dan gurunya merupakan hubungan dua orang sahabat (Nadwi 1999, hlm. 9-11). Tampaknya dari sinilah ia mulai memasuki dunia spritual Islam (sufisme) secara nyata, mengikuti jejak ayahnya yang juga merupakan seorang ruhaniawan besar.

Maulana Ilyas al-Kandahlawi adalah seorang pengikut mazhab Hanafi dan keluarganya penganut tarekat Khisytiyah di India. Aspek kesalehan dan kebaktian yang ada di JT tidak terlepas dari pengaruh ajaran dan praktik sufi Syaikh Ahmad Sirhindi, Syekh Wali Allah, dan Sayyid Ahmad Syahid (Esposito, 2001, hlm. 36). Sufi-sufi ini berasal dari tarekat Naqsyabandiyah yang memandang bahwa ketaatan menjalankan syariah adalah bagian utuh dari praktik kesufian mereka dan JT menempatkan dirinya sebagai sufisme yang telah diperbaharui (Esposito, 2001, hlm. 36).

Keterkaitan Maulana Ilyas al-Kandahlawi dengan tarekat telah mempengaruhi karakteristik gerakan JT, sehingga menfokuskan gerakan untuk memperbaiki kualitas spiritual manusia. Bentuk pengaruh tasawuf lainnya pada JT adalah keyakinan bahwa tasawuf adalah salah satu cara untuk mewujudkan hubungan dengan Allah SWT dan menjadi terdekat untuk merasakan keimanan (Intan Dwita Kemala, 2008, hlm. 81).

⁶ Maulana Shihabuddin, ayah dari Fazlur Rahman (w. 1988 M) juga pernah berguru kepada Al-Gangohi (Moosa (ed.) 2000. Hlm. 1).

Tiga tahun setelah guru yang sekaligus sebagai sahabatnya Syaikh Rasyid al-Gangohi meninggal dunia (1326 H), Maulana Muhammad Ilyas yang saat itu berusia kurang lebih 23 tahun pergi ke Deoband untuk belajar kepada Syaikh Mahmud Hasan yang merupakan ketua pengajaran dan guru hadits di Darul Ulum⁷ dalam *Jami' at-Tirmidzi* dan *Shahih al-Bukhari*. Setelah beberapa tahun di sini ia mampu menyelesaikan *Kutub as-Sittah*. Sepeninggal al-Gangohi, atas saran Syaikh Mahmud Hasan, dia pergi belajar dan *berbai'at* kepada Syaikh Khalil Ahmad as-Sharanpuri (Nadwi 1999, hlm. 13-14).

Pada tahun 1330 H (1921 M), Maulana Muhammad Ilyas mempersunting seorang putri Syekh Ra'uful Hasan. Sejumlah ulama besar menghadiri acara pernikahannya di Kandhla, antara lain Syaikh Asyraf Ali at-Tanwi. Tiga tahun kemudian ia melaksanakan ibadah haji yang pertama (Nadwi 1999, hlm. 16-17).

Kurang lebih tiga tahun setelah pulang dari melaksanakan ibadah haji, ia pindah dari tempatnya mengajar di Madrasah Mazhahirul Ulum Sharanpur (ia mulai mengajar di sini pada tahun 1328 H) ke madrasah yang didirikan ayahnya di Nizhamuddin untuk menggantikan saudaranya Syaikh Muhammad yang meninggal dunia tahun 1336 H sekaligus meneruskan cita-cita dan perjuangan ayahnya yang juga telah lebih dahulu menghadap Allah Swt. Sistem pengajaran yang ia terapkan di madrasah ini adalah sistem muthalaah sorogan dengan kurikulum yang berbeda dari yang diterapkan kebanyakan madrasah saat itu di India. Ia sangat menekankan kepada

⁷ Sekadar untuk catatan perlu diungkapkan di sini bahwa kedudukan Darul Ulum Deoband di India sama dengan kedudukan al-Azhar di Mesir. Lembaga pendidikan ini menghasilkan ulama-ulama besar India dan melalui merekalah Deoband mempunyai pengaruh besar terhadap masyarakat Islam awam di India. Ide-ide Syah Waliullah (1702-1763 M) yang kemudian ditonjolkan Sayyid Ahmad Syahid dan Gerakan Mujahidin yang terlibat dalam peristiwa "mutiny 1857" itulah yang menjadi pegangan utama Deoband. Yang diutamakan ialah pemurnian tauhid umat Islam India dari faham-faham salah yang terinfiltrasi melalui tarekat dan keyakinan animisme, pemurnian praktik pengamalan agama dari berbagai bid'ah. Deoband ingin mewujudkan kembali Islam sebagai dipraktikkan pada zaman nabi, sahabat dan tabiin. Mazhab yang dianut Deoband adalah Hanafi. Mereka anti Inggris (penjajah) tetapi dapat bekerjasama dengan umat Hindu India Deoband tidak sependapat dengan ide pendirian negara Pakistan (Lihat Nasution 1990, hlm.162-164).

murid-muridnya agar menguasai bahasa Arab berikut kaidah-kaidahnya (Ali Nadwi 1999, hlm. 20-25).

Ketika mengajar di Nizhamuddin, ia diminta oleh orang-orang Mewat untuk menyampaikan ceramah agama di sana. Orang Mewat memang telah lama mengetahui keberadaan Madrasah Nizhamuddin yakni sejak madrasah itu masih dikelola oleh ayahnya, Muhammad Ismail dan melalui jalur inilah mereka mengetahui Maulana Muhammad Ilyas. Permintaan ini ia kabulkan asalkan di daerah itu didirikan madrasah. Syarat ini ia ajukan dengan pandangan bahwa pendidikan agama melalui ceramah-ceramah yang dilakukan secara berkala, apalagi sifatnya insidental, tidak seefektif pendidikan yang dilaksanakan melalui madrasah. Syarat yang diajukan Muhammad Ilyas pada akhirnya dipenuhi orang-orang Mewat (Nadwi 1999, hlm. 34-35).

Dalam rangka menghidupkan kembali ruh Islam di kalangan orang-orang Islam di Mewat, permintaan itu tampaknya tidaklah berlebihan mengingat praktik pengamalan agama masyarakat muslim di sana saat itu sangat jauh dari ajaran ideal Islam. Sebagai ditegaskan Arnold, "Di beberapa daerah, misalnya di Mewat dan Gurgaon, banyak orang Islam tidak mengetahui apa-apa tentang agamanya, tidak punya mesjid, pun tidak mengerjakan shalat, terutama penduduk pedalaman atau daerah-daerah yang terpisah dari kaum muslimin lainnya..." (Arnold 1981, hlm. 249).

Major Powlet sebagai disitir Ali Nadwi menceritakan perihal muslim Mewat:

Seluruh penduduk kawasan Mewat menganut Islam, tetapi hanya pada namanya saja. Tuhan mereka sama dengan tuan-tuan tanah orang-orang Hindu. Mereka juga ikut merayakan beberapa perayaan orang-orang Hindu, juga merayakan upacara Janam Asthami, Desehra dan Diwali... Untuk menentukan tanggal perkawinan, mereka meminta keberkatan dari Brahmin ... Mereka sangat jahil, kebanyakan tidak mengerti Kalimah (Syahadat –pen.) dan sangat jarang mengerjakan shalat, apalagi mengenai waktu-waktunya" (Nadwi 1999, hlm. 29-31).

Semua itu disebabkan oleh lemahnya iman serta tidak terbinanya umat secara baik. Kunci dari kemerosotan itu tidak lain adalah karena kebodohan, kegelapan dan sekularisme yang melanda kehidupan umat Islam. Muhammad Ilyas menilai bahwa sudah banyak upaya yang dilakukan oleh para ulama dan tokoh agama, seperti diadakannya pengajian rutin serta didirikannya madrasah-madrasah, tetapi yang terjadi kebodohan, kegelapan, dan sekularisme yang meracuni umat Islam. Dengan kondisi yang demikian tidak mungkin diharapkan muncul generasi yang menjunjung tinggi nilai dan ajaran Islam serta menjalankannya dalam kehidupan sehari-hari (Nadwi 1999, hlm. 40-41).

Setelah beberapa madrasah berhasil didirikan di Mewat di mana tenaga-tenaga pengajarnya disediakan oleh Maulana Muhammad Ilyas, ternyata efeknya terhadap masyarakat tidak sebagaimana diharapkan. Menjadi demikian halnya karena masih banyak anak-anak usia sekolah yang tidak belajar di madrasah dengan alasan membantu orangtuanya mencari nafkah keluarga, keengganan belajar dan lain-lain. Faktor lain dari rendahnya efek eksistensi madrasah bagi perubahan keberagamaan masyarakat Mewat adalah terbatasnya daya jangkau madrasah dalam arti banyak penduduk di desa-desa yang tidak memiliki akses ke madrasah yang disebabkan faktor jarak dan lain sebagainya.

Keadaan di atas membuat tokoh yang wara' lagi qana'ah ini sangat risau sekaligus memaksanya berpikir keras untuk menemukan cara lain menghidupkan ruh Islam di tengah-tengah masyarakat. Ia meyakini bahwa lewat kegiatan tabligh penyakit masyarakat Mewat bisa disembuhkan. Hal ini didasarkan pada tindakan yang pernah dilakukan Nabi dan sahabatnya ketika hendak membina umat pada masa itu. Maulana Muhammad Ilyas berpendirian bahwa mengikuti tindakan Rasulullah serta para sahabatnya yang ma'ruf dengan mengikuti petunjuk al-Qur'an merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar.

Oleh karena itu, ia mengimbau seluruh umat Islam di manapun supaya mengikuti petunjuk al-Qur'an serta mencontoh kehidupan Nabi sebenarnya dapat ditemukan ajaran yang sangat mendasar. Kehidupan Rasulullah pada hakikatnya tidak terlepas dari kegiatan dakwah/tabligh. Itupun tidak terlepas pada diri sendiri serta keluarganya,

melainkan juga kepada seluruh umat manusia dan alam semesta. Begitu pula kehidupan Nabi selalu dihiasi dengan dzikrullah, ibadah serta ihtiram terhadap sesama (juga makhluk lain) dan melaksanakan itu semua dengan penuh keikhlasan. Jadi, sebenarnya bagi umat Islam yang mengaku mengikuti sunnah Nabi seharusnya pada diri mereka, baik pikiran, hati dan perbuatan, tercakup sikap mau berdakwah, berdzikir, beribadah, ihtiram dan ikhlas.

Dengan demikian, tidak dibenarkan bila manusia meninggalkan salah satu di antaranya, seperti berdakwah. Padahal untuk masa sekarang ini kondisi meninggalkan dakwah itulah yang terjadi karena dianggap kurang penting. Sebagian umat Islam sudah melaksanakannya, namun secara sendirian (terbatas di kampung, wilayah, golongan, organisasi, dan sebagainya). Akibatnya, umat Islam tetap dalam kondisi tercerai berai. Lebih dari itu, mereka berada dalam keadaan saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Padahal yang diharapkan adalah sebaliknya, yakni terciptanya ummatan wahidan. Maka dari itu, Maulana Muhammad Ilyas berpendapat bahwa di samping dakwah dinilai penting, persoalam kekompakan dan kesatuan visi dalam dakwah juga lebih penting (Nadwi 1999, hlm. 39-41).

Dari perenungannya kepada Islam di masa Rasulullah Saw itu, cara baru menghidupkan kembali Islam tampaknya telah ditemukannya ketika ia menunaikan ibadah haji yang kedua pada tahun 1344/1345 H. Dakwah model baru tersebut adalah dengan mengajak orang lain untuk bergabung dalam usaha yang sama serta mengajarkan kepada khalayak ramai tentang rukun-rukun Islam, seperti syahadat, shalat dan lain sebagainya. Maka dalam satu pertemuan di Nooh, kawasan Mawat, ia menawarkan kepada khalayak ramai agar menyertai jama'ah untuk keluar ke kampung-kampung tetangga dalam rangka menyampaikan dakwah. Gayung bersambut, satu

bulan kemudian terbentuklah satu jama'ah yang siap berangkat berdakwah ke kampung yang telah ditentukan (Nadwi 1999, hlm. 42).

Menyusul jama'ah yang pertama, seminggu kemudian terbentuk satu jama'ah lagi yang bergerak menuju Sonha untuk masa satu minggu, lalu ke Tauroo selama satu minggu pula dan berikutnya ke Nagina di daerah Ferozepore. Dalam setiap pertemuan yang mengatur dan memusyawarahkan program dakwah selanjutnya, Maulana Muhammad Ilyas senantiasa menyertai jama'ah tersebut. Dengan cara ini usaha dakwah di Mewat kian meningkat (Nadwi 1999, hlm. 42-43).

Perkembangan selanjutnya dari gerakan dakwah model baru ini kian menggembirakan terlebih-lebih setelah Maulana Muhammad Ilyas kembali dari menunaikan ibadah haji yang ketiga dan tiba di India tahun 1532 H. Sekembalinya dari haji, ia membawa jama'ah dakwah ke Mewat untuk masa satu bulan, jumlah pesertanya lebih dari seratus orang. Masa-masa berikutnya, jama'ah dakwah berhasil di kirim ke berbagai tempat antara lain Kandhla dan Raipur (Nadwi 1999, hlm. 45-47).

Berdasar pada uraian di atas, di sini penulis mengambil simpulan sebagai satu pegangan bahwa pemberangkatan jama'ah dakwah yang pertama pada tahun 1345 H itulah merupakan momen yang menandai lahirnya JT sebagai satu gerakan keagamaan baru abad ke-20 M. Menurut hemat penulis, simpulan ini lebih dapat dipertanggungjawabkan secara akademik ketimbang memilih awal kemunculannya berdasarkan tanggal lahir tokohnya (1303 H) ataupun ketika ia mulai menerapkan kurikulum pendidikan yang khas di Madrasah Nizhamuddin tahun pada tahun 1336 H.

Simpulan lain, bahwa gerakan ini muncul dari proses dialogis antara pemikiran pendirinya dengan situasi sosial keagamaan, dan keadaan sosial politik yang ada di sekitarnya saat itu. Gejala semacam ini sesungguhnya tidak khas hanya pada JT melainkan gejala umum yang terdapat pada gerakan-gerakan kebangkitan Islam era

modern. Dalam hal ini penulis menolak pernyataan Ali Nadwi bahwa "tidak ada hubungan pengaruh antara lokasi pembentukan jama'ah tersebut dengan pemikiran tokohnya, kecuali hanya keistimewaan watak/karakter dari orang-orang Mewat yang dipandang tepat untuk tempat penyebaran gagasannya" (Nadwi 1999, hlm. 39).

Respon-respon Terhadap Jama'ah Tabligh

Adalah *sunnatullah* bahwa kehadiran sebuah gerakan yang muncul di tengah-tengah masyarakat, terlebih-lebih gerakan itu tidak sejalan dengan *mainstream* yang ada, pasti akan mendapat sambutan yang –sekurang-kurangnya- bernada setuju dan tidak setuju dari berbagai kalangan masyarakat. Tampaknya, tidak satupun kelahiran gerakan keagamaan yang tidak mengalami hal seperti ini. Motif-motif di balik sikap yang ada, sepanjang sikap itu merupakan perilaku yang disadari, tentu saja beragam; politik, ideologi, keyakinan agama ataupun ekonomi. Reaksi masyarakat terhadap sebuah gerakan baru sering pula berupa *apriori* belaka atau bersikap tak acuh.

Dalam konteks JT, kemunculannya saat itu sebagai satu gerakan keagamaan baru juga disambut dengan sikap setuju (positif) maupun tidak setuju (negatif) dari berbagai kalangan masyarakat. Reaksi negatif atau sekurang-kurangnya berupa kritik pedas yang ditujukan kepada gerakan ini tergolong dahsyat sebagaimana terlihat dalam sejumlah catatan polemik yang terjadi antara pendukung JT dan para penentangannya. Dinamika, intensitas dan para pihak yang terlibat dalam polemik itu dapat dibaca dalam karya Ghulam Mustafa Hasan berjudul *Menyingkap Tabir Kesalahfahaman Terhadap Jama'ah Tabligh* dan buku *Maulana Muhammad Ilyas di Antara Pengikut dan Penentangannya* karya Abdul Khaliq Pirzada.

Reaksi-reaksi negatif dari berbagai pihak selaku cerminan dinamika *eksternal* yang mengitari gerakan ini perlu dikemukakan guna memperoleh pemahaman yang

lebih komprehensif tentang JT, terlebih-lebih mengingat bahwa respon-respon itu datang dari sejumlah tokoh yang relatif memiliki kapabilitas tertentu dalam bidang keagamaan (Islam). Respon-respon yang hendak dikemukakan terbatas pada respon negatif saja dengan pertimbangan bahwa respon positif secara implisit sudah dengan sendirinya ditunjukkan oleh kesuksesan gerakan ini dalam mengembangkan dirinya. Satu batasan lagi bahwa penulis -untuk sementara- tidak berpretensi untuk menafsirkan lebih jauh mengenai dampak respon negatif tersebut terhadap perkembangan JT.

Reaksi yang hendak dikemukakan pada urutan pertama adalah reaksi yang muncul dari penganut aliran Brelwi. Pandangan aliran ini setidaknya tercermin dari buku karangan salah satu tokohnya, yakni Arsyad al-Qadiri al-Brelwi al-Hindi, yang berjudul *Jama'ah Tabligh dalam Sorotan Kebenaran dan Pengetahuan*. Melalui buku ini, aliran Brelwi menegaskan pandangannya bahwa Syaikh Muhammad Ilyas beserta pemimpin dan para pengikutnya adalah kafir karena di dalam Jama'ah Tabligh, menurut aliran Brelwi, terhimpun orang-orang Wahabi (pengikut Muhammad bin Abdul Wahab, tokoh pembaharu Saudi Arabia). Bagi Brelwi, Wahabi atau *an-Najdiyyin* jelas-jelas musuh Rasulullah, sebab mereka telah bersekongkol dengan para penjajah serta musuh-musuh Islam (Pirzada 1999, hlm. 80-81).

Menurut Pirzada, Arsyad al-Qadiri al-Brelwi mendalilkan pendapatnya pada hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Ibn Umar r.a sebagai berikut ini:

”Ya Allah, Engkau berkatilah untuk kami di negeri Syam kami, dan Engkau berkatilah berkatilah untuk kami di negeri Yaman kami”. Mereka berkata, ”Wahai Rasulullah, juga di negeri Nejed kami”. Maka aku mengira beliau bersabda pada yang ketiga kalinya, ”Di sana penuh goncangan dan fitnah, dan di sana pula akan muncul tanduk setan” (Pirzada 1999, hlm. 81).

Dalam aksi nyata, masih menurut Pirzada (1999, hlm. 79), orang-orang Brelwi bersepakat jika ada orang-orang JT datang ke mesjid mereka, mereka akan mengusir

jama'ah tersebut keluar mesjid, dan mengusirnya dari kampung mereka, bahkan tidak jarang menyakitinya agar jama'ah tersebut jera dan tidak datang lagi ke mesjid mereka.

Selain kelompok Brelwi, reaksi negatif terhadap JT juga muncul dari tokoh yang bernama Qadhi Abdussalam al-Hanafi al-Qadiri al-Asyraf. Ia menyatakan bahwa Jama'ah Tabligh penuh dengan khurafat. Selanjutnya adalah dari Dr. Taqiyuddin al-Hilali al-Marakisy (seorang intelektual India) yang mengkritik secara panjang lebar tentang *enam prinsip* yang menjadi pegangan utama bagi JT. Taqiyuddin memandang bahwa *enam prinsip* tersebut hanya berlaku khusus di kalangan JT saja, bukan yang untuk seaqidah dengan jama'ah tersebut, sebaliknya jika tidak, maka tidak akan diberlakukan prinsip-prinsip tadi. Reaksi yang agak moderat datang dari Muhammad Abu Zahrah dan Abdullah bin Abdul Aziz bin Baz, yang menyatakan bahwa memang terdapat ketidakbenaran dalam JT, tetapi ini disebabkan oleh orang-orang tertentu dari mereka yang bodoh/tidak berilmu (Pirzada 1999, hlm. 83-107).

Secara substantif, tema-tema tudingan ataupun kritik yang dilontarkan berbagai pihak menurut Pirzada (1999, hlm. 35-41) adalah berkaitan dengan hal-hal berikut:

1. Bahwa dakwah Jama'ah Tabligh adalah dakwah kesufian.
2. Bahwa para pemimpin Jama'ah Tabligh mengambil *bai'at* menurut cara-cara kaum sufi.
3. Bahwa para pegiat Jama'ah Tabligh telah mengubah akidah, cara hidup dan pola pikir orang-orang yang masuk jama'ah ini.
4. Bahwa Jama'ah Tabligh telah meletakkan *Enam Sifat* sebagai ganti rukun Islam dan rukun Iman.
5. Bahwa para muballigh Jama'ah Tabligh telah memusuhi para ahli akidah dan tokoh-tokoh dakwah terdahulu.
6. Bahwa orang-orang Jama'ah Tabligh menolak jihad dan menganggap bahwa keadaan kaum muslimin hari ini seperti periode Makkah.
7. Bahwa Jama'ah Tabligh tidak ber-*amar ma'ruf* dan ber-*nahi munkar* dengan cara yang benar.
8. Bahwa Jama'ah Tabligh fanatik kepada mazhab Hanafi.
9. Bahwa Jama'ah Tabligh mengingkari *tauhid al-ibadah*.
10. Bahwa Jama'ah Tabligh mempengaruhi orang-orang yang *istiqamah* dan memalingkannya dari *manhaj salaf* ke *manhaj tabligh* yang berdiri di atas bid'ah dan kesesatan.
11. Bahwa Jama'ah Tabligh telah berbuat bid'ah karena membatasi waktu *khurūj fi sabilillah* hanya menjadi tiga hari, empat puluh hari atau empat bulan.

Dari sampel reaksi-reaksi negatif di atas tampak jelas bahwa alasan-alasan atau motif-motif yang ada di balik sikap negatif terhadap JT tidaklah tunggal. Pirzada menyimpulkan bahwa para penentang Syaikh Muhammad Ilyas dan Jama'ah Tabligh dapat digolongkan jadi empat kategori, yakni:

1. Kelompok yang motifnya untuk mendapatkan keuntungan materi. Kelompok ini direpresentasikan oleh mereka yang sepandangan dengan Brelwi.
2. Kelompok yang membenci karena perbedaan akidah atau mazhab fiqh atau tarekat. Ini diwakili Qadhi Abdussalam al-Hanafi al-Qadiri al-Asyraf.
3. Kelompok cerdas pandai yang tidak memahami Islam dengan benar. Ini diwakili oleh Taqiyuddin.
4. Kelompok moderat yang bertujuan untuk sekadar memberi koreksi terhadap praktik dakwah Jama'ah Tabligh, terutama oleh mereka yang baru berkecimpung dalam usaha dakwah model Jama'ah Tabligh. Contoh dari kelompok ini adalah Abu Zahrah (Pirzada 1999, hlm. 77-79).

Meski demikian, berkat kegigihan para pengikut JT dalam menjalankan misinya, akhirnya gerakan mereka dapat dikembangkan hingga ke luar negeri dan sampai ke Asia Tenggara seperti Malaysia, Brunai Darussalam dan Indonesia. Menurut Usman (2000, hlm. 146) khusus di Indonesia, terdapat beberapa sentra besar sebagai akibat pengaruh tersebut, seperti Jakarta, Semarang, Yogyakarta, Surabaya, Magetan, Madura, Sumbawa, Ujung Pandang, Pontianak dan Banjarmasin. Adapun sentra-sentra kecil hampir terdapat di banyak daerah kabupaten/kota pada hampir seluruh wilayah di Indonesia, termasuk juga di tingkat pedesaan serta pedalaman.

Bab 5

TIPOLOGI JAMA'AH TABLIGH: PERSPEKTIF GERAKAN PEMBAHARUAN ISLAM

Gerakan Pembaharuan Islam: Pengertian dan Kemunculannya

Istilah pembaharuan dalam bahasa Indonesia disepadankan dengan kata modernisasi, diambil dari bahasa Inggris *modernization* dan bahasa Belanda *modernisatie* (KBBI 1990, hlm. 589). Kata modern berasal dari bahasa Latin, *modo, modernus*, yang berarti “sekarang” atau “baru saja”. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, modern berarti 1) terbaru, mutakhir, dan 2) sikap dan cara berpikir serta bertindak sesuai dengan tuntutan zaman (Tim Penyusun 1985, hlm. 751). Dalam bahasa Arab, kata modern disebut *tajdid*, yang berasal dari kata *jaddada, yujaddidu, tajdidan*.

Nurcholis Madjid memandang bahwa modernisasi identik atau hampir identik dengan pengertian rasionalisasi. Menurutnya, pembaharuan adalah perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak akliyah (rasional) serta menggantinya dengan pola pikir dan tata kerja yang akliyah (Madjid, 1998, hlm. 172). Rumusan ini mencerminkan keinginan yang mendasar untuk kembali menata ulang pemikiran yang telah ada sebelumnya dalam rangka memunculkan pemahaman baru yang lebih sesuai dengan masa kini namun tidak dengan menghilangkan identitas dasar yang melekat pada pokok persoalan. Proses perombakan yang dilakukan masih mendasarkan gerakannya pada tatanan yang telah ada.

Harun Nasution (1996, hlm. 11) menyatakan bahwa pembaharuan adalah upaya untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan lain sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. *Stressing* yang dikehendaki dalam definisi ini adalah perubahan. Pembaharuan adalah perubahan, baik yang berhubungan dengan tata nilai, adat-istiadat maupun paham-paham yang telah ada dan mapan sebelumnya.

Menurut Fazlur Rahman (1919-1988), gerakan modernisme adalah gerakan yang berusaha merumuskan kembali nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam dalam batasan-

batasan pemikiran modern dan mengintegrasikan pemikiran dan lembaga-lembaga modern dengan Islam (Rahman 1968, hlm. 273). Sementara A. Mukti Ali mengartikan modernisme sebagai paham yang bertujuan untuk memurnikan Islam dengan cara mengajak umat Islam untuk kembali kepada *Al-Qur'an* dan Sunnah dan mendorong kebebasan berpikir sepanjang tidak bertentangan dengan teks Al-Quran dan Hadis yang shahih (Ali 1988, hlm. 54).

Selain term “modern-modernis”, juga terdapat term “reformis” (reformasi) atau *islah* bagi gerakan ini. Al-Bahiy merumuskan gerakan reformasi Islam sebagai “usaha untuk mengungkapkan nilai-nilai yang esensial dan menegaskan persoalan-persoalan yang berhubungan dengan Islam yang disalahartikan orang (al-Bahiy 1975, hlm. 376). Sementara B.J. Boland, ketika mengkaji tentang pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970 menunjuk gerakan reformasi Islam secara lebih spesifik dengan gerakan yang dipelopori oleh Muhammad Abduh pada awal abad ke-20 yang bertujuan menyadarkan kembali kaum muslimin dan membangkitkan Islam keluar dari kebekuan serta membersihkannya dari unsur-unsur yang tidak islami, menuntut kembali kemurnian Islam dan membebaskan diri dari kekangan pemikiran-pemikiran abad pertengahan (Boland 1982, hlm. 211-212).

Baik B.J. Boland, maupun Mukti Ali dan al-Bahiy, memasukkan gerakan puritanisme (pemurnian) Islam ke dalam kelompok modernis dan reformis, karena pada hakikatnya ajaran-ajaran Islam yang tertuang dalam Al-Quran dan Hadis Nabi SAW, bersifat modern. Namun karena sudah tercemar oleh pemikiran-pemikiran yang tidak islami dan cenderung tidak dapat diterima oleh akal (seperti takhayul, bid'ah dan khurafat), maka semangat modernitas ajaran Islam tersebut menjadi tertutup. Oleh karena itu, gerakan reformasi dan puritanisasi dalam Islam berupaya mengembalikan ajaran Islam ke bentuk aslinya yang modern tersebut.

Istilah pembaharuan Islam pada awal tulisan ini diberi cakupan makna yang luas dan meliputi semua varian fenomena gerakan pembaharuan Islam mengingat kesempatan ini hendak digunakan untuk memahami sebab-sebab umum kemunculan pembaharuan itu serta ragam dan tipe-tipenya untuk selanjutnya sebagai parameter dalam menentukan tipologi gerakan JT.

Munculnya ide-ide pembaharuan dalam Islam adalah seiring dengan berubahnya pemahaman umat Islam terhadap sumber ajarannya, yakni *al-Qur'an* dan al-Hadis. *Al-Qur'an* dan al-Hadis ditafsirkan, tafsiran terhadap nash akan membentuk sikap dan perilaku penafsir dan pengikutnya, oleh karenanya ia bersifat temporal dan situasional. Ketika hasil pemikiran (penafsiran) dimunculkan dan dianggap sesuai dengan keadaan zaman, maka pemikiran tersebut akan diterima, namun lama kelamaan sikap tersebut akan berubah dan menyesuaikan dengan pemikiran yang muncul kemudian. Dan ketika pemikiran ulang itu dilakukandan disesuaikan dengan zaman modern, hasil pemikiran tersebut dinamakan modernisasi pemikiran Islam. Selanjutnya Pembaharuan dalam Islam dilakukan atas dasar pemikiran baru tersebut. Dengan demikian, maka istilah pembaharuan atau modernisasi itu pada dasarnya sama saja, yaitu penerapan pemikiran moderen dalam memajukan Islam dan umat Islam (Abdullah et.all. 2002, hlm. 395).

Secara historis, menurut Amien Rais, gerakan pembaharuan dalam Islam baru terjadi pada awal abad ketiga hijrah. Hal ini disebabkan pada dua abad pertama dari kemunculan dan keberkembangannya, Islam secara umum masih berada dalam masa formatif, di mana ajaran Islam masih mengalami kristalisasi bentuk yang komprehensif dan universal. Benturan dengan budaya lokal, paham-paham keagamaan yang lain serta beraneka ragamnya sistem dan bentuk pemerintahan yang dihadapi oleh Islam ketika itu menjadi pemicu terjadinya gerakan pembaharuan (Rais 1984, hlm. v).

Lebih lanjut dikemukakan bahwa lahirnya gerakan-gerakan pembaharuan atau reformasi dalam Islam mulai muncul secara mencolok terutama pada zaman dinasti Umayyah dikala pemerintahan Islam mengambil bentuk kerajaan. Penindasan politik para penguasa di waktu itu dirasakan oleh masyarakat sebagai terlalu opresif sehingga melahirkan semacam aksi dan protes sosial politik. Salah satu reaksi atas ketidakadilan sosial dan degenerasi moral pada waktu itu adalah gerakan sufi yang mencoba menangkap kedalaman dan spiritualitas Islam. Bukan Islam yang sudah dibeber menjadi sejumlah aturan-aturan hukum dan doktrin-doktrin teologi yang kering dan juga bukan Islam yang telah berubah menjadi sistem politik yang memberikan justifikasi bagi elitisme, nepotisme dan eksploitasi (Rais 1984, hlm. vi).

Sementara menurut Harun Nasution, pemikiran pembaharuan Islam telah timbul pada periode pertengahan, terutama di Kerajaan Ustmani, khususnya dalam bidang militer dan ilmu pengetahuan (Nasution 1990, hlm. 15-18). Perlu dikemukakan di sini bahwa Harun Nasution memetakan periodisasi Islam dalam tiga periode, yakni periode klasik (650 M – 1250 M), periode pertengahan (1250 M - 1800 M), dan periode modern (1800 M - seterusnya) (Nasution 1990, hlm. 13-14) .

Periode klasik dibagi dalam dua fase, yakni fase ekspansi (650 M - 1000 M.) dan fase disintegrasi (1000 M - 1250 M). Selama fase ekspansi merupakan periode kemajuan umat Islam. Pada periode ini Islam terus mengalami perkembangan, baik secara politik, sosial maupun ekonominya. Islam berkembang hingga daratan Eropa (Spanyol) melalui Afrika Utara, dan melalui Persia terus berkembang dan memasuki wilayah India di Timur. Pada periode ini lahir tokoh-tokoh penting dalam berbagai mazhab pemikiran. Seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal dalam bidang fiqh. Imam Asy'ari, Imam al-Maturidi, Imam Washil bin Atha', Abu Huzail, al-Nazzam, al-Jaba'i dan lainnya dalam bidang kalam. Zunnun

al-Misri, Abu Yazid al-Bustami, al-Hallaj dalam bidang Tasawuf. Al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Shina, Ibnu Maskawih, al-Khawarizmi, Jabir ibnu Hayyan, al-Razi dan lainnya dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan.

Fase kedua dalam periode klasik adalah fase disintegrasi (1000 M - 1250 M). Pada masa ini keutuhan umat Islam di bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan akhirnya Baghdad dapat dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu pada tahun 1258 M. Khalifah sebagai lambang kesatuan politik umat Islam hilang.

Periode kedua adalah periode pertengahan (1250 - 1800 M) juga dibagi pada dua fase, yakni fase kemunduran (1250 – 1500 M) dan fase tiga kerajaan besar (1500 – 1800 M). Pada fase pertama desentralisasi dan disintegrasi bertambah meningkat. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah, Arab dan Persia bertambah nyata kelihatan. Dunia Islam terbagi menjadi dua blok, yakni blok Arab dan bagian blok Persia. Pengakuan bahwa pintu ijtihad tertutup semakin meluas dikalangan umat Islam. Gerakan tarekat banyak memberikan pengaruh negatif. Perhatian kepada pengembangan ilmu kurang serta lemahnya kekuatan politik yang berujung pada dipaksanya umat Islam di Spanyol untuk masuk Kristen atau keluar dari daerah itu.

Periode modern (1800 M – seterusnya) merupakan zaman kebangkitan umat Islam. Jatuhnya Mesir ke tangan Barat menginsafkan dunia Islam akan kelemahannya dan menyadarkan umat Islam bahwa di Barat telah timbul peradaban baru yang lebih tinggi dan merupakan ancaman bagi Islam. Raja-raja dan pemuka-pemuka Islam mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Pada periode modern inilah timbulnya ide-ide pembaharuan dalam Islam (Nasution 1996, 13-14).

Gerakan pembaharuan pada ujung periode pertengahan terjadi di sejumlah wilayah *enclave* Islam seperti Turki, India, Saudi Arabia dan Mesir. Gerakan

pembaharuan di Turki terjadi setelah kerajaan ini mengalami kekalahan dalam peperangan yang dilakukan dengan negara-negara Eropa, menyebabkan raja dan pemuka kerajaan berupaya untuk mencari dan menyelidiki penyebab kekalahan tersebut. Jawabannya adalah dikarenakan kekalahan dalam bidang teknologi militer. Selanjutnya mereka menyelidiki pula rahasia keunggulan Barat. Hasilnya adalah Barat memiliki sains dan teknologi tinggi yang diterapkan dalam kemiliteran. Untuk mengatasi ketertinggalan ini maka dikirimlah Celebi Mehmed ke kerajaan Prancis yang bertugas untuk mempelajari benteng-benteng pertahanan, pabrik-pabrik serta institusi Prancis lainnya. Celebi menulis laporannya yang tertuang dalam buku *Safaretname*. Berdasarkan laporan inilah kemudian upaya pembaharuan dilakukan (Abdullah et.all. 2002, hlm. 396).

Di India, upaya pembaharuan terjadi pada awal abad ke-18 setelah kesultanan Mughal mengalami kemunduran dengan ditandai pertentangan dan perang saudara yang sering terjadi, golongan minoritas Hindu melakukan perlawanan dan ingin melepaskan diri dari kekuasaan Islam. Selain itu, pada sisi lain, Inggris semakin semakin gencar melakukan perluasan wilayah kekuasaannya di India. Suasana ini menyadarkan para pemimpin Islam India akan lemahnya posisi umat Islam. Di antara pemimpin yang menyadarinya itu adalah Syah Waliyullah (1703-1762) (Abdullah et.all.2002, hlm. 396).

Dalam pandangan Syah Waliyullah, salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah perubahan sistem pemerintahan, dari khilafah ke sistem kerajaan. Di samping itu, munculnya friksi-friksi dalam Islam memperparah keterpurukan Islam itu sendiri. Hal ini semakin menjadi karena masuknya budaya India dan ajaran-ajaran Hindu dalam ajaran Islam. Di samping itu, sikap taklid yang berkembang dalam masyarakat turut pula menyebabkan stagnannya kehidupan intelektual umat, dan pada gilirannya akan menjadikan umat Islam menjadi *jumud*. Oleh karena itu, menurut Syah

Waliyullah umat Islam harus kembali ke sumber ajaran Islam yang asli jika ingin kembali mencapai kejayaannya (Abdullah et.all. 2002, hlm. 396).

Upaya pembaharuan Islam pada periode pertengahan terjadi di Saudi Arabia dengan dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703 – 1787 M). Menurut Wahhab, penyebab kelemahan umat Islam ketika itu adalah tauhid umat Islam yang tidak lagi murni. Kemurnian tauhid mereka telah dirusak oleh ajaran tarekat. Tarekat dipandanginya telah mengajarkan pemujaan terhadap para syaikhnya. Umat Islam meminta petunjuk tidak lagi kepada Allah, tetapi kepada syekh dan walinya. Oleh karena itu, menurutnya untuk memperbaiki umat Islam, maka tauhid harus diluruskan dengan memberantas penyimpangan-penyimpangan yang terjadi. Di samping itu ia menganjurkan ijtihad, dan mengembalikan semua aturan pada ketetapan *al-Qur'an* dan hadis. Taklid kepada ulama tidak dibenarkan dan pintu ijtihad tetap terbuka (Abdullah et.all. 2002, hlm. 396).

Di samping pembaharuan di atas, gerakan pembaharuan juga muncul dalam bidang tasawuf. Kebangkitan dan pergerakan pembaharuan para *mutasawwif* ini disebut neo-sufisme, yakni gerakan tasawuf yang telah diperbaharui dan tampil dalam bentuk aktivis. Gerakan tarekat Sanusiah adalah kelompok neo-sufisme yang berada dalam garda depan pembaharuan gerakan tarekat (tasawuf). Dalam gerakannya mereka bertujuan untuk membersihkan moral umat.

Untuk mencapai tujuan tersebut dilakukan melalui gerakan politik. Karenanya mereka membangun banyak *zawiyat*. Melalui *zawiyat-zawiyat* inilah para pengikutnya belajar, tetapi tidak hanya persoalan agama melainkan juga tentang persenjataan dan dianjurkan untuk terlibat aktif dalam usaha profesional (Abdullah et.all. 2002, hlm. 396-397). Dalam pandangan Fazlur Rahman, kemunculan gerakan Tarekat Sanusiah adalah tidak untuk menghilangkan ide tradisional tentang kehidupan akhirat sebagaimana

banyak diamalkan kelompok tarekat yang telah ada, namun ide pembaharuan yang didengungkannya adalah perogahan moral dan kesejahteraan sosial.

Mencermati lebih dalam tentang gelombang pembaharuan yang terjadi di tiga pusat Islam tersebut maka ditemukan fakta bahwa faktor pemicu kemunculan gerakan pembaharuan itu adalah timbulnya kesadaran mengenai terjadinya kejumudan umat karena sikap permisif mereka sendiri. Selain itu, persinggungan atau kontak dengan Barat, terutama melalui peristiwa militer, membuat para pemimpin dan tokoh Islam tersadar bahwa umat Islam telah mengalami ketertinggalan yang harus dibangkitkan dengan cara melakukan pembaharuan. Dalam konteks ini, menyelaraskan kembali tafsir menjadi penting untuk mengembalikan dan menjaga agar Islam dapat tegak sejajar dengan peradaban lainnya.

Keadaan Islam pada periode pertengahan, yakni munculnya kesadaran atas ketertinggalan dan kejumudan umat yang kemudian ditindaklanjuti dengan upaya pembaharuan, tampaknya menjadi semacam amunisi bagi kesinambungan pembaharuan Islam pada periode berikutnya (modern). Demikianlah adanya, gerakan-gerakan pembaharuan Islam pada periode modern pun terjadi di berbagai kawasan Islam walaupun harus diberi catatan bahwa *stressing* pembaharuan pada periode modern tidak selalu linier dengan gerakan-gerakan periode pertengahan.

Jika pada periode pertengahan kemunculan gerakan pembaharuan lebih disebabkan oleh kejumudan umat karena sikap permisif mereka sendiri, maka pada periode modern telah terjadi pergeseran yang mengarah pada kesadaran umat sebagai bias dari ketertinggalan dengan peradaban lain [baca Eropa]. Dengan kata lain, kesadaran pembaharuan pada periode pertengahan disebabkan faktor internal umat yang telah menjauhi prinsip dan nilai-nilai kemurnian ajarannya, sedangkan pada periode modern lebih disebabkan karena faktor eksternal.

Seperti halnya gerakan pembaharuan yang muncul di Mesir yang dilakukan oleh Muhammad Ali Pasya (1765-1849). Kesadaran akan ketertinggalan umat lebih disebabkan karena faktor eksternal. Kekalahan tentara Mesir dalam waktu kurang dari sebulan oleh pasukan Prancis di bawah komando Napoleon, telah membuka mata Muhammad Ali Pasya untuk segera memperbaiki penyebab kekalahan tersebut. Dalam kesimpulannya, kekalahan umat adalah karena kelemahan tentara, oleh karena itu sistem pertahanan harus diperbaiki, dan untuk memperbaikinya harus ditopang dengan perekonomian yang mapan pula. Maka perbaikan bidang ekonomi pun harus dilakukan (Nasution 1987, hlm. 9-10).

Di samping itu, menurutnya umat perlu untuk dicerdaskan. Karenanya ia melakukan pembaharuan di bidang pendidikan. Tenaga-tenaga ahli sains dan teknologi didatangkan dari pusat perkembangannya untuk mengajarkan putra-putra Mesir pengetahuan yang mereka miliki. Aktifitas penerjemahan terhadap literatur-literatur berbahasa asing dihidupkan. Dan pada gilirannya aktifitas ini berpengaruh pada semakin baiknya masyarakat Mesir mengenal Barat. Kemudian melalui terjemahan ini pula masyarakat Mesir mengenal filsafat Yunani dan ajaran tentang kebebasan berfikir (Abdullah et.all. 2002, hlm. 397).

Selain Muhammad Ali Pasya, masih banyak lagi tokoh-tokoh pembaharu terkemuka lainnya dari Mesir. Diantaranya Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi (1801-1873), Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935). Masing-masing tokoh pembaharu ini memiliki ide, corak dan prioritas yang berbeda dalam melakukan pembaharuan. At-Tahtawi umpamanya, merealisasikan dan menyebarkan ide pembaharuannya melalui sikap adaptifnya dalam proses penerjemahan karya-karya Barat. Umat memerlukan pendidikan universal, menyeluruh dan total. Dalam pandangannya pendidik harus diperoleh oleh seluruh umat

dengan tidak membedakan jenis kelamin. Para ulama harus mengetahui ilmu-ilmu modern agar dapat menyesuaikan syari'at dengan kebutuhan zaman modern. Pintu ijtihad tidak pernah tertutup (Abdullah et.all. 2002, hlm. 398).

Jika at-Tahtawi *stressing* pembaharuannya dalam bidang pencerdasan umat (pendidikan), maka Jamaluddin al-Afghani mengusung ide pembaharuannya melalui politik. Gerakannya tercermin dari terbentuknya "Partai Nasional" (*Hizb al-Wathan*) (Nasr, 1987, hlm. 85; Goldziher 2006, hlm. 393). Menurut Ibrahim Madkur, melalui al-Afghani lah gerakan berpikir di Mesir dapat bangkit dan berkembang, Mesir modern saat ini adalah representasi hasil usaha yang dilakukan Afghani.

Demikian halnya dengan Muhammad Abduh, perjuangan pembaharuannya dilakukan melalui dengan menyebarkan ide penentangan terhadap praktik kejumudan yang melanda umat Islam ketika itu. Akibat kejumudan, umat menjadi statis, beku dan tidak mengalami perubahan. Dalam pandangannya kejumudan yang melanda masyarakat Mesir adalah disebabkan oleh orang-orang non-Arab yang menghendaki umat Islam rapuh, sehingga dengan lemahnya dinamisasi hidup masyarakat muslim, kekuasaan politik dunia Islam bisa dikuasai. Untuk memperbaharui keadaan ini, menurut Abduh tidak hanya dilakukan dengan mengembalikan kehidupan umat sebagaimana kehidupan salaf seperti yang didengungkan kaum Wahabi, melainkan lebih dari itu pembaharuan perlu dilakukan dengan menginterpretasikan ulang normativitas yang berlaku untuk disesuaikan dengan kondisi obyektif umat saat itu. Oleh karenanya umat Islam harus mengerahkan segenap daya upayanya untuk berjihad, tidak bergantung kepada pendapat imam, sebab pintu ijtihad tidak pernah tertutup (Abdullah et.all. 2002, hlm. 400; Goldziher 2006, hlm. 393).

Di Turki, geliat gerakan pembaharuan juga muncul ke permukaan. Tercatat sederet nama tokoh yang berstatus pembaharu Turki pada abad modern. Seperti Sultan

Mahmud II, tokoh-tokoh Tanzimat, tokoh-tokoh pemikir Utsmani Muda, pemikir Turki Muda, tokoh-tokoh aliran Barat-Islam-Nasionalis dan juga Mustafa Kemal.

Ide-ide pembaharuan dan gerakan yang dilakukan oleh para pembaharu di Turki memiliki corak tersendiri. Sebagaimana halnya di Mesir, pembaharuan dilakukan oleh penguasa politik, demikian halnya di Turki. Sultan Mahmud II (1785-1839), melakukan pembaharuan dengan merombak sistem kemiliteran dan memperbaharui dinas ketentaraan dengan mendatangkan pelatih militer dari Mesir. Di samping itu ia juga melepaskan keterikatan pada tradisi. Tradisi aristokrat ia langgar, pakaian-pakaian resmi para pejabat diganti dengan yang sederhana. Selanjutnya ia pun mulai membatasi kekuasaan luar biasa yang selama ini diterapkan dalam kerajaan Usmani.

Yang paling menonjol dari pembaharuan Sultan Mahmud II adalah gerakan pembaharuannya dalam bidang pemerintahan. Jika sebelumnya kekuasaan raja berdimensi ganda, yakni menguasai urusan keduniaan dan sekaligus urusan keakhiratan, yang menjadikan sang raja hanya bertanggung jawab pada Tuhan. Maka selanjutnya pola ini diganti dengan menjadikan seorang perdana menteri sebagai penanggungjawab urusan pemerintahan, sedangkan urusan yudikatif (syari'ah) diberikan kepada syekh Islam. Kekuasaan syekh Islam hanya dalam fatwa syari'at, sedangkan hukum sekuler kewenangannya ada pada Dewan Perancang Hukum (Abdullah et.all. 2002, hlm. 402-403).

Geliat kebangkitan dan pembaharuan Islam pada periode modern, sebenarnya tidak hanya muncul pada daerah-daerah tertentu saja dari dunia Islam. Upaya pembaharuan pemikiran tersebut memasuki hampir seluruh daerah kantong basis Islam. Seperti India, Pakistan serta di Indonesia (Azra 2002, hlm. 183-184). Gerakan-gerakan pembaharuan tersebut muncul adalah sebagai refleksi sekaligus reaksi atas kondisi sosial umat Islam itu sendiri. Di samping itu, peran Islam sebagai bagian dari

kebudayaan global memberi ruang gerak yang elastis untuk terjadinya perubahan itu sendiri. Artinya Islam tidak mungkin bisa mengelak dan melepaskan dirinya dari pergulatan budaya, oleh karena kebudayaan itu sendiri mengalami perubahan dan pergeseran, maka Islam pun harus bisa menyelaraskan dirinya dengan perkembangan tersebut (Nasr 1987, hlm. 79).

Menarik untuk dicatat kesimpulan Goldziher tentang karakteristik gerakan pembaharuan di India dan di Mesir. Menurutnya, gerakan pembaharuan di India pada periode modern adalah muncul dari refleksi-refleksi atas produk-produk pemikiran sebagai pola adaptasi dunia Islam dengan bangsa Eropa yang menjajah mereka. Oleh karenanya dengungan pembaharuan yang muncul di daerah ini cenderung memiliki keterpengaruhan dengan peradaban Barat, sedangkan aspek-aspek pembaharuan pemahaman keagamaan menempati posisi kedua dan kurang begitu diprioritaskan. Jadi mereka jauh dari konteks ijtihad pembaharuan agama internal.

Sedangkan gerakan pembaharuan di Mesir lebih mengambil simbol-simbol keagamaan. Seruan-seruan pembaharuannya bersumber atas refleksi pemahaman keagamaan yang bersifat independen dari segala pengaruh yang datang dari luar. Ia adalah gagasan yang ingin menghancurkan bentuk-bentuk kemunkaran, dengan asumsi bahwa kemunkaran merupakan penghalang dari terciptanya kebudayaan yang berperadaban, bahkan ia merupakan musuh utama Islam dan sangat bertolak belakang dengan semangat *al-Qur'an* dan sunnah yang terpercaya. Oleh karena itu, maka banyaknya unsur-unsur bid'ah yang terkait dengan hadis harus dibersihkan dengan cara melakukan kritik hadis yang sesuai dengan metodologi keilmuan Islam (Goldziher 2006, hlm. 392-3).

Dalam pada itu, gerakan-gerakan pembaharuan semakin banyak muncul di negara-negara Islam. Kesadaran akan ketertinggalan menjadikan umat terbangun dari

tidur panjang akibat buaian masa lalu. Kerjasama antar budaya dan masyarakat Islam terus digalakkan, sehingga terbangun jaringan yang kokoh yang menjadi pemicu keberhasilan pembaharuan. Melalui pembaharuan umat tercerahkan. Hasilnya adalah muncul tokoh-tokoh Islam modern yang pada gilirannya memiliki pengaruh yang semakin signifikan terhadap kemajuan umat Islam itu sendiri.

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, pasang surut gerakan pembaharuan Islam sebagaimana uraian di atas, adalah disebabkan oleh keberadaan Islam itu sendiri. Islam adalah agama wahyu yang akar-akarnya termaktub dalam *al-Qur'an* dan hadis, dan yang cabang-cabangnya meliputi empat belas abad sejarah yang sakral dan religius yang, dalam ortodoksinya, mencakup baik sunnisme maupun syi'isme dan juga dimensi esoterik tradisi yang termuat dalam sufisme. Islam telah melahirkan bukan hanya mazhab-mazhab hukum (*syari'ah*), tetapi juga theologi, filsafat, seni, sains, dan sistem pendidikan. Disamping itu, Islam telah pula menata sistem politik, ekonomi, sosial, keluarga, norma-norma etika dan moral yang saling bertautan (Nasr 1987, hlm. 76).

Tipe-tipe Orientasi Gerakan Pembaharuan Islam

Menyusun dan memetakan tipologi gerakan pembaharuan Islam dapat dilakukan dengan melihat karakteristik gerakan, mengidentifikasi pokok-pokok pemikiran serta ide-ide pembaharuan yang muncul dari tokoh dan wilayah pembaharu itu sendiri. Identifikasi dengan menyusun periode perkembangan pemikiran sebagaimana yang dilakukan Rahman, adalah juga metode yang dapat digunakan untuk menyusun tipologi pembaharuan dalam Islam.

Menurut Rahman, periode pemikiran Islam muncul dalam empat tahapan, yakni tahap revivalis pra-modernis, modernisme klasik, neo-revivalise dan neo-modernisme. Periode pertama, revivalis pra-modernis, muncul pada abad ke 18 dan 19 di Turki

Usmani, Arab Saudi, India dan Afrika. Gerakan ini tidak terpengaruh nilai-nilai Barat. Memiliki ciri (1) adanya keprihatian yang mendalam terhadap kemunduran sosio-moral umat Islam; (2) menyerukan agar kembali ke Islam sejati dengan melakukan ijtihad dan membuang takhayul-takhayul yang ditanamkan sufisme populer; (3) seruan meninggalkan ajaran jabariyah; (4) seruan untuk melakukan pembaharuan dengan kekuatan (jihad) jika dianggap perlu (Abdullah et.all. 2002, hlm. 411).

Memperhatikan makna dasar revivalis (*revivalism*) sebagai gerakan menghidupkan perasaan agama (Wjowasito 1991, hlm. 180), dapat dipahami bahwa revivalis pra-modernis yang dimaksud di atas adalah gerakan menghidupkan kembali paham keagamaan yang dilakukan sebelum periode modern. Merujuk pada Harun Nasution (1990 hlm. 13-14), yang memetakan periode peradaban Islam menjadi tiga periode, yakni klasik, pertengahan dan modern, maka pembicaraan ini ada dalam kisaran periode pertengahan.

Dalam pandangan Youssef M. Choueiri (2003, hlm. 11), pada tahun 1700-an, tiga kerajaan besar Islam mengalami kemunduran. Beberapa hal yang menyebabkannya adalah akibat dari krisis keuangan, dislokasi penduduk serta stagnasi pertanian. Karena persoalan ini maka pada abad ke 18 secara umum pada wilayah ini ditandai dengan pemerasan-pemerasan kejam yang dilakukan melalui pajak yang besar dan munculnya independensi kerajaan-kerajaan kecil. Kondisi ini diperparah dengan gaya hidup mewah yang para penguasa yang juga diiringi dengan penurunan pendapatan negara. Akumulasi keadaan ini selanjutnya memunculkan telah gerakan-gerakan revivalisme keagamaan yang bertujuan untuk mengembalikan ajaran keagamaan pada keadaannya yang asli dan murni.

Periode kedua, periode modernis klasik, muncul pada pertengahan abad 19 dan awal abad 20. Ciri utama periode ini adalah keterpengaruhannya terhadap Barat. Oleh

karena itu, seringkali Barat dijadikan sandaran bagi perubahan pembaharuan yang dilakukan. Di samping itu, ciri lainnya adalah seruan untuk memperlebar isi ijtihad, seperti pada persoalan hubungan akal dan wahyu, pembaharuan di bidang sosial, politik, bentuk-bentuk pemerintahan dan lain sebagainya. Pergeseran dan pelebaran isi ijtihad ini adalah disebabkan kontak yang dilakukan tokoh-tokoh pemikir pada periode ini dengan masyarakat dan pemikir Barat (Abdullah et.all. 2002, hlm. 412).

Periode ketiga adalah periode neo-revivalisme. Pemikiran pada periode ini cenderung terpengaruh pada periode kedua. Pada periode ini telah muncul dukungan terhadap gagasan demokrasi dan bentuk pendidikan Islam yang relatif modern. Periode ini juga mendasarkan diri pada paham modernisme klasik yang menyatakan Islam mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individu maupun kolektif. Ciri utama periode ini adalah upaya untuk membedakan diri dari Barat. Mereka menolak metode atau semangat modernisme klasik, sekalipun sesungguhnya mereka belum mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya itu (Abdullah et.all. 2002, hlm. 412).

Periode keempat, periode neo-modernisme. Gerakan ini muncul karena hendak menyelesaikan persoalan yang terbengkalai pada periode ketiga. Neo-modernisme mengembangkan sikap kritis terhadap Barat, serta terhadap warisan kesejarahannya. Menurut mereka umat Islam harus mengkaji dunia Barat secara objektif, seperti halnya mereka harus objektif terhadap ajaran dan gagasan dalam agama mereka sendiri. Kajian harus dilakukan secara menyeluruh dan sistematis. Untuk itu prioritas utama neo-modernisme adalah upaya untuk mengembangkan metode yang tepat dalam mempelajari *al-Qur'an* agar menghasilkan pemikiran yang sistematis dan menyeluruh sebagai petunjuk bagi masa depan (Abdullah et.all. 2002, hlm. 412).

Pemetaan tipologi gerakan Islam di atas, adalah bentuk tipologi yang didasarkan pada periodisasi waktu. Selanjut tipologi pembaharuan dapat pula dilihat dari sisi sifat gerakannya. Dalam konteks ini Youssef M. Choueiri, memetakan gerakan pembaharuan dalam Islam pada tiga tipe, yakni revivalisme, reformisme dan radikalisme. Dalam pandangannya gerakan revivalisme merupakan gerakan Islam yang muncul pada abad ke 18 dan 19. Penyebarannya terbatas pada wilayah-wilayah pinggiran yang jauh dari jangkauan pusat kekuasaan, sedangkan basis sosialnya didominasi oleh bentuk kesukuan. Gerakan ini mengartikulasikan pandangan politiknya dalam bentuk dialog internal Islam. Gerakan revivalisme yang pertama dan yang paling berhasil muncul di Arab Tengah, di bawah pimpinan seorang ulama lokal (Choueiri 2003, hlm. vi).

Kemunculan gerakan revivalisme, menyebabkan bekas yang kuat di sepanjang daerah-daerah yang terbentang mulai dari Sumatera dan sub-kepulauan India hingga Arab Tengah dan Nigeria Utara. Gerakan-gerakan revivalis bahkan dapat dijumpai pada paruh kedua abad ke 19, seperti gerakan Mahdiisme di Sudan. Di India Utara, begitu kerajaan Mughal mulai melemah akibat serbuan militer dan ekonomi Inggris, serta akibat mulai munculnya dinasti-dinasti lokal, maka dibawah komando Sayyid Ahmad Shahid (1786-1831) dan Isma'il Shahid (1779-1831) menyerukan pemurnian Islam dan memproklamkan jihad melawan Sikh dan Hindu (Choueiri 2003, hlm. 14).

Demikian halnya di Indonesia, gerakan puritan *Padri* antara tahun 1803-1847 adalah salah satu gerakan revivalis di Nusantara yang muncul sebagai akibat dari penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh petinggi kerajaan di Minangkabau Sumatera Barat. Sementara itu di Bengal, melalui kepemimpinan haji Syari'at Allah (1781-1840) gerakan revivalis juga muncul dengan nama *Fara'idi*. Gerakan ini menyerukan ketaatan yang ketat terhadap hukum Islam serta ajaran-ajaran *al-Qur'an*.

Mengidentifikasi gerakan revivalisme, ditemukan empat karakter yang biasanya menjadi ciri dari gerakan ini. *Pertama*, menyeru untuk kembali kepada Islam murni sebagai agama *Tauhid*. Ciri ini menjadi identitas utama gerakan revivalis yang mendengungkan agar umat Islam menjauhi kebiasaan-kebiasaan paganis dan bid'ah. *Kedua*, anjuran terhadap kebebasan berfikir dalam masalah hukum yang disertai larangan taklid buta. *Ketiga*, keharusan untuk meninggalkan daerah-daerah yang didominasi oleh orang-orang kafir, politeis dan penyembah berhala. *Keempat*, kepercayaan yang kuat terhadap seorang pemimpin tunggal sebagai sang "pembaharu" serta imam yang adil atau imam *Mahdi al-muntadzar* (Choueiri 2003, hlm. 20).

Pusat aktivitas kalangan revivalis seringkali berada di daerah pinggiran yang terletak diluar kontrol kekuasaan pusat. Komposisi anggotanya terdiri dari kumpulan atau aliansi suku-suku yang diatur menjadi sebuah tatanan baru. Gerakan-gerakan puritan ini selalu dapat dikalahkan oleh kekuatan-kekuatan politik kota yang memiliki senjata api dan metode organisasi yang lebih baik.

Gerakan ini mulai mengalami perubahan struktur yang kemudian berubah pula menjadi entitas reformis atau modernis. Seperti halnya yang terjadi pada Terekat Sanusiah yang muncul pada abad ke 20 sebagai sebuah gerakan kemerdekaan nasional yang berperang untuk kemerdekaan Libya. Bahkan gerakan Wahabisme yang sebelumnya menjadi fondasi kerajaan Saudi Arabia pada tahun 1920-1930-an, kini hanya menjadi subordinat institusi-institusi yang berkembang dalam negara baru.

Selanjutnya gerakan reformisme Islam gerakan masyarakat kota yang muncul sejak abad ke 19 hingga 20. Gerakan ini dikomandoi oleh para pejabat negara, kelompok intelektual, dan para ulama yang menentang penafsiran tradisional terhadap agama. Gerakan ini melakukan dialog terbuka dengan budaya dan filsafat Eropa sebagai upaya untuk melawan hal-hal yang dianggap sebagai penyebab kemunduran Islam.

Dengan menerapkan sikap ini, diharapkan akan dapat menemukan prasyarat-prasyarat yang diperlukan untuk membangun struktur politik yang lebih kuat serta berbasis ekonomi yang kokoh.

Pada abad ke 19, para pemimpin agama serta politikus muslim mulai menyadari akan ketertinggalan mereka jika dibandingkan dengan bangsa-bangsa Eropa. Keadaan ini membuat mereka menyadari untuk segera memperbaiki dan menanggulangi sebab-sebab yang menjadikan keterbelakangan umat. Peradaban Eropa yang dihadapi umat Islam pada era modern ini bukan lagi seperti peradaban Eropa pada masa Richard the Lionhert atau Louis IX. Namun berupa peradaban yang telah diperbaharui oleh pencerahan dan revolusi industri. Kesadaran terhadap kemunduran menjadi tema integral dalam wacana Islam reformis. Islam normatif Ibnu Taimiyah atau Abd al-Wahhab tidak lagi mampu menjadi cahaya yang menerangi tatanan sosial Islam yang telah rusak (Choueiri 2003, hlm. 32).

Jika gerakan revivalisme Islam mencukupkan diri dengan analisis sederhananya terhadap faktor penyebab kemunduran Islam, gerakan reformisme Islam bergerak menuju sistem global. Karenanya arah pembaharuan yang diperhatikan adalah bidang-bidang pokok dimana umat Islam mengalami ketertinggalan seperti pada bidang militer, organisasi politik serta teknologi. Diantara gerakan reformasi Islam yang paling berpengaruh dalam bentuk sistem politik dan budaya secara luas muncul dalam gerakan Usmaniyah. Disamping itu juga tercatat beberapa tokoh yang menjadi founder reformasi Islam, seperti orator dan agitator Persia Jamaluddin al-Afghani, aristokrat dan pioner politik akomodatif terhadap pemerintahan Inggris Sayyed Ahmad Khan, negarawan pakar Tunisia Khayir al-Din dan tidak tertinggal ulama rasional pendidik Mesir Muhammad Abduh.

Pada pertengahan abad ke 20, baik revivalisme maupun reformisme tergeser oleh lahirnya beberapa negara bangsa (*nation-state*) yang berkuasa di seluruh dunia Islam. Selanjutnya negara-negara tersebut menempatkan Islam dalam domain pribadi atau mensubordinatkan ajaran-ajaran fundamentalnya hingga hanya menjadi sasaran pelengkap bagi kepentingan-kepentingan sosial politik.

Pada dekade berikutnya, sebagai respon atas tindakan pensubordinatan Islam yang dilakukan oleh para penguasa, muncul kelompok radikalisme. Radikalisme merupakan gambaran terbaru dan mutakhir pergerakan pembaharuan Islam. Radikalisme Islam adalah merupakan respon masyarakat perkotaan dan sekaligus merupakan artikulasi ideologis terhadap dimensi-dimensi modern, yang mencoba menyoroti dan merangkum bidang-bidang sosial dan problem-problem Islam perkotaan. Ideologi radikalisme berhubungan erat dengan kegelisahan dan ambisi strata sosial tertentu. Karenanya radikalisme adalah sebuah ideologi baru yang muncul seiring dengan posisi sulit yang dihadapi oleh kelompok-kelompok sosial ini (Choueiri 2003, hlm. x).

Selanjutnya, Fazlur Rahman misalnya dengan metode historisnya, membagi perkembangan pemikiran Islam menjadi lima yaitu; tradisional, revivalis, modernisme klasik, neo revivalis, dan neo modernis (M. Hasbi Amiruddin, 2000, hlm. 16-25). *Pertama* adalah kelompok *tradisional*, mereka adalah kelompok yang memiliki keterikatan kuat dengan ulama abad pertengahan. Kelompok tradisional menganggap pintu idjtihad sudah tertutup, hal ini berkaitan dengan pandangan bahwa ulama-ulama mazhab terdahulu telah merumuskan permasalahan kehidupan secara lengkap. Jadi, walaupun ada masalah-masalah baru yang belum diputuskan oleh ulama-ulama terdahulu, tinggal dikiaskan saja dengan fatwa-fatwa mereka. Selain itu, hal ini juga dipengaruhi oleh pandangan mereka yang menganggap bahwa ulama sekarang tidak

mampu melakukan ijtihad karena keterbatasan pengetahuan yang dimiliki. Jadi, secara singkat mereka begitu mengkultuskan ulama-ulama mahzab dan selalu merujuk kepada keputusan-keputusan mereka dalam mengatasi permasalahan yang berkembang dalam konteks kekinian.

Kedua adalah kelompok *revivalis*, pemikiran ini muncul diakibatkan adanya rasa keprihatinan yang dalam mengenai keterpurukan kaum muslimin. Sehingga hadir lah suatu gerakan pembaharuan yang mencoba mengangkat kembali derajat kaum muslimin. Gerakan mereka terutama berusaha menghindarkan umat Islam dari praktek tahayul dan khurofat dengan cara kembali kepada ajaran sumber utama Islam; Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagai pembeda pemikiran kaum revivalis dengan pemikiran selanjutnya (modernis), mereka tidak mendasarkan pembaharuannya kepada konsep-konsep Barat. Tokoh sentral gerakan ini menurut Rahman adalah Ibn Abdul Wahab yang pada tahap selanjutnya menjelma menjadi kekuatan pemikiran besar yang disebut Wahabi.

Ketiga, adalah *modernisme klasik*. Kemunculannya adalah pada awal abad ke-19. Walaupun bertolak dari semangat yang dikobarkan kaum revivalis, namun kelompok pemikir ini sudah memiliki relasi dengan para pemikir Barat. Selain itu, kaum modernis juga memiliki perluasan isi ijtihad. Sehingga mereka mulai berani mengurai masalah-masalah sosial seperti mengenai demokrasi, kesetaraan pria-wanita, dan pembaharuan pendidikan yang diperoleh dari interaksi dengan dunia Barat. Walaupun begitu, mereka tetap menyandarkan pemikirannya dalam kerangka keislaman. Tokoh-tokoh yang termasuk dalam golongan ini diantaranya adalah Sayyid Jamaludin Al Afgani dan Muhammad Abduh.

Keempat adalah *Neo-Revivalis*, pemikiran ini muncul sebagai respon terhadap pemikiran modernisme klasik (demokrasi dan juga kemajuan pendidikan). Namun relasi

antara kaum neo-revivalis dengan kaum modernisme klasik tidak selamanya antagonis. Ada tiga hal yang menjadi penolakan kaum neo revivalis terhadap pemikiran kaum modernis yaitu mengenai bunga bank, aurat wanita dan juga keluarga berencana. Pemikiran ini muncul pada awal abad ke 20 di daerah Arab Timur Tengah, India-Pakistan, dan juga Indonesia.

Terakhir adalah *Neo-Modernis*, menurut Rahman, kehadiran kelompok ini adalah mencoba merespon pemikir-pemikir kelompok yang terlebih dahulu hadir. Keterkaitan mereka dengan pemikiran Barat begitu kuatnya bahkan mereka begitu tercelup dalam arus westrenisasi. Kelompok ini mencoba merekonstruksi pemikiran Islam secara radikal. Mereka mencoba menawarkan metode baru dalam memaknai Al-Qur'an, yaitu melalui pendekatan-pendekatan filsafat heurmenutika (tafsir). Hal ini tentunya memunculkan gelombang kontroversi yang begitu besar dikalangan muslim dari golongan tradisionalis dan revivalis yang masih memiliki kerigidan metode dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama kaum tradisionalis yang masih sangat mengkultuskan ulama abad pertengahan.

Khusus di Indonesia pun banyak para peneliti yang mencoba menelaah lebih dalam peta pemikiran Islam di Indonesia secara spesifik. Menurut Fahri Ali dan Bachtiar Effendy, pemikiran Islam di Indonesia dapat dikategorikan menjadi formalistik, substansialistik, transformatik, totalistik, idealistik, dan realistik. Di sisi lain, Syafii Maarif membedakan corak pemikiran Islam Indonesia menjadi empat, modernis dilanjutkan oleh neo modernis, neo tradisionalis, eksklusif Islam, modernis sekularis muslim. Sedangkan M. Dawam Raharjo membedakannya menjadi nasionalis Islam, humanis-sosialis, muslim-sosial, sekular-muslim dan modernis-sekular (Zuly Qodir, 2007, hlm. 58)

Namun secara umum pemikiran Islam di Indonesia dapat dikategorikan kedalam tiga kelompok besar yaitu pemikiran formalistik, substansialistik, dan juga moderat. Tipologi *formalistik* merujuk kepada golongan yang menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal (Zuly Qodir, 2007, hlm. 58). Kelompok ini menganggap ajaran Islam adalah ajaran yang sempurna dan lengkap, oleh karenanya tiap-tiap orang yang mengaku muslim haruslah menerima sistem-sistem kehidupan yang ada seperti sistem ekonomi, politik, pendidikan, budaya, dan juga sosial yang dianjurkan oleh Islam. Secara politis, kelompok ini sudah barang tentu sangat menginginkan pemberlakuan syariat Islam, sehingga gerakan mereka terkristalisasi dalam berbagai partai politik Islam ataupun gerakan keagamaan yang mengusung penerapan syariat Islam. Menurut Gus Dur, kelompok pengusung pemikiran formalistik yang disebutnya dengan ‘garis keras’, dipengaruhi oleh gerakan Islam transnasional dari Timur-Tengah, terutama yang berpaham Wahabi atau Ikhwanul Muslimin, atau gabungan keduanya (Abdurrahman Wahid (Ed.), 2009, hlm. 20)

Pemikiran selanjutnya merupakan antitesis dari pemikiran sebelumnya, yaitu *substansialistik*. Menurut pandangan kelompok ini, jalan yang paling tepat untuk melakukan islamisasi di Indonesia adalah dengan mengedepankan sisi substansial dari ajaran Islam, ketimbang sisi formalnya (Abdurrahman Wahid (Ed.), 2009, hlm. 20). Sifat lebih utama dibanding bentuk, sehingga menurut kelompok ini tidak perlu pemberlakuan Syariat Islam, namun lebih strategis nilai-nilai (*value*) yang terdapat dalam ajaran Islam seperti; persamaan, keadilan dan kemerdekaan yang dapat diwujudkan di dalam masyarakat Indonesia. Golongan ini memiliki kemiripan dengan tipologi neo-modernisme dalam kacamata Rahman. Karena memang kelompok substansialis sangat akrab dengan pembaharuan pemikiran Barat. Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Dawam Raharjo, Johan Efendi, serta tokoh muda Ulil

Abshar Abdalla adalah orang-orang yang pemikirannya termasuk dalam golongan substansialistik. Karena golongan ini menggunakan metode yang berdasarkan pada prinsip-prinsip ilmiah, maka golongan formalistik menganggap pemikiran ini telah menghancurkan doktrin-doktrin Islam yang sebenarnya, bahkan lebih jauh mereka dianggap antek-antek Yahudi untuk menghancurkan kelompok Islam fundamentalis (Fauzan Shaleh, 2003, hlm. 367-368).

Terakhir adalah golongan *moderat*, pemikiran ini adalah jalan tengah antara pemikiran formalistik dan substansialistik. Mereka mencoba menjaga kemurnian doktrin Islam, namun di sisi lain tetap merespon perkembangan sosio-kultural yang ada. Dalam pandangan kaum moderat, nilai-nilai keislaman harus tetap dijaga terutama yang mengenai hal prinsip seperti aqidah dan ibadah, namun dalam prinsip muamalah diberikan keleluasaan dalam merespon perkembangan zaman yang ada. Dalam konteks kekinian, kelompok moderat diwakili oleh dua organisasi besar di Indonesia, yaitu NU (*Nahdlatul Ulama*) dan juga Muhammadiyah. Oleh karenanya, kelompok moderat terfragmentasi menjadi dua, yaitu moderat tradisional dan juga moderat modernis.

Posisi Jama'ah Tabligh Dalam Gerakan Pembaharuan Islam

Sebagai telah diungkapkan di muka, dalam bentangan sejarah pemikiran Islam telah banyak muncul gerakan-gerakan yang berhasrat pada terwujudnya kejayaan Islam. Pendekatan, modus atau stressing dari satu gerakan terbedakan dengan gerakan lainnya. Berdasarkan realitas atau fakta-fakta yang berkaitan dengan gerakan-gerakan itu para pakar keislaman membuat klasifikasi tentang ragam dan tipe-tipenya, seperti gerakan Islam tradisional, revivalis, modernisme klasik, Neo-Revivalis, Neo-Modernis, formalistik, substansialistik, dan moderat.

Untuk menjawab pertanyaan, di sini akan dicoba mendialogkan karakter-karakter umum dari berbagai tipe gerakan-gerakan pembaharuan Islam sebagai yang telah diuraikan sebelumnya dengan karakter yang dimiliki oleh JT. Dengan cara kerja ini diharapkan akan diketahui tipe gerakan JT di Palembang.

Kemunculan gerakan JT di India, sebagai telah dipaparkan, berawal dari kerisauan pendirinya tentang kondisi umum masyarakat Islam yang telah mengalami kemunduran dalam berbagai segi. Menurut Maulana Muhammad Ilyas, pendiri JT, hal ini disebabkan oleh umat Islam sendiri, kebanyakan umat Islam telah menjauh dari sumber ajaran Islam yang otentik yakni *al-Qur'an* dan Sunnah. Oleh karena itu, menurut Maulana Muhammad Ilyas, untuk membangkitkan kembali umat Islam, tiada lain harus dengan menyadarkan umat Islam agar kembali menjalankan agama Islam yang berdasarkan *al-Qur'an* dan Sunnah serta mempraktikkan gaya hidup Rasulullah SAW (menghidupkan sunnah).

Gerakan penyadaran tersebut mesti dimulai dari diri sendiri untuk kemudian menjadi contoh bagi muslim lainnya, pelatihan dan pencontohan itu dilakukan secara berjama'ah dengan bertabligh melalui kegiatan *khuruj fi sabilillah*. Menurut Maulana Muhammad Ilyas, inilah cara yang telah dipraktekkan oleh Rasulullah dan para sahabatnya sehingga Islam sangat saat itu dikagumi dan cepat menyebar luas. Pengajaran agama melalui madrasah-madrasah telah banyak dilakukan tetapi terbukti tidak serta-merta menjadikan umat Islam mengamalkan agama. Demikian halnya karena pendidikan agama pada madrasah-madrasah lebih menekankan pembahasan ilmu (*ilmu masail*) daripada pengamalannya (*ilmu fadhail*). Jadinya, banyak orang pintar ilmu agama, tetapi sedikit yang benar-benar beragama.

Aksioma JT (Maulana Muhammad Ilyas) bahwa untuk memajukan kembali Islam mestilah kembali kepada sumbernya yang otentik, sesungguhnya bukan hanya milik JT.

Dikatakan demikian karena berdasarkan keterangan Nazih Ayubi (1991, hlm 67-68), penekanan kepada sumber Islam yang otentik merupakan salah satu ciri gerakan pembaharuan bertipe salafisme seperti Mahdiyyisme (di Sudan pada paroh kedua abad ke-19) dan Wahabisme (di Arab pada abad ke-18).⁸

Selain itu, gerakan JT, juga sangat dipengaruhi oleh ajaran dari tarekat Naqsyabandiyah, sehingga gerakan ini lebih memfokuskan pada gerakan untuk memperbaiki kualitas spiritual manusia. Bentuk pengaruh tasawuf lainnya pada JT adalah keyakinan bahwa tasawuf adalah salah satu cara untuk mewujudkan hubungan dengan Allah SWT dan menjadi terdekat untuk merasakan keimanan.

Karenanya, sangat beralasan bila JT dalam setiap misi dakwahnya sangat teguh memegang enam pokok keyakinan yang dikenal dengan *al-ushulus sittah* (enam landasan pokok) atau *ash-shifat us sittah* (sifat yang enam), yakni 1. Meyakini dan mewujudkan hakikat *kalimat thayyibah*, 2. Shalat *khusyu'* dan *khudu'*, 3. Ilmu yang disertai zikir, 4. Memuliakan saudara muslim, 5. Mengoreksi niat atau memperbaiki niat, dan 6. Dakwah *ilallah* dan keluar di jalan Allah (Shahab tt, hlm. 101). Artinya, dalam batas-batas tertentu, JT lebih dekat gerakan tradisionalisme Islam sebab misi utama ajarannya menghidupkan sunnah dan perilaku Nabi Muhammad SAW dalam setiap aspek kehidupannya, baik dalam bentuk tampilan fisik maupun perilaku keagamaannya.

Selain itu, meski terdapat kesamaan pandangan antara JT dengan kelompok salafisme (pemurnian Islam), tetapi merupakan satu kesimpulan yang terburu-buru apabila JT disebut sebagai salafisme. Dikatakan demikian karena dalam hal lain terdapat satu paradoks salafisme dengan JT. Pada saat para revivalis menghendaki peniadaan pengkultusan terhadap makam-makam ulama dan berbagai bentuk khurafat lainnya, para pegiat JT justru sering melakukan ziarah-ziarah kubur terutama ke makam tokoh-

⁸ Youssef M Choueiri (2003, hlm 11-18) mengelompokkan Mahdiyyisme dan Wahabisme sebagai gerakan bertipe revivalis. Perbedaan pandangan antara Nazih Ayubi dengan Choueiri tidaklah bertentangan bila salafisme ditempatkan sebagai varian dari revivalisme.

tokoh JT di Nizhamuddin, India. Bahkan, mengenai hal dzikir, JT menganjurkan untuk berguru kepada ulama tarekat.

Pada sisi yang lain, JT memiliki pandangan yang hampir sama dengan kalangan reformisme Islam bahwa Islam adalah sistem keyakinan yang sempurna. Bagi JT, kesempurnaan Islam mengharuskan setiap muslim menerima Islam sebagai agama yang paripurna, agama yang ajarannya mencakup semua bidang kehidupan manusia sehingga tidak memerlukan sistem ideologi yang lain untuk memajukan kembali Islam. Maka dari itu, JT menolak berbagai produk sekulerisme dan budaya non-muslim, bahkan menonton acara televisi pun dianggap sebagai tindakan yang terpedaya oleh setan karena tayangannya lebih banyak yang tidak sejalan dengan nilai-nilai dan norma Islam.

Sementara itu, reformisme atau modernisme Islam yang direpresentasikan oleh al-Afghani (1839-1897) dan Muhammad Abduh, cukup fleksibel mengakomodasi modernitas. Abduh memandang bahwa untuk memajukan Islam tidak cukup dengan kembali kepada al-Quran dan Sunnah seperti dikatakan Abdul Wahab (Wahabiah), tetapi ajaran Islam perlu disesuaikan dengan keadaan zamannya (Nasution 1990, hlm. 63). Maka dari itu, ilmu pengetahuan sekuler ia pelajari dan model pembelajaran modern diadopsi lalu diterapkan Muhammad Abduh dalam dunia pendidikan Islam.

Dengan kelompok radikalisme, JT memiliki kesamaan-kesamaan di samping perbedaan-perbedaan. Radikalisme, menurut Ahmad Nur Fuad (2012, hlm. 7), merupakan fenomena modern dan kontemporer. Kemunculannya merupakan reaksi terhadap munculnya nasionalisme sekuler. Radikalisme dapat dikatakan sebagai satu bentuk ekspresi dari fundamentalisme. Radikalisme memahami Islam sebagai agama yang sempurna dan lengkap, dan memberikan perhatian kepada otentitas kultural. Islam dimaknai sebagai cara hidup yang sempurna yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia.

Manifestasi dari paham radikalisme adalah keharusan pada pendirian negara Islam yang berdasarkan syari'ah. Radikalisme menolak dengan tegas pengidentifikasian Islam dengan demokrasi, kapitalisme, sosialisme atau ideologi Barat lainnya. Untuk mencapai tujuannya, radikalisme membenarkan penggunaan cara kekerasan atau bahkan pembunuhan. Penghalalan cara kekerasan ini ditentang oleh gerakan reformisme Islam maupun modernisme.

Titik kesamaan pandangan JT dengan kelompok radikalisme Islam adalah tentang Islam sebagai agama yang sempurna, yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia sehingga umat Islam sejatinya tidak memerlukan ideologi apapun di luar Islam. Maka dari itu, menurut JT, untuk memajukan kembali Islam, satu-satunya jalan adalah dengan menghidupkan semangat beragama yang benar dalam setiap diri orang Islam. Apabila agama hidup dalam diri setiap muslim, maka kejayaan kembali Islam akan mudah diraih. Rasulullah SAW membangun Islam tidak dengan mengamalkan ideologi dan teori-teori yang mentereng, tetapi dengan iman-tauhid yang bersumber pada al-Quran seraya memberi teladan kepada sekalian alam.

Di belakang kesamaan itu, JT berbeda dengan radikalisme dalam hal politik dan tentang cara-cara yang sah untuk mewujudkan tujuan politik. Kalau radikalisme bertendensi untuk mewujudkan negara berdasarkan syariat, JT malah sama sekali tidak menyinggung persoalan negara. JT secara kelembagaan tidak memiliki aspirasi politik dalam Pemilu, aspirasi politik para karkun merupakan urusan perorangan. Bahkan, tata tertib khuruj menggariskan bahwa memperbincangkan masalah khilafiah pun termasuk pekerjaan yang harus dihindari.

JT juga tidak pernah menerima cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan. Doktrin khas mereka yakni "enam prinsip tabligh" mengharuskan JT berperilaku memuliakan saudara muslim dan selalu menjaga persaudaraan. Tingginya solidaritas

kelompok dalam JT tidak membuat mereka bersikap keras terhadap *out group*-nya. Para *out group* mereka, muslim atau non-muslim, tidak pantas dibenci atau dimusuhi tetapi harus didoakan agar yang bersangkutan mendapat hidayah atau bahkan didekati dan ditabligh dengan *bayan* bila dimungkinkan.

Berdasar pada paparan di atas tampak jelas, JT memiliki kesamaan tetapi juga sekaligus perbedaan dengan model-model gerakan pembaharuan Islam; revivalisme, reformisme maupun dengan radikalisme. Hal ini sesungguhnya menguatkan pandangan yang menyebutkan bahwa memetakan tipologi gerakan-gerakan Islam bukan merupakan pekerjaan yang mudah dan adalah wajar apabila para sarjana keislaman selalu berbeda pandangan ketika melakukan indentifikasi terhadap suatu fenomena gerakan pembaharuan Islam.

Meskipun begitu, dengan memperhatikan kembali latar belakang dan tujuan kemunculan JT, biografi pendirinya, doktrin khas mereka serta aktifitas gerakannya, agaknyapun tidak keliru jika penulis menyimpulkan bahwa JT semestinya ditempatkan dalam satu kategori baru, yakni radikalisme moderat. JT tergolong radikal karena pandangannya tentang Islam sebagai agama sama dengan kelompok radikal, tetapi JT tidak pula seratus persen radikal karena menolak penggunaan cara-cara kekerasan yang digunakan radikal untuk mencapai tujuannya, melainkan pendekatan persuasif.

Sikap moderat JT terlihat jelas tidak hanya dari ‘doktrin-doktrinnya’, terutama *prinsip memuliakan sesama muslim*, tetapi juga dalam praktik kehidupan mereka. Prinsip memuliakan sesama muslim mengandung makna bahwa setiap muslim adalah saudara seiman, dan sebagai saudara seiman maka semua muslim tidak sepatutnya dimusuhi termasuk muslim yang bukan pengikut JT. Sejauh ini, literatur-literatur produk JT yang sempat penulis akses tidak satupun yang memberi label kepada muslim non-JT sebagai sesat ataupun kafir. Hal ini tentu berbeda betul dengan sikap sebagian

kaum Khawarij, sebagai tercatat dalam sejarah, mereka mengkafirkan muslim yang tidak sepaham dengannya.

Dalam praktik kehidupan sehari-hari, terutama pada aspek perilaku sosial, para pegiat JT juga bersikap moderat dan toleran, bahkan terhadap non-muslim. Agama selain Islam, dalam pandangan mereka memang agama yang salah tetapi pandangan ini tidak membuat mereka benci terhadap penganut agama tersebut. Alih-alih bersikap benci, justru mereka mendoakan non-muslim yang mereka temui agar diberi hidayah oleh Allah SWT. Demikian juga sikap mereka terhadap muslim yang tidak ambil bagian dalam dakwah JT, didoakan semoga terbuka hatinya untuk ikut melaksanakan dakwah Islamiyah model JT. Dalam pandangan JT, seseorang tidak masuk JT karena hidayah belum sampai kepada yang bersangkutan dan adalah bagian dari dakwah JT agar yang bersangkutan mendapat hidayah Allah SWT. Jadi, jalan yang mereka tempuh bukan membenci *out-groupnya*, tetapi mendakwahnya. Cara dan sikap JT sebagai telah dilukiskan di atas jelas berkategori moderat, bukan cara dan sikap beragama yang ekstrim.

Bab 6

PENUTUP

Kesimpulan

Jama'ah Tabligh (JT) lahir di Mewat, India pada tahun 1925 dengan diprakarsai oleh Maulana Muhammad Ilyas (lahir 1886) sebagai hasil proses dialogis antara pemikiran sang pendiri dengan situasi sosial keagamaan dan politik yang ada di sekitarnya saat itu. JT adalah sebuah gerakan pembaharuan Islam dengan menekankan pelaksanaan tabligh secara berombongan, dari masjid yang satu ke masjid lainnya. Kegiatan dakwah JT terorganisir secara baik, tetapi mereka tidak bisa dikategorikan sebagai organisasi dalam pengertian akademis karena pengelolaannya tidak menerapkan prinsip-prinsip administrasi organisasi.

JT masuk ke Palembang pada tahun 1960-an atas inisiatif tujuh orang karkun India diantaranya Maulana Musa, dari Singapura menuju Palembang mereka melalui jalur laut dengan menumpang kapal laut. Masjid pertama dikunjungi adalah Masjid Agung, kemungkinan karena masjid ini merupakan masjid terbesar di Kota Palembang. Kedatangan para karkun tidak menimbulkan konflik dalam umat Islam Palembang. Tokoh-tokoh pertama JT di Palembang yang tercatat adalah para alim dari kalangan bersuku Arab dan India, satu diantaranya adalah Abdurrahman Carela.

Perkembangan JT di Palembang nyata fluktuatif. Keberadaan JT di Palembang penulis kelompokkan menjadi tiga periode, yakni masa kedatangan dan pengenalan (1965-1985), periode konsolidasi (1985-1992), dan periode ekspansi (1992-sekarang). Saat ini JT sudah benar-benar eksis ditandai oleh hidupnya aktivitas JT di *mahallah-mahallah* (masjid markas tingkat kecamatan) yang ada di hampir semua kecamatan di Kota Palembang maupun aktivitas khuruj di tengah-tengah masyarakat. Pusat aktivitas untuk Kota Palembang adalah di Masjid Fathul Akbar, Seberang Ulu I, sedangkan markas propinsi di Masjid al-Burhan, Jalan Basuki Rahmat. Totalitas aktivitas JT

terbedakan menjadi dua macam, yakni *amal maqomi* atau amalan-amalan yang pelaksanaannya di luar kegiatan khuruj, dan aktivitas *khuruj fi sabilillah*.

Para pakar keislaman mengemukakan pendapat yang beragam tentang tipologi gerakan pembaharuan dalam Islam. Tipe-tipe yang dikemukakan, misalnya, revivalisme, neo-revivalisme, modern, neo-modern dan post-modern. Ada juga yang membuat kategori revivalisme, reformisme, dan radikalisme. Secara garis besar, tipe-tipe gerakan pembaharuan Islam itu dapat dikelompokkan menjadi beberapa tipe utama, yakni tradisional, revivalis, modernisme klasik, Neo-Revivalis, Neo-Modernis, formalistik, substansialistik, dan moderat.

Memperhatikan sejumlah ciri-ciri yang dimiliki JT, dari aspek latar belakang dan tujuan berdirinya, maupun biografi pendiri dan ajaran-ajarannya, JT tidak sepenuhnya dapat dikatakan sebagai gerakan tradisional, revivalis, modernisme klasik, Neo-Revivalis, Neo-Modernis, formalistik, substansialistik, dan moderat. Terdapat ciri-ciri yang sama dengan tradisionalisme, tetapi tidak seluruhnya persis. JT merupakan sebuah gerakan Islam tradisional berbasis kultural yang terus berkembang hingga saat ini. Sebagaimana dijelaskan dalam teori pergerakan dunia Islam yang dikemukakan Syeed Hossein Nasr, JT adalah gerakan salah satu gerakan yang menjadi bagian dari gerakan fundamentalisme, mahdiisme, modernism, dan sejenisnya.

Pada gerakan tradisional, aspek gerakan spiritual adalah hal utama yang harus diperbaiki melalui sebuah gerakan dakwah. Gejala yang terdapat pada gerakan Islam tradisional inilah yang muncul pada karakteristik gerakan JT. Ciri tradisionalisme JT menariknya dikemas dalam nuansa sufistik. Memang dalam doktrin sufi atau tarekat diharuskan adanya bai'at, namun menariknya pada JT di kota Palembang hal tersebut tidak dilakukan. Namun perilaku dan doktrinnya syarat dengan nilai-nilai sufisme.

Atas dasar inilah, sebagai jalan keluar, penulis memberi sebuah kategori bahwa JT di Palembang termasuk dalam tipe tradisional-sufistik. Simpulan ini tentu saja terbuka untuk diperdebatkan.

Saran

Siapa saja yang selama ini mengasosiasikan JT dengan terorisme hanya karena melihat tampilan luar pengikut JT yang banyak kesamaan dengan para pelaku atau yang terlibat dalam tindak terorisme, hendaknya memperbaharui sikapnya karena terbukti JT adalah gerakan keagamaan yang anti kekerasan apalagi mengatasnamakan agama untuk melakukan tindak kekerasan. Dalam beberapa hal mereka memang radikal, tetapi mereka juga moderat.

Penelitian ini masih bisa dikembangkan karena banyak hal mengenai JT di Palembang yang belum tersingkap. Masalah faktor-faktor yang membuat JT mampu bertahan di Palembang dan interrelasi antara JT dengan kelompok-kelompok keagamaan lainnya adalah contoh permasalahan yang penulis rekomendasikan untuk didalami.