

# PENGARUH FILSAFAT TERHADAP HETERODOKSI TEOLOGI ISLAM

*Iswahyudi*

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah

IAIN Ponorogo

email: yudi\_prapto@yahoo.com

**Abstract:** *This article elaborates philosophy that runs into Islamic theology. Islamic theology could not be separated from all outer side. Those were not derived from revelation. Theological orthodoxy argued that each argument of divinity was taken from the revelation. They also consider that others were fault. Then those were categorized into heterodox. Heterodox was killed cruelly for instance al-Hallāj, Suhrawardi, Siti Jenar. This article describes critical approach and the data were analyzed through philosophical analysis. The article concludes that mostly, theological heterodoxy was inspired by philosophy such Plato, Aristotle and Plotinus. These philosophers delivered some convincing and satisfying arguments about God. Philosophy that characteristically has radical, comprehensive, systematic, independent and speculative delivering the basic insights of orthodox. Philosophy had given theological heterodoxy basis in some aspects such God is impersonal, non-spatial relation between God and creatures, and incretions view of the universe. Finally, this article assumes that heterodox point of view is useful to establish the principle of dissensus truth (mostly disagreement) in the plural-paced life.*

**المخلص:** تبث هذه المقالة في التفكير الفلسفي الذي يؤثر على العقيدة الإسلامية. العقيدة الإسلامية كنتيجة الفكرة لا يمكن فصلها عن جميع المؤثرات الخارجية لا يستمد جميع مصادرها من الوحي. فرقة دينية أرثوذكسية تستند حجته على الوحي الألوهية تنظر على أن الفكرة التي تخرج من المصادر الأخرى خاطئة. وهذا يؤدي إلى النظر أن الفرقة الألوهية أخرى (هيتيرودوكس) تعتبر مجموعة مبتدعة وهي منحرفة. وحكمت فرقة دينية أرثوذكسية على فرقة هيتيرودوكسية بالقتل، وهذا كما وقع على الحلاج وشهراوردی وستي جنار. من خلال المنهج الوصفي

النقدي والتحليل الفلسفي، يخلص الكاتب إلى أن الأفكار العديدة من فرقة هيتيرودوكسية لاهوتية تؤثر من فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وقد أعطت الفلسفة أساس هيتيرودوكسية لاهوتية في بعض النواحي، ومن بعض رأيهم أن الله هو شخصي، وكانت العلاقة بين الله والخلق غير المكانية، والنظرة غير الإبداعات في الكون. وهذا الرأي مفيد لترسيخ مبدأ الحقيقة التي لا توافق الأغلبية في حياة متعددة.

**Abstrak:** Artikel ini akan mengelaborasi pemikiran filsafat yang masuk ke dalam teologi Islam. Sebagai hasil pemikiran, teologi Islam tidak bisa dilepaskan dari pengaruh luar yang tidak semuanya murni bersumber dari wahyu. Kelompok ortodoksi teologis, sebagai kelompok yang menganggap setiap argumen ketuhanan diambil dari wahyu, menganggap pemikiran dari sumber lain dianggap sebagai kesalahan. Para pengusung argumen ketuhanan lain tersebut kemudian dianggap sebagai kelompok heterodoks, yaitu kelompok yang menyimpang. Dengan kejam, kelompok ortodoks menghukum kelompok heterodoks dengan pembunuhan, al-Hallāj, Suhrawardi, Siti Jenar adalah beberapa kasus yang bisa diberikan. Melalui pendekatan diskriptif kritis dan analisis filosofis, penulis berkesimpulan bahwa heterodoksi teologis banyak diinspirasi oleh filsafat, baik dari Plato, Aristoteles maupun Plotinus. Para filsuf ini memberi argumen yang meyakinkan dan memuaskan akal pikiran tentang Tuhan. Filsafat yang memiliki watak radikal, menyeluruh, sistematis, bebas dan spekulatif mempertanyakan pandangan-pandangan dasar ortodoksi. Filsafat telah memberi basis heterodoksi teologis dalam beberapa hal, yaitu pandangan bahwa Tuhan bersifat impersonal, relasi non spasial antara Tuhan dengan makhluk dan pandangan non kreasi semesta. Akhirnya, artikel ini menyimpulkan bahwa heterodoks ini berguna untuk membangun prinsip kebenaran disensus (kebenaran yang tidak harus disepakati oleh mayoritas) dalam kehidupan yang serba plural.

**Keywords:** Tuhan Impersonal, Teologi Negatif, Relasi Pelimpahan, Non Kreasi Semesta

## PENDAHULUAN

Islam sebagai ajaran tidak bersifat monolitik. Islam telah menghadirkan berbagai pertentangan pemikiran tentangnya. Ibrahim

Moosa dan Aziz al-Azmeh menyebut pertentangan tersebut dengan *there are many "islams" with a small "i"* (ada banyak Islam dengan huruf "i" kecil).<sup>1</sup> Pertentangan pemikiran tidak saja bersifat dinamis, namun acapkali berwatak destruktif dalam bentuk pemusyrikan, pemurtadan dan *takfir* (pengkafiran).

Menurut Komaruddin Hidayat, pertentangan tersebut dapat dimaklumi. Islam baginya adalah ibarat dentuman besar dengan efek ledakan yang luas.<sup>2</sup> Ibarat nuklir, pecahan Islam tidak hanya menyebar dalam berbagai aspek kehidupan seperti ekonomi, budaya, politik dan lain-lain, tetapi juga pada sendi-sendi paling dasar umat Islam, yaitu teologi, fiqh dan tasawuf. Tradisi heretik (*bid'ah*), kafir, musyrik dan lain-lain adalah efek dari dentuman besar tersebut. Dari sinilah muncul tradisi ortodoksi dan heterodoksi. Ortodoksi dalam sebuah ajaran agama ditafsirkan sebagai "ajaran yang benar", "ajaran yang lama" dan "ajaran yang kuno".<sup>3</sup> Dalam pertentangan tersebut, "ajaran yang benar" sering diklaim merujuk pada kelompok mayoritas atau kelompok penguasa. Akhirnya, ortodoksi sering ditujukan untuk sebuah aliran yang menjadi anutan mayoritas atau ajaran yang diikuti oleh penguasa. Sebaliknya, kelompok yang berseberangan dengan kelompok ortodoks disebut sebagai pengikut heteredoksi. Heterodoksi diterjemahkan sebagai aliran yang menyimpang dari kepercayaan resmi.<sup>4</sup>

Heterodoksi, dalam banyak kasus, sebenarnya merupakan perlawanan atau kritik atas kemapanan (*status quo*) pemahaman agama yang terjadi di masyarakat. Di pihak lain, heterodoksi bisa juga disebabkan oleh sikap oposisi terhadap pemahaman yang mapan (*mainstream*) dan dianut oleh penguasa politik. Al-Ḥallāj, Suhrawardi, dan Siti Jenar misalnya adalah beberapa contoh.<sup>5</sup> Mereka

---

<sup>1</sup>Zaprul Khan, pengantar dalam *Merenda Wajah Islam Humanis* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), vi. Islam dengan "I" besar adalah Islam sebagai doktrin seperti kewajiban shalat, puasa dan lain-lain, sementara Islam dengan "i" kecil adalah pemikiran umat Islam tentang "I" besar tersebut seperti tata cara shalat dan lain-lain.

<sup>2</sup>Komaruddin Hidayat menyebutnya dengan sentrifugal. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

<sup>3</sup>*Wikipedia*, n.d., Id.wikipedia.org/wiki/Ortodoks.

<sup>4</sup>*KBBI*, n.d., Kbbi.web.id/heterodoks.

<sup>5</sup>Al-Ḥallāj ikut terlibat dalam gerakan reformasi politik di Bagdad yang dipimpin oleh Ibn al-Mu'tazz, pengikut setia Sunni-Hanafi. Reformasi ini tidak berhasil dan al-Ḥallāj tertangkap. Ortodoksi keagamaan saat itu di bawah kekuasaan madzhab Zahiri. Siti Jenar pun demikian, ia menyebarkan paham yang dituduh menyamai Hindu-Budha Majapahit dan dituduh membuat kegaduhan di masyarakat. Siti Jenar dan para muridnya

dianggap sesat, membahayakan dan merusak nalar keagamaan masyarakat umum.

Adakah nalar epistemologis yang memengaruhi terhadap pemikiran dan tindakan heterodoksi tersebut? Mengikuti logika bahwa “tidak ada tindakan kritis, tanpa pemikiran kritis”, agaknya mustahil untuk mengatakan bahwa heterodoksi sepi dari nalar kritis filosofis yang berada di baliknya. Tulisan ini akan mencari nalar kritis tersebut yang akhirnya bersemayam dalam pemikiran Islam. Namun, tulisan ini tidak hendak mengelaborasi nalar kritis filosofis tersebut dalam semua aspeknya. Tulisan ini akan menfokuskan pada aspek teologi sebagai kajian yang paling banyak menghadirkan klaim-klaim sarkastis seperti kafir dan musyrik, suatu klaim yang memberi energi dahsyat pada penuduh untuk mengalirkan darah para tertuduh.

Kajian tentang heterodoksi filosofis dalam wilayah teologi ini penting karena dapat menjawab klaim-klaim sarkastis tersebut sekaligus dapat menempatkan heterodoksi teologi pada posisi yang semestinya. Di samping dapat menghadirkan pola berteologi yang dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan kritis dari akal, heterodoksi teologi dapat menjadi sebuah alternatif teologi yang lebih toleran dan menghargai sistem teologi orang lain dalam kehidupan yang plural ini, bahkan, meminjam Juhari, bisa digunakan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan “rakyat” baik secara kultural maupun politik.<sup>6</sup> Untuk tujuan ini, pendekatan diskriptif kritis dan analisis filosofis akan digunakan sebagai alat bantu untuk mencari jawab atas pertanyaan-pertanyaan di atas.

## NALAR FILSAFAT DAN ORTODOKSI TEOLOGI

Filsafat berasal dari dua suku kata bahasa Yunani, yaitu *philo* dan *shopia*. *Philo* memiliki makna “cinta” dan *shopos* berarti “kebijaksanaan.”<sup>7</sup> Filsafat oleh karena itu memiliki arti “cinta

---

beroposisi terhadap pemerintahan kerajaan Demak. Lihat Muhammad Zaairul Haq, *Al-Hallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), 28; Mohammad Sobari, “Kewibawaan ‘Subversif’ Syekh Siti Jenar,” in kata pengantar *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, ed. Abdul Munir Mulkhan (Yogyakarta: Benteng, 2002), vii.

<sup>6</sup>Imam Bonjol Juhari, “Agama Sebagai Kesadaran Ideologis: Refleksi Perubahan Sosial ‘Ali Syari’ati,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (Mei 2016): 9.

<sup>7</sup>Loren Bagus, “Kamus Filsafat” (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 242.

kebijaksanaan”. Makna ini mengandung makna aktif bukan pasif. Bagi Harun Hadiwijono, seorang filsuf (pecinta kebijaksanaan) adalah orang yang sedang mencari kebijaksanaan.<sup>8</sup> Filsuf hanyalah pencari kebijaksanaan dengan penuh cinta. Sebagai pencari kebijaksanaan, filsafat memiliki beberapa nalar yang bagi kelompok mapan dianggap subversif dan merongrong kewibawaan mayoritas. Beberapa karakter nalar filsafat tersebut di antaranya adalah radikal, menyeluruh, bebas, spekulatif dan sistematis.<sup>9</sup>

*Pertama*, nalar radikal filsafat diawali oleh bentuk kecurigaan yang mendalam atas segala sesuatu. Kecurigaan tersebut muncul sebagai turunan dari kajian utama filsafat, yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologi. *Kedua*, filsafat memiliki watak menyeluruh. Filsafat mencari keterkaitan antara satu aspek dengan aspek lain untuk dilihat relasi simbiotiknya dalam pencarian kebenaran. *Ketiga*, filsafat di sisi lain berwatak bebas. Maksudnya, filsafat tidak bisa ditekan atau dideterminasi oleh sesuatu yang lain. Filsafat juga bebas dari kepentingan dan hasrat-hasrat lain di luar tujuan filsafat. Kebebasan filsafat adalah “bebas dari” dan “bebas untuk”. Maksudnya, bebas dari tekanan dan hasrat di luar filsafat dan bebas untuk berekspresi dalam menemukan kebenaran. *Keempat*, filsafat di sisi lain bersifat spekulatif. Filsafat menduga-duga jawaban hakikat. Akibat dari kerja spekulatif, filsafat menghasilkan kebenaran yang relatif. *Kelima*, filsafat memiliki watak sistematis yang beroperasi berdasarkan logika dan aturan-aturan tertentu yang dilakukan secara kesadaran dan tanggungjawab. Filsafat menghindari loncatan, kekacauan dan kontradiksi.<sup>10</sup>

Berbagai watak filsafat seperti itu mendorong banyak ulama mengharamkan filsafat. Ahmad bin Hambal misalnya, sebagaimana

---

<sup>8</sup>Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 7.

<sup>9</sup>Lihat penjelasan mengenai nalar filsafat ini dalam buku-buku seperti Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), 20–22; Jono and Cecep Sumarna, *Melacak Jejak Filsafat* (Bandung: Sangga Buana Bandung, 2006), 23–29; Tim Reviewer MKD 2014 UIN Sunan Ampel Surabaya, *Pengantar Filsafat* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014), 13–15; Suparlan Suhartono, *Dasar-Dasar Filsafat* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 55–63; Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam* (Ponorogo: STAIN Po. Press, 2011), 9–12.

<sup>10</sup>Suhartono, *Dasar-Dasar Filsafat*, 63–64. Di antara hukum-hukum berpikir filsafat untuk menghindari kontradiksi adalah hukum identitas, hukum kontradiksi dan hukum penyisihan jalan tengah. Lihat Wagiman, *Pengantar Studi Logika: Mempelajari, Memahami dan Mempraktekkannya* (Yogyakarta: Pustaka Book Publishe, 2009), 52–54.

dikutip A. Hanafi, mengatakan “Ahli ilmu kalam atau teologi, tidak bahagia selamanya. Ulama kalam atau teologi adalah orang-orang zindiq”.<sup>11</sup> Ilmu kalam atau teologi yang ditentang oleh sebagian ulama tersebut adalah ilmu kalam atau teologi yang telah dimasuki logika filsafat. Akhirnya, ada dua kategori teologi yang diketahui, yaitu teologi yang murni tanpa infiltrasi gagasan dari filsafat (ortodoks) dan teologi yang telah terinfiltrasi filsafat (heterodoks). Teologi tanpa infiltrasi itulah yang diusung oleh ulama semacam Ahmad bin Hambal dan Ibn Ṣalāḥ. Secara ekstrim, Ibn Ṣalāḥ menolak filsafat dengan mengatakan.

”Filsafat adalah pokok kebodohan dan penyelewengan bahkan kebingungan dan kesesatan. Siapa yang berfilsafat, maka butalah hatinya dari kebaikan-kebaikan syari’ah yang suci, yang dikuatkan dengan dalil-dalil yang lahir dan bukti-bukti yang jelas. Barangsiapa yang mempelajarinya, maka ia berteman kehinaan, tertutup dari kebenaran dan terbujuk oleh setan. Apakah ada ilmu yang lebih hina daripada ilmu yang membutuhkan orang yang memilikinya dan menggelapkan hatinya dari sinar kenabian nabi kita?”<sup>12</sup>

Dalam ranah filsafat, teologi dapat dibedakan dalam dua kategori, yaitu teologi wahyu dan teologi naturalis. Teologi wahyu merupakan kajian tentang Tuhan dengan argumen dasar bersumber dari berita kitab suci atau wahyu. Teologi wahyu bersifat dari atas ke bawah (*bottom up*). Sementara teologi naturalis bersifat dari bawah ke atas (*top down*). Teologi naturalis menemukan Tuhan akibat olah pikiran manusia tentang semesta hingga eksistensi Tuhan itu sendiri. Teologi seperti ini banyak diikuti oleh para filsuf Muslim semisal Alfarabi dan Ibn Sina serta sufi falsafi seperti Ibn ‘Arabi dan Suhrawardi. Teologi naturalis inilah yang memiliki hubungan intim dengan filsafat. Gagasan-gagasannya masuk dalam wilayah metafisika yang mencakup teologi.<sup>13</sup> Penganut teologi wahyu kemudian dikenal sebagai pembela ortodoksi teologi.

<sup>11</sup>A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995), 44.

<sup>12</sup>Abu Ahmadi, *Filsafat Islam* (Semarang: Toha Putra, 1982), 36.

<sup>13</sup>Christian Wolf (1679-1754) membagi metafisika dalam dua katagori, yaitu metafisika generalis dan metafisika spesialis. Metafisika generalis adalah metafisika untuk mencari hakikat yang diberangkatkan dari sesuatu yang bersifat inderawi. Metafisika generalis populer dengan nama ontologi. Sedangkan metafisika spesialis adalah sebaliknya, mencari hakikat dari yang non inderawi. Metafisika spesialis memiliki tiga wilayah yaitu kosmologi, psikologi dan teologi. Lihat Doni Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001), ix.

Secara umum, ortodoksi teologi dapat ditandai dengan beberapa hal, yaitu pandangan tentang Tuhan yang personal, relasi Tuhan dengan makhluk yang spasial dan pandangan kreasi semesta.

### 1. Tuhan yang Personal

Teologi ortodoks mempersepsi Tuhan dalam ragam personifikasi. Personifikasi tersebut dalam bentuk seperti nama dan sifat-sifat kesempurnaan. Dalam posisi ini, Tuhan digambarkan sebagai sosok personal sebagaimana manusia yang membutuhkan atribut-atribut. Atribut-atribut ini diperoleh dari penyebutan diri-Nya sendiri dalam al-Qur'an baik berupa nama-nama yang bagus (*asma' al-ḥusnā*) maupun sifat-sifat wajib, mustahil dan *jāiz* (kebolehan Tuhan) yang diadopsi dari kitab suci.

Al-Ash'arī adalah salah satu tokoh yang mempersonifikasi Tuhan dalam bentuk sifat walau sifat tersebut berbeda dengan sifat makhluk. Menurutnya, Tuhan mengetahui dengan *'ilm*, berkuasa dengan *qudrah*, hidup dengan *ḥayāh*, dan lain-lain. Baginya, sifat mengikuti hakikat (*Dhāt*). Sifat hanyalah tambahan atas hakikat Tuhan. Al-Ash'arī membuat hubungan yang rumit antara hakikat (*Dhāt*) dan sifat ini. Ia menyebutnya dengan *lā hiya huwa wa lā ghairuhu* (sifat bukan *dhāt* dan bukan pula selain *dhāt*). Mungkin al-Ash'arī ingin mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat yang adanya *azālī*, tetapi eksistensi sifat tersebut tergantung pada *dhāt*, namun keberadaan sifat sangat melekat pada *dhāt*.<sup>14</sup> Bagi al-Ash'arī, sifat-sifat tersebut dikenali dari tindakan-tindakan-Nya seperti Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Berkehendak dan lain-lain.<sup>15</sup> Al-Sanūsī di pihak lain telah memperjelas sifat Tuhan yang diberikan al-Ash'arī. Bagi al-Sanūsī, sifat Tuhan terdiri dari tiga, yaitu sifat *wājib*, sifat *mustahīl* dan sifat *jāiz*. Sifat *wājib* berjumlah 20 (6 sifat *nafsiyah*; 7 sifat *ma'ānī* dan 7 sifat *ma'nawiyah*), sedangkan sifat *mustahīl* berjumlah 20 lawan dari sifat *wājib*. Adapun sifat *jāiz* berjumlah satu, yaitu keserbabolehan Tuhan melakukan dan tidak melakukan sesuatu.<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Lihat pembahasan menarik dalam Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd* (Surabaya: LPAM, 2004), 101.

<sup>15</sup>Al-Shahrastani, *Al-Milal Wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi Dalam Islam*, trans. Syuaidi Asy'ari (Bandung: Mizan, 2004), 150.

<sup>16</sup>Hanafī, *Pengantar Teologi Islam*, 121–122.

Kelompok Salaf seperti Ibn Taimiyah menetapkan sifat, nama dan perbuatan-perbuatan Tuhan sebagaimana dalam al-Qur'an seperti *al-Hayyu* (Yang Hidup), *al-Qayyūm* (Yang Tidak membutuhkan yang lain), *al-'Alim* (Yang Mengetahui) dan lain-lain. Wahyu, bagi Ibn Taimiyah telah menjelaskan bahwa Tuhan memiliki tangan, wajah, berada di atas, bertempat di langit, turun kepada manusia dan lain-lain. Namun, personifikasi Tuhan dalam bentuk tangan, wajah dan hal-hal lain tersebut berbeda dengan apa yang dimiliki manusia, karena Tuhan juga menjelaskan bahwa Ia berbeda dengan segala sesuatu.<sup>17</sup> Ibn Taimiyah, oleh karena itu, menganggap sesat kelompok yang menafikan sifat Tuhan seperti yang diyakini para filsuf, Mu'tazilah dan penganut *sūfi falsafi*.

Sebagai Tuhan yang personal, manusia dianggap mampu mengetahui Tuhan. Tuhan bersifat *touchable* (bisa disentuh) oleh manusia. Manusia pun mampu memikirkan Tuhan berdasarkan analogi transenden dari sesuatu yang imanen (seperti kalimat tangan, wajah, bertahta, turun dan lain-lain). Tuhan diasumsikan telah mengimanensikan diri-Nya dalam bentuk sifat serta perbuatan-perbuatan pada makhluknya (seperti lemah lembut, kasih sayang, marah, dan lain-lain). Tuhan digambarkan sebagai personalia yang bertahta dengan kasih sayang di satu sisi dan kemarahan di sisi lain.

## 2. Relasi Spasial Tuhan dengan Makhluk

Tuhan yang personal akibatnya menyebabkan relasi Tuhan dengan makhluk bersifat spasial, yaitu relasi kehambaan yang berjarak, di mana makhluk tidak mungkin “berintim ria” dalam bentuk penyatuan eksistensial baik dalam bentuk *wahdat al-wujūd* (penyatuan eksistensial yang *taraqqi*, seorang makhluk menghilangkan unsur kemanusiaan dan menancapkan unsur ketuhanan dalam dirinya) atau *al-ḥulūl* (penyatuan eksistensial *tanazzul*, Tuhan turun dalam diri makhluk yang telah murni dari sifat kemanusiaan), maupun juga *ittiṣāl al-wujūd* (ketersambungan eksistensial, namun tidak sampai pada penyatuan eksistensial).<sup>18</sup> Bagi pengikut ortodoksi teologi, penyatuan eksistensial adalah terlarang.

<sup>17</sup>Ibid., 143–144.

<sup>18</sup>*Wahdat al-wujūd* ada konsep yang diusung oleh intelektual Muslim seperti Ibn 'Arabī. Sedangkan *al-ḥulūl* dipopulerkan oleh al-Ḥallāj dan *ittiṣāl al-wujūd* digagas oleh Ibn Sīnā dan Alfarābī.

Al-Ghazālī misalnya menganggap bahwa pandangan yang menyatakan bahwa seseorang bisa melakukan penyatuan berupa *ittiḥād* maupun *al-ḥulūl* adalah sebuah kesalahan yang nyata. Al-Ghazālī mengakui pengenalan manusia pada Tuhannya yang paling tinggi hanyalah sebatas *ma'rifah*, yaitu mengenal Tuhan dengan penuh perasaan jiwa sebagai seorang hamba dengan tidak terjebak pada penyatuan. Dengan pandangan seperti ini, al-Ghazālī menegaskan bahwa antara Tuhan dengan manusia sebenarnya ada spasi yang jelas. Manusia hadir hasil dari sebuah “penciptaan” bukan emanasi (pancaran dari Tuhan akibat aktifitas berpikir Tuhan). Teori al-Ghazālī tentang *cretio ex-nihilo* (penciptaan dari tiada) sebenarnya untuk menegaskan posisi spasial ini. Prinsip ini diusung oleh al-Ghazālī untuk menentang teori emanasi yang berujung pada pandangan non spasial antara Tuhan dengan manusia. Teori emanasi menganggap bahwa alam ini *qadīm* (tidak bermula) akibat dari pandangan bahwa makhluk bukan diciptakan. Dengan tegas, al-Ghazālī menganggap kafir pengikut paham ini.<sup>19</sup>

Relasi spasial menolak berbagai pandangan seperti penolakan atas realitas tunggal. Realitas dibagi dalam distingsi radikal dan bukan manipulatif antara dua hal, yaitu realitas atas dan realitas bawah atau realitas transenden dan realitas imanen. Realitas tersebut tidak bisa disatukan. Keduanya menampakkan diri sebagai dua entitas yang distingtif. Paham-paham pluralisme oleh karena itu bertentangan dalam relasi ini. Hal ini disebabkan karena paham pluralisme mengakui banyak realitas namun memiliki satu hakikat. Pluralisme mengakui ada kebenaran yang memencar. Di samping itu, relasi spasial tidak setuju dengan pola kajian hermetisisme yang melakukan tafsiran di luar formalisme teks sebagai pandangan yang banyak terinspirasi ajaran Neoplatonisme.<sup>20</sup> Di antara semangat Neoplatonisme adalah menemukan Tuhan berdasarkan pemikiran tentang Tuhan itu sendiri. Hal ini berbeda dengan pandangan ortodoksi teologis yang menemukan Tuhan akibat memikirkan

---

<sup>19</sup>Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam*, 168.

<sup>20</sup>Neoplatonisme adalah suatu aliran yang dikembangkan oleh Plotinus (w. 270), dan Porphyry (w. 303) dari Iskandariyah. Plotinus mengajarkan tentang Yang Satu (*The One*) dan yang banyak (*the many*). Hubungan antara Yang Satu dan yang banyak adalah hubungan emanasi atau pelimpahan.. Lihat Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme Dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (Desember 2015): 376.

tentang ciptaan-Nya.<sup>21</sup> Bagi Komaruddin Hidayat, hermeneutika menawarkan alternatif pemahaman *abduktif*, yaitu mendekati data atau teks dengan berbagai asumsi dan probabilitas sehingga muncul berbagai kemungkinan kebenaran.<sup>22</sup>

### 3. Kreasi Semesta

Semesta atau selain Tuhan mewujudkan, menurut kelompok ortodoksi teologi semacam al-Ash'arī, al-Ghazālī, Ibn Taimiyah dan lain-lain, adalah bentuk keserbabolehan Tuhan dan bukan bagian dari keniscayaan. Pandangan ini diambil dari berbagai perkataan Tuhan dalam kitab suci semacam *fatārah*, *khalaqah*, *ja'ala* dan lain-lain. Kata-kata ini menunjukkan bahwa keberadaan semesta berawal dari ketiadaan kemudian diwujudkan oleh Tuhan. Tidak ada alasan keberadaan semesta ini kecuali untuk mengabdikan kepada-Nya dan menjalankan hukum alam.

Pandangan ortodoksi teologi dalam masalah kreasi semesta berakhir dengan pengakuan bahwa semesta adalah baharu. Logika deduksi yang digunakan adalah proposisi sebagai berikut, “semua selain Tuhan berubah, semua yang berubah baharu, maka semua selain Tuhan adalah baharu.” Baharu adalah lawan dari *qadīm* (tidak bermula). Al-Ghazālī menghukumi kafir orang yang meyakini bahwa semesta ini *qadīm*. Al-Ghazālī berargumen bahwa kata “pencipta” adalah tepat digunakan dari ketiadaan menjadi ada. Jika semesta diciptakan dari sesuatu yang ada, maka gugurlah klaim Tuhan sebagai pencipta.<sup>23</sup> Pandangan semesta yang diciptakan adalah penting karena menyentuh dasar-dasar keimanan bagi ortodoksi teologi. Jika dikatakan bahwa semesta ibarat matahari dengan sinar, maka dapat pula dikatakan bahwa semesta adalah *qadīm*. Jika demikian maka akan muncullah *qadīm* yang berbilang (*ta'addud al-qudamā*).

---

<sup>21</sup>Mircea Eliade menjelaskan bahwa “*Hermeneutics refers to the intellectual discipline concerned with the nature and presupposition of the interpretation of human expression*. Hermeneutika diterjemahkan pula sebagai disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* (pemahaman atas pemahaman) terhadap teks. Lihat Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6 (New York: Macmillan Publishing Company, n.d.), 279; E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 24.

<sup>22</sup>Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 125.

<sup>23</sup>Al-Ghazālī mengkafirkan tiga pendapat, yaitu keyakinan bahwa alam ini kekal dan tidak bermula; Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular dan pembangkitan jasmani tidak ada. Lihat Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam*, 168–169.

## PENGARUH FILSAFAT TERHADAP HETERODOKSI TEOLOGI

Islam hadir dalam situasi yang tidak statis. Banyak pengetahuan mengelilingi ajaran Islam, termasuk filsafat. Filsafat diterima oleh umat Islam karena beberapa alasan di antaranya adalah untuk menjawab berbagai pertanyaan teologis yang secara rasional tidak memuaskan. Di antara pertanyaan-pertanyaan teologis tersebut adalah apa itu Tuhan? Mungkinkah menemukan Tuhan melalui jalur-jalur lain selain dari kitab suci? Jika telah ditemukan, apakah jalur-jalur itu harus sama antara yang satu dengan yang lain? Jika tidak harus sama, kenapa atas nama Tuhan seseorang menyalahkan jalur-jalur lain? Jika asal usul segala sesuatu adalah satu, kenapa yang banyak menjadi berbeda? Jika asalnya satu, kenapa yang dilahirkan darinya tidak boleh untuk menyatu dengan-Nya kembali? Dan pertanyaan-pertanyaan lain.

### 1. Teologi Apofatik atau Teologi Negatif

Teologi apofatik adalah teologi yang menjelaskan ketidaktahuan tentang Tuhan. Al-Fayyadl menyebut teologi ini dengan sebutan “teologi negatif”.<sup>24</sup> Teologi apofatik muncul atas pandangan bahwa manusia tidak mungkin mengetahui Tuhan. Setiap menjawab pertanyaan tentang Tuhan, jawaban teologi ini adalah berkisar pada dua jawaban, yaitu *saying not* dan *not saying*. *Saying not* adalah mengatakan tidak tahu. Tuhan diakui sebagai Ada, tetapi keberadaan-Nya adalah penuh misteri. Eksistensi-Nya tidak bisa dipikirkan. Sedangkan *not saying* adalah tidak hanya mengatakan tidak tahu, tetapi lebih dari itu, yaitu tidak mengatakan apa-apa tentang Tuhan, diam. Dalam kondisi diam inilah istilah teologi apofatik dilekatkan.<sup>25</sup> Dalam kondisi negatif dan apofatik, Tuhan bersifat impersonal, tidak bisa digambarkan sebagaimana personalitas manusia yang harus dilekati dengan beragam atribut.

Tuhan yang impersonal merupakan pengaruh dari gagasan Plato (427 SM-348 SM). Plato memiliki pandangan yang terkenal, yaitu dunia *idea*. Plato membagi realitas menjadi dua, yaitu realitas inderawi dan realitas non inderawi. Realitas inderawi adalah realitas alam nyata yang *sensible*. Sedangkan realitas non inderawi adalah

<sup>24</sup>Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 95.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 95–99..

sebaliknya. Ia bersifat konseptual. Dua realitas tersebut bersifat gradatif. Yang satu lebih tinggi dari yang lain. Yang satu menjadi sumber dari yang lainnya. Realitas yang menjadi sumber tersebut adalah realitas non inderawi yang disebutnya dengan dunia *idea*. Realitas inderawi hanyalah merupakan pengejawantahan dari realitas *idea* tersebut. Sifat melekat dari realitas *idea* tersebut adalah eternal (abadi), sempurna, suci dan sangat berbeda dengan alam semesta.<sup>26</sup> Sebaliknya, realitas inderawi bersifat tidak kekal, tidak sempurna dan kotor. Walau begitu, sebagai representasi dari dunia *idea*, realitas inderawi selalu merindu pada realitas *idea*. Tuhan yang sempurna dan suci mengakibatkan manusia tidak mungkin mengetahui dan memikirkan Tuhan.

Kegelisahan filsafat adalah bahwa Tuhan personal mengakibatkan justifikasi kebenaran untuk menunjukkan Tuhan. Masing-masing orang mempercayai Tuhan dan menggambarkannya sesuai kapasitas dirinya masing-masing sembari menyalahkan kepercayaan dan persepsi orang lain tentang Tuhan. Hal ini disebabkan karena masing-masing orang merasa paling mengenal dan mengerti Tuhan yang personal. Bagi filsafat Platonisme, kesempurnaan Tuhan tidak mungkin mendatangkan satu kebenaran otoritas tentang Tuhan. Apa yang dipahami manusia sesungguhnya adalah “Tuhan yang dipercayai” (*al-ilāh al-mu'taqad*), “Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan” (*al-ḥaqq al-makhlūq fī al-i'tiqād*) dan “Tuhan kepercayaan” (*ilāh al-mu'taqad*). Ungkapan-ungkapan ini diucapkan oleh Ibn 'Arabī (1165 M-1240 M) dalam menjelaskan bahwa kepercayaan manusia tentang Tuhan sesungguhnya hanyalah persepsi akal saja, dan bukan menunjukkan pada Tuhan yang sebenarnya. Karena hanya persepsi akal, maka Tuhan digambarkan oleh seseorang sesuai pengetahuan, penangkapan dan persepsinya. Ibn 'Arabī mengutip al-Junaid, mengatakan, “Warna air tergantung kepada warna bejana tempat air tersebut” (*lawn al-mā' lawn ināihi*). Dalam pengertian ini, pengetahuan manusia tentang Tuhan berarti hanyalah pengetahuan yang disangka saja. Menurut Ibn 'Arabī, siapa yang mencela kepercayaan orang lain, sesungguhnya ia sedang memuji dirinya sendiri. Karena Tuhan yang ia bela sesungguhnya adalah hasil persepsinya sendiri.<sup>27</sup>

<sup>26</sup>Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 13–16.

<sup>27</sup>Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Yang diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya,” *Paramadin: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (December 1998): 130–133.

Gagasan Ibn 'Arabī ini, menurut Kautsar Azhari Noer, dipengaruhi oleh filsuf Yunani Xenophanes (hidup antara 570-480 SM) yang melakukan perlawanan atas personalitas Tuhan. Personalitas Tuhan sebenarnya hanyalah bagian dari upaya menyamakan Tuhan dengan dirinya sendiri. Xenophanes mengatakan.

Seandainya sapi, kuda, dan singa mempunyai tangan dan pandai menggambar seperti manusia, tentu kuda akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai kuda, sapi akan menggambarkan tuhan-tuhan menyerupai sapi, dan dengan demikian mereka akan mengenakan rupa yang sama kepada tuhan-tuhan seperti terdapat pada mereka sendiri. Orang Etiopia mempunyai tuhan-tuhan hitam dan berhidung pesek, sedangkan orang Trasia mengatakan bahwa tuhan-tuhan mereka bermata biru dan berambut merah.<sup>28</sup>

Kritik Xenophanes dan Ibn 'Arabī di atas adalah kritik ontologis tentang Tuhan. Pada wilayah epistemologis, teologi apofatik mengkritik sumber pengetahuan ortodoksi teologi berdasar wahyu dan tradisi. Sumber pengetahuan teologi apofatik adalah *the absence of origin as the origin itself* (tidak adanya sumber itu sendiri). Maksudnya adalah karena Tuhan adalah Yang Tak Terjangkau, maka sumber apa pun tidak bisa menjelaskan tentang-Nya. Sumber-sumber yang pernah ada seperti wahyu dan tradisi diposisikan sebagai sumber sekunder. Posisi sumber sekunder tersebut ditangguhkan dan ditunda sementara. Yang penting bagi sumber teologi apofatik adalah menunda pengetahuan apa pun tentang Tuhan. Teologi apofatik oleh karena itu, dalam istilah epistemologi bisa disebut sebagai non fondasionalis dinamis, yaitu sebuah ketiadaan fondasi sumber pengetahuan tetapi masuk dalam aktivisme dan dinamisme pencarian yang tiada henti.<sup>29</sup> Tuhan diletakkan sebagai sesuatu yang dicari tiada henti tanpa berpretensi menganggap paling benar dalam mendapatkan-Nya.

Teologi apofatik dan juga teologi negatif mengkritik terhadap sumber pengetahuan ortodoksi teologi yang lebih banyak melandaskan pada prinsip kausalitas dan analogi.<sup>30</sup> Menurut al-

---

<sup>28</sup>Ibid., 133.

<sup>29</sup>Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 130–131.

<sup>30</sup>Prinsip sebab akibat seperti bahwa alam disebabkan oleh Tuhan. Akibat (alam semesta) tidak akan muncul kecuali oleh sebab yang menyebabkannya (Tuhan). Sebab akibat adalah argumen yang paling sering digunakan untuk menjelaskan eksistensi

Fayyadl, sumber pengetahuan teologi yang dianggap heterodoks ini adalah tiga logika, yaitu logika negasi, logika paradoks dan metaforisitas.<sup>31</sup>

Logika negasi adalah logika yang menegaskan status eksistensial sesuatu sebagaimana tergambar dalam proposisi A adalah bukan B dan B adalah bukan A. Ini artinya A menegaskan B dan sebaliknya, B menegaskan A. Intinya keduanya berbeda sama sekali. Logika negasi mempertanyakan prinsip kausalitas tentang Tuhan seperti jika Tuhan adalah sebab dari alam semesta, maka bagaimana memastikan keberadaan sebab tersebut? Bagaimana memahamai keberadaannya? Dan lain-lain.<sup>32</sup> Sedangkan logika paradoks, menurut al-Fayyadl, adalah “pola berpikir yang meletakkan dua hal yang bertentangan dan saling menegaskan dalam satu pernyataan yang sama dan mengakui kebenaran kedua-duanya”. Artinya, sesuatu pada saat yang sama saling bertentangan namun keduanya bisa dianggap benar. Logika paradoks muncul seperti dalam ungkapan “Tuhan *ada* sekaligus *tidak ada*”. Ini maksudnya bahwa Tuhan bisa dibicarakan sekaligus tidak dapat dibicarakan atau seluruhnya identik dengan Tuhan sekaligus tidak identik dengan-Nya. Logika paradoks adalah lawan dari logika yang mempersonifikasi Tuhan dalam analogi seperti menyamakan Tuhan seperti manusia dalam bentuk punya tangan dan lain-lain.<sup>33</sup> Logika yang terakhir adalah metaforisitas, yaitu upaya menjelaskan sesuatu selalu saja mengandung unsur-unsur metafor di dalamnya. Pernyataan ini menegaskan bahwa tidak ada sebuah klaim kebenaran yang pasti, semuanya bersifat mendua dan memiliki kemungkinan berbagai penafsiran atasnya.<sup>34</sup> Tuhan, seperti kita tahu, mengungkapkan dirinya dalam berbagai metafor seperti “cahaya”,<sup>35</sup> “bertahta”, dan lain-lain.

---

Tuhan seperti ungkapan “bukti adanya Tuhan adalah adanya alam semesta ini”. Sedangkan prinsip analogi, di antaranya adalah seperti mengkiaskan eksistensi Tuhan yang bertangan, bertakhta dan lain-lain sebagaimana manusia.

<sup>31</sup>al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 133.

<sup>32</sup>Ibid., 135.

<sup>33</sup>Ibid., 135–138.

<sup>34</sup>Ibid., 138.

<sup>35</sup>Lihat penjelasan lengkap tentang konsep *nūr* yang dibahas oleh Shuhrawardi dalam Amroeni Drajat, *Suhrawardi Kritik atas Filsafat Peripetetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Secara aksiologis, teologi apofatik, sebagaimana ungkap al-Fayyadl, adalah untuk purifikasi konsep ketuhanan. Tujuan ini adalah upaya teologi apofatik atau teologi negatif untuk meruntuhkan epistemologi teologi ortodok yang mengaku telah mampu mendefinisikan Tuhan, sebuah definisi yang acapkali destruktif (menghukum kafir dan murtad seseorang). Purifikasi konsep ketuhanan ini berarti pula mempertanyakan setiap definisi dan klaim-klaim tentang Tuhan serta mengarahkannya untuk tetap melakukan dinamisasi pencarian tiada henti. Dinamisasi pencarian Tuhan tiada henti inilah yang kemudian memunculkan “teologi cinta”. Teologi negatif adalah teologi pencarian tentang Yang Dicitai. “Cinta” seperti diketahui adalah kata yang tidak terdefiniskan sekaligus tanpa syarat dalam menggumulinya.<sup>36</sup>

## 2. Relasi Non Spasial Antara Tuhan dengan Makhluk

Posisi “cinta” dari teologi apofatik dan teologi negatif mendorong relasi antara Tuhan dengan makluknya adalah relasi “yang mencinta” dan “yang dicinta” atau aktifitas “merindu”. Gagasan merindu, banyak dipengaruhi oleh filsafat aliran Neoplatonisme terutama dari Plotinus (284 M-369 M) dari Lykopolis (Mesir). Menurutnya, alam semesta termasuk manusia, sebagai alam yang lebih rendah selalu merindu kepada yang Esa atau Tuhan agar bisa tersambung wujud eksistensial dengan Tuhan. Plotinus pernah berekstasi dan berucap:

“Sudah sering itu terjadi, terangkat keluar dari tubuh menuju diriku sendiri, berada di luar segala sesuatu lainnya dan memusat pada diri sendiri, menyaksikan keindahan luar biasa, kemudian, merasa yakin berpadu dengan tertib tertinggi, mencipta kehidupan yang mulia, memperoleh jati diri yang mulia bersama yang ilahi dan bagaimanakah sang jiwa bisa merasuk ke dalam jasmaniku, sang jiwa yang kendatipun berada dalam jasmani adalah sesuatu yang mulia sebagaimana yang ia perlihatkan padaku.”<sup>37</sup>

Kesempurnaan sejati, bagi al-Fārābī (870 M-950 M) adalah ketika seseorang telah mampu mengalami ketersambungan wujud (*ittiṣāl al-wujūd*) dengan Akal Kesepuluh yang dianggap sebagai pengejawantahan Tuhan yang Maha Suci di alam dunia. Bagi

<sup>36</sup>Ibid., 140–142.

<sup>37</sup>Iswahyudi, “Kerancuan Ibnu Sina; Analisis Kritis atas Metafisika Ibnu Sina” (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006), 41.

al-Fārābī tujuan manusia adalah kembali kepada asalnya, yaitu alam langit. Caranya adalah dengan menghilangkan kebendaan pada dirinya, karena yang memberi bentuk manusia adalah Akal Kesepuluh yang bersifat ruhani.<sup>38</sup> Jalur yang ditempuh al-Fārābī adalah jalur non spasial.

Kasus serupa dilakukan oleh al-Ḥallāj. Menurutnya, manusia memiliki dua sifat dalam dirinya, yaitu sifat ketuhanan (*lāhūt*) dan sifat kemanusiaan (*nāsūt*). Sifat ketuhanan adalah sifat bawaan sebagai implikasi dari mana manusia hadir, yaitu dari Tuhan, sedangkan sifat kemanusiaan adalah sifat tambahan yang membedakan antara diri manusia dengan Tuhan. Manusia bersifat bendawi sementara Tuhan tidak. Manusia yang mampu meninggalkan sifat kemanusiaan dan mengambil jalan pembersihan melalui pengurangan makan, minum, dan unsur-unsur biologis lain, akan menyebabkan Ruh Suci masuk dan mengambil tempat di dalam dirinya.<sup>39</sup> Pada saat mengambil tempat inilah, keduanya (manusia dan Tuhan) telah menjadi satu. Konsep ini disebut dengan *ḥulūl*, yaitu menempatnya Tuhan dalam diri seseorang.

Konsep *lāhūt* dan *nāsūt* al-Ḥallāj hampir mirip dengan konsep *al-Ḥaqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (makhluk) yang diusung Ibn 'Arabī. Menurut Ibn 'Arabī dalam setiap diri manusia ada *al-Ḥaqq*. Seseorang yang mampu menemukan *al-Ḥaqq* berarti ia telah menemukan hakikat manusia.<sup>40</sup> Ketika unsur *al-khalq* telah mampu dikalahkannya dan tinggal *al-Ḥaqq* yang bersemayam di dirinya, saat itu seseorang telah mengalami *waḥdat al-wujūd* (kemanunggalan eksistensi).

Secara filosofis, relasi non spasial memuaskan akal pikiran dalam menjelaskan alasan adanya makhluk. Ibarat sebuah sinar yang keluar dari sebuah benda, maka sinar tersebut akan meredup seiring dengan jarak yang dilewatinya. Sinar yang ingin mendapatkan

---

<sup>38</sup>Iswahyudi, *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārābī* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2012), 86. Akal Kesepuluh adalah akal terakhir dimana *Wājib al-Wujūd* (Allah) melimpahkan eksistensinya dari akal-akal menjadi benda. Akal Kesepuluh ini disebut pula sebagai *wāhib al-ṣuwar* (pemberi bentuk) pada alam bendawi. Para filsuf sering menyebut Akal Kesepuluh ini dengan sebutan malaikat Jibril.

<sup>39</sup>Louis Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj, Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Masson, vol. 3 (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 15–16.

<sup>40</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, IV, Vol. II (Jakarta: UII Press, 1986), 88.

cahaya lebih kuat, maka ia harus menaik menyusuri asal tempat ia berasal. Proses kembalinya cahaya pasti akan diterima karena ia berasal darinya. Dalam masalah relasi non eksistensial ini, alasan yang diberikan Ibn ‘Arabī masuk akal. Menurutnya, sebelum ada makhluk, Tuhan mengalami kesendirian primordial,<sup>41</sup> kesendirian tersebut mendorong Tuhan untuk menampakkan diri dalam makhluk. Sebagai penampakan Tuhan, hakikat makhluk adalah diri-Nya. Tuhan ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya. Bagi Corbin, seperti dikutip al-Fayyadl, alasan adanya makhluk ini koheren dengan kata *walah* yang berarti “kesedihan mendalam”, sebuah kata yang dapat bertransformasi menjadi *ilāh* (tuhan).<sup>42</sup>

### 3. Pelimpahan atau Non Kreasi Semesta

Kesendirian primordial Tuhan berimplikasi pada beberapa hal. *Pertama*, kehadiran semesta sesungguhnya adalah bagian dari keinginan Tuhan untuk melihat keagungan diri-Nya sendiri di luar eksistensi hakikat-Nya sendiri. Akibatnya, alam semesta merupakan manifestasi-Nya. Masuk akal jika dikatakan dalam diri makhluk ada diri Tuhan. Ibarat seorang anak yang mengandung unsur-unsur diri sang bapak. Bagian dari diri bapak menjadi bagian dari diri anak. Keinginan kehadiran seorang anak bukanlah atas kehendak sang anak, tetapi hasrat orang tua yang menginginkan anak. Seorang bapak yang memiliki anak banyak, maka bapak telah bermanifestasi dalam diri yang banyak pula. *Kedua*, di pihak lain, non kreasi semesta didasari oleh pandangan filsafat Aristoteles yang menjelaskan bahwa aktifitas Tuhan dalam kesendirian primordial tersebut adalah berpikir. Tuhan berpikir tentang diri-Nya. Aktifitas ini dilandasi oleh rasa cinta pada diri-Nya sendiri. Dalam aktifitas berpikir tersebut, Aristoteles mengatakan *He produces motion as being loved* (Tuhan menggerakkan karena dicintai).<sup>43</sup> Al-Fārabī mengembangkan konsep ini dengan mengatakan bahwa aktifitas Tuhan adalah ber-*ta’aqul* (berpikir). Yang dipikirkan adalah diri-Nya sendiri. Al-Fārabī menyebut diri-Nya sebagai ‘*Aqil* (Yang

---

<sup>41</sup>al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 164; Muhyidin Ibn ‘Arabī, *Al-Futuhāt al-Makkiyah III*, ed. Ahmad Syamsuddin, II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 434.

<sup>42</sup>Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, 169–170.

<sup>43</sup>Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 14.

Berpikir), *'aql* (pikiran) dan *ma'qūl* (Yang dipikirkan) sekaligus. Tuhan dengan aktifitas ini mengetahui segala sesuatu dengan substansi-Nya. Oleh karena pengetahuan ini, Tuhan adalah *'Ālim* (Zat yang Mengetahui, *'ilm* (ilmu) dan *Ma'lūm* (Yang Diketahui) sekaligus.<sup>44</sup> Kegiatan berpikir Tuhan mengakibatkan energi maha besar. Dalam bahasa Plotinus, energi tersebut menghasilkan *nous* atau akal pertama dalam bahasa Al-Fārabi. Aktifitas *nous* adalah memikirkan *'Aql* Murni (Tuhan) dan dirinya sendiri. Dari aktifitas *nous* seperti ini memunculkan akal kedua dan planet. Akal kedua pun demikian memikirkan Tuhan dan dirinya sendiri. Akibatnya, muncullah akal ketiga dan planet. Demikian proses *ta'aqqul* hingga akal kesepuluh. Setelah akal kesepuluh proses *ta'aqqul* berhenti dan beralih pada alam materi.<sup>45</sup>

Al-Fārabi telah memperkenalkan eksistensi semesta tidak melalui penciptaan tetapi melalui emanasi, yaitu pancaran Tuhan akibat energi besar yang dihasilkan Tuhan dalam berpikir (*ta'aqqul*). Teori emanasi menjawab kegelisahan pikiran mengenai alasan adanya semesta. Semesta hadir bukan untuk kepentingan Tuhan, karena Tuhan tidak membutuhkan semuanya. Pertanyaannya, kenapa Tuhan “seolah” marah jika seseorang tidak mengabdikan kepada-Nya? Harus dikatakan bahwa kata “marah” kurang tepat. Untuk merawat keindahan diri-Nya, sesuatu di luar diri-Nya harus mengikuti prinsip-prinsip keindahan Tuhan. Keluar dari prinsip keindahan akan mengakibatkan *chaos* (kekacauan). Kekacauan akibat perlakuan manusia akan menimpa manusia itu sendiri. Artinya, seseorang yang keluar dari prinsip keindahan, seseorang itu telah menjatuhkan dirinya sendiri pada kebinasaan. Kebinasaan bukan disebabkan oleh kemarahan Tuhan, tetapi oleh tindakannya sendiri, yang acapkali Tuhan dipersalahkan.

Seperti halnya al-Fārabi, al-Hallaj menjelaskan alam semesta akibat dari *nūr Muḥammad*. *Nūr Muḥammad* adalah manifestasi Tuhan. Ia mirip dengan Tuhan. Alam semesta melimpah dari *nūr Muḥammad*. *Nūr Muḥammad* hadir karena Tuhan ingin dikenal

<sup>44</sup>Abū Nasr al-Fārabi, *Kitābu Ārāi Ahli al-Madīnat al-Fāḍilah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 48.

<sup>45</sup>Lihat pandangan al-Fārabi mengenai aktifitas Tuhan ini dalam Iswahyudi, *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārabi*, 74–75; Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” 348.

sebagaimana tercantum dalam Hadis Qudsi “*Aku adalah harta yang tersimpan, aku senang bila aku diketahui, maka aku ciptakan makhluk lalu mereka kenal Aku sebab diri-Ku pula.*” Corbin menjelaskan dalam kondisi hasrat ingin dilihat itu, Tuhan mengalami kesedihan karena dalam kesendirian primordial. Tuhan sangat rindu pada diri-Nya yang bisa dilihat dari luar diri-Nya. Akibat merindu tersebut, munculkan semesta.<sup>46</sup>

Jika dalam tradisi ortodoksi teologi, kehadiran semesta adalah bagian dari keserbabolehan Tuhan, maka dalam tradisi heterodoks ini, sebaliknya. Kehadiran semesta adalah keniscayaan. Semesta wajib ada karena wajib adanya Tuhan. Walau begitu, bukan dalam arti keduanya tidak ada gradasi. Tuhan niscaya ada karena diri-Nya sendiri, sementara semesta ada karena Tuhan. Al-Fārabi menyebut Tuhan sebagai sebagai *Wājib al-Wujūd bi Zātihi* (Niscaya Ada karena Diri-Nya sendiri) sedangkan semesta sebagai *wājib al-wujūd bi ghairihi* (niscaya ada karena selain dirinya).<sup>47</sup> Mulla Shadra menggambarkan *wājib al-wujūd bi ghairih* sebagaimana cahaya yang gradatif. Wujud cahaya berbeda-beda sebagaimana berbedanya cahaya matahari, cahaya lampu dan cahaya kunang-kunang. Cahaya itu satu hanya beda dari sisi kualitasnya.<sup>48</sup>

## PENUTUP

Dalam sejarahnya, heterodoksi teologi mengalami tekanan untuk menyebar. Kekalahannya tidak disebabkan oleh kekalahan konseptual, tetapi lebih disebabkan oleh kekalahan dominasi dan hegemoni. Dalam skala minoritas, referensi-referensi heterodoksi teologi masih bisa dibaca dan selalu mendapatkan pengikut. Adakah hikmah yang bisa diambil dari heterodoksi teologi dalam kehidupan majemuk di era kontemporer ini? Berikut, beberapa estimasi tentang hikmah tersebut.

---

<sup>46</sup>Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi*, trans. Moh. Khazin and Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), 237.

<sup>47</sup>T.J. De Boer, *Tārikh al-Falsafat fi al-Islām*, trans. Muhammad Abdul Hādī Abū Zaidah (Kairo: Maṭba‘ah Lajnah al-Talīf wa al-Tarjamah, 1954), 162; Iswahyudi, “Implikasi Neoplatonisme Dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme,” 383.

<sup>48</sup>Sayyed Hossein Nasr, “Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra),” in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Syarif (Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), 943.

*Pertama*, heteredoksi teologi merupakan antitesis dari ortodoksi yang terlalu mapan. Kemapanan akan mengakibatkan tindakan yang otoriter. Epistemologinya dianggap yang paling benar di antara yang lain. Kondisi seperti ini mengakibatkan komunikasi antar epistemologi, mengikuti Amin Abdullah, berjalan secara paralel (berjalan sendiri-sendiri) atau linear (menganggap ada epistemologi yang lebih unggul dibanding yang lain).<sup>49</sup> Kedua hubungan ini tidak akan menjadikan peradaban dunia yang damai. Heterodoksi teologi bisa menjadi kritik epistemologi yang lebih berjalan secara sirkular, yaitu pola hubungan yang saling menasehati dan saling mengakui kelemahan masing-masing. Keangkuhan ortodoksi teologi, akhirnya, bisa diminimalisir.<sup>50</sup>

*Kedua*, heterodoksi teologi mendorong kepada kebenaran disensus (lawan dari konsensus), yaitu sebuah kebenaran yang berdiri sejajar untuk mendapatkan kebenaran. Ini artinya, heterodoksi teologi memiliki kesiapan untuk hidup dalam situasi di mana pluralitas sudah tidak bisa ditawarkan lagi era kontemporer ini, termasuk di Indonesia. Berbagai kasus yang terjadi di Indonesia dan dunia menunjukkan sebuah keangkuhan suatu kebenaran. Berbagai perusakan tempat ibadah aliran minoritas seperti Syiah, Ahmadiyah misalnya adalah bentuk ketidaksiapan dalam menerima kebenaran disensus.<sup>51</sup>

*Ketiga*, heterodoksi teologi menjadi pelajaran bahwa sebenarnya Tuhan adalah Maha Misteri. Para teolog sebenarnya adalah intelektual yang sedang menjelaskan Tuhan agar terlihat jelas kepada umat. Usaha-usaha para teolog tentu tidak sama. Mereka memiliki perbedaan pendapat sesuai kadar keilmuan, pengalaman dan kondisi sosial yang melingkupinya. Ini artinya, penjelasan-penjelasan mereka sesungguhnya adalah berawal dari keinginan mereka agar Tuhan

---

<sup>49</sup>Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 220–234.

<sup>50</sup>Ibid., 223–234; Iswahyudi, “Rekonstruksi Metodologi Studi Islam (MSI): Mengubah Nalar Bertindak Kosmopolitan,” *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 2 (December 2015): 222–223.

<sup>51</sup>Di Sampang, kelompok mayoritas Sunni atas dukungan lembaga keagamaan seperti MUI (Majlis Ulama Indonesia) melakukan tindakan destruktif dengan membakar tempat ibadah dan rumah pengikut Syiah. Akibatnya, 335 orang pengikut Syiah menjadi korban. Lihat Isnatin Ulfah, *Perempuan di Tengah Konflik Agama* (Surabaya: Imtiyaz, 2015), 1–4.

bisa dimengerti dan dipahami. Sebagai hasil kerja intelektual dan sebagai upaya menjelaskan tentang Tuhan, seharusnya ditempatkan pada porsinya yang tepat, yaitu hasil pemikiran yang mungkin bisa benar dan mungkin bisa salah. Seseorang harus menghindari dan membedakan antara “membela Tuhan” dengan “membela pemikiran tentang Tuhan”.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Adian, Doni Gahral. *Matinya Metafisika Barat*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.
- Ahmadi, Abu. *Filsafat Islam*. Semarang: Toha Putra, 1982.
- Alfārābī, Abū Nasr. *Kitābu Ārāi Ahli al-Madīnat al-Fāḍilah*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.
- Al-Shahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*. Translated by Syuaidi Asy’ari. Bandung: Mizan, 2004.
- ‘Arabī, Muhyidin Ibn. *Al-Futuḥāt al-Makkiyah III*. Edited by Ahmad Syamsuddin. II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Bagus, Loren. “Kamus Filsafat.” Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Boar, T.J. De. *Tārikh al-Falsafat fi al-Islām*. Translated by Muhammad Abdul Hādī Abū Zaidah. Kairo: Maṭba’ah Lajnah al-Talīf wa al-Tarjamah, 1954.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn ‘Arabi*. Translated by Moh. Khazin and Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi Kritik atas Filsafat Peripetetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company, n.d.

- Fayyadl, Muhammad al-. *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Hady, Aminullah el-. *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995.
- Haq, Muhammad Zaairul. *Al-Hallāj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Iswahyudi. "Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologi Paham Pluralisme." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5, no. 2 (Desember 2015).
- Iswahyudi. *Ittiṣāl al-Wujūd: Telaah atas Ajaran Mistik al-Fārabī*. Ponorogo: STAIN Po Press, 2012.
- Iswahyudi. "Kerancuan Ibnu Sina; Analisis Kritis atas Metafisika Ibnu Sina." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Iswahyudi. *Pengantar Filsafat Islam*. Ponorogo: STAIN Po. Press, 2011.
- Iswahyudi. "Rekonstruksi Metodologi Studi Islam (MSI): (Mengubah Nalar Bertindak Kosmopolitan)." *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 2 (December 2015).
- Jauhari, Imam Bonjol. "Agama Sebagai Kesadaran Ideologis: Refleksi Perubahan Sosial 'Ali Syari'ati." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (Mei 2016).
- Jono, and Cecep Sumarna. *Melacak Jejak Filsafat*. Bandung: Sangga Buana Bandung, 2006.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallāj, Mystic and Martyrof Islam*. Translated by Herbert Masson. Vol. 3. New Jersey: Princeton University Press, 1982.

- Nasr, Sayyed Hossein. "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra)." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by M.M. Syarif. Weisbaden: Otto Harrasowitz, 1963.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. IV. Vol. II. Jakarta: UII Press, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari. "Tuhan Yang diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya." *Paramadin: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (December 1998).
- Siswanto, Joko. *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sobari, Mohammad. "Kewibawaan 'Subversif' Syekh Siti Jenar." In *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, edited by Abdul Munir Mul Khan. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Suhartono, Suparlan. *Dasar-Dasar Filsafat*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan, 1985.
- Suseno, Franz Magnis. *13 Tokoh Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Tim Reviewer MKD 2014 UIN Sunan Ampel Surabaya. *Pengantar Filsafat*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014.
- Ulfah, Isnatin. *Perempuan di Tengah Konflik Agama*. Surabaya: Intiyaz, 2015.
- Wagiman. *Pengantar Studi Logika: Mempelajari, Memahami dan Mempraktekkannya*. Yogyakarta: Pustaka Book Publishe, 2009.
- Zaprul Khan. *Merenda Wajah Islam Humanis*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.



# ORTODOKSI-HETERODOKSI WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM

*Ulya*

Jurusan Ushuluddin

STAIN Kudus

email: ulya.kamera@gmail.com

**Abstract:** *This article discusses the emergence, development, and sustainability of heterodoxy-ortodoxy claims in the religious discourse in the Islamic world. In addition, the claims of heterodoxy – ortodoxy existed since the emergence of Islamic religious discourse itself until now, through many studies, i.e. Qur’anic interpretation (Tafsir), Theology (Kalam), Mysticism (Tasawuf), Islamic Law (Fiqh), etc. The claims occurred because of standardization of the various religious discourses. The existence of various religious discourses is caused by the differences of interpretation. The differences of interpretation is caused by the differences of presupposition, episteme, even conflict of interest between two or more groups. In the standardization process involves authorities using a certain religious discourse as the basis of their argument. In this perspective, Foucault’s theory called with the relationship between power and discourse/knowledge. He clarify that discourse/knowledge is an instrument to dominate others. Furthermore, he said that if there is a domination, it will arise a resistance. On the other hand, so that, the discourse of ortodoxy always deals with the discourse of heterodoxy. The discourse of heterodoxy that is supported by the authorities and is followed by the majority of people will become the new ortodoxy. Moreover, the new ortodoxy also emerges the new heterodoxy, and so-on.*

**المخلص:** تناولت هذه المقالة عن نشأة وتطور واستدامة مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية في الخطاب الديني في العالم الإسلامي. ويمكن العرض باختصار أن مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية ظهرت في الإسلام متزامنا مع ظهور الخطاب الديني حتى الآن سواء كان في مجال التفسير أو علم الكلام أو التصوف أو الفقه أو غيرها من المجالات الدينية. وكان ظهور مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية لا يخلو من التقييس تجاه تنوع الخطاب الديني الناتج عن الاختلاف في التفسير. ومن

المعروف أن الاختلاف في التفسير ناتج عن الاختلاف في المفاهيم القبلية والايستمية او حتى تضاربت المصالح بين الفريقين أو أكثر. وفي خلال عملية التقييس قد يحدث إشراك السلطات باستخدام بعض النصوص الدينية أساسا للحجة. هذا ما يسميه فوكو بعلاقة السلطة-الخطاب أو المعرفة. وأكد فوكو أن علاقة السلطة-المعرفة قد تكون أداة للسيطرة على الطرف الآخر. فبالتالي حيثما تمكنت السلطة ظهرت المقاومة. ففي هذا الحال تكون الأرثوذكسية دائما مقابلة للهيترودكسية. وقد يتحول ما يعتبره الناس من الهيترودكسية إلى الأرثوذكسية لقوة دعم السلطة وأغلبية المجتمع فأصبحت أرثوذكسية جديدة. ومن هذه الأرثوذكسية الجديدة ستجلب بالتأكيد المزيد من الهيترودكسية الجديدة، وهلم جرا.

**Abstrak:** Artikel ini membahas tentang muncul, berkembang, dan keberlangsungan klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan di dunia Islam. Disampaikan secara singkat bahwa klaim ortodoksi-heterodoksi niscaya ada sejak munculnya wacana keagamaan sampai sekarang ini, baik melalui Tafsir, Kalam, Tasawuf, Fiqih, dan lain-lain. Klaim ortodoksi-heterodoksi muncul karena adanya standarisasi dari beragam wacana keagamaan. Adanya beragam wacana keagamaan disebabkan perbedaan penafsiran. Perbedaan penafsiran disebabkan adanya perbedaan prapemahaman, episteme, bahkan konflik kepentingan antara dua pihak atau lebih. Dalam proses standarisasi tersebut akan melibatkan otoritas yang menggunakan wacana keagamaan tertentu sebagai dasar argumentasinya. Dalam kerangka ini Foucault menyebutnya dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan. Dia menegaskan bahwa wacana/pengetahuan bisa menjadi alat untuk menguasai pihak lain. Dan selanjutnya bahwa setiap ada kekuasaan pasti menumbuhkan resistensi. Di sinilah wacana ortodoksi selalu berhadapan dengan wacana heterodoksi. Kadang-kadang bisa juga wacana yang semula ditempatkan sebagai wacana heterodoksi, karena didukung oleh otoritas lalu diikuti oleh mayoritas masyarakat, maka akan menjadi ortodoksi baru. Dan dari ortodoksi baru ini pasti akan memunculkan heterodoksi yang lebih baru lagi, begitu seterusnya.

**Keywords:** ortodoksi, heterodoksi, wacana keagamaan, realitas perennial.

## PENDAHULUAN

Keberlangsungan keberagamaan umat Islam di dunia tak bisa dilepaskan dari sumber utamanya, yaitu al-Qur'an. Pernyataan tersebut pastinya sudah disepakati oleh seluruh umat Islam di dunia, dimanapun, kapanpun, dan apapun afiliasi keberagamaannya. Yang sampai sekarang justru belum menuai kesepakatan adalah tentang bagaimana cara menerapkan al-Qur'an dalam memimpin umat Islam menjalankan keberagamaan atau ajaran agamanya: apakah ayat-ayat al-Qur'an itu bersifat tekstual, spesifik, teknis, sehingga umat Islam langsung bisa menerapkan kandungannya hanya dengan mengetahui terjemah literernya atautkah bersifat kontekstual, global, sehingga membutuhkan penafsiran serius terlebih dahulu untuk bisa mengaplikasikan kandungannya dalam kehidupan keberagamaan mereka sehari-hari.

Terlepas dari belum adanya kesepakatan terhadap persoalan di atas, yang perlu disadari oleh umat Islam bahwa untuk bisa memasuki kandungan al-Qur'an butuh juru bicara manusia yang menafsirkan dan menyampaikannya karena bentuk konkret al-Qur'an adalah teks. Dia berupa rangkaian kata demi kata, frasa demi rasa, kalimat demi kalimat, dan seterusnya, yang tak bisa berkata-kata sendiri tanpa peran serta manusia yang mengatakannya. Oleh karena itu, sahabat 'Alī ibn. Abū Ṭālib pernah menyatakan bahwa *Al-Qur'ān bayna Daftay al-Muṣḥaf lā Yanṭiq wa Innamā Yatakallamu bih al-Rijl*.<sup>1</sup>

Persoalan lanjutan muncul bahwa tatkala manusia menafsirkan al-Qur'an tidaklah bisa netral. Penafsiran al-Qur'an oleh manusia, siapapun, selalu dipengaruhi oleh prapemahaman bahkan kepentingannya sendiri-sendiri. Yang demikian oleh Heidegger dibahasakan dengan *vorhabe*, *vorsicht*, *vorgriff*<sup>2</sup> atau dalam bahasa Gadamer dikatakan dengan *presupposition*,<sup>3</sup> Foucault

---

<sup>1</sup>Ahmad Fawaid Syadzili, "Al-Qur'an dan Juru Bicara Tuhan," *Tashwirul Afkar* 18 (2008): 3.

<sup>2</sup>*Vorhabe* (latar belakang pendidikan, agama), *Vorsicht* (sudut pandang tertentu tentang teks tersebut), *Vorgriff* (konsep-konsep yang ada di kepala penafsir atau pembaca). E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 83,107.

<sup>3</sup>Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1995), 151.

menamakannya *episteme*.<sup>4</sup> Prapemahaman, kepentingan, *episteme* yang berbeda menyebabkan wacana keagamaan sebagai produk penafsiran al-Qur'an menjadi berbeda-beda, meski ayat yang ditafsirkan sama. Perbedaan wacana keagamaan akan mempengaruhi macam praktik keberagaman penganutnya. Yang dianut mayoritas karena biasanya didukung pula oleh penguasa dianggap benar dan menjadi ukuran kebenaran, yang ini disebut wacana ortodoks. Sedangkan yang dianut minoritas dan tidak didukung penguasa seringkali dianggap sebuah penyelewengan dan kesalahan, yang seperti ini dikelompokkan sebagai wacana heterodoks.

Sejatinya artikel yang membahas tentang ortodoksi-heterodoksi seperti ini tercatat, di antaranya, ada 2 (dua) artikel yang penulis anggap penting. *Pertama*: artikel karya Oman Fathurrahman yang berjudul *Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)*. Dalam artikel ini dipaparkan penghadapan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana Tasawuf yang mengakibatkan pengkafiran ajaran tasawuf tertentu, yakni *waḥdat al-wujūd* di tengah ajaran tasawuf yang mainstream. Artikel ini ditulis dengan mendasarkan pada sumber manuskrip yang

---

<sup>4</sup>Perbedaan makna seringkali mengalami perubahan seiring dengan perubahan *episteme*. *Episteme* adalah struktur pemaknaan suatu zaman. Foucault memberikan contoh dalam karyanya, *Madness and Civilization*, dia menelusuri tentang makna dari pengetahuan Psikiatri. Foucault memulai dari zaman renaissance, ketika kegilaan dan nalar belum dipisahkan. Pada periode klasik, jarak antara keduanya telah ditetapkan dan akhirnya nalar menaklukkan kegilaan. Pada periode modern, Psikologi akhirnya lahir, dia memisahkan kegilaan dari kebijakan Psikiatri dinamakan monolog nalar tentang kegilaan. Foucault kemudian mengatakan bahwa apa yang disebut praktik Psikiatri jelas merupakan taktik moral di penghujung abad ke-18M untuk melestarikan hak orang gila dan dilandasi oleh mitos positivisme. Jadi menurut Foucault, Psikologi dan Psikiatri adalah usaha moral, bukan usaha ilmiah yang ditujukan kepada orang gila yang terus menerus tak mampu melindungi diri mereka sendiri dari pertolongan ini. Dia melihat orang gila dihukum oleh apa yang disebut kemajuan ilmu pengetahuan ke dalam pemenuhan moral raksasa. Di sini Foucault menolak gagasan yang menyatakan bahwa kita telah lama menyaksikan kemajuan perawatan orang gila secara ilmiah, kedokteran, dan kemanusiaan. Yang dia lihat justru peningkatan kemampuan orang waras dan agennya (Kedokteran, Psikologi, Psikiatri) untuk menekan dan menindas orang gila, yang, kita tak boleh lupa, sama titik tolaknya dengan orang yang waras abad ke-17 M. Perkembangan paling akhir adalah bahwa kini kegilaan sudah kurang dihakimi oleh agen eksternal ini. Kegilaan dengan tak henti-hentinya menyerukan untuk menilai diri sendiri. Baca selengkapnya dalam Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York: Vintage Books, 1988).

hidup di tanah melayu, yaitu Aceh dan Jawa.<sup>5</sup> *Kedua*: artikel karya Dadang Darmawan yang berjudul “*Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir*”. Dadang menjelaskan dalam karyanya ini bahwa posisi ortodoksi dan heterodoksi dalam wacana tafsir bukanlah posisi yang statis dan mapan, tetapi suatu saat bisa berubah tergantung *episteme* yang mengitarinya, meminjam kaca mata Foucault.<sup>6</sup>

Kedua artikel di atas membahas tentang persoalan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana Islam khusus, yakni Tasawuf dan Tafsir, tidak sebagaimana dalam tulisan ini yang lingkungannya lebih general, yakni meliputi semua wacana keagamaan Islam. Juga jika yang pertama hanya mendeskripsikan ortodoksi-heterodoksi di dunia Tasawuf dan implikasinya terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang ada, sedangkan artikel yang kedua memang sudah masuk pada ranah mengapa terjadi persoalan ortodoksi-heterodoksi tersebut sebagaimana nanti diulas juga dalam artikel ini, namun artikel Dadang baru melihatnya dari sudut pandang akademis. Artikel ini berbeda dan bermaksud meneruskan diskusi isi 2 (dua) artikel di atas yang tidak hanya sekedar mendeskripsikan penghadapan ortodoksi-heterodoksi dan penyebabnya munculnya sisi akademis, tetapi mencoba menelisik penyebab munculnya secara politis dan memprediksikan secara ilmiah bagaimana masa depan keberadaan ortodoksi-heterodoksi di dunia Islam, yang seperti ini maka artikel ini menjadi penting untuk dibahas.

Berpijak pada *stand of point* di atas, artikel ini secara berturut-turut akan memaparkan tentang apa yang disebut wacana keagamaan dalam tradisi Islam, lalu bagaimana munculnya klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan tersebut, bagaimana keberadaan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan Islam dan bagaimana masa depannya. Pembahasan tentang persoalan-persoalan tersebut digunakan kerangka baca teori hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan Foucault. Dan akhirnya diskusi tulisan ini ditutup dengan kesimpulan sebagai catatan akhir.

---

<sup>5</sup>Oman Fathurrahman, “Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber),” *Analisis* II, no. 2 (2011).

<sup>6</sup>Dadang Darmawan, “Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir,” *Refleksi* 13, no. 2 (2012).

## WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Dari sisi etimologi, wacana dalam Bahasa Inggrisnya, *discourse*, yang artinya *speech, lecture, sermon, treatise*;<sup>7</sup> yang dalam Bahasa Indonesianya diartikan dengan ucapan, percakapan, kuliah.<sup>8</sup> Sedangkan dari sisi terminologi, di antaranya, Foucault mendefinisikan wacana dengan sekelompok pagelaran atau tampilan-tampilan verbal (*a group of verbal performances*).<sup>9</sup> Senada dengan Foucault, Ormiston dan Schrifft menyatakan bahwa wacana adalah suatu aktivitas pembicaraan yang bersifat dialogis yang memiliki kualitas serta komitmen intelektual untuk memperoleh kebenaran bersama.<sup>10</sup> Pagelaran, tampilan verbal, pembicaraan, seringkali juga disebut tuturan (*speech*), dalam bahasa strukturalisme Ferdinand de Saussure disebut *parole*. *Parole* adalah bagian dari bahasa yang bersifat individual atau penggunaan aktual bahasa sebagai tindakan individu-individu.<sup>11</sup>

Berangkat dari pembatasan-pembatasan di atas, maka diskusi tentang wacana berarti diskusi tentang pemakaian tanda-tanda bahasa, tetapi tidak semua pemakaian tanda bahasa adalah wacana. Wacana tidak merujuk pada setiap bahasa yang digunakan dalam aktivitas perbincangan sehari-hari (*everyday speech act*), namun wacana merujuk pada aktivitas perbincangan yang serius (*serious speech act*), meminjam istilah Dreyfus dan Rabinow, sebagaimana telah dikutip oleh Rudi Harisyah Alam.<sup>12</sup> Adapun yang dimaksud dengan perbincangan yang serius adalah sebuah perbincangan yang di dalamnya memuat pernyataan-pernyataan yang disampaikan atau

<sup>7</sup>AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 245.

<sup>8</sup>WJS. Purwadarminta, "Kamus Umum Bahasa Indonesia" (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 1144.

<sup>9</sup>Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, trans. AM. Sheridan Smith (London and New York: Routledge Classics, 2002), 120.

<sup>10</sup>Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrifft, eds., *The Hermeneutic Tradition* (New York: State University of New York Press, 1990), 86–87.

<sup>11</sup>Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: McGraw – Hill, 1966), 13–14.

<sup>12</sup>Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 48; Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," in *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, ed. Mastuhu and M. Deden Ridwan (Jakarta: Pusjarlit dan Penerbit Nuansa, 1998), 68.

ditetapkan oleh pihak yang dianggap memiliki otoritas, baik itu perorangan maupun kelompok.<sup>13</sup>

Singkatnya wacana adalah rangkaian kalimat atau proposisi atau pernyataan yang disampaikan oleh ahlinya. Rangkaian kalimat atau proposisi atau pernyataan tersebut berupa teks. Teks sendiri didefinisikan oleh Gracia sebagai sekelompok entitas yang digunakan sebagai tanda, yang dipilih, disusun, dan dimaksudkan oleh pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan pesan tertentu kepada pembaca.<sup>14</sup> Dengan demikian, di antaranya pernyataan-pernyataan ilmiah yang disampaikan oleh ilmuwan, fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh ulama, norma-norma yang disusun oleh pihak atau pejabat berwenang adalah beberapa contoh wacana.

Sedangkan berkenaan dengan definisi wacana keagamaan atau wacana agama oleh Nasr Hamid Abu Zaid didefinisikan sebagai wacana tentang agama yang disistematisasi dan dilembagakan dalam kelompok, partai, jabatan, dogma atau ideologi. Wacana agama adalah berbagai kemungkinan interpretatif dari agama yang mengklaim berpegang pada bahasa yang 'benar' dan 'yang sebenarnya' tentang risalah dan ajaran-Nya.<sup>15</sup> Dalam bahasa lain, Rudi Harisyah Alam yang menyebutnya dengan diskursus keagamaan. Dia mendefinisikannya sebagai:

Diskursus yang memusatkan perhatiannya terutama pada sumber atau doktrin-doktrin ajaran agama. Diskursus ini, dengan segala klaim validitasnya, berupaya memproduksi representasi kebenaran dari nilai-nilai moral dan hukum yang terkandung di dalam doktrin ajaran agama guna mempengaruhi perilaku dan pengetahuan para pemeluknya. Diskursus keagamaan tidak hanya berkembang lewat disiplin-disiplin yang dikembangkan untuk mengkaji dan menelaah ajaran agama. Dalam kasus Islam, misalnya, disiplin tafsir, kalam, fiqh, tasawuf, dan filsafat. Akan tetapi, ia juga berkembang lewat institusi-institusi keagamaan semacam majelis ulama, lembaga pastoral, dan lainnya.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," 68.

<sup>14</sup>Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York, 1995), 4.

<sup>15</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan*, trans. Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana, and Ali Mursyid (Bandung: RQIS, 2003), 18.

<sup>16</sup>Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," 72.

Dari definisi-definisi di atas, sederhananya, wacana keagamaan sebagai produk interpretasi para ulama terhadap sumber ajaran agama. Dalam konteks Islam, wacana keagamaan bisa berkembang melalui berbagai disiplin sebagai hasil telaah para ulama terhadap al-Qur'an dan hadis sehingga menghasilkan disiplin Tafsir, Hadis, Tasawuf, Kalam, Fiqih, dan lain-lain. Wacana keagamaan juga bisa berkembang, disistematisasi, dan dilembagakan oleh institusi-institusi keagamaan, seperti: MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai forum fatwa milik pemerintah, Majelis Tarjih sebagai forum fatwa di bawah organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah, Bahsul Masail sebagai forum fatwa NU, dan forum-forum pemberi fatwa lainnya.

Penjelasan di atas menegaskan bahwa al-Qur'an dan Hadis menjadi sebuah entitas yang paling berperan dalam pembentukan wacana keagamaan dalam Islam. Setelah melalui penafsiran cermat dan teliti dari para ulama sebagai pemegang otoritas penafsiran al-Qur'an dan Hadis tersebut lalu disampaikanlah hasilnya kepada masyarakat muslim awam. Saat inilah terlahir fatwa-fatwa keagamaan. Wacana keagamaan yang telah menjelma menjadi fatwa-fatwa keagamaan, disadari atau tidak disadari, akan mempengaruhi praktik kehidupan keberagamaan masyarakat Islam, mulai bangun tidur sampai menjelang tidur kembali; berkaitan dengan hal-hal yang penting dan fundamental sampai hal-hal yang kecil dan sederhana; melingkupi persoalan-persoalan spiritualitas, ritualitas, sampai moralitas; dari masalah sosial, ekonomi, sampai politik.<sup>17</sup> Dia mengatur cara berpikir, cara berbicara, cara bersikap, cara berperilaku, cara mendefinisikan, dan seterusnya.

Yang demikian itu banyak contoh di lingkaran sekitar masyarakat, di antaranya, *fuqahā'* telah memfatwakan bahwa shalat harus menghadap kiblat, yaitu Kabah di Kota Makkah, jika tidak menghadap kiblat maka teks wacana keagamaan mengklaim shalat seseorang tersebut batal dan tidak diterima oleh Tuhan; *mutakallim* (ulama ahli ilmu kalam atau teolog) yang ekstrim menyatakan bahwa terhadap orang kafir (non-Islam) harus diperlakukan atasnya jihad, maka teks wacana ini dalam kenyataannya telah menjadi dasar tumbuhnya kekerasan yang mengatasnamakan agama; Muslim mayoritas sepakat bahwa Nabi Muhammad adalah nabi yang paling

---

<sup>17</sup>Ulya, "Kuasa Wacana Keagamaan: Dari Kekerasan Simbolik ke Kekerasan Fisik," *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016).

akhir, Allah tidak mengutus nabi lagi setelah itu. Oleh karena itu, jika kelompok Ahmadiyah memiliki kepercayaan tentang sosok Mirza Ghulam Ahmad sebagai sosok nabi setelah Nabi Muhammad, maka kelompok ini diklaim kelompok muslim sesat; juga moralitas Islam telah menganjurkan bahwa untuk memulai suatu yang baik hendaknya membaca *basmalah*. Wacana ini telah mengatur tingkah laku masyarakat muslim sehingga mereka mendisiplinkan diri melalui latihan-latihan sejak kecil dan mempraktikkan norma kebenaran ini dalam kebiasaan sehari-hari.<sup>18</sup>

Dari banyak contoh di atas membuktikan bahwa wacana keagamaan dan praksis sosial menjadi satu kesatuan yang tak bisa dipisah-pisahkan. Istilah lain bahwa wacana memiliki kekuatan praktis.<sup>19</sup> Karena memiliki kekuatan praktis, maka wacana keagamaan akan menggerakkan masyarakat melaksanakan apa yang dikehendaki wacana tersebut. Di sinilah menunjukkan bahwa dalam wacana mengandung kekuasaan secara nirsadar dan amat tersamar.<sup>20</sup>

Dalam kerangka kekuasaan dimaksud tatkala ulama menyampaikan wacana keagamaan atau fatwa-fatwanya berarti secara tidak disadari dia atau mereka telah menebarkan kekuasaannya. Bila akhirnya masyarakat muslim awam mengikutinya berarti secara amat tersamar dia atau mereka, yakni ulama telah mendominasi, menundukkan keyakinan, pikiran, sikap, perilaku masyarakat muslim awam melalui wacana atau fatwa yang telah disampaikannya. Dalam kontestasi hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan ini, maka posisi ulama sebagai pihak yang ikut ambil bagian dalam kekuasaan dan masyarakat muslim awam sebagai pihak yang menjadi sasaran atau korbannya, sedangkan wacana menjadi instrumennya. Perspektif ini Foucault menyatakan bahwa *Discourse can be both an instrument and an effect of power*.<sup>21</sup>

Dalam realitas kehidupan keberagamaan, setiap wacana keagamaan dalam Islam juga akan menggerakkan masyarakat muslim ke arah mana sesuai dengan isi atau kandungannya. Sedangkan wacana keagamaan sebagai produk ulama hasil pembacaan atau

---

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 51,54.

<sup>20</sup>Ibid., 133–134.

<sup>21</sup>Michel Foucault and Robert Hurley, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1990), 101.

penafsiran terhadap sumber ajaran, al-Qur'an dan Hadis, tidaklah homogen, tetapi sangat heterogen, banyak dan beragam, bahkan kadang-kadang ada pertentangan antara wacana produk ulama yang satu dengan yang lainnya meski dalam persoalan yang sama dan berangkat dari sumber yang sama. Setiap wacana keagamaan yang berbeda-beda seperti ini pasti memiliki pengikut sebagai akibat adanya pelimpahan otoritas persuasif, meminjam bahasa Khaled Abou el-Fadl,<sup>22</sup> dari masyarakat muslim awam kepada ulama tertentu yang telah mereka yakini 'kebenaran' wacana atau fatwanya.

Dari beragam wacana keagamaan, yang masing-masing memiliki pengikut, maka akibatnya ada wacana atau fatwa keagamaan yang dianut oleh sebagian besar masyarakat, tetapi ada pula wacana atau fatwa keagamaan yang hanya dianut segelintir orang; ada wacana atau fatwa yang mendapat *support* negara dan biasanya menjadi mazhab negara, tetapi ada pula yang dianggap sesat oleh negara; ada wacana atau fatwa yang dianggap standar, tetapi ada pula yang tidak, dan seterusnya. Kondisi seperti inilah, salah satu, yang memunculkan istilah ortodoksi–heterodoksi wacana keagamaan dalam Islam. Dalam Istilah Nasr Hamid Abu Zaid, ada tipe wacana yang moderat dan ada yang ekstrem.<sup>23</sup>

## **MUNCULNYA ORTODOKSI – HETERODOKSI WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM**

Terminologi ortodoksi dan heterodoksi merupakan istilah umum agama-agama, meski awalnya hanya populer di dunia Kristiani,

---

<sup>22</sup>Khaled membagi macam otoritas menjadi 2 (dua), yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasive. Dia mendefinisikannya: *coercive authority is the ability to direct the conduct of another person through the use of inducements, benefits, threats, or punishments so that a reasonable person would conclude that for all practical purposes they have no choice but to comply. Persuasive authority involves normative power. It is the ability to direct the belief or conduct of a person because of trust* (Otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan menggunakan tekanan, bujukan, ancaman, hukuman, sehingga orang yang bernalar memutuskan bahwa untuk mencapai semua tujuan-tujuan praktis, mereka tidak memiliki pilihan lain kecuali mengikutinya. Sedangkan otoritas persuasif melibatkan kekuasaan normatif. Dia (otoritas persuasif) adalah kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang karena kepercayaan). Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Onewordl, 2001), 18.

<sup>23</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, trans. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), 9.

seperti adanya istilah Gereja Ortodoks, Katholik Ortodoks, dan sebagainya. Dalam kamus KBBI online dituliskan bahwa ortodoksi berarti berpegang teguh pada peraturan dan ajaran resmi, misalnya: dalam agama; atau bisa juga berarti kolot, berpandangan kuno.<sup>24</sup> Sedangkan heterodoksi berarti menyimpang dari kepercayaan resmi.<sup>25</sup>

Dilihat dari sejarah katanya, sesungguhnya kata ortodoksi-heterodoksi sendiri bermula dari kosakata Yunani. Jika kata ortodoksi, berasal dari kata *orth* yang artinya benar dan *doxa* yang artinya ajaran, sehingga ortodoksi berarti ajaran yang benar. Sedangkan heterodoksi, asal mula katanya adalah *hetero* yang berarti mirip dan *doxa* yang juga berarti ajaran sebagaimana di atas. Jadi heterodoksi artinya ajaran yang mirip, namun tidak benar.<sup>26</sup> Arti tersebut senada dengan pengertian yang ada dalam *The Encyclopedia of Religion*. Dituliskan di sana bahwa ortodoksi adalah ketaatan pada ajaran yang resmi, sedangkan heterodoksi merupakan penyimpangan dari ajaran resmi.<sup>27</sup> Dari arti kata di atas, maka singkat dan mudahnya, kalau ortodoksi adalah ajaran yang benar, ajaran yang resmi, ajaran yang standar. Sedangkan heterodoksi adalah ajaran yang tidak benar, ajaran yang menyimpang, ajaran yang tidak resmi, juga tidak standar.

Munculnya klaim benar, resmi, standar, dan lain-lain, bukan dari al-Qur'an atau Tuhan, tetapi dari manusia. Akarnya karena adanya peristiwa pelimpahan otoritas persuasif<sup>28</sup> dari masyarakat muslim

---

<sup>24</sup>accessed February 7, 2017, <http://kbbi.web.id/ortodoks>.

<sup>25</sup>accessed February 7, 2017, <http://kbbi.web.id/heterodoks>.

<sup>26</sup>William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern, and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), 540.

<sup>27</sup>Sheilla Mc. Donough, "Orthodoxy and Heterodoxy," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 2 (New York: Simon and Schuster Macmillan, 1993), 124–129.

<sup>28</sup>Kepemilikan otoritas persuasif ini bisa karena pengetahuan atau keahlian yang dimiliki, kharisma, atau keturunan, maka dalam teori weber disebutkan bahwa ada 3 (tiga) macam sumber otoritas, yaitu: 1). Otoritas legal-rasional, yaitu kepemilikan otoritas yang dikarenakan telah terpenuhinya syarat-syarat tertentu atas dasar hukum dan bersifat rasional, misalnya: otoritas kepala desa karena dia dipilih oleh rakyat, otoritas ilmuwan dan agamawan karena kepemilikan pengetahuan dan kemampuannya dalam menyelesaikan masalah atas dasar pengetahuan yang dimiliki; 2). Otoritas kharismatik, yaitu kepemilikan otoritas karena kharisma atau keluarbiasaan, misalnya: Gus Dur seringkali disebut ulama kharismatik dan memiliki otoritas kharismatik karena dalam dirinya dipercaya memiliki "*daya linuwih*" yang tidak dimiliki oleh orang-orang

awam kepada ulama tertentu yang diyakini benar wacana atau fatwa keagamaannya. Mula-mula ulama menafsirkan sumber ajaran. Tatkala mereka menafsirkannya hasilnya tidak akan pernah sama. Hasil interpretasi atau produk tafsirnya akan beragam. Keberagaman disebabkan karena masing-masing ulama pasti memiliki prapemahaman yang berbeda-beda. Perbedaan prapemahaman, sekurang-kurangnya, bisa disebabkan oleh faktor kebahasaan, perihal posisi makna dari sebuah teks al-Qur'an, prasangka, jenis kelamin, lingkaran temporal dan spasial, latar belakang pendidikan dan kecenderungan, mazhab pemikiran yang dianut, bahkan kepentingan-kepentingan politik tertentu yang menjadi afiliasinya.<sup>29</sup>

Selanjutnya produk penafsiran ulama yang beragam tersebut disampaikan dan atau dibaca oleh masyarakat muslim awam. Bersamaan dengan itu ulama, secara tidak disadari, telah menebarkan kekuasaannya melalui wacana keagamaan yang telah dihasilkannya. Melalui wacana tersebut, ulama mengarahkan para pembaca untuk mengikuti kandungannya. Dan gayung bersambut, masyarakat muslim awam meresponnya. Saat mereka merespon, seringkali mereka lupa kalau yang diikutinya adalah produk manusia dengan segala keterbatasannya, inheren dengan pemihakannya. Mereka justru seringkali memposisikannya sebagai ajaran agama yang dikehendaki Tuhan. Di sinilah disebut dalam konsep Foucault sebagai hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan. Disebut dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan karena dalam hubungan tersebut melekat strategi untuk menguasai pihak lain melalui wacana atau pengetahuan dengan tanpa memberi kesan berasal dari subyek tertentu, tetapi dengan mengatasnamakan keilmiahan, obyektivitas, dan netralitas, bahkan kadang-kadang mengatasnamakan ajaran agama dari Tuhan.

Jika watak produk penafsiran yang telah difatwakan dan menjadi wacana keagamaan itu tunggal, tidak plural, barangkali

---

biasa; 3). Otoritas tradisional, yaitu otoritas yang bersumber dari kepercayaan dan faktor keturunan, dari garis keluarga atau suku tertentu, misalnya: otoritas yang dimiliki oleh pemimpin adat. GeorgeRitzer–Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, trans. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2004), 37–38.

<sup>29</sup>Penjelasan lengkapnya bisa dibaca dalam Ulya, “Hubungan Kekuasaan – Pengetahuan Dalam Pewacanaan Ūlū al-Amr Q.S. Al-Nisā’: 59 Pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Dasar Negara Indonesia Tahun 1955-1966” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2016), 5–7.

tidak memunculkan masalah. Masalah muncul karena watak produk tafsir atau wacana keagamaan itu plural dan mestinya masing-masing akan diikuti dan dianut oleh kelompok masyarakat muslim yang berbeda. Sebagai contoh: kelompok masyarakat A meyakini wacana keagamaan A adalah benar, maka mereka akan mengikuti isi kandungannya; sedangkan kelompok masyarakat B meyakini wacana keagamaan B yang benar, wacana keagamaan A salah, maka mereka akan tunduk terhadap pernyataan-pernyataan yang terkandung dalam wacana keagamaan B, bukan A; masyarakat C lain lagi, mereka meyakini wacana C yang benar sedangkan A dan B salah, maka mereka akan mematuhi anjuran wacana C, bukan A, bukan pula B, dan seterusnya. Realitas yang demikian, tentunya, akan menjadi akar yang memicu konflik-konflik sosial, apalagi jika dalam praktiknya membawa-bawa nama Tuhan atau ajaran agama dari Tuhan. Mereka seringkali melupakan kalau wacana keagamaan itu produk manusia biasa yang bisa benar, bisa pula salah. Bukan agama yang merupakan produk Tuhan Yang Maha Benar.

Karena secara sosial rentan konflik, maka muncul pikiran-pikiran untuk menstandarisasi adanya beragam wacana keagamaan dan lain-lain yang berkenaan dengan produk pemikiran keagamaan. Upaya standarisasi ini seringkali melibatkan otoritas lain yang lebih kuat secara politis, kadangkala melibatkan forum ulama, kadangkala melibatkan negara, bahkan kadangkaladua-duanya.

Contoh standarisasi dalam wacana 'Ulūm al-Qur'ān, tercatat peristiwa kodifikasi al-Qur'an. Peristiwa ini terjadi setelah banyak sahabat hafal al-Qur'an yang wafat, juga utamanya setelah disadari akan beragamnya bacaan al-Qur'an (*qirā'ah*) dari para sahabat yang masing-masing mengunggulkan bacaannya karena menganggap bacaannyalah yang sesuai dengan bacaan Rasulullah, sedangkan bacaan lainnya dinilai salah karena tidak sesuai dengan bacaan Rasulullah. Kondisi seperti ini memunculkan perselisihan yang sangat mengejutkan 'Uthmān ibn. 'Affān yang saat itu menjabat Khalifah III. Akhirnya dia mengeluarkan kebijakan perlunya penyatuan bacaan al-Qur'an agar di masa yang akan datang tidak memunculkan perselisihan yang lebih parah lagi. Lalu 'Uthmān meminta lembaran-lembaran al-Qur'an yang tersimpan di rumah Ḥafṣah, anak 'Umar ibn. Khaṭṭāb. Lembaran-lembaran tersebut adalah hasil upaya Abū Bakr yang telah mengutus Zayd ibn.

Thābit untuk mengumpulkan naskah al-Qur'an yang telah ditulis para sahabat secara terserak-serak dalam banyak media, seperti: dedaunan, kulit binatang, dan lain-lain. 'Uthmān mengundang beberapa sahabat<sup>30</sup> terpercaya untuk melakukan tugas verifikasi dan standarisasi catatan dan bacaan Alqur'an. Hasil kerja kesepakatan sahabat ini kemudian ditetapkan 'Uthmān sebagai kitab yang resmi atau al-Qur'an standar, yang saat sekarang kemudian dikenal dengan *Muṣḥaf 'Uthmānīy*. 'Uthmān juga menyuruh untuk menyingkirkan dan membakar tulisan atau lembaran-lembaran al-Qur'an yang lain. Sejak itulah *Muāḥaf 'Uthmānīy* disebut yang ortodoks, sedangkan lainnya diklaim heterodoks.

Dalam wacana Tasawuf, juga terjadi polarisasi ortodoksi-heterodoksi. Wacana tasawuf yang secara umum tetap mempertahankan transendensi Tuhan sebagai Yang Maha Mengatasi semua makhluk termasuk manusia, antara Tuhan dan manusia terdapat perbedaan dan tetap mengenal jarak. Wacana Tasawuf semacam ini dikelompokkan menjadi tasawuf yang ortodoks. Sedangkan wacana tasawuf yang mengajarkan manusia itu bagian, pancaran atau emanasi dari Tuhan sehingga memungkinkan manusia bersatu dengan Tuhan atau dikenal dengan tasawuf panteistik (*waḥdat al-wujūd*) dan ini dikelompokkan dalam tasawuf yang heterodoks. Di Indonesia, kasus ini mengingatkan pada kisah 2 (dua) ulama Melayu, al-Raniri dan Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri adalah ulama tasawuf berhaluan panteistik. Menghadapi dengan ajaran Hamzah ini, al-Raniri sebagai ulama ortodok yang lebih mementingkan pengamalan Islam syariah mengeluarkan fatwa di tengah masyarakat Melayu bahwa mistik panteistik Hamzah Fansuri itu menyimpang dari akidah Islam. Sutan Iskandar Tsani (1637-1641M) sebagai penguasa kerajaan Aceh-Melayu saat itu mendukung fatwa al-Raniri. Karenanya, al-Raniri bersama dengan

---

<sup>30</sup>Ada yang mengatakan 4 (empat) sahabat, yaitu : Zayd ibn. Tsābit, 'Abd Allāh ibn. Zubayr, Sa'īd ibn. al-'Aṣ, 'Abd al-Raḥmān ibn. Hārīts ibn. Hishām. Lihat dalam Fahd bin Abdurrahman ar-Rumi, *Ulumul Qur'an, Studi Kompleksitas al-Qur'an*, trans. Amirul Hasan and M. Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 121. Ada yang mengatakan 12 (dua belas) sahabat, yaitu Sa'īd ibn. al-'Aṣ, Nāfi' ibn. Zubayr, Zayd ibn. Tsābit, 'Ubay ibn. Ka'ab, 'Abd Allāh ibn. Zubayr, Abd al-Raḥmān ibn. Hishām, Katsīr ibn. Aflah, Anas ibn. Mālik, 'Abd Allāh ibn. 'Umar, 'Abd Allāh ibn. 'Amr ibn. al-'Aṣ. MM. al-A'zami, *The History of Qur'anic Text From Revelation to Compilation*, trans. Sohirin Solihin and dkk (Depok: Gema Insani, 2005), 99-100.

otoritas kerajaan, di satu sisi, melakukan pembersihan terhadap para penganut ajaran Hamzah Fansuri dan memaksa mereka melepaskan keyakinannya tersebut, tatkala mereka menolak merekapun dibunuh. Sedangkan, di sisi lainnya, karya-karya mistik panteistik Hamzah Fansuri dikumpulkan dan dibakar di depan Masjid Raya Banda Aceh, Baiturrahman karena karya tersebut dianggap sebagai sumber penyimpangan akidah umat Islam.<sup>31</sup>

Standarisasi juga pernah terjadi dalam sejarah Kalam masa Daulah Abbasiyah (750-1258M), yakni berkenaan dengan pemahaman al-Qur'an itu diciptakan atau tidak, al-Qur'an itu baru (*ḥadīth*) atau dahulu (*qadīm*). Aliran Kalam Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an itu diciptakan Allah, maka dia makhluk. Karena makhluk maka al-Qur'an baru, bukan dahulu. Argumen rasional yang diberikan Mu'tazilah sebagai konsekwensi paham tauhidnya. Dia berpandangan bahwa Tuhan itu satu-satunya yang esa danyang transenden. Dia satu-satunya Yang Maha Dahulu, tidak ada yang mendahului-Nya. Dia berbeda dengan lainnya dan tidak ada ciptaan lain yang menyamai-Nya. Oleh karena itu, jika al-Qur'an sebagai ciptaan-Nya tetapi memiliki sifat yang sama dengan Dia, yakni dahulu, maka ini sangat tidak masuk akal dan berarti telah menodai ketauhidan-Nya. Pada kepemimpinan al-Makmun, wacana kalam seperti ini ditempatkan sebagai ajaran yang benar dan standar, maka dianggap yang ortodoks. Posisi ortodoksi karena ajaran ini menjadi keyakinan mayoritas masyarakat Baghdad dan pula didukung oleh penguasa Abbasiyah yang berafiliasi Kalam Mu'tazilah. Ajaran lain tentang al-Qur'an tidak boleh hidup dan disingkirkan karena dianggap salah dan menyimpang. Saat inilah ajaran yang tidak memegang kemakhlukan dan kebaruan al-Qur'an dianggap sebagai yang heterodoks. Mereka yang meyakini doktrin terakhir dipinggirkan bahkan disiksa karena dianggap menyimpang dari akidah tauhidiah yang benar, di antara yang menjadi korban peminggiran dan penyiksaan adalah ulama besar, Ahmad ibn.

---

<sup>31</sup>Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 53–54; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 182; Asep Nahrul Musadad, "Ayat- Ayat Waḥdat al-Wujūd: Upaya Rekonsiliasi Paham Waḥdat al-Wujūd Dalam Kitab Tanbīh al-Māshī Karya 'Abdur Rauf al-Sinkili," *Al-Tahrir* 15, no. 1 (2015): 140–41.

Hanbal.<sup>32</sup> Namun berbalik saat Abbasiyah dipegang oleh khalifah al-Mutawakkil, sebagai pengikut aliran Kalam Asyariyah, maka dia menolak kemakhlukan al-Qur'an sebagaimana keyakinan pendahulunya. Dia membatalkan Mu'tazilah sebagai paham negara. Saat inilah ajaran tentang kemakhlukan al-Qur'an diklaim sebagai ajaran yang heterodoks, diposisikan sebagai ajaran yang salah dan menyimpang, sedangkan doktrin yang menyatakan al-Qur'an sebagai firman Allah itu dahulu atau *qādim* karena inheren dengan keqadiman Allah diklaim sebagai ajaran yang benar, standar, dan menjadi ukuran kebenaran.<sup>33</sup>

Standarisasi semacam juga terjadi akhir-akhir ini di Indonesia. Adanyaramai-ramai klaim sesat Ahmadiyah,<sup>34</sup> klaim menyimpangnya Syi'ah<sup>35</sup> oleh pemerintah di tengah arus besar Islam Indonesia menandakan terus terjadinya gejala ortodoksi–heterodoksi dari masa lalu sampai sekarang ini. Di Indonesia, Standardisasi biasanya melibatkan ormas-ormas besar, MUI (Majelis Ulama Indonesia), juga pemerintah, dalam hal ini biasanya melibatkan menteri agama, menteri dalam negeri, menteri pendidikan dan kebudayaan atau kejaksaan agung.

Dari paparan di atas, penulis menegaskan kembali bahwa munculnya klaim ortodoksi–heterodoksi dalam wacana keagamaan dalam Islam lebih disebabkan karena adanya standarisasi. Standarisasi diupayakan karena kekhawatiran munculnya konflik sosial, namun seringkali tidak disadari bahwa dalam upaya standarisasi wacana keagamaan tersebut juga tak lepas dari prapemahaman, pemihakan,

---

<sup>32</sup>Ahmad Amīn, *Duḥā al-Islām*, III (Mesir: al-Nahḍat al-Misriyyah, 1936), 177.

<sup>33</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 68.

<sup>34</sup>Klaim sesat Ahmadiyah di Indonesia berdasarkan fatwa MUI, yaitu sebagai hasil Musyawarah Nasional MUI II Tahun 1980 yang telah menetapkan Aliran Ahmadiyah adalah di luar Islam, sesat, dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah murtad atau keluar dari Islam; juga dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 menteri, yaitu: menteri Agama, menteri dalam negeri, dan jaksa agung, No 3 Tahun 2008 Nomor KEP-033/A/JA/6/2008 Nomor: 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah Kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

<sup>35</sup>Meskipun MUI dan pemerintah tidak pernah menyatakan klaim sesat Syiah tetapi aliran ini perlu diwaspadai karena tidak sama dengan paham Islam mayoritas Indonesia yang berhaluan Ahl Sunnah wa al-Jamah. Lihat dalam fatwa MUI dalam Rapat Kerja Nasional bulan Jumadil Akhir 1404H/Maret 1984M.

dan kepentingan-kepentingan dari pihak-pihak tertentu. Kemudian dari wacana tersebut secara amat tersamar dan nirsadar menggiring masyarakat lain ke arah isi wacana yang diinginkan secara seragam. Adanya keseragaman wacana yang telah dianut oleh mayoritas masyarakat seringkali ditempatkan sebagai wacana yang benar dan menjadi ukuran kebenaran, termasuk dalam mendefinisikan pihak lain yang memiliki wacana berbeda.

Ketika sudah terjadi keseragaman wacana ternyata persoalan tidak lantas selesai. Keseragaman memancing resistensi dari pihak-pihak yang berada di luar border keseragaman, yang memiliki wacana yang berbeda. Mereka juga menuntut keberadaannya diakui. Di sinilah setiap ada kekuasaan pasti melahirkan resistensi. Haryatmoko menyatakan "*kekuasaan melahirkan anti-kekuasaan*".<sup>36</sup>

## **ORTODOKSI-HETERODOKSI SEBUAH REALITAS PERENNIAL**

Menegaskan paparan di atas bahwa kekuasaan karena otoritas wacana keagamaan telah menggiring pengikutnya ke arah wacana tertentu. Hasilnya terbentuklah keseragaman wacana. Keseragaman wacana menandakan adanya kepatuhan. Kepatuhan mengandaikan adanya dominasi. Dominasi membuka peluang adanya resistensi. Di sinilah kekuasaan dan resistensi menjadi 2(dua) hal yang tak bisa dipisahkan satu dari lainnya.

Oleh para ahli teori budaya, resistensi biasanya digunakan untuk menunjuk pada sebuah kondisi yang berbeda dari subyek agen utama yang dicirikan dengan tindakan yang berbeda, tindakan melawan, dan lain-lain, seperti: peserta didik yang melakukan protes di sekolah, gerakan reformasi sipil, strategi bertahan serikat buruh, perlawanan para militan terhadap kekuasaan, dan lain-lain; namun resistensi yang dimaksud berkenaan dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan menurut Foucault sebagaimana dikutip oleh Talal Asad, sebagai berikut:

Although Foucault is often invoked by theorists of resistance, his use of that notion is quite distinctive. For example: "There is indeed always something in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power, something

---

<sup>36</sup>Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault," *Basis* 51, no. 1-2 (February 2002).

which is by no means a docile or reactive primal matter, but rather a centrifugal movement, an inverse energy, a discharge...".<sup>37</sup>

(Meskipun Foucault seringkali disebut ahli teori resistensi, dia menggunakannya dalam wilayah yang sangat berbeda. Sebagai contoh: "Resistensi memang selalu menjadi sesuatu yang melekat dalam tubuh sosial, dalam kelas-kelas, kelompok-kelompok dan individu-individu sendiri yang dalam arti tertentu melepaskan diri dari hubungan kekuasaan, sesuatu yang tidak berarti sebuah kejadian utama yang reaktif atau patuh, melainkan sebuah gerakan lari dari pusaran, sebuah energi pembalikan, sebuah pelepasan atau pembongkaran...)

Dari pengutipan di atas, maka bisa dikatakan bahwa resistensi yang muncul dari hubungan kuasa –wacana/pengetahuan ini bukan berupa perlawanan fisik, tetapi berupa setiap gerakan sentrifugal atau lari dari pusat, sebuah energi pembalikan, sebuah pelepasan atau pembongkaran wacana.

Foucault memberikan contoh guna menguatkan gagasannya tentang kekuasaan dan resistensi semacam ini. Pada abad ke-19M, wacana Psikiatri seputar perilaku homoseksual yang telah memberikan kontrol terhadap perilaku pelaku homoseksual. Hal yang demikian telah melahirkan wacana tandingan, dimana kalangan pelaku homoseksual mulai berbicara atas nama mereka sendiri dan menuntut agar kealamiahannya mereka diakui. Mereka berbicara dengan kosakata, kategori yang sama yang dipakai untuk mendiskualifikasi mereka.<sup>38</sup>

Fenomena semacam itu juga bisa dilihat dalam wacana Tafsir, di antaranya, tatkala banyak mufassir laki-laki yang memiliki stigma negatif terhadap perempuan, maka produk tafsir mereka yang berkaitan dengan ayat-ayat tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan pasti bias gender, namun seiring bersamaan dengan menguatnya wacana gender dan HAM, maka terjadilah perubahan orientasi yang diwakili para mufassir feminis dengan mereinterpretasikan ayat-ayat yang sama dengan pendekatan yang

---

<sup>37</sup>Lihat catatan kaki no. 10 dalam Talal Asad, *Formation of the Secular Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 71; Michel Foucault, *Power/Knowledge* (Brighton, UK: Harvester Press, 1980), 138.

<sup>38</sup>Pendapat Foucault ini dikutip oleh Donny Gahril Adian, "Menabur Kuasa Menuai Wacana" dalam *Basis...*, 49.

lebih sensitif gender;<sup>39</sup> dalam perbincangan Tasawuf sebagaimana telah dipaparkan dalam sub penjelasan sebelumnya, yakni adanya doktrin panteisme atau kesatuan makhluk dengan Tuhan telah dikounter dengan wacana lain tentang transendensi Tuhan; dalam wacana Kalam, seperti tentang adanya persoalan al-Qur'an itu *hudūth*, maka muncul kemudian direspon dengan pendapat al-Qur'an itu *qadīm*, lalu belum lagi tentang persoalan perilaku manusia itu yang beberapa aliran menyatakan perilaku manusia ditentukan oleh manusia sendiri itu (*free will and free act*) akhirnya juga memunculkan doktrin sebaliknya yang berpendapat bahwa manusia itu terpaksa, yakni semua perilakunya ditentukan oleh Tuhan (*predestination*),<sup>40</sup> dan seterusnya; juga dalam wacana politik Islam tentang khilafah atau kepemimpinan yang juga memunculkan banyak pendapat, yang seringkali juga bertentangan.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>Sebagai contoh, penafsiran atas ayat tentang penciptaan perempuan sebagaimana dalam QS. al-Nisā': 1, berkaitan dengan term *nafs wāhida* dalam ayat tersebut seringkali mufassis mengartikannya dengan diri yang satu, yaitu Adam, kemudian isterinya diciptakan dari Adam itu, bahkan kemudian banyak yang merujuk bahwa isteri Adam (perempuan) itu diciptakan dari tulang rusuk Adam yang paling bengkok dan yang paling atas. Penafsiran ini sebagaimana ditafsirkan oleh banyak para mufassis laki-laki pada masa klasik, seperti al-Ṭabarī. Abī Ja'far Muḥammad ibn. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'an Tafsīr al-Ṭabarī* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2010), III: 592. Penafsiran semacam ini salah satunya yang menyebabkan penempatan perempuan sebagai makhluk inferior di bawah superioritas laki-laki. Akibatnya mendatangkan resistensi dari kaum feminis masa kini yang menghendaki kesetaraan perempuan dan laki-laki, di antaranya: Riffat Hassan, Amina Wadud Muhsin, membantah penafsiran tersebut dengan menyatakan bahwa perempuan pertama diciptakan dari bahan yang sama dengan laki-laki pertama, yaitu tanah. Hal ini karena *al-Qur'an* tidak pernah menjelaskan secara eksplisit pada ayat manapun dalam persoalan tulang rusuk. *Al-Qur'an* hanya menyatakan: "Tuhan menciptakan darinya isterinya", sedangkan dalam ayat-ayat yang lain, kata *nafs*, tidak pernah merujuk pada nama Adam, tetapi jenis, jiwa ataupun bangsa. Kata tersebut adalah netral. Penjelasan selengkapnya dalam Fatima Mernissi and Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarki*, trans. Team LSPPA (Yogyakarta: Media Gama, 1995), 44–62; Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur'an*, trans. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 25–27.

<sup>40</sup>Perdebatan tentang sumber perilaku manusia bermula dari diskusi hangat, utamanya, antara aliran Kalam Jabariyah dan Qadariyah. Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 31–37.

<sup>41</sup>Kalau mau dilacak sesungguhnya diskusi tentang politik kepemimpinan sudah terjadi pada masa klasik sepeninggal Rasulullah, ada kelompok yang berpendapat bahwa pemimpin atau khalifah setelah Rasulullah harus dari keturunan Rasulullah yang kemudian menjadi bibit lahirnya Syiah, tetapi ada kelompok yang berpendapat bebas

Di sinilah setiap ada kekuasaan pasti menuai resistensi. Resistensi ini sifatnya niscaya. Resistensi sebagai akibat adanya hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan akan datang dalam bentuk perlawanan wacana atau wacana yang bersifat menandingi. Resistensi semacam ini tidak memiliki tujuan utama untuk menyerang pihak lain, tetapi bertujuan untuk membuktikan eksistensi dan menunjukkan aktualisasi keberadaannya.

Pro-kontra tentang wacana keagamaan menghasilkan klaim wacana ortodoksi-heterodoksi. Wacana yang diikuti mayoritas dan didukung oleh penguasa atau pemerintah atau otoritas lainnya diklaim menjadi wacana ortodoksi, sebaliknya yang hanya diikuti oleh minoritas masyarakat, tidak *disupport* oleh otoritas negara ataupun ulama dinilai sebagai wacana yang heterodoks. Dalam konteks ini yang justru perlu digarisbawahi bahwa menjadi ortodoks atau heterodoks tergantung pada otoritas manusia, maka tidak selamanya wacana ortodoks menjadi ortodoks selamanya dan wacana yang heterodoks menjadi heterodoks selamanya. Wacana yang saat ini diklaim ortodoks, pada suatu masa dan pada masyarakat tertentu bisa menjadi heterodoks karena hilangnya dukungan otoritas, begitu sebaliknya sebuah wacana yang saat ini menjadi wacana heterodoks, suatu masa dan pada masyarakat tertentu bisa berubah menjadi wacana ortodoks karena peran dukungan mayoritas dan otoritas lainnya. Kenyataan seperti ini tidak pernah berhenti dalam satu titik tertentu, tetapi terus berlanjut sampai kapanpun dan akan menjadi kenyataan yang abadi.

## **PENUTUP**

Pada akhir pembahasan tulisan ini, penulis menegaskan bahwa kenyataan klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan dalam Islam sebagai kenyataan yang tak bisa dihindari dan selamanya akan terjadi di tengah keberagaman masyarakat beragama. Perlu diketahui terbentuknya klaim tersebut bukan dari Tuhan, tetapi karena otoritas manusia. Menjadi ortodoks karena manusia, demikian

---

dalam menentukan dari mana atau siapa pemimpin sepeninggal Rasulullah, yang penting atas dasar musyawarah; ada pula yang memunculkan isu perdebatan kepemimpinan dari sudut pandang jenis kelamin, apakah pemimpin itu harus laki-laki atau boleh perempuan; ada pula yang memunculkan perdebatan dari sisi agama, harus Islam atau boleh non-muslim, dan seterusnya.

pula menjadi heterodoks juga karena manusia. Demikian tergantung pada banyaknya manusia yang mengikuti wacana tersebut, *support* penguasa atau pemerintah, peran ulama penyampai wacana tersebut. Dengan demikian maka sulit sekali untuk membenarkan jika di kemudian waktu ada klaim yang mencap yang ortodoks itu benar dan yang heterodoks itu menyimpang, mengingat masing-masing kelompok memiliki ukurannya sendiri dalam menentukan 'kebenaran'. Penentuan kebenaran yang di dalamnya sarat dengan hubungan kuasa –wacana/pengetahuan. Akan tetapi, terlepas dari kerumitan itu, kondisi demikian sesungguhnya telah menghasilkan sebuah khazanah intelektual yang menggambarkan sejarah dan dinamika pemikiran keagamaan di sepanjang perjalanan kehidupan.

### DAFTAR RUJUKAN

- Alam, Rudy Harisyah. "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan." In *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, edited by Mastuhu and M. Deden Ridwan. Jakarta: Pusjarlit dan Penerbit Nuansa, 1998.
- Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā Al-Islām*. III. Mesir: al-Nahḍat al-Misriyyah, 1936.
- Ar-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ulumul Qur'an, Studi Kompleksitas Al-Qur'an*. Translated by Amirul Hasan and M. Halabi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.
- Asad, Talal. *Formation of the Secular Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Darmawan, Dadang. "Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir." *Refleksi* 13, no. 2 (2012).
- Donough, Sheilla Mc. "Orthodoxy and Heterodhoxy." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, Vol. 2. New York: Simon and Schuster Macmillan, 1993.

- Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. *Beyond Structuralism and Hermeneutic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Fadl, Khaled M. Abou el-. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Onewordl, 2001.
- Fathurrahman, Oman. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Analisis II*, no. 2 (2011).
- Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. Translated by AM. Sheridan Smith. London and New York: Routledge Classics, 2002.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge*. Brighton, UK: Harvester Press, 1980.
- Foucault, Michel, and Robert Hurley. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1995.
- Goodman, George Ritzer–Douglas J. *Teori Sosiologi Modern*. Translated by Alimandan. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York, 1995.
- Haryatmoko. "Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault." *Basis* 51, no. 1–2 (February 2002).
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Mernissi, Fatima, and Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca–Patriarki*. Translated by Team LSPPA. Yogyakarta: Media Gama, 1995.

- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di Dalam Al-Qur'an*. Translated by Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Musadad, Asep Nahrul. "Ayat- Ayat Waḥdat al-Wujūd: Upaya Rekonsiliasi Paham Waḥdat al-Wujūd Dalam Kitab Tanbīh al-Māshi Karya 'Abdur Rauf al-Sinkili." *Al-Tahrir* 15, no. 1 (2015).
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Ormiston, Gayle L., and Alan D. Schrift, eds. *The Hermeneutic Tradition*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Purwadarminta, WJS. "Kamus Umum Bahasa Indonesia." Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern, and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1996.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw – Hill, 1966.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Syadzili, Ahmad Fawaid. "Al-Qur'an dan Juru Bicara Tuhan." *Tashwirul Afkar* 18 (2008).
- Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad ibn. Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān Tafsīr al-Ṭabarī*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2010.
- Ulya. "Hubungan Kekuasaan – Pengetahuan Dalam Pewacanaan Ūlū al-Amr Q.S. Al-Nisā': 59 Pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Dasar Negara Indonesia Tahun 1955-1966." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Ulya. "Kuasa Wacana Keagamaan: Dari Kekerasan Simbolik ke Kekerasan Fisik." *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016).

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan*. Translated by Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana, and Ali Mursyid. Bandung: RQiS, 2003.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Kritik Wacana Agama*. Translated by Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

zami, MM. al-A'. *The History of Qur'anic Text From Revelation to Compilation*. Translated by Sohirin Solihin and dkk. Depok: Gema Insani, 2005.

# FAKTOR PSIKOLOGIS DAN SOSIOLOGIS KEMUNCULAN ALIRAN SESAT ALIRAN QURANIYAH DI JAWA BARAT<sup>1</sup>

*Dede Syarif dan Moch Fakhruroji*

Fakultas Sosial dan Ilmu Politik  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung  
Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

email: dd\_syarif@yahoo.com, moch.fakhruroji@uinsgd.ac.id

**Abstract:** *Phenomena of the emergence of a cult in Indonesia have been addressing with a more theological approach. Nevertheless, the problem of the emergence of a cult is not only seen as a problem of deviation or heresy of religion but also as social and psychological problems. This article describes the emergence of a cult with two backgrounds by making “aliran Quraniyah” in West Java as a case. In addition, the emergence of this cult is caused by two aspects: external and internal. External aspects related to the economic and social problems experienced by Rohmansyah, the founders of this cult who was experiencing economic crisis and also various socio-religious issues those are not in line with his expectations and perceptions. Meanwhile, the internal aspects associated with symptoms of psychological disorders experienced by Rohmansyah. Finally, factors that causing the emergence of a cult is not only a matter of heresy, but also sociological and psychological.*

**الخلاصة:** ظهور مظاهر طائفة مضلّة في اندونيسيا يعتبرها الناس حسب نهج الهي، وفي الحقيقة، ماكانت الطائفة المضلّة عبارة عن التشوية والانشاء الى الاديان فحسب ولكنّها من المسألة الاجتماعية والنفسية. هذه الكتابة تبيّن ظهور مظاهر الطائفة المضلّة بهاتين خلفية البحث وجعل الطائفة القرانية تجاوزى الغربية كما هو الحال. ظهور مظاهر طائفة مضلّة على الاجمال مبدوء بجانبين : يعنى العامل الخارجى والعامل الداخلى . العامل الداخلى يتعلق بالاقتصادية والاجتماعية كما سلكه رحمان ساح.

---

<sup>1</sup>Penelitian ini terlaksana atas kerjasama dengan Anik Farida dari Balai Litbang Agama Jakarta, pada 2012.

فإنه يقابل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في حياته. وكان هذا الواقع بعيدا عن التوقعات و التصورات في حياته. وأمّا العامل الداخلي يتعلّق باعراض الاضطرابات النفسية كما سلّكه رحمان ساح. ولذلك، العوامل التي تفرص ظهور مظاهر طائفة مضلّة ليست بسبب اضطرابات الفكرة فحسب، وإنّما يظهر بسبب آخر، يعنى المشاكل الاجتماعية والنفسية

**Abstrak:** *Berbagai fenomena kemunculan aliran sesat di Indonesia lebih banyak disikapi dengan pendekatan teologis. Namun demikian, masalah kemunculan aliran sesat tidak hanya dapat dilihat sebagai masalah penyimpangan atau penistaan agama, tetapi juga masalah sosial dan psikologis. Tulisan ini mendeskripsikan kemunculan aliran sesat dengan dua latar belakang tersebut dengan menjadikan aliran Quraniyah di Jawa Barat sebagai kasus. Secara umum, kemunculan aliran ini dilatarbelakangi dua aspek, yakni eksternal dan internal. Aspek eksternal terkait dengan problem ekonomi dan sosial yang dialami Rohmansyah sang pendiri aliran ini yang mengalami krisis ekonomi dan juga berbagai persoalan sosial-keagamaan yang tidak sesuai dengan harapan dan persepsinya selama ini. Sementara itu, aspek internal terkait dengan gejala kelainan psikologis yang dialami oleh Rohmansyah. Dengan demikian, faktor penyebab munculnya aliran sesat bukan hanya masalah kesesatan berpikir, tetapi juga problem sosiologis dan psikologis yang melingkupinya.*

**Keywords:** aliran sesat, aliran Quraniyah, konsep teologis.

## PENDAHULUAN

Setelah berakhirnya pemerintahan Orde Baru, yang ditandai dengan Reformasi pada tahun 1998, kehidupan keagamaan di Tanah Air diwarnai dengan bermunculan kelompok, aliran, paham dan gerakan keagamaan baru. Paham dan gerakan keagamaan baru tersebut sebagian berakar pada agama-agama resmi yang diakui di Indonesia dan dijamin keberadaannya oleh negara, yaitu Islam, Kristen Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan Konghuchu. Di antara aliran-aliran keagamaan baru ini, ada pula yang merupakan revitalisasi dari keyakinan lokal (*local belief*). Kemunculan kembali *local belief* menjadi hal yang logis karena, keyakinan-keyakinan lokal tadi telah lebih dahulu eksis sebelum adanya agama-agama resmi negara

(*official religion*). Di antara beberapa *local belief* yang dapat ditemui di Nusantara antara lain; *Sunda Wiwitan* di Banten, *Kaharingan* di Kalimantan, dan *Agama Djawa Sunda (ADS)* di Kuningan, Jawa Barat, dan lain-lain. Lengsernya Orde Baru menjadi babak baru bagi sejumlah *local belief* ini untuk kembali ke permukaan setelah sebelumnya tidak mendapat tempat di tengah masyarakat.<sup>2</sup>

Banyak faktor yang melatarbelakangi kemunculan paham dan ajaran baru dalam sebuah masyarakat. Salah satunya karena adanya perbedaan pemahaman dan penafsiran terhadap teks-teks kitab suci yang pada titik tertentu dapat memunculkan ragam ritual, doktrin, dan kelompok agama. Secara umum, perbedaan ini dilatarbelakangi dua aspek, yaitu aspek internal dan eksternal. Aspek internal antara lain disebabkan oleh perbedaan penafsiran terhadap pokok-pokok ajaran agama, paradigma pemikiran yang dijadikan sebagai landasan penafsiran, dan pengamalan yang dijalankan secara eksklusif. Sedangkan faktor eksternal adalah pengaruh pemikiran dari luar seperti pemikiran liberal dan sekuler.

Dalam konteks Indonesia terutama setelah Orde Baru, Martin van Bruinessen menyebutkan bahwa gerakan dan paham baru tersebut sering dianggap sebagai gerakan sempalan. Istilah ini merupakan terjemahan dari kata “*sekte*” atau “*sektarian*” yang memiliki konotasi negatif, seperti protes terhadap dan pemisahan diri dari mayoritas, sikap eksklusif, pendirian tegas tetapi kaku, klaim atau monopoli atas kebenaran, dan fanatisme.<sup>3</sup>

Lebih jauh, Bruinessen melihat bahwa gerakan sempalan di Indonesia tidak hanya dipandang sebagai gerakan keagamaan, tetapi juga cenderung dilihat sebagai ancaman terhadap stabilitas dan keamanan negara, karena itu pemerintah melarangnya. Dengan cara pandang seperti ini, akan sulit membedakan antara gerakan sempalan dengan gerakan terlarang atau gerakan oposisi politik atau bahkan gerakan terorisme. Hampir semua aliran, paham dan gerakan yang berkembang di masyarakat pernah dicap sebagai “*sempalan*”, dan juga dilarang setidaknya oleh Majelis Ulama Indonesia.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Chaider S. Bamualim, “Islamisasi, Politik, dan Aliran Kebatinan Pedesaan di Jawa Barat,” in *Islam dan Regionalisme*, ed. oleh Julian Millie dan Dede Syarif (Bandung: Pustaka Jaya, 2015), 455–460.

<sup>3</sup>Martin Van Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism in Post Soeharto Indonesia South East Asia Research” 10, no. 2 (n.d.): 16–27.

<sup>4</sup>Dede Syarif, “Menjaga Aqidah: Agama Baru dan Kelompok Anti-aliran Sesat di Jawa Barat,” in *Islam dan Regionalisme*, ed. oleh Julian Millie dan Dede Syarif (Bandung:

Secara kuantitatif, Jawa Barat sendiri merupakan salah satu wilayah dengan tingkat kasus kemunculan kelompok aliran sesat yang sangat tinggi. Dari 250 kasus di Indonesia sepanjang 2001 hingga 2007, 50 di antaranya muncul di Jawa Barat.<sup>5</sup> Kondisi ini telah memicu beberapa konflik horizontal di antara kelompok-kelompok baru tersebut dengan kelompok ormas keagamaan *mainstream*. Misalnya kasus tewasnya ustadz dan aktivis Gerakan Islam Reformis (GARIS) di Sukabumi yang dilatarbelakangi perselisihan dengan aliran sesat Sumarna.<sup>6</sup>

Meski tidak seluruhnya, namun kemunculan paham dan aliran sesat selalu berpotensi memicu konflik horizontal dalam hubungan sosial-kemasyarakatan karena dipandang menyimpang dan mengancam stabilitas kehidupan sosial. Salah satu aliran keagamaan baru yang muncul adalah Aliran Quraniyah yang muncul dan berkembang di wilayah Kabupaten Bandung Barat, Jawa Barat.

Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap latar belakang kemunculan Aliran dan Paham Quraniyah sebagai salah satu dari aliran dan paham keagamaan yang diidentifikasi oleh kelompok agama *mainstream* dan MUI sebagai aliran sesat. Pembahasan terhadap kasus ini menjadi penting untuk melihat faktor-faktor yang melatarbelakangi kemunculan sebuah aliran dan paham keagamaan, baik faktor sosiologis maupun psikologis, serta relasinya dengan kelompok keagamaan *mainstream* dan MUI.

Sejauh ini, penanganan terhadap aliran dan paham keagamaan baru lebih banyak dilakukan dalam perspektif teologis, seperti terlihat pada sikap pemerintah dengan meminta pendapat Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dengan cara pandang teologis-doktriner dari MUI, semua paham dan aliran keagamaan baru akan dinilai berdasarkan ajaran dan doktrin tertentu. Penanganan dan cara pandang teologis yang dominan ini seakan mengabaikan faktor-faktor lain, seperti faktor sosiologis dan psikologis dibalik kemunculan sebuah paham dan aliran keagamaan tertentu. Akibatnya, penanganan serta

---

Pustaka Jaya, 2015). Lihat juga Syafiq Hasyim, "The Council of Indonesian Ulama (MUI) and Religious Freedom," 12 (Irasec Discussion papers, Bangkok: Irasec, 2011).

<sup>5</sup>Hasyim Muzadi, Ketua Umum Nahdlatul Ulama waktu itu. Program Mata Rantai di ANTV pada November 2007. Sperti dikutip *Majalah Qiblati*, Desember 2007. Selanjutnya, baca "Dialog Jumat," *Tabloid Republika*, Nopember 2007 yang mengupas tuntas masalah aliran sesat di Indonesia.

<sup>6</sup>November 2012, <http://www.erasuslim.com>.

*policy* pemerintah terkait persoalan kemunculan aliran dan paham keagamaan baru sering mengabaikan faktor-faktor non-agama. Signifikansi penelitian ini adalah memberikan perpektif alternatif, selain pendekatan teologis, dengan mengungkapkan faktor sosiologis dan psikologis dalam memahami kemunculan aliran dan paham keagamaan baru.

Dengan menggunakan studi kasus, penelitian ini dilakukan di wilayah Kecamatan Cipeundeuy, Kabupaten Bandung Barat, Jawa Barat. Penggunaan studi kasus bertujuan untuk membuat gambaran tentang sebuah fenomena sehingga fokus penelitian ini bukan pada Aliran Quraniyah sebagai aliran sesat, tetapi lebih menjadikannya sebagai instrumen untuk memahami fenomena yang boleh jadi juga muncul di tempat lain. Meskipun aliran ini berkembang secara terbatas di wilayah Kecamatan Cipeundeuy, namun mendapat respon dan reaksi publik di wilayah Bandung secara luas setelah penanganan ormas-ormas Islam dan MUI setempat terhadap aliran ini. Popularitas Aliran Quraniyah semakin luas setelah pendiri aliran ini, yakni Rohmansyah, menyampaikan ajakan dan ajarannya secara *on air* di acara keagamaan pada sebuah radio di Bandung.

Penulis berargumentasi bahwa popularitas dan penyebaran sebuah aliran tidak selalu melalui cara konvensional, seperti dakwah dan pendekatan keagamaan lain, tetapi dapat juga menggunakan media seperti radio, televisi dan media. Dalam konteks ini, Aliran Quraniyah meskipun terbatas pada satu wilayah, Kecamatan Cipeundeuy, tetapi mendapat respon dan reaksi dari masyarakat yang lebih luas.

Pengumpulan data dalam penelitian ini diperoleh melalui kajian pustaka dengan mengkaji dokumen tertulis berupa hasil penelitian dengan menggunakan sumber-sumber berbentuk laporan penelitian sebelumnya dan publikasi termasuk di media online. Selanjutnya, data juga diperoleh melalui *field work* yang dilakukan dengan mendatangi lokasi dan juga lembaga maupun individu yang terlibat dalam kasus Aliran Quraniyah, di antaranya; RRI Bandung, Ormas Pagar Aqidah di Masjid Al-Jihad Siliwangi, Bandung. Terakhir, data diperoleh melalui wawancara mendalam dengan melibatkan beberapa pihak, di antaranya Rohmansya, pendiri Aliran Quraniyah, pemerintahan atau muspika Kecamatan. Cipeundeuy, Ormas keagamaan dan juga MUI setempat.

## KERANGKA TEORI

Kemunculan paham atau aliran keagamaan baru bukan merupakan fenomena baru dan tidak hanya terjadi di Indonesia saja. Secara historis, agama-agama besar di dunia telah menghadapi persoalan terkait munculnya paham dan aliran baru yang menyimpang dari ajaran utama. Misalnya, dalam sejarah kemuculan agama Kristen pada awalnya merupakan paham sempalan dari tradisi agama Yahudi. Demikian pula dalam agama Islam, kemunculan nabi-nabi palsu sudah terjadi sejak masa Rasulullah Saw.<sup>7</sup> Sementara itu fenomena kemunculan kelompok baru (*firqah*) dapat dilacak pada masa Khalifah Ali bin Abi Thalib. Pada masa modern fenomena aliran baru semakin subur. Dalam lingkungan pemeluk Islam di India muncul beberapa kelompok baru yang dianggap sesat seperti al-Baabiyah, al Bahaiyah, Ahmadiyah, dan al-Qadaniyah.<sup>8</sup>

Dalam konteks masyarakat modern, munculnya aliran agama berkaitan dengan peningkatan kebutuhan spiritual sebagai salah satu hak asasi manusia. Kemunculan aliran-aliran agama baru ini bahkan sampai pada bentuk-bentuk yang tidak masuk akal, seperti seks bebas, telanjang massal, hiper-poligami massal, dan bunuh diri massal. Misalnya *People's Temple* di Guyana pada 1978 dengan pimpinan Jim Jones yang berhasil mengajak 900 pengikutnya melakukan bunuh diri massal dengan cara menenggak sianida. Begitu pula pada 1997, menyeruak kasus *Heaven's Gate* dan melakukan tindakan yang hampir serupa.

---

<sup>7</sup>Sejak periode Rasulullah Saw. telah banyak muncul nabi-nabi palsu. Diantaranya Harits bin Saad yang mengklaim dirinya menjadi nabi di masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan dari Bani Umayyah. Isa Al-Asfahan muncul dengan klaim sebagai nabi di masa Khalifah Al-Mansur dari Bani Abbasiyah. Faris bin Yahya mendakwa dirinya menjadi nabi di masa pemerintahan Khalifah Al-Muktaz di Mesir. Faris mengaku sebagai Nabi Isa dan mengklaim dapat menyembuhkan penyakit sopak, orang buta, penyakit kusta, dan menghidupkan orang mati. Ishak Al-Akhras mengaku sebagai nabi di Asfahan (Iran). Dia pandai membaca kitab Taurat, Injil, dan menafsirkan Al-Qur'an semaunya. Tokoh lain yang sangat populer sebagai nabi palsu adalah Musailamah Al-Kadzdzab, muncul di zaman Rasulullah SAW, berlokasi di Yamamah. Dia tewas di tangan Khalid bin Walid saat diperangi di zaman khalifah Abu Bakar. Tulaihah Al-Asadi muncul di zaman Rasulullah SAW dari kabilah Bani Asad. Di akhir hayatnya dia bertaubat, dan masih banyak lagi nama lainnya. Lihat A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Al-Husna Zikra, 1997), 230–131.

<sup>8</sup>Thaha Dasuki Hubaisiy, *Munculnya Aliran-aliran Sesat di Abad Modern*, trans. oleh Amirullah Kandu (Bandung: Pustaka Setia, 2006).

Secara teoretis, paham atau aliran keagamaan adalah “pandangan atau doktrin teologis tertentu atas suatu agama.” Dalam *Oxford English Dictionary*, ajaran sesat (*heresy*) adalah “pandangan atau doktrin teologis atau keagamaan yang dianggap berlawanan atau bertentangan dengan keyakinan, atau sistem keagamaan manapun, yang dianggap ortodoks atau ajaran yang benar.”<sup>9</sup> Dalam bahasa Inggris, kata *heresy* berasal dari bahasa Yunani *hairesis* yang berarti *pilihan* keyakinan atau *faksi* dari pemeluk yang melawan. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, Van Bruinessen menjelaskan bahwa dikotomi ini berlangsung antara aliran atau paham baru dengan kelompok agama yang mainstream. Kelompok-kelompok seperti ini berpotensi menjadi masalah ketika berhubungan dengan kelompok keagamaan yang telah mapan atau disebut sebagai ortodoksi. Relasi ini kemudian memunculkan istilah kelompok sesat atau sempalan. Pada sisi lain, kemunculan aliran sesat sering dipandang sebagai indikator dari adanya anomali dalam masyarakat.

Anomali yang dimaksud adalah terjadinya abnormalitas pada masyarakat. Abnormalitas ini dapat berbentuk demografis, sosial, maupun psikologis.<sup>10</sup> Abnormalitas perilaku seseorang tidak dapat diukur hanya dengan satu kategori atau kriteria tertentu sebab banyak dijumpai seorang individu dengan kategori normal dalam kepribadian, namun menunjukkan perilaku abnormal dalam pengertian sosial dan moral. Demikian halnya yang dijumpai pada banyak pendiri dan penganut aliran sesat, biasa ditemukan kriteria kategori yang tidak tunggal dan terkadang sumir. Karena itu, penentuan kategori sesat hanya mungkin dilakukan dengan mengacu pada definisi atau batasan yang bersifat formalistik atau diakui sebagai batasan institusional.

Sebuah paham dan aliran keagamaan baru dapat dinyatakan sebagai sesat apabila mengacu pada satu kumpulan kriteria tertentu. Dalam beberapa kasus yang melibatkan umat Islam, kriteria yang disusun MUI menjadi semacam indikator untuk menentukan apakah sebuah paham atau aliran pemikiran itu sesat atau tidak.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Oktober 2012, <http://oxforddictionaries.com>.

<sup>10</sup>Kartini Kartono, *Patologi Sosial* (Jakarta: Rajawali, 2004), 16.

<sup>11</sup>Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Identifikasi Aliran Sesat Majelis Ulama Indonesia*, 2007.

Secara praktis, MUI merumuskan bahwa sebuah aliran sesat dapat dilihat melalui penyimpangan dari dasar-dasar Islam dengan sepuluh kriteria, antara lain: (1) Mengingkari salah satu rukun iman dan rukun islam, (2) Meyakini atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan dalil syar'i, (3) Meyakini turunnya wahyu sesudah al-Qur'an, (4) Mengingkari otentisitas dan kebenaran al-Qur'an, (5) Menafsirkan al-Qur'an tidak berdasar kaidah-kaidah tafsir, (6) Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam, (7) Menghina, melecehkan, dan/atau merendahkan Nabi dan Rasul, (8) Mengingkari Nabi Muhammad Saw. sebagai Nabi dan Rasul terakhir, (9) Mengubah, menambah, dan mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan syari'at, dan (10) Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i.<sup>12</sup>

Namun demikian patut diakui bahwa terdapat banyak konteks yang menjadi penyebab munculnya paham atau aliran keagamaan yang dipandang sesat. Konteks latarbelakang sosial, psikologis, dan dinamika yang dialami tokoh dan pimpinan aliran dan paham tersebut layak pula menjadi pertimbangan lebih mendalam. Oleh sebab itu, untuk memahami konteks-konteks ini, tulisan ini menggunakan pendekatan sosiologi agama dan psikologi agama untuk memahami fenomena lahirnya sebuah aliran sesat.

## **PENDEKATAN DALAM STUDI AGAMA**

Connolly dalam karyanya "Aneka Pendekatan Studi Agama" (1999), menyebutkan beberapa pendekatan dalam memahami fenomena agama, mulai dari antropologis, feminis, fenomenologis, filosofis, psikologis, sosiologis, hingga teologis.<sup>13</sup> Keberagaman pendekatan ini menunjukkan berbagai kemungkinan aspek yang terdapat dan melatarbelakangi kemunculan agama, termasuk dalam tulisan ini adalah kemunculan paham dan aliran agama yang kemudian diidentifikasi oleh MUI sebagai aliran sesat.

Northcott sebagaimana dikutip Connolly<sup>14</sup> menguraikan cara pandang perspektif sosiologis dalam memahami fenomena

---

<sup>12</sup>Diputuskan dalam Rakernas MUI di Jakarta, 6 November 2007. MUI menggarisbawahi bahwa 10 kriteria di atas tidak boleh diterapkan berdasarkan praduga semata, melainkan harus berdasar pada penelitian yang shahih.

<sup>13</sup>Peter Connolly, ed., *Aneka Pendekatan Study Agama* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

<sup>14</sup>Ibid.

keagamaan yang berbeda dengan perspektif lain karena fokus perhatiannya pada interaksi antara agama dengan masyarakat. Praanggapan dasar perspektif sosiologis adalah *concern*-nya pada struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan, termasuk agama. Perspektif sosiologis ini menegaskan adanya faktor dan aspek sosiologis di balik kemunculan paham dan aliran keagamaan dalam suatu masyarakat.

Dalam konteks sosiologi agama, gejala kemunculan kelompok, paham dan aliran agama sejak lama menjadi perhatian para ahli, beberapa di antaranya adalah Max Weber dan Ernst Troeltsch.<sup>15</sup> Buku Weber berjudul *The Sociology of Religion* merupakan sebuah karya yang luas komparatif mengenai interaksi agama dan organisasi sosial.<sup>16</sup> Dalam buku ini Weber mengeksplorasi tentang evolusi beragam tipe organisasi keagamaan dari mulai sekte kenabian, tipe gereja serta bermunculannya sekte-sekte dalam agama di Eropa. Dalam perkembangan kapitalisme di Eropa melalui kategorisasi kelompok keagamaan baru yang muncul dari kelompok mainstream menjadi dua tipe, yakni tipe gereja dan tipe sekte. Kelompok dengan tipe gereja pada umumnya mencakup dan mendominasi semua aspek kepentingan dalam kehidupan masyarakat. Dengan kecenderungan seperti itu, organisasi keagamaan bersifat *status quo* dan menjadi kelompok yang mapan. Beberapa ciri umum dari tipe ini di antaranya adalah sikap dan ajarannya yang cenderung konservatif, formalistik, dan berkompromi dengan penguasa serta elit politik dan ekonomi. Di dalamnya terdapat struktur hierarki yang ketat dimana para pemangku agama menjadi lingkaran yang memonopoli berbagai keistimewaan seperti pengetahuan dan kesaktian. Sementara pada hirarki di bawahnya ada masyarakat awam yang bergantung kepada kelompok pemangku agama tadi.

Berbeda dengan tipe gereja, tipe sekte memiliki jumlah anggota yang relatif lebih kecil sehingga biasanya mampu menciptakan ikatan dan hubungan yang erat dan egaliter di antara sesama anggotanya. Selain itu, keanggotannya bersifat sukarela karena menjadi anggota sekte biasanya merupakan inisiatif sendiri. Tipe-tipe sekte biasanya memiliki pandangan yang lebih keras atau

---

<sup>15</sup>Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. oleh O. Wiyon (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

<sup>16</sup>Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963).

rigid terhadap prinsip ajaran, menuntut ketaatan kepada nilai moral yang ketat, dan mengambil jarak dari penguasa dan dari berbagai kepentingan duniawi.

Tipe sekte muncul disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, faktor marjinalisasi. Individu yang menjadi pengikut sekte pada umumnya adalah orang yang sering merasa tidak mendapatkan penghargaan yang selayaknya dari masyarakat, atau kehormatan yang tiba-tiba hilang dari dirinya. Misalnya, seorang pemimpin atau pejabat yang awalnya mendapat penghormatan dan sanjungan dari masyarakat, tiba-tiba kehilangan keistimewaan tersebut karena terlibat kasus pidana, atau bangkrut, dan masyarakat kemudian tidak lagi memperlakukannya sebagai “orang penting” dan dihormati. Dalam situasi ini, keberadaan sekte-sekte ini menawarkan semacam harapan akan kehormatan atau kemuliaan bagi para pengikutnya.

Pada banyak kasus, harapan tersebut muncul dalam bentuk janji dari ajaran yang diberikan pemimpin kelompok sekte tersebut kepada para pengikutnya. Contoh seperti ini dapat ditemukan pada pengikut kelompok sekte hari Kiamat pimpinan Pendeta Mangapin Sibuea di Bandung yang memberikan janji-janji kepada anggotanya. Para pengikut sekte ini meyakini dan memberikan harapan bahwa Yesus akan menjemput dan membawa mereka ke Surga. Dengan kharisma yang dimilikinya, Pendeta Mangapin Sibuea mengklaim bahwa dirinya menerima wahyu secara langsung dari Yesus untuk menyelamatkan pengikutnya pada Kiamat yang diprediksinya akan terjadi pada tahun 2003 lalu.<sup>17</sup>

*Kedua*, faktor kondisi keterpurukan. Selain faktor marjinalitas, Bryan Wilson mencatat bahwa penyebabnya muncul dan berkembangnya sekte juga disebabkan oleh faktor kondisi-kondisi tertentu, misalnya kekalahan perang, bencana alam, atau runtuhnya perekonomian. Seseorang atau sekelompok orang yang terpuruk secara sosial atau ekonomi—yang disebabkan oleh penyebab eksternal lainnya—memiliki potensi yang lebih besar untuk terlibat dalam sekte tertentu sebagai tindakan kompensasi atas “kepahitan hidup” yang dialaminya.

*Ketiga*, faktor sekularisasi. Berger menilai kemunculan sekte memiliki kaitan erat dengan sekularisasi karena dalam konteks masyarakat atau negara sekuler, aspek keyakinan pada hal-hal

---

<sup>17</sup>“Setelah ‘Kiamat’ Sekte Sibuea Tak Terjadi,” n.d., <https://m.tempo.com>.

supranatural hanya dapat bertahan dalam bentuk sektarian.<sup>18</sup> Setiap individu dalam anggota sekte harus memutus diri mereka dari pengaruh dunia sekuler di sekitar mereka agar keyakinan dan komitmen keagamaan mereka tetap kuat dan mencari dukungan di antara sesamanya. Di sini, sekte menyediakan sebuah konteks yang memungkinkan orang-orang ini saling mendukung satu sama lain.

Sejumlah penelitian yang dilakukan terhadap masyarakat Amerika Serikat memperlihatkan bahwa pada dua dasawarsa terakhir, puluhan juta orang terlibat dalam gerakan pemujaan/sempanan, *cults* serta komunitas satanik. Unikny lagi sebagian besar dari pengikut tersebut adalah para remaja dan pemuda. Beberapa penelitian ini juga menyimpulkan bahwa fenomena tersebut merupakan reaksi atas kehidupan kapitalisme yang menghilangkan kehidupan spiritual dalam masyarakat Amerika.<sup>19</sup>

Dengan kata lain, pandangan Berger senada dengan penjelasan Troeltsch yang menyatakan bahwa sekte dapat menjadi wadah pemenuhan kebutuhan supranatural dalam masyarakat sekuler. Wilson juga berpendapat bahwa sekte merupakan sebuah lokus bagi masyarakat yang mengalami sekularisasi.<sup>20</sup> Kemunculan sekte dapat dipahami sebagai sebuah respon atas situasi di mana nilai-nilai agama telah kehilangan kontrol atau peran sosialnya.

## **PENDEKATAN PSIKOLOGIS**

Berbeda dengan pendekatan sosiologis yang lebih mengungkapkan aspek eksternal dari fenomena agama, pendekatan psikologis mengungkap dimensi psikis, seperti emosi, pengalaman personal dan kejiwaan dalam pengalaman keagamaan manusia. Dalam ranah kajian psikologi ada dua wilayah berbeda terkait pembahasan agama. Pertama ada psikologi agama (*psychology of religion*) dan psikologi keagamaan (*religious psychology*).

---

<sup>18</sup>Lihat Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber and Faber Press, 1969).

<sup>19</sup>Dadang Hawari, ed., "Cult and New Religion Movement: A Report of the American Psychiatric Association, from the Committee on Psychiatry and Religion," in *Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), 14.

<sup>20</sup>Bryan Wilson, "Salvation, Secularization, and Demoralization," in *The Blackwell Companion: The Sociology of Religion*, ed. oleh Richard Fenn (New York: Blackwell Press, 2003), 39–51.

Psikologi agama mengacu pada penerapan metode-metode dan data psikologis ke dalam studi tentang keyakinan, pengalaman, dan sikap keagamaan. Sementara psikologi keagamaan mengacu pada penggunaan metode dan data psikologis oleh orang yang agamis dengan tujuan memperkaya dan atau membela keyakinan-keyakinan, pengalaman dan perilaku keagamaan.<sup>21</sup> Perbedaan definisi konseptual ini penting untuk membedakan fenomena yang menjadi kajian dalam penelitian ini, yakni faktor-faktor psikologis yang melatarbelakangi kemunculan paham dan aliran keagamaan.

Sementara itu dalam tinjauan psikologi, salah satu aspek penting dalam beragama adalah adanya kepercayaan pada kekuatan gaib dan supranatural yang pada umumnya diterima sebagai suatu bentuk keyakinan yang lebih bersifat emosional ketimbang rasional. Dengan sifatnya yang demikian, aspek kepercayaan pada hal gaib ini seringkali menjadi bahan yang mudah dimanipulasi. Manipulasi melalui kepercayaan agama lebih mudah diterima oleh masyarakat tertentu, sebab segala sesuatu yang berhubungan dengan agama dianggap sebagai hal yang sakral dan memberi kekuatan dalam melindungi kekhawatiran manusia. Konsep agama sebagai ilusi yang dikemukakan Freud menjelaskan kondisi psikologis manusia yang mewarisi rasa takut sejak masa kanak-kanak. Pada masa tersebut rasa takut tersebut terobati dengan sosok pelindung pada figur ayah. Menurut Freud, rasa khawatir tersebut mengalami perkembangan hingga dewasa dan manusia memunculkan imajinasi sosok pelindung dalam agama dengan tetap memunculkan figur Tuhan bapak.<sup>22</sup> Pandangan Freud ini mendapat kritik dari para psikolog lain, misalnya C.G Jung dengan memunculkan aspek positif dari agama terhadap kesehatan mental.<sup>23</sup>

Dari penjelasan tadi dapat dipahami bahwa ilusi terkat juga dengan kondisi mental psikologis seseorang. Bagi orang-orang dalam kondisi psikologis tidak stabil kecenderungan untuk mencairi perlindungan dari sesuatu yang dianggap memiliki kekuatan supranatural cenderung lebih tinggi. Dengan demikian masyarakat

---

<sup>21</sup>Connolly, *Aneka Pendekatan Study Agama*, 191.

<sup>22</sup>Jalaludin Rahmat, *Psikologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 178. Lihat juga Sigmund Freud, *The Future of Illusion* (New York: Norton, 1969).

<sup>23</sup>Carl G. Jung, *Psychology and Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

yang mengalami kondisi psikologis yang kurang stabil dapat dengan mudah menganggap paham atau ajaran tentang hal yang gaib itu sebagai keyakinan yang benar.

Dalam tataran praktis di masyarakat, masalah yang berhubungan dengan hal gaib dan nilai-nilai sakral keagamaan ini sering pula diturunkan pada pribadi-pribadi tertentu. Proses ini menimbulkan kepercayaan bahwa seseorang memiliki kemampuan luar biasa dan dapat berhubungan dengan alam gaib.<sup>24</sup> Pandangan ini dapat dilihat melalui berbagai kasus, misalnya yang terjadi pada komunitas Surga Eden<sup>25</sup> dan Sekte Kiamat, dimana keduanya menunjukkan adanya kesamaan, yakni mengaku dirinya sebagai utusan Tuhan dan mengklaim dirinya dapat berkomunikasi dengan Tuhan.

Selain itu, sebagai implikasi dari klaim bahwa mereka mampu berkomunikasi dengan Tuhan, mereka juga meyakinkan dirinya sebagai orang yang memiliki kemampuan untuk memprediksi masa depan yang secara umum hal ini dapat menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat sekitar yang memang membutuhkan kepastian di masa depan. Ada pula “keajaiban” lain yang dimiliki oleh para tokoh yang mengaku sebagai nabi ini, yakni dinilai mampu mengobati penyakit bahkan mampu memberikan rasa kepercayaan pada orang lain. Dengan berbagai kelebihan ini, pemimpin sekte yang mengaku nabi atau bahkan malaikat dapat membuat pengikutnya semakin merasa tertarik.

Fenomena seperti ini pada dasarnya dapat dijelaskan melalui pendekatan psikologi sugesti sebagaimana dilakukan Robert H. Thouless. Istilah psikologi sugesti digunakan dalam kajian psikologi dengan mengamati berbagai eksperimen dalam praktek hipnotis. Dalam analisisnya, Robert H. Thouless mencontohkan bagaimana pelaku hipnotis meyakinkan seseorang melalui persepsi yang diciptakannya. Seseorang yang terkena hipnotis dapat dengan mudah terkagum-kagum, bahkan *shock* terhadap suatu praktek hipnotis. Lebih jauh, sugesti yang dimunculkan dari praktek hipnotis ini dapat muncul dalam berbagai bentuk perbuatan, pengembangan, atau penyembuhan berbagai penyakit jasmani, pengakuan atau penolakan terhadap beberapa jenis keyakinan. Namun dalam kasus sugesti

---

<sup>24</sup>Rahmat, *Psikologi Agama*, 254.

<sup>25</sup>Marzani Anwar, *Jejak Komunitas Perennial, Eden Salamullah* (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007).

yang berhasil, apapun yang disampaikan pelaku sugesti terhadap objeknya, maka gagasan yang disugestikan itu sudah berubah menjadi persepsi, perbuatan atau bahkan keyakinan.<sup>26</sup>

Dalam tinjauan psikologi, untuk mengubah suatu keyakinan atau perilaku seseorang dapat dilakukan dengan mengubah persepsi seseorang terhadap sesuatu. Misalnya seorang ateis yang tidak mempercayai Tuhan akan menggunakan logika untuk mengubah persepsi seseorang mengenai keberadaan Tuhan. Tidak jarang penyesatan-penyesatan dilakukan dengan menggunakan pendekatan-pendekatan logis atau sekedar emosional tergantung karakteristik subjek yang dituju sehingga pengikut-pengikut aliran-aliran sesat tidak jarang berasal dari kalangan intelektual atau yang dianggap cerdas.

Oleh sebab itu, peran tokoh atau guru spiritual dalam aliran-aliran sesat tersebut mempunyai pengaruh yang sangat kuat secara emosional bagi pengikutnya. Guru spiritual mereka dianggap sebagai orang-orang suci yang dipilih Tuhan. Berkenaan dengan hal ini, Rogge yang dikutip Masykur mengungkapkan bahwa setiap pemimpin atau guru spiritual mempunyai pengetahuan tentang sesuatu yang tidak bisa diketahui sendiri oleh para muridnya. Akses ke realitas tersembunyi tersebut akan diberikan apabila pengikutnya setia kepada ajarannya, menerima otoritasnya, serta menyerahkan diri mereka kepadanya meskipun dengan menghinakan diri. Fenomena ini menjelaskan mengapa banyak kelompok aliran sesat yang mempraktikkan penyimpangan norma sosial, misalnya hubungan seks bebas, meninggalkan kewajiban agama dan praktik pengorbanan.<sup>27</sup>

Dalam sebuah gerakan keagamaan yang bercorak eksklusif seperti halnya sekte dan kultus, pemimpin sekte biasanya melakukan manipulasi psikologis untuk membentuk barisan pengikut setia yang patuh hanya pada dia. Modusnya bisa berupa tawaran pesona supranatural, sugesti, hipnotis, hingga cuci otak.<sup>28</sup> Dalam hal inilah karisma pemimpin sekte dapat menjadi sugesti pada orang-orang yang mudah terpengaruh.

---

<sup>26</sup>Rahmat, *Psikologi Agama*, 256.

<sup>27</sup>Achmad M. Masykur, "Mengkaji Gerakan Keagamaan yang Menyimpang (Studi Kasus Komunitas Eden dan Aliran Dextro)," *Jurnal psikologi UNDIP*, 2005, 81.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 83.

Aspek-aspek psikologis pemimpin sekte dan aliran sesat menjadi hal yang krusial dalam memahami fenomena aliran sesat. Sebuah survey yang dilakukan oleh *American Psychiatric Association* menunjukkan bahwa dalam sejumlah kelompok agama baru atau aliran-aliran spiritual baru terdapat unsur-unsur psikopatologi dari para pemimpin dan penganutnya. Beberapa gejala yang ditemukan beberapa gangguan kepribadian seperti; halusinasi dan atau *delusion*.<sup>29</sup>

Halusinasi adalah persepsi palsu atau menganggap khayalan sebagai realitas yang nyata dan biasanya terjadi secara berulang-ulang. Halusinasi dapat berbentuk suara maupun penglihatan. Sedangkan yang dimaksud dengan *delusion* atau waham terbagi menjadi beberapa macam. *Pertama, delusion of grandeur* atau waham kebesaran, yaitu keyakinan bahwa dirinya memiliki suatu kelebihan dan kekuatan serta menjadi orang penting. Dalam hal ini, mereka yang mengalami waham ini merasa seakan-akan dirinya adalah nabi, rasul, wali, malaikat atau bahkan Tuhan. *Kedua, delusion of influence* atau waham pengaruh, yakni keyakinan adanya kekuatan dari luar dirinya sedang mencoba mengendalikan pikiran dan tindakannya. *Ketiga, delusion of passivity* atau waham ketidakberdayaan, yaitu keyakinan bahwa dirinya tidak berdaya dan pasrah terhadap suatu kekuatan dari luar sehingga fisik, pikiran, tindakan dan inderanya dikendalikan dari luar dirinya. Dan *keempat, delusion of perception* atau waham persepsi, yakni pengalaman inderawi yang tak wajar dan bermakna sangat khas bagi dirinya, biasanya bersifat mistis atau diyakini sebagai mukjizat.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Aliran Quraniyah didirikan oleh Rohmansyah. Ia merupakan seorang peternak ikan di Kampung Banjarsari, RT 01/07, Desa Nyenang Kec. Cipeundeuy, Kab. Bandung Barat. Secara geografis, Cipeundeuy merupakan bagian dari wilayah Kabupaten Bandung Barat. Wilayah ini dilintasi Sungai Citarum yang membentang dari utara hingga selatan.

Kemunculan aliran Quraniyah diawali mimpi Rohmansyah pada pertengahan 1992 dimana dalam mimpinya itu, dia bertemu

---

<sup>29</sup>*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4 ed. (Washington: The American Psychiatric Association, 1994).

dengan Jibril dan Nabi Muhammad. Mimpi tersebut menjadi medium pertemuan Rohmansyah untuk berguru kepada Jibril guna mendapatkan bimbingan dalam menyampaikan ajaran-ajaran yang kemudian menjadi paham dan ajaran Quraniyah. Selain itu, munculnya aliran ini juga dilatarbelakangi keprihatinan Rohmansyah pada kondisi umat Islam dengan beberapa ajaran yang dinilainya memberatkan umat Islam, misalnya ibadah haji ke Arab Saudi. Bahkan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad telah membawa bencana pertikaian dan konflik di dunia. Karena itu, dia mengaku diutus untuk memperbaiki kondisi dunia, dan secara khusus umat Islam.

Meskipun aliran ini bernama Quraniyah, namun sama sekali tidak ada kaitannya dengan mushaf al-Quran. Quraniyah dalam hal ini adalah paham, gagasan, pendapat dan tafsiran Rohmansyah yang didapatnya dari Jibril. Menurutnya, pernyataan yang selama ini disampaikan kepada keluarganya merupakan solusi terhadap persoalan yang dilihat dan dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari. Dia mengistilahkan pendapatnya tersebut sebagai “zakat”. Konsep zakat yang dimaksud Rohmansyah berbeda dengan konsep serupa dalam ajaran Islam yang secara umum dipahami sebagai kewajiban seorang muslim untuk memberikan sebagian hartanya ketika sudah mencapai *nishab*.<sup>30</sup> *Dalam ajaran Rohmansyah, zakat yang dimaksud adalah pendapat-pendapat, gagasan dan tanggapan sebagai solusi yang disampaikannya sebagai respon terhadap persoalan kehidupan.*

*Penyebutan Quraniyah terhadap aliran ini pada awalnya diberikan oleh sejumlah elemen ormas Islam yang melakukan investigasi pada ajaran Rohmansyah karena Rohmansyah meyakini bahwa ajaran yang diterimanya dari Jibril merupakan wahyu sebagaimana yang dialami Nabi Muhammad.*<sup>31</sup> *Dalam konteks ini, menjadi krusial peran dari kelompok-kelompok agama mainstream dalam mengkonstruksi suatu keyakinan atau agama mejadi ajaran atau paham yang sesat.*

---

<sup>30</sup>*Nishab* adalah ukuran atau takaran untuk menentukan seorang muslim diwajibkan membayar zakat. Setiap harta kekayaan yang dimiliki seorang muslim memiliki *nishab* atau ukuran tertentu sehingga jika sampai pada ukuran tersebut, maka wajib dikeluarkan zakat.

<sup>31</sup>Nurfatwa, Wawancara dengan ketua investigasi aliran Quraniyah, Oktober 2012.

Rohmansyah meyakini bahwa apa yang didapatnya dari mimpi tersebut merupakan wahyu dan mengklaim bahwa semua pendapatnya ada dalam al-Quran, hanya saja al-Quran yang ada sekarang harus direvisi karena sudah tidak sesuai dengan kebutuhan umat Islam. Menurut Rohmansyah, al-Quran perlu direvisi karena mushaf yang ada merupakan hasil dari kebudayaan orang Arab. Sementara penjelasan yang diperolehnya dari Jibril merupakan nilai dan ajaran yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Ia juga menilai bahwa Pancasila dan UUD 1945 memiliki posisi yang sama dengan wahyu yang dia terima dari Jibril.<sup>32</sup>

Tahun 2004, aliran ini dinyatakan sesat oleh MUI Kecamatan Cipeundeuy, Bandung Barat yang diikuti oleh pernyataan Rohmansyah bahwa dirinya tidak akan menyebarkan paham dan ajarannya tersebut.<sup>33</sup> Namun paham ini kembali menjadi isu publik di Bandung dan sekitarnya setelah ada laporan dari salah seorang penyiar Radio Republik Indonesia (RRI), Bandung terkait sejumlah pesan melalui SMS yang berisi ajakan mengikuti paham dan ajaran Quraniyah. SMS yang sama juga diterima oleh sejumlah ormas Islam di wilayah Bandung. Atas dasar itu, beberapa ormas Islam kemudian mengadukan Rohmansyah pada pihak Kepolisian dengan tuduhan penistaan agama. Rohmansyah kemudian ditangkap pada 3 Oktober 2012 dengan tuduhan pelanggaran pasal 156a KUHP jo pasal 55 ayat 1 ke 1 KUHP.

### **ROHMANSYAH SANG “NABI”**

Rohmansyah dikenal sebagai sosok yang taat beragama. Dalam kesehariannya, dia termasuk orang yang rajin pergi ke masjid. Pada hari-hari tertentu, diapun seringkali terlihat dalam kegiatan pengajian, baik sebagai pendengar maupun penceramah. Tahun 1991, Rohmansyah pernah dipercaya menjadi ketua Rukun Warga (RW) sebelum akhirnya mengundurkan diri pada tahun 1992.

---

<sup>32</sup>Lihat “Mengaku Nabi, Rohman Syah Berhaji ke Candi Borobudur,” diakses 15 Oktober 2012, [www.hidayah.com](http://www.hidayah.com).

<sup>33</sup>Surat Keputusan Bersama KUA, MUI dan Muspika Kecamatan Cipeundeuy Kabupaten Bandung Tentang Ajaran Saudara Rohmansyah tertanggal 18 Maret 2004. Dalam surat tersebut dinyatakan janji Rohmansyah untuk tidak menyebarkan ajarannya. Pada lembar kedua dinyatakan bahwa: “*Dengan ini saya berjanji/mengatakan dengan sesungguhnya dihadapan para saksi, bahwa saya akan berhenti menyebarkan ajaran saya, dan tidak akan menyebarkan selebaran-selebaran*”.

Sebelum mengundurkan diri, Rohmansyah memiliki profesi sebagai petani tambak ikan yang terbilang sukses. Hasil tambaknya dijual di pasar tradisional setempat. Keberhasilannya dalam bidang ekonomi dan perannya sebagai ketua RW semakin menguatkan posisi sosial Rohmansyah dan keluarganya di tengah masyarakat. Dengan status tersebut, dia sering menjadi tempat mengadu bagi warganya yang mendapat masalah, ekonomi, persoalan keluarga dan urusan keagamaan.

Selain itu, namanya juga sering terdaftar dalam jadwal khutbah Jumat maupun ceramah pada acara-acara keagamaan lain. Bagi Rohmansyah, kepercayaan masyarakat tersebut merupakan amanah meskipun dia menyadari tidak memiliki latar belakang pendidikan agama secara formal. Pengetahuan agamanya didapat dari sejumlah penceramah yang ditemuinya di pengajian dan acara keagamaan di media masa seperti radio dan televisi. Salah satu acara keagamaan kesukaannya adalah acara *Titian Ilahi* dan *Pesantren Udara* yang disiarkan stasiun RRI Bandung bahkan terhitung aktif dan rajin menyampaikan komentar melalui SMS.<sup>34</sup>

Keyakinan keagamaan Rohmansyah mulai terusik ketika mengikuti ceramah seorang ulama setempat yang menyampaikan bahwa umat Islam Indonesia hidup berdasarkan Pancasila yang merupakan nilai-nilai sekuler. Pernyataan tersebut, menurutnya sangat membingungkan, terlebih hal tersebut disampaikan oleh seorang ulama pengurus MUI dan mantan anggota TNI yang seharusnya mendukung Pancasila. Pernyataan ini mengendap dan menjadi beban pikirannya. Kebingungan tersebut semakin bertambah ketika suatu saat dia menerima selebaran dari MUI yang berisikan ajakan untuk melakukan *qunut nazilah*<sup>35</sup> guna mendoakan umat muslim Bosnia yang saat itu tengah diperangi oleh orang kafir. Rohmansyah memiliki pandangan sebaliknya, menurutnya, umat Islam sudah sejak lama didoakan agar selamat namun malah celaka dan mengalami kehancuran oleh orang-orang kafir.

Persoalan-persoalan tersebut memaksanya untuk bertanya. Diapun mulai berkeliling menemui banyak tokoh agama, termasuk ulama-ulama di MUI setempat. Alih-alih mendapat jawaban yang memuaskan,

---

<sup>34</sup>Tardjono, Wawancara dengan pengasuh acara Titian Ilahi dan Pesantren Udara di RRI dan juga pengurus FUUI Kota Bandung, Oktober 2012.

<sup>35</sup>Qunut Nazilah adalah doa khusus biasanya terkait dengan musibah dan bencana. Pelaksananya dilakukan pada rakaat terakhir shalat pardu. Pada masa Rasulullah SAW pernah dilaksanakan Qunut Nazilah pada rakaat akhir shalat shubuh.

dia malah mendapat cemoohan atas pikirannya yang aneh. Akhirnya Rohmansyah memutuskan untuk mencari tahu jawabannya sendiri di al-Quran melalui terjemahannya. Situasi ini semakin diperparah dengan krisis yang dialami usahanya dalam tambak ikan yang membuat Rohmansyah semakin menarik diri dari lingkungan.

Sepanjang Ramadhan tahun 1992, ia sengaja menyepi untuk membaca terjemahan al-Quran. Puncaknya terjadi pada malam Lailatul Qadar, di tengah malam Rohmansyah bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad yang ditemani Jibril. Keduanya datang mengunjungi Rohmansyah di rumahnya. Dalam mimpi tersebut Jibril menyampaikan pesan, *“bener pisan tah nu dipikirkeun ku maneh teh”* (Benar sekali apa yang kamu pikirkan itu).

Dalam mimpinya tersebut, Rohmansyah juga memperhatikan raut wajah Nabi Muhammad seolah menyimpan rasa bersalah yang dipahaminya sebagai isyarat bahwa agama Islam yang selama ini adalah keliru. Belum usai mimpi tersebut, Rohmansyah terbangun dari tidur oleh tangisan anaknya. Sesaat kemudian, ia kembali terlelap. Ajaibnya, dia kembali bermimpi bertemu Jibril, namun kali ini tidak ada wujud, melainkan hanya suara yang berbunyi, *“Hai Rohmansyah eta bener pisan nu ku anjeun dipikiran. Kusabab kitu sok geura ajak pamajikan jeung kulawarga deukeut anjeun keur ngamalkeun eta kayakinan,”* (Hai Rohmansyah, Benar sekali apa yang kamu pikirkan itu. Jadi, segeralah ajak istri dan keluarga dekatmu untuk mengamalkan keyakinanmu). Rohmansyah menganalogikan perintah ini dengan perintah Allah untuk mendakwahkan ajaran Islam pada tahap awal dengan menyeru kerabat terdekat, sebagaimana dalam Surah al-Syuara’ ayat 214: *“Wa andhir ‘ashīrataka al-aqrabīn”*.

Sejak peristiwa tersebut, Rohmansyah mengaku sering bertemu Jibril yang membuatnya semakin yakin untuk menyampaikan apa yang disampaikan Jibril. Keyakinan itu semakin tebal ketika suatu kali dalam mimpinya ia menjumpai Nabi Muhammad sedang menyampaikan khutbah di tengah lautan manusia yang berpakaian serba putih. Mimpi ini memberinya ilham bahwa dirinya dapat menjalankan fungsi dan peran seperti Nabi Muhammad. Tidak lama setelah itu, Rohmansyah menambahkan “Muhammad” sebagai nama depan pada namanya. Meskipun tidak mengklaim sebagai nabi secara terbuka, namun menurutnya salah satu ciri nabi adalah ketika seseorang telah bermimpi bertemu Jibril setidaknya dua kali,

yang pertama muncul dalam wujudnya yang asli, dan kedua hanya suaranya saja, persis seperti yang dialami oleh Nabi Muhammad.

Semua peristiwa tersebut disampaikan kepada istri dan rekannya di pasar tradisional tempatnya berjualan ikan. Ia merasa tidak pantas memangku peran sebagai nabi karena tidak memiliki pengetahuan agama, bahkan tidak pernah sekalipun menuntut ilmu di pesantren. Rohmansyah kemudian memberanikan diri untuk bertanya kepada beberapa kyai setempat termasuk kepada MUI dan hasilnya tetap nihil. Rohmansyah malah mendapat caci maki, bahkan dituduh gila. Tetapi ia masih berkesempatan untuk menyampaikan mimpinya tersebut dalam khutbah Jumat.

Khutbah Rohmansyah ini memicu pertengkaran di masyarakat yang menilai Rohmansyah sudah mengalami kegilaan. Sejak saat itu, masyarakat tidak lagi menganggap Rohmansyah sebagai orang waras dan mereka pun tidak mau mendengar apapun ucapannya. Melihat gejala demikian, Rohmansyah kemudian mengundurkan diri dari jabatan ketua RW. Tidak ada lagi orang yang percaya kepada Rohmansyah kecuali istri, anak dan menantunya. Rohmansyah sendiri mengaku tidak risau dengan perlakuan seperti itu karena hal ini juga dialami oleh Nabi Muhammad pada masa awal penyebaran Islam. Rohmansyah mengaku tidak putus harapan sebab hal ini sudah disampaikan Jibril sebelumnya, *“keun bae teu kudu maksa nu teu percaya”* (Tidak masalah, tidak usah memaksa mereka yang tidak percaya).

Pada tahun 2004 MUI setempat menyatakan ajaran yang dibawanya sebagai ajaran sesat dan Rohmansyah menandatangani perjanjian untuk tidak menyebarkan ajarannya tersebut kepada masyarakat. Sejak itu, Rohmansyah tidak lagi berceramah atau mengajak orang lain untuk mengikuti ajarannya. Namun rupanya panggilan untuk menyebarkan ajarannya tersebut tidak pernah padam dan jalan semakin terbuka ketika anaknya memberinya sebuah ponsel dan mengajarnya mengirimkan SMS. Melalui SMS inilah Rohmansyah kemudian menyampaikan pendapat serta ajaran yang diyakininya kepada sejumlah media masa; RRI Bandung, TVRI, Radio Roja di Bogor, Radio Elshinta, hingga METRO TV.

## **DOKTRIN DAN AJARAN**

Pada dasarnya, ajaran dalam paham Quraniyah berdasarkan pada pokok-pokok ajaran Islam dengan beberapa modifikasi misalnya

shalat lima waktu yang tidak lagi wajib jika tujuan dan fungsi shalat untuk membentuk manusia yang menjauhi kemungkarannya dan melaksanakan kebajikan sudah terlaksana. Rohmansyah juga mengklaim memiliki otoritas untuk menafsirkan al-Quran menurut pemahamannya karena ia seorang rasul. Adapun beberapa ajaran yang disebarkan oleh aliran Quraniyah adalah sebagai berikut:

*Pertama*, keyakinan adanya Nabi setelah Muhammad Saw., yaitu dirinya. Predikat sebagai Nabi dan Rasul tersebut didapatnya setelah mimpi bertemu Jibril. Mimpi tersebut diyakini sebagai permulaan dirinya diangkat menjadi rasul. Jibril datang mengunjungi rumahnya dan disertai oleh Nabi Muhammad.

*Kedua*, meskipun didasarkan pada al-Quran, namun paham Quraniyah meyakini bahwa ajaran pemahaman yang tepat atas al-Quran adalah penjelasan yang disampaikan oleh Rohmansyah. Paham dan ajaran yang disampaikan Rohmansyah disebutnya sebagai “zakat” yang sekaligus membedakan dengan konsep zakat yang selama ini dikenal dalam Islam.

*Ketiga*, aliran Quraniyah tidak mewajibkan shalat lima waktu, artinya shalat boleh dilakukan atau tidak. Hal ini didasarkannya pada perintah Jibril melalui mimpinya. Menurut Rohmansyah, shalat lima waktu ternyata tidak memiliki fungsi semestinya sebagai ibadah yang menjaga dari keburukan karena banyak orang yang melaksanakan shalat justru memperlihatkan perilaku sebaliknya. Dengan begitu, shalat justru merupakan hukuman bagi orang yang belum dapat menjaga diri dari keburukan. Karena mengaku dirinya telah terbebas dari keburukan, maka dia telah bebas dari tugas melaksanakan shalat. Shalat juga menurutnya adalah merupakan media untuk menciptakan manusia yang takwa dan dia tidak wajib shalat lima waktu karena telah memiliki kualitas takwa.

*Keempat*, arah kiblat tidak ke Ka’bah di Makkah, melainkan ke arah Timur atau ke arah Candi Borobudur. Hal ini dilakukannya setelah mendapat petunjuk dari Jibril setelah melakukan dzikir untuk mendapat penjelasan tentang ayat al-Quran yang menyatakan bahwa kebenaran yang hakiki, yakni Allah itu tidak ada di barat (*maghrib*) dan di timur (*masyriq*).<sup>36</sup> Setelah dzikir dan berdoa, tiba-tiba muncul cahaya putih yang jatuh ke pangkuan tangannya dan cahaya itu berbentuk stupa

---

<sup>36</sup>QS. al-Baqarah: 177.

candi yang ternyata menggambarkan Candi Borobudur. Berbarengan dengan cahaya itu, muncul sebuah suara yang berbunyi, “kiblat bagimu sesungguhnya terdapat pada sekumpulan batu yang bertumpuk”. Sejak saat itu, Rohmansyah menghadap kiblat ke arah Candi Borobudur. Dia pun menganjurkan anaknya untuk shalat atau berdoa dengan menghadap Borobudur ketika di rumah.

*Kelima*, ibadah haji tidak dilakukan di Mekkah, tetapi dengan mengunjungi Candi Borobudur dan melaksanakan tata cara haji ditempat tersebut. Pada tahun 2005, Rohmansyah menjalankan ibadah haji ke Candi Borobudur. Di sana, Rohmansyah menjalankan *syar’i* seperti ibadah haji, yakni dengan mengelilingi bangunan Candi tersebut sebanyak tujuh kali. Di dinding rumahnya, terpampang gambar candi Borobudur yang diakuinya sebagai oleh-oleh sewaktu melaksanakan ibadah haji ke sana. Dan *keenam*, Rohmansyah menyebutkan bahwa siapapun yang tidak menerima paham dan ajaran yang disampaikannya maka dianggap sebagai orang kafir.

### **FAKTOR SOSIOLOGIS: MARGINALISASI LINGKUNGAN**

Aliran Quraniyah merupakan salah satu fenomena dari kemunculan aliran dan paham keagamaan yang muncul dalam konteks sosiologis kemunculannya. Sebagaimana dijelaskan pada bab kajian teoritis, aspek psikologis dapat diidentifikasi pada; *Pertama*, dalam relasinya dengan kelompok-kelompok agama *mainstream* seperti ormas Islam dan Majelis Ulama Indonesia Kecamatan Cipendeuy. Ajaran Quraniyah semula merupakan pemikiran dan tafsiran Rohmansyah terhadap realitas sosial yang dialaminya. Tetapi kemudian diidentifikasi oleh kelompok agama *mainstream*, dengan mengacu pada criteria MUI, maka ajaran Rohmansyah dinilai sebagai ajaran sesat.

*Kedua*, faktor marginalisasi yang dialami oleh Rohmansyah. Ia tiba-tiba saja diasingkan dan dianggap tidak waras setelah menyampaikan apa yang dialaminya dalam mimpi. Bahkan ia memilih untuk mengundurkan diri dari jabatannya sebagai ketua RW. *Ketiga*, terkait dengan kondisi sosial ekonomi, dalam hal ini usaha Rohmansyah yang mengalami kerugian. Sebagai pengusaha yang sebelumnya terbilang sukses namun kemudian mengalami pailit telah membawanya pada keputusan dan mengalami gangguan kejiwaan.

## **FAKTOR PSIKOLOGIS**

Faktor psikologis mengacu pada aspek personal dari tokoh Rohmansyah sendiri. Kemuculan faktor psikologis juga tidak bisa dipisahkan dari konteks sosiologis. Di antara faktor psikologis yang mendorong Rohmansyah mendakwahkan ajaran Quraniyahnya di antaranya; *pertama*, rasa tidak heran dan tidak puas dalam memahami realitas masyarakat muslim yang bertolak belakang dengan doktrin ajaran Islam. Misalnya banyak yang korupsi, mencuri dan melakukan tindakan kriminal. Ditambah lagi kondisi konflik global seperti perang di Palestina dan beberapa negara muslim, sehingga membuat dirinya menyalahkan agama sebagai sumber konflik.

*Kedua*, rendahnya pemahaman tentang wawasan agama. Rohmansyah tidak memiliki latar belakang pendidikan agama yang memadai, tetapi apresiasi dan persepsi masyarakat yang sering menempatkan sosoknya sebagai tokoh agama, mendorong menjadikannya dalam kondisi dilematis, antara memenuhi tuntutan peran sebagai tokoh agama dengan keterbatasan pengetahuan yang dimilikinya. Hal ini misalnya mendorong dia untuk menyatakan bahwa al-Quran adalah untuk orang Arab karena berbahasa Arab, sementara bagi orang Indonesia harus ada mushaf lain yang berbahasa Arab.

Proses kontekstualisasi atau pelokalan ritual dan ajaran Islam yang lebih sesuai dengan situasi di Indonesia, seperti al-Quran dalam bahasa Indonesia, berhaji ke Borobudur dan konsep zakatnya, merupakan ekspresi dari situasi ketidakberdayaan dan ketiadaan pengetahuan agama di tengah tuntutan perannya dalam masyarakat sebagai tokoh agama.

## **RESPON MASYARAKAT TERHADAP ALIRAN QURANIYAH**

Paham Quraniyah yang pertamakali muncul pada tahun 1992 ini sesungguhnya tidak sempat memiliki pengikut dari luar lingkungan keluarga. Praktis, pengikutnya yang teridentifikasi hanya dari lingkungan keluarga dekat, yaitu istri, anak, dan menantu dan beberapa teman dekat Rohmansyah sendiri. Jumlah pengikutnya sekitar lima sampai sepuluh orang. Mereka umumnya tidak mengaku setelah ada reaksi keras dari ormas keagamaan dan MUI setempat terhadap ajaran yang disebarkan Rohmansyah.

Tersebarnya ajaran Quraniyah ini melalui percakapan mulut ke mulut antar keluarga dan kerabat, kemudian di lingkungan teman Rohmansyah, melalui pengajian, khutbah, dan SMS yang dikirim ke berbagai media baik nasional maupun lokal.

Dengan pubikasi di media massa seperti pada acara keagamaan *Titian Ilahi* di RRI Bandung, ajaran ini mendapat respon dalam dua cara, pertama respon spontan dan perorangan, kedua, respon yang terorganisasi yang kemudian melatarbelakangi dibentuknya Tim Investigasi Penanganan Kasus Rohmansyah. Dalam tim ini terdiri dari perwakilan tokoh ormas keagamaan, MUI dan pemerintahan setempat.

Pada respon perorangan ada yang mengapresiasi dan juga mencibirnya. Bentuk respon yang mencibir ini berlanjut pada sikap menjauhi Rohmansyah dan juga pengikutnya. Sementara yang mengapresiasi dan memberikan respon positif datang dari keluarga dan masyarakat sekitar yang mengenal Rohmansyah. Dengan posisi sosialnya sebagai tokoh agama dan juga orang kaya, bagi lingkungan dekatnya, apa yang disampaikan Rohmansyah adalah sebuah ajaran yang baik dari figur orang baik pula. Inilah yang menjadi alasan kerabat dan keluarga serta lingkungan sekitar mengapresiasi ajaran Quraniyah Rohmansyah. Pengikut ajaran Rohmansyah ini memiliki beragam alasan. Misalnya, istrinya mengaku pada awalnya tidak mempedulikan apa yang disampaikan suaminya. Ia hanya menganggapnya sebagai pemikiran biasa saja meskipun dia menjadi orang pertama yang diberitahu setiap kali suaminya menerima ajaran dari Jibril. Keraguannya terhadap pemikiran suaminya mulai berubah ketika Rohmansyah dapat memprediksi beberapa peristiwa misalnya kejadian gempa bumi di Yogyakarta, dan bahkan tsunami di Aceh. Selain itu, banyak kejadian lain yang sesuai dengan prediksi Rohmansyah kepadanya. Kemampuan memprediksi inilah yang meyakinkan dirinya untuk mengikuti ajaran suaminya ini.

Begitu pula dengan anak dan menantunya yang pada mulanya tidak yakin dengan pernyataan bapaknya namun mereka tidak berani mengkritik atau menolak karena mereka adalah anak yang harus patuh pada orang tuanya. Namun, alasan mereka berubah sejak mereka meyakini kemampuan sang ayah yang dapat memprediksi peristiwa yang akan terjadi.

Dapat diamati bahwa para pengikut Rohmansyah yang sesungguhnya melihat Rohmansyah sebagai pribadi yang istimewa,

sakti dan memiliki kemampuan luar biasa. Akses terhadap hal-hal gaib sering diyakini sebagai sesuatu yang sakral dan hanya dapat dilakukan oleh orang-orang tertentu yang memiliki derajat kesucian tersendiri. Kemampuan Rohmansyah inilah sesungguhnya yang membuat para pengikutnya merasa yakin bahwa Rohmansyah bukanlah manusia biasa, melainkan memiliki mukjizat seperti halnya para nabi.

Dalam kasus Aliran Quraniyah, meskipun Rohmansyah tidak secara terbuka mengakui dan mendeklarasikan dirinya sebagai seorang nabi, namun keyakinannya yang mengatakan bahwa untuk menjadi nabi dan rasul memiliki syarat telah bertemu Jibril sebanyak dua kali dipandang sebagai pernyataan bahwa dirinya adalah nabi. Selain itu, tindakan Rohmansyah yang tiba-tiba membubuhkan kata “Muhammad” sebagai nama depannya juga dipandang sebagai pernyataan khusus. Rohmansyah juga mengklaim bahwa dirinya mendapatkan ajaran secara langsung dari Jibril melalui mimpi. Tentu hal ini bukan pertama kalinya. Kasus yang sama juga terjadi pada komunitas Surga Eden dan Sekte Kiamat, dimana keduanya menunjukkan adanya suatu kesamaan, yaitu mengaku dirinya adalah utusan Tuhan yang bisa berkomunikasi dengan Tuhan.

Dalam tinjauan psikologi, mimpi-mimpi “istimewa” yang mereka alami sesungguhnya boleh jadi merupakan akibat dari *delusion*.<sup>37</sup> *Sebuah situasi yang oleh Sigmund Freud digambarkan sebagai fenomena agama sebagai sisa-sisa pengalaman masa lalu yang neurotis. Setiap bagian yang kembali, bisa dalam bentuk mimpi, membawa kembali kekuatan untuk melawan setiap depresi dan tekanan sosial yang dialaminya. Maka, melalui mimpi, mereka melihat sesuatu sebagai realitas yang luar biasa dan seolah-olah nyata. Berdasarkan sejumlah penelitian, sebagian besar pemimpin-pemimpin aliran sesat memiliki persamaan, yakni mengawali ajaran mereka dari peristiwa mimpi.*

*Kedua* respon yang terorganisasi datang dari para ulama dan tokoh agama setempat. Bagi para ulama, dengan berpatokan pada kriteria yang dikeluarkan MUI, ajaran Rohmansyah sudah menyimpang dari doktrin Islam yang benar. Maka melalui proses investigasi kepada tokoh bersangkutan dan juga koordinasi dengan pemerintahan desa setempat, MUI mengadukan Rohmansyah ke pengadilan dengan delik sudah melakukan pencemaran dan penodaan agama Islam.

---

<sup>37</sup>Rahmat, *Psikologi Agama*, 183.

## **PENUTUP**

Kemunculan Aliran Quraniyah dilatarbelakangi dua aspek, yakni sosiologis yang bersifat eksternal dan faktor psikologis yang berdimensi internal. Aspek sosiologis-eksternal terkait dengan problem ekonomi dan sosial yang dialami Rohmansyah yang mengalami krisis dalam usaha dagang dan tambak ikannya. Situasi ini telah mengubah pribadi Rohmansyah yang tadinya terbuka, aktif dalam kegiatan masyarakat mulai menarik diri. Kondisi ini diperparah dengan berbagai persoalan sosial-keagamaan yang tidak sesuai dengan harapan dan persepsinya selama ini. Hal ini dimulai dari adanya ceramah yang disampaikan seorang ulama MUI setempat yang ternyata bertolak belakang dengan ajaran dan nilai yang dia pahami selama ini.

Situasi sosiologis-eksternal ini mendorong munculnya faktor psikologis-internal. Faktor kedua ini terkait dengan kualifikasi pemahaman keagamaan tokoh bersangkutan di tengah tuntutan perannya di masyarakat sebagai tokoh agama. Kedua, depresi yang diakibatkan dari kondisi ekonomi yang terpuruk.

Hal ini menunjukkan bahwa latar masalah yang menyebabkan munculnya sebuah aliran keagamaan tidak hanya karena masalah kesesatan berpikir, tetapi juga problem sosiologis yang melingkarinya. Kegagalan pada wilayah sosial-ekonomi berpotensi menyeret individu pada masalah psikologis. Dengan demikian, sebenarnya problem yang dihadapi menjadi ganda, yaitu pada psikologi individu dan juga masyarakat secara keseluruhan. Dinamika kehidupan yang berat, kekacauan sistem sosial dan ketidakpastian nilai-nilai yang ditawarkan pada lingkungan ikut berkontribusi pada munculnya manusia-manusia dengan kecenderungan psikiatrik. Dalam kondisi seperti itu, banyak orang yang menempuh jalan kehidupan yang sesat dan menyesatkan.

Di lain pihak, selama ini masalah kemunculan aliran sesat lebih banyak ditangani dengan pendekatan teologis sehingga lebih bersifat judgmental yang dimanifestasikan pada penilaian benar atau sesat tanpa memberikan solusi dan penanganan yang memadai. Padahal yang jauh lebih penting dari itu adalah menemukan akar permasalahan sehingga dapat dilakukan penanganan secara akurat sehingga umat Islam tetap terjaga secara konstruktif. Kasus Rohmansyah menunjukkan adanya problem psikologis dengan gejala

psikiatrik delusi, halusinasi dan mimpi aneh yang menjadi awal dan bagian yang perlu dicermati sehingga dapat dilakukan penanganan dini sebelum menimbulkan konflik horizontal dalam masyarakat.

## DAFTAR RUJUKAN

- Anwar, Marzani. *Jejak Komunitas Perennial, Eden Salamullah*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2007.
- Bamualim, Chaider S. "Islamisasi, Politik, dan Aliran Kebatinan Pedesaan di Jawa Barat." In *Islam dan Regionalisme*, diedit oleh Julian Millie dan Dede Syarif. Bandung: Pustaka Jaya, 2015.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. London: Faber and Faber Press, 1969.
- Bruinessen, Martin Van. "Geneologies of islamic Radicalism in Post Soeharto Indonesia South East Asia Research" 10, no. 2 (n.d.).
- Connoly, Peter, ed. *Aneka Pendekatan Study Agama*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 4 ed. Washington: The American Psychiatric Association, 1994.
- "Dialog Jumat." *Tabloid Republika*, Nopember 2007.
- Freud, Sigmund. *The Future of Illusion*. New York: Norton, 1969.
- Hasyim, Syafiq. "The Council of Indonesian Ulama (MUI) and Religious Freedom." 12. Bangkok: Irasec, 2011.
- Hawari, Dadang, ed. "Cult and New Religion Movement: A Report of the American Psychiatric Association, from the Committee on Psychiatry and Religion." In *Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- Hubaisy, Thaha Dasuki. *Munculnya Aliran-aliran Sesat di Abad Modern*. Diterjemahkan oleh Amirullah Kandu. Bandung: Pustaka Setia, 2006.

- Jung, Carl G. *Psychology and Religion*. Princeton: Princenton University Press, 1969.
- Kartono, Kartini. *Patologi Sosial*. Jakarta: Rajawali, 2004.
- Majelis Ulama Indonesia. *Pedoman Identifikasi Aliran Sesat Majelis Ulama Indonesia*, 2007.
- Masykur, Achmad M. "Mengkaji Gerakan Keagamaan yang Menyimpang (Studi Kasus Komunitas Eden dan Aliran Dextro)." *Jurnal psikologi UNDIP*, 2005.
- "Mengaku Nabi, Rohman Syah Berhaji ke Candi Borobudur." Diakses 15 Oktober 2012. [www.hidayah.com](http://www.hidayah.com).
- Nurfatwa. Wawancara dengan ketua investigasi aliran Quraniyah, Oktober 2012.
- Rahmat, Jalaludin. *Psikologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- "Setelah 'Kiamat' Sekte Sibuea Tak Terjadi," n.d. <https://m.tempo.com>.
- Syalabi, A. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Al-Husna Zikra, 1997.
- Syarif, Dede. "Menjaga Aqidah: Agama Baru dan Kelompok Anti-aliran Sesat di Jawa Barat." In *Islam dan Regionalisme*, diedit oleh Julian Millie dan Dede Syarif. Bandung: Pustaka Jaya, 2015.
- Tardjono. Wawancara dengan pengasuh acara Titian Ilahi dan Pesantren Udara di RRI dan juga pengurus FUUI Kota Bandung, Oktober 2012.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Chtistian Chruches*. Diterjemahkan oleh O. Wiyon. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Wilson, Bryan. "Salvation, Secularization, and Demoralization." In *The Blackwell Companion: The Sociology of Religion*, diedit oleh Richard Fenn. New York: Blackwell Press, 2003.
- Majalah Qiblati*, Desember 2007.

# “UDENG VS TEKLEK”: DAKWAH MULTIKULTURAL MBAH SHOLEH SEMENDI WINONGAN PASURUAN

Roib Santoso,<sup>1</sup> Sodiq,<sup>2</sup> Fadliatul Mukhayyaroh,<sup>3</sup> dan  
Amang Fathurrahman<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Pasca Sarjana PAI Multikultural Universitas Yudharta Pasuruan

<sup>2</sup>MA Nurul Qodim Wonorejo Pasuruan

<sup>3</sup>MTs. Darut Taqwa Purwosari Pasuruan

email: roibsantoso@gmail.com

**Abstract:** *Islam already in Java before the 13th century AD and growing at its peak after standing kingdom of Demak Walisongo a central role. In the era of the kingdom of Demak led by Sultan Trenggono able to conquer Pasuruan and managed to spread the teachings of Islam. Da'wah forwarded by one of the descendants of Mbah Sholeh Walisongo Semendi who spread Islam in a multicultural Winongan Pasuruan. The purpose of this study to reveal the multicultural propaganda Pasuruan Mbah Sholeh Semendi Winongan through qualitative methods to approach Biography. The results of this study indicate that Mbah Sholeh multicultural Semendi proselytizing to spread the teachings of Islam and became a pioneer propagator of Islam in Pasuruan Especially Winongan. Its supernatural powers capable of changing the paradigm of society, and pave the way to spread the teachings of Islam. Da'wah multicultural evidenced by not impose his religion on others who are different. This happened after each show of strength between udeng versus teklek. In the later period, Islamic culture was able to evolve and acculturated with Hindu culture through the way of tolerance and humanism, in later Islamic culture more strongly rooted. The success of his preaching can be proved by descent and his students managed to continue the arrangement of Islamic civilization in Pasuruan and the surrounding areas.*

**المخلص:** الإسلام بالفعل في جاوة قبل القرن ال 13 الميلادي وتزايد في ذروته بعد الوقوف مملكة ديماك Walisongo دورا مركزيا. في عصر مملكة ديماك بقيادة سلطان Trenggono قادرة على قهر زقاق وتمكنت

من نشر تعاليم الإسلام. الدعوة المحالة من واحد من أحفاد مباح Sholeh Walisongo Semendi الذين نشروا الإسلام في Winongan زقاق متعدد الثقافات. والغرض من هذه الدراسة هو الكشف عن الدعاية الثقافات زقاق مباح Sholeh Semendi Winongan من خلال الطرق النوعية لنهج السيرة الذاتية. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن مباح Sholeh الثقافات Semendi التبشير لنشر تعاليم الإسلام وأصبح داعية رائد الإسلام في زقاق خصوصا Winongan. كان التبشير متسامح متعدد الثقافات وبطريقة إنسانية. كلا المواقف، أنجبت استراتيجيات التكيف للدعاية وسطا، بحيث يشعر الناس ضوء لقبول الإسلام. ويدعم الوعظ البعثة أيضا من قبل سلطاتها خارق. وهكذا، وقال انه كان قادرا على تغيير نمط المجتمع وفتح الطريق لنشر تعاليم الإسلام. الدعوة يتضح الثقافات بسبب عدم وجود إكراه في انتشار الإسلام، ولكن مع تنفيذ الحوار. نجاح الوعظ يمكن ان يثبت النسب وتمكن طلابه لمواصلة ترتيب الحضارة الإسلامية في زقاق والمناطق المحيطة بها.

**Abstrak:** Islam telah berada di Jawa sebelum abad 13 Masehi dan berkembang pada puncaknya setelah berdiri Kerajaan Demak dengan Walisongo sebagai peran sentralnya. Pada era Kerajaan Demak yang dipimpin oleh Sultan Trenggono, Kerajaan Islam mampu menaklukkan Pasuruan dan berhasil menyebarkan ajaran Islam. Dakwah diteruskan oleh salah satu keturunan Walisongo, yakni Mbah Sholeh Semendi yang menyebarkan ajaran Islam secara multikultural di Winongan Pasuruan. Tujuan tulisan ini untuk mengungkap dakwah multikultural Mbah Sholeh Semendi Winongan Pasuruan melalui metode kualitatif dengan pendekatan biografi. Tulisan ini menyimpulkan bahwa Mbah Sholeh Semendi melakukan dakwah multikultural untuk menyebarkan ajaran Islam dan menjadi pelopor penyebar agama Islam di Pasuruan, khususnya Winongan. Kekuatan supranatural yang dimilikinya mampu merubah paradigma masyarakat, dan membuka jalan untuk menyebarkan ajaran Islam. Dakwah multikulturalnya dibuktikan dengan tidak memaksakan agama Islam pada orang lain yang berbeda. Hal ini terjadi setelah saling unjuk kekuatan antara Mbah Semendi yang menggunakan teklek versus Labuh Geni yang menggunakan udeng dalam adu kanuragan. Di masa selanjutnya, budaya Islam mampu

*berevolusi dan berakulturasi dengan budaya Hindu melalui cara toleransi dan humanisme, di kemudian hari kebudayaan Islam mengakar lebih kuat. Keberhasilan dakwahnya bisa dibuktikan dengan keturunan dan murid-muridnya yang berhasil meneruskan penataan peradaban Islam di Pasuruan dan sekitarnya.*

**Keywords:** dakwah, multikultural, Sholeh Semendi, winongan.

## PENDAHULUAN

Winongan merupakan salah satu dari 19 Kecamatan yang ada di Kabupaten Pasuruan. Secara historis, Winongan pernah menjadi daerah kekuasaan Kerajaan Majapahit sehingga pengaruh budaya Hindu masih kuat. Winongan berubah seiring datangnya para pedagang dari Arab<sup>1</sup> dan pengaruh dakwah para Walisongo. Ajaran Islam yang dibawa Walisongo mampu memberikan warna baru sehingga sejak akhir abad 15 dan Islam mampu menggantikan Kerajaan Hindu Jawa dengan munculnya kerajaan Demak sebagai kerajaan terkuat di Jawa<sup>2</sup> dan menjadi simbol berdirinya kekuatan sosial-politik Islam pertama di Jawa dengan kemampuan para wali dalam mengadaptasikan agama dengan budaya lokal Jawa.<sup>3</sup> Dampaknya, Islam berkembang pesat di Jawa<sup>4</sup> dan diperluas ke Bali.<sup>5</sup> Pasuruan sendiri telah ditaklukkan Kerajaan Demak tahun 1535 M di bawah pimpinan Sultan Trenggono.<sup>6</sup> Setelah era Demak berakhir, dakwah Islam dilanjutkan era Kerajaan Pajang kemudian Kerajaan Mataram yang berpusat di pedalaman.

Pada abad XVII, Belanda datang dan mengacak-acak struktur masyarakat Jawa dengan menguasai beberapa pelabuhan di pesisir dan pembangunan benteng-benteng,<sup>7</sup> menguatkan monopoli

---

<sup>1</sup>www.pasuruan.go.id, “Legenda Banyu Biru,” n.d.

<sup>2</sup>Masyhudi, “Menjelang Masuknya Islam di Ujung Timur Pulau Jawa,” *Berkala Arkeologi* XXVII, no. 1 (2007): 43–59.

<sup>3</sup>Syamsul Bakri, “Kebudayaan Islam Bercorak Jawa (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa),” *DINIKA* 12, no. 2 (2014): 33–40.

<sup>4</sup>Kosim dkk, “Perkembangan Agama Islam di Desa Wonokerto Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo Tahun 1983-2012,” *Pancaran* 2, no. 4 (2013): 65–74.

<sup>5</sup>I Nyoman Weda Kusuma, “Geguritan Nabi Muhammad: Cermin Akulturasi Budaya Hindu-Islam di Bali,” *sari* 25, 2007, 119–27.

<sup>6</sup>Masyhudi, “Menjelang Masuknya Islam di Ujung Timur Pulau Jawa.” 54

<sup>7</sup>Agustinus Supriyono, “Tinjauan Historis Jepara sebagai Kerajaan Maritim dan Kota Pelabuhan,” *Paramita* 23 (2013): 27–39.

perdagangannya di daerah pesisir, mengakibatkan kekalahan orang Jawa dalam percaturan politik di kota-kota. Hal ini yang menyebabkan perubahan strategi penyebaran ajaran Islam, dari perkotaan berubah haluan melalui pendidikan di desa-desa, bahkan sampai pegunungan selatan Jawa.<sup>8</sup> Selain penyebaran ajaran Islam melalui pendidikan, juga menggunakan lambang-lambang budaya dengan memanfaatkan lambang-lambang budaya diisi dengan muatan-muatan ajaran Islam, sehingga mudah diterima oleh masyarakat awam.<sup>9</sup>

Pengaruh pusat kerajaan pada beberapa daerah mampu memberikan corak tersendiri. Pasuruan merupakan salah satu daerah yang pernah menjadi kekuasaan beberapa kerajaan dari Kerajaan Majapahit, Demak, Pajang, hingga Mataram. Di Pasuruan, terdapat pelopor penyebaran ajaran Islam khususnya di Winongan dan sekitarnya, yang bernama Mbah Sholeh Semendi. Mbah Sholeh Semendi merupakan keturunan dan penerus perjuangan Walisongo. Kehidupan Mbah Sholeh Semendi bertepatan dengan masa Kerajaan Mataram. Untung Surapati mempunyai penasehat dari salah satu murid Mbah Sholeh Semendi, yakni Sayyid Sulaiman.<sup>10</sup>

Dalam tulisan ini, penulis mengarahkan pada seorang tokoh yang bernama Mbah Sholeh atau masyarakat lebih mengenal dengan Mbah Sholeh Semendi yang berada di Desa Winongan Kecamatan Winongan Kabupaten Pasuruan. Salah satu bukti keberadaan Mbah Sholeh adalah makamnya yang terletak di Desa Winongan Lor Kecamatan Winongan Kabupaten Pasuruan. Peringatan haul setiap tahun diadakan sebagai ritual keagamaan untuk mengenang perjuangan dan mendo'akan Mbah Sholeh Semendi.<sup>11</sup>

Terkait subyek Mbah Sholeh, pernah diteliti oleh mahasiswa Universitas Negeri Malang yang fokus pada kedudukan legenda Mbah Semendi bagi Masyarakat dan prilaku khusus masyarakat terhadap makam Mbah Semendi.<sup>12</sup> Penelitian tersebut tidak membahas tentang dakwah multikultural sebagaimana tema yang dibahas dalam penelitian ini, sehingga penelitian ini dapat menambah

---

<sup>8</sup>Masyhudi, "Menjelang Masuknya Islam di Ujung Timur Pulau Jawa." 52

<sup>9</sup>Ibid. 48

<sup>10</sup><http://sidogiri.net>, "Profil," n.d., Pasuruan dipimpin oleh Untung Surapati (1686-1706).

<sup>11</sup>[www.pasuruan.go.id](http://www.pasuruan.go.id), "Aneka Tradisi di Kabupaten Pasuruan," n.d.

<sup>12</sup>Debi Sukma Dewi Sinta, "Kedudukan Legenda Mbah Semendhi Bagi Masyarakat Kecamatan Winongan Kabupaten Pasuruan" (Malang, 2011).

khasanah keilmuan khususnya terkait dengan dakwah multikultural di Indonesia.

## SEJARAH DAN MITOS PASURUAN

Sejarah Kabupaten Pasuruan bermula dari peradaban Kerajaan Kalingga tahun 742-755 Masehi, yang pernah dijadikan Ibu Kota Kerajaan Kalingga, tepatnya daerah Po-Lu-Kia-Sien yang ditafsirkan Pulokerto, salah satu nama desa di wilayah Kecamatan Kraton Kabupaten Pasuruan. Setelah masa kejayaan Kalingga berakhir muncullah Kerajaan Mataram Kuno di bawah kekuasaan Dinasti Sanjaya Tahun 856 Masehi. Pada tahun 929, Mpu Sindok seorang Raja dari keluarga lain menggeser pusat pemerintahan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur tepatnya di Desa yang identik dengan Desa Tembelang Jombang. Mpu Sindok mengeluarkan 20 Prasasti di antaranya terletak di Dusun Sukci, Desa Bulusari, Kecamatan Gempol Pasuruan. Di Era Majapahit, nama Pasuruan tertulis dalam Kitab Negara Kertagama Karangan Empu Prapanca. Sesudah Kerajaan Majapahit surut, berdirilah Kerajaan Demak Bintoro, Kerajaan Giri Kedaton, Kerajaan Pajang, dan Kerajaan Mataram.<sup>13</sup>

Kerajaan Majapahit surut disebabkan terpecah belahnya persatuan para pemimpinya, juga oleh pengaruh perkembangan agama Islam. Majapahit runtuh, sebagian besar rakyatnya ikut memeluk agama Islam dengan meninggalkan budaya Jawa yang bercorak animistik-hinduistik, dan mengikuti ajaran para wali. Namun, sebagian kecil yang tetap memeluk agama nenek moyangnya, melarikan diri ke daerah lain di antaranya di bagian selatan Pasuruan, orang mengenalnya dengan daerah Tengger.<sup>14</sup> Pangeran Majapahit (anak Brawijaya V) yang telah memeluk Islam dengan dukungan para wali mendirikan Kerajaan Demak.<sup>15</sup> Setelah era Demak berakhir, dilanjutkan Kerajaan Pajang berpusat di pedalaman<sup>16</sup> yang dipimpin oleh Jaka Tingkir.<sup>17</sup> Setelah era Kerajaan

<sup>13</sup>[www.pasuruan.go.id](http://www.pasuruan.go.id), "Sejarah Singkat Kabupaten Pasuruan" (Pasuruan, 2015).

<sup>14</sup> [www.pasuruan.go.id](http://www.pasuruan.go.id), "Legenda Banyu Biru."

<sup>15</sup> Ahmad Nurhamid, "Arya Penangsang Gugur: Antara Hak Dan Pulung Kraton Demak Bintara," *Dinamika Bahasa & Budaya* 3 (n.d.): 105-15.

<sup>16</sup>Nur Syam, "Islam Pesisiran Dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial," n.d.

<sup>17</sup>Muhammad Yusuf Makhfud, "Konflik Politik Kerajaan Demak Setelah Wafatnya Sultan Trenggono Tahun 1546-1549," *Artikel Ilmiah Mahasiswa*, 2015, 1-10.

Pajang berakhir, muncullah kerajaan Mataram yang dipimpin oleh Panembahan Senopati (1575-1601). Kemudian diteruskan oleh Mas Jolang bergelar Sultan Hanyokrowati (1601-1613).

Perkiraan masa hidup Mbah Sholeh Semendi sekitar awal abad XVI hingga tahun 1743, ketika Pasuruan dipimpin mulai dari Adipati Pate Supetak, Kiai Gedee Dermoyudho I, Kiai Gedee Dermoyudho II, Mas Pekik dengan gelar Kiai Dermoyudho (III), Kiai Onggojoyo, Untung Suropati, Rakhmad, Onggojoyo yang bergelar Dermoyudho (IV). Setelah beberapa kali berganti pimpinan, hingga Raden Ario Wironegoro. Masa ini (1601-1749), Pasuruan di bawah kekuasaan Mataram dipimpin mulai dari Mas Jolang, Raden Rangsang/Sultan Agung (1613-1646) menguasai Pasuruan,<sup>18</sup> Mangkurat I, Mangkurat II, Mangkurat III, Sunan Pakoeboewono I, Mangkurat IV, hingga Sunan Pakoeboewono II.<sup>19</sup>

Adipati Pasuruan diteruskan oleh Kiai Ngabai Wongsonegoro bergelar Tumenggung Nitinegoro, yang beristri seorang putri dari selir Kanjeng Susuhunan Pakubuono II dari Kertosuro yang bernama Raden Ayu Berie yang merupakan keturunan dari Sunan Ampel dan Raden Ayu Berie melahirkan Raden Groedo. Raden Groedo yang masih berusia 11 tahun menggantikan Tumenggung Nitinegoro menjadi Bupati Pasuruan dengan gelar Kiai Adipati Nitiadiningrat (I).<sup>20</sup> Di masa beberapa Adipati ini, Mbah Sholeh Semendi diperkirakan sudah wafat jika dianalisis dari usianya.

Adipati Nitiadiningrat (I) menjadi Bupati Pasuruan selama 48 tahun (hingga 8 November 1799) dan mendirikan Masjid Agung al-Anwar bersama Kiai Hasan Sanusi (Mbah Slagah) putra dari Sa'ad bin Syakaruddin yang masih keturunan Mbah Sholeh Semendi. Kemudian Raden Beji Notokoesoemo menjadi bupati menggantikan ayahnya dengan gelar Toemenggoeng Nitiadiningrat II. Pada tahun 1809, Toemenggoeng Nitiadiningrat II digantikan oleh putranya, yakni Raden Pandjje Brongtokoesoemo dengan gelar Raden Adipati Nitiadiningrat III. Penggantinya adalah Raden Amoen Raden

---

<sup>18</sup><http://www.kemendagri.go.id>, "Profil Daerah," n.d., /kabupaten/id/35/name/jawa-timur/detail/3514/pasuruan.

<sup>19</sup>BPSDD Kabupaten Pasuruan dengan LPM UM (kerjasama), Babad Pasoeroean: Sebuah Dokumentasi Kesejarahan Kabupaten Pasuruan, Galangpress (Yogyakarta, 2007). 11. Pra nalar <http://id.wikipedia.org>, "Babad Pasuruan," n.d.

<sup>20</sup>BPSDD Kabupaten Pasuruan dengan LPM UM (kerjasama), Babad Pasoeroean: Sebuah Dokumentasi Kesejarahan Kabupaten Pasuruan. 11

Tumenggung Ario Notokoesoemo dengan gelar Raden Tumenggung Ario Nitiadiningrat IV yang meninggal dunia tanggal 20 Juli 1887. Kiai Nitiadiningrat I sampai Kiai Nitiadiningrat IV lebih dikenal oleh masyarakat Pasuruan dengan sebutan Mbah Surga-Surgi.<sup>21</sup>

## **MITOS PASURUAN**

Winongan sebagai ibukota pertama Pasuruan pernah menjadi sebuah kerajaan. Murdangkoro adalah raja pertama Kerajaan Winongan di bawah kekuasaan Majapahit. Hal ini selaras dengan buku *Cerita Rakyat* dari Pasuruan (Jawa Timur) yang dikarang oleh Deny Wibisono.<sup>22</sup> Cerita rakyat lain, Pangeran Murdangkoro memimpin Kadipaten Pasuruan dengan adil dan bijaksana hingga usia tua. Satu-satunya orang kepercayaannya adalah Pangeran Ngrangrangkusuma, pembuat pusaka. Adipati kemudian digantikan Pangeran Ngrangrangkusuma setelah Pangeran Murdangkoro meninggal. Pangeran Ngrangrangkusuma mengangkat penasihat bernama Joko Unthuk atas jasanya mengatasi kegegeran ulah kerbau di alun-alun Kadipaten.<sup>23</sup>

Legenda lain menceritakan seorang tokoh yang dikaitkan dengan budaya keris, yaitu “Pangeran Winongan”. Awalnya, Pangeran Winongan<sup>24</sup> adalah anak dari seorang putri kerajaan Majapahit yang bernama Tatiban atau Nyai Teng. Dia memiliki 25 anak yang dikorbankan dengan dilemparkan ke kawah Gunung Bromo. Namun, salah satu anaknya tidak masuk ke kawah Bromo, tetapi jatuh di danau Banyu Biru. Anak tersebut diselamatkan oleh mPu Supo, dan diajari cara-cara pembuatan keris. Setelah dewasa, anak tersebut mengabdikan diri di Kraton Majapahit. Karena hasil karyanya, dia dianugerahi jabatan sebagai Adipati Winongan yang kemudian dikenal sebagai Pangeran Winongan. Legenda lain, menceritakan mPu Supogati yang berhasil mencari pusaka Kanjeng Kyai Sumelang Gandring. mPu Supogati lantas dihadiahkan tanah perdikan di daerah Winongan oleh raja

---

<sup>21</sup><http://id.wikipedia.org>, “Babad Pasuruan.”

<sup>22</sup>[bookstore.google.com](http://bookstore.google.com), “Cerita Rakyat dari Pasuruan (Jawa Timur),” n.d. Ditulis oleh Deny Wibisono

<sup>23</sup><http://www.kaskus.co.id>, “Joko Unthuk Cerita Masyarakat Winongan Pasuruan,” n.d.

<sup>24</sup><http://id.rodovid.org>, “Orang:188514,” n.d.. Sumber ini berbeda dan menjelaskan bahwa Pangeran Winongan adalah keturunan Ratu Ayu Winongan istri dari Sultan Trenggono.

Majapahit dan mendapat jabatan sebagai Demang, rakyat sekitar menyebutnya sebagai Pangeran Winongan.<sup>25</sup>

Di Winongan terdapat danau banyubiru, secara geografis masih satu Kecamatan Winongan, yang nilai sosial budayanya tidak jauh berbeda. Nilai moral dan sejarah yang berbalut kepercayaan akan suatu hal mistis (mitos) masih cukup melekat pada masyarakat yang tinggal di sekitarnya.<sup>26</sup> Masyarakat Hindu Bali meyakini wilayah tersebut dibangun nenek moyangnya yang terdampar dalam perjalanan menuju Bali pada masa akhir kejayaan Kerajaan Majapahit.<sup>27</sup> Legenda lain menceritakan tentang seorang manusia bernama Tombro. Ketika itu, dia menggembala dan sedang menunggu kerbau-kerbaunya yang mencari rumput di hutan. Karena kerbau-kerbaunya tak kunjung datang, Tombro pun pergi menyusuri hutan untuk mencarinya, dan menemukan kerbau-kerbaunya terjebak di kubangan lumpur. Setelah Tombro mengeluarkan mereka dari kubangan lumpur tersebut, dia melihat kubangan lumpur itu berubah menjadi kolam air yang jernih nan kebiruan. Kabar tersebut didengar oleh Bupati Pasuruan, yakni Raden Adipati Nitiningrat. Bupati tersebut mengajak saudagar dari Belanda yang bernama PW Hoplan. Kemudian kolam tersebut dibangun oleh Belanda sebagai pemandian umum dan diberi nama telaga wilis. Agar terlihat indah, kolam tersebut dihiasi dengan taman dan diberi sebelas patung yang diambil dari Singosari.<sup>28</sup>

Di Desa Winongan, pernah ada seseorang yang hidup sebagai seorang Guru Padepokan<sup>29</sup> bernama Labuh Geni. Dia mempunyai banyak pengikut. Bahkan Labuh Geni mempunyai pengaruh sampai

---

<sup>25</sup><http://bloraku.com>, “Diskusi tentang Budaya Keris dan Tombak,” n.d.

<sup>26</sup><http://www.kompasiana.com>, “Misteri di Telagawilis,” n.d.

<sup>27</sup><http://m.detik.com>, “wolipop,” n.d.

<sup>28</sup><http://nasional.news.viva.co.id>, “Mitosnya Ikan-Ikan ini Pengawal Majapahit yang Dikutuk,” n.d.

<sup>29</sup>Padepokan adalah salah satu ciri Perguruan dari agama Hindu pada waktu itu, di era Islam menjadi Pondok Pesantren. Padepokan berasal dari bahasa Jawa Kawi, yang mempunyai arti: Dhepokan: “lenggahan” atau tempat duduk (bersila), Phadepokan: “pratapan” yang berarti tempat pertapaan, dan Depok: Duduk bersila di hadapan guru yang sedang memberikan pelajaran, dan tinggal di tempat yang disediakan guru di lingkungan tempat tinggalnya untuk belajar dalam jangka waktu tertentu. Jadi, padepokan adalah tempat untuk mendapat pelajaran dari seorang guru dengan cara duduk bersila dalam waktu tertentu. Sumber Djunaedi, “Pusat Seni Bela Diri Pencak Silat di Tangerang,” n.d., 1–16.

se-wilayah Jawa Timur di masa itu. Labuh Geni adalah sosok yang memiliki kesaktian dengan andalan kesaktian berupa Geni (api) yang sekaligus menjadi julukannya, juga mempunyai kesaktian lain berupa udeng yang bisa terbang.

Di masa Kerajaan Winongan, ada seorang perantau yang datang di Winongan bernama Mbah Sholeh Semendi. Ia populer setelah menang dalam adu kesaktian melawan Labuh Geni, kemudian menjadi pelopor penyebaran ajaran Islam di Winongan. Setelah wafat, ia dimakamkan di Winongan yang menjadi tempat perjuangannya. Tata cara berziarah dan penghormatan pada makamnya oleh masyarakat, memberikan pengaruh akan adanya mitos bahwa berziarah ke makam Mbah Sholeh Semendi membawa keberkahan dan kedamaian.

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa di Winongan dulu pernah ada Kerajaan Winongan yang menganut ajaran Hindu beserta penduduknya yang berada di bawah kekuasaan Kerajaan Majapahit. Sedangkan Rajanya muncul nama Raja Murdangkoro, Raja Ngrangrangkusuma, Adipati Winongan, dan Labuh Geni. Mengenai Labuh Geni, ada yang berpendapat ia adalah Raja Winongan di masa Mbah Sholeh Semendi hidup dan ada yang berpendapat ia adalah seorang guru padepokan. Kerajaan Winongan dan Raja-raja ini tumbuh dalam legenda Winongan dan Pasuruan. Secara arkeologis, belum ditemukan bukti ilmiahnya. Namun, ada bukti tentang keberadaan Mbah Sholeh Semendi, Labuh Geni, Raja Murdangkoro, dan Raja Ngrangrangkusuma, yakni makamnya yang berada di satu wilayah Kecamatan Winongan.

## **TERMINOLOGI DAKWAH MULTIKULTURAL**

Secara etimologi, dakwah mempunyai arti penyiaran agama di kalangan masyarakat dan pengembangannya; seruan untuk memeluk, mempelajari, dan mengamalkan ajaran agama.<sup>30</sup> Secara terminologi konseptual, dakwah diarahkan pada usaha merubah sikap beragama dari masyarakat penerima dakwah dan dalam pelaksanaannya dakwah dilakukan dengan jiwa tulus serta ikhlas. Pengertian dakwah yang dirumuskan al-Qur'an lebih menekankan aspek teknis penyampaian dakwah, yakni berupa sikap, tindakan

---

<sup>30</sup>Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008). 309.

maupun perilaku dalam berdakwah. Sasaran dakwah adalah seluruh umat manusia (masyarakat).<sup>31</sup>

Secara empirik, parktek dakwah mengandung tiga unsur, yaitu penyampai pesan, informasi yang disampaikan, dan penerima pesan. Sebagai wacana *praksis*, dakwah selalu dikaitkan dengan frase ‘dengan bijaksana’, suatu ungkapan yang menegaskan penolakan atas setiap jalan kekerasan atau paksaan dalam mewujudkan tujuan.<sup>32</sup> Lebih jelas Zuhdi memaknai dakwah sebagai seruan atau ajakan persuasif-ramah, relevan dengan metode dakwah yang dilansir Allah Swt. sendiri dalam surat al-Nahl. Secara eksplisit ayat tersebut mendiskripsikan strategi metode dakwah untuk “mengajak” manusia ke jalan kebenaran dengan tiga cara, yaitu (1) menengahkan *al-hikmah*; (2) menyampaikan *maw’idah al-ḥasanah* (pelajaran yang baik); dan (3) melangsungkan *mujādalah* (dialog) dengan cara terbaik.

Sedangkan multikultural mempunyai makna bersifat keberagaman budaya.<sup>33</sup> Multikulturalisme adalah sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan.<sup>34</sup> Lebih jelas, dakwah multikultural adalah usaha merubah sikap beragama dari masyarakat penerima dakwah secara tulus dan ikhlas dengan pengakuan dan penghargaan terhadap perbedaan dalam kesederajatan baik individu maupun kebudayaannya. Nilai-nilai multikultural yang dibahas dalam tulisan ini adalah toleran dan humanis. Wujudnya, penerimaan budaya lain yang berbeda dengan budayanya sendiri tanpa kekerasan.

Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan toleran (kata sifat) merupakan sifat atau sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri. Sedangkan toleransi (kata benda) adalah 1) sifat atau sikap toleran; 2) batas ukur untuk

---

<sup>31</sup>Taufik Tsani, “Dakwah dan Kemajuan Teknologi,” *Jurnal Ilmu dakwah dan Pengembangan Komunitas* 9, no. 1 (2014): 83–91.

<sup>32</sup>Muhammad Harfin Zuhdi, “Dakwah dan Dialektika Akulturasi Budaya,” *RELIGIA* 15, no. 1 (April 2012): 49.

<sup>33</sup>Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 980

<sup>34</sup>Parsudi Suparlan, “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural,” no. 3 (2002): 16–19.

penambahan atau pengurangan yang masih diperbolehkan; 3) penyimpangan yang masih dapat diterima dalam pengukuran kerja.<sup>35</sup> Referensi lain menyebutkan bahwa toleransi adalah membiarkan orang lain berpendapat lain, melakukan hal yang tidak sependapat dengan kita, tanpa kita ganggu ataupun intimidasi.<sup>36</sup> Toleran yang dimaksud dalam tulisan ini adalah sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri tanpa ada gangguan dan intimidasi.

Secara etimologis, Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan humanis adalah orang yang mendambakan dan memperjuangkan terwujudnya pergaulan hidup yang lebih baik berdasarkan asas-asas perikemanusiaan dan mengabdikan kepada kepentingan sesama umat manusia.<sup>37</sup> Dalam sifat yang humanis dibutuhkan sikap saling menghargai, toleransi, mampu hidup bersama dalam keragaman. Sifat-sifat ini juga merupakan tujuan dari multikulturalisme.<sup>38</sup> Nur Syam menempatkan humanitas sebagai titik pijak kerukunan antar umat beragama berdasarkan kesepahaman dan kesamaan pandangan dari titik harmoni kehidupan beragama yang harus dibangun dan dirajut.<sup>39</sup> Di sini, penulis memaknai humanis sebagai orang yang mendambakan dan memperjuangkan terwujudnya pergaulan hidup yang lebih baik berdasarkan asas-asas perikemanusiaan dan mengabdikan kepada kepentingan sesama umat manusia disertai sikap saling menghargai, toleransi, dan mampu hidup bersama dalam keragaman.

## **MENGENAL SOSOK MBAH SHOLEH SEMENDI**

Toleran dan humanis menjadi karakter Mbah Sholeh Semendi. Ia adalah seorang perantau yang datang di Winongan Pasuruan.<sup>40</sup> Mbah

---

<sup>35</sup>Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 1539

<sup>36</sup>[www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org), "Toleration," 2016.

<sup>37</sup>Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 551

<sup>38</sup>Farida Hanum dan Sisca Rahmadona, "Implementasi Model Pembelajaran Multikultural di Sekolah Dasar di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta," *Artikel Multikultural-Stranas*, no. 2 (2009): 1–17.

<sup>39</sup>Nur Syam, "AGAMA DAN KEMANUSIAAN: Beragama di Tengah Perayaan Perbedaan," n.d., 1–21.

<sup>40</sup>Hasil wawancara dengan Abdul Mujib (ahli tawasul) pada Oktober 2015 di area pemakaman Mbah Sholeh Semendi

Sholeh Semendi kemudian menjadi pelopor penyebaran ajaran Islam di Winongan.<sup>41</sup>

Nama aslinya adalah Kyai Sholeh Sultan Hasanuddin bin Syarif Hidayatullah. Secara genealogis berdasarkan beberapa sumber,<sup>42</sup> Mbah Sholeh Semendi berasal dari Cirebon Jawa Barat, merupakan keturunan dari Maulana Sultan Hasanuddin bin Syarif Hidayatullah. Tentang silsilahnya diperkuat tulisan pegon pada makam Mbah Semendi, ini memberikan penegasan bahwa ia keturunan dari Sultan Hasanuddin (Jawa Barat). Namun, sumber lain menyebutkan bahwa ia adalah Mbah Semendi bin Panembahan Minangkabul bin Panembahan Djiwo.<sup>43</sup> Pendapat yang kedua ini diperkuat oleh catatan dalam Serat Kanda yang dikutip oleh Agus Sunyoto bahwa Sunan Ampel Pernah datang ke Pasuruan.<sup>44</sup> Mbah Sholeh mempunyai kebiasaan bersemedi, karena kebiasaannya yang suka berkhalwat (menyepi) atau bersemedi sehingga dijuluki Kiai Sholeh Semendi. Pada usia senjanya, orang-orang memanggilnya Mbah Sholeh Semendi.<sup>45</sup> Semendi juga berarti orang yang bisa masuk kendi karena kekuatan supra naturalnya. Tidak jauh dari tempat semedinya, terdapat kerajaan yang dipimpin oleh seorang raja yang sakti mandraguna.

Dalam silsilahnya, Mbah Sholeh mempunyai bibi bernama Syarifah Khadijah yang mempunyai tiga putra, yakni Sayyid

---

<sup>41</sup>Hasil wawancara dengan Abdul Mujib (ahli tawasul) pada Oktober 2015 di area pemakaman Mbah Sholeh Semendi

<sup>42</sup>Sumber ini berasal dari: [www.pasuruankab.go.id](http://www.pasuruankab.go.id), <http://ndresmo.blogspot.com>, <http://bintang-sufi.blogspot.co.id>, <http://sidogiri.net>, <http://www.pasuruantourism.com>, <http://www.jawapos.co.id>, <http://bintang-sufi.blogspot.co.id> diakses tahun 2015, Ada Satu versi yang sangat berbeda dari beberapa sumber tersebut, versi yang berbeda ini mengungkap bahwa Mbah Sholeh Semendi tidak bersaudara kandung dengan Syarifah Khadijah. Namun mengungkapkan bahwa Mbah Sholeh Semendi merupakan keturunan Sunan Ampel yang bersumber dari <http://ranji.sarkub.com>, "Meluruskan Silsilah Nasab Sunan Tembayat Sunan Pandanaran," n.d.

<sup>43</sup>Nasabnya bersambung pada Sunan Ampel, salah satu Walisongo. Tentang nasab lengkapnya dapat diakses di <http://ranji.sarkub.com/meluruskan-silsilah-nasab-sunan-tembayat-sunan-pandanaran-ii/#more-187> diakses 27 12 2015.

<sup>44</sup>Pendapat ini masih perlu penelitian lebih lanjut jika dikaitkan dengan Mbah Semendi. Dalam buku Atlas Wali Songo disebutkan bahwa secara genealogis yang berdekatan dengan Mbah Semendi adalah Sunan Ampel. Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah* (Depok: Pustaka IIMaN, 2016), 187.

<sup>45</sup>Dinillah Arifah, *Singgasana Raja yang Bergoyang: Kumpulan Cerita Rakyat Pasuruan*, ed. oleh Mokh. Syaiful Bakhri (Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2007).

Sulaiman, Sayyid Abdurrahim dan Sayyid Abdul Karim.<sup>46</sup> Anak pertamanya adalah Sayyid Sulaiman menikah (istri pertama) dan mempunyai beberapa putra di Pekalongan di antaranya laki-laki, yakni Hasan, Abdul Wahhab,<sup>47</sup> Muhammad Baqir,<sup>48</sup> dan Ali Akbar,<sup>49</sup> Dari Pekalongan, Sayyid Sulaiman berkelana lagi untuk menyebarkan Islam.<sup>50</sup> Sedangkan Mbah Abdul Karim, adik kedua, wafat di Surabaya dan dimakamkan di kompleks pemakaman Sunan Ampel.<sup>51</sup> Sayyid Sulaiman dan Sayyid Abdurrahim ini yang pada akhirnya berguru dan menjadi menantu Mbah Sholeh Semendi.

Makam atau *pesarean* (istilah *pesarean* dalam istilah Jawa lebih familiar untuk menghormati jasa-jasanya di masa lalu) merupakan jejak masa lalu. Banyak makam yang pada akhirnya memberikan makna yang signifikan pada saat ini. Makam dapat juga memberikan makna atas suatu hal. Makam Siti Fatimah di Gresik dijadikan oleh para peneliti untuk menafsirkan kedatangan Islam. Kisah legendaris tentang Makam Mbah Semendi tidak saja meninggalkan jejak pada catatan-catatan historiografi, melainkan menjadi cerita lisan

---

<sup>46</sup><http://pustaka.islamnet.web.id>, “Bahtsul Masaail tentang Sidogiri,” n.d.

<sup>47</sup>Sayid Sulaiman dari jalur Abdul Wahhab, banyak yang tinggal di Magelang dan Pekalongan.

<sup>48</sup>Sedangkan dari jalur Muhammad Baqir berada di Krapyak Pekalongan. Abdul Wahhab dikenal sebagai pejuang yang gigih melawan penjajah Portugis dan Belanda. Begitu pula Hasan. Sayid yang masyhur dengan sebutan “Pangeran Agung” ini juga sosok pejuang melawan Belanda.

<sup>49</sup>Melalui jalur Sayid Ali Akbar, banyak terlahir ulama-ulama pemangku pesantren di Jawa Timur. Sebut saja, Sidogiri, Demangan Bangkalan, dan Sidoresmo Surabaya. Sampai kini, makam Sayid Ali Akbar tidak diketahui. Sayid Ali Akbar meninggalkan 6 (enam) putra yang menjadi penerus jejak kakeknya, Mbah Sayid Sulaiman. Mereka adalah: Sayid Imam Ghazali (makamnya di Tawunan Pasuruan), Sayid Ibrahim (makamnya di Kota Pasuruan), Sayid Badruddin (makamnya di sebelah Tugu Pahlawan Surabaya), Sayid Iskandar (makamnya di Bungkul Surabaya), Sayid Abdullah (makamnya di Bangkalan Madura) dan Sayid Ali Ashghar (makamnya di Sidoresmo). (belakangan diketahui, bahwa menurut catatan nasab keluarga Sidogiri dan Bangkalan, Sayid Abdullah adalah putra Sayyid Sulaiman, bukan cucu Sayyid Sulaiman dari Sayid Ali Akbar). Dari Sayid Abdullah, terlahir pewaris-pewaris perjuangan Sayyid Sulaiman yang memangku pesantren seperti Sidogiri dan Demangan Bangkalan, yang masing-masing telah memiliki ribuan santri. Sedangkan keturunan Mbah Sayyid Sulaiman dari Ali Ashghar di Surabaya telah ‘menguasai’ dua desa, Sidoresmo dan Sidofermo. Sekarang, di dua desa ini terdapat sekitar 28 pondok pesantren. Semuanya diasuh oleh keturunan Sayyid Sulaiman. Sayid Ali Ashghar juga menurunkan ulama-ulama pemangku pesantren di Tambak Yosowilangun, Surabaya.

<sup>50</sup><http://pustaka.islamnet.web.id>, “Bahtsul Masaail tentang Sidogiri.”

<sup>51</sup>Ibid.

(*folk-tale*) yang dikaitkan dengan keberadaan makam tua yang dikeramatkan masyarakat.<sup>52</sup> Juga petunjuk bahwa di masa lalu ada seorang pelopor dakwah Islam di Winongan. Di batu nisan tertulis jelas dengan huruf pegon yang dibaca Mbah Sholeh Semendi. Salah satu keturunan Mbah Sholeh Semendi mengungkapkan:<sup>53</sup> bahwa masyarakat mulai lupa dengan keberadaan Mbah Semendi di masa lalu. Namun, Mbah atau datuk (panggilan untuk kakek informan memberikan sebuah informasi penting bahwa di situ (Winongan Lor, makam Mbah Semendi) ada makam orang yang berpengaruh di masa lalu.

Pengakuan tersebut kemudian diperkuat oleh pernyataan KH. Nur Jasim dan KH. Abu Amar, dua kyai yang berpengaruh pada masanya. Dari penegasan dua kyai ini, awal orang tahu dan akhirnya diakui oleh masyarakat bahwa makam tersebut adalah makam seorang wali. Mula-mula yang sering berziarah adalah keluarga informan, kedua kyai tersebut, kemudian masyarakat. Para peziarah semakin banyak, apalagi setelah diadakan haul pertama sekitar tahun 1970-an atas dorongan para ulama' terkemuka Pasuruan. Akhirnya, Mbah Semendi mendapat pengakuan dari ulama dan masyarakat Pasuruan karena keberadaan makamnya. Namun yang paling penting adalah pengakuan dan penghargaan atas jasa-jasanya di masa silam.

Dari studi lapangan dan literatur sampai saat ini belum diketahui kepastian tahun keberadaan Mbah Sholeh Semendi. Namun dapat dikuatkan dengan masa kekuasaan Untung Surapati yang mempunyai penasehat dari salah satu muridnya, tepatnya ketika Sayyid Sulaiman tinggal di Kanigoro, sebuah dusun di desa Gambir Kuning Kejayan Pasuruan.<sup>54</sup> Penulis memperkirakan Mbah Sholeh Semendi lahir di awal abad ke-16 Masehi, ketika Pasuruan dipimpin oleh Untung Surapati atas perintah Raja Mataram, yaitu Raja Amangkurat II. Hal ini didasarkan pada masa Untung Surapati ketika menjadi Adipati Pasuruan, ada yang berpendapat bahwa ia mempunyai penasehat yang bernama Sayyid Sulaiman. Sayyid Sulaiman adalah keponakan, murid sekaligus menantu dari Mbah Sholeh Semendi.

---

<sup>52</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 52.

<sup>53</sup>Interview dengan ABA pada tanggal 11 Januari 2016 di kediamannya Winongan

<sup>54</sup><http://sidogiri.net>, "Profil," n.d.

## **MTAH SEMENDI SETELAH WAFAT**

Setelah wafat, ia dimakamkan di Winongan yang menjadi tempat perjuangannya. Tata cara berziarah dan penghormatan pada makamnya, melahirkan mitos bahwa berziarah ke makam Mbah Sholeh Semendi membawa keberkahan dan kedamaian.<sup>55</sup>

Jejak peninggalan Mbah Sholeh Semendi dapat dibuktikan dengan keberadaan Padepokan, Mushalla, makam dan petilasan. Padepokan diubah menjadi pesantren yang dijadikan sarana oleh Mbah Semendi untuk menyebarkan ajaran Islam (disebut asimilasi pendidikan oleh Agus Sunyoto).<sup>56</sup> Mushalla sebagai sarana untuk beribadah, Makam Labuh Geni, Makam Sholeh Semendi, dan beberapa makam di sekitarnya, serta petilasan. Petilasan adalah tempat berdiam mungkin juga majlis (tempat duduk), petilasan ini di antaranya berada di Banyuwangi, Lumajang, Jember, di Kramat Kecamatan Kraton Pasuruan. Bahkan di Kramat, ada masjid bernama masjid Semendi yang terdapat batu besar berbentuk menyerupai pantat, masyarakat meyakini itu adalah tempat duduk Mbah Sholeh Semendi.<sup>57</sup> Semua Jejak peninggalan Mbah Sholeh Semendi tersebut masih ada hingga saat ini.

Untuk mengenang Mbah Sholeh Semendi diadakan haul pada tiap hari kamis terakhir bulan Sya'ban yang dilaksanakan setelah Haul Mbah Segoropuro. Haul ini diadakan pertama kali sekitar tahun 1970-an atas desakan para ulama terkemuka Pasuruan, dan para ulama Pasuruan ini juga hadir pada acara tersebut di antaranya adalah Mbah Hamid, Habib Umar, KH. Nur Jasim, K. Abu Amar, Habib Jakfar bin Syaikhhan. Haul ini diadakan di makam Mbah Sholeh Semendi, kemudian yang kedua di rumah Habib Abdul Qodir.

Berziarah ke makam Mbah Sholeh Semendi pun menjadi wisata spiritual bagi masyarakat, dan peringatan haulnya dikhususkan bagi laki-laki dengan membaca tahlil dan berdoa. Berziarah dengan membawa bunga sedap malam merupakan tradisi, sedangkan peziarah wanita dilarang mendekati makam, apalagi peziarah wanita yang sedang berhalangan dilarang memasuki area makam, tempat

---

<sup>55</sup>Hasil wawancara dengan Abdul Mujib (ahli tawasul) pada Oktober 2015 di area pemakaman Mbah Sholeh Semendi

<sup>56</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 154.

<sup>57</sup>Interview dengan ABA pada tanggal 11 Januari 2016 di kediamannya Winongan

peziarah pria dan wanita pun dipisah. Malam jum'at legi menjadi suatu pilihan orang tertentu untuk berziarah karena adanya aura mistis pada malam itu. Ciri khas makamnya menggunakan warna putih dan hijau pada bangunannya, dan di kelilingi pepohonan yang tidak boleh ditebang untuk menjaga keindahan alam. Hal-hal ini yang menguatkan adanya mitos adanya keberkahan dan kedamaian jika berziarah di makam Mbah Semendi.

## **PERTEMUAN LABUH GENI DENGAN MBAH SHOLEH SEMENDI**

Mbah Sholeh Semendi masuk di Winongan ketika itu masyarakat Winongan masih menganut ajaran Hindu. Ini menjadi bukti bahwa Pasuruan yang telah ditaklukkan oleh Kerajaan Demak yang dipimpin oleh Sultan Trenggono, secara keseluruhan penduduknya belum menganut ajaran Islam. Bisa jadi secara administratif mengakui kekuasaan Kerajaan Demak, namun dalam hal agama, penduduk Pasuruan masih ada yang memeluk agama Hindu. Walaupun Pasuruan juga menjadi mitra Kerajaan Demak untuk penyebaran ajaran Islam hingga dapat menaklukkan Kerajaan Kediri dan Blambangan.<sup>58</sup>

Mbah Sholeh ketika berada di Winongan suka bersemedi, dan tidak berhenti bersemedi sebelum mendapatkan petunjuk atau arahan dari Yang Maha Kuasa. Setelah mendapatkan petunjuk, Mbah Sholeh menghentikan semedinya. Di Desa Winongan ini, Mbah Sholeh Semendi bertemu dengan seorang penguasa Winongan bernama Labuh Geni. Tradisi zaman dulu, untuk menaklukkan lawan harus melalui perang atau adu kesaktian. Kemudian terjadi dialektika di antara mereka berdua dan bermuara pada konfrontasi dengan beradu kesaktian. Terjadinya konflik tergantung pada beberapa unsur struktur sosial seperti identitas sosial, peranan-peranan sosial, pengelompokan sosial, situasi dan arena sosial.<sup>59</sup> Konflik yang berujung pada adu kesaktian di antara mereka berdua terjadi karena beberapa unsur tersebut. Mereka sama sekali berbeda baik secara identitas, peran, maupun kelompok dalam sosial. Sedangkan situasi

---

<sup>58</sup>Masyhudi, "Menjelang Masuknya Islam di Ujung Timur Pulau Jawa." 53

<sup>59</sup>Ulfah Fajarini, "Potret Konflik Keagamaan Masyarakat Tangerang Banten dan Resolusi Konflik Berbasis Multikulturalisme dalam Islam," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 359, doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.76.

dan arena sosial pada masa itu, mendukung mereka untuk melakukan adu kesaktian (supranatural). Agus Sunyoto menyebutnya (kekuatan supranatural) adalah karamah yang merujuk pada referensi keislaman, karena karamah merupakan tanda kelurusan yang diberikan kepada seorang wali.<sup>60</sup> Merujuk pendapat ini, apa yang dimiliki oleh Mbah Semendi berupa kekuatan supranatural, istilah ini disebut karamah dalam Islam. Berkat karamah tersebut, Mbah Semendi dapat menaklukkan Labuh Geni.

Muncullah sebuah perjanjian yang berisi bahwa yang kalah harus mengikuti yang menang. Akhirnya, Labuh Geni mengeluarkan *udeng*, *udeng* adalah simbol seseorang yang punya nilai tinggi pada masa itu. *Udeng* itu terbang tinggi, tak mau kalah, Mbah Sholeh mengeluarkan teklek sebagai tandingannya. *Udeng* yang terbang tinggi itu disalip oleh teklek hingga berada di atas *udeng*. Teklek itu akhirnya menuntun *udeng* dari ketinggian sampai ke tanah. Kemudian Labuh Geni merubah sekeliling padepokan menjadi api, pun Mbah Sholeh mengeluarkan hujan sampai dapat mematikan api hingga padam. Dalam diri Labuh Geni pun terbersit “*Lha Sing dek sekel iso ngalahno seng dek dasku dahno putih sing dek dase*”. Maknanya, apa yang ada di kakinya saja bisa mengalahkan apa yang ada di kepalaku (*udeng*) apalagi surban putih yang ada di kepalanya.

Dari sini, Labuh Geni menyatakan kalah dalam adu kesaktian. Karena kalah, maka konsekuensinya harus menepati janji, yakni mengikuti ajaran yang menang dan menjadi muridnya. Sejak itulah Labuh Geni mengucapkan kalimah syahadat dan menjadi muallaf. Labuh Geni mempunyai banyak pengikut, dia tidak memaksa para pengikutnya untuk mengikuti ajaran barunya dengan memberikan pilihan. Barang siapa yang masih mengikutinya, maka harus menjadi muallaf serta mengikuti ajaran Mbah Sholeh Semendi sebagai ajaran barunya dan barang siapa yang tidak mau mengikutinya, maka harus pergi dari padepokan. Sejak saat itu, popularitas dan ketenaran Mbah Sholeh Semendi memuncak setelah laga adu kesaktian tersebut.<sup>61</sup> Sebagian kecil muridnya yang tidak mengikuti Labuh Geni pergi meninggalkan padepokan menuju daerah Tengger di sekitar pegunungan Bromo. Sebelumnya, pegunungan Bromo juga dijadikan

---

<sup>60</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 44.

<sup>61</sup>Mokh. Syaiful Bakhri, *Permata Teladan* (Pasuruan: Pustaka Utama, 2012). 18

tempat pelarian oleh para pengikut Hindu Majapahit. Hal itu dilakukan setelah Kerajaan Majapahit runtuh dan sebagian besar kalangan kerajaan dan rakyat Majapahit telah mengikuti ajaran Islam.<sup>62</sup>

### **PENDEKATAN DAKWAH MULTIKULTURAL**

Berdakwah adalah tugas setiap muslim sesuai pesan Nabi Muhammad Saw. yang artinya *sampaikan apa yang bersumber dariku walaupun satu ayat*. Oleh karena itu, dakwah tidak mempedulikan kedudukan sebagai pedagang, tukang, petani, nelayan, pejabat, atau raja sekalipun memiliki kewajiban utama untuk menyampaikan kebenaran Islam kepada siapa saja dan di mana saja.<sup>63</sup> Mbah Semendi beragama Islam, karena itulah ia juga menyampaikan dakwah Islam walaupun harus berkonfrontasi. Ini dibuktikan dengan menghadapi Labuh Geni dalam adu kesaktian (supranatural) dan mampu memenangkannya.

Setelah menang dalam laga adu kesaktian (supranatural), Labuh Geni menjadikan Sholeh (Mbah Sholeh) sebagai menantu dan dinikahkan dengan anaknya. Dari sinilah kemudian Mbah Sholeh menetap di Winongan. Selanjutnya, ia harus menghadapi sosial budaya masyarakat sekitar, di antaranya adalah budaya hobi sabung ayam dan budaya lain yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Mbah Sholeh Semendi berdakwah dengan cara mengikuti tradisi, dan melebur dengan masyarakat tanpa tebang pilih. Ia bergaul bersama masyarakat tidak dengan marah-marah ketika tidak sependapat dengannya. Tetapi dengan cara pendekatan yang humanis, perkataan yang halus dan cara-cara yang menyentuh hati. Sebagai contoh ketika masyarakat ada yang bertamu ke Mbah Semendi, ia berkata “tunggu sebentar saya mau shalat”. Lambat laun masyarakat mulai memahami hingga ada yang minta diajari shalat, ada yang minta sarung untuk beribadah, dan menjalar pada masyarakat lain hingga banyak yang mengikuti ajaran Islam. Cara ini disebut oleh Agus Sunyoto sebagai metode penyampaian Islam melalui cara dan tutur bahasa yang baik. Ajaran Islam dikemas menjadi ajaran yang sederhana dan dikaitkan dengan pemahaman masyarakat setempat sesuai adat budaya dan kepercayaan penduduk melalui proses asimilasi dan sinkretisasi.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 140.

<sup>63</sup>Ibid. 185

<sup>64</sup>Ibid. 147

Pendekatan dakwah Mbah Sholeh Semendi dengan cara mengikuti tradisi yang disukai oleh masyarakat, di antaranya adalah suka sabung ayam. Dengan menggunakan kemampuan supranaturalnya, Mbah Sholeh mengubah 'bongkotan bambu' menjadi ayam. Kemudian, Mbah Sholeh mengikutkan ayamnya itu dalam kompetisi sabung ayam. Dalam setiap pertandingan, ayam Mbah Semendi selalu menang dan tak pernah kalah. Maka masyarakat heran dengan kemenangan yang selalu diraih oleh Mbah Sholeh Semendi. Dari sini, Masyarakat mulai berguru kepada Mbah Sholeh agar ayamnya selalu menang. Mbah Semendi pun mulai menjalankan salah satu strategi dakwahnya. Untuk menjadikan ayam yang selalu menang sesuai yang mereka kehendaki, Mbah Sholeh Semendi mengajukan syarat-syarat. Syarat pertama adalah harus membaca syahadat, dan merekapun membaca syahadat. Tetapi mereka heran kenapa ayamnya kalah lagi dengan ayam Mbah Sholeh setelah diawali dengan syahadat. Kemudian diajukanlah syarat kedua, yaitu dengan wudlu. Namun ayam mereka tetap kalah meskipun telah menjalankan syarat berupa wudlu. Dan seterusnya sampai selesai kitab *Sulam Safinah*. Pada zaman sebelumnya, dakwah seperti ini telah dilakukan oleh tokoh sufi yang dikenal sebagai wali. Mereka menggunakan pendekatan dakwah melalui keteladanan moral, kasih sayang, kedermawanan, toleransi, pendekatan persuasif, dan penampilan karamah-karamah. Penyebar Islam selalu dikaitkan dengan berbagai kesaktian dan peristiwa adikodrati yang hanya dapat dilakukan oleh orang yang telah mendapatkan anugerah dari Sang Pencipta.<sup>65</sup> Hal ini menjadikan Islam begitu melekat dalam perikehidupan penduduk Winongan yang dengan sukarela memeluk Islam.

Mbah Sholeh Semendi kemudian membuka pesantren untuk menyebarkan ajaran Islam. Di kemudian hari, ia mempunyai dua murid sekaligus keponakannya, yakni Sayyid Abdurrahim dan Sayyid Sulaiman yang menjadi terkenal setelah hidup terpisah dari Mbah Sholeh. Suatu ketika, kekuatan supranatural Mbah Sholeh muncul saat mandi di sungai. Ia tidak nampak diri/menghilang dari murid-muridnya ketika Mbah Sholeh mandi di sungai, kemudian muncul lagi dan terulang sampai dua kali.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 47.

<sup>66</sup><http://sidogiri.net>, "Profil," n.d.

Dari hasil pernikahannya dengan putri Labuh Geni, Mbah Sholeh mempunyai beberapa putri. Dua putrinya dinikahkan dengan kedua muridnya, yakni putri pertama dinikahkan dengan Sayyid Abdurrahim, sedangkan putri kedua dinikahkan dengan Sayyid Sulaiman.<sup>67</sup> Putri pertama yang menikah dengan Mbah Abdurrahim tinggal di Segoropuro sampai wafat, Mbah Abdurrahim masyhur dengan panggilan Mbah Arif Segoropuro terletak di kecamatan Rejoso Pasuruan. Sedangkan Sayyid Sulaiman meninggalkan jejak sejarah di tempat yang letaknya tak jauh dari Sidogiri, yaitu di Kanigoro, Kejayan, Pasuruan.<sup>68</sup> Hasil pernikahan dengan putri Mbah Sholeh Semendi (istri kedua), Sayyid Sulaiman menurunkan Sayyid Ahmad (Lebak, Pasuruan). Dari istri ketiganya di Malang, ia mempunyai satu putra, yakni Sayyid Hazam.<sup>69</sup>

## **PENYEBARAN ISLAM DENGAN DAKWAH MULTIKULTURAL**

Ada beberapa versi dari cerita tentang pertemuan Mbah Sholeh Semendi dengan Labuh Geni, namun semuanya menceritakan hal yang sama, yaitu tentang konflik atau konfrontasi di antara mereka berdua. Konflik yang mengantarkannya untuk beradu kesaktian, mereka berdua sama-sama mempunyai kekuatan supranatural. Cerita-cerita tentang kekuatan supranatural ini yang pada akhirnya menjadi mitos bagi masyarakat Winongan dan sekitarnya.

Kekuatan supranatural yang dimiliki oleh Mbah Sholeh Semendi, di antaranya: dapat merubah ‘bongkotan’ bambu menjadi ayam, terpentalnya patung-patung ketika Mbah Sholeh lewat untuk membuat masjid di Keboncandi Gondangwetan, kekuatan supranatural dengan tidak nampak diri/menghilang dari murid-muridnya ketika Mbah Sholeh Semendi mengajak muridnya mandi di sungai,<sup>70</sup> serta kekuatan supranatural ketika berhadapan dengan Raja Hindu dan Biksu dari Tengger, merupakan mitos bagi masyarakat Jawa. Budaya Jawa sangat lekat dengan kepercayaan *mitologisasi*, *sakralisasi*, dan *mistifikasi*. Dalam cerita-cerita Walisongo dan

<sup>67</sup>dari istrinya yang kedua, putri Mbah Sholeh Semendi, Sayyid Sulaiman mempunyai beberapa putra. Di antaranya Kiyai Ahmad, Lebak, Winongan, Pasuruan.

<sup>68</sup>Bakhri, *Permata Teladan*. 17

<sup>69</sup><http://warkopmbahlalar.com>, “Sang Pembabat Kawasan Timur Pulau Jawa,” diakses 1 Januari 2015, 2849/sang-pembabat-kawasan-timur-pulau-jawa/.

<sup>70</sup><http://sidogiri.net>, “Profil,” n.d.

tokoh lain dalam penyebaran Islam misalnya, selalu ada cerita tentang kekuatan supranatural. Sunan Bonang dapat mengubah buah aren menjadi emas, Maulana Ishaq dapat menyembuhkan putri Blambangan dengan kekuatan ghaib, Sultan Agung dapat berjamaah di Mekkah, dan sebagainya. Dalam dunia mitologi, sosok manusia bisa menjadi manusia lebih, sebangkah benda juga bisa menjadi sebangkah benda lebih. Manusia atau benda yang dimitoskan itu kemudian hidup dalam sejarah-sejarah lisan melalui proses pelebagaan, habitualisasi dan legitimasi. Biasanya melalui proses yang diciptakan oleh kaum elit, terutama dalam proses kekuasaan.<sup>71</sup>

Karena kekuatan supranaturalnya, Mbah Sholeh Semendi mampu merubah paradigma masyarakat. Paradigma yang menyanjung seseorang karena mempunyai sesuatu yang lebih dari yang lain. Dengan paradigma ini, Mbah Sholeh Semendi mampu mempengaruhi dan merubah masyarakat sekitar. Mampu membuka jalan untuk menyebarkan ajaran Islam dan mengislamkan sebagian besar pengikut Labuh Geni setelah adu laga kesaktian, mengislamkan masyarakat Winongan dan Pasuruan pada umumnya.

Di Winongan Pasuruan, Mbah Sholeh Semendi berdakwah menggunakan cara humanis. Cara yang sama dengan para pendahulunya, yakni Walisongo. Karena kemampuan yang dimilikinya, ia dapat memahami dan menginterpretasikan suatu agama dengan berbekal pada kondisi historis dan tradisi yang melingkupinya. Apalagi penafsiran obyek itu terkait dengan ajaran Islam yang diakui sebagai ajaran universal, yaitu ajaran yang kontekstual baik dari sisi waktu maupun tempat. Di Jawa (Jawa Timur bagian utara dan timur termasuk Pasuruan), tantangan-tantangan muncul dari tradisi mistik Jawa dan budaya Jawa-Hindu.<sup>72</sup> Tantangan juga muncul dari sistem hirarkis dalam pranata sosial kemasyarakatan, inilah tantangan yang dihadapi oleh Walisongo dengan kekuatan politik Demak. Untuk menghadapi tantangan tersebut, Walisongo menggunakan metode *maw'idhah hasanah wa mujādalah bi al-latī hiya aḥsan*. Implikasinya, masyarakat Jawa tidak merasa kaget karena para wali menghargai budaya yang

---

<sup>71</sup>Agus Zaenal Fitri, "Pola Interaksi Harmonis Antara Mitos, Sakral, dan Kearifan Lokal Masyarakat Pasuruan," *el Harakah* 14 (2012).

<sup>72</sup>Bakri, "Kebudayaan Islam Bercorak Jawa (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa)." 33

berkembang dan melakukan dakwah dengan cara yang sangat halus. Maka terjadilah sinkretisme paradigma dengan cara keberagaman yang unik dan kompromis. Sebagai pelopor penyebaran ajaran Islam di kawasan timur khususnya Pasuruan, Mbah Sholeh Semendi menggunakan pendekatan dakwah humanis dan toleran.<sup>73</sup> Dakwah humanis dilakukan oleh Mbah Sholeh Semendi berkaitan dengan kondisi multikultural masa itu. Kondisi multikultural itu dapat dilihat dari segi agama dan etnis. Dari segi etnis Mbah Sholeh Semendi adalah keturunan Arab dan Sunda, Untung Suropati dari Suku Bali, Labuh Geni dan masyarakat Winongan dari Suku Jawa. Dari segi agama, Untung Suropati sebagai Adipati berlatar belakang Hindu-Kristen, sedangkan masyarakat Winongan dan sekitarnya memeluk Hindu pada mulanya. Dengan metode dakwah seperti yang diterapkan Walisongo, Mbah Sholeh Semendi berhasil menyebarkan ajaran Islam pada masyarakat Winongan dan sekitarnya.

Dalam kehidupan dakwahnya, Mbah Sholeh Semendi menghargai, membiarkan, dan membolehkan pendirian berupa pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri yang masih dapat diterima olehnya. Ia tidak memaksa Labuh Geni dan pengikutnya untuk mengikuti ajarannya, namun mereka dengan sukarela menerima ajaran yang dibawanya. Sikap toleran ini, yakni sikap saling menghargai dan mampu hidup bersama dalam keragaman adalah tujuan dari multikulturalisme.<sup>74</sup> Dalam konteks ini, penulis sependapat dengan apa yang dimaknai oleh Umi Sumbullah tentang kebebasan beragama, hasil dari kesimpulan penelitiannya. Kebebasan beragama yang tidak bisa diartikan dengan mengganti agama secara bebas, tidak ada perpindahan agama/konversi agama dari dan ke agama manapun untuk menghormati eksistensi masing-masing agama dan menjaga keharmonisan hubungan antar agama.<sup>75</sup> Konteks ini memperlihatkan adanya hubungan antara toleransi dan transisi dari paradigma *religiocentric* menjadi *religiorelative*, yakni suatu keadaan peningkatan toleransi agama, seseorang memasuki penerimaan dan adaptasi dengan hal yang

---

<sup>73</sup>Bakhri, *Permata Teladan*. 15

<sup>74</sup>Farida Hanum dan Sisca Rahmadona, "Implementasi Model Pembelajaran Multikultural di Sekolah Dasar di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta."

<sup>75</sup>Umi Sumbullah, "Kebebasan Beragama di SMU Selamat Pagi Indonesia Kota Batu Malang," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 380, doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.82.

berbeda.<sup>76</sup> Karena setiap agama mempunyai nilai-nilai universalisme, nilai-nilai yang menghargai tiap individu untuk berekspresi sesuai keyakinan. Kebebasan berekspresi sesuai agama masing-masing tanpa paksaan dan intimidasi dari luar dirinya. Kebebasan bukan berarti bebas pindah agama atau konversi agama satu terhadap yang lain, akan tetapi bebas menjalankan agama sesuai yang ia yakini dan tidak ada pencampuradukan akidah. Pada paradigma yang lebih luas, inilah yang disebut dengan kebebasan beragama dalam pluralisme agama.

Selain sikap toleran, Mbah Sholeh juga mempunyai sifat humanis yang tampak ketika bergaul dengan masyarakat khususnya para pengadu ayam. Ia mengajak mereka dengan cara yang adaptif dan kompromis, dengan cara yang halus mereka masuk Islam tanpa penolakan. Nilai-nilai multikultural ini mewarnai perjalanan dakwahnya dalam menyebarkan ajaran Islam dan menjadi ilmu dalam berinteraksi sosial dengan manusia yang lain, apalagi dengan orang yang berbeda baik secara etnis maupun agama. Mbah Sholeh berusaha untuk meleburkan budaya dengan mempolarisasikan sistem keagamaan lama dengan agama baru melalui adaptasi budaya. Hal ini menjadi strategi jitu guna mewujudkan strategi dakwah atau syiar Islam di tengah-tengah kehidupan masyarakat Winongan.<sup>77</sup> Islam memandang humanis sebagai bentuk upaya mengangkat derajat manusia kembali ke fitrahnya. Manusia yang mulia dan bermartabat mempunyai potensi kecenderungan pada kebenaran dan kebaikan.<sup>78</sup> Mbah Sholeh melakukan dakwah dengan tetap memandang fitrah manusia bahwa manusia mempunyai kecondongan untuk melakukan kebajikan. Dakwah seperti yang dilakukan oleh Mbah Sholeh merupakan dakwah yang sangat terbuka, luwes dan adaptif dalam menyikapi keberadaan ajaran selain Islam. Ajaran yang dipengaruhi oleh sufisme dan sangat sulit dilakukan oleh penyebar dakwah Islam dari golongan saudagar maupun ulama fikih dengan berbagai madzhabnya.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup>Akhmad Rizqon Khamami, "Dialog Antar-Iman sebagai Resolusi Konflik Tawaran Mohammed Abu Nimer," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 261, doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.123.

<sup>77</sup>Mas'udi, "GENEALOGI WALISONGO: Humanisasi Strategi Dakwah Sunan Kudus," *ADDIN* 8, no. 2 (Agustus 2014): 241.

<sup>78</sup>M. Mukhlis Fahrudin, "Konsep Pendidikan Humanis dalam Perspektif al-Qur'an" (Tesis, 2008), 268.

<sup>79</sup>Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, 149.

Mbah Sholeh memiliki segala hal dalam berdakwah termasuk kedalaman ilmu individunya. Ia mampu mengolah konflik menjadi damai, membentuk dirinya menjadi sosok kharismatik yang mampu mengubah paradigma masyarakat. Sosok kharismatik ini barangkali yang bisa menghadirkan harmonisasi, melahirkan murid-murid dan keturunan yang turut andil dalam menata peradaban Pasuruan dan sekitarnya. Kedua Muridnya, yaitu Sayyid Sulaiman dan Sayyid Abdurrahim menjadi penerus penyebaran ajaran Islam. Sayyid Sulaiman pernah menjadi penasehat Untung Surapati, ia juga pendiri pondok Pesantren Sidogiri yang sekarang mempunyai puluhan ribu santri. Sedangkan Sayyid Abdurrahim terkenal di tempat tinggalnya, yakni Segoropuro hingga namanya masyhur dengan nama Mbah Arif Segoropuro. Keturunan lain yang mempunyai peran penting dalam peradaban Winongan dan Pasuruan bahkan di beberapa daerah lain (sebagaimana dibahas sebelumnya) pada masa setelahnya, adalah Mbah Slagah yang berperan mendirikan masjid Jami' al-Anwar Pasuruan bersama Adipati kala itu. Mbah Slagah juga bersama-sama rakyat Pasuruan melawan penjajah Belanda. Keberhasilan dakwahnya juga dapat dilihat pada data statistik Pasuruan tahun 2015, hampir seratus persen masyarakat Winongan memeluk agama Islam. Dari jumlah penduduk 41.385, pemeluk agama Islam berjumlah 41.367 (99,96%), Kristen berjumlah 5 (0,01%) dan Katolik berjumlah 13 (0,03).<sup>80</sup>

## **PENUTUP**

Mbah Sholeh adalah pelopor penyebaran ajaran Islam di Winongan dan sekitarnya, ia masih keturunan Walisongo. Dakwah multikultural dilakukan untuk menyebarkan ajaran Islam pada masyarakat Winongan dan sekitarnya. Hal ini dibuktikan dengan penyebaran ajaran Islam tanpa paksaan, tetapi melalui cara toleran dan humanis yang ditopang dengan kekuatan supranaturalnya, bahkan menjadi populer setelah mengalahkan Labuh Geni dalam adu kesaktian. Ia mampu merubah paradigma masyarakat, sehingga membuka jalan untuk menyebarkan ajaran Islam. Secara evolusi, ia mampu mengadaptasikan budaya Islam terhadap budaya lokal yang

---

<sup>80</sup>BPS Pasuruan, *Kecamatan Winongan dalam Angka 2015*, ed. oleh Seksi Integrasi Pengolahan dan Diseminasi Statistik (Pasuruan: <http://pasuruankab.bps.go.id>, 2015).

tidak sesuai dengan ajaran Islam. Namun, tetap menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan melalui cara-cara yang adaptif, luwes, dan kompromis. Cara-cara yang sangat mungkin dilakukan oleh orang-orang yang telah mengalami pengalaman batin (tashawwuf).

Latar belakang ilmu dan perantau membentuk individu Mbah Sholeh menjadi sosok kharismatik. Ia dapat mengolah konflik menjadi damai dan dapat mempengaruhi masyarakat untuk mengikuti ajaran-ajaran yang dibawanya. Barangkali dari sosok kharismatik ini yang dapat melahirkan murid-murid dan keturunan yang bisa ikut andil membangun peradaban Pasuruan dan sekitarnya. Ini adalah bukti keberhasilan dakwah multikulturalnya, di samping data statistik Winongan tahun 2015 yang menunjukkan bahwa hampir seratus persen penduduk Winongan memeluk agama Islam dan 98 persen lebih penduduk Pasuruan menganut ajaran Islam.

## DAFTAR RUJUKAN

- Arifah, Dinillah. *Singgasana Raja yang Bergoyang: Kumpulan Cerita Rakyat Pasuruan*. Diedit oleh Mokh. Syaiful Bakhri. Pasuruan: Cipta Pustaka Utama, 2007.
- Bakhri, Mokh. Syaiful. *Permata Teladan*. Pasuruan: Pustaka Utama, 2012.
- Bakri, Syamsul. “Kebudayaan Islam Bercorak Jawa (Adaptasi Islam dalam Kebudayaan Jawa).” *DINIKA* 12, no. 2 (2014): 33–40.
- bookstore.google.com. “Cerita Rakyat dari Pasuruan (Jawa Timur),” n.d.
- BPS Pasuruan. *Kecamatan Winongan dalam Angka 2015*. Diedit oleh Seksi Integrasi Pengolahan dan Diseminasi Statistik. Pasuruan: <http://pasuruankab.bps.go.id>, 2015.
- Djunaedi. “Pusat Seni Bela Diri Pencak Silat di Tangerang,” n.d., 1–16.
- Fahrudin, M. Mukhlis. “Konsep Pendidikan Humanis dalam Perspektif al-Qur’an.” Tesis, 2008.

- Fajarini, Ulfah. "Potret Konflik Keagamaan Masyarakat Tangerang Banten dan Resolusi Konflik Berbasis Multikulturalisme dalam Islam." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 341–58. doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.76.
- Farida Hanum dan Sisca Rahmadona. "Implementasi Model Pembelajaran Multikultural di Sekolah Dasar di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta." *Artikel Multikultural-Stranas*, no. 2 (2009): 1–17.
- Fitri, Agus Zaenal. "Pola Interaksi Harmonis Antara Mitos, Sakral, Dan Kearifan Lokal Masyarakat Pasuruan." *el Harakah* 14 (2012).
- <http://bloraku.com>. "Diskusi tentang Budaya Keris dan Tombak," n.d.
- <http://id.rodovid.org>. "Orang:188514," n.d.
- <http://id.wikipedia.org>. "Babad Pasuruan," n.d.
- <http://m.detik.com>. "wolipop," n.d.
- <http://nasional.news.viva.co.id>. "Mitosnya Ikan-Ikan ini Pengawal Majapahit yang Dikutuk," n.d.
- <http://pustaka.islamnet.web.id>. "Bahtsul Masaail tentang Sidogiri," n.d.
- <http://ranji.sarkub.com>. "Meluruskan Silsilah Nasab Sunan Tembayat Sunan Pandanaran," n.d.
- <http://sidogiri.net>. "Profil," n.d.
- <http://warkopmbahlalar.com>. "Sang Pembabat Kawasan Timur Pulau Jawa." Diakses 1 Januari 2015. 2849/sang-pembabat-kawasan-timur-pulau-jawa/.
- <http://www.kaskus.co.id>. "Joko Unthuk Cerita Masyarakat Winongan Pasuruan," n.d.
- <http://www.kemendagri.go.id>. "Profil Daerah," n.d. /kabupaten/id/35/name/jawa-timur/detail/3514/pasuruan.
- <http://www.kompasiana.com>. "Misteri di Telagawilis," n.d.

- Khamami, Akhmad Rizqon. “Dialog Antar-Iman sebagai Resolusi Konflik Tawaran Mohammed Abu Nimer.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 249–70. doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.123.
- Kosim dkk. “Perkembangan Agama Islam di Desa Wonokerto Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo Tahun 1983-2012.” *Pancaran* 2, no. 4 (2013): 65–74.
- Kusuma, I Nyoman Weda. “Geguritan Nabi Muhammad: Cermin Akulturasi Budaya Hindu-Islam di Bali.” *sari* 25, 2007, 119–27.
- Makhfud, Muhammad Yusuf. “Konflik Politik Kerajaan Demak Setelah Wafatnya Sultan Trenggono Tahun 1546-1549.” *Artikel Ilmiah Mahasiswa*, 2015, 1–10.
- Mas’udi. “GENEALOGI WALISONGO: Humanisasi Strategi Dakwah Sunan Kudus.” *ADDIN* 8, no. 2 (Agustus 2014).
- Masyhudi. “Menjelang Masuknya Islam di Ujung Timur Pulau Jawa.” *Berkala Arkeologi XXVII*, no. 1 (2007): 43–59.
- Nurhamid, Ahmad. “Arya Penangsang Gugur: Antara Hak dan Pulung Kraton Demak Bintara.” *Dinamika Bahasa & Budaya* 3 (n.d.): 105–15.
- Sinta, Debi Sukma Dewi. “Kedudukan Legenda Mbah Semendhi bagi Masyarakat Kecamatan Winongan Kabupaten Pasuruan.” Malang, 2011.
- Sumbulah, Umi. “Kebebasan Beragama di SMU Selamat Pagi Indonesia Kota Batu Malang.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 2 (1 November 2014): 359–80. doi:10.21154/al-tahrir.v14i2.82.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Depok: Pustaka IIMaN, 2016.
- Suparlan, Parsudi. “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural,” no. 3 (2002): 16–19.
- Supriyono, Agustinus. “Tinjauan Historis Jepara sebagai Kerajaan Maritim dan Kota Pelabuhan.” *Paramita* 23 (2013): 27–39.

- Syam, Nur. "AGAMA DAN KEMANUSIAAN: Beragama di Tengah Perayaan Perbedaan," n.d., 1–21.
- Syam, Nur. "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial," n.d.
- Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tsani, Taufik. "Dakwah dan Kemajuan Teknologi." *Jurnal Ilmu Dakwah dan Pengembangan Komunitas* 9, no. 1 (2014): 83–91.
- www.pasuruan.go.id. "Aneka Tradisi di Kabupaten Pasuruan," n.d.
- www.pasuruan.go.id. "Legenda Banyu Biru," n.d.
- www.pasuruan.go.id. "Sejarah Singkat Kabupaten Pasuruan." Pasuruan, 2015.
- Zuhdi, Muhammad Harfin. "Dakwah dan Dialektika Akulturasi Budaya." *RELIGIA* 15, no. 1 (April 2012).

# PERSEPSI *BARAKAH* DI PONDOK PESANTREN ZAINUL HASAN GENGGONG PERSPEKTIF *INTERAKSIONALISME SIMBOLIK*

*Ahmad Fauzi*

Fakultas Tarbiyah

Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong Probolinggo

email. fauzi\_nov4@yahoo.co.id

**Abstract:** *Pesantren and social value system is the result of construction thought and social action of kyai as an inseparable entity. This article would present the interpretation on role and social action kyai about social value system which is interpreted as the value of blessing, with the approach of symbolic interactionism. Barakah among the community is considered as a value system the most important value and social capital in schools. The practice is a picture of public appeal to extend learning society through education system of the pesantren. In theory of symbolic interactionism, blessed be perceived by the local wisdom and moral symbols on personal kiai, either as the central figure and the spiritual, because kiai believed to have close relations with the Lord, so that he perceived as auliya'allah. The barakah interpreted as increasing the value of kindness and becoming positive energy in developing self concept and how to emulate the personality and make kiai as moral role models, as well a way for students to acquire useful knowledge after he returned to his hometown respectively.*

**المخلص:** المعاهد والقيمة الإجتماعية وُلِدت من خلال تسييد وتحقيق لا يتجزأ بينهما, تهدف هذه الدراسة إلى تفسير دور اي تسييد وتصرفات للأستاذ عن قيمة الإجتماعية وتفسر على أنها قيمة البركة او النعمة مع اقتراب الإتصال الرموزي, في المجتمع يعتبر البركة كنظام القيم واجتماعياً مهماً جداً في المعاهدالإسلامية الداخلية. في اتصال الرمزي أن البركة يعني التصاق القيم والرموز الدينية للأخلاق الأستاذ الشخصية, على حد سواء باعتبارها شخصية محورية والروحي, لأن الأستاذ يعتقد أن لديه علاقات وشيقة مع الله الذي نادراً ما يملكه الإنسان عادية, والأستاذ بصفة عامة وهي كالأولياء الله. البركة اي النعمة هي زيادة الخير, فضلا

عن الطاقة الإيجابية في تنمية مفهوم الذات من خلال تقليد شخصية وجعل قسيس مثلاً أخلاقياً، استيعاب مفهوم قيمة البركة أيضاً أن يكون وسيلة للطلاب لاكتساب المعرفة مفيدة وغير مجدية بعد عدوتهم إلى بيت رأسهم.

**Abstrak:** *Pesantren dan sistem nilai sosial adalah hasil konstruksi pemikiran dan tindakan sosial kiai sebagai entitas yang tidak terpisahkan. Artikel ini bertujuan untuk memaknai peran dan tindakan sosial kiai tentang sistem nilai sosial yang ditafsirkan sebagai nilai barakah, melalui pendekatan Intraksionslisme Simbolik. Barakah di kalangan masyarakat dianggap sebagai sistem nilai sosial yang paling penting dan menjadi modal sosial (social capital) pesantren untuk menumbuhkan daya tarik masyarakat agar menjadi (learning society) melalui sistem pendidikan pesantren. Dalam teori Intraksionalisme Simbolik, barakah dipersepsikan dengan nilai lokal (local wisdom) sebagai simbol moral pribadi kiai, baik sebagai figur sentral maupun spiritual, karena kiai diyakini memiliki kedekatan dengan Tuhan, sehingga kiai dipersepsikan sebagai auliya'Allah. Interpretasi barakah dimaknai dengan bertambahnya nilai kebaikan dan mampu menjadi energi positif dalam mengembangkan konsep diri (self concept) dengan cara meneladani kepribadian kiai sebagai panutan moral, sekaligus sebagai jalan bagi santri untuk memperoleh ilmu yang berguna setelah ia kembali ke kampung halamannya masing-masing.*

**Keywords:** pesantren, kyai, barakah, santri, intraksionslisme simbolik.

## PENDAHULUAN

Kehadiran pesantren sebagai institusi pendidikan, keagamaan dan sosial secara signifikan telah mengalami perkembangan sejak abad ke-XVIII sampai ke-XX di sepanjang pantai Pulau Jawa. Perkembangan dimaksud tidak lepas dari sistem nilai sebagai tradisi dalam kultur pesantren<sup>1</sup> yang dibangun melalui peran dan tindakan sosial kiai, sebagaimana potret Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo. Internalisasi nilai-nilai sosial tersebut menjadi *social capital* pesantren untuk mempengaruhi tindakan sosial individu yang dimaknai dan diakui sepenuhnya sebagai nilai *barakah* dan menjadi daya tarik di kalangan masyarakat dan melahirkan kepercayaan terhadap pesantren

---

<sup>1</sup>Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur, Dalam Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), 39.

sebagai pendidikan alternatif sekaligus menjadi benteng moral dari *critical point* terhadap kekhawatiran akan kerobohan moralitas sosial.<sup>2</sup>

Transformasi nilai-nilai *barakah*, secara signifikan memberikan dampak perubahan pesantren sebagai *shifting paradigm*, dimana peran Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo dituntut untuk memainkan perannya secara dinamis dan proaktif, tanpa meninggalkan tradisi sistem nilai dimaksud, sebagai salah satu distingsi pendidikan pesantren agar menjadi lebih baik (*good school*) dan efektif (*effective school*).<sup>3</sup> Karena itu persoalan nilai dewasa ini menjadi ukuran penting, sebagaimana hasil penelitian Hanifyah Yuliatul Hijriah, menjelaskan masyarakat di Barat dengan sekularisme marak menjadi kajian dan mengaitkan spiritualitas dalam berbagai kehidupan sosial,<sup>4</sup> bahkan Tobroni dalam penelitian menyatakan, persoalan *spiritualitas* semakin diterima sejak abad ke-21, seperti Aburdene dan Fukuyama menyebutkan sebagai abad nilai (*the value age*).<sup>5</sup> Gay Hendricks dan Kate Ludeman<sup>6</sup> dan Tjahjono<sup>7</sup> menyatakan internalisasi nilai-nilai sosial mampu mengilhami, membangkitkan, mempengaruhi dan menggerakkan tindakan sosial masyarakat dalam interaksinya. Karena pada hakikatnya tindakan masyarakat modern selalu dibenturkan dengan kegelisahan, kegersangan dan kehampaan nilai-nilai dimaksud.<sup>8</sup>

Kajian *barakah* dalam sistem sosial pondok pesantren merupakan hasil konstruksi dari pemikiran dan pemahaman kiai terhadap al-Qur'an, al-Hadis<sup>9</sup> dan kitab kuning sebagai dasar keyakinan (*core*

<sup>2</sup>Abd A'la, *Pembaharuan Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 6.

<sup>3</sup>Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru* (Jakarta: Logos, 2000), 90.

<sup>4</sup>Hanifyah Yuliatul Hijriah, "Spiritualitas Islam dalam Kewirausahaan," *Tsaqafah* 12, no. 1 (Mei 2016): 187–208.

<sup>5</sup>Tobroni, "Perilaku Kepemimpinan Spiritual Dalam Pengembangan Organisasi Pendidikan dan Pembelajaran: Kasus Lima Pemimpin Kota Ngalam" (Disertasi, PPs UIN Sunan Kalijaga, 2005), 12.

<sup>6</sup>Gay Hendricks and Kate Ludeman, *The Corporate Mystic: Guidebook for Visionarities with Their Feet on the Ground* (New York: Bantam Books, 1996), 89.

<sup>7</sup>Herry Tjahjono, *Kepemimpinan Dimensi Keempat* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2003), 90.

<sup>8</sup>Rabindra N. Kanungo, *Ethical Dimentions of Leadership* (London: Sge, 1996), 6.

<sup>9</sup>Al-Qur'an merupakan sumber nilai yang tiada henti-hentinya menginspirasi umat Islam dalam menyikapi pelbagai persoalan. Lihat, Mahmud Arif, "Aspek Dialogis al-Qur'an dalam Perspektif Pendidikan; Arti Penting Nilai Pedagogis dan Pembacaan Produktif," *Al-Tahrir* 11, no. 2 (Nopember 2011): 282.

*belief*) dan nilai dasar (*core values*) untuk membangun peran sosialnya di tengah-tengah masyarakat. Pemahaman tersebut mampu menjadi sesuatu yang terlembagakan, karena itu kajian tentang nilai sosial pesantren menjadi perhatian khusus di tengah-tengah gencarnya arus globalisasi, dan memberikan pengaruh signifikan terhadap pendidikan pesantren dalam menumbuhkan kepercayaan di kalangan masyarakat dan meningkatkan belajar para santri. Penelitian nilai *barakah* di Pesantren Zainul Hasan Genggong, dilakukan untuk menafsirkan persepsi santri mengenai nilai-nilai *barakah* dan bagaimana pengaruhnya terhadap realitas sosial di masyarakat. Untuk memahami kajian tersebut, peneliti menggunakan teori *interaksionalisme simbolik* dengan pendekatan *fenomenologis* mengenai proses penciptaan simbol-simbol *barakah* dalam persepsi santri sehingga melahirkan nilai sosial dan membentuk perilaku individu, persepsi dan konsep diri, berupa emosi, pikiran dan nilai yang terdapat di dalam dirinya. Dalam perspektif George Herbert Mead, interaksi adalah bagian dari salah satu konsep diri dan mendorong tindakan seseorang termasuk dalam menumbuhkan minat dan kepercayaan terhadap pendidikan pesantren. Secara hipotetik, untuk memahami (to understand) dan memaknai (*interpretif*)<sup>10</sup> *persepsi barakah* di kalangan santri, wacana yang dikedepankan untuk dijawab, bagaimana makna dan persepsi *barakah* bagi santri.

Secara sosiologis interpretasi tentang nilai-nilai *barakah* dalam kajian *interaksionalisme simbolik* dimaknai sebagai simbol-simbol sosial keagamaan. Pemaknaan tersebut dibangun melalui tiga hal, yaitu tindakan sosial individu (*act*), terhadap sesuatu (*thing*) atas makna yang terdapat di lingkungan pesantren mengenai peran dan tindakan sosial kiai. Pada konteks tersebut, akan melahirkan persepsi terhadap peran kiai (*thing*) dan megandung makna (*meaning*) berupa nilai-nilai sosial yang dikenal dengan *barakah*.

## **PENDEKATAN TEORI INTERAKSIONALISME SIMBOLIK**

Interaksionisme simbolik merupakan hasil konstruksi pemikiran Mead, mengenai penggunaan simbol-simbol<sup>11</sup> yang berkenaan

---

<sup>10</sup>Robert C. Bognan and SK. Bilkel, *Qualitative Research for Education : An Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn and Bocan Inc, 1992), 78.

<sup>11</sup>Douglas, *Pengantar Sosiologi*, ed. Kamanto Sunarto (Jakarta: Penerbitan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2004), 35.

dengan emosi, nilai sosial, serta pemikiran yang diyakini mampu membentuk<sup>12</sup> konsep tentang dirinya (*self concept*) dalam membangun tindakan sosial.<sup>13</sup> Karena itu peran individu dalam interaksi bersifat simbolik dan memengaruhi tindakan sosial yang pada dasarnya tidak lepas dari simbol-simbol sosial keagamaan mengenai apa yang dimaksudkan dalam membangun dunia sosialnya.<sup>14</sup> Perilaku manusia harus dikaji berdasarkan subjektif mereka masing-masing, dalam teori interaksionalisme simbolik realitas sosial adalah bagian dari proses, bukan sesuatu yang bersifat statis, masyarakat dapat dilihat dari tindakan dan interaksi yang berada di dalamnya. Pada hakikatnya setiap manusia bukan ‘barang jadi’ melainkan barang yang ‘akan jadi’, karena itu interaksi simbolik membahas mengenai konsep diri dan tumbuh berdasarkan ‘negoisasi makna’ atas tindakan orang lain, manusia bertindak berdasarkan makna dari proses interaksi yang sedang berlangsung<sup>15</sup>

Interaksionisme simbolik memfokuskan pada proses pemaknaan terhadap realitas sosial dengan menggunakan simbol-simbol sosial dan menekankan pada tindakan (*act*) serta peran individu kiai terhadap sesuatu yang dianggap bermakna (*thing*) dan menjadi nilai *barakah*. Karena itu, tindakan sosial kiai mengandung nilai sosial yang dapat dipersepsikan oleh santri, sebagai suatu sistem nilai yang diyakini mampu menggerakkan tindakan dan perilaku seseorang. Pada aspek yang lain, interaksi simbolik berusaha memahami perilaku sosial kiai dari sudut pandang subjek, perspektif ini menekankan bahwa perilaku kiai dapat melahirkan nilai sosial yang memungkinkan para santri dan masyarakat membentuk persepsi, berdasarkan penafsiran terhadap objek di sekeliling kiai. Tidak mengherankan apabila definisi realitas atas tindakan kiai yang terlihat oleh santri didefinisikan sebagai sistem nilai sosial dan dimaknai sebagai *barakah* dengan simbol-simbol atas tindakan kiai di pesantren.<sup>16</sup> Dalam *interaksionisme simbolik* kenyataan sosial

---

<sup>12</sup>Herbert Blumer and George Herbert Mead, *Pengantar Sosiologi Mikro*, ed. Agus Salim (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 11.

<sup>13</sup>Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), 110–111.

<sup>14</sup>Siti Machmiah, “Interaksi Simbolik Santri Pondok Pesantren Al-Amin,” *Jurnal Kajian Ilmu Komunikasi* 45, no. 1 (June 2015): 25.

<sup>15</sup>Mulyana, *Metode Penelitian Komunikasi* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 56.

<sup>16</sup>Blumer and Mead, *Pengantar Sosiologi Mikro*, 17.

didasarkan pada penilaian subjektif dan merupakan definisi setiap individu yang menghubungkan antara satu dengan yang lainnya, dalam term simbolik berupa pikiran (*mind*), interaksi atas tindakan sosial melahirkan makna.<sup>17</sup>

Bentuk pikiran (*mind*) kiai ditafsirkan sebagai percakapan antara individu dengan dirinya dan menjadi bagian integral kehidupan pesantren. Terbentuknya realitas sosial tersebut dibangun melalui pikiran kiai berdasarkan nilai-nilai dalam al-Qur'an dan al-Hadis sebagai sumber ilmu pengetahuan dan menjadi landasan dalam tindakan sosial, karena itu proses tersebut bukanlah produk dari pikiran semata, melainkan kompleksitas dari berbagai unsur yang tersedia dan melahirkan nilai sosial tentang *barakah* yang terus diwacanakan sebagai modal sosial untuk membangun kelembagaan pondok pesantren. Sedangkan diri (*self*) melibatkan kemampuannya untuk menerima diri sebagai objek dan menjadi subjek. Proses diri mensyaratkan komunikasi secara dialektis yang berhubungan dengan pikiran dan memberikan tanggapan terhadap apa yang ia tujukan kepada orang lain serta menjadi bagian dari tindakannya. Karena itu, tindakan dan peran individu dalam interaksionisme simbolik secara dinamis tidak bersifat pasif, melainkan seluruh perilaku sosialnya ditentukan oleh kekuatan yang berada di luar berupa nilai-nilai *barakah*, sehingga peran santri lebih bersifat aktif, reflektif dan kreatif, melalui pemahaman tentang dirinya sendiri.

## PERGESERAN NILAI-NILAI SOSIAL PESANTREN

Dinamika pendidikan pesantren telah mengalami berbagai perubahan, dari pesantren tradisional sampai modern, perubahan tersebut merupakan sebuah keniscayaan, di samping sebagai respon atas perkembangan ilmu pengetahuan dan globalisasi, meskipun masih terdapat beberapa pondok pesantren yang tetap eksis dengan paradigma kesalafiyahannya.<sup>18</sup> Transformasi nilai-nilai pesantren sebagai tradisi yang melekat dalam kultur pesantren menjadi distingsi kelembagaan yang terus dilestarikan dan dikembangkan.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>Ibid., 11.

<sup>18</sup>Pendidikan Islam secara historis, memiliki pengalaman bagaimana tetap bertahan dalam himpitan modernisasi tanpa harus kehilangan identitas. Lihat, Moch. Miftachul Choiri and Aries Fitriani, "Problematikan Pendidikan Islam Sebagai Sub Sistem Pendidikan Nasional di Era Global," *Al-Tahrir* 11, no. 2 (Nopember 2011): 304.

<sup>19</sup>Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 112.

Karena itu perubahan paradigma (*shifting paradigm*) pesantren dari *salafiyah* ke *khalafiyah*, tanpa harus melepaskan dari sistem nilai yang telah berkembang dan menjadi akar selama beberapa abad lamanya. Meskipun pada beberapa dekade tahun-tahun terakhir, perkembangan pesantren secara kuantitas sangat mengembirakan, dimana peran pesantren mulai melakukan terobosan dengan menyelenggarakan sistem pendidikan formal, tetapi secara kualitas mulai terjadi penurunan dengan merosotnya nilai-nilai dimaksud. Fenomena tersebut berimplikasi terhadap pergeseran nilai sosial, sebagaimana di kemukakan Muhaimin, saat ini kehidupan di desa mulai mengarah pada model kehidupan seperti di kota, terdapat pergeseran sistem nilai sosial dalam pondok pesantren. Nilai kepatuhan kepada Allah, sebagai bentuk hubungan vertikal hanya bersifat formalitas dan mengalami penurunan. Hal ini bisa dilihat dari beberapa kegiatan keagamaan setiap hari Jumat, para jamaah begitu membludak. Namun fungsi masjid hampir sama dengan gereja, disemarakkan pada acara mingguan, sementara setiap hari, justru tampak lengang, kecuali bagi masjid yang memang digunakan untuk kegiatan pengajian, bacaan al-Quran, pujian menjelang waktu salat dan keagamaan lainnya. Padahal kegiatan tersebut dapat menumbuhkan rasa keberagamaan dan ternyata nyaris mulai ditinggalkan.<sup>20</sup>

Kondisi tersebut menjadi persoalan panjang bagi pendidikan pesantren, pergeseran nilai sosial keagamaan secara lahiriah mengalami peningkatan, tetapi secara batiniah terdapat penurunan. Pergeseran nilai tersebut telah memasuki pendidikan Islam yang secara historis menjadi benteng terakhir sistem pendidikan pesantren, sebagaimana Abd A'la menjelaskan sistem pendidikan modern telah melahirkan problem sosial dan berdampak terhadap kehidupan di masyarakat, baik secara langsung maupun tidak langsung.<sup>21</sup> Perubahan itu dimulai dari nilai substansial menuju formalitas atau dari ke-*salih*-an menuju ke-*talih*-an.

Konstruksi nilai pada hakikatnya merupakan *etika holistik* dan memberikan landasan terhadap pendidikan pesantren. Tetapi, akibat modernitas dengan budaya dan konsumtifnya telah merambah

---

<sup>20</sup>Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 298.

<sup>21</sup>A'la, *Pembaharuan Pesantren*, 6.

ke dalam dunia pesantren, serta adanya sikap dikotomik sistem pendidikan Islam dalam menyikapi perkembangan ilmu pengetahuan. Sistem nilai sosial pesantren mulai kehilangan viabilitas dan cenderung maknanya, karena itu sikap keramahan, kesederhanaan, keikhlasan dan kemandirian yang ditampakkan bisa berubah menjadi kebrutalan dan kebiadaban yang sangat mengerikan.<sup>22</sup> Perubahan tersebut harus didorong dengan sikap untuk memurnikan kembali nilai-nilai sosial sebagai sistem nilai pendidikan pesantren,<sup>23</sup> dimana masyarakat saat ini sedang mengalami kehampaan spiritual dan semua yang berbau suci (*sacred*) nyaris ditinggalkan dan tidak mendapatkan tempat.<sup>24</sup>

### **PERSEPSI *BARAKAH* DALAM INTERAKSIONALISME SIMBOLIK**

Pada tataran realitas, pesantren merupakan pendidikan Islam tertua di Indonesia yang diyakini sebagai tempat penanaman nilai-nilai sosial keagamaan, di samping pesantren juga dikenal sebagai institusi yang berperang teguh pada tradisi keilmuan klasik. Kehidupan pesantren pada fase awal dimulai dari figur seorang kiai yang datang dan bermukim di sebuah perkampungan dan diikuti oleh santri untuk menuntut ilmu untuk memperdalam agama Islam. Kondisi ini secara perlahan-lahan menuntut para santri untuk hidup menetap di asrama dan sekitar kediaman kiai. Bagitulah, kehadiran Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo Jawa Timur yang didirikan oleh kiai Zainul Abidin, ia masih memiliki garis keturunan dari Maghrabi dan sekaligus sebagai alumni Pesantren Daresmo Surabaya. Historisitas berdirinya Pesantren Zainul Hasan Genggong dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat yang gersang terhadap nilai-nilai agama Islam, kebanyakan masyarakat belum mengenal agama dengan baik. Pada kondisi sosial tersebut, kiai Zainul Abidin melakukan berbagai dakwah di bidang sosial keagamaan dan membina masyarakat di sekitar Desa Karangbong sekaligus mendirikan pesantren tahun 1839 M/1250 H /±106 yang secara resmi diberi nama Pondok Genggong.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup>Ibid., 161.

<sup>23</sup>Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), 25.

<sup>24</sup>Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, 299.

<sup>25</sup>Istilah *Genggong* diambil dari nama bunga yang tumbuh di sekitar pesantren dan digunakan untuk kegiatan rias penganten dan keperluan hajatan, untuk mengabadikan nama bunga, maka digunakanlah sebagai nama pesantren. Lihat dalam Saifouridzall

Potret kiai Zainal Abidin sebagai pendiri pesantren secara sosiologis memiliki hubungan interaktif dan dialogis antara kiai, santri dan masyarakat dalam pengembangan kelembagaan pesantren. Karena itu, kredibilitas Pesantren Zainul Hasan Genggong tidak lepas dari peran dan tindakan sosial kiai yang dipandang memiliki kelebihan baik di bidang spiritual maupun keluhuran budi pekerti. Tindakan sosial tersebut, melahirkan sistem nilai sosial dan menjadi magnet bagi kelembagaan pondok pesantren dalam menumbuhkan kepercayaan di kalangan masyarakat. Meskipun pada fase awal berdirinya tidak dapat ditemukan adanya catatan tertulis, karena pembentukan pesantren hanya mampu dipahami secara sederhana dan tidak serumit saat ini,<sup>26</sup> tetapi bukan berarti pesantren tidak memiliki tujuan ideal. Kehadiran kiai Zainal Abidin secara signifikan memberikan dampak terhadap perubahan sosial,<sup>27</sup> karena itu tujuan ideal pesantren mengalami beberapa kali perubahan selama empat periode: *pertama*, pendidikan pesantren pada fase awal lebih difokuskan pada penyebaran Islam (*tafaqquh fi al-dīn*), sesuai dengan sosio-kultural masyarakat yang masih jauh dari nilai-nilai keagamaan; *kedua*, sistem pendidikan pesantren mulai terorganisir meskipun sifatnya masih sederhana dengan ditandai lahirnya pendidikan *salafiyah*; *ketiga*, pendidikan pesantren mulai dikembangkan dengan mengintegrasikan ilmu pengetahuan antara agama dan umum. Lulusan pesantren diharapkan mampu menjadi santri intelektual ulama dan ulama intelektual dengan tetap mempertahankan sistem nilai-nilai sosial pesantren, sebagaimana Mukodi menjelaskan bahwa peran pesantren tidak hanya sekadar menjadi tempat reproduksi keilmuan yang terpisah dari dunia nyata, tetapi bagaimana peran pesantren mampu menjadi eplika kehidupan yang memadukan pelbagai sistem sosial termasuk dalam dunia pendidikan.<sup>28</sup>

---

and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah* (Probolinggo: PZH Genggong Press dan PT Rakhmad Abadi Leces, 1975), 67.

<sup>26</sup>Rusdi Sulaiman, *Pesantren Nurul Jadid Antara Idealisme dan Pragmatisme* (Jember: Madania Pusat Studi Islam dan Pengembangan Masyarakat, The Center Of Islamic Studies and Community Development, 2004), 6.

<sup>27</sup>Lihat Q.S. Ali Imran, ayat 3-4.

<sup>28</sup>Mukodi, "Pesantren dan Pendidikan Politik di Indonesia; Sebuah Reformulasi Kepemimpinan Islam Futuristik," *Al-Tahrir* 16, no. 2 (Nopember 2016): 462.

Berbagai peran Pesantren Zainul Hasan Genggong telah menunjukkan kiprahnya, baik sebagai lembaga pendidikan (*al-hayah al-ta'lim wa al-tarbiyah*), pelayanan dan pengarahannya, bimbingan masyarakat (*al-hayah al-ta'awun wa al takāful wa al-ittijāh*) dan perjuangan (*al-hayah al-jihād li 'izz al-Islām wa al-muslimīn*) di tengah-tengah masyarakat. Kehadiran pesantren saat ini dibenturkan dengan globalisasi yang telah membawa implikasi terhadap sistem pendidikan pesantren dan mengakibatkan terjadinya pergeseran nilai-nilai sosial. Demikian peran pesantren dihadapkan pada berbagai persoalan. Bagaimana peran pesantren dalam tantangan globalisasi tetap menjadi bahan rujukan utama, dengan berbekal nilai-nilai sosial sebagai kultur dalam tradisi pesantren yang dibangun oleh kiai. Peran kiai Zainul Abidin pada fase awal lebih melahirkan sistem nilai sebagai *core values* kelembagaannya.

Konstruksi nilai-nilai dibangun melalui tindakan sosial kiai, baik secara sosiologis maupun agamis dengan mengedepankan sikap perjuangan (*al-hayah al-jihād li 'izz al-Islām wa al-muslimīn*). Secara sosiologis peran kiai Zainul Abidin hadir pada waktu yang tepat, ketika kondisi masyarakat masih gersang akan nilai-nilai keagamaan, sekaligus ia menjadi pelayan masyarakat (*al-hayah al-ta'awun wa al takāful wa al-ittijāh*) dengan pesantren sebagai medium dakwahnya. Internalisasi nilai-nilai sosial tersebut terus dilestarikan dan dikembangkan oleh figur kiai Moh Hasan, kehadirannya di tengah-tengah masyarakat secara kultural mendapatkan pengakuan,<sup>29</sup> bahkan ia lebih dikenal sebagai waliyullah.<sup>30</sup> Kemasyhuran kiai<sup>31</sup> di tengah-tengah masyarakat diyakini memiliki kelebihan dan mendatangkan *karamah*, ia merupakan pribadi yang dibekali dengan kemampuan luar biasa dan mengungguli kemampuan orang pada masanya. Interpretasi *karamah* dilahirkan karena adanya kedekatan seseorang

---

<sup>29</sup>Pengakuan mengenai *barakah* tidak hanya datang dari alumni pesantren, seperti Ali Alatas Jl Street Vicuw 1 Malaysia, Qodir Alatas Malaysia, Mujib Marhum Singapura, Majid Lengkong Empat Singapura, Aliwafa Karang Asem Gundang Legi, Ahmad Qori PP Bates Gondang Legi, Baihaqi Ilyas PP Salafiyah Tesmokembar, Halimah PP Al Hasaniyah As'ad Sebenen Kalisat, Hadi PP Putra Al-Hasaniyah Kalisat, Syaifullah Halim PP Pondok Jeruk Jember, Khotib As'ari PP Ma'hadul Hadi Lumajang, Syafie PP Muhtadin Wonorejo, Adra'i PP Muhtadi'in Wonorejo Lumajang. Tetapi juga datang dari masyarakat secara luas. Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu Di Jalan Allah*, 67.

<sup>30</sup>Lihat QS. Yunus: 62.

<sup>31</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 87.

dengan Tuhan-Nya, dan melahirkan makna sebagai *barakah*.

Transformasi nilai sosial (*local wisdom*)<sup>32</sup> tentang nilai *barakah* menjadi salah satu *distingsi* pengembangan pesantren<sup>33</sup> dan dipercayai sebagai nilai-nilai sosial masyarakat. Secara terminologis *barakah* bermakna *ziyādah* (bertambah), (*al-numuw*), tumbuh dan mengandung makna bahwa segala sesuatu yang diberkahi Allah akan bertambah dan menumbuhkan tindakan yang positif. *Barakah* dalam al-Qur'an memiliki makna universal dan hanya diberikan oleh Allah kepada orang yang dianggap suci sebagai bentuk karunia-Nya dan mendatangkan kebaikan, keselamatan serta kebahagiaan dari yang di hormati atau dianggap suci.

### **MAKNA DAN PERSEPSI SANTRI TENTANG BARAKAH**

Persepsi santri merupakan proses pengorganisasian dan pengintegrasian terhadap stimulus yang dilakukan terhadap sesuatu objek. Ia mendapatkan sesuatu yang bermakna dari dalam tindakan diri seseorang. Dalam perspektif sosiologis, persepsi merupakan bentuk tindakan individu mengenali diri maupun keadaan di sekitarnya, melalui stimulus yang diterimanya. Persepsi santri terhadap *barakah* merupakan proses aktif dimana ia memegang peranan penting terhadap pembentukan sikap dan perilaku mengenai kiai sebagai figur sentral di pondok pesantren. Persepsi santri mengenai *barakah* yang melekat dalam diri kiai dapat melahirkan nilai-nilai sosial. Karena *barakah* dalam persepsi santri, tidak berada dalam ruang yang kosong, sebagaimana Peter L. Berger menyatakan, *That our position has not sprung up ex nihilo* (posisi kami tidak muncul dari keadaan ruang kosong), melainkan dipengaruhi oleh beberapa komponen, baik melalui pemikiran, pengetahuan dan tindakan sosial individu.

Persepsi santri tentang *barakah* diinterpretasikan melalui pemikiran dan tindakan sosial kiai yang berada di tengah-tengah

---

<sup>32</sup>Nilai kearifan lokal (*local wisdom*) menjadi lebih bermakna dapat apabila dijadikan dasar dalam dinamika kehidupan sosial masyarakat. Teraktualisasikan nilai-nilai tersebut memberikan kontribusi terhadap perkembangan pendidikan Islami seiring dengan perubahan sosial. Lihat, Eliyyil Akbar, "Pendidikan Islam dalam Nilai-Nilai Kearifan Lokal Didong," *Al-Tahrir* 15, no. 1 (Mei 2015): 45.

<sup>33</sup>Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 233–234.

kehidupan masyarakat. Secara sosiologis, peran kiai Zainul Abidin<sup>34</sup> bertujuan untuk menyadarkan masyarakat dari pelbagai kegiatan yang dilarang agama. Karena itu, tindakan kiai memberikan dampak secara signifikan, dengan didasari nilai ilahiyah,<sup>35</sup> dan hal ini merupakan dua hal yang saling mempengaruhi serta bersifat dialogis. Peran sosial kiai adalah hasil dari pemikiran dan tindakan sosial yang mengandung makna berupa nilai-nilai sosial. Konstruksi nilai yang dibangun tentu tidak lepas dari tindakannya dan menjadi penentu bagi kemajuan dan pengembangan model pendidikan pesantren. Kemashyuran Pesantren Zainul Hasan Genggong tidak lepas dari peran sosial kiai, dengan berbagai kelebihan yang dimilikinya, potret kiai sebagai figur sentral telah mendapatkan kepercayaan di kalangan masyarakat, karena potret kiai diposisikan sebagai pembawa perubahan dan pencerahan kultural, begitu dominan peran kiai sehingga pesantren memiliki akar yang kuat sebagai basis pendidikan dan perjuangan.

Peran sosial kiai Zainul Abidin dimulai sejak abad ke-18 dan merupakan bagian penting dari jaringan ulama pada masanya. Perjalanan Pesantren Zainul Hasan Genggong dibawah kiai Zainul Abidin berada pada tiga masa pemerintahan kolonial, Belanda, Jepang dan masa kemerdekaan Indonesia, sejak tahun 1940-an peran kiai sering mendapatkan hukuman dan ancaman dari pemerintahan kolonial, karena pidatonya yang dinilai bertentangan, menjadi gerakan perlawanan dalam mempertahankan nasionalisme dan mempertahankan kesucian Islam,<sup>36</sup> di samping melakukan perlawanan kebudayaan dengan menggunakan sarung sebagai bentuk simbolik terhadap budaya barat<sup>37</sup> dan tindakan non kooperatif terhadap kebijakan kolonial. Kegigihan kiai dalam perlawanan semakin membara membela Tanah Air, hal ini dipahami sebagai bentuk kewajiban mempertahankan NKRI atas dasar perintah agama, karena membela negara adalah jihad di jalan Allah.

---

<sup>34</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 45.

<sup>35</sup>Ibid., 100.

<sup>36</sup>Amirul Ulum, *Muassis Nahdlatul Ulama* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015), 209. Lihat juga dalam, Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara, Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945* (Ciputat Tangerang: Pustaka Kompas, 2016), 741, 189.

<sup>37</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 65.

Berbagai tindakan kiai mampu melahirkan sistem nilai-nilai sosial di kalangan masyarakat. Begitu juga halnya peran kiai Moh Hasan<sup>38</sup> sebagai generasi kedua pesantren, ia lebih dikenal sebagai pribadi yang berilmu tinggi, ia dikenal dengan kedalaman ilmu kedikdayaan, kepribadian, santun dan bersahaja tercermin dalam pribadinya. Tindakan sosial kiai Moh Hasan dengan semangat perjuangan di kalangan masyarakat mulai tersebar di beberapa daerah Tapalkuda. Peran kiai Moh Hasan semakin kuat ketika ia terlibat aktif dalam pendirian NU, meskipun namanya tidak sebesar pendiri NU. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa kiai Moh Hasan adalah santri kiai Moh Kholil Bangkalan, yang memiliki kontribusi besar terhadap pendirian Nahdlatul Ulama, sebagaimana pernyataan kiai As'ad Syamsul Arifin Situbondo.<sup>39</sup> Karena itu, tindakan sosial kiai dalam NU memiliki kontribusi bersejarah, ia dikenal sebagai pejuang yang gigih, di samping keterlibatannya baik secara kultural maupun struktural.

Tindakan sosial kiai tersebut melahirkan nilai *barakah* yang mampu menginspirasi, mengilhami dan membangkitkan semangat

---

<sup>38</sup>Kiai Moh Hasan, pada masa kecilnya bernama Ahsan, ia dilahirkan pada tanggal 27 Rajab 1259 H / 23 Agustus 1843 M di Sentong Krejengan Probolinggo dari seorang Ibu Khadijah dan ayah Syamsuddin. Dalam pelacakan sejarah, suatu malam, ketika keduanya sedang tertidur, kiai Miri bermimpi melihat istrinya merenggut bulan purnama yang ditelan. Setelah terbangun dari tidurnya kiai Miri bertanya-tanya, apa makna di balik mimpi tersebut. Keduanya hanya bisa pasrah dan bermunajat kepada Allah semoga mimpi tersebut pertanda baik baginya. Beberapa hari berikutnya Nyai Khadijah hamil untuk kedua kalinya, seperti mimpi suaminya bahwa Khadijah menelan bulan purnama dan menandakan beliau akan hamil lagi. Pada usia 14 tahun Ahsan mulai mondok di Sukunsari Pohjentrek Pasuruan di bawah kiai Mohammad Tamim, di tahun 1860/1861 ia melanjutkan belajar di Bangkalan Madura di bawah asuhan kiai Moh Kholil. Pada saat kiai Kholil mengalami kesusahan, ia memanggil Ahsan, meminta pertolongan agar ikut berdoa kepada Allah memohon kemudahan urusan yang meresahkan dirinya, keesokan harinya kesusahan tersebut dapat teratasi, Pertanyaan yang patut dikedepankan mengapa kiai Kholil memanggil Ahsan dan memintanya untuk ikut berdoa. Selama berada di Pulau Madura, selain berguru pada kiai Moh Kholil, ia juga berguru pada Syekh Chotib Bangkalan dan kiai Jazuli Madura. Tiga tahun berada di Bangkalan pada tahun 1864 Ahsan berangkat ke Mekkah dan berguru pada kiai Mohammad Nawawi bin Umar Banten, kiai Marzuki Mataram, kiai Mukri Sundah, Sayyid Bakri bin Sayyid Mohammad Syatha al-Misri, Habib Husain bin Muhammad bin Husain al-Habsyi, Syekh Sa'id al-Yamani Mekkah, dan Habib Ali bin ali Al-Habsyi. Ibid., 43.

<sup>39</sup>Pidato kiai As'ad Syamsul Arifin Pesantren Walisongo Asembagus Situbondo, peran kiai Moh Hasan dalam pendirian *Jam'iyah Nahdlatul Ulama*. Lihat You Tube. com. Watch, durasi 31:23 diposkan 08 April 2012, You Tube. com.

santri dan masyarakat, tidak salah jika para santri, masyarakat menilai pribadi kiai Moh Hasan memiliki kemampuan luar biasa, yaitu dapat memahami keagungan Tuhan dan mengetahui rahasia fenomena alam. Persepsi *barakah* di kalangan para santri tidak lepas dari wacana sosial yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, tentang pribadi kiai Moh Hasan Genggong sebagai *auliāullah*, bahkan ia lebih dikenal dengan *al-'arif billah waliyullah* atau kiai 'Sepuh Genggong'. Beberapa informan menyatakan bahwa kiai Moh Hasan banyak mengalami kejadian luar biasa, sebuah proses spiritual untuk masuk dalam tataran *ke-wali-an*. Nilai sosial tersebut melahirkan makna yang ditafsirkan sebagai *barakah*. Hal ini tercermin dalam kemasyhuran kiai di kalangan ulama dan masyarakat. Berdasarkan pelacakan dokumentasi, nilai *barakah* dijelaskan Habib Husein bin Hadi al-Hamid, pada suatu hari Habib Husein bin Hadi al-Hamid dari Berani Probolinggo, kiai Moh Hasan melakukan kunjungan ke rumah salah seorang habib dan membawa setengah kaleng kurma, kunjungan tersebut memang sering dilakukan. Ketika perekonomian habib mulai melemah berkatalah seorang Habib, tolong doakan saya, agar dapat membangun mushalla, lalu kiai berkata: "baik habib". Tak lama kemudian berkata lagi kiai: "bukan hanya mushalla, tetapi rumah dan mobil nantinya juga bisa masuk". Tiga hari kemudian di sekitar rumah Habib tampak ada kegiatan, tidak lama kemudian terkumpul semua bahan-bahan untuk membangun mushalla, rumah dan jalan untuk dilalui oleh mobil.<sup>40</sup>

Perilaku kiai Moh Hasan dalam realitas sosial melahirkan karamah<sup>41</sup> dan *barakah* serta memberikan pengaruh signifikan

---

<sup>40</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 98.

<sup>41</sup>*Karomah* merupakan keistimewaan yang diberikan Allah kepada manusia. Karena adanya derajat keimanan dan ketaqwaan yang dimiliki seseorang dan mampu membangun konsep diri (*self concept*) kiai berupa peran dan *ke-salih-an* sosial di tengah-tengah masyarakat. *Karomah* dimaksud adalah perilaku sosial kiai Moh Hasan berupa: pertemuan kiai dengan *Nabiyullah Hidhir*, peran kiai mampu berubah menjadi tiga bentuk pada saat menghadiri undangan *walimatul ursy* dengan tiga lokasi, yaitu di Desa Sukokerto Pajarakan, Alas Sumur Besuk, Sukokerto pada waktu yang sama. Di samping itu peran kiai juga dapat menolong orang yang tenggelam di dasar lautan. Keistimewaan tersebut diyakini sebagai *karomah* dan hanya diberikan kepada orang yang benar-benar beriman dan bertaqwa kepada-Nya, sebagaimana dalam QS. Yunus: 62-63 dijelaskan, sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati, yaitu orang-orang yang beriman dan mereka senantiasa bertaqwa.

terhadap dinamika pendidikan Pesantren Zainul Hasan Genggong. Situasi sosial ini dijelaskan oleh Habib Mukhsin bin Ali al-Segaf yang diceritakan kembali oleh cucunya Sayyid Muhammad dari Pasuruan. Pada suatu hari Mukhsin berkunjung ke kediaman kiai Moh Hasan, di saat keduanya lagi ngobrol, tiba-tiba datangnya seorang laki-laki memberikan uang kepada Habib Mukhsin sebanyak 7 Ringgit, uang tersebut diterima oleh Habib dan diberikan kembali kepada laki-laki tersebut, tanpa banyak pembicaraan orang tersebut seraya berkata terima kasih, lalu pergi. Setelah ia pergi, bertanyalah Habib Mukhsin kepada kiai Moh Hasan: siapa tamu tadi kiai? berturut-turut sampai beberapa kali, tanpa banyak bicara merenung kiai Moh Hasan menjawab: “laki kali tadi adalah Nabiyullah Hidhir.”<sup>42</sup>

Secara sosiologis persepsi *barakah* kiai Moh Hasan dijelaskan melalui kisah Abd Mu'in bahwa Abd Mu'in dari Situbondo, ia adalah seorang *khaddam*<sup>43</sup> dan kusir dokarnya kiai Moh Hasan yang diceritakan kembali oleh Ust. Saifuddin Zuhri dari Pajarakan. Pada suatu hari Abd. Mu'in dipanggil oleh kiai Moh Hasan dan ia diajak ke Desa Sukokerto Pajarakan untuk memenuhi undangan walimah al-'ursy jam 09.00. Dalam waktu yang sama, ia juga mendapatkan undangan ke tempat lain, yaitu di Desa Pakuniran dan Desa Alas Sumur Besuk pada hari dan jam yang sama. Kiai Moh Hasan berangkat ke Desa Sukokerto bersama Abd Mu'in dengan mengendarai dokar, setelah sampai di tempat acara langsung dimulai, sedangkan Mu'in menunggu di dokarnya, setelah acara selesai sekitar Jam 10.00 WIB, ia langsung mengajak pulang ke pesantren. Sementara Abd Mu'in memikirkan dan merasa kasihan kepada pengundang yang tidak bisa dihadiri oleh kiai, tetapi tidak lama kemudian ketiga tamu datang dengan membawa oleh-oleh, sebagai tradisi pada umumnya ketika seseorang mengundang kiai, maka ia diberikan oleh-oleh yang diantarkan langsung ke pesantren, lalu Abd Mu'in bertanya kepada ketiga tamu tersebut, bagaimana acara di sana? Ketiga tamu menjawab, kiai hadir tepat pada waktunya dan ia bersama dengan

<sup>42</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 68.

<sup>43</sup>Istilah *khaddam* bermakna sebagai pelayan kiai, serta merupakan identitas santri yang mengabdikan diri di internal dan eksternal pesantren. Istilah tersebut berasal dari Bahasa Arab (*Khadim*) sebagai *pembantu atau pelayan kiai*, istilah *khaddam* di setiap daerah memiliki sebutan yang berbeda-beda, misalnya di bagian timur Tapalkuda Probolinggo dikenal dengan *khaddam*, sedangkan di Madura lebih dikenal dengan *kabuleh*.

sampeyan tadi. Mendengar jawaban tersebut, Abd Mu'in spontanitas heran dan kaget demikian juga dengan ketiga tamunya, sebab dalam waktu yang bersamaan dan tempat yang jauh dapat dihadiri pada jam dan hari tanggal yang.<sup>44</sup>

Prilaku sosial kiai mampu mempengaruhi seluruh tindakan masyarakat, tidak mengherankan jika masyarakat selalu mendengarkan kata-kata kiai. Persepsi santri mengenai *barakah* dibangun dari kewalian dan karamahnya, dan menjadi magnet di kalangan masyarakat di beberapa daerah Tapalkuda bagian timur Probolinggo. Bahkan persepsi *barakah* kiai Moh Hasan tidak hanya diakui oleh masyarakat di sekitar pesantren, melainkan juga di luar pondok pesantren, seperti Kabupaten Bondowoso, Lumajang, Banyuwangi, Jember, Situbondo, Madura, Pasuruan, Sidoarjo, Kalimantan, Bali, NTB serta beberapa negara, Malaysia, Singapura dan Brunai Darussalam.

Internalisasi nilai-nilai *barakah* mengantarkan kejayaan kelembagaan pesantren, sampai pada generasi ketiga kiai Moh Hasan Saifouridzall. Dinamika perkembangan pesantren secara signifikan mendapatkan pengakuan di kalangan masyarakat sampai dimaknai sebagai "pesantren barakah". Pemikiran, sikap dan tindakan kiai dalam perjalanan sejarah pondok pesantren, memberikan pengaruh signifikan terhadap tindakan kiai Moh Hasan Saiforidzall, untuk meneruskan dan mengembangkan sistem pendidikan pesantren lebih maju sesuai dengan dinamika perkembangan zaman. Pemikiran kiai Hasan Saiforidzall, memiliki kemampuan berupa kesaktian untuk menundukkan tindakan orang lain, konon pada masa pemerintahan kolonial Belanda, ia sempat tertangkap, ketika hendak dibawa menaiki kendaraan, lalu kendaraan tersebut mati sampai tiga kali. Pada waktu kiai Hasan Saifouridzall mendapatkan tugas dari kiai Moh Hasan untuk melakukan penyimpanan persenjataan, rupanya tugas tersebut tercium mata-mata Belanda dan tidak lama kemudian mendarat di pesantren, untuk melakukan penggeledahan, tetapi tidak satupun menemukan persenjataan, karena sikap Belanda yang marah akhirnya kiai Hasan Saifouridzall dibawa ke markas dengan mengendarai Truk. Namun pada saat mesin mobil hendak dijalankan tiba-tiba mesinnya mati, akibatnya kiai gagal untuk dibawa. Setelah

---

<sup>44</sup>Saifouridzall and dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*, 96.

kiai turun dan mesih dihidupkan, mobil tersebut hidup lagi, setelah dinaikkan dan ketika hendak diberangkatkan mesin mobil mati lagi sampai ketiga kalinya, melihat kejadian tersebut pihak belanda ketakutan dan kembali dengan tangan kosong.<sup>45</sup>

Tindakan sosial kiai secara tidak langsung merupakan bentuk kepedulian terhadap kondisi sosial yang tertindas. Perjuangan tersebut, memberikan nilai sosial di kalangan masyarakat terhadap sistem kelembagaan pendidikan pesantren. Sikap dan tindakan kiai tentu tidak lepas dari pemikiran serta gagasan sebagai manifestasi perjalanannya selama menuntut ilmu pengetahuan di beberapa pesantren. Karena itu, kiprah kiai Hasan Saifouridzall menjadi penentu utama arah kemajuan dan pembaharuan sistem pesantren. Pembaharuan pendidikan pesantren di bawah kiai Hasan Saifouridzall, berorientasi pada lulusan pesantren yang tidak hanya pandai persoalan agama, tetapi juga memiliki integritas dan kemampuan intelektual-spiritual. Karena itu keinginan tersebut dapat diwujudkan dengan lahirnya sistem pendidikan Islam terpadu dengan berpegang teguh pada prinsip *al muhāfaḍah 'alā al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah*, yaitu memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik.

Seiring dengan perkembangan masyarakat modern dan iklim perubahan, mengakibatkan terjadi pergeseran nilai-nilai dalam kultur kehidupan pesantren. Tetapi kondisi tersebut tidak menggoyahkan santri untuk tetap mempercayai akan nilai-nilai *barakah*, sampai pada generasi keempat pengasuh pesantren di bawah kiai Moh Hasan Mutawakkil, juga dikenal memiliki *barakah* yang terilhami dari para kiai pendahulunya. Melalui berbagai tindakan dan perannya di tengah-tengah masyarakat, kiai Mutawakkil mampu melahirkan sistem nilai sosial. Konstruksi nilai-nilai sosial kiai dari generasi ke-generasi secara signifikan tidak sama, hal ini disebabkan berbagai kondisi sosio kultural masyarakat pada zaman-nya, apabila sistem nilai yang dibangun oleh generasi pertama dan kedua lebih berorientasi pada kekuatan yang bersifat spiritual, sedangkan generasi ketiga dan keempat lebih banyak berorientasi pada pengembangan kelembagaan dan kegiatan sosial melalui berbagai aktivitas dalam organisasi di eksternal pesantren.

---

<sup>45</sup>Mutawakkil and dkk, *Biografi Kiai Moh Hasan Saiforidzall Pejuang, dan Teladan Umat* (Probolinggo: Genggong Press YPPZH, 2005), 45.

Demikian untuk mempertahankan sistem nilai-nilai pesantren, seiring dengan perubahan sosial di tengah pertarungan global, tindakan dan sikap kiai menjadi bagian penting dalam mempertahankan nilai dimaksud. Di bawah kiai Mutawakkil,<sup>46</sup> perkembangan pesantren lebih memperlihatkan jati dirinya sebagai pendidikan Islam dengan tetap mempertahankan tradisi nilai-nilai pesantren. Pemikiran kiai Mutawakkil dituangkan dengan meneruskan perjuangan kiai Hasan Saifourridzal dan melakukan berbagai terobosan baru di bidang pendidikan Islam, dan menguatkan identitas kelembagaan pesantren.<sup>47</sup> Tindakan dan sikap kiai Mutawakkil adalah perpaduan antara tradisi *salaḥiyah* dan *khalafiyah*. Hal ini dimaksudkan untuk melahirkan lulusan santri yang berkompeten dan kredibel di bidang ilmu-ilmu agama (*faqīh fī al-dīn*), sekaligus pada *scientific oriented* sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Lulusan pesantren tidak hanya berorientasi pada ukhrawi (*good oriented*), tetapi juga diharapkan memiliki *skill*, *knowledge* dan *ability* yang mampu menjadi elit strategis di berbagai bidang sosial. Karena itu, keberhasilan pesantren sebagai lembaga pendidikan dan sosial telah mendapatkan pengakuan secara sosial (*social recognition*). Kehadiran kiai Mutawakkil diharapkan menjadi sumber pencerahan kultural dan memberikan corak terhadap pengembangan pesantren masa depan.<sup>48</sup>

Internalisasi nilai-nilai sosial yang dibangun oleh keempat kiai tersebut, melahirkan tindakan sosial berupa nilai *barakah*. Persepsi santri mengenai *barakah* memiliki interpretasi yang berbeda-beda, tetapi secara umum *barakah* menjadi sesuatu yang diyakini dan mampu memikat para santri untuk belajar di pondok pesantren. Pada konteks tersebut, nilai *barakah* menjadi modal sosial untuk pengembangan kelembagaan pesantren.<sup>49</sup> Karena secara tidak

---

<sup>46</sup>Aziz, *Kiai Sang Manajer Peran dan Tanggung Jawab Kiai Moh Hasan Mutawakkil* (Probolinggo: STAI Zainul Hasan Press, 2012), 67.

<sup>47</sup>Motto Pesantren dirumuskan tanggal 09 Juni 2011 M/7 Rajab 1431 H, *Jadilah Santri intelektual, intelektual santri, berfikir modernis berhati sufistik*. Lihat dalam Aziz, *Filsafat Pesantren Genggong*, 45.

<sup>48</sup>Kelembagaan pendidikan pesantren, mencapai puncaknya sebagai *golden age* dengan mewarisi tradisi nilai sosial pesantren dari tiga tokoh pendiri Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong. Pidato kiai Mutawakkil di Haflatul Imtihan ke-83 tanggal 14-15 Sya'ban 1436 H Tahun 2015.

<sup>49</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 15.

langsung ketenaran pesantren berbanding lurus dengan kebesaran nama dan peran sosial kiai. Persepsi santri tentang *barakah* tidak lepas dari perilaku dan tindakan kiai yang mampu mempengaruhi tindakan sosial, baik sebagai motivator, inspiratif dengan keteladanan moral. Persepsi nilai *barakah* diyakini sebagai energi positif dan menjadi magnet bagi kehidupan sosial masyarakat, dengan harapan mendapatkan tambahan nilai kebaikan. Pandangan santri terhadap *barakah*, dilatarbelakangi oleh kepercayaan terhadap kiai, sebagai orang suci yang istimewa di sisi Allah Swt. Pandangan tersebut menjadi energi positif dan modal utama bagi pesantren. Pandangan santri tentang *barakah* tidak ditentukan oleh pangkat, jabatan dan bukan dari kondisi eksternal, melainkan dari keindahan yang tertampak pada seseorang (*outer beauty of human being*) dan keindahan jiwanya (*inner beauty of spiritual human being*). Nilai *barakah* kiai muncul dari proses panjang melalui keyakinan dasar (*core belief*) dan nilai-nilai dasar (*core values*) yang dijadikan pegangan hidupnya.

### **INTERNALISASI NILAI-NILAI BARAKAH DALAM PERSPEKTIF SOSIAL SANTRI**

Signifikansi peran dan tindakan kiai merupakan hasil konstruksi dari pemahamannya terhadap nilai-nilai al-Qur'an dan al-Hadis. Kiai, pesantren dan santri merupakan *entitas* kesatuan yang tidak dapat terpisahkan. Melalui peran dan tindakan sosial kiai, kehadiran pesantren mengalami perkembangan luar biasa. Karena secara sosiologis santri dapat mempersepsikan adanya sistem nilai dalam individu kiai, sistem nilai tersebut menjadi perhatian penting dalam kehidupan seorang santri. Kondisi tersebut secara signifikan menggerakkan seluruh aktivitas pesantren, termasuk menumbuhkan minat santri terhadap pendidikan pesantren. Dinamika perkembangan pesantren tidak dapat dilepaskan dari nilai sosial sebagai distingsi kelembagaan (*character building*) dalam menghadapi berbagai tantangan modernisasi yang cenderung bersifat materialis. Peran pesantren diharapkan tetap mempertahankan sistem nilai, karena keberadaan nilai sebagai tradisi pesantren mampu mempengaruhi tindakan sosial bagi kehidupan masyarakat.

Internalisasi nilai-nilai di atas dapat melahirkan sikap dan kecenderungan santri untuk menumbuhkan minat terhadap model

pendidikan pondok pesantren. Timbulnya ketertarikan dalam diri santri atas nilai sosial tersebut, melahirkan sikap dan tindakan rasa senang dan adanya keinginan untuk menetap di pesantren. Karena itu, eksistensi pesantren di tengah arus global sangat ditentukan oleh peran dan figur seorang kiai. Daya tahan tersebut tidak lepas dari simbol nilai yang dibangun oleh kiai melalui pemikiran dan tindakan sosialnya. *Barakah* menjadi bagian dari sistem nilai spiritual (*spiritual value*) yang mengilhami tindakan sosial santri. Karena itu, secara psikis manusia memiliki kecenderungan dan perhatian lebih serta merasa senang kepada objek tertentu yang dapat membentuk perilaku dan tindakan sosialnya. Karena itu, tinggi rendahnya bentuk perhatian terhadap objek dipengaruhi oleh tinggi rendahnya minat pada diri seseorang, termasuk dalam membangun minat belajar santri di Pesantren Zainul Hasan Genggong. Pandangan inilah yang menetapkan para santri untuk tetap tinggal di pesantren, mereka percaya kiai dalam segala aspeknya, memiliki sesuatu nilai yang jarang dimiliki oleh orang lain. Demikian potret pendidikan pesantren sampai saat ini memainkan perannya, karena sistem pendidikan pesantren dapat memelihara, mewariskan nilai-nilai sosial yang diderivasi dari ajaran Islam melalui kombinasi antara aturan legal formal Islam dan tindakan sosial seorang kiai. Peran kiai dalam pesantren sangat ditentukan oleh karisma kiai, tindakan sosial dan peran ganda kiai dianggap memiliki nilai etis yang menyebabkan para santri dapat membangun kepercayaan terhadap figur kiai termasuk pemahamannya terhadap *barakah*. Di samping itu, makna *barakah* dikombinasikan dengan kesediaan seseorang untuk melakukan segenap perintah kiai. Kenyataan tersebut, secara konseptual dalam menggali keterkaitan antara kepercayaan terhadap *barakah* dan dorongan atas terciptanya minat belajar para santri, sebab tindakan *pro-relationship* melahirkan persepsi yang dapat meningkatkan kepercayaan terhadap pendidikan Pesantren Zainul Hasan Genggong Probolinggo.

### **MODEL PERSEPSI BARAKAH DALAM KAJIAN INTERAKSIONALISME SIMBOLIK**

Dinamika pendidikan pesantren tidak lepas dari kultur dan sistem nilai sosial yang masih eksis dan dipertahankan sampai saat ini. Melalui sistem nilai dan kultur tersebut pesantren menjadi lokomotif

penggerak perubahan sosial bagi masyarakat yang tengah mengalami berbagai krisis multi dimensional dan dampak modernitas seperti kegelisahan, kegersangan, kehampaan spiritual dan merosotnya nilai-nilai kearifan lokal.<sup>50</sup> Persoalan mendasar tersebut, menuntut peran aktif pesantren untuk menyesuaikan diri dengan dinamika sosial dan kondisi kekinian, tanpa harus meninggalkan nilai-nilai sosial yang telah berkembang dan menjadi kultur dalam pesantren. Karena itu, peran pesantren menempatkan posisi strategis dalam berbagai sektor kehidupan, untuk mempertahankan sistem nilai tersebut, sekaligus menjadi pilihan utama masyarakat dewasa ini.

Habitualisasi nilai-nilai *barakah* telah menjadi kajian penting dalam beberapa tahun terakhir. Persepsi *barakah* dalam teori *intraksionalisme simbolik* dapat diwujudkan dengan simbol nilai-nilai sosial, sebagai tradisi kehidupan sosial pesantren, di samping mengukuhkan kajian Islam Nusantara. *Barakah* dalam kultur pesantren dijadikan magnet bagi kehidupan masyarakat dewasa ini. Karena itu, *barakah* sebagai sistem nilai tidak berada dalam ruang yang kosong, tetapi dibangun dari tradisi keilmuan kiai, yaitu melalui al-Qur'an, al-Hadis dan Kitab Kuning. Ketiga sumber tersebut sebagai modal utama bagi kiai untuk membangun kelembagaan pesantren dan melahirkan nilai-nilai sosial berupa *barakah* dengan predikat kiai sebagai *waliyullah*.<sup>51</sup> Internalisasi nilai tersebut, dipengaruhi oleh ajaran tasawuf yang tidak lepas dari masuknya Islam ke Pulau Jawa. Demikian upaya pesantren melalui tindakan dan peran kiai telah melakukan kontekstualisasi terhadap sistem nilai sosial dalam menumbuhkan keyakinan bagi para santri dan masyarakat.<sup>52</sup>

Secara sosiologis, tindakan sosial dan pemikiran kiai melahirkan nilai-nilai *barakah* sehingga kiai mampu mempengaruhi tindakan sosial di masyarakat. Pada konteks tersebut, persepsi santri terhadap nilai-nilai *barakah* dalam kajian teori *interaksionalisme simbolik* dapat

---

<sup>50</sup>Hendricks and Ludeman, *The Corporate Mystic: Guidebook for Visionaries with Their Feet on the Ground*, 78.

<sup>51</sup>Keyakinan nilai *barakah* di kalangan masyarakat ditujukan kepada kiai yang dianggap memiliki *karamah*. Hal ini dimaksudkan sebagai pelantara untuk mendapatkan keberuntungan dan kesuksesan baik di dunia maupun di akhirat. Lihat Nurcholish Madjid, "Pesantren dan Tasawuf," in *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. Dawam Rahardjo (Jakarta: LP3ES, 1988), 102.

<sup>52</sup>Ibid., 107.

menggerakkan peran dan tindakan individu melalui penciptaan simbol-simbol nilai dimaksud. Karena itu, kehadiran pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam, memiliki subkultur, tradisi dan jejaring sosial di masyarakat. Menurut Abdurrahman Wahid, sub kultur pesantren bersifat multi-dimensional yang menyatu dengan masyarakat dan melahirkan nilai *barakah*. Pandangan tersebut melahirkan persepsi di kalangan santri dan masyarakat bahwa tindakan tersebut dapat diwujudkan secara kongkrit melalui peran sosial kiai sebagai figur karismatik. Menurut Max Weber, kualitas individu ditentukan oleh penguasaan atas dirinya terhadap orang lain, karena ia dianggap memiliki nilai sosial etis. Kondisi ini mengakibatkan terjadinya tindakan yang harmonis melalui sistem nilai *barakah* yang dibangun oleh figur seorang kiai. Nilai *barakah* merupakan konstruksi sosial kiai melalui peran atas dirinya dalam realitas sosial yang ditafsirkan dan menjadi daya tarik tersendiri di kalangan masyarakat dan memancarkan pengaruh terhadap orang lain. Peran kiai memiliki berbagai tipe dan tindakan sosial dalam melahirkan persepsi di kalangan santri. Peristiwa tersebut diperoleh dengan menafsirkan pesan-pesan dan menimbulkan reaksi terhadap realitas objekif, karena itu persepsi santri terhadap makna nilai *barakah* dapat diinterpretasikan sebagai kekuatan yang ditimbulkan oleh kiai dan menimbulkan reaksi bagi tindakan sosial individu.

Sebagai hasil penelitian, dapat penulis paparkan beberapa pemaknaan mengenai persepsi nilai *barakah*, antara lain: *pertama*, nilai *barakah* dibangun melalui pemikiran kiai terhadap al-Qur'an dan al-Hadis, sehingga melahirkan tindakan sosial yang mampu menjadi panutan moral baik di internal maupun eksternal pesantren. *Kedua*, tindakan moral mengandung unsur nilai-nilai sosial yang dapat dimaknai sebagai *barakah*. *Ketiga*, konstruksi nilai *barakah* dimaknai sebagai nilai yang mampu memengaruhi tindakan dan perilaku sosial individu. Ketiga nilai tersebut, secara signifikan dipengaruhi oleh karisma kiai sebagai figur sentral di pesantren, sebagaimana Van Bruinessen menjelaskan,<sup>53</sup> tindakan kiai dapat ditentukan oleh karismatika yang dimilikinya, termasuk menumbuhkan perhatian di kalangan masyarakat. Sikap hormat, dan patuh pada kiai merupakan salah satu nilai utama yang ditanamkan kepada para santri untuk mendapatkan *barakah*.

---

<sup>53</sup>Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 25.

Internalisasi nilai tersebut menjadi magnet sosial yang dapat mengantarkan perkembangan pesantren. Dinamika perkembangan pesantren tidak hanya ditentukan oleh penguasaan kiai terhadap ilmu keislaman, tetapi seberapa besar karisma yang dimiliki oleh figur kiai. Tindakan dan peran sosial kiai dapat melahirkan persepsi, berupa sikap penghormatan. Para santri begitu hormat, patuh dan taat kepada kiai, mereka mempunyai pandangan tertentu terhadap perilaku kiai, sehingga patut dihormati bahkan melebihi penghormatan terhadap pejabat papan atas. Perilaku demikian, terbentuk dari peran kiai yang mengandung sistem nilai sosial sebagai individu di pesantren. Pada konteks tersebut, nilai *barakah* dapat dipersepsikan sebagai simbol keagamaan dan menjadi tradisi di pondok pesantren. sebagaimana Loubna Zakiah<sup>54</sup> menjelaskan persepsi *barakah* dibangun melalui dua hal: *pertama*, kiai dipercayai sebagai individu yang memiliki kelebihan, *kedua*, figur sentral kiai menempati posisi puncak, meskipun ia telah tiada. Dengan kelebihan yang melekat dalam diri kiai, konsepsi nilai sosial dalam hal ini dapat diinterpretasikan sebagai simbol keagamaan. Persepsi tersebut muncul dari kesadaran santri yang menganggap kiai memiliki sumber kekuatan yang diyakini membawa keberuntungan, karena itu *barakah* dalam diri kiai semakin memiliki keutamaan secara individual.

Dalam perspektif Mead<sup>55</sup> munculnya sistem nilai sosial dibangun melalui intersubjektif antara interaksi dan tindakan individu. Kedua hal tersebut sebagai bagian dari teori interaksionalisme simbolik, melalui penggunaan simbol-simbol, baik berupa nilai, kata-kata dan tindakan sosial, sehingga mampu menggerakkan perilaku sosial santri ketika memaknai *barakah* sebagai tradisi pesantren. Karena bagi Mead, simbol merupakan hasil konstruksi dari tindakan sosial berdasarkan kehidupan nyata di setiap interaksi, termasuk membangkitkan respons terhadap orang lain. Peran tersebut, tidak lepas dari konsep diri yang merupakan bagian dari pemikiran setiap individu dalam membangun dunianya. Konsep diri (*self concept*) selalu berkenaan dengan emosi, nilai, keterampilan, intelektualitas dalam pembentukan dirinya<sup>56</sup> yang dipercayai mampu menggerakkan

---

<sup>54</sup>Loubna Zakiah and Faturachman, "Kepercayaan Santri Pada Kiai, Buletin Psikologi," *Buletin Psikologi*, June 2004, 35.

<sup>55</sup>Agus Maladi Irianto, *Interaksionalisme Simbolik Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian* (Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2015), 4.

<sup>56</sup>Raho, *Teori Sosiologi Modern*, 110–111.

tindakan sosial. Dalam teori interaksionalisme simbolik, manusia sebagai individu bebas mampu berfikir, melahirkan nilai dan memberikan makna sebagai simbol dan melahirkan reaksi dan interpretasi terhadap realitas objek,<sup>57</sup> termasuk membangun tindakan sosial santri dan masyarakat. Menurut Blumer,<sup>58</sup> tindakan sosial individu dapat ditentukan berdasarkan makna, sesuai dengan pandangan mereka masing-masing, sekaligus muncul dari pola interaksi sosial seseorang dengan orang lain yang kemudian disempurnakan melalui proses penafsiran pada saat proses interaksi sedang berlangsung.

Kepercayaan santri terhadap nilai *barakah* dibangun oleh kemampuan spiritual yang dimiliki seorang kiai, karena figur kiai dianggap sebagai orang suci (*sacred man*). Fenomena tersebut melahirkan makna (*meaning*) berupa nilai-nilai sosial dan memiliki pengaruh signifikan terhadap terbentuknya perilaku sosial santri dengan mentransformasikan nilai *barakah* dalam tindakan sosial. Persepsi santri tentang *barakah* dalam kajian teori interaksionalisme simbolik, melahirkan legitimasi bagi pondok pesantren, sebagai lembaga pendidikan Islam yang sesuai dengan harapan dan tuntutan masyarakat dewasa ini. Transformasi nilai *barakah* banyak diyakini memiliki daya tarik di kalangan masyarakat dan mempengaruhi tindakan sosial. Konstruksi nilai tersebut menjadi modal sosial (*social capital*) dalam mempertahankan nilai sosial sebagai kearifan lokal (*local wisdom*)<sup>59</sup> dan mengantarkan kejayaan pendidikan pesantren. Karena persoalan nilai menjadi bagian penting dalam membentuk pola pikir dan mampu mengilhami tindakan santri

---

<sup>57</sup>Sudardja Adiwikarta, *Sosiologi Pendidikan: Isyu dan Hipotesis tentang Hubungan Pendidikan Dengan Masyarakat* (Jakarta: Depdikbud, 2007), 187.

<sup>58</sup>Herbert Blumer, *Symbolic Interaktion* (New York: Prentice Hall, n.d.), 90.

<sup>59</sup>Nilai-nilai kearifan lokal mengandung pengertian sebagai kemampuan dan kreatifitas kebudayaan setempat dalam menghadapi pengaruh budaya asing. Kearifan lokal tersebut sebagai perwujudan daya tahan yang dimanifestasikan melalui pandangan hidup, berdasarkan pengetahuan masyarakat lokal untuk menjawab berbagai persoalan sosial, sekaligus memelihara seluruh kearifan tersebut, kemudian dihayati, dipraktikkan, diajarkan dan diwariskan kepada generasi berikutnya, sekaligus membentuk perilaku setiap individu. Lihat dalam, Ajib Roshidi, *Kearifan Lokal Dalam Perspektif Budaya Sunda* (Bandung: Kiblat, 2011), 29–30. Lihat juga dalam, Tim Penyusun Puslitbang Kebudayaan dan Pariwisata Kemendikbud, *Bunga Rampai Kearifan Lokal di Tengah-Tengah Modernisasi* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan, n.d.), 9.

dalam pesantren sebagai organisasi *nobely industry*<sup>60</sup> dan menjadi terobosan baru sistem pendidikan pesantren masa depan, sekaligus mengokohkan kajian nilai-nilai Islam Nusantara.

## PENUTUP

Persepsi *barakah* dimaknai sebagai sistem nilai sosial yang dibangun dari pemikiran dan konsep diri (*self concept*) atas tindakan sosial kiai, berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis sebagai keyakinan dasar (*core belief*) dan nilai dasar (*core values*). Tindakan tersebut berupa peran kiai di tengah-tengah masyarakat yang dianggap melahirkan nilai etis dengan predikat sebagai *waliyullah*. Kepercayaan santri terhadap *barakah*, dalam kajian interaksionalisme simbolik melahirkan persepsi dan tindakan sosial. Persepsi santri terhadap *barakah* melahirkan makna, berupa simbol-simbol yang dipercayai sebagai nilai sosial. Nilai barakah selalu terkait dengan peran kiai dalam konteks sosial yang memiliki dampak secara signifikan pada generasi berikutnya. Persepsi dan makna *barakah* di kalangan santri berupa; 1) keyakinan santri terhadap kiai sebagai individu yang memiliki kemampuan luar biasa, 2) *barakah* lahir dari pribadi kiai yang memiliki kedekatan dengan Allah, ia dianggap mengetahui rahasia alam, 3) perintah kiai menjadi sumber kekuatan dan legitimasi yang tidak terbantahkan, 4) peran sosial kiai mendapatkan penghormatan tertinggi melebihi pejabat papan atas. 5) keyakinan santri dan masyarakat terhadap kewalian dan ke-karomahan kiai yang dianggap melahirkan nilai *barakah*.

Internalisasi *barakah* dalam pandangan santri melahirkan simbol-simbol nilai sosial yang dapat memiliki dampak secara signifikan terhadap pembentukan perilaku sosial santri, baik secara internal maupun eksternal pesantren. Internalisasi nilai *barakah* merupakan konstruksi yang dibangun kiai melalui dirinya dalam masyarakat atas tindakan sosial dan menjadi modal sosial (*social capital*) untuk menumbuhkan kepercayaan terhadap pendidikan pondok pesantren. Nilai *barakah* menjadi bagian penting dalam kultur pesantren yang terus dilestarikan sebagai kekuatan kelembagaan pendidikan dewasa ini. Internalisasi nilai *barakah* dalam persepsi santri, secara signifikan melahirkan beberapa tindakan sosial, antara lain: a) nilai *barakah* dipandang sebagai energi

---

<sup>60</sup>Tobroni, *The Spiritual Leadership Mengefektifkan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip Spiritual Etis* (Malang: UMM, 2002), 1.

positif bagi penyelenggaraan sistem pendidikan pesantren, b) *barakah* dipercayai melahirkan nilai kebaikan dalam diri santri, c) nilai-nilai *barakah* diyakini mampu menggerakkan perilaku, sikap dan tindakan seorang santri agar ilmu yang diperoleh menjadi manfaat di tengah-tengah sosial masyarakat, d) nilai *barakah* kiai mampu mengantarkan kejayaan, ketenaran pesantren dan memiliki kontribusi sepanjang sejarah perjalanan pondok pesantren.

### DAFTAR RUJUKAN

- Adiwikarta, Sudardja. *Sosiologi Pendidikan: Isyu dan Hipotesis tentang Hubungan Pendidikan dengan Masyarakat*. Jakarta: Depdikbud, 2007.
- Akbar, Eliyyil. "Pendidikan Islam dalam Nilai-Nilai Kearifan Lokal Didong." *Al-Tahrir* 15, no. 1 (Mei 2015).
- A'la, Abd. *Pembaharuan Pesantren*. Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Arif, Mahmud. "Aspek Dialogis al-Qur'an dalam Perspektif Pendidikan: Arti Penting Nilai Pedagogis dan Pembacaan Produktif." *Al-Tahrir* 11, no. 2 (Nopember 2011).
- Aziz. *Kiai Sang Manajer Peran dan Tanggung Jawab Kiai Moh Hasan Mutawakkil*. Probolinggo: STAI Zainul Hasan Press, 2012.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logos, 2000.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara, Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*. Ciputat Tangerang: Pustaka Kompas, 2016.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interaktion*. New York: Prentice Hall, n.d.
- Blumer, Herbert, and George Herbert Mead. *Pengantar Sosiologi Mikro*. Edited by Agus Salim. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

- Bognan, Robert C., and SK. Bikel. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bocan Inc, 1992.
- Choiri, Moch. Miftachul, and Aries Fitriani. "Problematikan Pendidikan Islam Sebagai Sub Sistem Pendidikan Nasional di Era Global." *Al-Tahrir* 11, no. 2 (Nopember 2011).
- Douglas. *Pengantar Sosiologi*. Edited by Kamanto Sunarto. Jakarta: Penerbitan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2004.
- Hendricks, Gay, and Kate Ludeman. *The Corporate Mystic: Guidebook for Visionarities with Their Feet on the Ground*. New York: Bantam Books, 1996.
- Hijriah, Hanifiyah Yuliatul. "Spiritualitas Islam dalam Kewirausahaan." *Tsaqafah* 12, no. 1 (Mei 2016).
- Irianto, Agus Maladi. *Interaksionalisme Simbolik Pendekatan Antropologis Merespon Fenomena Keseharian*. Semarang: Gigih Pustaka Mandiri, 2015.
- Kanungo, Rabindra N. *Ethical Dimentions of Leadership*. London: Sge, 1996.
- Machmiyah, Siti. "Interaksi Simbolik Santri Pondok Pesantren Al-Amin." *Jurnal Kajian Ilmu Komunikasi* 45, no. 1 (June 2015).
- Madjid, Nurcholish. "Pesantren Dan Tasawuf." In *Pesantren Dan Pembaharuan*, edited by Dawam Rahardjo. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Mukodi. "Pesantren Dan Pendidikan Politik Di Indonesia; Sebuah Reformulasi Kepemimpinan Islam Futuristik." *Al-Tahrir* 16, no. 2 (Nopember 2016).
- Mulyana. *Metode Penelitian Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.
- Mutawakkil, and dkk. *Biografi Kiai Moh Hasan Saiforidzall Pejuang, Dan Teladan Umat*. Probolinggo: Genggong Press YPPZH, 2005.

- Raho, Bernard. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007.
- Roshidi, Ajib. *Kearifan Lokal Dalam Perspektif Budaya Sunda*. Bandung: Kiblat, 2011.
- Saifouridzall, and dkk. *150 Tahun Menebar Ilmu Di Jalan Allah*. Probolinggo: PZH Genggong Press dan PT Rakhmad Abadi Leces, 1975.
- Sulaiman, Rusdi. *Pesantren Nurul Jadid Antara Idealisme Dan Pragmatisme*. Jember: Madania Pusat Studi Islam dan Pengembangan Masyarakat, The Center Of Islamic Studies and Community Development, 2004.
- Tafsir, Ahmad. *Ilmu Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992.
- Tim Penyusun Puslitbang Kebudayaan dan Pariwisata Kemendikbud. *Bunga Rampai Kearifan Lokal Di Tengah-Tengah Modernisasi*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan, n.d.
- Tjahjono, Herry. *Kepemimpinan Dimensi Keempat*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2003.
- Tobroni. "Perilaku Kepemimpinan Spiritual Dalam Pengembangan Organisasi Pendidikan Dan Pembelajaran; Kasus Lima Pemimpin Kota Ngalam." Disertasi, PPs UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Tobroni. *The Spiritual Leadership Mengefektifkan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip Spiritual Etis*. Malang: UMM, 2002.
- Ulum, Amirul. *Muassis Nahdlatul Ulama*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Tobroni. *Pesantren Sebagai Subkultur, Dalam Pesantren Dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1974.
- Tobroni. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Zakiah, Loubna, and Faturochman. "Kepercayaan Santri Pada Kiai, Buletin Psikologi." *Buletin Psikologi*, June 2004.

# MENAKAR TJOKROAMINOTO DALAM DERETAN MUFASIR NUSANTARA

M. Wiyono

Mahasiswa Pascasarjana UIN Jakarta  
email: mwiyono77@gmail.com

**Abstract:** *Tjokroaminoto is a National hero and one of the pioneers of Indonesia's independence. He was born and raised in a religious family which, to some extent, has influenced his thought and political views and activities. One of the most prominent ideas of Tjokroaminoto is the concept of Islamic socialism that has been well illustrated in his monumental book entitled 'Islam dan Socialism'. The book is a response of Tjokroaminoto toward Karl Marx's socialism in the west and Pan-Islamism in Turkey. Tjokroaminoto, in his book, significantly cites Quranic verses and hadith as the argumentative foundation of Islamic socialism, particularly on the concept of equality, brotherhood, and discussion for convention (musyawarah) as the main value of democracy. Due to the significant amount of Quranic verses cited by Tjokroaminoto, one of Islamic universities in Jakarta classify 'Islam and Socialism' as an exegesis book in the region of Nusantara. This means that the author is a Mufassir (the writer of a commentary on Quran). However, this assumption needs a further research and investigation in order to assure that the work of Tjokroaminoto can be counted as Quranic exegesis book. The investigation may include testing the work toward the valid criteria of authentic and reliable Quranic exegesis work, in terms of its method, type, and other significant features..*

**المخلص:** كان جوكروامينوتو هو الرائد إبطال تحرير جمهورية الإندونيسيا ، ولد ونشئ في بيئة أسرية دينية حتى تؤثر على أفكاره في فعلية السياسية والأنشطة. إحداهما من مؤلفته عن مفهوم الاشتراكية الإسلامية التي تصب في الرسالة المشهورة بعنوان "Islam dan Socialisme" هذا الكتاب يتضمن استجابة جوكروامينوتو على الاشتراكية كارل ماركس (Karl Marx) التي عامت في الغربية والحركة الإسلامية (Pan-Islamisme) في تركيا في وقت واحد. و نقل جوكروامينوتو في مؤلفته كثيرة من آيات

القرآن والسنة في حجتِه، خاصة في الحوار المساواة والأخوة والمشاورة في ممارسة الديمقراطية. ولأجل عدد كثير من الآيات التي نقلت في ذلك الكتاب كان إحدى كلية دراسة العليا بجاكرتا، والإسلام والاشتراكية يدخل في تأليف تفسير الإندونيسي (TafsirNusantara) إن كان هذا الكتاب يعد من كتب التفسير فالمؤلفه يسمى المفسر. لتحصيل إلى هذا المفهوم يحتاج إلى التحقيق العلمية للتأكد بأنه من كتب التفسير. وفقا نظرية كتاب التفسير من طريقتِه و منهجه و لونه ووشروط المفسر التي يجب إستوفيتها

**Abstrak:** *Tjokroaminoto adalah konseptor sekaligus pahlawan perintis kemerdekaan republik Indonesia, ia lahir dan dibesarkan di dalam lingkungan keluarga yang sangat religius sehingga mempengaruhi pemikiran dan aktifitas politiknya. Salah satunya adalah konsep sosialisme Islam yang ia tuangkan dalam sebuah karya monumental berjudul 'Islam dan Socialisme'. Buku tersebut merupakan respon Tjokroaminoto terhadap sosialisme Karl Marx yang berkembang di Barat, bersamaan dengan sosialisme tersebut, berkembang pula Pan-Islamisme di Turki pada masa itu. Tjokroaminoto di dalam bukunya tersebut banyak mengutip ayat-ayat al Qur'an dan Sunnah sebagai papan bantalan argumentasi sosialisme Islam, terutama dalam konsep persamaan, persaudaraan dan musyawarah sebagai praktik demokrasi. Banyaknya ayat-ayat yang dikutip tersebut sehingga di salah satu perguruan tinggi negeri di Jakarta, Islam dan Sosialisme dimasukkan dalam deretan karya 'tafsir nusantara' yang berarti pengarangnya adalah seorang mufasir. Perlu interogasi ilmiah lebih jauh untuk memastikan apakah karya tersebut sesuai dengan teori kitab tafsir dikaji dari perspektif metode, corak dan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh mufasir.*

**Keywords:** Al-Qur'an, tafsir Nusantara, mufasir, Tjokroaminoto.

## PENDAHULUAN

Keharuman nama H.O.S Tjokroaminoto tercium di seluruh Nusantara, jasa besarnya menanam benih-benih nasionalisme Islam dalam konsep berfikirnya, tidak akan lekang dimakan zaman. Ia di samping sebagai aktivis, juga sosok pahlawan progresif revolusioner, terkenal sebagai konseptor ulung yang ikut serta berperan secara aktif membuat rancang bangun bangsa Indonesia menuju ke pintu

gerbang kemerdekaan. Karirnya diawali dengan pertermuannya dengan Haji Samanhudi dalam organisasi dagang yang diberi nama Serikat Dagang Islam (SDI). SDI menjadi mediator cita-cita luhur dan tekadnya untuk melepaskan Indoneisa dari cengkeraman penjajah Belanda. Ia hendak menjadikan Indonesia sebagai negara yang berdaulat, berdiri sama tinggi di hadapan bangsa-bangsa lain dalam ekonomi, politik, sosial dan budaya.

Melalui rangkaian perjuangan yang panjang dan melelahkan, nama SDI diganti SI untuk mengakomodir semua kehendak bangsa, hingga akhirnya SI bermetamorfose menjadi partai politik seperti PNI, PKI, dan DI. Ketiga partai ini mempunyai daya dobrak luar biasa dalam mengusir penjajah Belanda. Akhirnya perjalanan tersebut berbuah manis menjadi negara merdeka.

Dari sekian gagasan yang paling menarik penulis adalah gagasan tentang konsep ekonomi sosialis yang ia tuangkan dalam sebuah karya monumentalnya berjudul *Islam dan Sosialisme*, cetakan pertamanya diterbitkan di Jakarta oleh penerbit Bulan Bintang pada tahun 1924. Di dalamnya menjelaskan sosialis sebagai sebuah pemikiran yang mempunyai banyak varian, salah satunya adalah kosep persaudaraan, persamaan dan kemerdekaan khususnya di bidang ekonomi, di dalam buku tersebut banyak sekali mengutip ayat-ayat al- Qur'an dalam rangka mempekuat argumentasinya. Bahkan dalam sebuah Pascasarjana Universitas Islam Negeri di Jakarta, karya tersebut dimasukkan ke dalam silabus pembahasan tafsir Nusantara.

Meskipun di kampus ternama menjadi sub pembahasan, tetapi dalam sketsa tafsir nusantara, nama besar Tjokroaminoto tidak masuk dalam deretan daftar mufassir Nusantara. Sketsa jejak sejarah tafsir nusantara dapat ditelusuri sejak abad ke-16 sampai abad ke-18, terdapat deretan nama-nama berpengaruh seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin as-Sumatrany, Nuruddin ar-Raniry, Abdur Rauf as-Sinkely. *Tarjuman Mustafid* adalah karya Abdur Rauf Sinkel layak disebut sebagai karya tafsir pertama –tanpa menafikan karya lainnya--, meskipun kontennya merupakan sinergi di antara tiga tafsir, *Jalālayn*, *al-Khāzin* dan *al-Bayḍawiy*, namun hal ini merupakan upaya menjelaskan al Qur'an kepada masyarakat pribumi. Abad ke-19 merupakan masa yang paling redup, karena kuku penjajah mencengkeram semakin kuat.

Baru kemudian di Abad modern, periode 1900-1950 muncul nama Ahmad Hassan, Mahmud Aziz, Mahmud Yunus, terlebih era tahun 1951-1980, seperti terjemahan Departemen Agama RI. Penterjemahan al Qur'an juga dilakukan oleh Yayasan Bahrul Ulum, Tafsir Qur'an karya Zainuddin Al-Hamidy, Tafsir Sinar karya Malik Ahmad, T.B. Hasbi As-Shiddiqie, HB. Jasin hingga tafsir al-Azhar karya Buya Hamka.<sup>1</sup> Nama-nama tersebut sangat masyhur, namun tak ada sejarawan yang menuliskan nama H.O.S Tjokroaminoto sebagai mufasir nusantara, meskipun dalam sebuah karya monumentalnya *Islam dan Sosialisme* menjadi al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. mejadi papan bantalan dalam berargumentasi.

Tulisan pendek ini akan melihat lebih dekat sosok Tjokroaminoto dari berbagai setting sosial-politik dan yang melingkupinya sebagai latar belakang lahirnya sebuah karya monumental dan gagasan brilian yang ia tuangkan dalam sebuah buku yang berjudul *Islam dan Sosialime*. Melalui karya tersebut dimaksudkan untuk menakar pengarangnya dalam deretan mufasir Nusantara. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif melalui kajian pustaka (*library research*) berupa konten analisis (*analysis content*) terhadap karya Tjokroaminoto dalam bukunya *Islam dan Soscalisme*. Data yang ditemukan kemudian dihadapkan dengan standar ukur kaidah-kaidah normatif kitab tafsir yang meliputi metode, corak dan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufasir. Adapun kitab yang dipakai untuk mengukur antara lain *Mabāḥiṭh fi al- 'Ulūm al-Qur'ān* dan *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, serta menimbang melalui empat kategori metode tasir karya al-Farmawiy, yang berjudul *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*. Serta data lainnya yang mempunyai relevansi dengan penelitian tersebut. Hal itu dilakukan dengan harapan ada titik terang untuk mengkategorikan, layak dan tidaknya sebuah karangan dinamakan tafsir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Secara rinci lihat Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca," *TSAQAFAH* 6, no. 1 (2010): 13-17.

<sup>2</sup>Buku yang dianalisa adalah karangan H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme* (Jakarta: Bulan Bintang, 1924), kemudian standar ukur pengujian menggunakan beberapa buku pendukung antara lain; karya Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi al- 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: al- 'Ashr al Hadith, n.d.) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008). Adapun untuk mengetahui metode tematik, dengan menggunakan buku karya Abdul Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy* (Kairo: al-Haḍarat al-Gharbiyyah, 1977).

## BIOGRAFI H.O.S TJOKROAMINOTO

Nama lengkap Tjokroaminoto adalah Raden Mas Oemar Said Tjokroaminoto, termasyhur dengan sebutan HOS Tjokroaminoto --selanjutnya disebut Tjokroaminoto— lahir pada tanggal 16 Agustus 1883 di Desa Bakur, Tegalsari Ponorogo Jawa Timur, beliau diasuh dan dibesarkan dalam keluarga yang religius,<sup>3</sup> kakeknya RM Adipati Tjokronegoro sedangkan ayahnya RM Tjokroamiseno adalah wedana distrik Kleco, Madiun. Tjokroaminoto belajar dalam didikan sistem pendidikan Barat di akademi pamong praja Oplediang School Voor Inlandse Ambtenaren (OSVIA), setelah 5 tahun menempuh pendidikan ia lulus pada tahun 1902.

Pada tahun 1902-1905 kemudian bekerja di Ngawi, Jawa Timur, menjadi patih di lingkungan pejabat pegawai negeri pemerintahan Belanda. Merasa tidak cocok karena harus merendah di bawah kaki penjajah, akhirnya mengundurkan diri dan pindah ke perusahaan swasta di Surabaya.<sup>4</sup> Pada tahun 1912 pindah kerja di bidang konsultasi tehnik, belum genap setahun ada utusan dari Surakarta atas nama Serikat Dagang Islam (SDI) yang diketuai oleh Haji Samanhudi, Tjokroaminoto diminta untuk bergabung bersamanya, dari sinilah pergulatan Tjokroaminoto dengan dunia politik dimulai. Pertama Tjokroaminoto mengusulkan kepada Haji Samanhudi agar nama SDI diganti dengan Sarekat Islam (SI). Sarekat Islam tersebut tentu lebih leluasa memobilisasi massa dan menambah bidang kerjaan lebih luas, usulan tersebut diapresiasi, pada tanggal 10 September 1912, nama secara resmi Sarekat Dagang Islam diubah menjadi Sarekat Islam (SI) melalui kongres diketuai oleh Tjokroaminoto.

---

<sup>3</sup>Wajar kiranya, di kemudian hari Tjokroaminoto menjadi seorang aktifis dan akademisi dimana pemikiran-pemikirannya dipusatkan terhadap pandangan agama yang dipeganginya. Tak salah pendapat Nurcholis Madjid yang melihat dimensi religiusitas sebagai bagian dari kecenderungan setiap individu di era modern untuk mencari jati diri ke pusat hakekat yang ia yakini kebenarannya. Lihat, Asep Solikin, "Bimbingan Spiritual Berbasis Nilai-nilai Budaya," *Al-Tahrir* 15, no. 1 (Mei 2015): 227–228.

<sup>4</sup>Sambil bekerja Tjokroaminoto mengikuti sekolah lanjutan di sore hari, beliau juga menerima kos-kosan yang dikelolah isterinya di antara anak kos-nya adalah Bung Karno, bahkan Bung Karno juga pernah menjadi menantunya, istri pertama Bung karno Netty Utari adalah putri Tjokroaminoto. Lihat. Mohammad Herry, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 28. Bung Karno bermula dari sini mulai mengaplikasikan bacaannya ke dalam realitas politik dalam penjajahan, lihat Cita Aisyah Nurani Putri, "Masa Muda Soekarno dan Transformasi Pemikiran Politiknya dari HOS Tjokroaminoto di Surabaya pada Tahun 1916-1921," *E-Journal Pendidikan Sejarah* 4, no. 1 (Maret 2016): 19.

## SETTING SOSIO-POLITIK

Dalam anatomi organisasi pergerakan Islam di Indonesia abad ke-20, Serikat Islam (SI) adalah organisasi paling menonjol, boleh dikata sebagai barometer maju-mundurnya Islam Indonesia ditentukan oleh gerakan SI. Pada saat yang bersamaan, peta politik dunia sedang memanas berkecamuk perang hebat antara Turki versus Inggris.<sup>5</sup> Salah satu isu yang paling santer ke seluruh dunia adalah isu pan-Islamisme, termasuk kongres di Serikat Islam di Bandung tahun 1916 juga. Hal itu membuat Belanda curiga, merasa terancam terlebih lagi geliat perkembangan SI tak terbendung lagi, buktinya tahun 1915 SI melebur diri menjadi satu gabungan SI seluruh Indonesia yang lebih dikenal dengan istilah Central Sarekat Islam diketuai oleh Tjokroaminoto

Dalam tulisan Takasihi Siraisi yang berjudul *Zaman Bergerak Radikalisme Rakyat Jawa* dikatakan bahwa jargon persaudaraan yang diusung oleh SI menyedot orang-orang Islam berbondong-bondong masuk menjadi Anggota. Walhasil SI menjadi wadah organisasi dengan anggota terbesar di seluruh Indonesia.<sup>6</sup> Dalam bidang politik, dimana Tjokroaminoto ingin membebaskan negeri ini dari tekanan politik penjajah yang represif, maka dipandang perlu membangun kesadaran pribumi untuk bangkit dan melawan,<sup>7</sup> George McTurner Kahin berpendapat bahwa Sarekat Islam adalah organisasi nasionalis pertama yang bergerak di ranah politik. Dari rahim SI, lahir tiga gerakan politik yang kontribusinya sangat signifikan bagi Indonesia, antara lain; Partai Nasional Indonesia berdasarkan Nasionalis dipimpin Sukarno tahun 1927, Partai Komunis Indonesia pimpinan Semaun tahun 1920 dan gerakan Darul Islam yang dipimpin Sekarmadji Maridjan Kartosuwiryo.<sup>8</sup>

Dalam bidang ekonomi, Tjokroaminoto berjuang keras menghapus diskriminasi terhadap usaha dagang pribumi dengan cara menghilangkan dominasi ekonomi penjajah Belanda dan

---

<sup>5</sup>Abdul Somad, "Pemikiran dan Pergerakan Pan Islamisme di Indonesia Pada Awal Abad Ke-20," *Jurnal Candrasangkala Pendidikan Sejarah* 1, no. 1 (2015): 93.

<sup>6</sup>Mansur, "Kontribusi Sarekat Islam dalam Membentuk Masyarakat Madani Melalui Pendidikan," *Inferensi* 7, no. 2 (2013): 411.

<sup>7</sup>Floriberta Anis S, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2005), 77.

<sup>8</sup>Valina Singka Subekti, *Partai Syarikat Islam Indonesia: Konstestasi Politik hingga Konflik Kekuasaan Elite* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 3.

pengusaha China.<sup>9</sup> Saat itu, pemerintah Belanda sedang mengalami defisit anggaran akibat pemberontakan-pemberontakan,<sup>10</sup> sebut saja Perang Diponegoro, Perang Paderi yang berlangsung puluhan tahun (1820-1837),<sup>11</sup> dan Perang Aceh yang memakan waktu hampir 60 tahun lamanya.<sup>12</sup> Belanda berupaya keras melemahkan umat Islam yang telah bersatu di bawah payung SI itu, dengan cara menghidupkan kembali aliran-aliran Jawa pra-Islam seperti Babat Kediri, Serat Gatholoco dan Serat Darmogandul, puncaknya adalah diterbitkannya tulisan penghinaan kepada Nabi Muhammad yang ditulis oleh Djoyodikoro. Dalam tulisan tersebut, Nabi Muhammad Saw. pemabuk dan pematid. Artikel ini kemudian mendapat reaksi keras dari orang Islam, selanjutnya Tjokroaminoto membentuk tentara Kanjeng Nabi Muhammad yang lahir pada tanggal 6 Pebruari 1918.<sup>13</sup>

Melalui SI lebih jauh visi kedepannya adalah menginginkan adanya parlemen sejati dari pribumi. Dengan demikian suara politiknya dapat terwadahi secara akomodatif, gagasan tersebut patah, karena tidak disetujui oleh pemerintah Hindia Belanda, atas kekecewaannya tersebut sehingga pada saat kongres di Madiun tahun 1923 nama SI diubah menjadi Partai Serikat Islam (PSI), dengan tujuan untuk menentang Hindia Belanda yang melindungi kaum kapitalisme.<sup>14</sup>

Dalam pendidikan, SI merupakan bagian dari skenario *counter attack* atas peng-anaktirian bangsa Indonesia oleh pemerintah

---

<sup>9</sup>Anis S, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia*, 75.

<sup>10</sup>Belanda mengalami defisit sangat parah karena pemberontakan-pemberontakan seperti Perang Diponegoro, Perang Paderi, dan Perang Aceh. Untuk mengatasi defisit keuangan itu, maka pemerintahan Hindia Belanda memanfaatkan daerah jajahan untuk di eksploitasi semaksimal. Rakyat Indonesia terampas hak-haknya untuk menguasai dan mengatur sendiri tanah airnya. Tenaga rakyat Indonesia hanyalah semata-mata dijadikan tenaga kuli yang tidak pernah ikut merasakan hasilnya. Rakyat Indonesia mati dalam bersuara dan berpikir di bidang politik. Siti Rafingah, "HOS Tjokroaminoto (1923-1934) Kiprah Politik dan Kepribadiannya" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2010), 21.

<sup>11</sup>Audrey R. Kahin, *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatra Barat dan Politik Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 22.

<sup>12</sup>Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010), 207.

<sup>13</sup>Ahsanul Alfian, *Gerakan Tentara Kanjeng Nabi Muhammad (TKNM) tahun 1918*, n.d., 148.

<sup>14</sup>Anis S, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia*, 78.

Hindia Belanda. Pemerintah Hindia Belanda tidak mengakui bangsa Indonesia sebagai bangsa, tetapi hanya dipandang sebagai bumi putera (penduduk asli) saja dan diperlukan sebagai penduduk kelas rendah. Pada masa itu pemerintah Belanda memandang rendah dengan membagi bangsa ini menjadi tiga golongan, yaitu orang Belanda, orang Asing dalam hal ini adalah China, Orang Indonesia termasuk golongan yang rendah.<sup>15</sup>

Tjokroaminoto, penulis gambarkan sebagai sosok santri moderat yang melek pendidikan, pendapatnya tentang al-Qur'an, Tjokroaminoto menegaskan bahwa pusat pembicaraan al-Qur'an adalah soal tauhid, dari sana semua qanun di dunia ini diturunkan baginya al-Qur'an adalah pedoman hidup sempurna. Tjokroaminoto juga mengerjakan penerjemahan al-Qur'an pada tahun 1926, sayang sekali tidak berhasil diterbitkan karena ada pertentangan dari Muhammadiyah atas terlibatnya Muhammad Ali sebagai jamaah Ahmadiyah, namun kongres Kediri 27-30 September 1928 konfrensi ulama dari SI menyetujui. Dari sekian karya briliannya dan kedekatannya dengan disiplin kajian al-Qur'an, maka perlu ditelaah ulang karya *Islam dan Socialisme* yang banyak menggunakan argumen teologis dari ayat-ayat al-Qur'an, layak dan tidaknya dianggap sebagai karya tafsir tafsir Nusantara

## LANDASAN TEORITIS KITAB TAFSIR

Al-Qur'an diturunkan di semenanjung Arab, pada masa itu bahasa Arab adalah bahasa yang pertama kali mereka kenal. Kehadiran al-Qur'an bukan sebatas buntelan kertas berbahasa Arab tanpa makna, lebih dari itu, narasi, pilihan diksi dan gaya bahasanya (*uṣṣhub*) al-Qur'an tak habis untuk digali kedalaman pesan moralnya. Al-Qur'an bagaikan lautan yang tak akan pernah terlampaui semua sisinya ketika dikarungi. Dari al-Qur'an telah banyak menghasilkan ratusan, bahkan ribuan karya tulis yang beraneka ragam, karena itu mufasir harus benar-benar memahami struktur dan hal-hal yang melingkupi Bahasa Arab.<sup>16</sup> Bila hendak melakukan penafsiran.

---

<sup>15</sup>Mansur, "Kontribusi Sarekat Islam dalam Membentuk Masyarakat Madani Melalui Pendidikan," 410.

<sup>16</sup>Intan Sari Dewi, "Bahasa Arab dan Urgensinya dalam Memahami al Qur'an," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 1 (2016): 40.

Kata *Tafsīr* berasal dari derivasi kata *fassara - yufassiru-tafsīr*, menurut al-Isfahani (1108) berarti penjelasan makna yang dimaksud.<sup>17</sup> Dalam *mu'jam maqāyis al-lughah* kata yang tersusun dari huruf *fa-sa-ra* berarti pokok keadaan yang jelas (nyata) dan aktifitas memberi penjelasan.<sup>18</sup> Al-Zarqani (1688) dan Mannā' al-Qaṭṭan mendefinisikan *tafsīr* dengan arti penjelasan atau menampakkan makna dhahir dengan cara mengungkap makna yang sulit (*mushkīl*).<sup>19</sup> Ibn Mandzur (1311) berpendapat, secara leksikal *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup (*kashf al-mughattī*).<sup>20</sup> Al-Dzahabi memberikan kesimpulannya tafsir dalam arti mengungkap makna yang nyata (*ḥissiyah*) atau mengungkap makna yang dimengerti (*ma'qūlah*).<sup>21</sup>

Merujuk penggunaan kata tafsir dalam QS. al-Furqan: 33, para pakar tafsir pada umumnya memaknai kata *tafsīran* dalam arti penjelasan, seperti Ibn Abbas, al-Suyūfī, Abū Zahrah. Sedangkan al-Thabari berdasarkan riwayat dari al-Dhahak mengartikannya perincian. Adapun al-Baghawiy, Ibn 'Āṭiyah (1148) menggabungkan makna keduanya, yaitu penjelasan dan perincian (*tibyānan wa tafṣīlan*).<sup>22</sup> Secara garis besar memang tidak ada perbedaan yang signifikan. Dari definisi di atas mengantarkan kepada kesimpulan, tafsir menurut istilah adalah ilmu yang membahas tentang pengungkapan makna-makna sulit dalam al-Qur'an sesuai dengan kehendak Allah supaya bisa dimengerti. Sebagaimana al-Zarqani, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang al-Qur'an dari segi petunjuk yang dikehendaki oleh Allah Swt. dengan segenap

<sup>17</sup>Rāghib al-Isfahāni, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Qalam, 1412), 636.

<sup>18</sup>Aḥmad bin Farīsh Zakariyah, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 504.

<sup>19</sup>al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī al-'Ulūm al-Qur'ān*, 323. Tafsir berarti menampakkan hal-hal yang bersifat material dan inderawi. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 9.

<sup>20</sup>Abd al-'Aqīm al-Zarqanī, *Manāḥil al-'Irfān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1995), ii, 6. Lihat Ibn Mandzur, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣadir, n.d.), v, 55. Lihat juga, Abū Muḥammad al-Baghāwiy, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Dār Taybah, 1997), vi, 83.

<sup>21</sup>M. Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Hadithah, 1430), 13.

<sup>22</sup>Ibn 'Āṭiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-ilmīyah, 1442), iv, 210.

kemampuan manusia. Maksud segenap kemampuan manusia di sini adalah penjelasannya tidak mengurangi arti yang dikehendaki oleh Allah disebabkan penafsirannya tersebut,<sup>23</sup> pendapat inilah yang dipilih oleh penulis dan dianggap paling mendekati pembahasan ini.

Upaya mufasir dalam menjelaskan kandungan al-Qur'an menggunakan metode yang berbeda-beda, tergantung kemampuan dan latar belakang disiplin keilmuan masing-masing mufasir. Abdul Hayyi al-Farmawiy –termasuk Quraish Shihab- membagi metode tafsir secara garis besar menjadi empat macam; *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqāran* dan metode tematik (*mawḍū'ī*).<sup>24</sup> Perkembangan metode-metode tafsir tersebut mengindikasikan antusiasme mufasir dalam memahami isi al-Qur'an. Seiring dengan dinamika perubahan masyarakat yang terus bergulir, tidak tertutup akan bermunculan metode dan corak tafsir yang lain sesuai dengan perkembangan zamannya.

Metode *Tahlīlī* atau metode analisis adalah metode penafsiran yang menyajikan penjelasan isi al-Qur'an secara berurutan sesuai tertib surat, ayat per-ayat sesuai susunan mushaf, disertai dengan analisa dari berbagai aspek,<sup>25</sup> kosa kata (*mufradāt*), korelasi ayat dengan ayat lain (*munāsabah*),<sup>26</sup> latar belakang turunya ayat

<sup>23</sup>al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, 5.

<sup>24</sup>Lihat Sulaymān bin Nāṣir al-Thayyar, *Fusūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: Dār ibn Jauziy, 1423), 32. Penjelasan yang lain tentang hal ini, lihat Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: PT. Tiga Serangkai Mandiri, n.d.), 21.

<sup>25</sup>al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 24.

<sup>26</sup>Pengetahuan tentang munasabah sangat urgen dalam upaya menginterpretasikan al-Qur'an secara akurat karena al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh. Lihat Rahmawati, "Munāsabāt al-Ayat wa al-Suwār," *Jurnal Adabiyah* VIII, no. 2 (2013): 156. *Munāsabat* secara bahasa berarti kedekatan atau bisa juga diartikan hubungan dan kesesuaian, Mannā' al-Qaṭṭan mendefinisikan sebagai hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan beberapa ayat lain, atau hubungan satu ayat dengan surat yang lain. Quraish Shihab memberikan dua pengertian, *pertama*, hubungan kumpulan ayat dengan ayat lain dalam satu surat, surat dengan surat berikutnya, awal dan akhir ayat penutup, ayat terakhir surat dengan awal surat berikutnya atau hubungan tema dengan nama surat. *Kedua*, hubungan makna satu ayat dengan ayat lain dari segi takhsis. Harus diakui bahwa bahasan hubungan itu sangat mengandalkan pemikiran, bahkan imajinasi yang kuat untuk memperoleh kedekatan dengan hubungan tersebut. Lihat, al-Qaṭṭan, *Mabāḥith fī al-'Ulūm al-Qur'ān*, 97. Lihat juga, Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami al-Qur'an*, 243–245.

(*asbāb al-nuzūl*) serta hal hal lain yanag melingkupinya.<sup>27</sup> Karena luasnya cakupan yang hendak dianalisa hingga kemungkinan ada unsur subyektifitas penafsir yang ikut larut di dalamnya. Metode *tahlīlī* biasanya membutuhkan waktu yang cukup lama dalam penyusunannya karena keluasan aspek analisisnya tersebut, berbeda dengan metode *ijmālī* yang lebih ringkas, seperti tafsir al-Qurtubi, al-Thabari atau al-Maraghi. Metode *tahlīly* semacam ini dapat ditemui dalam tafsir Ibn Jarir at-Thabari atau Ibn Katsir dan lain lain,<sup>28</sup>

Metode *Ijmalī* adalah metode tafsir yang menjelaskan pesan al-Qur'an secara global, karakteristiknya bersifat singkat dan global, sesuai dengan namanya *ijmāly*.<sup>29</sup> Metode ijmalī merupakan metode yang paling pertama kali muncul dalam kajian tafsir al-Qur'an.<sup>30</sup> Biasanya mufasir memberikan penjelasan (*mufradāt*), meskipun ayat yang ditafsirkan secara keseluruhan, namun penafsirannya jauh lebih praktis, bersifat singkat dan ringkas, misalnya *Tafsīr Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī. Tafsir model ini bersifat praktis dan singkat, lain halnya dengan metode *muqāran*,<sup>31</sup> yaitu membandingkan penafsiran yang dilakukan oleh mufasir-mufasir lain. Biasanya mufasir mengumpulkan dan menganalisa beberapa ayat untuk dikomparasikan secara kritis. Pengulangan penafsiran yang disajikan membuat pembaca lebih cepat jenuh terutama bagi pemula, bagi para pemula tentu tafsir muqaran bukan pilihan yang tepat. Metode *muqāran* dalam rangka mencapai kesimpulannya, penafsiran mencapai dengan cara menghimpun berbagai pendapat mufasir dan kecenderungan pendapat-pendapatnya yang pernah ditulis mereka.<sup>32</sup>

Perkembangan metode tafsir semakin menemui tantangan ketika dihadapkan dengan dinamika realitas yang terus berubah Seiring dengan dinamika diawali oleh Syeikh Muhammad Syaltut (1960)

<sup>27</sup>Latar belakang turunnya ayat sangat membantu pemahaman terhadap ayat yang sedang ditafsirkan, Qasim Hambali al-Najdiy, *Hāshiyah Muqaddimah al-Tafsīr*, n.d., 46.

<sup>28</sup>Lihat Zuailan, "Metode Tafsir Tahlili," *Diya Al-Afkar* 4, no. 1 (2016): 60–64.

<sup>29</sup>Al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*, 43.

<sup>30</sup>AH. Hujair Sanaky, *Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin*, n.d., 269.

<sup>31</sup>Muh Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i," *J-PAI* 1, no. 2 (2016): 8.

<sup>32</sup>Ali al-Shabuni, *Indeks al-Qur'an*, ed. oleh Ikhwanuddin (Jakarta: Sahih, 2016), 811.

memperkenalkan metode baru, yakni dengan cara menghimpun beberapa ayat yang setema kemudian dirangkai menjadi sebuah penafsiran terhadap ayat yang lain, metode semacam ini dikenal dengan istilah tafsir tematik (*mauḍu'ī*). Metode tematik tergolong baru, tidak muncul pada periode tabi'in, diduga karena pada masa tabi'in lebih mementingkan hafalan, pembebasan wilayah dan jihad dalam bentuk peperangan.<sup>33</sup> Selain metode tafsir, para ulama' juga memfokuskan pada pendekatan tertentu sesuai dengan latar belakang keilmuannya, pendekatan tersebut kemudian dikenal dengan corak tafsir (*lawn al-tafsīr*).

Corak tafsir dari masa ke masa berkembang sesuai dengan tuntutan kebutuhannya dalam menjawab problem yang terus berkembang. M. Quraish Shihab antara lain mengatakan bahwa corak yang selama ini berkembang adalah corak sastra, filsafat dan teologi, ilmiah, fiqh dan hukum, tasawuf, dan sejak masa Muhammad Abduh (1849-1905), corak corak tersebut berkembang menjadi corak sastra dan kemasyarakatan.<sup>34</sup> Perkembangan corak tersebut tak luput dari perkembangan persoalan yang berkembang pula.<sup>35</sup> Corak dalam tafsir bermacam-macam antara lain, corak *ṣūfī bi al-ishāri*, *bi al-fiqh*, *bi al-'ilm*, *bi al-falsafah*.<sup>36</sup> Corak kemasyarakatan sangat mewarnai tafsir-tafsir saat ini, khususnya metode tematik. Mufasir memulai penafsiran dengan mengumpulkan ayat-ayat yang se-tema kemudian disusun secara sistematis sehingga dapat memberikan pemahaman yang utuh tentang satu kajian. Tafsir tematik berangkat dari tema bukan dari ayat, dengan kata lain, berangkat dari realitas menuju teks (*amin al-naṣṣ ila al-waqī'*).

## **ISLAM DAN SOSIALISME DAN KARYA TAFSIR NUSANTARA**

Tulisan ini bukan dimaksudkan sebagai resensi buku *Islam dan Socialisme* karya Tjokroaminoto, tetapi dengan menelusuri karyanya

<sup>33</sup>Abd Salam Hamdan al-Lauh, "Waqafat ma'a Naḍāriah al-Tafsīr al-Mawḍū'iy," *Majallah Dirāsah Islāmiyyah* 1, no. 2 (2016): 59. Lihat juga al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*, 56.

<sup>34</sup>Sanaky, *Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin*, 264.

<sup>35</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 72-73.

<sup>36</sup>Jani Rani, "Kelemahan-kelemahan dalam Manāhij al-Mufassirīn," *Jurnal Ushuluddīn* 18, no. 2 (2012): 167.

diharapkan menjadi pengantar yang ilmiah, layak dan tidaknya seseorang disematkan titel mufasir? Setelah membaca konteks sejarah dan latar belakang sosio-politik serta mengkaji teori-teori yang bertalian dengan kitab tafsir, antara lain metode, corak dan syarat bagi pengarangnya itu sendiri. Ketiga teori tersebut selanjutnya dijadikan sebagai standarisasi untuk menakar *Islam dan Sosialisme* selanjutnya akan diterapkan terhadap buku *Islam dan Sosialisme* karya H.O.S Tjokroaminoto yang diterbitkan di Jakarta oleh PT. Bulan Bintang tahun 1924.

Sekilas profil buku tersebut untuk menajamkan analisis bahwa buku setebal 113 halaman yang dibagi menjadi 10 bab itu, ditulis dengan bahasa Indonesia ejaan lama, di dalamnya banyak mengutip al-Qur'an dan sunnah. Bab-bab awal, Tjokroaminoto memotret sejarah Islam pada masa awal Nabi Saw. dan periode sahabat. Penulis simpulkan bahwa hipotesa Tjokroaminoto dalam karyanya tersebut merupakan respon terhadap ideologi sosialisme di Eropa yang tumbuh dan berkembang ke seluruh dunia, mata rantai lahirnya sosialis berkaitan erat dengan tumbangannya kaptitalis garapan Adam Smith.<sup>37</sup> Selanjutnya bab enam hingga terakhir menempatkan posisi ideal sebuah bangsa yang diintegrasikan dengan cita-cita luhur pemerintahan bergaya sosialisme religius —bukan sosialisme ilmiah Karl Marx— Di bagian akhir dibahas juga tentang balasan bagi orang-orang yang menegakkan prinsip-prinsip persaudaraan yang menjadi ruh pemikiran sosialisme Islam.<sup>38</sup>

Teknik penulisan yang ditempuh oleh Tjokroaminoto berupa penggalan ayat saja tanpa menyebutkan ayat dan surat, hanya sebagian kecil yang disebutkan nama suratnya, contoh yang berkaitan dengan penyebutan angka surat misalnya pada surat al-Anbiya': 107, tentang tujuan diutusnya Rasul Saw. bentuk tulisannya seperti di bawah ini:

---

<sup>37</sup>Istilah sosialis muncul di Perancis sekitar tahun 1830, kata ini identik dengan komunis, namun biasanya istilah 'komunis' dipakai oleh kaum sosialis radikal dimana *grand idea*-nya menghapus secara total kepemilikan pribadi dan menuntut kepemilikan bersama, persaudaraan dan kemerdekaan. Kaum sosialis tidak mengharap kebaikan pemerintah, melainkan meraih kebersamaan dan kemerdekaan semata-mata hasil perjuangan kaum terhisap itu sendiri. Lihat, Fran Magnis Suzeno, ed., *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, 1 ed. (Jakarta: PT Gramedia, 1999), 18.

<sup>38</sup>Disarikan penulis dari, Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*.

*Wamā arsalnāka illa rahmatan li al- 'ālamīn*

Kita tidak mengirimkan kamu (O, Muhammad) melainkan sebagai kemurahan kepada sekalian makhluk, (Qoran Sura XXI).<sup>39</sup>

Merespon gerakan sosialis, Tjokroaminoto memberikan tanggapannya bahwa orang Islam tidak perlu 'impor' sosialisme Barat sebagaimana yang diajarkan Karl Marx, karena sudah mempunyai sosialisme khas berlandaskan Islam. Sosialisme Islam bukanlah sosialisme-marxis, karena marxisme bersifat material ideologis, sedangkan sosialisme Islam dibangun atas dasar perintah agama dan etika religius yang bersumber dari wahyu.<sup>40</sup> Karakteristik sosialisme Islam dalam pemikiran Tjokroaminoto adalah persamaan, persaudaraan dan kebebasan, dengan tegas ia menyatakan:

Menurut pendapat saja di dalam faham sosialisme adalah tiga 'anasir, jaitu, kemerdekaan (*liberty*), persama'an (*equality*), persaudara'an (*fraternity*). Ketiganya 'anasir ini dimasukkan sebak-bajaknya didalam peraturan-peraturan Islam dan didalam perikatan hidup bersama jang telah dijadikan oleh Nabi kita jang sutji Mohammad Saw. <sup>41</sup>

Paparan metode penjelasan yang dipergunakan oleh Tjokroaminoto dalam menjelaskan gagasan sosialis-nya bukan menjelaskan ayat per-ayat sebagaimana bentuk-bentuk kitab tafsir masyhur seperti yang kita jumpai dalam metode tafsir *tahlīlī*, juga bukan memaparkan isi al-Qur'an secara global (*ijmālī*) yang mengedepankan makna kosa kata, bukan pula melalui metode komparatif (*muqāranah*). Dengan demikian bila dikaitkan dengan kategorisasi al-Farmawi atau M. Quraish Shihab, maka dapat diambil kesimpulan bahwa paparan penjelasan Tjokroaminoto tidak berkesesuaian dengan metode tafsir. Namun upayanya memahami kandungan al-Qur'an patut mendapat apresiasi yang setinggi-tingginya, bahkan upaya yang ditempuh tidak hanya menganalisa konten tetapi sampai pada pemaknaan kosa kata, misalnya ketika menjelaskan kata *aslama* dan *salmi*

---

<sup>39</sup>Ibid., 42.

<sup>40</sup>Anwar Abbas, "Sistem Ekonomi Islam: Pendekatan Filsafat," *al-Iqtishad* 4, no. 1 (Januari 2012): 114.

<sup>41</sup>Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, 33.

Islam menurut pokok kata ‘aslama’, makmanja menurut kepada Allah dan kepada utusanja dan kepada pemerintah jang dijadikan dari pada ummat Islam (Qoran: ja aju halladzina amanu athi’ulloha wa’athi’ urrosula waulilamri minkum).

Kemudian menjelaskan pokok kata Islam dari kata salmi

Islam menurut pokok kata “salmi” maknanja: rukun, tegasnya: orang jang mendjalankan igama Islam harus rukun (Qoran: an aqimuddina wala tatarroqu fiha).<sup>42</sup>

Kutipan di atas, hanya sekedar contoh, bukan berarti dikategorikan sebagai upaya penafsiran metode tematik, karena metode tematik membutuhkan langkah dan piranti pendukung lainnya seperti munasabah, asbabun nuzul atau pranata pelengkap kajian tafsir lainnya. Kaidah metode tafsir tematik menuntut pengumpulan semua ayat yang semakna beserta sinonimnya. Bahkan al-Farmawi membuat rumusan metode tematik disertai langkah-langkah tertentu misalnya menentukan tema, menyusunnya secara tartib nuzuli, munasabat, membuat kerangka yang sistematis, menjelaskan yang ‘ām dan *khaṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad* dan seterusnya. Dengan demikian, maka jelas secara metodologis, karya *Islam dan Sosialisme* dari segi metode bukan termasuk karya tafsir

Lalu bagaimana bila dikaji dari segi coraknya (*lawn*)? Dari sekian corak tafsir sebagaimana dijelaskan di atas, corak yang paling mendekati adalah corak *al-Adabī al-ijtima’ī*. Secara bahasa *al-Adabī* berasal dari kata *aduba* yang berarti sopan santun, tata krama atau berarti sastera. Secara leksikal, kata tersebut bermakna pedoman yang dijadikan pegangan kehidupan dalam mengekspresikan sebuah karya, sehingga bisa diartikan juga budaya. Sedangkan kata *al-Ijtima’i*, berarti menyatukan sesuatu, dalam bentuk infinitif berarti banyak bergaul dengan masyarakat atau kemasyarakatan.

Jadi, secara etimologis, *tafsīr al-adabī al-ijtimā’ī* adalah tafsir yang berorientasi pada sastera budaya dan kemasyarakatan, oleh Mu’in Salim disebut dengan pendekatan Sosio-Kultural. Terminologi *tafsīr al-adabī al-ijtima’ī* menurut al-Farmawi adalah corak tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat-ayat al-Qur’an melalui ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungan isinya dalam redaksi yang indah dengan menonjolkan aspek petunjuk

---

<sup>42</sup>Ibid., 27.

al-Qur'an bagi kehidupan masyarakat. Termasuk mengkaitkan petunjuk wahyu tersebut dengan hukum-hukum yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.<sup>43</sup> Merujuk definisi di atas, selintas karya Tjokroaminoto ini sesuai dengan corak tafsir kemasyarakatan, misalnya penjelasan tentang ayat perkawinan

Berkawinlah buat ketjintaan, tidak buat mentjiptakan hawa-nafsu,

Atau dalam komentarnya ia juga memberikan penjelasan,

Allah telah memberi isteri padamu, haruslah kamu memegang ketjintaan dan pekerti yang halus diantara mereka.<sup>44</sup>

Penulis melihat adanya penjelasan qurani yang berkaitan dengan problem kemasyarakatan, meskipun tidak diikuti dengan keindahan bahasa (*uslūb*) yang dikorelasikan dengan hukum kemasyarakatan, namun jelas dipahami bahwa argumentasi rasionalitasnya bercorak tafsir kemasyarakatan, contoh lain dapat ditemukan ketika menjelaskan jihad. Tjokroaminoto meyakinkan kepada pembaca dengan argumen sebuah petikan ayat

...*Djahidu biamwalikum waanfusikum..*

Maksud ayat di atas menurut Tjokroaminoto

Pergunakanlah sepenuh-penuh dirimu pada djalannya Allah, baik dengan kekaja'anmu baik dengan djiwamu maupun dengan dirimu dengan segala kekuasaan dan kekuatan.<sup>45</sup>

Penjelasan-penjelasan Tjokroaminoto berangkat dari kegelisahan situasi politik yang represif akibat cengkeraman penjajah sangat dalam, sehingga ketika menjelaskan al- Qur'an juga terkesan responsif dan reaktif untuk mengobarkan semangat melawan penjajah. Dari pemaknaan yang demikian ini melahirkan penjelasan yang bersifat kemasyarakatan, bisa jadi, penjelasannya tersebut dimaksudkan membakar semangat bangsa ini untuk tegak dan melawan, sehingga corak penjelasannya identik dengan corak tafsir kemasyarakatan. Penafsiran seperti ini memang penafsiran modern yang diduga bermunculan sejak tahun 1900-an. Penafsiran tidak melulu dari periwayatan melainkan menggunakan nalar

<sup>43</sup>al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*, 41–42. Lihat juga. Supiana dan M. Karman, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), 316–317.

<sup>44</sup>Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, 45.

<sup>45</sup>Ibid., 85.

ideologis sesuai dengan persentuhan dunia Islam dengan dunia global lainnya.<sup>46</sup>

Satu contoh lagi, dalam rangka memotret kegelisahan Tjokroaminoto terhadap kebijakan otoriter penjajah, ia menolak sikap otoriter penjajah, sambil mengemukakan pendapatnya tentang demokrasi yang bertumpu pada praktik musyawarah dalam sebuah negara, sebagaimana yang dituangkan dalam tulisannya:

“Salah satu dari sifat-sifat atau perbuatan *democratisch* yang diperintahkan oleh Qoran, ialah bahwasanja orang orang Islam hendaknja melakukan tiap tiap pekerdjaan sesudahnja bermusjawaratan masak-masak satu sama lain (Qoran: *waamruhum sjuro bainahum*).” Untuk memperkuat pemikirannya, kemudian Tjokroaminoto mengutip:” hadits Nabi Saw. kita yang sutji menambah pula: Permusjawaratan dalam pekerdja’an itulah menjadi kesenangan bagi Tuhan.”<sup>47</sup>

Ayat di atas dipergunakan oleh Tjokroaminoto sebagai landasan praktik demokrasi, termaktub dalam QS. al-Shurā: 38, menjelaskan tentang pentingnya musyawarah, melalui mekanisme musyawarah diharapkan mampu menghilangkan batas kelas sosial dan menembus sekat-sekat ego borjuis, majikan, priyayi dan memantik semangat ketidak berdayaan para proletar, buruh dan rakyat jelata. Musyawarah bagi Tjokroaminoto adalah kran pembuka ketersumbatan komunikasi antar kelas sosial. Itulah sesungguhnya praktik demokrasi yang diajarkan oleh al-Qur’an, adalah demokrasi yang tidak memihak kepada siapapun, semua sama di mata hukum, semua orang di dunia diberikan ruang kemerdekaan, kebebasan dan kebersamaan dalam menciptakan harmonisasi antar kelas manapun.

Dari segi syarat mufasir, Mannā’ al-Qaṭṭān memberikan syarat yang amat ketat, ada sembilan di antaranya, aqidahnya benar, tidak terpengaruh oleh hawa nafsu, menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an, mencari penafsiran dari sunnah Nabi Saw. mencari penafsiran dari pendapat sahabat (*qawl al-ṣaḥabī*) dan tabi’in, dan mengerti tentang pranata bahasa Arab, mengerti dasar-dasar Ulumul Qur’an serta mempunyai pemahaman yang jernih.<sup>48</sup> Imām Suyūṭī

---

<sup>46</sup>M. Endi Saputro, “Alternatif Trend Studi al Qur’an,” *Al-Tahrir* 11, no. 1 (Mei 2011): 6.

<sup>47</sup>Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme*, 54.

<sup>48</sup>al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi al-‘Ulūm al-Qur’ān*, 330–331.

menjelaskan panjang lebar tentang syarat mufasir, antara lain ia harus memahami secara sempurna ilmu bahasa Arab, tak kurang dari lima belas disiplin ilmu bahasa yang harus dikuasai antara lain nahwu, sharf, derivasi kosa kata (*mushtaqqāt*), ilmu balaghah, ilmu qira'at dan sederet disiplin ilmu bahasa lainnya.<sup>49</sup>

Ketatnya persyaratan menjadi mufasir, dimaksudkan agar validitas penafsirannya berkualitas sesuai dengan tuntunan wahyu serta terhindar dari subyektifitas mufasir,<sup>50</sup> sehingga mampu memberikan penjelasan kebenaran kandungan kitab suci. Dengan demikian, kitab suci terhindar dari tafsir yang serampangan dan 'sepi' dari kemungkinan penyelewengan penafsiran. Imam Syafi'i menganggap berdosa bagi orang yang berbicara makna al-Qur'an, tetapi tidak memahami bahasa Arab, termasuk Ibn Taimiyah mewajibkan bagi orang yang belajar tafsir maupun sunnah, untuk paham terlebih dahulu dengan Bahasa Arab.<sup>51</sup>

Dari seting-historis latar belakang pendidikan di atas, penulis tidak menemukan adanya pengalaman yang meyakinkan seorang Tjokroaminoto berkecimpung dan mempunyai konsentrasi kuat dalam Bahasa Arab. Adapun seting sosio-politik Tjokroaminoto yang berhadapan dengan kondisi sosial politik penjajah yang represif. Hal ini dikhawatirkan ada subyektifitas atau kepentingan-kepentingan lain dalam proyek kemerdekaan. Sekali lagi penilaian ini adalah penilain subyektif penulis didasarkan atas data-data ilmiah sebagaimana teori-teori tentang kitab tafsir di atas, namun bukan berarti menurunkan apresiasi atas jasa besarnya Tjokroaminoto yang telah banyak bergelut dengan dunia akademis diberbagai karya lainnya.

## PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa karya H.O.S Tjokroaminoto yang diberi judul *Islam dan Sosialisme* merupakan sebuah karya monumental yang berisi gagasan konseptual sosialisme perspektif Islam. Lahirnya buku sarat dipengaruhi oleh

<sup>49</sup>al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 771.

<sup>50</sup>Lihat penjelasan tentang menghindari subyektifitas mufasir, al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi al-'Ulūm al-Qur'ān*, 329.

<sup>51</sup>Ibnu Taimiyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustqīm li Mukhālafat Ashāb al-Jahīm* (Riyadh: Maktabah Rusyd, n.d.), 964.

ulah penjajah yang sengaja mengkotak-kotakkan bangsa ini menjadi tidak kelas yang berbeda, yakni kelas bangsawan bagi penjajah Belanda, kemudian pedagang China dan kelas sosial paling bawah, yaitu pribumi.

Di kaji dari berbagai pendapat tentang tafsir, metode dan coraknya pendapat Imām Suyūṭī, al-Zarqanī, Mannā' al-Qaṭṭan, maupun al-Zarkashī berserta data pendukung lainnya dapat disimpulkan bahwa *Islam dan Sosialisme* karya Tjokroaminoto bukan termasuk dalam kategori kitab tafsir, artinya tidak butuh pembuktian lain untuk menderetkan Tjokroaminoto dalam kelompok mufasir nusantara. Entah pertimbangan apa yang dijadikan oleh Sebuah Perguruan Tinggi Negeri Jakarta menjadikan karya buku tersebut sebagai salah satu sub pembahasan dalam silabus tafsir Nusantara Bisa jadi pertimbangannya adalah karena ditulis oleh orang Indonesia dan berbahasa Indonesia.

Karya setebal 113 halaman tersebut adalah buku berkualitas yang yang patut dilestarikan keberadaannya. Apapun standar yang diberlakukan, tetap saja apresiasi setinggi-tingginya dan wajib angkat topi tinggi-tinggi kepada seorang Tjokroaminoto yang telah beri'tikad baik dalam menjelaskan gagasan dan ide besarnya dalam penerapan sistem ekonomi sosialis prespektif Islam, didalamnya sarat akan makna persatuan, persaudaraan dan tolong menolong.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abbas, Anwar. "Sistem Ekonomi Islam: Pendekatan Filsafat." *al-Iqtishad* 4, no. 1 (Januari 2012).
- Alfan, Ahsanul. *Gerakan Tentara Kanjeng Nabi Muhammad (TKNM) tahun 1918*, n.d.
- Andalūsi, Ibn 'Aṭiyah al-. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-ilmīyah, 1442.
- Baghāwiy, Abū Muḥammad al-. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Ṭaybah, 1997.

- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: PT. Tiga Serangkai Mandiri, n.d.
- Dewi, Intan Sari. "Bahasa Arab dan Urgensinya Dalam Memahami al Qur'an." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4, no. 1 (2016).
- Dhahabi, M. Husayn al-. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-Hadithah, 1430.
- Farmawiy, Abdul Hayy al-. *Al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'iy*. Kairo: al-Haḍarat al-Gharbiyyah, 1977.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca." *TSAQAFAH* 6, no. 1 (2010).
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.
- Herry, Mohammad. *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Iṣfahāni, Rāghib al-. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1412.
- Kahin, Audrey R. *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatra Barat dan Politik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Lauh, Abd Salam Hamdan al-. "Waqafat ma'a Naḍāriah al-Tafsīr al-Mawḍū'iy." *Majallah Dirāsah Islamiyyah* 1, no. 2 (2016).
- Maḍḍur, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Mansur. "Kontribusi Sarekat Islam dalam Membentuk Masyarakat Madani Melalui Pendidikan." *Inferensi* 7, no. 2 (2013).
- Najdiy, Qasim Hambali al-. *Hāshiyah Muqaddimah al-Tafsīr*, n.d.
- Putri, Cita Aisyah Nurani. "Masa Muda Soekarno dan Transformasi Pemikiran Politiknya dari HOS Tjokroaminoto di Surabaya pada Tahun 1916-1921." *E-Journal Pendidikan Sejarah* 4, no. 1 (Maret 2016).
- Qaṭṭan, Mannā' al-. *Mabāḥiṭh fi al-'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: al-'Ashr al Hadith, n.d.

- Rafingah, Siti. "HOS Tjokroaminoto (1982-1934) Kiprah Politik dan Kepribadiannya." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Rahmawati. "Munāsabāt al-Ayat wa al-Suwār." *Jurnal Adabiyah* VIII, no. 2 (2013).
- Rani, Jani. "Kelemahan-kelemahan dalam Manāhij al-Mufasssīrīn." *Jurnal Ushuluddin* 18, no. 2 (2012).
- S, Floriberta Anis. *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2005.
- Sanaky, AH. Hujair. *Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufasssirin*, n.d.
- Saputro, M. Endi. "Alternatif Trend Studi al Qur'an." *Al-Tahrir* 11, no. 1 (Mei 2011).
- Shabuni, Ali al-. *Indeks al-Qur'an*. Diedit oleh Ikhwanuddin. Jakarta: Sahih, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Solikin, Asep. "Bimbingan Spiritual Berbasis Nilai-nilai Budaya." *Al-Tahrir* 15, no. 1 (Mei 2015).
- Somad, Abdul. "Pemikiran dan Pergerakan Pan Islamisme di Indonesia Pada Awal Abad Ke-20." *Jurnal Candrasangkala Pendidikan Sejarah* 1, no. 1 (2015).
- Subekti, Valina Singka. *Partai Syarikat Islam Indonesia: Konstestasi Politik hingga Konflik Kekuasaan Elite*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.
- Supiana, dan M. Karman. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008.

- Suzeno, Fran Magnis, ed. *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. 1 ed. Jakarta: PT Gramedia, 1999.
- Taimiyah, Ibnu. *Iqtidā' al-Širāṭ al-Mustqīm li Mukhālafat Ashāb al-Jahīm*. Riyadh: Maktabah Rusyd, n.d.
- Thayyar, Sulaymān bin Nāšir al-. *Fusūl fī uṣūl al-Tafsīr*. Riyadh: Dār ibn Jauziy, 1423.
- Tjokroaminoto, H.O.S. *Islam dan Sosialisme*. Jakarta: Bulan Bintang, 1924.
- Yamani, Muh Tulus. "Memahami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i." *J-PAI* 1, no. 2 (2016).
- Zakariyah, Ahmad bin Farish. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Zarqani, 'Abd al-Aḍīm al-. *Manāhil al-'Irfān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1995.
- Zuailan. "Metode Tafsir Tahlili." *Diya Al-Afkar* 4, no. 1 (2016).

# INDONESIANISASI ISLAM: PENGUATAN ISLAM MODERAT DALAM LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

*Toto Suharto*

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Surakarta  
email: tosu71@gmail.com

**Abstract:** *The history records that Islam entered Indonesia conducted through peaceful Da'wa. This peaceful Da'wa has given birth to the moderate Islam for Indonesian. The moderate Islam is the character of Indonesian Islam distinct from Islam elsewhere in the world. However, this character of the moderate Islam began to be challenged, since the transnational Islamic organizations into Indonesia. Here the ideological struggle occurred between Indonesianization of Islam and Islamisation of Indonesia. This article presents that Islamic education is an instrument of the most strategic in strengthening the moderate Islam that became the main character of Islam in Indonesia. The Islamic education organized by Islamic educational institutions of Indonesia typically, for sure, teach the learners about Indonesian Islam with its moderate character. At the same time, transnational Islamic educational institutions were trying to do Islamization of Indonesia to the learners. This struggle necessitates the importance of strengthening the role of Islamic educational institutions in conducting Indonesianization Islam so that moderate Islam can be maintained in the Archipelago.*

**المخلص:** سجّل البيان التاريخي أن الإسلام جاء إلي إندونيسيا علي سبيل الدعوة السّلمية. وقد تولّدت من هذه الدعوة السّلمية السمة الوسطية للإسلام الإندونيسي. وصارت هذه السمة الوسطية من مميّزات الإسلام الإندونيسي التي تخالف عن الإسلام في أي مكان آخر في هذا العالم. ومع ذلك، فإن هذه السمة للإسلام الإندونيسي قد واجهت هذه الأيام عدّة تحدّيات لاسيما بمجيء المنظمات الإسلامية عبر الوطنية في إندونيسيا، حتي يحدث الآن في هذا البلد المحبوب ما يسمي بالطعن الأيديولوجي بين نموذج «إندونيسية الإسلام» و نموذج «أسلمة إندونيسيا». وجدت هذه الدراسة أن

التربية الإسلامية هي من أفضل الاستراتيجيات وأحسنها في تقوية الإسلام الوسط في إندونيسيا. إن التربية الإسلامية التي قامت بها مؤسسات التربية الإسلامية «الإندونيسية» بالطبع تعلم لتعلمها الإسلام الوسط. وفي نفس الوقت، كانت مؤسسات التربية الإسلامية عبر الوطنية تسعى إلى «أسلمة إندونيسيا» لتعلمها. يتطلب هذا الطعن إلى أهمية تقوية دور مؤسسات التربية الإسلامية في سياق «إندونيسية الإسلام»، ليكون الإسلام الوسط مستمرا بل ويمكن الحفاظ عليه في هذا الأربيل.

**Abstrak:** Sejarah mencatat bahwa Islam masuk Indonesia dilakukan melalui dakwah yang penuh damai. Dakwah yang dilakukan penuh damai ini melahirkan Islam Indonesia yang moderat. Islam moderat ini pada gilirannya menjadi ciri khas Islam Indonesia, yang berbeda dengan Islam di belahan dunia lain. Namun, karakter Islam moderat ini mulai mendapat tantangan, semenjak organisasi Islam transnasional masuk ke Indonesia. Di sini terjadi pergumulan antara ideologi Indonesianisasi Islam dengan ideologi Islamisasi Indonesia. Kajian ini menemukan bahwa pendidikan Islam merupakan sarana yang paling strategis dalam memperkuat Islam moderat yang menjadi karakter utama bagi Islam Indonesia. Pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh lembaga-lembaga pendidikan Islam yang khas Indonesia secara pasti mengajarkan kepada peserta didiknya mengenai Islam Indonesia yang moderat. Pada saat yang sama, lembaga pendidikan Islam transnasional pun berupaya melakukan Islamisasi Indonesia kepada peserta didiknya. Pergumulan ini meniscayakan pentingnya memperkuat peran lembaga pendidikan Islam dalam melakukan Indonesianisasi Islam, sehingga Islam moderat dapat dipertahankan di bumi Nusantara.

**Keywords:** Indonesianisasi Islam, Islam moderat, pendidikan Islam transnasional, lembaga pendidikan Islam

## PENDAHULUAN

Undang-Undang No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 2 menyebutkan bahwa “Pendidikan nasional berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945”. Pasal ini jelas sekali menandakan bahwa Pancasila adalah ideologi yang mendasari penyelenggaraan

pendidikan di Indonesia, termasuk pendidikan Islam. Ketika Pancasila sejak 1945 didaulat oleh bangsa dan negara Indonesia sebagai ideologi negara, maka ideologi ini menjadi sesuatu yang harus diperjuangkan selama bangsa dan negara ini masih bernama “Indonesia”. Hal ini menjadi penting, sebab Pancasila sampai saat ini terbukti telah mampu mempertemukan dan mempersatukan semua anak bangsa, terlepas dari adanya kritik dari kelompok tertentu di luar garis Pancasila.<sup>1</sup> Oleh karena itu, menjadi sangat logis bahwa sistem pendidikan nasional yang dibangun di Indonesia harus dijiwai dan berdasar pada sistem filsafat pendidikan Pancasila.<sup>2</sup>

Namun demikian, dewasa ini keberadaan ideologi Pancasila sedang dihadapkan pada berbagai tantangan. Menurut Syafiq Hasyim, tantangan kontemporer ideologi Pancasila saat ini adalah berasal dari kelompok revivalisme Salafi-Wahhabi yang sering melontarkan *a hate speech* terhadap Pancasila. Abu Bakar Ba’asyir, misalnya, dari Jemaah Islamiyah telah memandang Pancasila sebagai *kāfir (idolatry) ideology*, atau Abu Jibril dari MMI yang menyatakan “those who follow Pancasila as state ideology will go to the hell”. Kelompok Salafi-Wahhabi Indonesia ini termasuk yang paling agresif mempersuasi masyarakat Indonesia untuk menolak Pancasila.<sup>3</sup> Demikian juga Hartono Ahmad Jaiz, tokoh DDII, yang berpandangan bahwa siapa yang mendukung negara sekuler Pancasila, berarti ia sama dengan *apostasy* (murtad). Hal ini karena kelompok Islamis menghendaki Indonesia sebagai negara Islam, bukan negara Pancasila yang menghargai pluralisme.<sup>4</sup> Pengaruh paham Salafi-Wahhabi tampak juga dalam pemikiran Abdullah Sungkar yang menganggap kafir orang yang upacara bendera di sekolah sambil menyanyikan lagu kebangsaan Indonesia Raya. Bagi Sungkar, menjadikan Pancasila sebagai sumber segala hukum di

---

<sup>1</sup>Baca Nur Khalik Ridwan, “Pancasila dan Deradikalisasi Agama,” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (Juni 2013): 185–186. Nur Khalik Ridwan di sini menyebutkan bahwa Irfan S. Awwas dan M. Tholib yang semangat mengkritik Pancasila, sehingga dalam salah satu editor bukunya mengaitkan Pancasila ini sebagai bagian dari Zionisme.

<sup>2</sup>Agus Sutono, “Meneguhkan Pancasila sebagai Filsafat Pendidikan Nasional,” *Jurnal Ilmiah CIVIS* 5, no. 1 (Januari 2015): 669.

<sup>3</sup>Syafiq Hasyim, “State and Religion: Considering Indonesian Islam as Model of Democratisation for the Muslim World” (the Colloquium on Models of Secularism, Berlin: the Friedrich Naumann Stiftung, 2013), 25–26.

<sup>4</sup>Lihat Ronald A. Lukens Bull, *Islamic Higher Education in Indonesia* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 125.

Indonesia adalah sama dengan *idolatry*, karena telah menyamakan Pancasila dengan al-Qur'an dan Hadis.<sup>5</sup>

Beberapa pandangan yang “menggangu” Pancasila di atas pada gilirannya membuat suasana keagamaan di Indonesia yang dulunya sering dicap sebagai masyarakat beragama yang toleran dan penuh kedamaian, juga menjadi terganggu. Sebagaimana diketahui, secara historis, Islam masuk ke wilayah Nusantara dilakukan dengan damai, yang berbeda dengan Islamisasi di kawasan lain di belahan dunia Islam.<sup>6</sup> Menurut Syafiq Hasyim, meskipun sejarawan masih berbeda pendapat mengenai kapan Islam datang ke Indonesia, tetapi kebanyakan sejarawan setuju bahwa proses yang damai adalah cara Islam masuk di kepulauan ini. Tidak ada perang dan ketegangan yang signifikan antara penyebar Islam dengan orang-orang lokal Nusantara yang sudah memiliki agama dan keyakinan terlebih dahulu. Saluran perdagangan, pernikahan, dan pertemuan budaya, serta unsur-unsur sufistik, merupakan cara yang efektif bagi pengislaman Indonesia, sehingga Islam Indonesia ini menjadi berwajah moderat, berbeda dengan wajah Islam di tempat lain.<sup>7</sup>

Proses Islamisasi dengan damai itu segera berubah ketika Indonesia memasuki era reformasi 1998. Di sini bermunculan aktor gerakan Islam baru yang berada di luar kerangka *mainstream* Islam Indonesia yang dominan, semisal Muhammadiyah, NU dan lain-lain. Gerakan Islam baru ini disebut sebagai gerakan Islam transnasional, yaitu kelompok keagamaan Islam yang memiliki jaringan internasional, yang datang ke suatu negara dengan membawa paham keagamaan (ideologi) baru dari negeri seberang (Timur Tengah), yang dinilai berbeda dari paham keagamaan lokal yang lebih dahulu eksis. Kelompok atau gerakan yang dianggap transnasional adalah Ikhwanul Muslimin (Gerakan Tarbiyah) dari Mesir, Hizbut Tahrir dari Lebanon (Timur Tengah), Salafi dari Saudi Arabia, Syiah dari Iran dan Jamaah Tabligh dari India/Banglades. Kelima gerakan atau

---

<sup>5</sup>Solahudin, *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*, trans. oleh Dave McRae (Sydney: University of New South Wales Press Ltd, 2013), 87.

<sup>6</sup>Lihat Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam*, trans. oleh A. Nawawi Rambe (Jakarta: Widjaya, 1985), 352.

<sup>7</sup>Hasyim, “State and Religion: Considering Indonesian Islam as Model of Democratisation for the Muslim World,” 11.

kelompok keagamaan ini saat ini sudah ada di Indonesia.<sup>8</sup> Karena memiliki pandangan dunia tentang dakwah yang berbeda dengan kelompok *mainstream* Islam, di beberapa tempat, muncul kasus berupa letupan reaksi masyarakat terhadap eksistensi kelompok Islam transnasional ini.

Dengan demikian di Indonesia dewasa ini, terdapat dua paradigma berbeda dalam proses pengislaman. Kelompok Islam *mainstream* melakukannya dengan paradigma “Indonesianisasi Islam”, sementara kelompok Islam transnasional melakukannya dengan paradigma “Islamisasi Indonesia”. Kedua paradigma pengislaman ini kini saling berebut Islam Indonesia melalui salurannya masing-masing, utamanya melalui lembaga pendidikan Islam sebagai langkah yang paling strategis. Tulisan ini dengan analisis isi terhadap sumber-sumber dokumen, bermaksud mendeskripsikan peran lembaga pendidikan Islam dalam memperkuat karakter Islam Indonesia yang moderat melalui paradigma “Indonesianisasi Islam”.

## **PARADIGMA “INDONESIANISASI ISLAM” DAN ISLAM MODERAT<sup>9</sup>**

Istilah “Indonesianisasi” muncul kali pertama sejak Christian Snouck Hurgronje diangkat oleh Pemerintah Kolonial Belanda sebagai Penasehat Urusan Arab dan Pribumi pada 11 Januari 1899. Oleh Hurgronje, “Indonesianisasi” digunakan sebagai sarana politik untuk menciptakan masa depan Hindia Belanda yang modern dan maju. Dia menginginkan adanya proses “Indonesianisasi”, yaitu penguasa Belanda di Indonesia didorong untuk memiliki rasa tanggung jawab moral dalam mengangkat harkat penduduk tanah jajahannya, sebab dia tidak menaruh kepercayaan kepada Islam sebagai kekuatan yang dapat membawa kepada kemajuan.<sup>10</sup> Tujuan dari “Indonesianisasi” *ala* Hurgronje ini adalah mengikis habis pengaruh Islam dengan

---

<sup>8</sup>Ahmad Syafi’i Mufid, ed., *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011), 215–216.

<sup>9</sup>Sebagian diskusi tentang Islam moderat diambil dari Toto Suharto, “Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (September 2014): 87–90.

<sup>10</sup>Baca Effendi, “Politik Kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia dalam Perspektif Sejarah (Studi Pemikiran Snouck Hurgronje),” *Jurnal TAPIS* 8, no. 1 (Juni 2012): 101.

memajukan kebudayaan Barat melalui pendidikan dan pengajaran,<sup>11</sup> sehingga semuanya serba-Indonesia, bukan serba-Islam.

Dari ranah politik, istilah “Indonesianisasi” kemudian bergeser digunakan dalam ranah ekonomi. Menurut J. Thomas Lindblad, istilah ini digunakan untuk menganalisis ekonomi Indonesia di masa transisi dari penjajahan Belanda ke Orde Lama. Pada masa ini, istilah ini dimaknai sebagai upaya pemerintah untuk menggeser dan menguasai perusahaan-perusahaan milik Kolonial Belanda agar menjadi milik pribumi.<sup>12</sup> Kemudian di masa Orde Baru, istilah ini digunakan oleh Kuntowijoyo dalam ranah Islam pada 1984 untuk menolak fiqh Indonesia yang digagas Prof. Hasbi Ash- Shiddieqy. Kuntowijoyo misalnya menulis:

“Dalam konteks Indonesianisasi, Islam telah menimbulkan perlawanan pada tingkat tertentu. Dengan kata lain, rasionalisasi Islam telah jatuh, menjadi mistis, dan lokal dalam hal budaya. Karena itu, kita bisa bertanya, jika seseorang ingin Indonesia ‘menjadi’ Islam, maka arah mana yang harus ia tempuh?... karena Islam di Indonesia telah jatuh dari universal ke tahap lokal? Jika harus ada Indonesianisasi, lalu apa bentuknya (dari Islam yang diindonesiakan) itu?”<sup>13</sup>

Pada perkembangan mutakhir, istilah “Indonesianisasi” digunakan dalam konteks gerakan Islam Indonesia, untuk melihat bagaimana proses mengindonesiakan Islam di Indonesia. Istilah ini menjadi berlawanan dengan istilah “Islamisasi” yang bermaksud melakukan proses mengislamkan Indonesia, dalam artian Islam yang serba-Arab. Dalam konteks ini, Mujiburrahman membedakan antara “Mengindonesiakan Islam” dengan “Mengislamkan Indonesia”. Baginya, “Mengindonesiakan Islam” merupakan paradigma dan strategi gerakan Islamisasi di Indonesia yang sifatnya non-ideologis,

---

<sup>11</sup>Ibid., 102.

<sup>12</sup>J. Thomas Lindblad, “The Importance of Indonesianisasi during the Transition from the 1930s to the 1960s” (Conference on Economic Growth and Institutional Change in Indonesia in the 19th and 20th Centuries, Amsterdam, 2002). Untuk Indonesianisasi perusahaan-perusahaan Belanda di Bali masa Orde Lama, lihat misalnya I Ketut Ardhana, “Nasionalisasi Perusahaan: Peralihan dari Perusahaan Belanda ke Perusahaan Lokal di Bali,” in *Membuka Jalan Keilmuan: Kusumanjali 80 Tahun Prof. Dr. Anak Agung Gde Putra Agung, S.U.*, ed. oleh A.A.A. Dewi Girindrawardani dan Slamet Trisila (Denpasar: Pustaka Larasan, 2015), 37–57.

<sup>13</sup>Dikutip dari Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi),” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 46, no. 1 (Juni 2012): 30.

dalam arti Islamisasi dilakukan secara kultural, yakni Islam yang ingin dikembangkan dalam ranah kultural, di luar struktur kekuasaan negara, tetapi tetap kritis terhadap negara. Gerakan Islam non-ideologis ini sering “berebut” dengan gerakan Islam ideologis, terutama menyangkut perdebatan seputar ideologi negara, antara negara Islam atau negara sekuler. Kompromi ideologis keduanya melahirkan bahwa Indonesia adalah “negara bukan-bukan”, bukan negara sekuler, bukan pula negara agama. Di dalam konsep negara seperti ini terdapat wilayah remang-remang, yang memungkinkan kedua kelompok berkompromi, pada saat yang sama juga bersitegang.<sup>14</sup>

Sementara itu, “Mengislamkan Indonesia” merupakan paradigma dan strategi gerakan Islamisasi yang lebih ideologis, yaitu berupaya menjadikan Indonesia sebagai negara Islam melalui *khilāfah Islāmiyyah*. Paradigma gerakan ini mencuat ke permukaan semenjak era reformasi, yang didukung oleh gerakan Islam ideologis, yang dulunya tertekan dan bergerak secara sembunyi-sembunyi. Angin reformasi telah memberikan kebebasan bagi kelompok Islam ideologis untuk tampil ke ruang publik. Sebagian mereka berasal dari aktivis dakwah kampus seperti KAMMI dan PKS, sebagian lagi berasal dari Hizbut Tahrir, dan sebagian lagi berasal dari gerakan terorisme *ala* Amrozi dan Imam Samudera yang menempuh jalur Islam garis keras.<sup>15</sup>

Dengan demikian, “Indonesianisasi Islam” lebih merupakan paradigma dan strategi gerakan kultural yang digunakan oleh kelompok Islam non-ideologis, dengan tujuan untuk mempertahankan Islam Indonesia sebagai Islam yang memiliki karakter khas Indonesia, yaitu moderat, ramah, toleran. “Indonesianisasi Islam” oleh karenanya berbeda dengan “Islamisasi Indonesia” yang berwatak ideologis, bermaksud mengubah ideologi Indonesia yang berdasarkan Pancasila dengan konsep *khilāfah Islāmiyyah*, agar Indonesia menjadi negara Islam.

Indonesia adalah “negerinya kaum Muslim moderat”,<sup>16</sup> demikian penilaian Abdurrahman Wahid. Sejak masa pasca-Soeharto, Indonesia sebagai negara Muslim terbesar dan negara

---

<sup>14</sup>Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 271–276.

<sup>15</sup>Ibid., 277.

<sup>16</sup>Penilaian ini diberikan Abdurrahman Wahid, ketika melihat perkembangan Islam Indonesia. Baca Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 60.

demokrasi ketiga setelah India dan Amerika Serikat, diharapkan dapat memainkan peran lebih besar di dalam menyebarkan Islam *wasatiyyah*. Azyumardi Azra memandang bahwa Islam Indonesia adalah “*Islam with a smiling face*” yang penuh damai dan moderat, sehingga tidak ada masalah dengan modernitas, demokrasi, HAM dan kecenderungan-kecenderungan lain di dunia modern.<sup>17</sup>

Keberadaan karakter moderat bagi Islam Indonesia ini telah dipertegas oleh Presiden Joko Widodo pada pidato pembukaan MTQN ke-26 di Mataram, 30 Juli 2016. Menurut Presiden, sekarang saatnya Indonesia menjadi sumber pemikiran Islam, sekaligus menjadi sumber pembelajaran Islam bagi dunia. “Negara-negara lain harus juga melihat dan belajar Islam dari Indonesia, karena Islam di Indonesia itu sudah seperti resep obat yang paten, yaitu Islam *Wasatiyyah*, Islam Moderat. Sedangkan negara-negara lain masih mencari-cari formulanya”, demikian menurut Presiden.<sup>18</sup> Untuk mewujudkan karakter ini, Presiden telah menandatangani Peraturan Presiden Nomor 57 Tahun 2016 tentang Pendirian Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII), yang diharapkan menjadi menjadi sumber ilmu Islam, sumber cahaya moral Islam, dan benteng bagi tegaknya nilai-nilai Islam yang berkeimbangan (*tawāzun*), Islam yang toleran (*tasāmuḥ*), dan Islam yang egaliter (*musāwāh*).

Dengan mengutip pandangan John L. Esposito, Masdar Hilmy menyebutkan bahwa terma “moderat” dan “moderatisme” merupakan nomenklatur konseptual yang sulit didefinisikan. Terma ini diperebutkan oleh kelompok agama ataupun para ilmuwan, sehingga dimaknai secara berbeda-beda, tergantung siapa dan dalam konteks apa ia dipahami.<sup>19</sup> Kesulitan pemaknaan ini disebabkan karena khazanah pemikiran Islam Klasik tidak mengenal istilah “moderatisme”. Penggunaan dan pemahaman atasnya biasanya merujuk pada padanan sejumlah kata dalam bahasa Arab, di

---

<sup>17</sup>Azyumardi Azra, “Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths,” in *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, ed. oleh Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan (Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2003), 45.

<sup>18</sup>Presiden Jokowi, “Indonesia Sumber Pemikiran Islam Dunia,” diakses 9 September 2016, <https://www.kemenag.go.id/berita/387579/presiden-jokowi-indonesia-sumber-pemikiran-islam-dunia>.

<sup>19</sup>Masdar Hilmy, “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU,” *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (Juni 2013): 25.

antaranya *al-tawassuṭ* atau *al-wasaṭ* (moderasi), *al-qisṭ* (keadilan), *al-tawāzun* (keseimbangan), *al-i'tidāl* (keselarasan/kerukunan), dan semacamnya.<sup>20</sup> Namun demikian, dalam konteks Indonesia, terdapat beberapa karakteristik moderatisme Islam. Hilmy menulis:

“The concept of moderatism in the context of Indonesian Islam has at least the following characteristics; 1) non-violent ideology in propagating Islam; 2) adopting the modern way of life with its all derivatives, including science and technology, democracy, human rights and the like; 3) the use of rational way of thinking; 4) contextual approach in understanding Islam, and; 5) the use of *ijtihād* (intellectual exercises to make a legal opinion in case of the absence of explicit justification from the Qur’ān and Ḥadīth). Those characteristics are, however, can be expanded into several more characteristics such as tolerance, harmony and cooperation among different religious groups”.<sup>21</sup>

Sementara itu, Muhammad Ali memaknai Islam moderat sebagai “those who do not share the hard-line visions and actions”.<sup>22</sup> Dia menyatakan bahwa Islam moderat di Indonesia merujuk pada komunitas Islam yang menekankan pada perilaku normal (*tawassuṭ*) di dalam mengimplementasikan ajaran agama yang mereka tegakkan; mereka toleran terhadap perbedaan pendapat, menghindari kekerasan, dan memprioritaskan pemikiran dan dialog sebagai strateginya. Mereka adalah *mainstream* Islam Indonesia, meskipun gerakan strategisnya untuk memoderasi keagamaan dan politik masih dinilai terbatas. Gagasan-gagasan semisal “Islam Pribumi”, “Islam Rasional”, “Islam Progresif”, “Islam Transformatif”, “Islam Liberal”, “Islam Inklusif”, “Islam Toleran”, dan “Islam Plural”, yang muncul sejak tahun 1970-an dapat dikategorikan sebagai Islam moderat Indonesia. Kategori yang sama juga dapat disematkan pada gagasan-gagasan reaktualisasi Islam, nasionalisasi Islam, desakralisasi budaya Islam, atau ijtihad kontekstual.<sup>23</sup>

Berbeda dengan Muhammad Ali yang lebih menekankan pada substansi karakter Islam moderat, Ahamd Najib Burhani memaknai

---

<sup>20</sup>Ibid., 27.

<sup>21</sup>Ibid., 28.

<sup>22</sup>Muhammad Ali, “Moderate Islam Movement in Contemporary Indonesia,” in *Islamic Thoughts and Movements in Contemporary Indonesia*, ed. oleh Rijal Sukma dan Clara Joewono (Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2007), 198.

<sup>23</sup>Ibid., 199.

Islam moderat lebih pada makna bahasanya, yaitu sebagai “*mid-position between liberalism and Islamism*”. Orang atau organisasi yang berada di tengah-tengah antara liberalisme dan Islamisme adalah moderat.<sup>24</sup> Dengan demikian, bagi Burhani, Islam moderat Indonesia adalah bukan liberal dan juga bukan Islamis.

Dari beberapa pandangan mengenai Islam moderat di atas, penulis lebih setuju pada hakikat atau substansi Islam moderat, yang oleh al-Qur’an disebut sebagai *rahmah li al-‘ālamīn* (QS. al-Anbiyā: 107). Dengan pemaknaan ini, Islam moderat bagi Indonesia adalah Islam yang bukan ekstrem atau radikal, yang senantiasa tidak menekankan pada kekerasan atau tidak menempuh garis keras di dalam mengimplementasikan keberislamannya. Kelompok Islam liberal atau kelompok Islamis, selama mereka menempuh jalur yang bukan *rahmah*, maka itu bukan dikategorikan Islam moderat. Islam moderat ini ditandai dengan beberapa karakteristik, yaitu berperilaku normal (*tawassuṭ*) di dalam mengimplementasikan ajaran agama, toleran terhadap perbedaan pendapat, menghindari kekerasan, memprioritaskan dialog, mengakomodir konsep-konsep modern yang secara substansial mengandung masalah, berpikir rasional berdasarkan wahyu, menafsirkan teks secara kontekstual, dan menggunakan ijtihad di dalam menafsirkan apa yang tidak termaktub di dalam al-Qur’an atau Sunnah. Dengan karakter ini, Islam moderat adalah mereka yang memiliki sikap toleran, rukun dan kooperatif dengan kelompok-kelompok agama yang berbeda. Inilah watak *rahmah* bagi Islam moderat Indonesia, yang lebih bermakna teologis, daripada politis yang sering diwacanakan oleh Amerika Serikat ketika memaknai Islam moderat.<sup>25</sup>

## PENDIDIKAN ISLAM TRANSNASIONAL SEBAGAI TANTANGAN

Pada tahun 2011 penulis telah melakukan penelitian disertasi tentang pendidikan berbasis masyarakat dengan kasus Pesantren Persatuan

---

<sup>24</sup>Ahmad Najib Burhani, “Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia” (Tesis, Faculty of Humanities, University of Manchester, 2007), 16.

<sup>25</sup>Lihat pemaknaan Islam moderat yang teologis, bukan politis, oleh Ahmad Najib Burhani, “Al-Tawassuṭ wa-l I’tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam,” *Asian Journal of Social Science* 40, no. 5–6 (2012): 564–581.

Islam di masa Orde Baru, khususnya di masa kepemimpinan KH. A. Latief Muchtar, M.A.<sup>26</sup> Salah satu temuan penelitian ini adalah adanya kategorisasi pendidikan berbasis masyarakat dalam dua kategori, yaitu pendidikan berbasis masyarakat organik dan pendidikan berbasis masyarakat tradisional. Pendidikan berbasis masyarakat organik adalah pendidikan yang betul-betul segala kebijakannya dibuat ‘dari’, ‘oleh’, dan ‘bersama-sama’ untuk memihak masyarakat, sebagaimana keberpihakan intelektual organik terhadap pemberdayaan *civil society*. Pendidikan berbasis masyarakat organik ini menjadi berbeda dengan pendidikan berbasis masyarakat tradisional yang menjadi “deputi” atau penyambung ideologi hegemoni negara.

Contoh yang dapat dikemukakan bagi pendidikan berbasis masyarakat organik adalah lembaga pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dengan kurikulum tersendiri, tidak mengikuti kurikulum pendidikan nasional. Adapun pesantren yang menyelenggarakan pendidikan, baik berupa sekolah maupun madrasah, dengan mengikuti kurikulum nasional pemerintah, maka pesantren tipe ini masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional, karena menjadi deputi pemerintah. Jadi, jelas tidak semua pesantren menerapkan sepenuhnya konsep pendidikan berbasis masyarakat organik. Pesantren-pesantren yang kurikulumnya mengikuti pola kurikulum pemerintah secara nasional, masuk dalam kategori pendidikan berbasis masyarakat tradisional.

Temuan disertasi penulis tentang pendidikan berbasis masyarakat organik di atas kiranya merupakan bentuk perwujudan dari konsepsi demokratisasi pendidikan, yang meniscayakan adanya segala kebijakan pendidikan ditentukan oleh masyarakat, bukan oleh pemerintah, karena memang masyarakat adalah “tuan” dan “empunya” bagi pendidikan yang diselenggarakannya. Dengan demikian, urgensi pendidikan berbasis masyarakat organik ini terletak pada keberadaan masyarakat agar menjadi pemilik bagi pendidikannya secara utuh, tanpa ada intervensi dan campur tangan pemerintah di dalamnya.

---

<sup>26</sup>Toto Suharto, “Pesantren Persatuan Islam 1983-1997 dalam Perspektif Pendidikan Berbasis Masyarakat” (Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011).

Pendidikan Islam transnasional yang kini menjamur di Indonesia kiranya dapat dikategorikan sebagai pendidikan berbasis masyarakat organik, karena pendidikan model ini dilaksanakan dari, untuk dan dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat pendukungnya. Organisasi-organisasi transnasional yang memang memiliki watak ideologis, sejak awal reformasi 1998, sudah mulai masuk ke Indonesia dengan menancapkan unsur-unsur ideologisnya melalui lembaga pendidikan sebagai alat penyemainya. Di Indonesia, telah ditemukan banyak lembaga-lembaga pendidikan swasta bercorak ideologis, yang memang mengikuti corak ideologi organisasi induknya. Pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh organisasi-organisasi Islam transanional ini, atau sebut saja “pendidikan Islam transnasional”, tentu saja sangat dimungkinkan memiliki ideologi pendidikan yang berbeda atau berseberangan dengan ideologi pendidikan nasional. Karena bagaimanapun juga, lembaga-lembaga tersebut sudah pasti secara ideologis hanya menyemaikan perspektif ideologinya kepada peserta didik. Ketika ini terjadi, maka pendidikan Islam transnasional dengan sendirinya menjadi tantangan bagi pendidikan nasional berdasarkan Pancasila. Apa yang dapat dilakukan untuk menghadapi tantangan ini?

### **INSTALASI ISLAM MODERAT DALAM LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM**

Instalasi penguatan paham Islam moderat dalam lembaga pendidikan Islam perlu dilakukan. Menurut Syamsul Arifin, peran dunia pendidikan dapat diplot sebagai salah satu institusi yang dapat dioptimalisir untuk melakukan apa yang disebut dengan deradikalisasi. Peran pendidikan terutama yang dikelola oleh umat Islam diharapkan dapat melakukan peran tersebut, bersama institusi lainnya, sehingga wajah Islam di Indonesia tetap terlihat ramah, toleran, moderat, namun tetap memiliki martabat di mata dunia.<sup>27</sup> Karenanya, lembaga pendidikan Islam memiliki andil dan peran yang sangat strategis bagi penguatan karakter moderat ini.

Dalam rangka “Indonesianisasi Islam” untuk memperkuat Islam moderat, lembaga pendidikan Islam dapat menginstallan ideologi Islam moderat kepada peserta didiknya. Instalasi ini dapat

---

<sup>27</sup>Syamsul Arifin, “Membendung Arus Radikalisasi di Indonesia,” *Islamica* 8, no. 2 (Maret 2014): 416.

dilakukan dengan mengikuti kerangka Gerald L. Gutek tentang ideologi pendidikan. Menurutnya, suatu ideologi pendidikan, apapun bentuknya, dapat diwujudkan dalam tiga hal, yaitu: (1) di dalam menentukan kebijakan dan tujuan pendidikan, (2) di dalam penyampaian nilai-nilai yang tersembunyi dalam *hidden curriculum*, (3) dan di dalam formulasi kurikulum itu sendiri.<sup>28</sup> Ketiga aspek ini senantiasa dipengaruhi dan ditentukan bentuk dan formatnya oleh ideologi pendidikan yang dianut oleh suatu lembaga pendidikan. Oleh karena itu, dalam instalasi ideologi Islam moderat, ketiga aspek ini menjadi catatan yang harus diperhatikan.

### **1. Penekanan pada Islam Moderat dalam Merumuskan Tujuan Pendidikan**

Salah satu kunci untuk memahami tujuan pendidikan adalah bahwa tujuan itu harus baik. Menurut Noeng Muhadjir, makna “baik” secara filosofis mencakup etiket, *conduct* (prilaku terpuji), *virtues* (watak terpuji), *practical values*, dan *living values*. Agar peserta didik menjadi pandai, ahli, bertambah cerdas, berkepribadian luhur, toleran, pandai membaca dan banyak lagi, merupakan contoh tujuan baik dalam pendidikan.<sup>29</sup> Sementara itu, menurut John Dewey, setiap tujuan pendidikan harus mengandung nilai yang dirumuskan melalui observasi, pilihan dan perencanaan, yang dilaksanakan dari waktu ke waktu. Apabila tujuan itu tidak mengandung nilai, bahkan dapat menghambat pikiran sehat peserta didik, maka itu dilarang.<sup>30</sup> Dengan ini, dalam merumuskan tujuan pendidikan, konsep “baik” dan konsep “nilai” menjadi penting. Kedua konsep ini tentu saja sangat ideologis, tergantung filsafat dan ideologi yang dianut oleh sebuah lembaga pendidikan. Filsafat dan ideologi tentang konsep nilai dan konsep baik inilah yang untuk kemudian diterjemahkan dalam merumuskan sebuah tujuan pendidikan.

Lembaga pendidikan Islam secara ideologis dapat menginstallkan konsep “baik” dan konsep “nilai” yang ada dalam paham Islam moderat ke dalam tujuan pendidikannya, sehingga menghasilkan

---

<sup>28</sup>Gerald L. Gutek, *Philosophical and Ideological Perspectives on Education* (New Jersey: Pentice-Hal, 1988), 160–162.

<sup>29</sup>Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Teori Pendidikan Pelaku Sosial Kreatif*, V (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003), 1–2.

<sup>30</sup>John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan Company, 1964), 107.

pendidikan Islam moderat. Menurut Abudin Nata, pendidikan Islam moderat atau disebutnya sebagai pendidikan Islam *rahmah li al-'ālamīn*, memiliki sepuluh nilai dasar yang menjadi indikatornya, yaitu: (1) pendidikan damai, yang menghormati hak asasi manusia dan persahabatan antara bangsa, ras, atau kelompok agama; (2) pendidikan yang mengembangkan kewirausahaan dan kemitraan dengan dunia industri; (3) pendidikan yang memperhatikan visi profetik Islam, yaitu humanisasi, liberasi dan transendensi untuk perubahan sosial; (4) pendidikan yang memuat ajaran toleransi beragama dan pluralisme; (5) pendidikan yang mengajarkan paham Islam yang menjadi *mainstream* Islam Indonesia yang moderat; (6) pendidikan yang menyeimbangkan antara wawasan intelektual (*head*), wawasan spiritual dan akhlak mulia (*heart*) dan keterampilan vokasional (*hand*); (7) pendidikan yang menghasilkan ulama yang intelek dan intelek yang ulama; (8) pendidikan yang menjadi solusi bagi problem-problem pendidikan saat ini seperti masalah dualisme dan metodologi pembelajaran; (9) pendidikan yang menekankan mutu pendidikan secara komprehensif; dan (10) pendidikan yang mampu meningkatkan penguasaan atas bahasa asing.<sup>31</sup>

Dari sepuluh nilai dasar di atas, poin 1, 3, 4, dan 5 perlu mendapat perhatian khusus dalam perumusan tujuan pendidikan Islam di Indonesia. Keempat poin ini menjadi penting, karena ia menjadi penciri bagi kekhasan Islam Indonesia, yang berbeda dengan keislaman di negara lain. Pendidikan damai, pendidikan profetik, pendidikan toleransi dan pluralisme, serta pendidikan yang mengarusutamakan paham keislaman-keindonesiaan, perlu mendapat dukungan dari sisi kebijakan dan manajerial. Lembaga pendidikan Islam, baik sekolah, madrasah, atau pesantren perlu menekankan keempat poin ini dalam instalasi tujuan pendidikannya. Keempat poin inilah yang mencoba mengintegrasikan antara aspek keislaman dengan aspek keindonesiaan dalam bidang pendidikan, sehingga Islam moderat yang menjadi karakter Islam Indonesia mendapat penguatan dari sisi pendidikan. Pendidikan Islam transnasional yang ada di Indonesia sedikit-banyak tidak memperhatikan integrasi

---

<sup>31</sup>Abudin Nata, "Islam Rahmatan li al-'Alamin sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki Asean Community" (Kuliah Tamu Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Malang, 7 Maret 2016), 10-14.

keislaman-keindonesiaan ini, karena lembaga pendidikan jenis ini mengabaikan penggunaan paradigma “Mengindonesiakan Islam”, tetapi menggunakan paradigma “Mengislamkan Indonesia” sesuai visi ideologisnya.

## **2. Filterisasi Materi Ajar pada Islam Moderat dalam Konten Kurikulum**

Kurikulum pendidikan juga bersifat ideologis. Paradigma baru pendidikan mengartikan kurikulum secara luas, yaitu sebagai semua yang menyangkut aktivitas yang dilakukan dan dialami pendidik dan peserta didik, baik dalam bentuk formal maupun nonformal, guna mencapai tujuan pendidikan. Kurikulum dalam paradigma baru bukan hanya sebagai program pendidikan, tetapi juga sebagai produk pendidikan, sebagai hasil belajar yang diinginkan dan sebagai pengalaman belajar peserta didik.<sup>32</sup> Menurut S. Nasution, di dalam menyusun atau merevisi sebuah kurikulum pendidikan, ada empat asas yang perlu diperhatikan, yaitu asas filosofis yang berkaitan dengan filsafat dan tujuan pendidikan, asas psikologis menyangkut psikologi belajar dan psikologi anak, asas sosiologi menyangkut perubahan dalam masyarakat, dan asas organisatoris berkaitan dengan bentuk dan organisasi kurikulum.<sup>33</sup> Asas filosofis kurikulum inilah kiranya yang merupakan ajang penyemaian suatu ideologi pendidikan kepada peserta didik.

Muatan kurikulum dengan demikian menjadi aspek penting dalam instalasi ideologi Islam moderat. Dewasa ini materi ajar pendidikan Islam tersebar bukan hanya dalam bentuk cetak, tetapi juga digital. Lembaga pendidikan Islam harus mampu memilah dan memfilter mana materi ajar yang memuat ideologi Islam moderat dan mana yang bukan. Kelompok-kelompok gerakan Islam ideologis sudah melakukan penyebaran ideologinya melalui penerbitan dan penerjemahan karya-karya yang sesuai ideologinya ke dalam bahasa Indonesia. Demikian juga mereka telah mengonlinekan ajaran-ajaran ideologisnya berupa bahan digital, yang tersebar dalam situs-situs internetnya.

Pada tahun 2008, *International Crisis Group* (ICG) melaporkan beberapa penerbit yang ditengarai sebagai perusahaan penerbitan

---

<sup>32</sup>Suryanto dan Djihad Hisyam, *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2000), 59–60.

<sup>33</sup>S. Nasution, *Asas-Asas Kurikulum*, VI (Bandung: Jemmars, 1982), 21–24.

yang memiliki kaitan dengan kelompok radikal Jama'ah Islamiyah (JI). Kebanyakan penerbit ini terletak di wilayah Solo Raya, dan tidak memiliki kaitan dengan IKAPI, tetapi masuk dalam Serikat Penerbit Islam (SPI). Beberapa rumah penerbitan yang dicatat oleh ICG adalah Al-Alaqa, Kelompok Penerbit Arafah, Kelompok Penerbit Al-Qawam, Kelompok Penerbit Aqam, Kafeyah Cipta Media, Ar-Rahmah Media, serta beberapa penerbit lain di wilayah Solo seperti Pustaka Al-Amin, Abyan, Pustaka Iltizam, Ziyad Visi Media, Ad-Dakwah, dan Wafa Press.<sup>34</sup>

Sementara itu, kajian Abdul Munip menyebutkan beberapa situs yang ditengarai sebagai situs yang menginformasikan hal-hal terkait radikalisme, yaitu: (1) situs [www.arahmah.com](http://www.arahmah.com), yang memuat berita dan artikel jihad di seluruh dunia; (2) situs [www.thoriqua.wordpress.com](http://www.thoriqua.wordpress.com), yang mempersilahkan pengakses untuk mengunduh artikel maupun e-book tentang jihad, bahkan ada juga informasi intelijen, terjemahan dari *The Security and Intelligence Course*, karya Abu Abdullah bin Adam; (3) situs [www.jihad.hexat.com](http://www.jihad.hexat.com), yang memuat artikel-artikel jihad dan buku karya Abu Mush'ab al-Syuri yang berjudul *Da'wah Muqawamah Islamiyyah 'Alamiyyah* (DMIA); (4) situs <http://almuwahhidin.wordpress.com>, yang memuat buletin terbitan Jama'ah Anshoru Tauhid (JAT) pimpinan Abu Bakar Baasyir; (5) situs [www.millahibrahim.wordpress.com](http://www.millahibrahim.wordpress.com), yang menyediakan file unduhan berisi ceramah-ceramah kajian terhadap buku-buku jihad oleh Aman Abdurrahman alias Abu Sulaiman, yang kini sedang meringkuk di penjara karena keterlibatannya dalam pelatihan bersenjata di Aceh; dan (6) situs <http://alqoidun.sitesled.com/heart.php-hid=1.htm>, yang mengonlinekan buku *Yang Tegar di Jalan Jihad* karya Al-Syahid Al-Syaikh Yusuf bin Shalih al-'Uyairi, dan *Terorisme adalah Ajaran Islam* karya Syaikh 'Allamah Abdul Qodir bin Abdul Aziz.<sup>35</sup>

Terkait dengan bahan ajar cetak, pada 2016 PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) UIN Syarif Hidayatullah melakukan kajian tentang dugaan adanya muatan ajaran intoleran dan kekerasan yang terdapat dalam materi ajar buku teks mata pelajaran

<sup>34</sup>International Crisis Group, "Indonesia: Industri Penerbitan Jemaah Islamiyah," *Crisis Group Asia Report* 147 (Pebruari 2008): 2–12.

<sup>35</sup>Abdul Munip, "Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah," *Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 2 (Desember 2012): 171–174.

Pendidikan Agama Islam (PAI) terbitan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang digunakan di sekolah-sekolah seperti SD, SMP dan SMA di Indonesia. Kajian ini di antaranya menyimpulkan bahwa: (1) terdapat muatan ajaran intoleransi pada buku-buku teks tersebut, yang tercermin dalam bentuk menyalahkan pendapat atau praktik ibadah yang berbeda, mempromosikan pendapat yang satu tanpa menghadirkan pendapat lainnya, memuat pandangan negatif atau *stereotip* tentang umat lain tanpa menegaskan Islam menghormati kebebasan berkeyakinan dan tanpa menegaskan bahwa antar umat beragama harus rukun dan secara sosial harus bahu membahu sebagaimana Islam ajarkan; (2) negara tidak menjadikan produksi buku teks PAI tersebut sebagai bagian dari politik kebudayaan nasional untuk pembangunan karakter bangsa; dan (3) terdapat ketidaktegasan visi, misi, dan tujuan buku-buku teks PAI tersebut, sehingga tidak memuat ajaran dan pesan Islam yang *rahmah li al-'alamīn* sesuai dengan nilai-nilai kebangsaan Indonesia, yang pada gilirannya buku-buku teks tersebut tidak jelas, tidak koheren, dan atau bahkan kontradiktif dengan keislaman Indonesia.<sup>36</sup> Temuan PPIM ini menjadi indikator adanya paham intoleran dan kekerasan yang ”menyusup” dalam bahan ajar cetak pelajaran PAI di sekolah.

Kajian mutakhir yang dilakukan oleh Hasniati pada 2017 tentang muatan radikalisme, toleransi dan demokrasi dalam buku teks PAI SMA terbitan Kementerian pendidikan dan Kebudayaan, Erlangga dan Yudhistira menunjukkan bahwa: (1) terdapat nilai-nilai radikalisme dalam buku teks PAI terbitan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Erlangga dan Yudhistira. Sedangkan nilai-nilai toleransi dan demokrasi dalam buku teks yang diterbitkan oleh ketiga penerbit di atas ialah adanya penekanan pentingnya perdamaian, persatuan, sikap saling menghargai dan saling menghormati, musyawarah, kebebasan berpendapat dan beragama; (2) Buku teks yang diterbitkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Erlangga dan Yudhistira pada dasarnya banyak mengandung muatan toleransi dan demokrasi. Akan tetapi, tidak dipungkiri bahwa buku teks PAI dari ketiga penerbit tersebut juga mengandung muatan

---

<sup>36</sup>Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN Jakarta, “Tanggung Jawab Negara terhadap Pendidikan Agama Islam,” *Policy Brief*, September 2016, 1–8. Hasil kajian ini dapat juga dilihat pada Abdullah, “Exclusivism and Radicalism in Schools: State Policy and Educational Politics Revisited,” *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 625–632.

radikalisme. Yang paling miris, ternyata muatan radikalisme paling banyak ditemukan dalam buku terbitan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.<sup>37</sup>

Kajian-kajian di atas jelas sekali memperlihatkan bahwa di dalam buku teks PAI terdapat paham dan ajaran radikalisme yang disusupkan ke dalamnya. Paham dan ajaran radikalisme tentu saja tidak selaras dengan karakter Islam Indonesia yang moderat. Di sinilah letak pentingnya penggunaan paradigma ”mengindonesiakan Islam” dalam menyusun dan membuat buku ajar pendidikan yang mencerminkan Islam moderat. Kurikulum pendidikan harus steril dari ajaran dan paham radikalisme. Lembaga pendidikan dituntut untuk mampu memfilterisasi karya-karya tersebut, baik cetak ataupun online, agar tidak diajarkan dalam lembaga pendidikan Islam moderat. Dalam konteks ini, seorang pendidik moderat, perlu memiliki kemampuan dan keluasan wawasan untuk menyaring penerbitan dan situs yang tidak moderat, agar tidak diajarkan kepada peserta didik.

### **3. Internalisasi Nilai-Nilai Islam Moderat dalam Mendesain Kurikulum Tersembunyi**

Hal yang sama bersifat ideologis adalah merancang kurikulum tersembunyi. Menurut Michael W. Apple, *hidden curriculum* dapat diartikan sebagai norma-norma dan nilai-nilai yang secara implisit, tapi efektif, diajarkan sekolah kepada siswa yang biasanya tidak dicantumkan di dalam tujuan guru mengajar secara formal. Kurikulum semacam ini justru yang sebenarnya memiliki kontribusi yang signifikan bagi upaya melestarikan ideologi secara hegemonik.<sup>38</sup> Oleh karena itu, analisis ideologi dapat menelanjangi fungsi-fungsi kurikulum, di mana melalui *hidden curriculum*, setiap sistem pendidikan sesungguhnya menyembunyikan ideologi tertentu dalam rangka reproduksi budaya.

Menurut Zūhal Çubukçu, elemen penting dalam kurikulum tersembunyi yang dimiliki di sekolah adalah nilai-nilai, keyakinan, sikap, dan norma-norma yang merupakan bagian penting dari fungsi sekolah. Nilai, keyakinan, sikap dan norma-norma ini tentu saja

---

<sup>37</sup>Hasniati, “Analisis Muatan Radikalisme dalam Buku Teks PAI SMA” (Tesis, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), 119.

<sup>38</sup>Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Routledge Falmer, 2004), 78–79.

sangat berpengaruh terhadap pembentukan karakter peserta didik.<sup>39</sup> Artinya, karakter peserta didik seperti apa yang ingin dibentuk, tergantung pada nilai-nilai, keyakinan, sikap, dan norma-norma yang diinstallkan oleh pihak sekolah.

Kurikulum tersembunyi tidaklah nampak dalam sebuah lembaga pendidikan, karena tidak tertulis dalam dokumen kurikulum. Akan tetapi, justru di dalam kurikulum tersembunyi terkandung kekuatan untuk dapat mencetak kepribadian dan ideologi peserta didik. Oleh karena itu, nilai-nilai moderat seperti berperilaku normal (*tawassuʿ*) di dalam beragama, toleran terhadap perbedaan pendapat, menghindari kekerasan, memprioritaskan dialog, mengakomodir konsep-konsep modern yang secara substansial mengandung masalah, berpikir rasional berdasarkan wahyu, menafsirkan teks secara kontekstual, dan menggunakan ijtihad di dalam menafsirkan apa yang tidak termaktub di dalam al-Qurʿan atau Sunnah, memiliki sikap rukun dan kooperatif dengan kelompok-kelompok agama yang berbeda, dapat diinternalisasikan dalam proses instalasi ideologi Islam moderat.

Nilai-nilai tersebut perlu diinstallkan dalam kurikulum tersembunyi. Nilai-nilai itu merupakan abstraksi dari paham Islam moderat yang menjadi karakter Islam Indonesia. Oleh karena itu, dalam konteks ini, penggunaan paradigma “mengindonesiakan Islam” dalam membangun kurikulum tersembunyi bagi lembaga pendidikan menjadi sebuah keniscayaan. Apabila nilai-nilai Islam moderat ini tidak terinstal dengan baik dalam kurikulum tersembunyi, maka karakter peserta didik yang dihasilkan pun akan menyimpang jauh dari karakter Islam moderat.

Menurut Masdar Hilmy, lembaga pendidikan seperti pesantren dewasa ini telah terfragmentasi menjadi pesantren “salafi” dan non-salafi. Berbeda secara diametral dengan pesantren non-salafi, pesantren “salafi” memiliki karakter, di antaranya, proses pembelajaran dan konten kurikulum bermuatan ideologis, menitikberatkan pada aksi amar maʿruf nahi munkar melalui pendekatan ekstrem, berpakaian jubah putih, celana panjang di atas mata kaki, serta berjenggot bagi santri laki-laki. Para santri “salafi”

---

<sup>39</sup>Zühal Çubukçu, “The Effect of Hidden Curriculum on Character Education Process of Primary School Students,” *Educational Sciences: Theory & Practice* 12, no. 2 (n.d.): 1526–1534.

pun diajarkan tentang al-Qur'an dan al-Hadis sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam dengan membuang ajaran yang terdapat dalam khazanah pemikiran Islam Klasik. Selain itu, pesantren model ini pun mengkonstruksi kurikulum yang menggunakan kitab-kitab berbahasa Arab kontemporer yang diperolehnya melalui jaringan "salafi" internasional. Di sini, mata ajar fiqh jihad bukan hanya diajarkan secara teori, tetapi juga praktik. Di Pesantren Al-Mukmin Ngruki, misalnya, para santri diajarkan seni bela diri. Seni bela diri ini secara tersembunyi diajarkan juga melalui praktiknya, seperti mengangkat senjata, bahkan operasi perang kota dan penyerangan terhadap musuh-musuh Allah.<sup>40</sup>

Materi-materi kajian normatif tentang perlunya melakukan gerakan purifikasi, amar ma'ruf nahi munkar, dan berjihad di jalan Allah, lebih diajarkan secara intensif dan tersembunyi dibanding materi-materi lainnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika karakter peserta didik yang dihasilkan dari pembelajaran pesantren model "salafi" ini adalah lulusan yang memiliki ambisi purifikasionis lebih radikal dalam melakukan proses transformasi sosial-budaya. Mereka tak jarang terlibat langsung (*direct engagment*) dalam aksi perlawanan dan pembid'ahan di dalam masyarakat.<sup>41</sup>

Catatan Masdar Hilmy di atas perlu dikemukakan untuk menunjukkan bahwa dewasa ini terdapat lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang secara *hidden curriculum* mengajarkan nilai-nilai yang tidak sejalan dengan ajaran dan paham Islam moderat. Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi lembaga pendidikan Islam yang mengusung Islam moderat untuk lebih intensif lagi dalam menginternalisasikan paham dan ajaran Islam moderat. Dalam konteks ini, penggunaan paradigma "mengindonesiakan Islam" perlu lebih dikedepankan daripada penggunaan paradigma "mengislamkan Indonesia".

## PENUTUP

Pendidikan nasional Indonesia yang berdasarkan Pancasila dewasa ini dihadapkan pada tantangan yang sangat berat. Munculnya gerakan Islam transnasional, yang menyebarkan ideologinya

---

<sup>40</sup>Masdar Hilmy, *Pendidikan Islam dan Tradisi Ilmiah* (Malang: Madani, 2016), 83-84.

<sup>41</sup>Ibid., 85.

melalui lembaga-lembaga pendidikan, membuat pendidikan nasional mendapat ancaman yang tidak dapat diremehkan. Islam moderat yang menjadi karakter Islam Indonesia harus diperkuat dan dipertahankan, selama bangsa dan negara ini masih bernama Indonesia. Dalam konteks ini, “Indonesianisasi Islam” menjadi keniscayaan yang dapat diperjuangkan untuk mempertahankan NKRI.

Lembaga pendidikan Islam di Indonesia dituntut untuk dapat memainkan perannya dalam memperkuat Islam moderat melalui “Indonesianisasi Islam”. Peran yang dapat dilakukan lembaga pendidikan Islam dalam ranah ini adalah instalasi ideologi Islam moderat kepada peserta didik dalam proses pembelajarannya. Terdapat tiga aspek yang perlu diperhatikan dalam instalasi ini, yaitu penekanan Islam moderat dalam merumuskan tujuan pendidikan, internalisasi nilai-nilai moderat dalam merancangbangun kurikulum tersembunyi, dan melakukan filterisasi materi ajar sehingga ideologi Islam moderat dapat diinstallasikan kepada peserta didik. Proses instalasi ideologi Islam moderat ini tentu saja bukan pekerjaan mudah. Di sini diperlukan kerjasama yang sinergis antara pemerintah dengan kelompok-kelompok Islam kultural non-ideologis yang berparadigma “Indonesianisasi Islam”.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdallah. “Exclusivism and Radicalism in Schools: State Policy and Educational Politics Revisited.” *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016).
- Ali, Muhammad. “Moderate Islam Movement in Contemporary Indonesia.” In *Islamic Thoughts and Movements in Contemporary Indonesia*, diedit oleh Rijal Sukma dan Clara Joewono. Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2007.
- Apple, Michael W. *Ideology and Curriculum*. New York: Routledge Falmer, 2004.

- Ardhana, I Ketut. "Nasionalisasi Perusahaan: Peralihan dari Perusahaan Belanda ke Perusahaan Lokal di Bali." In *Membuka Jalan Keilmuan: Kusumanjali 80 Tahun Prof. Dr. Anak Agung Gde Putra Agung, S.U.*, diedit oleh A.A.A. Dewi Girindrawardani dan Slamet Trisila. Denpasar: Pustaka Larasan, 2015.
- Arifin, Syamsul. "Membendung Arus Radikalisasi di Indonesia." *Islamica* 8, no. 2 (Maret 2014).
- Arnold, Thomas W. *Sejarah Da'wah Islam*. Diterjemahkan oleh A. Nawawi Rambe. Jakarta: Widjaya, 1985.
- Azra, Azyumardi. "Bali and Southeast Asian Islam: Debunking the Myths." In *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, diedit oleh Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, 2003.
- Bull, Ronald A. Lukens. *Islamic Higher Education in Indonesia*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Burhani, Ahmad Najib. "Al-Tawassuṭ wa-l I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam." *Asian Journal of Social Science* 40, no. 5–6 (2012).
- Burhani, Ahmad Najib. "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia." Tesis, Faculty of Humanities, University of Manchester, 2007.
- Çubukçu, Zühal. "The Effect of Hidden Curriculum on Character Education Process of Primary School Students." *Educational Sciences: Theory & Practice* 12, no. 2 (n.d.).
- Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: The Macmillan Company, 1964.
- Effendi. "Politik Kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia dalam Perspektif Sejarah (Studi Pemikiran Snouck Hurgronje)." *Jurnal TAPIS* 8, no. 1 (Juni 2012).
- Gutek, Gerald L. *Philosophical and Ideological Perspectives on Education*. New Jersey: Pentice-Hal, 1988.

- Hasniati. "Analisis Muatan Radikalisme dalam Buku Teks PAI SMA." Tesis, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Hasyim, Syafiq. "State and Religion: Considering Indonesian Islam as Model of Democratisation for the Muslim World." Berlin: the Friedrich Naumann Stiftung, 2013.
- Hilmy, Masdar. *Pendidikan Islam dan Tradisi Ilmiah*. Malang: Madani, 2016.
- Hilmy, Masdar. "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *Journal of Indonesian Islam* 7, no. 1 (Juni 2013).
- International Crisis Group. "Indonesia: Industri Penerbitan Jemaah Islamiyah." *Crisis Group Asia Report* 147 (Pebruari 2008).
- Lindblad, J. Thomas. "The Importance of Indonesianisasi during the Transition from the 1930s to the 1960s." Amsterdam, 2002.
- Mansur. "Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 46, no. 1 (Juni 2012).
- Mufid, Ahmad Syafi'i, ed. *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2011.
- Muhadjir, Noeng. *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Teori Pendidikan Pelaku Sosial Kreatif*. V. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003.
- Mujiburrahman. *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Munip, Abdul. "Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah." *Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 2 (Desember 2012).
- Nasution, S. *Asas-Asas Kurikulum*. VI. Bandung: Jemmars, 1982.

- Nata, Abudin. "Islam Rahmatan li al-'Alamin sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki Asean Community." dipresentasikan pada Kuliah Tamu Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Malang, 7 Maret 2016.
- Presiden Jokowi. "Indonesia Sumber Pemikiran Islam Dunia." Diakses 9 September 2016. <https://www.kemenag.go.id/berita/387579/presiden-jokowi-indonesia-sumber-pemikiran-islam-dunia>.
- Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat UIN Jakarta. "Tanggung Jawab Negara terhadap Pendidikan Agama Islam." *Policy Brief*, September 2016.
- Ridwan, Nur Khalik. "Pancasila dan Deradikalisasi Agama." *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (Juni 2013).
- Solahudin. *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jema'ah Islamiyah*. Diterjemahkan oleh Dave McRae. Sydney: University of New South Wales Press Ltd, 2013.
- Suharto, Toto. "Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. 1 (September 2014).
- Suharto, Toto. "Pesantren Persatuan Islam 1983-1997 dalam Perspektif Pendidikan Berbasis Masyarakat." Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Suryanto, dan Djihad Hisyam. *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Milenium III*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2000.
- Sutono, Agus. "Meneguhkan Pancasila sebagai Filsafat Pendidikan Nasional." *Jurnal Ilmiah CIVIS* 5, no. 1 (Januari 2015).
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

**PERSEPSI SANTRI DAN KIAI  
TERHADAP PLURALISME AGAMA DI  
PENDIDIKAN ULAMA TARJIH  
MUHAMMADIYAH (PUTM) DAN  
ASWAJA NUSANTARA YOGYAKARTA**

*Zainal Arifin dan Yu'timaalahuyatazaka*

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Fakultas Ilmu Agama Islam  
Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta  
email: zainal.arifin@uin-suka.ac.id  
email: yutimaalahuyatazaka@pai.uad.ac.id

**Abstract:** *There are the controversies of religious pluralism in the pluralistic society context in Nusantara (Indonesia). Even, it evokes some conflicts such as war of ideas. This article focused on the perspectives of Kiai and Student Muhammadiyah and NU on the religious pluralism through education practices in the PUTM dan Aswaja Nusantara Boarding School. Both of them are considered representative because they contain the concept, ideas, and paradigms of Muhammadiyah and NU. This is a qualitative research, the data obtained from interviews and literature study by giving each verification, correction and complementary. The result of this research, The PUTM perspective of pluralism is regarding to it as a social reality that responded positively and constructively. While, Aswaja Nusantara prioritizes a dialectics amongst to social reality, local culture, and a strong Islamic tradition. Nonetheless, both of them have a same concept to strengthen their faith (akidah) by using exclusivism to refuse the theological concept of religious pluralism, but accepted the sociological concept of religious pluralism.*

**المخلص:** كان الحديث عن التعددية لا يزال ظاهراً في سياق المجتمع المتعدد في إندونيسيا. وكثيراً ما يؤدي هذا إلى النزاع الفكري. والشيء الجاذب هو النظر إلى وجهة نظر علماء ومتعلمي المعهد لجمعية «محمديّة» وجمعية «نهضة العلماء» تجاه قضية التعددية عن طريق تطبيق التربية في معهد

علماء الترجيح لمحمدية و معهد أهل السنة والجماعة نوسانتارا يوجياكرتا الممثلان للفكرة والرؤية والتصور الفكري من جمعية «محمدية» وجمعية «نهضة العلماء». كانت هذه الدراسة دراسة وصفية، والبيانات محسولة عليها عن طريق المقابلة الشخصية والدراسة المكتبية بما فيها من إجراء التحقق والإصلاح والتكميل. دلت نتائج البحث على أن معهد MUTP ومعهد أهل السنة والجماعة لهما تصوران متساويان في التمسك بالعقيدة والانغلاق ورد فكرة التعددية في العقيدة ولكنهما يقبلانها اجتماعيا، حتى يكون تصورهما ورأيهما عن التعددية يمثلان رأي جمعية «محمدية» و«نهضة العلماء» عن التعددية الدينية والتعددية الثقافية.

**Abstrak:** *Perdebatan pluralisme agama masih mengemuka dalam konteks masyarakat majemuk di Nusantara. Bahkan, tidak jarang menimbulkan konflik dan perang pemikiran. Menarik melihat perspektif kiai dan santri Muhammadiyah dan NU terhadap isu pluralisme melalui praktik pendidikan di Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) Yogyakarta dan Pondok Pesantren Aswaja Nusantara Yogyakarta yang dianggap representatif karena membawa muatan konsep, ide dan paradigma dari Muhammadiyah dan NU. Penelitian ini bersifat kualitatif, data diperoleh dari wawancara dan studi kepustakaan dengan saling memberikan verifikasi, koreksi dan pelengkap. Hasil penelitian ini, PUTM dan Pesantren Aswaja Nusantara memiliki konsep yang sama dalam memegang teguh akidah, yakni sikap eksklusif dan menolak pluralisme secara teologis namun menerimanya secara sosiologis. Sehingga, paradigma dari dua lembaga tersebut merepresentasikan dari paradigma Muhammadiyah dan NU dalam merespon fenomena pluralisme agama dan budaya.*

**Keywords:** PUTM, Aswaja Nusantara, pluralisme agama, pendidikan.

## PENDAHULUAN

Salah satu tema penting yang banyak diwacanakan pemikir Muslim era kontemporer adalah pluralisme agama. Wacana pluralisme agama di Indonesia akhir-akhir ini juga banyak diperdebatkan. Apalagi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam musyawarah nasional yang ke-7 pada 26-29 Juli 2005 telah mengeluarkan fatwa sesat terhadap pluralisme, sekularisme dan liberalisme. Dalam hal ini, pluralisme

yang dihukumi sesat oleh MUI adalah paham yang mengajarkan bahwa semua agama sama.<sup>1</sup>

Beberapa tokoh dari organisasi sosial keagamaan juga memberikan respon yang sangat beragam terhadap isu pluralisme keagamaan. Sebagian tokoh Muhammadiyah memberikan apresiasi positif pada pluralisme dan sebagian menolak.<sup>2</sup> Begitu juga dengan NU (Nahdlatul Ulama), yang sebagian tokohnya menerima dan menolak pluralisme. Apalagi pada saat ini, muncul fenomena NU Garis Lurus yang memiliki pandangan kontraproduktif terhadap para pemikir progresif NU.<sup>3</sup>

Fenomena demikian dapat berpengaruh pada lembaga-lembaga yang berada dan bernaung di kedua organisasi besar tersebut. Sebagai contoh adalah PUTM (Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah) dan Pondok Pesantren Aswaja Nusantara. Para santri dan Kiai dalam dua lembaga tersebut memiliki pandangan dan sikap terhadap konsep dan fenomena pluralisme agama sebagaimana diperdebatkan oleh para tokoh di tingkat elit Muhammadiyah dan NU. Sikap dan pandangan inilah yang akan coba diungkapkan dalam tulisan ini, apakah para santri dan Kiai di dua lembaga tersebut cenderung untuk menolak atau menerima konsep pluralisme agama.

Tulisan ini berusaha mengungkap fenomena perdebatan pluralisme agama di kedua lembaga milik Muhammadiyah dan NU tersebut melalui sikap, pandangan dan praktik pendidikan yang dilakukan PUTM dan Aswaja Nusantara. Karena, paradigma yang digunakan oleh kedua lembaga pendidikan tersebut tentunya tidak jauh berbeda dari paradigma dan sikap keagamaan dua organisasi besar Muhammadiyah dan NU, minimal tidak jauh berbeda dengan pandangan dan sikap para tokoh elit yang berada di kedua Ormas tersebut.

Untuk itu dalam tulisan akan dibahas tentang persepsi santri dan Kiai terhadap pluralisme agama melalui sikap, pandangan dan praktik pendidikan dengan mengambil *locus* di Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) Yogyakarta dan Pondok Pesantren Aswaja Nusantara Yogyakarta.

---

<sup>1</sup>Biyanto, *Pluralisme Keagamaan Dalam Perdebatan: Pandangan Kaum Muda Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2009), 6.

<sup>2</sup>Ibid., 10.

<sup>3</sup>Lihat di n.d., <http://www.nugarislurus.com/>.

## KONSEP PLURALISME AGAMA

Berbicara pluralisme berarti tengah memandang keanekaragaman sebagai salah satu anugerah yang diberikan Tuhan kepada hamba-Nya. Secara etimologis, pluralisme agama berasal dari dua kata, yaitu ‘pluralisme’ dan ‘agama’. Dalam bahasa Arab diterjemahkan ‘*al-ta’addudiyah al-diniyah*’ dan dalam bahasa Inggris ‘*religious pluralism*’.<sup>4</sup> Pluralisme agama adalah kondisi hidup bersama (*co-existence*) antara gama (dalam arti yang luas) yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama.<sup>5</sup>

Ada tiga pengertian yang diberikan terhadap istilah ‘pluralisme agama’ dalam kajian teologi. *Pertama*, dengan kata itu dimaksudkan kenyataan bahwa umat beragama itu majemuk. Jadi pluralisme berarti *actual plurality* atau kebhinekaan seperti pluralisme masyarakat Indonesia, yang berarti di dalam masyarakat Indonesia dikenal banyak agama. *Kedua*, pluralisme mengandung konotasi politik, sehingga maknanya sinonim dengan sekularisme. *Ketiga*, pluralisme merujuk pada satu teori agama yang pada prinsipnya menyatakan bahwa semua agama pada akhirnya menuju kepada satu kebenaran yang sama.<sup>6</sup>

Pluralisme agama merupakan kondisi hidup bersama (*co-existence*) antar agama yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik masing-masing agama.<sup>7</sup> Ada tiga pengertian yang diberikan terhadap istilah ‘pluralisme agama’ dalam kajian teologi. *Pertama*, dengan kata itu dimaksudkan kenyataan bahwa umat beragama itu majemuk. *Kedua*, pluralisme mengandung konotasi politik, sehingga maknanya sinonim dengan sekularisme. *Ketiga*, pluralisme merujuk pada satu teori agama yang menyatakan bahwa semua agama akan menuju kepada satu kebenaran yang sama.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup>Anis Malik Thoaha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, n.d.), 11.

<sup>5</sup>Ibid., 14.

<sup>6</sup>Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran: Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), 19.

<sup>7</sup>Thoaha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis*, 14.

<sup>8</sup>Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Quran: Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, 19.

Menurut Jhon Hick, pluralisme agama adalah suatu gagasan bahwa agama-agama besar dunia merupakan persepsi dan konsepsi yang berbeda dan merupakan respon yang beragam terhadap Yang Maha Agung dari dalam pranata kultural manusia yang bervariasi.<sup>9</sup> Sementara itu menurut Farid Essack, pluralisme merupakan pengakuan dan penerimaan terhadap yang lain (*otherness*). Dalam konteks agama, pluralisme berarti penerimaan terhadap berbagai jalan yang berbeda.<sup>10</sup>

Diana Eck mengidentifikasi pluralisme sebagai berikut: *Pertama*, pluralisme bukan hanya suatu keragaman. *Kedua*, tujuan pluralisme adalah usaha aktif untuk mencapai sebuah pemahaman. *Ketiga*, pluralisme bukanlah relativisme.<sup>11</sup> Pluralisme juga dapat diidentifikasi menjadi tiga pokok gagasan sebagai berikut: *Pertama*, pluralisme dapat dipahami dalam istilah yang logis dengan melihat Yang Tunggal (*The One*) bermanifestasi sebagai yang banyak (*the many*); *Kedua*, adanya pengakuan umum dari kualitas instrumental terhadap pengalaman agama-agama partikular; *Ketiga*, spiritualitas diidentifikasi oleh ketumpangtindihan dari kriteria yang dimiliki seseorang terhadap agama-agama yang lain.<sup>12</sup>

Dalam studi agama-agama modern, isu tentang pluralisme agama yang ramai dibicarakan di mana-mana sesungguhnya memiliki makna yang sama, jika tidak disebut identik, dengan paham *wahdat al-adyān* kaum sufi, terutama al-Hallaj dan Ibnu 'Arabi. Pluralisme agama dipahami bahwa agama-agama merupakan jalan-jalan yang berbeda tetapi menuju tujuan Yang Satu dan Sama, atau dengan bahasa lain, semua agama merupakan manifestasi-manifestasi dari Realitas Yang Satu.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup>Thoha, *Tren Pluralisme Agama; Tinjauan Kritis*, 15.

<sup>10</sup>Farid Essack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-Religious Solidarity Against Oppression* (England: One World Publications, 1998), xii.

<sup>11</sup>Amir Muslims Hussein, "Pluralism, and Interfaith Dialogue," in *Progressive Muslims; on Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi (Oxford: One World Publications, 2003), 252.

<sup>12</sup>Harold Coward, *Pluralism in the World Religions: A Short Introduction* (Oxford: One World Publications, 2000), 140.

<sup>13</sup>Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi, Dan Al-Jili* (Bandung: Mizan, 2011), 39.

## RESPON MUHAMMADIYAH DAN NU TERHADAP DISKURSUS PLURALISME AGAMA

Salah satu respon Muhammadiyah terhadap pluralitas ditunjukkan dalam hubungannya dengan kelompok Ahmadiyah khususnya Ahmadiyah Lahore. Ahmadiyah melalui Mirza Wali Ahmad Baig menjaga hubungan baik dengan para tokoh Muhammadiyah. Bahkan, Baig juga menarik sejumlah tokoh Muhammadiyah menjadi muridnya, seperti Raden Ngabehi Djojosoegito dan Muhammad Chusni, yang pada waktu itu menjadi sekretaris PP Muhammadiyah. Menurut Blood, sejumlah tokoh Muhammadiyah juga mempublikasikan beberapa artikel tentang gerakan Ahmadiyah di dalam jurnal Bintang Timur, yang memuji peranan Ahmadiyah sebagai *prototype* gerakan Islam modern. Di artikel Javabode tahun 1925, bahkan disarankan agar kedua kelompok tersebut (Muhammadiyah dan Ahmadiyah) bersatu. Di artikel Al-Manak Muhammadiyah, tahun 1926, termuat di dalamnya sebuah artikel yang menandakan sikap simpati dan kekaguman terhadap gerakan dan pendirinya, Mirza Ghulam Ahmad.<sup>14</sup>

Namun, hubungan Muhammadiyah dan Ahmadiyah tidak berlangsung lama. Ketegangan di antara dua kelompok itu dimulai karena Muhammadiyah menemukan adanya ketidaksesuaian antara ajaran Islam dan ajaran kelompok Lahore, khususnya terhadap pemujaan dan peranan Mirza Ghulam Ahmad. Bahkan, pada 5 Juli 1928, PP Muhammadiyah mengeluarkan edaran untuk semua pimpinan cabang dengan melarang ajaran dan publikasi tentang Ahmadiyah di dalam internal Muhammadiyah. Khususnya terkandung juga di dalamnya sebuah pesan bagi yang meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai Mujaddid harus memilih untuk kembali ke ajaran Islam murni atau meninggalkan Muhammadiyah.<sup>15</sup>

Dalam konteks seperti itu, memang tidak secara organisasi atau persyarikatan memberikan perhatian secara serius dalam hal perkembangan pemikiran Islam, menyangkut pluralisme, dialog antar agama, dan apalagi sekularisme yang menjadi perdebatan di kalangan intelektual Muslim di Indonesia. Intelektual yang disebut

---

<sup>14</sup>Ismatu Ropi, "Islamism, Government Regulation, and The Ahmadiyah Controversies in Indonesia," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* 48, no. 2 (2010): 288–289.

<sup>15</sup>Ibid., 289–290.

M. Dawam Rahardjo, seperti M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkan dan bahkan Ahmad Syafi'i Ma'arif saja merupakan figur Muhammadiyah yang acapkali dipersoalkan terkait dengan pemikiran-pemikiran yang dianggap “tidak sejalan dengan Muhammadiyah”. Seperti dalam kasus kurangnya apresiasi atas gagasan M. Amin Abdullah adalah ketika diterbitkan buku *Tafsir Sosial Hubungan Antar Agama*, oleh PP. Majelis Tarjih dengan Ketua Majelis ketika itu M. Amin Abdullah diprotes sebagian pengurus Muhammadiyah.<sup>16</sup>

Dalam menyikapi pluralisme agama, guru bangsa dan juga mantan ketua umum PP Muhammadiyah Ahmad Syafi'i Maarif mempunyai prinsip bahwa pluralisme harus terus dijaga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Pluralisme menurutnya menunjukkan kemajuan suatu bangsa.<sup>17</sup> Sementara M. Amien Rais tokoh reformasi dan Mantan Ketua umum PP Muhammadiyah menegaskan bahwa Muhammadiyah sangat menghargai kemajemukan. Bahkan, kemajemukan bisa menjadi kekuatan jika kepemimpinan nasional mau memperlakukannya secara arif kenyataan yang sekuleristik dari bangsa Indonesia ini.<sup>18</sup>

Menurut M. Amin Abdullah, yang dikutip Zuly Qodir, teologi pluralis Muhammadiyah harus segera dirumuskan sehingga melihat realitas pluralisme masyarakat sebagai, “teman seperjuangan” dalam mengentaskan masalah-masalah bersama, masalah kemanusiaan, pluralisme agama tidak dilihat dari perspektif keyakinan teologis karena akan sangat mungkin terjadi pengerasan-pengerasan antar kelompok tersebut. Pluralisme oleh Muhammadiyah harus dilihat lebih antropologis-antroposentris.<sup>19</sup>

M. Amin Abdullah menyoal hingga akhir abad ke 20 Muhammadiyah belum memiliki majelis yang secara sadar dan serius mendialogkan dan memperbincangkan persoalan pluralitas

---

<sup>16</sup>Zuly Qodir, *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 57–58.

<sup>17</sup>Zaenal Arifin, “Mendudukan Pluralisme Agama: Pemikiran Ahmad Syafi'i Ma'arif,” accessed September 19, 2016, <https://guruilmu.wordpress.com/2011/02/15/mendudukan-pluralisme-agama-pemikiran-ahmad-syafii-maarif/>.

<sup>18</sup>Syarif Hidayatullah, *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 132.

<sup>19</sup>Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 166–167.

keagamaan ini. Baru pada tahun 2000, meskipun bukan sebagai divisi khusus yang membidangi persoalan dialog antar umat beragama, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam periode 1995-2000; di mana M. Amin Abdullah sebagai ketuanya, mencoba mengangkat isu pluralitas keagamaan ini melalui Divisi Hisab dan Pengembangan Tafsirnya dengan menerbitkan tafsir tematik berjudul “Hubungan Sosial antar Umat Beragama”.<sup>20</sup> Dalam tafsir ini tema yang paling pokok dikupas adalah tentang pluralisme agama. Mungkin karena menggunakan kata “pluralisme”, sehingga tafsir ini tidak mendapatkan sambutan yang baik. Sebaliknya justru mendapat banyak tantangan, bahkan hujatan di kalangan sendiri dan dari luar.<sup>21</sup>

Pada 24-25 Februari 2015 para tokoh dan kader Muhammadiyah seperti Ahmad Syafi’i Ma’arif, Ahmad Najib Burhani, Hamim Ilyas, M. Amin Abdullah, Azyumardi Azra, Syamsul Anwar, Yudi Latif, Siti Ruhaini Dzyuhayatin dan sebagainya, mengadakan kegiatan Halaqah Fikih Kebhinekaan dan menghasilkan buku berjudul “Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non Muslim”. Kehadiran buku ini mencerminkan keberlanjutan untuk memperkuat nilai-nilai penghargaan dan penghormatan terhadap kebhinekaan di masyarakat Indonesia. Istilah “Fikih Kebinekaan” merefleksikan semangat dan karakter fikih itu sendiri; meniscayakan kekayaan perspektif dan memberi ruang perbedaan pemahaman dalam mendialogkan teks-teks keagamaan (al-Quran dan al-Hadis) dengan realitas masyarakat yang berbeda.<sup>22</sup>

Sementara itu, konsep persaudaraan dalam perspektif NU merupakan ikatan universal yang meliputi persaudaraan sesama muslim (*ukhūwah islāmiyah*), persaudaraan kebangsaan (*ukhūwah waṭāniyah*) dan persaudaraan kemanusiaan (*ukhūwah bashariyah*). Hal ini memperlihatkan kehidupan yang penuh moderasi dan toleransi dalam seluruh aspek kehidupan. NU diyakini oleh banyak kalangan sebagai kelompok yang sangat menekankan pluralisme dan toleransi

---

<sup>20</sup>Ibid., 70.

<sup>21</sup>Syamsul Anwar, Sambutan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, dalam Wawan Gunawan Abdul Hamid, ed., *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (Bandung: Mizan, 2015), 10.

<sup>22</sup>Fajar Riza Ulhaq, Sambutan Maarif Institute, dalam Ibid., 8.

yang meletakkan pluralitas atau kemajemukan sebagai perbedaan alami yang harus dihormati dan tidak boleh dipertentangkan.<sup>23</sup>

Toleransi ialah konsep untuk menggambarkan sikap saling menghormati dan saling bekerja sama di antara kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda baik secara etnis, bahasa, budaya, politik maupun agama. Karena itu toleransi merupakan konsep mulia yang sepenuhnya menjadi bagian organik dari ajaran agama-agama, termasuk Islam. Ada banyak ayat al-Quran yang berbicara tentang toleransi dan sikap Rasulullah kepada non muslim juga mencerminkan toleransi yang tinggi, piagam Madinah contohnya. Tokoh-tokoh para pendiri dan penerus NU banyak mencerminkan toleransi antar umat beragama. Seperti contohnya Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari ketika menamakan pesantrennya dengan Tebuireng, banyak pondok pesantren di Nusantara ini yang diberi nama dengan bahasa Arab. Uniknya pondok pesantren yang didirikan oleh Hadratus Syaikh tidak demikian. Nama pondok beliau tak lain adalah nama dimana pondok itu bertempat, yaitu di dusun Tebuireng. Nama pondok tersebut adalah Pondok Pesantren Tebuireng tanpa tambahan nama berbahasa Arab apapun.<sup>24</sup>

Ini adalah salah satu bukti bahwa Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari sangat menghargai orang lain termasuk non muslim. Kalau pondok pesantren tersebut diberi nama asing (berbahasa Arab) khawatir memojokkan orang-orang yang sudah lama tinggal di Tebuireng yang notabene belum Islam. Hadratus Syaikh tidak mau dituduh dan dimusuhi sebagai penyebar agama baru, padahal masyarakat setempat sudah memeluk agama nenek moyang mereka. Justru dengan penamaan yang biasa itulah banyak orang-orang dari agama lain penasaran dan pada akhirnya mereka menjadi santri Kiai Hasyim.<sup>25</sup>

Puncak penghargaan NU terhadap pluralisme adalah ketika Gus Dur yang di kemudian hari dijuluki bapak Pluralisme, juga gigih memperjuangkan hak-hak kaum minoritas, antara lain dengan mencabut Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 14 Tahun 1967 tentang agama dan

---

<sup>23</sup>Afifudin Harisah, *Pluralisme Kaum Sarungan Pesantren dan Deradikalisasi Agama di Sulawesi Selatan* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015), 67.

<sup>24</sup>Fathurrohman, "Aswaja NU dan Toleransi Antarumat Beragama," *Jurnal Review Politik* 2, no. 1 (June 2012): 40.

<sup>25</sup>Ibid., 41.

adat istiadat China. Dengan dicabutnya inpres ini etnis Tionghoa bebas merayakan tahun baru Imlek, dan menjalankan tradisi-tradisi mereka seperti Barongsai dan Liang-liong. Setelah turun dari jabatan presiden, Gus Dur pernah membela Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) dari serangan-serangan bernada SARA oleh kelompok-kelompok fundamentalis. Ahok yang seorang pemeluk Kristen keturunan Tionghoa juga didukung dalam pencalonannya sebagai bupati Belitung Timur yang akhirnya terpilih. Dewasa ini, sikap para tokoh NU yang cenderung membela kaum minoritas seperti membela hak-hak pengungsi Syiah Sampang dan Jemaah Ahmadiyah selalu mendapat tentangan dari kaum fundamentalis yang menganggap NU membela kaum sesat. Namun inilah realisasi dari karakter tawassuṭ (moderat) dan taṣāmuh (toleran) yang dipegang kaum Nahdliyin,<sup>26</sup> yang menjadi bagian sifat ke-Aswaja-an NU sebagai ideologi moderat yang mengembangkan empat sikap beragama dan berkehidupan sosial, yaitu: *tawaṣuṭ-i'tidāl*, *taṣāmuh*, *tawāzun*, dan *amr ma'rūf nahy munkar*.<sup>27</sup>

Dari sikap kemasyarakatan NU itu, kendati merupakan suatu pengelompokan atau komunitas yang eksklusif dengan peran utama para kiai, namun sebenarnya mereka sangat menjunjung tinggi realitas dan nilai-nilai keagamaan dan pluralitas. Mereka berupaya bagaimana memperbaiki sesuatu yang sudah ada demi kemaslahatan masyarakat dalam kondisi masyarakat yang plural, menghargai perbedaan yang ada dalam masyarakat dihargai dan dijunjung tinggi dengan suatu penolakan dari adanya kebenaran yang bersifat sepihak yang seringkali secara tidak sadar hendak dipaksakan kepada pihak lain.<sup>28</sup>

## PERSEPSI SANTRI PUTM TERHADAP PLURALISME AGAMA

Menurut Tabita K. Christiani yang dikutip Agus Nuryatno, teori pendidikan agama terdiri dari tiga model; *in the wall*, *in the wall*

<sup>26</sup>Jotha, "Nahdlatul Ulama dan Pluralisme Agama: Tinjauan Historis Peran NU dalam Menjaga Kebhinekaan," accessed September 19, 2016, <https://jhotasedjarah.wordpress.com/2014/03/14/nahdlatul-ulama-dan-pluralisme-tinjauan-historis-peran-nu-dalam-menjaga-kebhinekaan/>.

<sup>27</sup>Isnatin Ulfah, "Dari Moderat Ke Fundamental: Pergeseran Pemahaman dan Ekspresi Keagamaan Perempuan Nahdlatul Ulama di Ponorogo," *Al-Tahrir* 14, no. 1 (Mei 2014): 97.

<sup>28</sup>Laode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif, dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 87.

dan *beyond the wall*. Pendidikan agama *in the wall* adalah model pendidikan agama yang hanya memperhatikan agamanya sendiri tanpa mendialogkan dengan agama yang lain. Model kedua, pendidikan agama *at the wall*, tidak hanya mengajar siswa tentang agama mereka sendiri, tetapi juga agama yang lain. Model terakhir adalah pendidikan agama *beyond the wall*, yang membantu siswa untuk bekerjasama dengan siswa lain meski berbeda agama demi tegaknya perdamaian, keadilan dan harmoni.<sup>29</sup>

Sementara itu, Ninian Smart yang dikutip tim Majelis Tarjih dalam bukunya *Tafsir Tematik al-Quran* menyederhanakannya menjadi lima kategori, (1). Eksklusivisme absolut, (2). Relativisme absolut, (3). Inklusivisme hegemonistik, (4). Pluralisme realistik, (5). Pluralisme regulatif. Posisi *pertama*, eksklusivisme absolut merupakan pandangan umum terdapat dalam banyak agama, yang secara sederhana melihat kebenaran sebagai hanya terdapat dalam tradisi agama sendiri, sedangkan agama lain dianggap sebagai yang tidak benar. *Kedua*, relativisme absolut mempunyai pandangan bahwa berbagai sistem kepercayaan agama tidak dapat dibandingkan satu sama lain karena orang harus menjadi “orang dalam” untuk dapat mengerti kebenaran masing-masing agama. *Ketiga*, inklusivisme hegemonistik mencoba melihat ada kebenaran yang terdapat dalam agama lain, namun menyatakan prioritas terhadap agama sendiri. *Keempat*, pluralisme realistik, yakni pandangan bahwa semua agama merupakan jalan yang berbeda-beda, atau merupakan berbagai versi, dari satu kebenaran yang sama. *Kelima*, pluralisme regulatif merupakan paham bahwa sementara berbagai agama memiliki nilai-nilai dan kepercayaan masing-masing. Mereka mengalami suatu evolusi historis dan perkembangan ke arah suatu kebenaran yang sama, hanya saja kebenaran bersama tersebut belum lagi terdefiniskan.<sup>30</sup>

Bagi Muhammadiyah fenomena keanekaragaman merupakan sunnatullah yang tidak bisa dibantah keberadaannya. Oleh karenanya, salah satu prinsip Islam berkemajuan adalah terciptanya negara yang

---

<sup>29</sup>M. Agus Nuryanto, “Islamic Education in a Pluralistic Society,” *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 2 (2011): 412.

<sup>30</sup>Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Quran: tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, 20–23; Ninian Smart, “Pluralism,” in *A New Handbook of Christian Theology*, ed. Donald W Musser and Joseph L Price (Nashville: Abingdon Press, 1992), 362.

*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* di tengah era kemajemukan agama dan budaya. Gerakan pencerahan dalam Muhammadiyah berkomitmen untuk mengembangkan relasi sosial yang berkeadilan tanpa diskriminatif, memuliakan martabat manusia, menjunjung tinggi toleransi dan kemajemukan.<sup>31</sup> Dengan gerakan pencerahan, Muhammadiyah terus bergerak dalam mengemban misi dakwah dan tajdid untuk menghadirkan Islam sebagai ajaran yang mengembangkan sikap tengahan (*wasīṭiyah*), membangun perdamaian, menghargai kemajemukan, menghormati harkat martabat kemanusiaan laki-laki maupun perempuan, mencerdaskan kehidupan umat manusia.<sup>32</sup>

Islam Berkemajuan adalah pandangan dunia Muhammadiyah tentang Islam yang merupakan *dīn al-ḥadharah*, agama kemajuan atau peradaban. Visi Islam Berkemajuan melintasi dimensi ruang dan waktu. Visi ini tidak terkait sekat tempat tertentu. Visi Islam Berkemajuan bertumpu kepada dimensi gerak, yakni proses dinamis dan sistematis dalam penciptaan karya-karya kebudayaan dalam arus kemajuan berkelanjutan (*sustainable innovation*). Bagi Muhammadiyah, visi Islam Berkemajuan merupakan kelanjutan dari apa yang digagas oleh KH. Ahmad Dahlan sejak kelahiran Muhammadiyah seabad yang lalu. Hingga saat ini visi itu masih relevan dengan kondisi kehidupan umat Islam, namun memerlukan revitalisasi dan kontekstualisasi dengan dinamika zaman baru dalam semangat "al- muḥāfazah 'alā qadīm al-ṣāliḥ wa al-ijād bi al-jadīd aṣlah", atau memelihara yang baik dari masa lalu dan menciptakan yang terbaik dari masa kini.<sup>33</sup>

Islam berkemajuan merupakan sebuah pemahaman dan praktik yang dianggap moderat, progresif, tercerahkan, demokratis, dan dapat diimplementasikan pada level lokal, nasional dan global. Pandangan dunia (*world view*) ini didorong untuk menopang Indonesia yang berkemajuan.<sup>34</sup> Oleh karenanya, Muhammadiyah

---

<sup>31</sup>Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Quran: tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, 16.

<sup>32</sup>Ibid., 17.

<sup>33</sup>Muhammadiyah, "Pidato Iftitah: Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan Refleksi, Proyeksi dan Rekomendasi," accessed September 21, 2016, <http://www.muhammadiyah.or.id/id/news-4737-detail-pidato-iftitah-gerakan-pencerahan-menuju-indonesia-berkemajuan-refleksi-proyeksi-dan-rekomendasi.html>.

<sup>34</sup>Muhammad Ali, "The Muhammadiyah's 47 Th Congress and "Islam Berkemajuan," *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies State Islamic University Syarif Hidayatullah* 22, no. 2 (2015): 378.

perlu juga mempertimbangkan isu-isu strategis tentang keumatan, kebangsaan dan kemanusiaan universal. Salah satu isu strategis yang dibahas Muhammadiyah di antaranya ialah memelihara atau mengembangkan keberagamaan moderat, dialog sunni dan syiah, dan penolakan terhadap formalisme keberagamaan dan seterusnya.<sup>35</sup>

Sebagai salah satu amal usaha yang menumbuhkan kader-kader ulama Muhammadiyah yang berkemajuan, para Santri (mahasiswa) PUTM (Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah) diajarkan untuk menghargai hak-hak asasi kemanusiaan universal dengan misi dakwahnya mencari titik temu antar umat beragama lain. Misi dakwah ini lebih memprioritaskan titik temu ajaran-ajaran kemanusiaan universal, daripada menemukan titik temu dalam persamaan teologis/akidah. Oleh karenanya, proses pendidikan di PUTM lebih mengedepankan pandangan yang eksklusif daripada pandangan yang inklusif khususnya dalam konsep aqidahnya.<sup>36</sup>

Bagi santri PUTM, Pancasila merupakan tonggak dasar bagi terciptanya hubungan yang harmonis antar sesama umat beragama di Indonesia.<sup>37</sup> Pancasila sebagai *dār al-'ahd wa shahādah*, merupakan landasan dasar negara yang menjadi saksi dan bagian kesepakatan berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pancasila merupakan hasil konsensus nasional (*dār al-'ahd*) dan tempat pembuktian atau kesaksian (*dār al-shahādah*) untuk menjadi negeri yang aman dan damai (*dār al-salam*) menuju kehidupan yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridha Allah Swt. Pandangan kebangsaan tersebut sejalan dengan cita-cita Islam tentang negara idaman "*Baldah ṭayyibah wa rabb ḡhafūr*", yaitu suatu negeri yang baik dan berada dalam ampunan Allah.<sup>38</sup>

Pancasila menurut santri PUTM adalah sebagai dasar implementasi ajaran Islam universal yang *rahmat li al-'ālamīn*. Dengan Pancasila tidak ada klaim superioritas antara satu agama dengan agama yang lain. Mereka sadar bahwa Pancasila adalah alat pemersatu bangsa di tengah keanekaragaman yang ada. Pancasila selain sebagai ajaran fundamental bangsa juga sebagai landasan

---

<sup>35</sup>Ibid., 382.

<sup>36</sup>Abdul Muhyi, Wawancara, Agustus 2016.

<sup>37</sup>Wisna, Wawancara, Agustus 2016.

<sup>38</sup>PP Muhammadiyah, *Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah* (Yogyakarta: Gramasurya, 2015), 12.

filosofis Islam berkemajuan. PUTM telah menanamkan bagi para peserta didiknya untuk menjadikan Pancasila sebagai falsafah nilai. Selain itu, semangat Islam berkemajuan sebenarnya terletak di dalam setiap asas ajaran Pancasila mulai dari sila pertama hingga kelima.<sup>39</sup>

Pandangan santri PUTM terhadap agama lain, lebih bersifat praksis daripada teoritis. Gerakan praksis dan dakwah lebih diprioritaskan karena dapat secara langsung membentuk masyarakat yang ideal, daripada hanya sekedar memiliki pandangan yang sistematis dan filosofis yang berhenti pada taraf wacana. Konsep pluralisme agama tidak begitu banyak dikenal dan dipelajari oleh PUTM. Para santri sekedar diajarkan mengenal agama lain melalui kajian Kitab Suci tanpa mencoba untuk menghadirkan pemeluk agama lain ke PUTM, misalnya melalui kajian Kristologi. Kajian inipun terkesan hanya mencari-cari kelemahan agama lain. Sebagaimana pendapat Wisna: “secara formal sih diajarkan tentang Kristologi. Kita biasanya baca Bible, nanti dicari kesalahannya di mana, mencari teks yang bertentangan, biar nanti kalau ada debat pertanyaan bisa dijawab, seperti halnya Zakir Naik.”<sup>40</sup>

Dalam mata kuliah Kristologi (sebagaimana dijelaskan Wisna di atas) terdapat pandangan yang mengadili konsep ajaran agama lain. Pandangan hitam-putih ini berlanjut dengan penilaian bahwa terdapat banyak kekeliruan dan kesalahan dalam ajaran atau keyakinan konseptual dari agama lain. Selain, sebagai alat untuk membenarkan dan mengunggulkan agamanya sendiri di atas agama-agama yang lain. Biasanya, mata kuliah ini akan menjerat bagi yang mempelajarinya untuk selalu mempertanyakan kebenaran teologis agama-agama lain. Dan bahkan, sampai pada ranah perdebatan teologis yang tiada ujung dan pangkalnya. Hasil akhirnya, adalah penilaian teologis dari penganut agama tertentu terhadap penganut agama lainnya.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa PUTM lebih memprioritaskan pembelajaran yang kritis terhadap perspektif keyakinan/akidah umat beragama lain dalam mata kuliah Kristologi. Dalam mata kuliah ini, para santri PUTM tidak diberi ruang dialog terhadap konsep keyakinan/akidah umat beragama lain yang dianggap menyimpang dari konsep akidah Islam. Paradigma

---

<sup>39</sup>Muhyi, Wawancara.

<sup>40</sup>Wisna, Wawancara.

tafsir tekstual dalam menafsirkan kitab suci, lebih diprioritaskan untuk dihadapkan dengan teks-teks kitab suci agama lain. Seperti, membandingkan ayat-ayat tekstual dalam al-Qur'an untuk dijadikan alat justifikasi terhadap ayat-ayat tekstual dalam kitab suci lain. Al-Quran ditempatkan pada posisi paling superior dibanding dengan kitab-kitab suci agama lain. Paradigma ini tidak hanya mengkritik keyakinan konseptual yang terkandung dalam kitab suci agama lain, tetapi juga praktik keberagamaan yang tidak sejalan dengan ajaran konseptual dari kitab suci. Misalnya, di dalam Kitab Perjanjian Lama, yakni dalam Imamat 11:7 yang melarang mengkonsumsi daging babi, namun larangan demikian justru diabaikan oleh umatnya sendiri.<sup>41</sup>

Dalam konteks demikian, teori pembelajaran yang digunakan di PUTM menggunakan teori pendidikan *at the wall*. Teori ini lebih mengedepankan pembelajaran yang eksklusif dengan memprioritaskan klaim kebenaran agamanya sendiri di atas doktrin agama-agama yang lain, walaupun agama lain sudah dipelajari. Hal ini bisa dilihat dari tujuan mata kuliah "Kristologi" sebagaimana diterangkan para santri di PUTM. Para santri memang mengenal ajaran agama lain (khususnya Kristen), tetapi hanya sebatas mengenal tanpa ditanamkan sikap inklusif dan pluralis terhadapnya.

Teori pembelajaran ini tidak cocok di era masyarakat multikultural-multireligius, karena dapat mengakibatkan kurang simpatinya terhadap umat beragama lain. Selain dapat menumbuhkan saling kecurigaan terhadap umat beragama lain kendati prinsip toleransi tersebut masih tetap dijalankan. Ke depan, prinsip dialog antar umat beragama akan sulit diterapkan karena masih tebalnya tembok yang membatasi antara "saya" dan "kamu", antara "kami" dan "mereka". Tembok tersebut kian memperkuat klaim bahwa "saya" lebih baik daripada "kamu", sehingga dapat menumbuhkan sikap dan pandangan yang superior.

Apabila dilihat menggunakan kaca mata Ninian Smart, maka pandangan yang diajarkan di PUTM kepada santrinya (mahasiswa) adalah pandangan eksklusivisme absolut dalam akidah. Namun, begitu masuk pada praksis sosial mereka diajarkan bersikap inklusif bahwa menjalin kerjasama dan hubungan harmonis dalam

---

<sup>41</sup>Muhyi, Wawancara.

konteks kemanusiaan universal adalah suatu keharusan bagi umat Muslim. Inklusivitas dalam praksis sosial merupakan karakteristik pendidikan di PUTM. Begitu juga dengan Muhammadiyah, ketika mengadopsi pendidikan Barat ala Kristen.<sup>42</sup> Oleh karenanya, ada dua perspektif dalam menilai praktik pendidikan pluralisme di PUTM, di satu sisi begitu ketat, tertutup, dan bisa dikatakan kritis terhadap konsep akidah umat beragama lain. Namun di sisi lain begitu terbuka, fleksibel dan akomodatif dalam menjalin hubungan harmonis dengan umat beragama lain dalam bidang sosial-kemasyarakatan, untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan universal.

Apabila dilihat dengan kacamata epistemologi Islam al-Jabiri, paradigma yang digunakan PUTM dalam memandang fenomena pluralitas agama menggunakan paradigma bayani daripada irfani. Kelemahan yang paling mencolok dari tradisi epistemologi bayani atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki oleh komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain.<sup>43</sup> Prinsip toleransi yang diajarkan di PUTM bersumber pada semangat nilai-nilai Qurani yang digali dari sumber pengalaman batiniah-esoterik. Padahal, di sisi lain banyak juga ayat-ayat al-Qur'an bernada kritis terhadap konsep dan praktik umat beragama lain. Di sinilah, dua paradigma yang terkandung secara tekstual dalam al-Qur'an menyatu dalam prinsip PUTM dalam memandang umat beragama lain. Di satu sisi diharuskan toleran terhadap umat agama lain, namun di sisi lain harus kritis terhadap umat agama lain.

Para kiai dan santri PUTM perlu memadukan epistemologi irfani, selain bayani dan burhani. Sumber terpokok ilmu pengetahuan dalam tradisi berpikir irfani adalah *experience* (pengalaman). Pengalaman batiniah yang dapat dirasakan dalam kehidupan konkrit sehari-hari. Fenomena pluralisme agama dan budaya dapat direspon menggunakan nalar irfani, dengan menghayati terhadap apa yang dirasakan oleh kelompok agama lain dalam kehidupan ritualnya sehari-hari, menghayati adanya Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai

---

<sup>42</sup>Anjar Nugroho, "Muhammadiyah dan Pluralisme Agama: Membaca Gagasan Toleransi dan Interaksi Antar Umat Beragama," accessed September 21, 2016, <https://pemikiranislam.files.wordpress.com/2007/07/makalah.doc>.

<sup>43</sup>M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 374.

kesatuan sumber dari setiap agama, pengalaman konkrit pahit getirnya konflik yang dirasakan oleh umat beragama lain, serta penghayatan terhadap adanya Dzat Yang Maha Tinggi yang diyakini dan disembah oleh umat beragama lain.

Untuk itulah, prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain dengan cara menumbuhkan sikap empati, simpati, *social skill*, serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain) akan mengantarkan tradisi epistemologi irfani pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference*, *tolerant*, dan *pluralist*. Dengan demikian, hubungan antara “subjek” dan “objek” bukannya bersifat “subjektif” (tradisi bayani) dan bukan pula bersikap “objektif” (tradisi burhani), tetapi lebih kepada intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial-keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut kultur, ras, agama, kulit, bangsa tertentu dengan sedikit tingkat perbedaan juga dirasakan oleh manusia dalam kultur, ras, agama, kulit dan bangsa yang lain.<sup>44</sup> Dengan demikian, PUTM dapat menjadi salah satu amal usaha Muhammadiyah yang menjadi pioner bagi terwujudnya sebuah lembaga yang mengedepankan visi dan misi yang toleran bagi terciptanya keamanan dan kedamaian di bumi Nusantara ini.

## **PRAKTIK PENDIDIKAN PLURALISME AGAMA DI PESANTREN NU (ASWAJA NUSANTARA)**

Sebagaimana diketahui Pondok Pesantren Aswaja Nusantara adalah Pondok Pesantren yang berbasis pada semangat *Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah*. Paham moderatisme dalam *Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah* menjadi bagian dari NU dan tentunya Pesantren Aswaja itu sendiri. Sikap *al-tawassuṭ* yang tidak ekstrem ke kiri dan ke kanan merupakan karakteristik dari Pesantren Aswaja Nusantara. Sikap moderat Pesantren Aswaja menandakan bahwa Islam yang diprioritaskan adalah Islam tengahan, untuk menjadi penengah di antara berbagai kelompok Islam yang ekstrem sehingga kehadirannya dapat diterima oleh masyarakat luas pada umumnya. Oleh karenanya, Islam demikian menjadi karakteristik Islam di Indonesia karena mudah dipahami, fleksibel, dan kontekstual dengan kultur setempat.

---

<sup>44</sup>Ibid., 381.

Sepintas Pondok Pesantren Aswaja mendidik para santrinya untuk bersikap *tawāzun* (seimbang) antara nash dan akal. Kendati memang cukup kuat pada tradisi dengan penguasaan literatur kitab kuning, tetapi semangat progresivisme tetap melekat pada Pondok Pesantren ini. Pondok ini memegang teguh paradigma *al-Muḥāfazah 'alā qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlah*. Seimbang antara tradisi dan kemoderenan, di satu sisi tetap memegang teguh tradisi di sisi lain mengambil sesuatu yang dianggap baik dan perlu hal yang baru. Output yang diharapkan dalam pondok pesantren ini adalah selain santri diharapkan untuk tetap menjaga tradisi, tetapi juga menjadi santri yang modern. Santri yang memiliki akidah yang kuat, yakni akidah *Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah*, toleran dan transformatif, memiliki pengetahuan yang memadai baik dalam bidang keagamaan maupun akademik. Memiliki kapasitas keorganisasian dan *leadership* serta *soft skill* yang memadai.<sup>45</sup>

Praktik tasamuh di Pesantren Aswaja tergolong unik karena dimulai dari aspek internal untuk mengenalkan dunia eksternal kepada para santrinya. Maksudnya, Pesantren Aswaja menanamkan ajaran toleransi dimulai dengan akar internal tradisi yang sudah mendarah daging. Para santri diyakinkan terlebih dahulu bahwa akidah Aswaja yang mereka yakini mengandung unsur ajaran tasamuh. Pembahasan-pembahasan terhadap literatur-literatur klasik juga menjadi salah satu sarana bagi Pesantren Aswaja untuk menanamkan toleransi kepada para santrinya. Misalnya, dalam konteks fikih yang terdapat banyak perbedaan di dalamnya. Para santri tidak terikat dengan satu pandangan fikih, melainkan adanya ruang-ruang keterbukaan untuk memilih dan meyakini salah satunya.

Praktek toleransi lain di Pesantren Aswaja adalah adanya keterbukaan Pesantren terhadap orang yang menganut keyakinan lain untuk belajar di Pesantren tersebut. Seringkali Pesantren ini mendapatkan kunjungan dari para akademisi lintas agama, kalangan agamawan untuk melihat langsung praktik toleransi dan kehidupan keberagaman di lingkungan Pesantren. Praktik kedua, Pesantren ini mengirimkan santrinya jika ada acara *interreligious camp* atau camp pemuda antar agama atau workshop-workshop tentang toleransi.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Kiai Mustafid, Wawancara dengan pengasuh Pondok Pesantren Aswaja Nusantara Mlangi, Agustus 2016.

<sup>46</sup>Ibid.

Praktek toleransi ini menandakan bahwa Pesantren Aswaja adalah Pesantren yang inklusif dan berbeda dari pesantren-pesantren pada umumnya. Visi yang nampak jelas dalam Pesantren ini adalah mencoba membangun keberagaman yang moderat dan inklusif melalui berbagai perspektif tradisi yang tujuannya adalah satu, yakni menciptakan suatu tatanan sosial yang aman, damai dan tenteram, sehingga konflik-konflik kepentingan yang bernuansa agama, kelompok, madzhab, pemikiran serta egoisme sektoral dapat dihindari. Mereka juga ingin menunjukkan bahwa kekayaan literatur klasik juga dapat memberikan kontribusi pada era kekinian dengan terciptanya tatanan masyarakat yang ideal.

Toleransi bagi Pesantren Aswaja bukan hanya dipahami membiarkan keyakinan agama lain untuk hidup melainkan juga bersikap akomodatif terhadap aspek kultural. Dengan demikian, keberadaan Pesantren Aswaja cukup dapat diterima di masyarakat sekitar karena membuka ruang dialog dengan kebudayaan setempat. Akulturasi dan asimilasi terhadap budaya lokal sangat diprioritaskan oleh Pesantren ini demi terjaganya keutuhan tradisi tanpa menghilangkan semangat dan nilai-nilai substansial Islam. Keberadaan Pesantren Aswaja adalah bukti langgengnya Islam nusantara sebagai salah satu karakteristik Islam di Indonesia. Menurut Azyumardi Azra, "Islam Nusantara adalah Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia."<sup>47</sup>

Kehadiran Islam di tengah-tengah masyarakat Indonesia, bukan saja hanya sebagai sistem keagamaan semata, tetapi sekaligus sebagai kekuatan alternatif yang cukup diperhitungkan. Islam merupakan daya dobrak bagi pengikutnya untuk menghancurkan tatanan sosial yang timpang. Islam juga merupakan kekuatan dalam membebaskan bangsa dari kolonialisme. Kenyataan tersebut bukan merupakan suatu yang asing bagi Islam. Sejak awal kelahirannya, Islam telah membuktikan dirinya sebagai kekuatan alternatif yang mampu mengubah setiap bentuk tatanan kehidupan yang tidak sesuai dengan harkat kemanusiaan dan diktum diktum universal.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>"Islam Nusantara Adalah Kita," accessed September 24, 2016, <http://fah.uinjkt.ac.id/index.php/20-articles/kolom-fahim/197-islam-nusantara-adalah-kita>.

<sup>48</sup>Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), 43–44.

Pesantren Aswaja memandang pluralisme bukanlah pluralisme yang dimaknai secara teologis-metafisik, melainkan pluralisme yang dimaknai secara sosiologis, yakni dengan mengakui keberadaan agama lain di luar agamanya sendiri. Namun, sekali lagi Pesantren Aswaja masih tetap kokoh dengan memegang teguh prinsip bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang paling benar. Implikasi pandangan demikian, ialah apabila kebenaran tunggal hanya dimiliki agama tertentu saja, bisa dipastikan di luar agamanya tidak terdapat ruang-ruang kebenaran tersebut. Secara implisit, paham ini ingin mengatakan bahwa kebenaran teologis hanyalah milik agamanya saja sedangkan agama lain bisa dipastikan salah dan keliru. Apabila menggunakan perspektif Ninian Smart maka paham demikian masuk pada ranah eksklusivisme absolut. Merupakan pandangan umum terdapat dalam banyak agama, yang secara sederhana melihat kebenaran sebagai hanya terdapat dalam tradisi agama sendiri, sedangkan agama lain dianggap sebagai yang tidak benar.

Namun, dibandingkan dengan PUTM, Pesantren Aswaja lebih *soft* dalam memandang perspektif umat agama lain. Apabila di PUTM diajarkan mata kuliah Kristologi yang begitu rigid dan doktriner, maka Pesantren Aswaja lebih sedikit progresif dengan berani bersikap inklusif, yakni dengan sikap terbuka Pesantren terhadap orang yang menganut keyakinan lain untuk belajar di Pesantren tersebut. Pesantren Aswaja lebih kaya tradisi daripada PUTM, sehingga dapat membuka ruang dialog dengan berbagai tradisi yang ada. Pergumulan dengan berbagai tradisi, akan membuat Pesantren Aswaja lebih matang dalam memahami kenyataan sosial yang plural. Sehingga, akan terbentuk watak yang toleran, dialektis dan dialogis terhadap realitas yang plural.

Teori pembelajaran yang digunakan oleh pesantren ini ialah teori *beyond the wall*. Pesantren ini mencoba mengenalkan kepada para santrinya terhadap perspektif umat beragama lain. Bahkan, pesantren ini membuka bagi para pelajar umat beragama lain untuk belajar di Pesantren tersebut. Pola belajar demikian, dapat mengenalkan kepada santrinya terhadap budaya yang belum pernah mereka kenal sebelumnya. Selain itu, pola demikian dapat mempererat hubungan harmonis antarumat beragama.

Dalam perspektif epistemologi Jabirian, Pesantren Aswaja lebih membuka ruang dialog antara bayani dan irfani. Kendati dalam

akidah bersifat bayani, namun dalam praksis sosial paradigma irfani lebih menonjol daripada bayani. Dialog dengan tradisi lokal tidak akan mampu terlaksana apabila masih mempertahankan paradigma bayani yang rigid dan eksklusif. Dialog dapat terlaksana, apabila ada kesepahaman yang bersifat intersubjektif antara agama dengan tradisi lokal, sehingga dapat membungkus tradisi lokal tersebut dengan balutan nilai-nilai substansial Islam. Berbeda dengan PUTM, yang lebih mengedepankan paradigma bayani dalam melihat realitas kultur setempat. Sehingga, terkesan lebih bersifat represif dan reaksioner terhadap tradisi-tradisi lain yang dianggap kurang sesuai dengan pemahaman dan keyakinannya.

Dalam perspektif Islam berkemajuan sebagai paradigma di PUTM, pendidikan agama pluralis lebih diarahkan pada pembangunan peradaban yang konstruktif demi terciptanya perdamaian kemanusiaan universal. Paradigma Islam berkemajuan tidak menyinggung konsepsi-konsepsi yang lebih bermain pada taraf wacana. Melainkan, tertuju pada bidang praksis terhadap realitas sosial-kemasyarakatan. Pendidikan agama pluralis, dalam perspektif PUTM lebih mengutamakan dialog peradaban, daripada dialog antar iman. Dialog peradaban dalam bingkai kemanusiaan universal, diyakini dapat mewujudkan tatanan sosial yang lebih humanis. Kendati demikian, PUTM masih menyisakan pandangan hitam putih terhadap penganut teologi agama lain. Sehingga, sikap eksklusif PUTM lebih menyolok dibanding Pesantren Nusantara. Di PUTM masih begitu sulit untuk menerima keyakinan teologi agama lain, apalagi bersama-sama belajar untuk memahami apa yang dirasakan penganut agama lain. Pembelajaran lintas iman dan budaya belum mendapat tempat di PUTM. Sehingga, timbul sikap begitu kaku dan keras terhadap budaya dan keyakinan penganut agama lain.

Sedangkan Pesantren Nusantara yang memiliki paradigma Islam Nusantara lebih memandang pendidikan agama pluralis sebagai upaya terciptanya tatanan sosial yang konstruktif melalui dialektika dengan sistem kultur setempat. Sehingga, pendidikan agama lebih dinamis, kultural dan kontekstual untuk menciptakan tatanan yang harmonis antara agama dan tradisi kultur yang ada. Pesantren Aswaja lebih terbuka terhadap teologi agama lain, meskipun sama seperti PUTM masih menyisakan pandangan klaim kebenaran atas agama lain. Hal ini wajar,

karena agama tanpa klaim kebenaran akan terasa kering tak berisi. Namun, Pesantren Aswaja lebih dapat mengolah klaim absolutitas kebenaran tersebut menjadi wilayah yang relatif apabila dihadapkan pada kenyataan sosial yang beragam. Kesadaran akan adanya banyak penganut paham klaim kebenaran agama-agama menjadikan Pesantren ini lebih terbuka untuk memberi kesempatan penganut teologi agama lain untuk belajar di Pesantren tersebut dengan mengedepankan pembelajaran lintas iman dan budaya, yang begitu kental di Pesantren ini.

## **PENUTUP**

Konsep pluralisme agama menjadi persoalan tersendiri apabila dikaitkan dengan akidah dari agama tertentu. Ideologi inilah yang dihindari dari dua lembaga yang memiliki paradigma berbeda tersebut. PUTM dan Pesantren Aswaja menutup ruang rapat-rapat terhadap konsep pluralisme agama yang mengandung paham sinkretisme dan relativisme. Kedua lembaga tersebut, masih belum bisa dikatakan sebagai lembaga yang pluralis kendati mereka mengakui pluralitas sebagai kenyataan sosial.

Di satu sisi, dalam bermuamalah keterbukaan dan kesadaran terhadap *the others* menjadikan kedua lembaga tersebut sebagai lembaga yang toleran, namun di sisi lain karena sikap eksklusif masih membayangi kedua lembaga tersebut maka bisa dipastikan pandangan terhadap akidah umat beragama lain masih cenderung tertutup. Di sinilah, paham kesatuan transendensi agama-agama yang terkandung dalam konsep pluralisme agama bisa dipastikan ditolak sama sekali. Karena, kedua lembaga tersebut masih memandang realitas agama hanya berhenti pada sisi eksoteris saja, sehingga bagi mereka menghargai adanya perbedaan jauh lebih diutamakan, daripada mencari sisi persamaan universal yang bersifat teologis-transendental (esoterik) dari agama-agama lain.

Pada tataran praksis kedua lembaga tersebut telah menanamkan sikap keterbukaan bagi peserta didiknya untuk menghargai kenyataan sosial yang beragam. Kesadaran pluralitas sebagai sebuah sistem Tuhan (sunnatullah) telah ada dalam diri mereka. Para santrinya diajarkan untuk bersikap akomodatif, kooperatif, inklusif dan humanis terhadap orang-orang yang berbeda dengan mereka. Bahkan, tak segan untuk menjalin kerjasama dengan orang-orang yang berbeda dengan mereka. Sehingga, prinsip toleransi yang ada

dalam konsep mereka adalah toleransi terhadap kenyataan yang plural atau realitas sosial yang beragam.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam menyikapi persoalan pluralisme agama dari kedua lembaga milik Muhammadiyah dan NU, yakni PUTM dan Pesantren Aswaja, terbagi menjadi dua hal, yakni dalam konteks teologis dan sosiologis. Dalam konteks teologis, ada dua hal yang perlu disikapi dari para mahasiswa dan santri dari kedua lembaga tersebut, *pertama* menolak konsep keyakinan/akidah orang yang berbeda dengan dirinya dan berusaha cenderung tertutup (*truth claim*) terhadap keyakinan agama lain. Tidak ada titik temu yang bersifat esoteris-transendental yang dimiliki kedua lembaga tersebut untuk diajarkan kepada peserta didiknya. *Kedua*, bersikap mengakui adanya fenomena pluralitas akidah dan membiarkan akidah lain asalkan keyakinan yang mereka miliki juga tidak terganggu oleh yang lain. Dalam konteks sosial, mahasiswa dan santri dari lembaga PUTM dan Pesantren Aswaja cenderung bersikap inklusif, toleran, humanis, akomodatif dan kooperatif terhadap pluralitas umat beragama di Indonesia.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Ali, Muhammad. "The Muhammadiyah's 47 Th Congress and "Islam Berkemajuan." *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies State Islamic University Syarif Hidayatullah* 22, no. 2 (2015).
- Arifin, Zaenal. "Mendudukan Pluralisme Agama: Pemikiran Ahmad Syafi'i Ma'arif." Accessed September 19, 2016. <https://guruilmu.wordpress.com/2011/02/15/mendudukan-pluralisme-agama-pemikiran-ahmad-syafii-maarif/>.
- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama; Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi, dan Al-Jili*. Bandung: Mizan, 2011.
- Biyanto. *Pluralisme Keagamaan dalam Perdebatan: Pandangan Kaum Muda Muhammadiyah*. Malang: UMM Press, 2009.

- Coward, Harold. *Pluralism in the World Religions; A Short Introduction*. Oxford: One World Publications, 2000.
- Essack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-Religious Solidarity Against Oppression*. England: One World Publications, 1998.
- Fathurrohman. "Aswaja NU Dan Toleransi Antarumat Beragama." *Jurnal Review Politik* 2, no. 1 (June 2012).
- Hamid, Wawan Gunawan Abdul, ed. *Fikih Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Mizan, 2015.
- Harisah, Afifudin. *Pluralisme Kaum Sarungan Pesantren dan Deradikalisasi Agama di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.
- Hidayatullah, Syarif. *Muhammadiyah dan Pluralitas Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Hussein, Amir Muslims. "Pluralism, and Interfaith Dialogue." In *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*, edited by Omid Safi. Oxford: One World Publications, 2003.
- Ida, Laode. *NU Muda, Kaum Progresif, dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- "Islam Nusantara Adalah Kita." Accessed September 24, 2016. <http://fah.uinjkt.ac.id/index.php/20-articles/kolom-fahim/197-islam-nusantara-adalah-kita>.
- Jotha. "Nahdlatul Ulama dan Pluralisme Agama: Tinjauan Historis Peran NU Dalam MenjagaKebhinekaan." Accessed September 19, 2016. <https://jhotasedjarah.wordpress.com/2014/03/14/nahdlatul-ulama-dan-pluralisme-tinjauan-historis-peran-nu-dalam-menjaga-kebhinekaan/>.
- Kiai Mustafid. Wawancara dengan pengasuh Pondok Pesantren Aswaja Nusantara Mlangi, Agustus 2016.

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Quran: tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Muhammadiyah. "Pidato Iftitah: Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan Refleksi, Proyeksi Dan Rekomendasi." Accessed September 21, 2016. <http://www.muhammadiyah.or.id/id/news-4737-detail-pidato-iftitah-gerakan-pencerahan-menuju-indonesia-berkemajuan-refleksi-proyeksi-dan-rekomendasi.html>.

Muhyi, Abdul. Wawancara, Agustus 2016.

Nugroho, Anjar. "Muhammadiyah dan Pluralisme Agama: Membaca Gagasan Toleransi dan Interaksi Antar Umat Beragama." Accessed September 21, 2016. <https://pemikiranislam.files.wordpress.com/2007/07/makalah.doc>.

Nuryanto, M. Agus. "Islamic Education in a Pluralistic Society." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 2 (2011).

PP Muhammadiyah. *Negara Pancasila Sebagai Darul Ahdi wa Syahadah*. Yogyakarta: Gramasurya, 2015.

Qodir, Zuly. *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Qodir, Zuly. *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ropi, Ismatu. "Islamism, Government Regulation, and The Ahmadiyah Controversies in Indonesia." *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* 48, no. 2 (2010).

Smart, Ninian. "Pluralism." In *A New Handbook of Christian Theology*, edited by Donald W Musser and Joseph L Price. Nashville: Abingdon Press, 1992.

Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, n.d.

Ulfah, Isnatin. "Dari Moderat ke Fundamental: Pergeseran Pemahaman dan Ekspresi Keagamaan Perempuan Nahdlatul Ulama di Ponorogo." *Al-Tahrir* 14, no. 1 (Mei 2014).

Wisna. Wawancara, Agustus 2016.



# **RADIKALISME ISLAM: Pergulatan Ideologi ke Aksi**

*Sefriyono dan Mukhibat*

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Imam Bonjol Padang

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Ponorogo

email: sefrijambak30d@yahoo.com

email: mukhibat@stainponorogo.ac.id

**Abstract:** *The violent actors in Islam known as terrorists ideologically always associated with kalam school which is called Khawarij. They are the fist ortodhox takfiri in Islam and their motto is who did not punish with His law, they were among those unbeliever. This paper with the critical history discusses the religious movement that often called activism with prevalently conflict, the radical movement in islam. Religous social movement can be interpreted with collective awarness who rise up their community for some value, a norm, and social practices in society during a certain period considered to be unfair and oppressive. The movement of the islamic activism in frame of social movement can be understood as fight with mobilization to support interest and the purpose of muslims. Based on the analysis of structure of islamic activism, the study on islamic activism is generally located on three large of domain, i.e. violence and contention, networks and alliance, and culture and framing.*

**المخلص:** إن القائمين بعملية العنف في الإسلام المسمّين بالإرهابيين كانوا يرجعون عقائديًا إلى المذهب في علم الكلام (الخوارج)، الفرقة الأولى للمذهب التكفيري بشعار «من لم يحكم بما أنزل الله فهو من الكافرين». حاولت هذه المقالة – بالمدخل النقدي التاريخي – دراسة الحركات الدينية أي حركات العنف في الإسلام. إن الحركات الدينية الإجتماعية يمكن أن يُفهم بوجود الوعي الجماعي الناشئ في نفوس المجتمع تجاه القيم و المعايير والعمليات الإجتماعية الضالّة غير العادلة في مجتمع من المجتمعات في فترات معيّنة. وإن الحركات الإسلامية في ضوء الحركات الاجتماعية يمكن أن يكون له معنى تحريك روح العداوة لدعم فوائد وأهداف الأمة

الإسلامية. واعتمادا على التحليل المؤسس على تنظيم الحركة الإسلامية، إن دراسة الحركات الإسلامية تقع في ثلاث نقاط كبيرة: (1) العنف والعداوة، (2) الشبكات والصلات، (3) الثقافة و الصياغة.

**Abstrak:** *Para pelaku kekerasan dalam Islam yang dikenal dengan teroris, secara ideologis selalu dirujuk kepada aliran Kalam dalam Islam yang disebut dengan Khawarij sebagai kelompok takfiri ortodoks pertama dalam Islam dengan motto-nya siapa yang tidak berhukum dengan hukum Allah, mereka itu di golongan kepada orang-orang kafir. Makalah ini dengan pendekatan kritis-historis mengkaji gerakan keagamaan yang sering disebut aktivisme Islam dalam kelaziman konfliktual yakni gerakan radikal dalam Islam. Gerakan sosial keagamaan dapat dimaknai dengan adanya kesadaran kolektif yang bangkit dalam diri masyarakat terhadap beberapa nilai, norma, dan praktek-praktek sosial di sebuah masyarakat pada periode tertentu yang dianggap tidak adil, menindas. Gerakan sosial/Aktivisme Islam dalam bingkai gerakan sosial bisa dimaknai dengan mobilisasi persetujuan untuk mendukung kepentingan dan tujuan kaum Muslimin. Berdasarkan analisis dengan struktur aktivisme Islam (Structur of Islamic Activisme), kajian terhadap aktivisme Islam umumnya berada pada tiga domain besar yakni, kekerasan dan persetujuan (violence and contention), jaringan dan aliansi (networks and alliances), dan kebudayaan dan pbingkaian (Culture and Framing).*

**Keywords:** radikalisme, aktivisme Islam, ortodoks, ideologi.

## PENDAHULUAN

Kajian gerakan Islam tentu tidak bisa dilepaskan dengan kajian gerakan sosial. Karena secara sosiologis gerakan Islam sebagai bagian dari gerakan keagamaan secara umum berada pada kerangka teoritik kajian gerakan sosial. Ada kesamaan karakteristik yang mendorong lahirnya ketiga model gerakan ini, yakni konflik sosial atau dalam bahasa yang lebih netral adalah problem sosial. Meski demikian konflik sosial sebagai pendorong lahirnya gerakan sosial tentu akan berbeda dengan konflik sosial yang bersumber dari motif keagamaan atau dalam hal ini keislaman itu sendiri. Keunikan-keunikan tersebut yang menjadi kekhasan dari ketiga gerakan

sosial dimaksud. Rajendra Singh dalam bukunya *Gerakan Sosial Baru* menyebut istilah lain dari konflik sosial tersebut dengan, *inti kritis*, *isi konfliktual*, dan *kontradiksi-kontradiksi sosial* sebagai kelaziman dari gerakan sosial. Konflik sosial yang menghendaki perlunya gerakan sosial dimaksud bisa berupa adanya nilai, norma, dan praktek-praktek sosial di sebuah masyarakat pada priode tertentu yang dianggap tidak adil, menindas, dan tidak bisa ditolerir oleh sebuah kelompok sosial sehingga perlu dipulihkan.<sup>1</sup> Meski demikian gerakan sosial atau gerakan keagamaan tidak melulu lahir dari rahim konflik, aksi-aksi kolektif yang berorientasi norma, yang terlembagakan, dan konvensional yang tampak dalam bentuk partisipasi kelompok masyarakat seperti dalam upacara-upacara, festival-festival dan dalam kesempatan-kesempatan ritual, tidak melibatkan konflik.<sup>2</sup> Meski demikian gerakan Islam yang akan dikaji dalam makalah ini adalah gerakan keagamaan dalam kelaziman konfliktual yakni gerakan radikal dalam Islam. Kajian ini akan menemukan relevansinya bahwa persoalan radikalisme dan terorisme tidak mudah diurai apalagi dituntaskan sampai keakarnya. Meraka terus ada dan bermetomorfosis.<sup>3</sup> Karenanya sebelum menelaah gerakan Islam radikal secara lebih mendalam, terlebih dahulu akan ditelaah gerakan sosial, karena gerakan radikalisme dalam Islam menggambarkan adanya salah satu varian dalam orientasi ideologis gerakan Islam.

Kajian ini dengan menggunakan *library research* mencoba memberikan jawaban dari persoalan-persoalan tersebut dengan melakukan analisis kritis dan logika reflektif. Agar mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang radikalisme dalam Islam, berikut ada beberapa tema pokok yang dikaji dalam tulisan ini adalah gerakan sosial, gerakan sosial Islam, Radikalisme Islam, jihad dari defensif ke ofensif, dan Terorisme dari Ideologi ke aksi.

---

<sup>1</sup>Rajendra Singh, *Social Movements, Old and New: A Post-Modernist Critique*, trans. oleh Eko P. Darmawan (Yogyakarta: Resist Book, 2010), 39.

<sup>2</sup>Ibid., 26.

<sup>3</sup>Mukhibat Mukhibat, "Deradikalisasi dan Integrasi Nilai-Nilai Pluralitas dalam Kurikulum Pesantren Salafi Haraki di Indonesia," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 185, doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.121.

## GERAKAN SOSIAL ISLAM

Menelaah gerakan sosial pada prinsipnya sekaligus menelaah masyarakat itu sendiri. Karena gerakan sosial lahir dari rahim masyarakat yang selalu memiliki dinamika. Jonathan Khristiansen dalam *Four Stages of Social Movement* memaknai gerakan sosial secara lebih kasuistik. Ketika orang-orang Amerika keturunan Afrika yang tinggal di bagian Selatan negara itu merasakan adanya ketikapuasan terhadap perlakuan segregasi sosial di ruang publik terhadap mereka seperti di sekolah dan kendaraan umum (bus kota) pada awal tahun 1950-an, maka muncul gerakan pembelaan terhadap kondisi itu dari berbagai organisasi sosial. Puncak dari pembelaan ini adalah pada tahun 1954, pengadilan Dewan Pendidikan Agung mengeluarkan keputusan pelarangan terhadap adanya segregasi di sekolah-sekolah umum di Amerika dan menangkap Rosa Park di Montgomery, Alabama karena menolak untuk mematuhi hukum segregasi di bus kota dengan memberikan kursi busnya untuk seorang pria kulit putih.<sup>4</sup>

Berangkat dari kasus di atas, maka gerakan sosial dapat dimaknai dengan adanya kesadaran kolektif yang bangkit dalam diri masyarakat terhadap beberapa nilai, norma, dan praktek-praktek sosial di sebuah masyarakat pada periode tertentu yang dianggap tidak adil, menindas, dan tidak bisa ditolerir oleh sebuah kelompok masyarakat. Jadi gerakan sosial dalam proses mobilisasinya bisa sarat kekerasan, yang mengekspresikan adanya elemen-elemen *riot* dan *rebellion*.<sup>5</sup>

Tarrow sebagaimana dikutip Suharko dalam *Gerakan Sosial Baru di Indonesia Repertoar Gerakan Petani*, menempatkan gerakan sosial sebagai politik perlawanan (*contentious politics*). Politik perlawanan terjadi ketika rakyat biasa, sering bergabung dengan para warga yang lebih berpengaruh, menggalang kekuatan untuk melawan para elit.<sup>6</sup> Namun, tidak semua bentuk perlawanan politik bisa disebut gerakan sosial. Menurut Tarrow gerakan sosial harus memiliki empat properti dasar: *pertama*, tantangan kolektif

---

<sup>4</sup>Jonathan Khristiansen, "Four Stages of Social Movement," in *Research Starters Academic Topic Overviews* (EBSCO Publishing Inc., 2009), 3.

<sup>5</sup>Singh, *Social Movements, Old and New: A Post-Modernist Critique*, 36.

<sup>6</sup>Suharko, "Gerakan Sosial Baru di Indonesia Repertoar Gerakan Petani," *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik* 10, no. 1 (Juli 2006): 4.

(*collective Challenge*). Gerakan sosial selalu ditandai oleh tantangan-tantangan untuk melawan melalui aksi langsung yang mengganggu terhadap para elit. *Kedua*, tujuan bersama (*common purpose*). Alasan yang lebih jelas mengapa orang terikat bersama dalam gerakan adalah untuk menyusun klaim bersama menentang pihak lawan, pemegang otoritas, atau para elit. *Ketiga*, solidaritas dan identitas kolektif yang biasanya bersumber dari nasionalisme, etnisitas, atau keyakinan agama. *Keempat*, memelihara politik perlawanan. Karena itu, memelihara aksi kolektif dalam interaksi dengan pihak lawan yang kuat menandai titik pergeseran dimana suatu penentangan (*contention*) berubah menjadi suatu gerakan sosial.<sup>7</sup> Pertanyaannya adalah bagaimana konsep gerakan sosial dalam Islam.

Gerakan sosial dalam Islam lazim disebut dalam berbagai literatur gerakan sosial dengan aktivisme Islam (*Islamic Activism*). Tidak ada batasan yang jelas tentang aktivisme Islam dimaksud. Definisi aktivisme Islam dalam bingkai gerakan sosial bisa dimaknai dengan mobilisasi persetujuan untuk mendukung kepentingan dan tujuan kaum Muslimin. Kajian dengan bingkai gerakan sosial terhadap aktivisme Islam marak diperbincangkan pasca 11 September 2001.<sup>8</sup> Kendati persetujuan yang menjadi unsur utama kajian-kajian gerakan Islam, persoalan ideologi masih tetap dijadikan alat distingsi antara gerakan Islam dengan gerakan sosial yang ada di luarnya.

Kajian-kajian sosiologis terhadap aktivisme Islam umumnya berada pada tiga domain besar yakni, kekerasan dan persetujuan (*violence and contention*), jaringan dan aliansi (*networks and alliances*), dan kebudayaan dan pembingkaiian (*Culture and Framing*). Dalam kajian-kajian gerakan Islam kontemporer, terutama kajian terhadap gerakan yang digagas dan diaksikan oleh kelompok-kelompok Islam radikal, tiga domain ini dijadikan alat analisis dan lazim disebut dengan struktur aktivisme Islam (*Structure of Islamic Activism*).<sup>9</sup>

Jaringan juga memegang peranan penting dalam gerakan-gerakan Islam radikal. Aktivistis-aktivis Islam berakar pada

---

<sup>7</sup>Ibid., 7.

<sup>8</sup>Quintan Wiktorowicz, *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial (Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus)*, 2012, 37.

<sup>9</sup>Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism and Social Movement Theory* (Indiana: Indiana University Press, 2004), 19.

masyarakat yang berjejaring yang kompleks yang cenderung lebih informal daripada institusionalisasi yang terformalkan. Organisasi formal Islam seperti Ikhwanul Muslimin didirikan melalui jaringan-jaringan yang cenderung melebihi ukuran-ukuran lingkup organisasi formal yang menghubungkan para aktivis dengan kalangan Islamis, sahabat, keluarga, dan kolega-kolega lainnya.<sup>10</sup>

Di samping insentif dan jaringan, gagasan juga memegang peranan penting dalam aktivisme Islam. Hal ini diungkapkan oleh Carrie Wickham ketika mengkaji *framing* dalam konteks rekrutmen dan perluasan dakwah Islam. Lebih khusus, meskipun pada awalnya kepentingan-kepentingan individu mahasiswa sering menjadi daya tarik bagi mereka untuk bergabung dalam gerakan, kemampuan gerakan untuk membingkai aktivisme sebagai kewajiban moral yang menjadikan gerakan tersebut sukses, khususnya terkait dengan rekrutmen ke dalam aktivisme yang berisiko tinggi. Kerangka-kerangka kewajiban moral yang mendorong mahasiswa untuk memeluk sebuah ideologi yang memerintahkan partisipasi sebagai kewajiban moral, menuntut pengorbanan diri, dan mendorong komitmen yang berketetapan. Keberhasilan pembedaan ini yang oleh Wickham disebut dengan *transvaluation of value* –sebuah penataan kembali prioritas-prioritas yang membimbing tindakan individu. Kekuatan resonansi pembedaan ini sangat bergantung pada kekecewaan masyarakat diakibatkan oleh represi politik, kesulitan ekonomi, dan perasaan ketidakberdayaan dihadapan kekuatan-kekuatan luar biasa dan proses globalisasi yang tidak berwajah.<sup>11</sup>

Karakteristik paling spektakuler dari gerakan sosial ini adalah keberhasilannya memobilisasi masa, bukan saja dari segi jumlah tetapi juga militansi. Tentu tidak sulit mencari penjelasannya, karena radikalisme merupakan fenomena keberagaman. Agama merupakan bagian esensial dalam radikalisme, dilihat dari sisi kepemimpinan, ideologis, etos, tujuan dan hubungannya dengan kelompok sosial lain. Kecenderungan ini dapat dimaknai sebagai gejala ideologis sebagai respon terhadap gejala ideologis pula.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>Ibid., 22.

<sup>11</sup>Ibid., 25.

<sup>12</sup>Mukhibat Mukhibat, "Re-Edukasi dan Re-Motivasi terhadap Pelaku Radikalisme dan Terorisme: Membangun Kesadaran Keagamaan yang Inklusif dan Humanis di Indonesia," *SOSIOHUMANIKA* 7, no. 1 (2016): 23, <http://www.mindamas-journals.com/index.php/sosiohumanika/article/view/496/0>.

Oleh karena itu, pernyataan bahwa gerakan sosial keagamaan yang mengarah radikalisme Islam dapat dikaitkan dengan geopolitik internasional, serta pemikiran di balik realitas internasional tersebut.

## RADIKALISME ISLAM

Hornby dalam *Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English* mengatakan, istilah radikalisme berasal dari kata *radical* yang berarti *akar* atau *dasar*. Sebagai kata benda, radikal berarti seseorang yang berpandangan radikal baik dalam konteks politik maupun agama. Radikalisme berarti *belief in radical ideas and principles*.<sup>13</sup> Radikalisme dari segi identitas, mempunyai beberapa indikator, yakni: 1) menganggap pemerintah Indonesia sebagai *thogut*; 2) menolak lagu Indonesia raya dan hormat kepada bendera; 3) memiliki ikatan emosional kelompok yang kuat dari pada ikatan emosional dengan keluarga, kampus, dan pekerjaan; 4) pengajian dan kaderisasi dilakukan secara tertutup; 5) membayar tebusan dosa; 6) berpakaian khas seperti bercelana cinkrang dan berjenggot dan bercadar bagi perempuan; 7) umat Islam di luar kelompoknya dianggap fasik dan kafir sebelum mereka berhijrah; 8) enggan mendengarkan ceramah orang yang di luar kelompoknya.<sup>14</sup> Radikalisme sebagai aliran atau faham, muncul melalui proses pengenalan, penanaman, penghayatan, dan penguatan. Proses inilah yang disebut dengan radikalisasi. Jika radikalisasi berjalan dengan baik maka radikal menjadi faham atau *isme* sehingga menjadi radikalisme.<sup>15</sup>

Azra di samping membagi gerakan radikal kepada dua tipologi yakni pra-moderen yang direpresentasikan oleh gerakan Wahabi dan kontemporer yang direpresentasikan oleh Ikhwanul Muslimin (IM) dengan tokoh seperti al-Bana, Quthb, dan Maududi yang lebih banyak berbicara tentang kebobrokan modernitas karenanya perlu ditolak, juga menyebut adanya radikalisme klasik yang dipelopori oleh kelompok Khawarij yang lebih eksrim dengan motto *tidak*

---

<sup>13</sup>As Hornby, *Oxford Advanve Learner Dictionary of Current English* (Walton: Oxford University Press, 1989), 1032.

<sup>14</sup>Ahmad Syafi'i Mufid, "Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia" (Membangun Kesadaran dan Strategi Menghadapi Radikalisasi Agama, Palu, Mei 2012), 3.

<sup>15</sup>Karwadi Karwadi, "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 142, doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.71.

*ada hukum, kecuali hukum Allah.*<sup>16</sup> Selain itu Refleksi terhadap kejayaan Islam yang pernah diraih beberapa abad yang lalu serta kesimpulan subjektif yang menganggap bahwa umat Islam mundur karena meninggalkan ajaran Islam; dan, oleh karenanya, harus diperjuangkan kembali dengan menegakkan syariat Allah.<sup>17</sup>

Istilah radikalisme Islam di Indonesia digunakan untuk menjelaskan kelompok-kelompok Islam di Indonesia kontemporer atas pemahaman keagamaan mereka yang literal (*literal religious understanding*) dan tindakan-tindakan mereka yang radikal (*radical action*). Kelompok-kelompok ini berbeda dengan kelompok Islam lain yang disebut moderat. Kelompok-kelompok Islam Indonesia yang terindetifikasi terkait dengan pola-pola beragama seperti ini adalah Fron Pembela Islam/*Islamic Defender Front*/FPI, Majelis Mujahidin Indonesia/*Indonesia Mujahiddin Council*/MMI, Laskar Jihad/*Jihad Pramilitary Troops*/LJ, dan yang *debatable* adalah *Jama'ah Islamiyah*.<sup>18</sup>

Kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi keagamaan radikal ini—baik Syi'ah maupun sunnah—mempunyai benang ideologis bersama yang mengikat mereka: yakni keyakinan pada keimanan Islam seperti mereka pahami. Secara defenitif mereka semua *committed* kepada cita-cita, akhir membangun tatanan sistem Islam (*al-Nizhām al-Islāmī*), dengan menumbangkan *kaum sekularis* dan para pendukung Barat mereka. Mengutip Esposito, Azra mengatakan, gerakan-gerakan radikal Muslim yang melakukan tindakan terorisme atas nama jihad merupakan produk dari konspirasi *neo-kolonialisme* adikuasa dan Zionisme, yang langsung atau tidak, didukung oleh rezim-rezim yang tidak Islami.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 113.

<sup>17</sup>Mukhibat, "Re-Edukasi dan Re-Motivasi terhadap Pelaku Radikalisme dan Terorisme," 23.

<sup>18</sup>Azyumardi Azra, "Agama dan Otentisitas Islam," *Republika*, Oktober 2002. Fenomena radikalisme agama tidak hanya milik Islam, akan tetapi miliki semua agama. Dalam bukunya "Kontek Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam", halaman 136-138 Azra mengungkap kesamaan ideologi yang diusung oleh kelompok-kelompok radikal seperti memiliki pemahaman yang rigid dan kaku terhadap doktrin-doktrin keagamaan dan anti penggunaan ilmu pengetahuan modern terhadap kitab suci dalam rangka mengkontektualkan ajaran agama dengan perkembangan modern. Kontektualisasi ajaran agama pada prinsipnya dalam rangka penyelerasan ajaran agama dimaksud dengan dinamika moderen sehingga agama tersebut tidak ditinggalkan oleh pemangkuhnya.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 150.

Berdasarkan hal di atas, Jihad dan terorisme merupakan diskursus yang tidak pernah dingin untuk diperbincangkan dalam wacana aktivisme Islam. Karena pada kedua konsep ini lengket radikalisme Islam dimaksud. Ketika jihad dimaknai ofensif maka kekerasan tidak bisa dielakan dari wajah umat Islam. Sementara terorisme merupakan implikasi yang lebih jauh dari pemaknaan jihad dalam bentuk ofensif yang menghalalkan kekerasan atas nama agama tanpa memilah-milah objek teror sesuai dengan etika jihad yang telah ditetapkan secara normatif. Kelompok-kelompok radikal dalam Islam seperti al Qedah dengan segala afiliasi dan aliansinya, ISIS dan lainnya sering digolongkan kepada gerakan-gerakan Islam yang dianggap berpaham terorisme dimaksud.

### **JIHAD: DARI DEFENSIF KE OFENSIF**

Meski jihad sering dimaknai dengan *qital* atau perang. Pada dasarnya antara kedua konsep ini mempunyai perbedaan yang cukup prinsip. Perang hanya merupakan bagian dari jihad, karenanya tidak semua jihad bisa disebut sebagai perang. Zakiyuddin Baidhawiy dalam bukunya *Konsep Jihad dan Mujahid Damai* mengatakan, jihad merupakan bentuk *masdar* dari kata *j-h-d* yang arti harfiahnya adalah berusaha sungguh-sungguh atau bekerja keras. Sementara *mujahid* adalah bentuk *isim fa'il*, yang berarti orang yang berusaha sungguh-sungguh atau berpartisipasi dalam jihad.<sup>20</sup> Meskipun demikian, ulama-ulama hadis seperti Ibnu Hajar al-Asqolani dan Muhammad bin Ismail al-Kahlani sebagai mana dikutip oleh Muhammad Guntur Romli dan A. Fawid Sjadzili dalam buku mereka, *Dari Jihad Menuju Ijtihad* lebih banyak mendefinisikan jihad sebagai perang, sementara tema-tema selain perang hanya sebagai pelengkap. Hal ini didukung oleh kondisi dimana hadis-hadis jihad yang banyak dikodifikasi adalah hadis-hadis jihad ketika nabi telah hijrah ke Madinah. Ibu Hajar Al-Asqalani, komentator hadis-hadis Al-Bukhari, mendefinisikan jihad sebagai *badzl al-juhd qitāl al-kuffār* (mengerahkan kesungguhan dalam memerangi orang-orang kafir). dominasi makna jihad dalam arti perang dan pertempuran dari perspektif kajian hadis.<sup>21</sup>

<sup>20</sup>Zakiyuddin Baidhawiy, *Konsep Jihad dan Mujahid Damai* (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2012), 79–80.

<sup>21</sup>Moh. Guntur Romli dan A.Fawaid Sjadzili, *Dari Jihad Menuju Ijtihad* (Jakarta: LSIP, 2004), 38.

Jadi istilah perang hanyalah satu interpretasi dari banyak interpretasi lain dari konsep jihad. Sementara makna dasar dari jihad tersebut adalah usaha yang tidak pernah berhenti.

Nasaruddin Umar ketika memberikan pengantar terhadap buku *Jihad* karya Gamal al-Bana membedakan makna jihad dalam dua macam yakni, esoterik dan eksoterik. Jihad secara eksoterik, biasanya dimaknai sebagai *perang suci (the holy war)*. Sedangkan secara esoterik, jihad (atau lebih tepatnya: *mujahadah*) bermakna: suatu upaya yang sungguh-sungguh untuk mendekatkan diri (*ber-taqarrub*) kepada Allah swt. Jihad dalam arti perang suci oleh sebagian pakar dipandang sebagai suatu pemaknaan yang terpengaruh oleh konsep Kristen (Perang Salib). Lebih lanjut Nasaruddin mengungkapkan, makna jihad jelas berbeda dengan *qital* atau perang. Sebab antara *jihad*, *al-qital*, dan *al-harb* memiliki makna yang berbeda-beda dalam teks al-Qur'an dan hadis. *Al-qital* dan *al-harb* bermakna sama yakni *perang*.<sup>22</sup>

Kehati-hatian al-Qur'an dalam mengupas jihad dalam makna perang ini dikuatkan oleh Imam Muslim, dalam Sahih Muslim nomor 3.261 terkait dengan beberapa etika dalam berperang yakni: (a) berperang di jalan Allah harus mengajak pihak lawan untuk bertaqwa kepada Allah, (b) tidak membunuh anak-anak, (c) ketika sudah berhadapan dengan musuh tidak serta merta menyerang musuh, tetapi terlebih dahulu ditempuh cara berdiplomasi dan mengajak mereka untuk memeluk Islam, (d) jika mereka tidak mau memeluk Islam, maka mintalah *al-jizyah*, dan harus memelihara dan menghormati hak-hak mereka.<sup>23</sup> Dengan demikian jihad jelas bertentangan dengan segala tindakan yang mengarah pada tindakan kekerasan apalagi terorisme. *Qital* dalam al-Qur'an digunakan dalam kondisi tertentu dan dengan sangat hati-hati. Al-Qur'an selalu mengikutkan izin untuk perang dengan ungkapan: *wa la ta'dulu* (dan jangan sampai melampau batas dan hukum Allah).<sup>24</sup> Meski demikian banyak dari Hadis berbicara tentang jihad dalam bentuk defensif. Kelompok-kelompok radikal seperti al-Qaidah dan jaringannya seperti *al-Qaida in the Islamic Magrib (AQIM)* dan *al-*

---

<sup>22</sup>Nasaruddin Umar, *Jihad Gamal al-Bana* (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006), VI-VII.

<sup>23</sup>Ibid., X.

<sup>24</sup>Ibid., XV.

*Qaidah in Iraq (AQI)* menjadikan Amerika dan aliansinya sebagai sasaran jihad dalam artian perang, dan kewajiban perang tersebut bukan hanya kewajiban kumunal tetapi juga merupakan kewajiban individual sekaligus. Ideologi jihad kelompok-kelompok radikal ini terlihat dari ungkapan berikut:

*In Feberuari 1998, Bin Ladin and his Egyptian deputy, Ayman al-Zawahiri, launched the “World Islamic Front of Jihad again Jews and the Crusaders” and made clear what global jihad implied for any Muslim around the world: Killing the Americans and their allies—civilian and military—is an individual duty for every Muslim who can carry it out in any country where it proves possible.*<sup>25</sup>

Jerrold M. Post mengupas makna jihad dalam bingkai mati syahid dan sosialiasi bunuh diri oleh para teroris dengan kasus Palestina. Jerrold menjelaskan, dalam Islam, baik jihad kecil (*lesser jihad*) dan jihad dalam bentuk perang atau memanggul senjata (*the jihad of the sword*) dipahami sebagai kewajiban dalam rangka mempertahankan Islam, lebih ditekan lagi kepada usaha mempertahankan Islam ketika agama ini diserang.<sup>26</sup>

Berdasarkan uraian di atas, bagi Azra sulit memberikan defenisi yang jelas tentang terorisme yang dikait dengan jihad. Karena terorisme terkait dengan dua hal: *pertama*, terorisme masalah moral yang sulit. Usaha-usaha untuk mendefenisikan terror dan terorisme ini sering didasarkan pada asumsim bahwa sejumlah tindakan kekerasan—khususnya menyangkut politik (*political violence*) adalah *justifiable* dan sebagian lagi *unjustifiable*. Kekerasan yang dikelompokkan ke dalam bagian terakhir inilah yang sering disebut sebagai terror atau terorisme. Klasifikasi tindakan-tindakan kekerasan menjadi dua kelompok seperti itu mengandung persoalan dalam dirinya sendiri. Terdapat persoalan tentang batas-batas tindakan kekerasan yang *justifiable* dan *unjustifiable*; batas-batas pengelompokan ini sangat *relative*; bergantung dari siapa yang mengelompokkannya. Kekerasan yang bagi sebagian orang *unjustifiable*, sangat *justifiable* bagi pihak lain. Kerenanya amat mudah menuding kegiatan kelompok-kelompok kecil yang aneh

---

<sup>25</sup>Jean-Pierre Filiu, “The Local and Global Jihad of al-Qa’ida in the Islamic Magrib,” *Midle East Journal* 63, no. 2 (2009): 20.

<sup>26</sup>Jerrold M. Post, “Reframing of Martyrdom and Jihad and The Socialization of Suicide Terrorists,” *Political Psychology* 3 (2009): 381.

dan menyimpang sebagai terror, dengan mengabaikan terorisme resmi yang dipraktekkan sejumlah rejim dan negara tertentu yang dianggap *meanstream*.<sup>27</sup>

Beberapa pemahaman tentang jihad di atas, tidak bisa disangkal, secara normatif potensi radikal dalam bentuk penggunaan kekerasan terhadap siapa yang dianggap musuh tersebut justifikasinya ada dalam doktrin-doktrin Islam baik dalam al-Qur'an maupun Hadis. Bentuk baru dari radikalisme Islam yang menghidupkan kembali radikalisme klasik yang cikal-bakalnya telah ada pada masa Khawarij adalah kelompok Islam radikal yang disebut dengan New Khawarij yakni al Qaeda, ISIS dan lainnya. Kelompok-kelompok ini dalam berbagai literatur-literatur aktivisme Islam disebut dengan gerakan dengan ideologi terorisme.

Berdasarkan hal di atas, Jihad dan terorisme merupakan diskursus yang tidak pernah dingin untuk diperbincangkan dalam wacana aktivisme Islam. Karena pada kedua konsep ini lengket radikalisme Islam dimaksud. Ketika jihad dimaknai ofensif maka kekerasan tidak bisa dielakan dari wajah umat Islam. Sementara terorisme merupakan implikasi yang lebih jauh dari pemaknaan jihad dalam bentuk ofensif yang menghalalkan kekerasan atas nama agama tanpa memilah-milah objek teror sesuai dengan etika jihad yang telah ditetapkan secara normatif. Kelompok-kelompok radikal dalam Islam seperti al Qedah dengan segala afiliasi dan aliansinya, ISIS dan lainnya sering digolongkan kepada gerakan-gerakan Islam yang dianggap berpaham terorisme dimaksud.

## TERORISME: DARI IDEOLOGI KE AKSI

Secara etimologi terorisme berasal dari bahasa Latin, *terrere* yang bermakna membuat gemetar atau mengetarkan. Karena terror bisa menimbulkan kengerian.<sup>28</sup> Terror juga bisa dimaknai dengan *extream fear* (rasa takut yang luar biasa), *a terrifying person or thing* (seseorang atau sesuatu yang mengerikan). Terorisme diartikan dengan *use of violence and intimidation, especially for political*

---

<sup>27</sup>Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, 143-144.

<sup>28</sup>Indrianto Seno Adji, "Terorisme dan HAM" [digilib.unila.ac.id/583/7/bab II.pdf](http://digilib.unila.ac.id/583/7/bab%20II.pdf), diakses, 2 Januari 2016

*purpose* (penggunaan kekerasan dan intimidasi utamanya bagi tujuan-tujuan politik.<sup>29</sup>

Fatwa Majelis Ulama Indonesia nomor 3 tahun 2004, terorisme dimaknai dengan kejahatan terhadap kemanusiaan dan peradaban yang menimbulkan ancaman serius terhadap kedaulatan negara, bahaya terhadap keamanan, perdamaian dunia serta merugikan kesejahteraan masyarakat. Terorisme adalah salah satu bentuk kejahatan yang diorganisasi dengan baik (*well organized*), bersifat transnasional dan digolongkan sebagai kejahatan luar biasa (*extra-ordinary crime*) yang tidak membedakan sasaran (indiskriminatif). Terkait dengan hal ini, dicirikan dengan: (1) sifatnya yang merusak (*ifsad*) dan anarkhis/cheos (*fauda*); (2) bertujuan untuk menciptakan rasa takut dan/atau menghancurkan pihak lain; (3) dilakukan tanpa aturan dengan sasaran tanpa batas.<sup>30</sup> Sementara dalam penjelasan atas peraturan pemerintah pengganti Undang-Undang Republik Indonesia nomor 22 Tahun 2002 tentang pemberlakuan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, dinyatakan bahwa terorisme merupakan kejahatan terhadap kemanusiaan dan peradaban serta merupakan salah satu ancaman serius terhadap kedaulatan negara, karena terorisme telah merupakan kejahatan internasional yang menimbulkan bahaya terhadap keamanan, perdamaian dunia, serta merugikan kesejahteraan masyarakat sehingga perlu dilakukan pemberantasan secara berencana dan berkesinambungan sehingga hal azasi orang banyak dapat dilindungi dan dijunjung tinggi.<sup>31</sup>

Akar ideologi kekerasan atas nama agama dalam Islam selalu dirujuk pada aliran ortodoksi kalam yakni, Khawarij. Salah satu motto Khawarij yang lebih ekstrim menjadi justifikasi bagi kelompok radikal dalam menghalalkan aksinya adalah *tidak ada hukum, kecuali hukum Allah*. Karenanya orang atau kelompok orang yang mereka anggap tidak berhukum dengan hukum Allah adalah kafir. Berdasarkan hal ini, maka ada segregasi ruang yang lahir sebagai refleksi dari ideologi ini yakni ada penggolongan orang

---

<sup>29</sup>Oxford Paperback Dictionary (dalam <http://forum.detik.com>) diakses 2 Januari 2016

<sup>30</sup>Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2004 tentang Terorisme

<sup>31</sup>Pengertian Terorisme Sesuai UU No. 20 Tahun 2002 (dalam Lembar Penerangan Pasukan Kodam XII/Tanjung Pura, Nomor 11, Edisi November 2011)

atau kelompok orang yang dianggap berhukum dengan hukum Allah yang mereka golongkan ke dalam *daar al-Islam*. Sementara orang atau kelompok keagamaan yang dianggap tidak berhukum dengan hukum Allah adalah *daar al-harb*. Bagi golongan kedua, apabila mereka tidak mau dihijrahkan ke dalam *daar al-Islam* mereka boleh dibunuh dan diperangi.<sup>32</sup> lebih lanjut Azra menegaskan kelompok-kelompok *takrifi* seperti Al-Qaeda, ISIS, Boko Haram merupakan jelmaan dari Khawarij model baru yang sering disebut dengan *New Khawarij*.<sup>33</sup>

Al-Qaeda sebagai representasi dari *New Khawarij* melalui konseptornya Abdullah Azzam mengatakan jihad sebagai *fardlu ain*. Target dari jihad mereka adalah orang atau kelompok orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah. Kelompok yang tidak berhukum dengan hukum Allah termasuk penguasa Muslim yang sering mereka sebut dengan *thoghut*. Menggapa orang-orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah itu mesti dbunuh? Jawabannya bersal dari dua konsepsi dikotomi antara *darul Islam* dan *darul harb*. Bagi mereka membunuh kaum yang mereka anggap kafir dan musyrikin dimana saja mereka berada dianggap sebagai sebuah kewajiban final dalam jihad dan *qital*. Satu-satunya yang tidak boleh dibunuh hanyalah kafir *dzimmi*. Dalam pandangan mereka, pembenaran terhadap pembunuhan mereka yang tidak berhukum dengan hukum Allah tersebut termaktub dalam surat At-Taubah ayat 5: *Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin dimana saja kamu jumpai mereka dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah mereka di tempat pengintaian*. Dan surat At-Taubah ayat 36: *Dan perangilah orang-orang musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya*. Serta surat Al-Anfal ayat 39: *Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama ini semata-mata untuk Allah*.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, 113.

<sup>33</sup>Azyumardi Azra, "History of Islam: Dynamics of Politics and Democracy Indonesia and Arab Countries Compared," (Makalah, Asia Pasific Theological Encounter Program (APTEP), 21 April 2015).

<sup>34</sup>As'ad Said Ali, *Al-Qaeda Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2014), 98.

Landasan ideologi yang telah kuat di atas mesti didukung oleh agenda dan target yang tajam. Dan inilah yang dilakukan oleh Osama sebagai tokoh sentral al-Qaeda ketika memproklamirkan *International Islamic Fron Against Jwes and Crusaders* pada tanggal, 23 Februari 1998. Melalui deklarasi ini Osama mengumumkan konfrontasi total dengan kekuatan Yahudi dan kekuatan salibin yang disimbolkan dengan Amerika dan sekutunya. Mengapa Amerika?, karena bagi Osama Amerika, di satu pihak mempunyai persamaan dengan zionisme dengan dukungan secara total terhadap Israel. Pada pihak lain, Amerika juga telah menggantikan peran imperialisme Barat, serta kepemimpinan dunia Kristen. Alasan yang juga sangat penting adalah kemarahan yang memuncak dari Osama, atas sepak terjang Amerika selama ini yang hanya menjadikan negara-negara Timur Tengah sebagai boneka. Mulai dari keterlibatan Amerika dalam membela Israel, tekanan Amerika terhadap penguasa di Mesir, Syria atau Arab Saudi, serta kelengahan raja Saudi tatkala mengizinkan negaranya dijadikan pangkalan militer Amerika dalam perang Teluk Pertama (invasi Irak ke Kuwait). Akibatnya dua tanah suci, kata Osama, sekarang nyaris di bawah kontrol penguasa Amerika yang *notabene* negara kafir. Berdasarkan hal ini, bagi Osama pangkal persoalan Timur Tengah sebenarnya adalah keterlibatan Amerika. Karenanya dalam deklarasinya, Osama menegaskan membunuh orang-orang Amerika dan para sekutunya militer maupun sipil merupakan kewajiban bagi setiap Muslim.<sup>35</sup>

Berdasarkan kondisi ini, bagi Osama sudah saat mentransformasikan agenda-agenda jihad dari jihad klasik yang umumnya masih dalam ruang lingkup *nation state* yang terbatas memerangi penguasa negeri Muslim yang tunduk atau di bawah pengaruh Amerika, Barat atau Yahudi, menjadi agenda memerangi musuh yang sebenarnya yaitu negara Amerika dan sekutu-sekutunya serta Yahui, tanpa terikat teritori tertentu, atau dalam bahasa Al-Qaeda dimana saja berada. Inilah yang disebut dengan jihad global. Ini bukan berarti Osama menganaktirikan agenda-agenda lokal, seperti Arab Saudi atau mesir sebagai target jihad. Osama percaya perjuangan pada tingkat lokal tidak mungkin berhasil kalau sang *kepala ular* atau negara tempat di mana penguasa lokal bersandar

---

<sup>35</sup>Ibid., 97.

tidak ditaklukan. Dengan kata lain, Osama pada dasarnya percaya terhadap teori domino, persis seperti musuhnya, Amerika.<sup>36</sup>

Dalam melancarkan aksinya al-Qaeda menggunakan sistem jaringan, baik yang langsung terkoordinasi dengan al-Qaeda, maupun memanfaatkan organ jihad yang ada di beberapa negara. Proyek teror yang langsung di bawah komando al-Qaeda umpamanya adalah pengeboman kedutaan besar Amerika Serikat di Nairobi, Kenya dan Kedutaan Besar Amerika Serikat di kota Daressalam, Tanzania pada tanggal 7 Agustus 1998. Pengeboman di kedua kota ini menelan korban meninggal sekitar 234 orang dan sekitar 5000 lainnya terluka. Selanjutnya, pada bulan Oktober 2000, dilakukan pengeboman terhadap kapal perang Amerika *USS Cole* di pelabuhan Aden, Yaman, yang membawa korban meninggal sebanyak 17 orang Amerika dan 39 lainnya luka-luka. Adapun yang gagal dilakukan adalah menyerang penyelenggaraan Piala Dunia sepak bola di Perancis pada tahun 1998 melalui Armed Islamic Group (AIG) Aljazair (salah satu jaringan Al-Qaeda); meledakan kedubes Amerika Serikat di Uganda (September 1998) dan Singapura; rencana menjatuhkan pesawat pada peringatan di tugu Attaturk, Turki, pada 1998. Kendati terdapat beberapa kegagalan, namun itu sudah cukup untuk memberikan sinyal bagi Amerika bahwa kehadiran jaringan global Al-Qaeda pada dasarnya tidak bisa diremehkan. Pengeboman menara kembar *World Trade Center* di *New York* pada tanggal 11 September 2001 dilaksanakan oleh sel al-Qaeda di *Hamburg*, dengan biaya US\$500.000, dan menelan total korban 2.973 jiwa.<sup>37</sup>

Peristiwa 11 September 2001 telah menandai gelombang baru dalam dunia terorisme baik dalam pola aksi serangan maupun reaksi yang diambil dalam mengatasinya. Bahkan sebagian analisis menggambarkan peristiwa monumental tersebut sebagai tonggak baru dalam sejarah pergerakan teroris transnasional. Hal ini didasarkan kepada beberapa pertimbangan: *pertama*, dari segi kualitas serangan. Peristiwa ini menewaskan 3000 jiwa dengan kerugian materi US\$ 80-90 milyar; *kedua*, terorisme telah menjadi sumber kerentanan baru dalam tatanan dunia baru yang dicoba kembangkan di atas nilai-nilai demokrasi; *ketiga*, bagi negara pengikut Amerika Serikat,

---

<sup>36</sup>Ibid., 99.

<sup>37</sup>Ibid., 101.

peristiwa ini menjadi pergulatan politik baru dalam politik anggaran dan pemetaan ulang teknologi meliter; *keempat*, terjadi pergeseran aksi teroris dari strategi aksi konvensional seperti penyanderaan dan pembajakan ke strategi yang lebih spektakuler guna mendapatkan publisitas yang semakin luas sekaligus menebar teror yang juga kian tanpa batas; *kelima*, memberikan tekanan politik kepada pemerintah negara yang dijadikan target sekaligus mensosialisasikan apa yang menjadi agenda utama teroris.<sup>38</sup>

Sebagai negara yang terkena langsung dari imbas tindak terorisme, Amerika Serikat merasa mempunyai hak dalam melakukan penanganan terhadap terorisme dimaksud. Dalam pidatonya tanggal 20 September 2001, seminggu setelah peristiwa dimaksud presiden Bush menyatakan dengan sangat tegas bahwa terorisme tidak sekedar membunuh warga sipil yang tidak berdosa, tetapi juga merupakan ancaman paling serius terhadap demokrasi, Bush secara ekplisit mengundang warga Amerika serta dunia internasional secara umum untuk sama-sama melancarkan *war against* terorisme sebagai bagian dari perjuangan untuk menegakkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip demokrasi yang menjadi komitmen bersama menuju tatanan pasca perang dingin. Doktrin inilah yang akhirnya menjadi landasan untuk melakukan invansi ke Afghanistan dan Irak. Dua negara yang dituding menjadi sarang terorisme kakap, terutama jaringan al-Qaeda. Baginya perang terhadap terorisme akan dimulai dengan perang melawan al-Qaeda dan perang tersebut akan terus dilanjutkan hingga semua kelompok teroris dalam berbagai skala dan jangkauan operasi di dunia ditemukan, dihentikan atau dihancurkan.<sup>39</sup>

Al-Qaeda dalam melakukan aksi terornya menggunakan jaringan-jaringan diantara jaringan-jaringan tersebut adalah *al-Qaeda in the Islamic Magrib* (AQIM). AQIM sebagai salah satu jaringan jihad global al-Qaeda resmi berdiri pada tahun 2007 ketika *Algerian Salafist Group For Preaching and Combat* (GSPC) bergabung ke dalam al-Qaeda sebagai sayap al-Qaeda Afrika Utara. Hal ini terjadi tiga tahun setelah Abu Mus'ab al-Zarqawi mengucapkan janji setianya kepada Osama bin Ladin, dengan

---

<sup>38</sup>Gabriel Lele, "Terorisme dan Demokrasi: Masalah Global dan Solusi Lokal," *Jurnal Ilmu Sosial Politik* 9, no. 1 (Juli 2005): 2.

<sup>39</sup>*Ibid.*, 4.

demikian terjadi pentransformasi organisasinya, *Al-Tawhid wa al-Jihad*, ke dalam al-Qaeda di Mesopotamia, yang akhirnya dikenal dengan *al-Qaeda in Iraq* (AQI). Karenanya al-Qaeda memperluas jaringan operasionalnya ke wilayah Barat dan menjadi ancaman yang terang benderang bagi daerah-daerah Eropa, terutama Perancis dan Spanyol. Tidak lama sebelum AQIM melakukan penyerangan pada jantung ibu kota Aljazair: pada tanggal 11 April 2007, tiga bom bunuh diri secara serempak menghantam istana presiden dan dua pangkalan militer. Serangan ini dirayakan oleh Al-Qaeda sebagai *Badr of Magrib*, cara yang sama, nama dari perang pertama yang dilakukan oleh nabi juga telah dibajak oleh al-Qaeda untuk melabeli serangan 9 September 2001 terhadap Amerika dan serangan dalam bentuk teror di Riyadh pada bulan November 2003.<sup>40</sup>

Pada tanggal 3 Maret tahun 2007, AQIM membuka bab baru dengan target *The Russian Contractor Stroytransgas*. Dalam serangan itu satu orang insinyur Rusia dan tiga orang Aljazair terbunuh. Serangan ini dihadirkan sebagai unjuk sikap solidaritas terhadap jihad di Chechnya. Empat bulan kemudian, AQIM menyerang Mahkamah Konstitusi dan kantor Perserikatan Bangsa-Bangsa/PBB (17 dari 41 orang terbunuh yang bekerja untuk PBB. AQIM menganggap genung PBB sebagai *the den of global heresy* (sarang bid'ah global) dan mengecam Salibin yang telah menduduki tanah kita (wilayah Muslim)/AQIM dan menjarah kota kita. Dalam rangka melakukan serangannya terhadap Spanyol, AQIM menggunakan symbol-symbol Islam yang telah menyejarah yakni *liberation of Andalusia* dan *Tariq Bin Ziad brigade* dalam membingkai gerakan mereka.<sup>41</sup>

Global jihad yang dicanangkan oleh al-Qaeda bertentangan dengan tradisi dan praktek jihad yang telah berabad-abad dilakukan dalam tradisi Islam dengan cara menghapus perbedaan antara sipil dan militer sebagai target jihad, dan pembalikan kewajiban jihad yang secara historis dilakukan oleh kelompok di bawah komando pimpinan negara kepada kewajiban yang bersifat individual, dan melepaskan jihad dari batas-batas wilayah tertentu.

---

<sup>40</sup>Ibid., 2.

<sup>41</sup>Ibid., 224.

## PENUTUP

Secara normatif antara jihad terorisme tentu jelas berbeda. Jihad dalam Islam dilakukan dalam rangka mempertahankan Islam dari ancaman musuh-musuh Islam. Kerenanya jihad dimaknai secara defensif. Jihad dilakukan dengan etika-etika agama tertentu seperti, jihad merupakan kewajiban kolektif yang hanya bisa dilaksanakan di bawah pimpinan kepala negara, tidak merusak fasilitas umum, membedakan target-target seperti tidak boleh membunuh perempuan dan anak-anak. Sementara terorisme bersifat ofensif, tidak membedakan target serangan baik sipil maupun militer, dan tidak mempermasalahkan bagi terjadinya kerusakan fasilitas umum sebagai akibat gerakan teror yang mereka lakukan. Antara jihad dan teror sama-sama menjadikan doktrin Islam sebagai justifikasi aksi mereka. Cuma saja bagi kelompok yang memaknai jihad sebagai sesuatu yang ofensif sebagaimana dilakukan oleh para teroris, doktrin-doktrin Islam dipahami secara literalis, tanpa mempertimbangkan aspek kontekstual dari doktrin-doktrin dimaksud. Meski doktrin Islam yang relative galak di atas berpotensi untuk *dibajak* oleh kelompok-kelompok radikal untuk menghalalkan aksi teror mereka, faktor represi politik.

Para pelaku kekerasan dalam Islam yang dikenal dengan teroris, secara ideologis selalu dirujuk kepada aliran Kalam dalam Islam yang disebut dengan Khawarij sebagai kelompok takfiri pertama dalam Islam dengan motto-nya *siapa yang tidak berhukum dengan hukum Allah, mereka itu di golongkan kepada orang-orang kafir*. Kelompok radikal kontemporer yang disering disebut dengan teroris dimaksud oleh Azra digolongkan kepada *New Khawarij* yang salah satu dari mereka adalah al-Qaeda. Dengan segregasi ruang yang besumber pada motto Khawarij di atas, al-Qaeda telah membagi kelompok sosial termasuk umat Islam kepada dua golongan yakni *daar al-Islam* dan *daar al-kufr*. Yang digolongkan kepada *daar al-kufr* tidak saja *si kepala ular* Amerika dan sekutunya disebut sebagai *thoghut*.

**DAFTAR RUJUKAN**

- Ali, As'ad Said. *Al-Qaeda Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjangnya*. Jakarta: LP3ES, 2014.
- Azra, Azyumardi. "Agama dan Otentisitas Islam." *Republika*, Oktober 2002.
- Azra, Azyumardi. "History of Islam: Dynamics of Politics and Democracy Indonesia and Arab Countries Compared." Makalah dipresentasikan pada Asia Pasific Theological Encounter Program (APTEP), 21 April 2015.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Baidhaw, Zakiyuddin. *Konsep Jihad dan Mujahid Damai*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2012.
- Filiu, Jean-Pierre. "The Local and Global Jihad of al-Qa'ida in the Islamic Magrib." *Midle East Journal* 63, no. 2 (2009).
- Hornby, As. *Oxford Advanve Learner Dictionary of Current English*. Walton: Oxford University Press, 1989.
- Karwadi, Karwadi. "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 139–56. doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.71.
- Khristiensen, Jonathan. "Four Stages of Social Movement." In *Research Starters Academic Topic Overviews*. EBSCO Publishing Inc., 2009.
- Lele, Gabriel. "Terorisme dan Demokrasi: Masalah Global dan Solusi Lokal." *Jurnal Ilmu Sosial Politik* 9, no. 1 (Juli 2005).
- Mufid, Ahmad Syafi'i. "Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia." dipresentasikan pada Membangun Kesadaran dan Strategi Menghadapi Radikalisasi Agama, Palu, Mei 2012.
- Mukhibat, Mukhibat. "Deradikalisasi dan Integrasi Nilai-Nilai

- Pluralitas dalam Kurikulum Pesantren Salafi Haraki di Indonesia.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 181–204. doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.121.
- Mukhibat, Mukhibat. “Re-Edukasi dan Re-Motivasi terhadap Pelaku Radikalisme dan Terorisme: Membangun Kesadaran Keagamaan yang Inklusif dan Humanis di Indonesia.” *SOSIOHUMANIKA* 7, no. 1 (2016). <http://www.mindamas-journals.com/index.php/sosiohumanika/article/view/496/0>.
- Post, Jerrol M. “Reframing of Martyrdom and Jihad and The Socialization of Suicide Terrorists.” *Political Psychology* 3 (2009).
- Romli, Moh. Guntur, dan A.Fawaid Sjadzili. *Dari Jihad Menuju Ijtihad*. Jakarta: LSIP, 2004.
- Singh, Rajendra. *Social Movements, Old and New: A Post-Modernist Critique*. Diterjemahkan oleh Eko P. Darmawan. Yogyakarta: Resist Book, 2010.
- Suharko. “Gerakan Sosial Baru di Indonesia Repertoar Gerakan Petani.” *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik* 10, no. 1 (Juli 2006).
- Umar, Nasaruddin. *Jihad Gamal al- Bana*. Jakarta: Mata Air Publishting, 2006.
- Wiktorowicz, Quintan. *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial (Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus)*, 2012.
- Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism and Social Movement Theory*. Indiana: Indiana University Press, 2004.



**METAMORFOSIS GERAKAN SOSIAL  
KEAGAMAAN:  
Antara Polemik, Desiminasi, Ortodoksi,  
dan Penerimaan terhadap Ideologi  
Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII)**

*Limas Dodi*

STAIN Kediri, Kantor Pascasarjana  
Jl. Sunan Ampel No. 7 Ngronggo Kediri Kota 64127  
Email; ade\_elfa@gmail.com

**Abstract:** *The Islamic Da'wah Institution of Indonesia (LDII) is connoted as the successor of Islamic Jamaah (Islam Jamaah, thus it is labeled as heretical by certain parties. Even though there are many indications that lead to such perceptions, in fact LDII is an organization formed by a new order government that is assigned to guard the deviation of Islamic teachings by Islamic Jamaah. This paper is intended to see how far the metamorphosis (in the sense of releasing its past heretic, and its use of new paradigm) of LDII as religious social movement was influenced by Islamic Jamaah, that is between polemics, dissemination, orthodoxy, and the acceptance of its Ideology. Historical and cultural attachments of LDII to Islamic Jamaah lead to other religious groups to still insist on their decision of LDII doctrinal apostasy. The social movement illustrates that movement emerges and lasts from various forms and patterns. In this case there are two patterns that influence State-oriented Islamic movement and society-oriented Islamic movement. It appears in two patterns: Everyday life-based and Inward-oriented contemplative movements. The dynamics and strategies of the LDII with government bureaucracies or other religious groups are relationships to position themselves as parallel groups as orthodox groups.*

**المخلص:** إن هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية (LDII) تفهم بأنها الهيئة التي توصل فكرة "إسلام جماعة"، فتعتبر بأنها جماعة منحرفة في نظر بعض الناس. وإن كان هناك أمارات تشير إلى ذلك الافتراض. ولكن الحقيقة أن هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية هي هيئة أسسها نظام الحكم

”العهد الجديد“ (ORDE BARU) والتي مهمتها هي إصلاح انحرافات ”إسلام جماعة“. وهذه المقالة تعالج مدى التغيرات (بمعنى: الانسلاخ من التقاليد القديمة التي تعتبر ضالة، ثم تسلك مسلك مفاهيم جديدة). والحركة الاجتماعية من هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية (LDII) تؤثر فيها ”إسلام جماعة“، ما بين جدال، ونشر، وأورثوذكسي، وقبول إيديولوجيتها. وتسبب العلاقة التاريخية والطبيعية بين هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية (LDII) و”إسلام جماعة“ أن الجماعات الدينية الأخرى مازالت تتمسك بقرار أن تعاليم هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية (LDII) منحرفة وضالة. والحركة الاجتماعية تصور لنا بأن الحركة تظهر وتدوم على عدة صور وأنماط، وهناك نمطان مؤثران: الحركة الإسلامية ذات توجه الدولة، والحركة الإسلامية ذات توجه الأمة. وتظهران على نمطين: 1. على أساس الحياة اليومية، و2. الحركة الداخلية الوجهة والتأملية. وحركات واستراتيجية هيئة الدعوة الإسلامية الإندونيسية (LDII) نحو الحكومة والجماعات الدينية الأخرى تعتبر محاولة لإظهار كيانها كجماعة ذات مكانة متساوية مع الجماعات القديمة.

**Abstrak:** *Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dikonotasikan sebagai penerus dari perjuangan pemikiran Islam Jamaah, sehingga muncul labeling sesat oleh pihak-pihak tertentu. Meskipun banyak indikasi yang mengarahkan persepsi demikian, namun pada hakikatnya LDII merupakan suatu organisasi bentukan pemerintah orde baru yang ditugaskan untuk membenahi penyelewengan ajaran Islam yang dilakukan oleh kelompok Islam Jamaah, Tulisan ini, berusaha untuk melihat sejauh mana metamorfosis (dalam arti; melepaskan dinamika masalah yang dianggap menyesatkan, dan kemudian memakai paradigma baru) gerakan sosial keagamaan LDII dipengaruhi oleh Islam Jamaah, antara polemik, desiminasi, ortodoksi, dan penerimaan terhadap Ideologi-nya. Keterikatan historis dan kultural LDII dengan Islam Jamaah menyebabkan kelompok keagamaan yang lain masih bersikukuh pada keputusan tentang kesesatan ajaran LDII. Social movement memberikan gambaran bahwa, gerakan muncul dan langgeng dari berbagai macam bentuk dan pola-pola, dalam hal ini terdapat 2 pola yang mempengaruhi: State-oriented Islamic movement dan society-oriented Islamic movement, ini muncul dalam dua pola. (1)*

*Everyday life-based. (2) Inward-oriented contemplative movements. Dinamika dan strategi LDII dengan birokrasi pemerintahan ataupun kelompok keagamaan lainnya, merupakan jalinan hubungan untuk memosisikan diri sebagai kelompok yang sejajar sebagai kelompok ortodoks.*

**Keywords:** Gerakan Keagamaan, Polemik, Desiminasi, Ortodoksi, LDII

## PENDAHULUAN

Eksistensi gerakan Islam tidak mungkin mantap jika tidak memiliki pengaruh apa-apa di dalam akal umat dan kehidupannya, sehingga umat melihat bahwa jalan keluar ada di dalam fundamentalis,<sup>1</sup> bahwa tujuan yang hendak di capai umat dalam perkembangan dan kemajuan tidak akan tercapai kecuali setelah bergabung dengan fundamentalis.<sup>2</sup> Dalam sejarahnya LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) dikonotasikan sebagai penerus dari perjuangan pemikiran Darul Hadist dan Islam Jamaah. Meskipun banyak indikasi yang mengarahkan persepsi demikian, namun pada hakikatnya LDII merupakan suatu organisasi bentukan pemerintah orde baru yang ditugaskan untuk membenahi penyelewengan ajaran Islam yang dilakukan oleh kelompok Darul Hadist atau Islam Jamaah. Apabila berbicara tentang LDII dan pemerintahan Orde Baru, maka keduanya tidak jauh dari ideologi utama yang diperjuangkannya, yaitu Pancasila.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Istilah fundamentalis ini digunakan untuk menggeneralisasi berbagai gerakan Islam yang muncul dalam gelombang yang sering disebut sebagai “Kebangkitan Islam”, memang dalam beberapa dasa warsa terakhir terlihat gejala kebangkitan Islam yang muncul dalam berbagai bentuk intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam, yang diikuti dengan pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 107. Lihat juga, Istilah fundamentalisme dalam sebuah agama, memang seringkali dihubung-hubungkan dengan tindakan-tindakan yang anarkis dan radikal. Tendi Tendi, “Islam Dan Agama Lokal Dalam Arus Perubahan Sosial,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (24 Juni 2016): 47–68, doi:10.21154/al-tahrir.v16i1.365.

<sup>2</sup>Yusuf Qordhawi, *Masa Depan Fundamentalisme Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), 74.

<sup>3</sup>Khalimi, *Ormas-ormas Islam* (Jakarta: Gaung Persada, 2010), 63–64. Pancasila dengan kelima silanya menurut LDII memiliki keterkaitan kuat dengan Islam. Namun, ada saja sebagian ormas Islam yang menolak Pancasila. Padahal, Pancasila memberi

LDII adalah salah satu Organisasi masa Islam yang dahulu dianggap meresahkan masyarakat,<sup>4</sup> sehingga muncul labeling sesat oleh pihak-pihak tertentu. Di beberapa daerah, hal ini sering menimbulkan konflik karena adanya ketidakharmonisan dalam masyarakat tersebut yang disebabkan ajaran LDII yang dianggap menyimpang oleh masyarakat. Meskipun dahulu Organisasi LDII dianggap sering menimbulkan konflik, organisasi ini masih bertahan hingga sekarang. Sepertihalnya yang diungkapkan oleh Hartono Ahmad Jaiz dalam bukunya tentang aliran dan paham sesat di Indonesia. Paham keagamaan yang dikembangkan oleh LDII dianggap telah meresahkan masyarakat, karena dinilai masih mengajarkan paham Darul Hadist/Islam Jamaah yang telah dilarang oleh Jaksa Agung Republik Indonesia pada tahun 1971 (SK Jaksa Agung RI No. Kep-08/D.A/10/1971 tanggal 29 Oktober 1971).<sup>5</sup>

---

akses untuk membumikan semangat Islam di Indonesia. Kelima sila Pancasila berkaitan dengan prinsip kebangsaan, internasionalisme, mufakat, kesejahteraan, dan ketuhanan, yang kemudian dalam pembahasan dan perumusan finalnya seperti tercantum dalam pembukaan UUD 1945 yang berlaku hingga sekarang. Ideologi ini tercipta dari buah pemikiran golongan Islam dan nasionalis yang merupakan kristalisasi berbagai budaya bangsa jauh sebelum Indonesia merdeka, lihat *Ibid.*, 65. Dalam hal pergaulan berbangsa dan bernegara, Islam mengedepankan ajaran toleransi dan nilai-nilai kemanusiaan kepada umatnya. Nilai-nilai kemanusiaan dan toleransi juga terkandung dalam Pancasila. Selain nilai-nilai kemanusiaan dan toleransi, ajaran tentang mengesakan Tuhan, saling menghormati, kerukunan, permusyawaratan, keadilan dan lain-lain tercantum dalam al-Qur'an dan Hadis yang merupakan pedoman umat Islam. Lihat, Dewan Pimpinan Pusat LDII, *Himpunan Keputusan Munas VI Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2005* (Jakarta: LDII, 2005). Mengenai Pancasila, LDII menekankan jangan sampai mencampurkan aqidah dengan pergaulan. Dalam hal pergaulan berbangsa dan bernegara, terkait dengan toleransi dan nilai-nilai kemanusiaan beragama, setiap individu bebas memegang keyakinannya masing-masing, namun harus tetap saling menghormati dan menghargai antar umat beragama. Menurut LDII, Pancasila merupakan alat yang menjadi jembatan penengah di antara perbedaan dua keyakinan. Islam sebagai agama mayoritas di negara Indonesia memiliki ruang untuk berkembang karena negara menjamin dan melindungi masing-masing agama dan pemeluknya bebas menjalankan syariat, setelah disepakatinya Pancasila sebagai falsafah negara. Ditambah lagi al-Quran dan Hadis sebagai penegas kesesuaian sila-sila dalam Pancasila dengan ajaran Islam. Kesimpulannya, Pancasila dan Islam tidak ada pertentangan, bahkan saling menjiwai. Ibarat selotip, Pancasila dan Islam melekat kuat. Lihat, Dewan Pimpinan Pusat LDII, *Himpunan Keputusan Munas VI Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2007* (Jakarta: LDII, 2007).

<sup>4</sup>Depag RI Badan Litbang dan diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan 2009, *Aliran/Faham Keagamaan dan Sufisme Perkotaan*, ed. oleh Nuhrison M. Nuh (Jakarta: Prasasti, 2009), 49.

<sup>5</sup>Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Faham Sesat di Indonesia* (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2005), 73. Faham Darul Hadis mulai diperkenalkan ke Indonesia

Kajian tentang LDII telah banyak dilakukan, baik hasil penelitian maupun buku, semisal; Mundir Thohir (2009), dengan judul buku “Islam Jama’ah dan LDII, Doktrin Islam Jama’ah dan Sosialisasinya Dalam Membentuk Kesalehan Warga LDII”. Dalam buku ini Mundir Thohir mengungkap perbedaan antara paham aliran Islam Jama’ah dan LDII sebagai organisasi dakwah. Moh. Nuhrison (2009), dengan judul buku “Aliran-aliran/Faham Keagamaan dan Sufisme Perkotaan di Indonesia”. Dalam buku ini Nuhrison mengupas tentang paradigma baru LDII yang berkembang di beberapa daerah. Hilmi Muhammadiyah (2012) Pascasarjana Universitas Indonesia, disertasi dengan judul Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia Di Kediri Jawa Timur. Disertasi ini membahas dinamika komunitas LDII dalam mempertahankan eksistensinya, melakukan transformasi serta melihat proses, pola dan strategi yang dikembangkan LDII dalam membangun relasi dengan masyarakat dan negara. Pada umumnya dari hasil penelitian tersebut masih bersifat pendahuluan atau studi awal yang berusaha mendiskripsikan sekitar pokok-pokok ajaran gerakan jamaah LDII.

Sedangkan dalam tulisan ini, berusaha untuk melihat sejauh mana metamorfosis (dalam arti; melepaskan dinamika masalah yang dianggap menyesatkan, dan kemudian memakai paradigma baru) gerakan sosial keagamaan LDII dipengaruhi oleh Islam Jamaah, antara polemik, desiminasi, ortodoksi, dan penerimaan terhadap Ideologi-nya.

---

pada tahun 1940 oleh H. Nurhasan Ubaidah Lubis. Bendera yang dibawa adalah mengembalikan Islam di Indonesai yang sudah banyak menyimpang ke jalur yang benar. Secara konsep, Darul Hadits datang dengan mengajarkan paham tentang “ke-amir-an”, *bai’at*, imamah, *manqūl*, dan beberapa hal teknis ubudiyah, khususnya tentang shalat. Darul Hadis adalah organisasi sangat sederhana dan kegiatannya terbatas pada pengajian-pengajian yang memfokuskan pada pemaknaan atau terjemah perkalimat al-Qur’an dan Hadis, dan pemurnian dari bid’ah, kurafat dan sejenisnya, dan belum ada masalah keamiran (*manqūl*, amir, *bai’at*, taat). Baru setelah H. Nurhasan al Ubaidah mendapatkan doktrin keamiran dari Imam dan khalifah dunia Jami’atul Muslim Hizbullah, yaitu Imam Wali al-Fatah yang di-*bai’at* pada tahun 1954 di Jakarta oleh para Jamaahnya. Waktu itu Wali al-Fatah adalah Kepala Biro Politik Kementerian Dalam Negeri RI (pemerintahan Soekarno). Sedangkan Islam Jama’ah ini di dasarkan atas perkataan umar “tiadalah Islam kecuali dengan berjama’ah, tiadalah berjama’ah kecuali dengan beramir, tiadalah beramir kecuali dengan berta’at”. Lihat juga, Mundir Thohir, *Islam Jama’ah dan LDII, Doktrin Islam Jama’ah dan Sosialisasinya dalam Membentuk Kesalehan Warga LDII* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2009), 14–15.

## TAHAP PENGENALAN LDII

LDII tidak bisa dilepaskan dari sosok seorang yang bernama Nur Hasan al-Ubaidah, tokoh utama dan pendiri pesantren Wali Barokah Kediri sekitar tahun 1952. Nama lengkap tokoh penting dalam LDII tersebut adalah Nur Hasan al-Ubaidah Lubis bin Abdul bin Thahir bin Irsyad. Lahir di Desa Bangi, Kecamatan Purwosari, Kabupaten Kediri, Jawa Timur, pada tahun 1915 (sumber lain menyebutkan tahun 1908). Di masa kecilnya, Nur Hasan al-Ubaidah mendapat bimbingan keagamaan langsung dari ayahnya sendiri, H. Abdul Aziz bin Tahir bin H. Isyad. Setelah beranjak remaja, Nur Hasan al-Ubaidah mulai menuntut ilmu dari satu pondok ke pondok yang lain, seperti Samelo-Perak-Jombang, Balong Jeruk, bahkan pernah *mondok* di Lirboyo-Kediri, pesantren terbesar yang menjadi basis dan dikenal sebagai “Pesantren NU”. Pada mulanya sasaran dakwah Nur Hasan al-Ubaidah adalah keluarganya sendiri, kemudian menyebar luas ke masyarakat. Momen berharga dari proses dakwah tersebut dimulai dengan *baiat* kesetiaan pada Nur Hasan al-Ubaidah sebagai *pemimpin* oleh para pengikutnya yang terjadi pada tahun 1941.

Nur Hasan al-Ubaidah kemudian mulai mengajar di Gading Mangu, Jombang, sebuah desa yang sekarang menjadi lokasi Pesantren Gading Mangu (GAMA). Aktivitasnya itu berkat jasa H. Bey Prawiro Noto, kepala desa kala itu, yang masih kerabat Nur Hasan al-Ubaidah. Ketika pengikut pengajiannya semakin banyak, dibentuklah suatu perkumpulan yang disebut *Jamaah Qur’an dan Hadits*. Sejak saat itu, telah berdiri sebuah komunitas yang sah dengan pemimpin yang sah. Adapun awal mula gerakannya, komunitas Nur Hasan al-Ubaidah merekrut anggota secara sukarela. Ajaran-ajarannya menegaskan karakteristik kelompok tersebut sebagai suatu kelompok keagamaan yang berbeda dengan kelompok Islam lainnya. Kehadiran Nur Hasan al-Ubaidah secara empiric merupakan fenomena seorang tokoh yang mampu mengonstruksi kebudayaan baru di kalangan umat Islam dan melakukan dinamisasi yang menggoyang Islam *mainstream*. Aktivitas Nur Hasan al-Ubaidah menawarkan praktik-praktik keagamaan yang tidak lagi menghargai ikatan-ikatan lokal.

Islam Jama’ah yang mempunyai bidang kegiatan seperti diskusi, pengajian-pengajian al-Qur’an dan Hadis, penerangan agama, sering berganti nama tapi kegiatan dan ajarannya tetap seirama tidak ada

perubahan sama sekali (dari perubahan satu keperubahan lainnya inilah sehingga penulis menyebut **metamorfosis**), dan perpindahan nama itu hanya bersifat politis saja untuk menyelamatkan diri sebagai ajaran yang dilarang oleh pemerintah ketika itu.<sup>6</sup> Nama-nama yang pernah digunakan oleh gerakan sosial keagamaan ini adalah:

a. Jama'ah Qur'an dan Hadits

Setelah pengikutnya semakin banyak, maka sebagai pelaksanaan dari ketentuan organisasi perkumpulan ini diberi nama "Jama'ah Qur'an dan Hadits". Dengan dibentuknya jama'ah ini maka harus ada Amirnya dan harus berbai'at. Dengan diangkatnya Nurhasan al-Ubaidah sebagai amir maka detik itu juga secara resmi berdiri "Aliran Islam Jama'ah", gerakan ini hanya bertahan kurang lebih 10 tahun lamanya, mereka berganti nama "Darul Hadits"

b. Pondok Darul Hadits

Setelah organisasi yang masih bersifat sangat sederhana dan hanya mengurus pengajian saja, maka pada tahun 1950 berdirilah cabangnya yang pertama di Burengan-Banjaran-Kota Kediri, tetapi akhirnya berubah menjadi pusat sampai sekarang. Sedangkan pondok di dukuh Bangi-Wonomarto-Purwoasri-Kediri tempat awal keberadaannya sudah musnah, dan sekarang ditempati adik kandungnya yaitu H. Fattah, ia tidak mengikuti ajaran kakaknya. Nama Darul Hadits ini diambil dari nama madrasah Nurhasan al-Ubaidah ketika di Makah dulu. Meskipun gerakan ini sudah berjalan beberapa tahun, namun secara resmi disahkan pada tanggal 2 Januari 1957 dalam suatu pertemuan resmi di Balongjeruk-Plemahan-Kediri dan diputuskan di Surabaya.<sup>7</sup>

Karena pengajian-pengajian yang disampaikan oleh tokoh-tokoh Darul Hadits ini banyak bertentangan dengan pokok-pokok ajaran Islam serta uraian dalam pembelajarannya melanggar kesopanan dan kesusilaan yang ujung-ujungnya menghebohkan masyarakat, demi ketertiban umum maka akhirnya gerakan ini dilarang oleh Menteri Pertahanan Keamanan/ Panglima ABRI.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>Mundir Thohir, "Tinjauan Terhadap Keamiran Islam Jama'ah" (Skripsi Doktoral Lengkap, Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 1977), 16.

<sup>7</sup>Ibid., 7.

<sup>8</sup>Panglima ABRI, "Abri dilarang masuk Darul Hadits," *Harian Abadi*, Desember 1971, 1 kolom 6.

c. YPID (Yayasan Pendidikan Islam Jama'ah)

Setelah Darul Hadits dibekukan, maka pengikutnya beralih haluan dan berlindung pada sebuah gerakan yang dibuat oleh tokoh-tokohnya diganti dengan nama Pondok Jama'ah atau lebih populer lagi dengan nama YPID (Yayasan Pendidikan Islam Jama'ah), mereka pandai dalam membentuk wadah baru itu sebelum ada larangan resmi dari pusat, maka mereka terlebih dulu membubarkan diri dan membentuk wadah baru dengan nama dan pengurus yang baru juga. Kemudian pada tahun 1971 terjadi kehebohan yang sempat menggoncangkan masyarakat dan juga keamanan, maka pada tanggal 29 Oktober 1971 dengan surat keputusan No. Kep./089/DA/10/1971 menegaskan kembali bahwa ajaran Darul Hadits yang berpusat di Kediri dan tersebar melalui pondok-pondok Jama'ah Qur'an Hadits, YPID, Yappenas dan lain-lainnya dibawah Amir Pusat Nurhasan al-Ubaidah adalah terlarang. Larangan tersebut serupa dengan Surat Keputusan Panglima Angkatan Laut RI, Laksamana Laut Mulyadi pada tanggal 2 Desember 1968.<sup>9</sup> Maka setelah itu beralih nama menjadi DMC (Djama'ah Motor Club)

d. Djama'ah Motor Club (DMC)

Setelah YPID dilarang, gerakan ini memperbaiki lagi hubungannya dengan pemerintah dan akhirnya merubah nama menjadi Djama'ah Motor Club (DMC). Suatu cara dengan mendirikan perkumpulan pengendara sepeda motor, dengan cara ini gerakan Islam Jama'ah dapat mulai melakukan pendekatan dengan pemerintah pada hari besar nasional, missal 17 Agustus dan hari-hari besar Nasional yang lain. Hal ini juga merupakan jalan untuk mensiarkan ajarannya.

e. Pondok Golkar

Setelah masuk Golkar, Islam Jama'ah hidup kembali dengan lancar, mereka mulai melancarkan penyebaran gerakannya, sebagaimana sebelum mendapat larangan dari pemerintah dengan cara menyisipkan pidato kampanyenya untuk menghadapi pemilihan umum, hal ini semakin mengharmoniskan hubungan para Amir dengan pemerintahan, bahkan lebih baik dari sebelum adanya larangan pemerintah.

---

<sup>9</sup>Panglima Angkatan Laut RI., Turunan SK, No. Kep. 15760 I tahun 1968.

Meminjam teori *social movement* Quintan bahwa *Political opportunity spaces* tercipta dari perubahan politik yang terjadi di suatu wilayah. Perubahan politik inilah yang menyebabkan sebuah gerakan muncul.<sup>10</sup> Dibukanya kran demokrasi membuat masyarakat bergerak dan muncul dalam beragam bentuk: Dalam ceramahnya di hadapan para peserta rapat koordinasi Bapilu tingkat I/II Golkar Se-Sulawesi pada hari Minggu, 21 Maret 1971 dalam rangka kampanye Golkar, tapi yang disampaikan menyangkut ajaran pokok gerakannya juga.<sup>11</sup>

f. Lemkari (Lembaga Karyawan Islam)

Gerakan ini sebenarnya adalah gerakan yang bertujuan khusus untuk orang Islam dibawah Golongan Karya, dengan hal ini maka mereka bisa mengadakan kegiatan-kegiatan yang selaras dan dikehendaki pemerintah, mereka bisa mengadakan kegiatan ke luar dan ke dalam. Dalam perkembangannya pada tahun 1975 gerakan ini mengadakan reuni keluarga alumni Pondok Burengan. Maksud utama mengadakan reuni ini adalah untuk menghimpun kembali serta mengadakan suatu kekompakan di dalam menyebarkan gerakan Islam Jama'ah di seluruh Indonesia. Dari rapat reuni itu menghasilkan 4 poin yang kemudian menjadi cikal bakal LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia), sebagaimana dikutip dari hasil skripsi Mundzir Thahir, bahwa 4 hal itu adalah:

- 1) Lemkari (Lembaga Karyawan Islam) adalah suatu lembaga yang merupakan wadah Aliran Islam Jama'ah di seluruh Indonesia.
- 2) Menentukan Pusat Lembaga Karyawan Islam Jama'ah seluruh Indonesia di Kediri.
- 3) Membentuk susunan pengurus Pusat Lemkari dan membentuk Kepala Perwakilan Lemkari
- 4) Membagi 20 daerah perwakilan diseluruh Indonesia, dan tiap-tiap profinsi didirikan satu perwakilan Lemkari.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>Quintan Wiktorowicz, "Islam Activism An Social Movement Theory. A New Direction of Research," in *Shaping Current Islamic Reformations*, ed. oleh B. A. Roberson (London and Portland: Farank Cass, 2003).

<sup>11</sup>Nur Hasyim, *Islam Adalah Agama Allah* (Bandung, 1971), 4.

<sup>12</sup>Thahir, "Tinjauan Terhadap Keamiran Islam Jama'ah," 22.

## g. LDII

Pergantian nama gerakan ini terjadi lagi pada tahun 1990, dalam forum Musyawarah Besar VI LEMKARI di Jakarta yang memutuskan nama LEMKARI berubah menjadi LDII. Rudini, menteri dalam negeri saat itu, mempunyai peran besar dalam proses perubahan nama ini. Campur tangan pemerintah didasarkan pada beberapa hal. Di samping karena kesamaan nama antara LEMKARI dengan Lembaga Karatedo Indonesia yang juga disingkat “LEMKARI”, faktor kerisauan masyarakat juga diperhitungkan.

LDII tidak terlepas dari asas pemikiran yang terangkum dalam 4 (empat) aspek dimensi dan perspektif yang berkembang dalam paham Salafi. LDII menekankan pada aspek yang pertama, yaitu purifikasi praktik *ubudiyah*. Meskipun demikian, sebagai komunitas sosial LDII bukanlah gerakan keagamaan yang radikal,<sup>13</sup> menolak praktik-praktik Islam tradisional. LDII secara perlahan mengalami moderasi sikap terhadap perkembangan gerakan-gerakan Islam non-Salafi yang berkembang di Indonesia. Meskipun LDII dianggap sebagai gerakan Salafi, namun memiliki perbedaan dengan kelompok Salafi lainnya.

---

<sup>13</sup>Radikalisme sebagai sebuah aliran atau faham, tidak muncul *automatically* dalam diri seseorang. Ia memerlukan proses pengenalan, penanaman, penghayatan, dan penguatan. Proses inilah yang disebut dengan radikalisasi. Jika radikalisasi berjalan dengan baik, maka radikal menjadi faham atau *isme* sehingga menjadi radika-lisme. Dan, salah satu karakter dasar dari sebuah faham (*isme*) adalah menuntut adanya loyalitas dari pengikut yang sering diwujudkan dalam bentuk keberpihakan, pembelaan, dan pembuktian. Karwadi Karwadi, “Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 142, doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.71. *The ideology of radical Islamism is indeed never autonomous; it is supported and created by some other underpinning factors such as socio-political setting or issues, actors or agencies, and the means by which the making of radical Islamism is possible. The interplay among those factors will in the end create an opportunity that will be employed by the radical Islamists to propose an alternative ideology to solve the existing problems faced by the Muslim community.* Dalam arti bebas; Ideologi Islam radikal memang tidak pernah otonom; Ini didukung dan diciptakan oleh beberapa faktor pendukung lainnya seperti pengaturan atau isu sosio-politik, aktor atau agen, dan cara-cara yang memungkinkan dilakukannya radikalisme Islam. Keterkaitan antara faktor-faktor tersebut pada akhirnya akan menciptakan sebuah peluang yang akan dipekerjakan oleh kelompok Islam radikal untuk mengajukan ideologi alternatif untuk memecahkan masalah yang ada yang dihadapi oleh komunitas Muslim. Lihat, Masdar Hilmy, “THE CONFIGURATION OF RADICAL ISLAMISM IN INDONESIA: Some Contemporary Assessments and Trajectories,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 19, doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.84.

Kesamaan bisa dilihat dari semangat LDII dalam menerapkan apa yang disebut Islam murni, semisal penolakan terhadap praktik-praktik keislaman lokal seperti “*tahlilan*”, pengukuhan konsep ijtihad yang menjadikan al-Qur’an dan as-Sunnah sebagai rujukan utama (bukan *Kitab Kuning*), penafsiran teks-teks al-Qur’an dan as-Sunnah yang tekstual (misalnya dalam menafsirkan hadis tentang cara bercelana bagi kaum laki-laki), dan berbagai kemiripan lain.<sup>14</sup>

### POLEMIK, DAN DESIMINASI IDEOLOGI LDII

Polemik yang muncul pada masyarakat adalah doktrin ideologi LDII, diformulasikan dalam doktrin “sistem 354”. Tiga (3) berarti, al-Qur’an, Hadis dan jama’ah. Lima (5) berarti, lima syarat sahnya mengaji di atas yang menjadi janji atau sumpah bai’at kepada amir, yang berisi mengaji, mengamal, membela, sambung jama’ah dan taat Allah, Rasulullah Saw. serta amir. Sedang empat (4) berarti, syukur pada amir, mengagungkan amir, bersungguh-sungguh dan berdo’a. Ditambah lagi dengan adanya sistem *manqūl* (*manqūl* dalam hal ini maksudnya adalah pembelajaran dan keilmuannya didapat secara sanad tidak terputus dari Amir).<sup>15</sup>

Dalam hal polemik dan desiminasi ini pemberian fatwa terhadap LDII, MUI tidak secara tegas menghukumi LDII aliran sesat, ataupun menyatakan bahwa LDII menganut ajaran Islam Jamaah.<sup>16</sup> Hal ini membuktikan bahwa surat dari Kejaksaan Agung mengenai keputusan pelarangan terhadap ajaran Islam Jamaah tidak dialamatkan kepada LEMKARI atau LDII. Jadi MUI tidak dapat mendefinisikan keterkaitan dan keterikatan Lemkari atau LDII dengan Islam Jamaah.

Dalam ajaran Islam, *tajassus* atau meneliti keburukan orang lain, apalagi dia adalah sesama muslim bukanlah hal yang etis. Menurut

---

<sup>14</sup>Namun, sebagaimana yang terjadi dengan ormas-ormas yang menekankan konsep ijtihad yang merujuk langsung kepada al-Qur’an dan as-Sunnah, LDII agaknya sudah mengalami proses moderasi. Artinya, ormas ini mulai realistis dengan berpandangan bahwa untuk menetapkan suatu hukum, mereka tidak bisa mengabaikan prestasi ijtihad ulama-ulama *Salaf* atau bahkan ulama *Khalaf*.

<sup>15</sup>Hilmy, “THE CONFIGURATION OF RADICAL ISLAMISM IN INDONESIA,” 41.

<sup>16</sup>Debby Murti Nasution, *Bahaya Islam Jamaah: Lemkari-LDII* (Jakarta: LPPI, 2001), 10.

idealnya,<sup>17</sup> pihak LDII yang seharusnya memberikan informasi secara jujur dan terbuka dalam persoalan ideologi dan ajaran. Mereka harusnya berani memberikan presentasi di depan pihak-pihak terkait mengenai persoalan tersebut, supaya tidak terjadi klaim-klaim yang tidak diharapkan oleh pihak LDII.

## ORTODOKSI DAN PENERIMAAN TERHADAP IDEOLOGI LDII

Salah satu bentuk gagasan dari Quintan Wiktorowicz terkait kesempatan dan hambatan dinamika sosial adalah bagian dari suatu lingkungan dan konteks sosial yang lebih luas, yang dicirikan oleh berbagai konfigurasi keleluasaan dan hambatan yang berubah-ubah secara cair yang menstrukturkan dinamika gerakan, yaitu orang/kelompok itu sendiri.<sup>18</sup> Ini penting untuk menegaskan ulang bahwa diseminasi dan polemik di atas sangat terkait dengan relasi LDII dengan MUI dan kelompok keagamaan mapan lainnya.

Keterikatan historis dan kultural LDII dengan *Islam Jamaah* menyebabkan kelompok keagamaan seperti MUI masih bersikukuh pada keputusan awal tentang kesesatan ajaran LDII. Walaupun tidak ada fatwa khusus yang dikeluarkan MUI menyangkut LDII, tetapi dalam Musyawarah Nasional VII di Jakarta, 21–29 Juli 2005, lembaga ini kembali menegaskan bahkan merekomendasikan supaya aliran sesat seperti Ahmadiyah, LDII, dan sebagainya ditindak tegas dan dibubarkan oleh pemerintah karena sangat meresahkan masyarakat. Dalam beberapa kesempatan, pengakuan terhadap eksistensi kelembagaan LDII juga dinafikan.

---

<sup>17</sup>Penulis menganalisis dengan pendekatan manajemen konflik, seperti yang ditulis oleh Mohamad Iwan Fitriani, dalam *Jurnal el Harakah*, ia menyatakan bahwa manajemen konflik diarahkan pada bagaimana upaya mentransformasi sikap keberagamaan dari tahap 1, ke tahap 2 dan selanjutnya ke tahap 3. Misalnya dari segi kesadaran diri (*self-awareness*), diperlukan transformasi sudut pandang dari hanya pendapatku yang benar (*my perspective is right, only one*) menuju pendapatku, aliranku, keyakinanku adalah salah satu dari berbagai pendapat, aliran atau keyakinan yang banyak (*my perspective is one of many*) lalu ke pendapatku berubah dan sedang ditingkatkan (*my perspective is changing and being enchanced*) dan seterusnya. Lihat, Mohamad Iwan Fitriani, “Manajemen konflik berbasis ‘multicultural competences’: solusi alternatif kontestasi pribumi dan salafi di Lombok,” *Jurnal el Harakah* 18, no. 1 (Juni 2016): 4.

<sup>18</sup>Quintan Wiktorowicz, *A Geneology of Radical Islam*,” *Studies in Conflict & Terrorism* (London, 2005), 76.

LDII secara intensif melakukan klarifikasi pasca-Rapat Kerja Nasional 2007 yang diikuti oleh seluruh pengurus tingkat provinsi sebagai respons terhadap keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tanggal 11 Syaban 1427 H/September 2006 tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia. Pada amar 2 dan 3 keputusan tersebut, tertulis sebagai berikut:

- 1) Amar 2 – mengharuskan agar klarifikasi dilakukan juga oleh pengurus LDII di tingkat provinsi dan kabupaten/kota, sebagaimana dilakukan juga oleh Pimpinan LDII Pusat kepada MUI Pusat. Klarifikasi di tingkat provinsi dan kabupaten/kota dilakukan oleh pengurus LDII di masing-masing tingkatan kepada MUI di masing-masing tingkatan yang sama;
- 2) Amar 3 – Menyarankan (a) agar Dewan Pimpinan Pusat sesegera mungkin melakukan Munas/Rakernas dan membuat keputusan mengenai hal tersebut sehingga terjadi persamaan persepsi di LDII sampai ke tingkat terbawah, dan (b) Melakukan konferensi pers (*pers conference*) mengenai pernyataan klarifikasi tersebut untuk diketahui oleh semua warga LDII khususnya dan umat Islam pada umumnya.<sup>19</sup>

Selanjutnya, DPP LDII terus memberikan semangat kepada DPD LDII Provinsi supaya mengadakan komunikasi vertikal dengan level organisasi di bawahnya (DPD LDII Kabupaten/Kota sampai PC/PAC) untuk melakukan klarifikasi dalam berbagai bentuk kegiatan koordinasi dan kerja sama dengan seluruh *stakeholders* organisasi. Berdasarkan pemantauan DPP dan juga berdasarkan laporan dari DPD LDII Provinsi seluruh Indonesia, maka materi klarifikasi tersebut secara lengkap adalah sebagai berikut:

1. Penjelasan secara lengkap (sosialisasi) hasil Rakernas Tahun 2007, termasuk penjelasan tentang Paradigma Baru LDII;
2. Penjelasan tentang Fatwa MUI No. 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tanggal 4 September 2006 tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia, terutama tentang keharusan LDII untuk melakukan klarifikasi sampai tingkat akar rumput;
3. Hasil Rakernas MUI 2007, terutama tentang klarifikasi Fatwa MUI tentang Kriteria Aliran Sesat. Dalam kesempatan klarifikasi

---

<sup>19</sup>Keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tanggal 11 Syaban 1427 H/September 2006 tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia.

dengan para pihak LDII telah menegaskan bahwa LDII tidak termasuk aliran sesat;

4. Penjelasan bahwa LDII mempunyai kesamaan aqidah sebagaimana yang dianut oleh umat Islam lainnya dan tentu saja hal tersebut berdasarkan kepada pedoman umat Islam itu sendiri, yaitu al-Qur'an dan al-Hadis. Pengertian aqidah adalah keyakinan yang mengikat dalam hati tentang apa-apa yang wajib diyakini atau apa-apa yang wajib diimani oleh seseorang;
5. Penjelasan tentang posisi LDII yang secara konsisten pada komitmennya dalam mendukung pelaksanaan dan keputusan IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA II TAHUN 2006 di Gontor, Ponorogo, Tahun 2006, yaitu keputusan dari Komisi A tentang *Masail Diniyyah Wathaniyyah*, sebagai berikut:
  - a. Peneguhan Bentuk dan Eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia;
  - b. Harmonisasi Kerangka Berpikir Keagamaan dalam Konteks Kebangsaan;
  - c. *Taswiyatul Manhaj* (Penyamaan Pola Pikir dalam Masalah Keagamaan)
  - d. *Tansiq Al-Harakah* (Koordinasi Langkah Strategis dalam Masalah-masalah Keagamaan).

Sebagai klarifikasi, LDII ditingkat daerah melakukan kegiatan-kegiatan untuk meyakinkan MUI di setiap provinsi supaya LDII dapat diterima oleh mayoritas umat Islam. Dalam paradigma baru LDII, mereka secara tegas telah memutuskan keterhubungan dengan *Islam Jamaah* sekaligus mengikis sikap eksklusif mereka. Karena itulah, bukan tidak mungkin bahwa LDII saat ini sudah bisa dikatakan sebagai bagian dari kelompok ortodoks. Dalam banyak hal kelompok ortodoks banyak diuntungkan oleh kebijakan penguasa atau negara. Inilah yang mendorong LDII dalam berbagai kasus, berusaha mendekat dan bergandeng-gandengan dengan negara sebagai medan kekuasaan tertinggi dalam ranah sosial. Proses LDII menjadi kelompok yang inklusif dengan mengakomodasi kelompok *status quo* tidak lepas dari peran sentral negara melalui Golkar. Komunikasi intensif Golkar dengan LDII tidak lepas dari kepentingan negara yang ingin menjaga stabilitas nasional.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup>Dalam konteks ini, negara mempunyai kepentingan mempertahankan ketertiban sosial. Maka, di satu sisi LDII merasa mendapatkan perlindungan negara dengan

Komunitas LDII yang dihadapkan pada negara dan masyarakat yang menganggap mereka sebagai ajaran sesat mendorong LDII untuk mencari strategi-strategi adaptasi yang memungkinkan mereka tetap *survive*. Strategi ini terutama dilakukan dengan mengubah organisasi menjadi lebih terbuka yang bernaung di bawah negara dengan tetap memelihara berbagai doktrin kontroversialnya walaupun banyak mendapatkan serangan dari pihak lain. Pilihan tersebut dianggap cukup efektif, mengingat posisi negara sebagai penyedia legislasi paling otoritatif di antara arena sosial lainnya.

LDII memiliki pengelolaan jaringan yang dapat direproduksi melalui kebudayaan-kebudayaan yang dikembangkan oleh LDII, seperti budaya kaderisasi, garis komando, dan ketaatan kultural terhadap pemimpin karismatik. Adanya sistem pengetahuan kultural berupa prinsip *komunitas*, *kesetiaan*, dan *pemimpin* merupakan modal kultural berharga. Di samping itu, semua jaringan sosial LDII merupakan jaringan ekspansif berbasis keagamaan yang sangat masif yang penyebarannya dilakukan, misalnya; dengan mengirim *mubalig* ke penjuru negeri. Modal sosial dan kultural tersebut memang berharga, sekaligus juga memiliki nilai tukar dan ongkos tersendiri. Golkar tertarik dengan budaya satu komando dan ketaatan yang dimiliki oleh LDII, yang mana budaya itu lahir dari doktrin khas LDII. Dalam kondisi itulah, negara dan LDII pada saat itu sama-sama mempunyai kepentingan ketika memainkan pertukaran modal yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Kesimpulan tersebut telah menarik adanya hubungan erat antara LDII dengan negara yang berjalan melalui pertukaran arus modal yang dimiliki masing-masing.

*Social movement* (Quintan) memberikan gambaran bahwa, gerakan muncul dan langgeng dari berbagai macam bentuk dan pola-pola, dalam hal ini terdapat 2 pola yang mempengaruhi:

---

kompensasi melakukan reformulasi doktrin keagamaan yang mereka kembangkan. Sedangkan di sisi lain, negara berhasil mempertahankan stabilitas nasional dengan memaksakan ketertiban sosial. Negara memang “memaksa” LDII untuk berubah. Namun faktanya, intervensi negara terhadap LDII mampu menciptakan proses reformulasi doktrin di internal LDII sehingga menjadi organisasi keagamaan yang berkomitmen mengakomodasi nilai-nilai lokal, mengembangkan toleransi, dan membuka diri. Hilmi Muhammadiyah, “Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur” (Disertasi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana Universitas Indonesia, 2012), 156–169.

Pertama, *state-oriented Islamic movement* memiliki kecenderungan otoritarian dan elitis dalam pengambilan keputusan. Mereka percaya bahwa penyakit masyarakat hanya bisa disembuhkan dengan mengontrol negara dan memperkuat keseragaman dan hegemoni ideologi agama. Dialog tidak dimungkinkan. Ia bisa muncul dalam bentuk revolusioner, yakni secara frontal menyerang negara, tetapi juga bisa muncul dalam bentuk reformis dengan mengikuti arus demokrasi atau berkoalisi untuk merebut kekuasaan secara legal, untuk selanjutnya mendesakkan kepentingan-kepentingan ideologisnya. Kedua, *society-oriented Islamic movement*. Gerakan ini muncul dalam dua pola. (1) *Everyday life-based*. Mereka mempengaruhi masyarakat dan individu dan menggunakan jaringan komunikasi modern dan tradisional untuk mengkonstruksi idealisasi identitas dan pandangan baru. (2) *Inward-oriented contemplative movements*. Gerakan ini muncul dari dalam diri individu untuk memutuskan hubungan atau keluar dari apa yang mereka anggap sebagai sistem sosio-politik *illegitimate*.<sup>21</sup>

Di Indonesia, LDII telah menjelma menjadi organisasi keagamaan melalui penetrasi pemerintah yang saat itu diperankan Golkar. Negara memang telah “memaksa” LDII untuk berubah, sehingga komunitas LDII melakukan reformulasi ideologi dari eksklusif menjadi inklusif. LDII juga mampu merawat tradisi pembelajaran mereka sehingga menjadi modal sosial untuk melakukan negosiasi dengan negara.

Pada era Reformasi, ketika konteks politik berubah di era Reformasi, pemerintah lama dan Golkar tidak lagi dianggap sebagai payung keamanan yang efektif. Kondisi itu mendorong LDII untuk melepas ikatan dengan penguasa dan memainkan strategi baru, yakni dengan mengampanyekan “LDII paradigma baru”.<sup>22</sup> Setelah

---

<sup>21</sup>Di bawah perlindungan negara, LDII bahkan tampil jauh lebih ekspansif dan mampu menyebarkan pengaruhnya di seluruh Indonesia. Di samping itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, LDII berulang kali mengubah tampilan luar identitas organisatorisnya tanpa mengubah substansi gerakan dan ajaran. Strategi itu juga terbilang cukup efektif karena mampu keluar dari segala jeratan klaim sesat berdasarkan birokrasi dan administrasi pemerintahan. Strategi ini dipilih mengingat perlindungan negara pada saat itu juga bisa dipengaruhi oleh pertarungan kelompok dominan lainnya yang mendorong pemerintah untuk menghakimi LDII.

<sup>22</sup>Strategi ini dapat digolongkan sebagai strategi yang disebut dengan *succession*, yakni dengan cara mengakomodasi kelompok dominan dengan harapan ia mampu diterima menjadi bagian dari kelompok ortodoks. Dalam hal ini, ada suatu timbal balik

melihat negara sebagai arena kontestasi atau arena kekuasaan yang selalu diperebutkan, negara tidak lagi ditempatkan sebagai birokrasi hegemonik yang bersifat satu arah. Negara memang mempunyai monopoli kekuasaan legitimasi, tetapi pola relasi tersebut tidak berjalan satu arah. Begitu pula dalam relasi agama dan negara, hubungan tersebut tidak bisa dibaca sebagai proses dominasi dan hegemoni satu arah, dalam hal ini dominasi dan hegemoni negara terhadap agama.<sup>23</sup> Dalam kaitannya dengan negara sebagai arena kekuasaan paling tinggi, LDII mampu memainkan peran strategisnya dalam mendekati negara untuk lari dari kungkungan dan hegemoni di dalam arena keagamaan yang didominasi oleh lembaga keagamaan ortodoks. Dengan berlindung di medan kekuasaan yang lebih luas, LDII berharap mampu mendapatkan kapital simbolik dari negara, yang berupa pengakuan dan perlindungan.

Menarik untuk menyimak laporan tertulis Gregory Gause dalam buku antologi Quintan Wiktorowicz berjudul *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*. Reportasenya terhadap aksi protes pertama sepanjang 1994-1998 menunjukkan fakta bahwa isu sektarian hanyalah pemanis yang sengaja dikonstruksi rezim berkuasa agar publik terkecoh tanpa pernah mengerti apa sebenarnya akar masalahnya.<sup>24</sup> Dinamika dan strategi yang dimainkan oleh LDII, dengan negara ataupun dengan kelompok

---

antara pengakuan suatu kelompok dengan posisi komunitas secara luas. Apabila individu atau kelompok mengadopsi posisi komunitas, maka komunitas menyebutnya sebagai rekognisi nilai kolektif. Sebagai gantinya komunitas akan memberikan *reward* terhadap aksi itu dengan memberikan keuntungan universalisasi atau pengakuan simbolik. Di situlah terjadi apa yang disebut dengan strategi yang saling menguatkan (*mutual reinforcement strategy*). Secara umum aktivisme atau gerakan sosial Islam masuk ke dalam kelompok *the new social movement*. Gerakan sosial baru ditandai oleh munculnya motivasi baru dalam bentuk identitas, kepercayaan, simbol, dan nilai-nilai kehidupan, bukan sekedar ekonomi dan kelas sosial. Dalam hal ini, *Islamic social movement* menjadi contoh bagaimana gerakan sosial mendobrak batas perbedaan tindakan kolektif dan individual.

<sup>23</sup>Masalah semacam ini Tedi mendefinisikan sebagai bentuk konflik bersifat *inherent* dalam setiap masyarakat. Bentuk interaksi disosiatif ini dapat terjadi akibat banyak sebab dan alasan, salah satunya adalah perbedaan kepentingan. Di setiap rezim, pelbagai ideologi bermunculan dan berguguran tergantung sikap dan *support* yang diberikan oleh penguasa. Keberpihakan semacam itu merupakan hal yang khas setiap rezim saat berkuasa. Tendi, "Islam Dan Agama Lokal Dalam Arus Perubahan Sosial," 65.

<sup>24</sup>Quintan Wiktorowicz, *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial (Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus)*, 2012, 142.

keagamaan lainnya, merupakan jalinan hubungan yang mempunyai kepentingan untuk memposisikan diri sebagai kelompok yang sejajar sebagai kelompok ortodoks. Hubungan baik dengan negara dilakukan dengan maksud supaya LDII tidak lagi dipandang sebagai aliran sempalan Islam, tetapi sebagai bagian dari *mainstream* besar seperti NU, Muhammadiyah, Persis, dan lainnya. Walaupun pilihan tersebut tidak kunjung mendapatkan hasil, terlebih karena penguasa (Orde Baru) yang ditumpangi telah kehilangan legitimasi politik dan sosial. LDII pun kemudian merambah hubungan manis dengan kelompok keagamaan. Apa yang dilakukan oleh LDII dengan mengenakan “baju paradigma baru” sebenarnya tetap terbaca sebagai upaya strategis untuk menaikkan pengakuan sosial dari kelompok sempalan menjadi kelompok yang sejajar dengan kelompok lain sebagai lembaga keagamaan ortodoks.

LDII saat ini telah diterima oleh banyak pihak, walaupun masih saja ada kesan dan kecurigaan yang tetap mengaitkan LDII dengan masa lalunya. Keikutsertaan LDII dalam momen-momen penting di pemerintahan dan perannya dalam hubungan lintas organisasi keagamaan, semakin mengamini posisi kokoh mereka yang tidak lagi sebagai komunitas atau aliran yang para pengikutnya dilempari batu atau masjidnya dirobokkan oleh masyarakat. Tidak bisa dibayangkan bahwa organisasi yang lahir dari komunitas pengajian kecil di Kediri tersebut telah berubah menjadi organisasi keagamaan baru yang memiliki cabang hampir di seluruh penjuru Nusantara. Itulah LDII yang telah berubah dari kelompok heterodoks, menjadi organisasi keagamaan ortodoks yang sejajar dengan kelompok ortodoksi lainnya.

## **PENUTUP**

Metamorfosis dari warna-warni nama lembaga ini dapat disimpulkan bahwa di berbagai daerah nama gerakan keagamaan ini mengerucut menjadi Yayasan LEMKARI, dalam forum Musyawarah Besar VI LEMKARI di Jakarta yang memutuskan nama LEMKARI berubah menjadi LDII. Para aktivis LDII menolak divonis sebagai kelanjutan *Islam Jamaah*. LDII saat ini telah diterima oleh banyak pihak, walaupun masih saja ada kesan dan kecurigaan yang tetap mengaitkan LDII dengan masa lalunya. Keikutsertaan LDII dalam momen-momen penting di pemerintahan dan perannya dalam

hubungan lintas organisasi keagamaan, semakin mengamini posisi kokoh mereka yang tidak lagi sebagai komunitas atau aliran yang para pengikutnya dilempari batu atau masjidnya dirobohkan oleh masyarakat. Tidak bisa dibayangkan bahwa organisasi yang lahir dari komunitas pengajian kecil di Kediri tersebut telah berubah menjadi organisasi keagamaan baru yang memiliki cabang hampir di seluruh penjuru Nusantara. Itulah LDII yang telah berubah dari kelompok heterodoks, menjadi organisasi keagamaan ortodoks yang sejajar dengan kelompok ortodoksi lainnya.

## DAFTAR RUJUKAN

- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Depag RI Badan Litbang dan diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan 2009. *Aliran/Faham Keagamaan dan Sufisme Perkotaan*. Diedit oleh Nuhrison M. Nuh. Jakarta: Prasasti, 2009.
- Dewan Pimpinan Pusat LDII. *Himpunan Keputusan Munas VI Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2005*. Jakarta: LDII, 2005.
- Dewan Pimpinan Pusat LDII. *Himpunan Keputusan Munas VI Lembaga Dakwah Islam Indonesia Tahun 2007*. Jakarta: LDII, 2007.
- Fitriani, Mohamad Iwan. "Manajemen konflik berbasis 'multicultural competences': solusi alternatif kontestasi pribumi dan salafi di Lombok." *Jurnal el Harakah* 18, no. 1 (Juni 2016).
- Hasyim, Nur. *Islam Adalah Agama Allah*. Bandung, 1971.
- Hilmy, Masdar. "THE CONFIGURATION OF RADICAL ISLAMISM IN INDONESIA: Some Contemporary Assessments and Trajectories." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 1–21. doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.84.

- Jaiz, Hartono Ahmad. *Aliran dan Faham Sesat di Indonesia*. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Karwadi, Karwadi. "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (1 Mei 2014): 139–56. doi:10.21154/al-tahrir.v14i1.71.
- Khalimi. *Ormas-ormas Islam*. Jakarta: Gaung Persada, 2010.
- Muhammadiyah, Hilmi. "Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur." Disertasi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana Universitas Indonesia, 2012.
- Nasution, Debby Murti. *Bahaya Islam Jamaah: Lemkari-LDII*. Jakarta: LPPI, 2001.
- Panglima ABRI. "Abri dilarang masuk Darul Hadits." *Harian Abadi*. Desember 1971.
- Qordhawi, Yusuf. *Masa Depan Fundamentalisme Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997.
- Tendi, Tendi. "Islam Dan Agama Lokal Dalam Arus Perubahan Sosial." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 16, no. 1 (24 Juni 2016): 47–68. doi:10.21154/al-tahrir.v16i1.365.
- Thohir, Mundir. *Islam Jama'ah dan LDII, Doktrin Islam Jama'ah dan Sosialisasinya dalam Membentuk Kesalehan Warga LDII*. Kediri: STAIN Kediri Press, 2009.
- Thohir, Mundir. "Tinjauan Terhadap Keamiran Islam Jama'ah." Skripsi Doktoral Lengkap, Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 1977.
- Wiktorowicz, Quintan. *A Geneology of Radical Islam,* " *Studies in Conflict & Terrorism*. London, 2005.
- Wiktorowicz, Quintan. *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial (Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus)*, 2012.
- Wiktorowicz, Quintan. "Islam Activism An Social Movement Theory. A New Direction of Research." In *Shaping Current Islamic Reformations*, diedit oleh B. A. Roberson. London and Portland: Farank Cass, 2003.

# ISLAM NUSANTARA ANTARA ORTODOKSI DAN HETERODOKSI

*Akhiyat*

Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora IAIN Jember  
email: akhiyat9@yahoo.co.id.

**Abstract:** *Religious style of Indonesia or Islam Nusantara has its own peculiarities. It appears on the different shades of Islamic Archipelago from other countries in the Middle East, especially the Islamic origins of Saudi Arabia. It deals with the uniqueness of the treasures of the experience and practice of the Indonesian as their adherents. Islam Nusantara is considered that Islam as moral and teachings for its adherents, and not as “ideology” that does not appreciate the understanding of others. Due to the historical background of the existence of cultural experiences and religious belief of its predecessors from the different shades between Islam Nusantara and Islam from other countries existed. Islam Nusantara which has become an important part of adherents in Indonesia from the view point of the aspect of propriety of its adherents can be categorized into “Islam of humanistic orthodoxy.” In carrying out Islam, they always maintain its normative religious values based on Al-Qur’an and al-Hadith. In addition they also carry out historical teachings, in which the role of spiritual values, inner values (esoteric) in religion, especially the values of human morality has become a very urgent principle in his life. As the rites are at the level of the reality of the life of the people, in every moment of his life they can not be separated from the a religious attitude (rite of life)), pleading for a supernatural (unseen) outside or begging for help The Almighty God in religious sight*

**المخلص:** إن الأنماط الدينية لمجتمع إندونيسيا أو ما يسمّى بإسلام نوسانتارا له سمته الخاصة به. وكانت السمة المميزة بينه وبين غيره من الإسلام في الدول الأخرى في الشرق الأوسط - وخاصة في السعودية - هي تفرّد كنوز الخبرات والممارسات الباطنية لديهم كالمعتنقين لهذا الدين. ويمكن أن يقال إن إسلام نوسانتارا هو الإسلام بلبّ التعاليم الأخلاقية والسلوكية لمعتنقيه، وليس الإسلام بلبّ الإيديولوجيا الذي لا يقدر فهم الآخرين.

وكان السبب لوجود اختلاف السمة بين إسلام نوسانتارا وبين الإسلام في البلاد الأخرى هو اختلاف الخلفية التاريخية لوجود تقاليد الخبرات الثقافية والاعتقادات الدينية للمجتمع السابقين. ونظرا إلى طاعة مجتمع إندونيسيا لهذا الدين، وأصبح إسلام نوسانتارا جزءا مهماً لهم، يمكن القول إنه من نوع "الإسلام من الأرثوذكسية الإنسانية". وفي تطبيق هذا النوع من الإسلام هم يتمسكون بالقيم الدينية، يتمسكون بالقرآن والحديث. وبجانب ذلك يؤدون التعاليم التاريخية، حيث أن دور القيم الدينية والقيم الباطنية في الدين وخاصة القيم الأخلاقية الإنسانية أصبحت أسسا مهمة في حياتهم. وكما أن الشعائر الدينية التي هي على مستوى واقع حياة المجتمع، في كل لحظة من حياتهم كانت لا يمكن فصلها عن طريقة عقد موقف ديني "شعائر الحياة" والالتجاء إلى القوة الغيبية خارج أنفسهم، وفي المنظور الديني يُسمى بطلب النصر من الله سبحانه وتعالى، خالق العالم.

**Abstrak:** *Corak keberagaman masyarakat Indonesia atau Islam Nusantara telah memiliki kekhasan tersendiri. Bentuk perbedaan corak Islam Nusantara dengan negara-negara lain di Timur Tengah, terutama negara asal Islam, Arab Saudi, adalah dari segi kekhasan khasanah pengalaman dan pengamalan batin masyarakat Indonesia sebagai pemeluknya. Dapat dikatakan bahwa Islam Nusantara adalah Islam sebagai ajaran akhlak dan moral bagi pemeluknya, dan bukan Islam sebagai "ideologi" yang tidak menghargai pemahaman kelompok lain. Perbedaan corak antara Islam Nusantara dengan Islam di negara lain disebabkan oleh belakang historis keberadaan tradisi pengalaman budaya dan kepercayaan religiusitas para pendahulunya. Islam Nusantara yang telah menjadi bagian penting pemeluknya di Indonesia, dilihat dari segi kepatutan masyarakat penganutnya, dapat dikategorikan sebagai "Islam ortodoksi humanis." Dalam menjalankan Islam, mereka senantiasa masih mempertahankan nilai-nilai normatif keberagamaannya, berpegang kepada al-Qur'an dan al-Hadis. Di samping itu, mereka juga menjalankan ajaran historis, yang mana peran nilai-nilai spiritualitas, nilai-nilai batiniyah (esoteris) dalam agama, terutama nilai-nilai moralitas kemanusiaan telah menjadi prinsip yang sangat urgen dalam kehidupan. Sebagaimana ritus-ritus dalam realitas kehidupan masyarakatnya, pada setiap momen*

*ritus kehidupannya tidak lepas dengan yang namanya mengadakan suatu sikap religiusitas (upacara ritus kehidupan), memohon pertolongan kepada sesuatu kekuatan (ghaib) di luar dirinya, dalam bahasa agama memohon pertolongan kepada Sang Maha Kuasa, Tuhan Pencipta alam.*

**Keywords:** Islam Nusantara, ortodoksi, NU, heterodoksi, Wahabi.

## PENDAHULUAN

Islam masuk ke Indonesia bukan tanpa adanya rintangan dan hambatan. Pada awalnya para penyebar Islam sedikit banyak telah mengalami berbagai persinggungan dengan tradisi dan budaya masyarakat setempat. Perbedaan budaya inilah salah satu hambatan terberat yang dihadapi para penyebar Islam masa awal-awal penyebarannya. Ketika penyebar Islam hendak menerapkan ajaran Islam agar diterima oleh masyarakat, mereka harus berhadapan dengan budaya masyarakat yang sudah mendarah daging dalam kehidupannya. Termasuk salah satu tantangannya adalah agama yang dibawa oleh penjajah asing, yaitu Portugis, dan Belanda.<sup>1</sup> Sehingga untuk mengubah kebiasaan yang dilakukan masyarakat, mereka penyebar Islam harus mampu beradaptasi dengan kebiasaan masyarakat.

Islam yang dibawa oleh para saudagar, apakah mereka berasal dari Timur Tengah seperti Yaman, Persia, India, dan negara-negara

---

<sup>1</sup>Dari beberapa pendapat didapatkan gambaran bahwa Islam masuk di Nusantara pada tahun 670 M dengan diketemukannya sebuah makam Islam di Tapanuli, meskipun tidak dapat dipastikan apakah pada saat itu sudah terbentuk masyarakat muslim yang luas atau tidak. Selanjutnya masih tetap diragukan kebenaran informasi dari para orientalis yang berpandangan Islam masuk ke Indonesia abad ke-13 karena saat itu telah berdiri kerajaan Islam. Ini berarti Islam sudah berkembang dan pada masa itu misi Kristenisasi penjajah juga sedang berlangsung, sehingga ada kemungkinan pengaburan sejarah Islam di Nusantara. Seiring dari beberapa pendapat mengenai Islam masuk ke Indonesia pada abad pertama Hijriah atau abad ke-7 M. Dan selanjutnya Islam menyebar pada abad ke-13 M. Islam mengalami penyebaran dapat ditandai berdirinya kerajaan Islam tertua di Indonesia, misalnya Perlak tahun 1292 dan Samudra Pasai di Aceh 1297. Penyebarannya melalui pusat-pusat perdagangan di daerah pantai Sumatera Utara dan melalui urat nadi perdagangan di Malaka, kemudian menyebar ke Pulau Jawa dan seterusnya Indonesia Bagian Timur. Menurut Mukti Ali, penyiaran Islam yang ada di Indonesia, disebabkan selain mudahhaya dimengerti ajaran-ajaran Islam, dikarenakan pula faktor kesanggupan pembawa Islam dalam memberikan konsesi terhadap adat kebiasaan yang ada dan hidup dalam masyarakat. Lihaat A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern Di Indonesia*, II (Jakarta: Tintamas, 1974), 6.

kawasan Arab lainnya, secara tidak langsung corak Islam yang mereka bawa telah mengalami berbagai persilangan budaya. Sehingga dari persilangan berbagai budaya, hasilnya wajah Islam yang ada di Indonesia, sesungguhnya boleh dikatakan tidak murni sebagaimana pada zaman Rasulullah Muhammad Saw., zaman sahabat, tabi'in, tetapi sudah mengalami *hibrid* budaya (percampuran) dari kehidupan para penyiari Islam yang hadir belakangan. Sebagaimana diketahui bahwa Islam Indonesia, telah mengalami akulturasi dengan budaya setempat.

Dari berbagai literatur yang ada, wajah Islam Nusantara sebagaimana dapat ditelusuri dalam sejarah Islam Indonesia.<sup>2</sup> Masuknya Islam yang dibawa oleh para pedagang dari tanah Arab, secara tidak langsung mengalami berbagai akulturasi (percampuran) dengan tradisi penduduk setempat, sebagaimana juga Islam yang ada di Yaman, Afrika, Tunisia, dan negara-negara Timur Tengah lainnya. Islam lahir tidaklah di ruang hampa, kehadiran agama tidak lepas pula dari kebudayaan masyarakat. Agama hadir, sesungguhnya diarahkan untuk mengubah kebiasaan buruk masyarakat, sehingga tidak menutup kemungkinan kebiasaan yang baik dari masyarakat masih dipertahankan. Dari sinilah sehingga ada kewajaran bahwa Islam yang hadir di tengah-tengah masyarakat telah menimbulkan berbagai kontaminasi dari kebudayaan setempat, sehingga hal-hal yang buruk dapat diubah untuk menjadi lebih baik, dan kebiasaan atau kebudayaan yang baik senantiasa masih dipertahankan.

Demikian halnya, ortodoksi Islam (kemurnian ajaran yang dianggap sebagai standarisasi kebenaran oleh pemeluk agama pada masa awal kehadiran Islam) bahwa munculnya ortodoksi agama dapat disebabkan kehadiran setiap agama yang cenderung memosisikan diri untuk dilembagakan, institusionalisasi. Pelembagaan yang dimaksudkan, bukan sekadar munculnya lembaga secara fisik dapat dilihat secara kasat mata, sebagaimana perkantoran yang mengurus

---

<sup>2</sup>Lihat Ira Marvin Lapidus, *Sejarah Sosial Islam*, II (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), 722. Sangat sedikit dan sulit kita mendapatkan informasi kongkrit, literatur atau sumber-sumber sejarah tentang Islamisasi di Nusantara. Cukup sulit menentukan kapan dan di mana pertama kali tepatnya Islam masuk di Nusantara. Ada yang mengatakan di Jawa, dan ada yang mengatakan di Barus. Ada dugaan bahwa sejarah Nusantara sengaja dikaburkan oleh penjajah yang menancapkan kekuasaannya sejak Malaka ditaklukkan oleh Portugis pada tahun 1511 M, kemudian menguasai Ternate pada tahun 1522.

perkara agama. Secara objektif, pelembagaan yang dimaksudkan adalah menyangkut pengertian lebih bersifat abstrak, yaitu proses standarisasi ajaran dan dogma, menurut pandangan sekelompok tertentu dianggap mewakili kebenaran dalam agama bersangkutan. Setelah standarisasi itu terbentuk, maka dogma-dogma lain akan dianggap menyimpang, sesat, dan kadang juga berbahaya, sehingga pelan-pelan harus disingkirkan.

Pertentangan dan konflik yang terjadi antara ortodoksi (ajaran yang dianggap sesuai standarisasi) dengan heterodoksi (ajaran yang dianggap menyimpang dari haluan standarisasi) hampir terjadi pada semua elemen agama, bukan saja Islam. Munculnya konflik yang terjadi dapat disebabkan adanya berbagai kepentingan. Pada awalnya adalah karena perbedaan interpretasi. Sebagaimana dalam sejarah gerakan ortodoksi Islam, rangkaian peristiwa terjadi sudah ada pada masa khalifah Abbasiyah. Tokohnya adalah Ahmad bin Hanbal, yang mana dia menuntut setiap ayat harus dipahami sebagaimana adanya. Ia juga menerima secara harfiah sifat-sifat Allah, ciri-ciri fisik dan karakteristik-Nya.

Ibnu Hanbal menentang keras konsep kebebasan kehendak dan pertimbangan rasional terhadap teks agama dan membatasi ijma' hanya pada generasi pertama saja. Tidak dapat dipungkiri di masa hidupnya madzhab resmi negara adalah Mu'tazilah. Ia berulang kali masuk penjara dan disiksa habis-habisan, akan tetapi keyakinannya sangat kuat dan tak bisa ditinggalkannya, dan akhirnya angin segar menghampirinya ketika khalifah berada di tangan al-Mutawakkil, dia dibebaskan dan dihormati sebagai ulama. Sedangkan tokoh yang terakhir yang mendirikan gerakan wahabi adalah Ibnu Wahhab, di mana dia bersama raja Saud menjadikan pemikirannya sebagai faham negara.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Lihat Muhammad Ibnu Abdul Wahhab, *Kitab Tauhid*, trans. Muh. Muhaimin (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000), ix. Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Abdul Wahhab bin Sulaiman, lahir pada tahun 1115 H di kota Uyainah, 70 Km di sebelah Barat Daya Riyadh, ibukota kerajaan Saudi Arabia. Dia lahir dari keluarga yang sangat terhormat dan terpelajar, di mana ayah dan kakeknya adalah ulama yang sangat terkenal dan banyak mempunyai pengalaman dalam mengajar, menulis dan memberikan keputusan. Pendidikan Abdul Wahhab dimulai dari ayahnya sendiri, dalam usia 10 tahun dia sudah dapat menghafal al-Qur'an. Abdul Wahhab adalah seorang anak yang cukup cerdas, dia telah berlajar buku-buku tafsir, hadis dan fiqh. Di antara para pemikir idolanya adalah Ibnu Taymiyah dan muridnya Allamah Ibnu al-Qayyim, sehingga dia gemar membaca karangan Ibnu Taymiyah. Ketika dewasa dia berangkat ke Makkah

Munculnya ortodoksi biasanya lahir tidak di awal kehadiran agama itu tumbuh, melainkan setelah pendiri atau pembawa ajaran agama tersebut sudah tiada. Pada mulanya, ketika pendiri atau pembawa ajaran agama itu masih hidup, perbedaan yang tajam di antara pengikutnya belum nampak. Akan tetapi, setelah pendiri atau pembawa ajaran agama itu telah tiada, mulailah terjadi sejumlah interpretasi yang berbeda. Keragaman interpretasi ini sering terkait dengan kepentingan-kepentingan tertentu yang tidak selalu berhubungan dengan agama. Suatu interpretasi tidak pernah bebas dari nilai, konteks tertentu dan kepentingan tertentu pula.

Berbagai perbedaan interpretasi kerap kali pula menimbulkan bentrok antara kelompok-kelompok yang tidak sepaham. Beberapa kasus, keragaman interpretasi kadang-kadang mengganggu ketertiban sosial. Bagi seorang penguasa yang akan membangun ketertiban masyarakat, keragaman interpretasi dalam agama dapat menjadi ancaman. Sebagai upaya menghindari konflik keagamaan, seorang penguasa politik cenderung mengambil langkah menyeragamkan pendapat, sebab keseragaman akan lebih menjamin ketertiban. Di tengah-tengah kehidupan masyarakat beragama dan bernegara, agama akan bersinggungan pula dalam koridor dengan aturan atau undang-undang yang ada dalam suatu negara, termasuk menjadi kebijakan oleh penguasa setempat.

Kepiawaian elit penguasa mengelola berbagai perbedaan interpretasi antar kelompok sangatlah diperlukan agar permasalahan keagamaan semakin mengerucut dan terwujud keseragaman pemahaman. Berangkat dari proses standarisasi yang sudah dibangun bersama oleh penguasa bagaimana untuk menjamin keseragaman

---

untuk menunaikan ibadah haji dan dimanfaatkan pula olehnya untuk menimba ilmu dari ulama yang ada disana. Setelah dari Makkah, dia meneruskan ke Madinah, Iraq dan Bashrah. Ketika berada di Najd, dia melihat kondisi masyarakat yang banyak melakukan amalan-amalan yang berbau syirik dan perbuatan-perbuatan yang tidak Islami dengan sekehendak hati mereka. Seluruh kehidupan mereka dipenuhi oleh paham politeisme, mereka menganggap makam-makam, pohon, mahluk halus dan orang gila sebagai sesembahan, sehingga para ahli ramal dan ahli magik memperoleh status yang unggul. Hal tersebut juga berlaku di daerah Makkah, Yaman dan Madinah, tidak ada seorangpun yang berani mengebrak pemahaman mereka. Dari kondisi di atas, maka menurut Abdul Wahhab, yang paling utama membangun masyarakat adalah pemurnian akidah, yakni bertauhid dan membimbing al-Qur'an dan Sunnah kepada mereka. Dia mendesak para ulama untuk mengikuti al-Qur'an dan Sunnah secara ketat dan mengambil tema-tema dari keduanya secara langsung.

dan dogma-dogma yang dianggap benar, sehingga tidak terjadi perpecahan di antara umat beragama dan konflik. Langkah yang diambil oleh penguasa, dapat menerapkan memakai standar tertentu, sejumlah orang yang dianggap ahli dan kompeten melakukan seleksi tentang pendapat yang sesuai dengan standar, dan pendapat yang menyimpang. Di antara berbagai pendapat yang dianggap mewakili kebenaran agama bersangkutan diresmikan sebagai dogma ortodoks. Sedangkan dogma yang tidak sesuai dengan standar tersebut dianggap menyimpang; itulah dogma heterodoks.

## ISLAM NUSANTARA

Diskursus keislaman tidak akan pernah habis untuk dibicarakan dan didiskusikan oleh kalangan umat manusia. Terutama bagi kalangan akademisi Islam, di mana wacana keislaman selalu membuka ruang untuk dapat didiskusikan secara *fresh* dan jernih untuk melakukan sebuah kreativitas berfikir. Islam akan selalu mengikuti perkembangan zaman melalui kerangka pemahaman baru dan reinterpretasi mengenai doktrinasinya atas situasi-situasi yang berkembang. Sebagaimana diketahui bahwa Islam adalah *li kull zamān wa makān*. Islam akan selalu mempunyai pandangan tersendiri terkait dengan pola perkembangan yang menyertainya, sebagaimana terlihat pada banyak tokoh-tokoh Islam Indonesia ataupun Timur Tengah yang merekonstruksi tentang studi keislaman supaya Islam bisa bersaing dengan peradaban Barat dan mencari pemaknaan baru terkait pemahaman Islam yang sesuai dengan semangat zaman.

Dalam memahami diskursus keislaman ada dua pendekatan yang dipakai untuk melakukan suatu reformulasi (perumusan baru), berkaitan studi Islam. *Pertama*, pendekatan Islam normatif.<sup>4</sup> Pendekatan ini memberikan kerangka pemahaman tentang studi Islam yang berdasarkan pada prinsip-prinsip ataupun aturan-aturan

---

<sup>4</sup>Kata Normatif berasal dari bahasa Inggris *norm* yang berarti norma, ajaran, acuan, ketentuan tentang masalah baik dan buruk, yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan. Selanjutnya, kata normatif digunakan untuk memberikan corak atau sifat terhadap ajaran Islam. Dalam bukunya, Amin Abdullah mengemukakan studi Islam yang bercorak normativitas merupakan pendekatan yang berawal dari teks yang telah tertulis dalam kitab suci, dan sampai batas-batas tertentu ia bercorak literalis, tekstualis atau skriptualis.[2] Makna norma erat hubungannya dengan akhlak. Islam Normatif adalah Islam sebagai wahyu. Lihat Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif* (Jakarta: Prenada Media, 2011), 490.

yang sudah menjadi ketentuan dalam Islam, semisal al-Qur'an dan al-Hadis menjadi pedoman pokok umat Islam dan unsur-unsur akidah sebagai rukun yang harus dilakukan oleh umat Islam.

*Kedua*, pendekatan Islam secara historis.<sup>5</sup> Pendekatan ini memberikan pemahaman kepada umat Islam bahwa dalam mempelajari, memahami dan menganalisa studi Islam berdasarkan pada situasi dan kondisi di mana Islam muncul dan berkembang di suatu tempat. Sebab muncul dan tumbuh berkembangnya Islam di suatu tempat pasti memerlukan suatu proses yang sangat panjang dan menggunakan beberapa perencanaan strategi agar Islam diterima oleh kalangan masyarakat. Hal ini bisa dibaca dalam perjalanan sang proklamator Islam, yaitu Nabi Muhammad Saw. selama 23 tahun dalam melakukan Islamisasi, penyadaran, pemberdayaan, pengembangan, dan pembebasan terhadap masyarakat Arab dalam rangka mewujudkan masyarakat Arab yang egaliter, emansipasi, persatuan dan berperadaban untuk menuju Islam yang *rahmat lil-‘alamīn*. Dalam konteks perjuangan Rasulullah Saw. dalam membangun masyarakat yang berperadaban tidak terlepas dari kerangka historis dan budaya masyarakat Arab sebagaimana Rasulullah fahami, sehingga Rasulullah bisa menentukan strategi dakwah apa yang cocok dengan kondisi dan situasi di mana Rasulullah berada.

Proses Islamisasi, penyebaran dan berkembangnya Islam di nusantara tidak terlepas dari pendekatan Islam secara historis, sebagaimana Islam yang dibawa oleh para wali. Mereka mempunyai pengetahuan Islam yang konprehensif dan bisa memahami kondisi masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Jawa. Mereka bisa melakukan Islamisasi terhadap masyarakat Jawa, seperti yang

---

<sup>5</sup>Historis menurut asal kata dalam bahasa Inggris *History*, yaitu bernakna sejarah, mengandung arti pengalaman masa lampau umat manusia. Kata sejarah secara terminologis berarti suatu ilmu yang membahas berbagai peristiwa atau gejala dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Pokok persoalan sejarah senantiasa berhubungan dengan pengalaman-pengalaman penting yang menyangkut perkembangan keseluruhan keadaan masyarakat. Objek sarannya secara menyeluruh dan mendasar. Sesuai dengan sifat dan sikap tersebut, dengan demikian metode yang harus ditempuh, yaitu bersifat deskriptif, komparatif, analisis-sintesis. Islam historis atau Islam sebagai produk sejarah adalah Islam yang dipahami dan dipraktikkan kaum muslimin di seluruh penjuru dunia, mulai masa Nabi Muhammad Saw. sampai sekarang. Lihat Nasution Khoiruddin, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2010), 18.

dilakukan oleh wali Sunan Kalijaga yang notabene kaum asli pribumi. Dalam proses dakwahnya, ia menggunakan strategi dakwah pewayangan, sebab pewayangan sudah menjadi budaya dan akar tradisi orang Jawa sejak zaman Hindu-Budha. Interelasi nilai Jawa dan Islam dalam pewayangan merupakan salah satu bagian yang khas dari proses perkembangan budaya Jawa. Wayang adalah suatu produk budaya yang di dalamnya terkandung seni estetis. Selain berfungsi sebagai tontonan, berfungsi pula sebagai tuntunan kehidupan karena di dalamnya ada nilai-nilai moral.<sup>6</sup>

Seiring bergulirnya waktu, khususnya pada abad 19 dan 20 gagasan-gagasan mengenai studi keislaman mulai bermunculan dan berbaran. Hal ini dikarenakan oleh tantangan zaman yang bernama modernitas melalui praktek-praktek globalisasi yang sudah memasuki sendi-sendi kehidupan untuk membawa masyarakat yang materialistik dan hedonis bahkan sampai pada kolonialisme dan imperialisme. Di sisi lain, ada faktor internal umat Islam sendiri yang mempunyai cara pandang berbeda terkait kerangka diskursus keislaman sehingga membuat umat Islam kehilangan konsentrasi dan sebuah substansi dari doktrinasi Islam itu sendiri.

Keterkaitan Islam dan modernitas sesungguhnya memiliki jalinan satu kesatuan yang sulit dipisahkan. Kendati Islam dan modernitas merupakan dua hal yang berbeda, tetapi dalam perjalanannya satu sama lain tidak dipahami secara terpisah. Nasution mengungkapkan,<sup>7</sup> dalam pandangan masyarakat Barat, modernisme mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha-usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, agar semua itu sesuai dengan pendapat dan keadaan baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Islam dan modernitas dalam tingkat pemahaman menjadi sesuatu yang integral dan tidak untuk dipertentangkan, melainkan untuk saling melengkapi. Sebagaimana yang dimaksudkan Islam memiliki cakupan *rahmat lil 'ālamīn*, adalah bahwa Islam harus dapat ditampilkan dan diterjemahkan dalam konteks zaman kapan pun, dan dapat menyelamatkan siapa saja. Sehingga Islam diharapkan dapat bersanding dengan gejala modernitas, agar tidak mengalami krisis, dan bahkan kejemuan seiring dengan munculnya

---

<sup>6</sup>Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gramedia, 2002), 171.

<sup>7</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1996), 181.

tantangan dunia modern yang semakin deras. Islam akhirnya mampu mengemban tugas untuk selalu memberikan jawaban secara tuntas.

Dalam mendefinisikan Islam, setidaknya tidak mempersempit pemahaman sekadar dalam batas-batas formal. Lebih luas lagi, Islam harus dipahami sebagai ajaran yang memiliki prinsip nilai-nilai universal yang membutuhkan realisasi dalam realitas konkrit. Pemahaman ini semakin meneguhkan keyakinan bahwa Islam sulit dilepaskan dari gejala-gejala modernitas. Apabila Islam dipisahkan dari persinggungan dengan kondisi riil yang berkembang di suatu konteks sosial, tentu mustahil dan bahkan mungkin tidak akan pernah terjadi dalam dunia sejarah. Maka, sebagai langkah agar Islam tidak selalu tertinggal adalah menampilkan corak penafsiran baru. Menurut Nurcholis Madjid,<sup>8</sup> Ia memahami tentang pengertian “modernisasi” lebih mengarah kepada modernisasi pemikiran, identik dengan pengertian rasionalisasi. Jadi, modernisasi adalah rasionalisasi bukan westernisasi. Hal ini berarti modernisasi pemikiran adalah proses perombakan pola berfikir dan tata-kerja lama yang tidak akliyah (rasional), dan menggantinya dengan pola berfikir dan tata kerja baru yang akliyah. Pada wilayah ini penggunaan rasio merupakan hal yang dominan. Dengan penggunaan rasio tersebut, maka muncul penemuan-penemuan mutakhir dalam ilmu pengetahuan.

## **MEMAHAMI DISKURSUS ISLAM NUSANTARA**

Islam Nusantara mulai hangat dibicarakan oleh masyarakat Indonesia, ketika muktamar NU mengusung gagasan Islam nusantara di Jombang 2015. Hal ini menyebabkan suatu perdebatan bagi kalangan muslim Indonesia terutama para cendekiawan yang mempertanyakan tentang kerangka epistemologis (konsepsi pengetahuan) dan tujuan dari gagasan Islam nusantara. Dengan adanya perdebatan mengenai gagasan Islam nusantara ini, karena adanya sebuah gagasan yang terlembagakan (institusional), sehingga menyorot semua kalangan umat Islam untuk mempelajari dan memahami keberadaan Islam Nusantara.

Sebagai landasan dasar terdapat tiga pilar atau rukun penting dalam memahami Islam Nusantara. Sebagaimana yang diungkapkan Ma'ruf

---

<sup>8</sup>Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008), 177.

Amin,<sup>9</sup> *pertama*, pemikiran (*fikrah*); *kedua*, gerakan (*ḥarakah*); dan *ketiga*, tindakan nyata (*‘amāliyyah*). Pilar pertama, yaitu pemikiran, mencakup cara berpikir secara moderat (*tawaṣṣut*). Artinya, tidak berpikir tekstualis, dan juga tidak liberal. Tekstualis dimaksud adalah berpikir secara kaku pada nash (*al-jumūd al-manqūlāt*) sebagaimana yang terjadi pada kaum Wahabi di dalam memahami teks-teks al-Qur’an. Salah satu pernyataan Imam al-Qarafi, ulama ahli usul fikih, menyatakan jika “*al-jumūd ‘alā al-manqūlāt abadān dalāl fi al-dīn wa jaḥl bi maqāsidih*”, pembacaan yang statis (tanpa tafsir) penafsiran pada hal-hal yang dalil-dalil yang selamanya adalah kesesatan di dalam agama dan kebodohan tentang maksud-maksud agama. Sementara itu, liberal adalah cara berpikir yang bebas tanpa mengindahkan metodologi sebagaimana yang disepakati di kalangan ulama untuk dijadikan pegangan berpikir di kalangan NU.

Pilar kedua, gerakan (*ḥarakah*). Mengandung pengertian, semangat untuk mengendalikan Islam Nusantara itu diarahkan pada perbaikan-perbaikan. Tugas Islam Nusantara adalah melakukan perbaikan (reformasi) untuk jam’iah (perkumpulan) dan jamaah (warga) yang bukan hanya didasarkan pada tradisi, tetapi juga inovasi, menuju tahapan yang lebih baik dan secara terus-menerus. Jadi, kedudukan Islam Nusantara bukan hanya mengambil hal yang baik saja (*al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah*), karena istilah mengambil itu pasif, tetapi juga melakukan inovasi, mencipta yang terbaik. Berproses terus-menerus, berinovasi secara simultan, dan dibarengi dengan sikap aktif dan kritis.

Pilar ketiga, *‘amāliyah*. Islam Nusantara sebagai identitas Aswaja NU menitikberatkan apa yang dilakukan Nahdhiyin harus dilandasi dari pemikiran pada fikih dan ushul fikih, disiplin yang menjadi dasar untuk menyambungkan amaliah yang diperintah al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Dengan langkah demikian, ‘amaliah Islam Nusantara menghargai dan menghormati pada tradisi serta budaya yang telah berlangsung sejak lama di tengah masyarakat. Tradisi atau budaya yang di dalam ushul fikih disebut dengan ‘urf atau adat tidak begitu saja diberangus, melainkan dirawat sepanjang tidak menyimpang dari nilai-nilai ajaran Islam. Praktik keagamaan tersebut pada dasarnya sudah dilakukan Wali Songo dan kemudian diwariskan para pendiri NU.

---

<sup>9</sup>Lihat, Ma’ruf Amin, “Khittah Islam Nusantara,” *Kompas*, Agustus 2015.

Memahami gagasan Islam Nusantara ini, secara sederhananya adalah ajaran-ajaran Islam dikontekstualisasikan dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip budaya dan akar-akar tradisi yang ada di Nusantara. Islam yang dibawa dan digagas bukanlah Islam yang berdasarkan pada ajaran Islam yang berkembang di jazirah Arab, tetapi Islam yang berdasarkan pada kearifan lokal pada suatu daerah. Jika Islam berdasarkan pada nilai-nilai kebudayaan dan nilai-nilai tradisi, maka Islam akan diterima oleh masyarakat serta akan dikenal sebagai Islam yang ramah dan menghargai pengetahuan lokal.

Said Aqil Siroj menjelaskan bahwa mengkaji Islam nusantara dengan perspektif kenusantaraan ini diharapkan mampu memiliki keunggulan di bidang akurasi (ketepatan) serta kedalaman. Dengan demikian akan memperkokoh dan memiliki otoritas yang lebih tinggi dibanding pengkaji Islam.<sup>10</sup> Pandangan mengenai Islam nusantara ini salah satu bentuk upaya untuk membedakan terkait sekelumit gagasan mengenai studi Islam yang saling bertautan.

Terdapat proses kontekstualisasi ajaran-ajaran Islam dan budaya Arab Islam, yang merupakan suatu keniscayaan untuk proses penyebaran pemahaman agama Islam. Akulturasi budaya Islam Arab dengan budaya Nusantara (Indonesia saat ini) menjadi kekuatan dan titik kunci untuk suksesnya sebuah pemikiran dan gerakan Islam untuk memperkenalkan pada masyarakat dunia.<sup>11</sup> Menurut berbagai pandangan para ahli keislaman yang berkembang saat ini, gagasan Islam Nusantara ada sejak para walisongo menyebarkan pemahaman agama Islam terhadap masyarakat nusantara tanpa menghilangkan budaya asli dan akar-akar tradisi kenusantaraan,<sup>12</sup> yang pada kala

---

<sup>10</sup>Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, II (Jakarta: LTN NU, 2015), 203.

<sup>11</sup>M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, III (Yogyakarta: Gramasurya, 2014), 109.

<sup>12</sup>Lihat Syamsul Arifin, Agus Purwadi, and Khoirul Habib, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: Sippres, 1996), 50–51. Dalam perkembangannya, agama Islam yang ada di Indonesia berproses secara evolutif telah berhasil menanamkan akidah Islamiah dan syari'ah shahihah, kepada pemeluk-pemeluknya. Berkaitan dengan hal tersebut, sebelum kedatangan Islam, masyarakat Indonesia telah memeluk agama yang berkembang secara evolutif pula, apakah dari penduduk asli (yang menganut animisme, dinamisme, *veteisme*, dan sebagainya) maupun pengaruh dari luar (Hindu-Budha). Dalam perkembangannya, terdapat hal yang menarik, yakni unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai kepatutan tersingkir dengan sendirinya. Sedangkan hal baik yang mengandung unsur-unsur kepatutan dan kepantasan, hidup secara berdampingan. Lebih jauh, dengan mengamati kondisi Islam di Indonesia menggunakan kerangka pemahaman historis seperti di atas,

itu agama Hindu-Budha diadopsi oleh masyarakat Nusantara. Munculnya gagasan Nusantara merupakan suatu bentuk *positioning* agama Islam yang ada di Nusantara (Indonesia) sebagai identitas diri dan tata nilai dalam berkehidupan berbangsa dan bernegara. Karena jika membaca, terkait *positioning* agama Islam di berbagai negara terutama negara yang masyarakat Islam ada perbedaan, semisal agama Islam di Pakistan sebagai alat kebangsaan, di Iran agama Islam sebagai ideologi perjuangan, di Arab Saudi sebagai konstitusi dan Turki Islam dipisahkan dengan urusan bernegara (sekulerisme).

Selanjutnya dalam perkembangannya di abad 20 ini, studi keislaman telah memiliki beberapa corak dan karakteristik dalam memberikan pemahaman terkait dunia Islam. Perbedaan corak dan karakteristik pemahaman Islam hasil ijtihad, reinterpretasi ataupun rekonstruksi mengenai kajian Islam yang dilakukan oleh pemikir-pemikir muslim yang bergelut dengan dunia kajian keislaman. Ada beberapa variasi ataupun corak pemahaman Islam yang dapat dikategorisasikan menjadi beberapa tipologi, di antaranya: *pertama*, fundamentalisme, yaitu corak pemahaman tekstualistik dan normatif dalam memahami agama Islam, biasanya corak pemahaman ini adalah golongan Wahabi.<sup>13</sup>

*Kedua*, modernisme, yaitu suatu pemahaman Islam yang menyerukan untuk umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan al-

---

bukan saja menemukan keterkaitan historis dengan realitas kesejarahan Islam, tetapi juga akan menemukan sisi penting dari awal proses transformasi intelektual Islam yang bertolak dari nilai-nilai universalisme Islam yang dikategorikan sebagai tradisi besar dengan tata nilai dalam seting kultural dan struktural tertentu yang sudah terpolakan sebelumnya.

<sup>13</sup>Golongan Wahabi di sini dapat dimasukkan dalam gerakan fundamentalisme. Peter Huff memberikan empat catatan penting karakteristik fundamentalisme: *Pertama*, fundamentalisme secara sosiologis sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang ketinggalan zaman atau kurang relevan dengan perubahan dan perkembangan zaman, dari sisi kultural, fundamentalisme menunjukkan kecenderungan kepada hal yang vulgar dan tidak tertarik dengan hal yang bersifat intelektual. *Kedua*, fundamentalisme secara psikologis ditandai dengan otoritarianisme, organisasi, dan cenderung kepada teori konspirasi. *Ketiga*, fundamentalisme secara intelektual dicirikan oleh tiadanya kesadaran sejarah dan ketidakmampuan terlibat dalam pemikiran kritis. *Keempat*, fundamentalisme secara teologis diidentikkan dengan literalisme, primitivisme, legalisme, dan tribalisme. Sedangkan secara politis bahwa fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner. Lihat Kunawi Basyir, "Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (Mei 2014): 23–24.

Hadis serta melalui pendekatan rasional dan ilmiah, tokoh-tokohnya adalah Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha. *Ketiga* neo-modernisme,<sup>14</sup> yaitu kerangka pemahaman Islam yang menyeru pada al-Qur'an dan al-Hadis melalui pendekatan rasional dan ilmiah, tetapi masih mempertahankan tradisi lama yang sudah mapan. Beberapa tokohnya adalah Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid (Indonesia). *Keempat* tradisionalisme, yaitu kerangka pemahaman Islam yang mempraktikkan tradisi-tradisi mistik, tokohnya adalah Hasan Basri. *Kelima*, post tradisionalisme, yaitu kerangka pemahaman Islam yang dikontekstualisasikan dengan realitas sosial, sehingga pemahaman golongan ini selalu berbicara anti penindasan, anti hegemoni-dominasi, dan menjunjung tinggi keadilan dan prinsip-prinsip kemanusiaan, tokohnya adalah Hasan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Muhammad Abed al-Jabiri, Muhammad Arkoun, dan Abdurrahman Wahid.

### **Islam Nusantara: Islam Ortodoksi Humanis**

Kajian Islam Nusantara saat ini telah menjadi kajian akademik dan untuk membahasnya tidak akan dapat diselesaikan secara singkat. Pembahasan Islam Nusantara tidak cukup hanya dengan Seminar Nasional dan Bahtsul Masail yang hanya sehari. Pada akhirnya bukan saja salah memahami, akan tetapi dapat terjadi perdebatan yang tak berujung, tanpa memperoleh titik temu.

Dalam memahami Islam Nusantara, setidaknya dapat dipahami dari titik tolak pemikiran tokoh Islam Indonesia seperti KH. Said Aqil Siraj, KH. Ma'ruf Amin, dan juga tokoh yang lain.<sup>15</sup> Meminjam pemikiran Azyumardi Azra bahwa Islam Nusantara menurutnya adalah ajaran Islam yang bersumber dari teks dalil al-Qur'an dan al-Hadis, ketika ditafsirkan oleh para ulama tentu melahirkan aliran-aliran dan mazhab-mazhab yang berbeda. Perbedaan penafsiran teks-teks agama ini selalu menyesuaikan dengan kondisi setempat, spirit ajaran al-Qur'an prinsipnya bisa relevan dalam berbagai macam kondisi masyarakat.

Azyumardi Azra menekankan bahwa pada level al-Qur'an Islam satu, namun bisa dielaborasikan tanpa mengubah esensi yang telah

---

<sup>14</sup>Lihat Zuli Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 66.

<sup>15</sup>Lihat Amin, "Khittah Islam Nusantara."

ditetapkan dalam kitab suci tersebut. Dia juga mengatakan bahwa Islam Nusantara merupakan upaya dari penerjemahan ajaran Islam yang sesuai dengan kondisi sosial di Indonesia. Menurutnya, umat Islam di Indonesia memiliki ketaatan terhadap peraturan dalil-dalil ajaran Islam yang khas, dibandingkan dengan Islam yang ada di belahan dunia lain. Hal ini terjadi karena banyak faktor, di antaranya faktor tradisi lokal. Dia mengatakan, ortodoksi Islam Nusantara berbeda dengan Islam yang ada di Arab Saudi.<sup>16</sup>

Azra berpendapat bahwa Islam Indonesia memiliki tiga aspek pemahaman dan praksis yang diterima oleh jumbuh 'ulama yang otoritatif. Hal itu disebutnya sebagai ortodoksi, sebagai lawan dari heterodoksi dan an-ortodoksi. Apa yang dimaksudkan tiga unsur utama ortodoksi Islam Nusantara? Dia menyebutkan, yang *pertama* adalah teologi Asy'ariah, yang umumnya cepat menyerah pada takdir. Asy'ariah Jabariyah, kalau ada musibah atau keberuntungan, akan dianggap "sudah takdirnya begitu." *Kedua*, menurut Azra adalah fiqih yang dianut di Indonesia adalah pada dasarnya Syafi'i. Meskipun demikian bisa menerima tiga mazhab Sunni lain. "Kalau kita pergi haji atau umrah kita kemudian bersinggungan dengan yang bukan muhrim, laki-laki dan perempuan. Kita tidak berwudlu lagi, padahal kita Syafi'i harus berwudlu lagi. Sebaliknya jika mengikuti yang Hanafi, kalau kita bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim apabila tidak disertai dengan syahwat, tidaklah perlu berwudlu lagi".<sup>17</sup>

*Ketiga*, aspek tasawuf Ghazalijah. Tasawuf al-Ghazali bisa diamalkan secara pribadi-pribadi. Azra memberi contoh yang ada di Indonesia adalah di kalangan Muhammadiyah, tasawuf moderen Buya Hamka. Kemudian di lingkungan Nahdhatul Ulama (NU) adalah tarekat. *Jam'iyah Tarekat Mu'tabarrah Nahdhiyah*, yang jamaahnya sudah banyak. *Mu'tabarrah* artinya sudah valid sudah shahih. Karena kesahihannya, *Tarekat* tersebut memiliki ciri-ciri di antaranya, yaitu silsilahnya harus *musalsal* atau tersambung sampai kepada nabi, sampai kepada malaikat, bahkan sampai kepada Allah

---

<sup>16</sup>Penjelasan Azyumardi Azra, ketika menjadi nara sumber Acara Majelis Kemisan yang bertema Islam Nusantara, di Rumah Dinas Menteri Agama RI Komplek Perumahan Widy Chandra III No. 9 Jl. Gatot Subroto Jakarta Selatan, Selasa (7/7/2015). Lihat Azyumardi Azra, July 29, 2015, surahmateko.com.

<sup>17</sup>Tbid.

Swt. Ciri selanjutnya adalah harus sesuai dengan syariah dan fiqih, serta tidak melanggar fiqih. Misalnya, tarekat mendekati zikir, kalau zikirnya menggunakan *eling-eling* saja tidak sah. Selain zikir juga harus melaksanakan shalat. Itu yang dimaksud Azra dengan konfem dengan syariah.<sup>18</sup>

Menurut Azra, orang Arab Saudi hanya punya dua ortodoksi saja, yang *pertama* kalam, adalah kalam Salafi Wahabi, yang menekankan pada pemurnian atau puritanisme. *Kedua* adalah fiqih Hambali. Fiqih Hambali adalah fiqih yang paling *rigid*, dibandingkan dengan empat mazhab fiqih yang lain, empat itu termasuk Ja'fari. Dan mereka tidak mempunyai aspek yang ketiga, yakni tasawuf. Menurutny, tasawuf itu tidak sah, berisi bid'ah hurafat, bahkan buku al-Ghazali tidak diizinkan masuk ke Arab Saudi.<sup>19</sup>

Melihat perbedaan pemahaman antara Islam Indonesia dan Arab Saudi tersebut, dari tingkat doktrin dan praksis Islam, memang tidak seragam, walaupun sama-sama sah. Umat Islam boleh mengikuti mazhab Syafi'i, Hanafi, atau mazhab lainnya karena memiliki landasan dalil yang bisa dipertanggungjawabkan. Dengan berbagai perbedaan dan keragaman tersebut muncullah pertanyaan, yang disebut Islam itu satu atau banyak? Dalam realitasnya, pemahaman, penafsirannya, juklak dan juknisnya, fiqihnya itu beragam. Walaupun sekali lagi dalam hal yang prinsip, tidak ada bedanya, shalatnya sama dalam hal doktrin. Oleh karena itu, dari sisi doktrin dan praksis, Islam Nusantara merupakan sesuatu yang valid, sah.<sup>20</sup>

Melihat adanya realitas yang terjadi di masyarakat Islam Indonesia, setidaknya dapat dikatakan bahwa Islam Nusantara adalah Islam sebagai produk pematangan yang menekankan prinsip-prinsip humanisme (Islam Nusantara: Islam ortodok humanis). Islam Nusantara merupakan Islam yang mainstream sebagai ajaran moral dan akhlak bagi pemeluknya sebagaimana ajaran luhur nenek moyang bangsa Indonesia menekankan budi luhur dan pekerti. Bukan sebaliknya, Islam dalam arti sebagai "ideologi" yang menganggap bahwa orang lain yang tidak sesuai dan sepaham dengannya adalah salah dan kafir. Islam ortodok humanis inilah

---

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Ibid.

<sup>20</sup>Ibid.

sebagai akibat meleburnya berbagai pengalaman khasanah keilmuan hidup masyarakat Indonesia dengan berbagai agama-agama dan budaya yang pernah dialami para pendahulu atau nenek moyangnya. Khasanah pengalaman batin yang sudah mendarah daging dalam kehidupan masyarakat Nusantara itu pula yang menjadi titik tolak, landasan bagi kehidupannya untuk senantiasa menanamkan kepada anak cucunya bersikap humanisme, memelihara dan mengangkat nilai-nilai kemanusiaan secara bermartabat, menekankan kedamaian hidup secara harmonis.

Sebelum agama-agama besar masuk ke Nusantara, nenek moyang bangsa Indonesia sudah kenal dengan kepercayaan yang disebut animisme dan dinamisme, demikian klaim pandangan peneliti Barat. Sesungguhnya, kepercayaan yang dimiliki oleh bangsa ini, hal itu sebagai landasan dan membuktikan bahwa nenek moyang bangsa Indonesia sudah mempercayai adanya kekuatan di luar diri manusia atau kekuatan ghaib (transendental), dalam kajian akademis boleh dikatakan masyarakat Indonesia sudah sejak dahulu sebelum agama-agama besar menyebar ke Nusantara, masyarakatnya telah tergolong sebagai masyarakat yang berhaluan religius. Masyarakat yang menginginkan keselamatan hidupnya, menginginkan kehidupannya tertata sesuai apa yang direncanakan, sehingga berbagai cara mereka menempuhnya. Salah satunya adalah dengan berbagai cara mereka berusaha semisal memberikan persembahan kepada kekuatan-kekuatan ghaib (transendental) tersebut, yang dalam perkembangannya menjadi suatu tradisi atau kebiasaan yang disebut dengan budaya. Dari pengalaman dan pengamatan yang dilakukan nenek moyang bangsa Indonesia menunjukkan betapa kayanya khasanah kebatinan mereka.

Corak khasanah kebatinan inilah sebagai cikal bakal yang dalam perkembangan keagamaan Islam di Nusantara menjadi terlembagakan dalam ajaran tasawuf, tarekat-tarekat yang sebagian besar masyarakatnya melakukannya. Hal ini yang membedakan, mengapa Islam Arab Saudi sulit menerima ajaran tasawuf. Berangkat dari latar belakang historis yang dialami pendahulunya tersebut sehingga corak pemikiran di antara penganut ajaran Islam di berbagai belahan dunia memiliki berbagai pemahaman dan penafsiran yang berbeda.

Sebagian ahli sejarah mengemukakan bahwa Islam masuk ke Indonesia tidak langsung dari tanah Arab, melainkan juga melalui negara Persia dan India. Penyebaran selanjutnya diteruskan ke Indonesia oleh pedagang atau mereka yang memang khusus datang untuk menyiarkan Islam. Menurut penelusuran ahli sejarah, Islam masuk ke Indonesia sekitar abad keempat dan kelima hijriah, maka paham-paham sufi dan tasawuf yang sedang tersiar luas di negara-negara Islam saat itu, otomatis menjadi bagian dari materi dakwah yang disampaikan di Indonesia. Termasuk penerimaan paham seperti *wahdat al-wujūd* menurut tafsiran Junaidi dan al-Hallaj, di samping elemen ajaran Islam lain yang berhubungan dengan persoalan tersebut. Dalam sejarah Wali Songo di Indonesia pengaruh tasawuf al-Hallaj, dapat ditemukan sebagaimana riwayat tokoh Syaikh Siti Jenar yang mempertahankan pendirian *fanā'* dan kesatuan antar *khāliq* dan makhluk. Menurut Abu Yazid al-Busthami dinamakan sebagai *ittihād*. Kemudian sikap Syaikh Siti Jenar yang dianggap menyimpang oleh Sunan Kalijaga yang tidak sesuai pendirian ahli sunnah bersama wali-wali lain, akhirnya dijatuhkanlah hukuman sebagai sikap bijaksana Wali Songo kepada Syaikh Siti Jenar.<sup>21</sup>

Berbagai penafsiran dari ajaran tasawuf telah menimbulkan berbagai konflik sesama internal umat Islam, ada yang menyetujui dan menolak. Meskipun demikian, kehadiran tasawuf di Indonesia justru mengalami perkembangan pesat, walaupun tidak sedikit yang menentang. Fenomena yang terjadi menunjukkan bahwa perkembangan masyarakat yang tertarik dengan tasawuf dari mulai hanya gemar mempelajari, mengembangkan teori, bahkan yang ikut masuk ke dalam tarekat untuk merasakan atmosfer bertasawuf yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Sang Khaliq. Dalam pandangan Azyumardi Azra, sufisme atau tasawuf ada yang bertarekat dan ada yang tidak bertarekat. Demikian pula tarekat diklasifikasi menjadi dua, yaitu *tarekat mu'tabarrah* dan *ghair mu'tabarrah*.

Perkembangan tasawuf dalam penyebaran Islam di Indonesia mengalami pertumbuhan signifikan, ajaran tasawuf memberikan kemudahan kepada masyarakat yang memiliki karakter kebudayaan dan adat istiadat untuk menerima ajaran tersebut. Selaras dengan

---

<sup>21</sup>Tim Redaksi, "Reportase Tashwirul Afkar (Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan)," *PPLASPESDAMNU*, no. 32 (2013): 22.

apa yang diungkapkan oleh Said Aqil Siraj dalam bukunya *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, ia mengungkapkan bahwa “tasawuf bukan hanya sikap asketis, tasawuf juga merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total. Metode itu bertumpu pada basis keharmonisan dan pada kesatuan dengan totalitas alam.”<sup>22</sup>

Menilik dari sejarah awal mula Islam masuk ke Indonesia, hubungan saling mempengaruhi antara Islam dengan struktur sosial dan kebudayaan masyarakat sulit terelakkan, disebabkan faktor akulturasi. Penerimaan masyarakat terhadap Islam tidak berarti harus mengorbankan semua kebudayaan yang dimiliki. Islam sendiri dalam pandangan ahlussunnah mengikuti prinsip “*al-‘ādah muḥakkamah*”, artinya kebiasaan yang baik akan menjadi hukum yang harus ditaati. Kaidah demikian itu, bersumber pada asas *tashrī’ al-Islām* (dasar penerapan hukum Islam) dalam al-Quran.<sup>23</sup> Muhammad Khudhari Bik dalam buku *Tarīkh al-Tashrī’ al-Islām* mengemukakan bahwa dalam penetapan hukum Islam itu ada 3 asas: a) tidak menyulitkan, b) sedikit pembebanan, dan c) hukum ditetapkan secara bertahap.<sup>24</sup>

Berangkat dari dua kecenderungan pertama di atas, boleh ditarik benang merahnya bahwa manusia sesungguhnya membutuhkan sentuhan spiritual atau rohani. Kesejukan dan kedamaian hati merupakan bagian dari kebutuhan yang ingin mereka penuhi melalui sentuhan spiritual. Sebagaimana diungkapkan oleh Barmawie Umarie bahwa setiap rohani manusia senantiasa rindu untuk kembali ke tempat asalnya, selalu rindu kepada kekasihnya yang tunggal.<sup>25</sup>

Kecenderungan kedua selanjutnya mengisyaratkan bahwa tasawuf menarik untuk dikaji secara akademis keilmuan. Dengan kecenderungan kedua ini, kajian tasawuf hanya berfungsi sebagai pengayaan keilmuan, di tengah keilmuan-keilmuan lain yang berkembang di dunia.<sup>26</sup> Demikian pula ajaran sufi yang sudah menyebar ke kota-kota besar hampir menyamai semua ranah

<sup>22</sup>Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mitra Pustaka, 2006), 53.

<sup>23</sup>Ahmad Syafii Mufid, *Tangklukan, Abangan, Dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa* (Yayasan Obor Indonesia, 2006), 53.

<sup>24</sup>Muhammad Khudhari Bik, *Tarīkh al-Tashrī’ al-Islām* (Beirut: Dar El Fikr, 1967), 15–18.

<sup>25</sup>Barmawie Umarie Umarie, *Sistematika Tasawuf* (Solo: Siti Syamsiyah, 1966), 9.

<sup>26</sup>Rosihon Anwar and Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 14–15.

kehidupan sosial, tidak ketinggalan di bidang pendidikan. Lembaga-lembaga pendidikan banyak yang mengadopsi ajaran sufisme atau tasawuf sebagai sebuah metode dalam menempuh pendidikan, hal tersebut bukan tanpa alasan, karena ditemukan berbagai kelebihan yang diperoleh dari pendidikan yang bukan hanya mengolah aspek intelektual, namun juga menitik beratkan dalam mengolah spiritual.

Aspek intelektual dan aspek spiritual inilah bila diselaraskan dalam diri manusia akan dapat memberikan keharmonisan diri. Konsep *tawāzun* (keseimbangan) antara intelektual dan spiritual dianggap sesuatu yang mendesak untuk menciptakan kecerdasan para intelektual dan cendekiawan muslim yang memiliki kecakapan pada otak maupun hati. Apalagi di zaman sekarang ini, terjadinya kemerosotan moral di kalangan anak-anak dan remaja, narkoba merajalela, tawuran dimana-mana, bahkan pengaruh media yang menayangkan berbagai macam kekerasan dan kebobrokan moral bangsa pun bebas di pertontonkan. Kemajuan dalam bidang teknologi tidak luput dari salah satu penyebab banyaknya hal negatif muncul. Menurut Abuddin Nata dengan mengutip sosiolog Perancis Jacques Ellul mengatakan bahwa kemajuan teknologi akan memberikan pengaruh di antaranya, efek negatif teknologi tidak dapat dipisahkan dari efek positifnya. Sulit dihindari, karena efek negatif dan positif terjadi serentak dan tidak terpisahkan. Semua penemuan teknologi mempunyai efek yang tidak terduga.<sup>27</sup> Sebagai antisipasi menjawab berbagai problem kehidupan yang ada, yakni dengan perkembangan zaman, berbagai teknologi yang berkemajuan, maka tidaklah keliru apabila peran Islam Nusantara yang memainkan peran dalam kehidupan masyarakat modern dapat dijadikan perisai dan bekal untuk menanamkan prinsip-prinsip nilai-nilai humanis di masyarakat, tidak lain sebagai upaya mengangkat harkat martabat kemanusiaan.

---

<sup>27</sup>Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 288.

**DAFTAR RUJUKAN**

- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. II. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Amin, Darori. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gramedia, 2002.
- Amin, Ma'ruf. "Khittah Islam Nusantara." *Kompas*, Agustus 2015.
- Anwar, Rosihon, and Mukhtar Solihin. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Arifin, Syamsul, Agus Purwadi, and Khoirul Habib. *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*. Yogyakarta: Sypress, 1996.
- Azra, Azyumardi, July 29, 2015. surahmateko.com.
- Basyir, Kunawi. "Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (Mei 2014).
- Bik, Muhammad Khudhari. *Tarīkh al-Tashrī' al-Islām*. Beirut: Dar El Fikr, 1967.
- Karim, M. Abdul. *Islam Nusantara*. III. Yogyakarta: Gramasurya, 2014.
- Lapidus, Ira Marvin. *Sejarah Sosial Islam*. II. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.
- Mufid, Ahmad Syafii. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama Di Jawa*. Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1996.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2010.
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

- Nata, Abuddin. *Studi Islam Komprehensif*. Jakarta: Prenada Media, 2011.
- Qodir, Zuli. *Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Siroj, Said Aqil. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. II. Jakarta: LTN NU, 2015.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mitra Pustaka, 2006.
- Tim Redaksi. "Reportase Tashwirul Afkar (Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan)." *PPLASPESDAMNU*, no. 32 (2013).
- Umarie, Barmawie Umarie. *Sistematika Tasawuf*. Solo: Siti Syamsiyah, 1966.
- Wahhab, Muhammad Ibnu Abdul. *Kitab Tauhid*. Translated by Muh. Muhaimin. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000.

## PETUNJUK BAGI PENULIS

Jurnal *Al-Tahrir* menerima tulisan dalam bentuk artikel, baik dalam Bahasa Indonesia, Inggris maupun Arab, dengan beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Artikel belum pernah dipublikasikan dan atau diterbitkan dalam jurnal atau buku.
2. Jumlah halaman artikel antara 18-20 halaman, dengan spasi 1,5 cm dan jenis font Times New Roman 12 point.
3. Artikel dikiring langsung ke email: [tahirstain@yahoo.com](mailto:tahirstain@yahoo.com).
4. Teknik penulisan catatan kaki mengikuti aturan sebagai berikut:
  - a. **Buku:**  
Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.
  - b. **Buku Terjemahan:**  
C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.
  - c. **Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:**  
Abdus Subhan, "Social and Religious Reform Movements in the 19<sup>th</sup> Century Among the Muslims," dalam *Social and Religious Movements*, (ed.) S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), 34.  
Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, (ed.) P. M. Holt et. al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 34.
  - d. **Artikel dalam Jurnal:**  
George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica*, 2 (Januari, 1974), 61.
  - e. **Artikel dalam Surat Kabar:**  
Sritua Arief, "Perilaku Golongan Menengah di Indonesia," *Jawa Pos*, 2 Januari 2000, 4.
  - f. **Kitab Suci:**  
QS. al-Baqarah: 12.
5. Setiap kata asing yang bukan nama orang, tempat, dan lain-lain ditulis italic dan sistem transliterasi yang digunakan dalam jurnal ini adalah sistem Institute of Islamic Studies, Mc Gill University.