



VISI KEISLAMAN DAN KEBANGSAAN

Ormas Keagamaan di Indonesia



VISI KEISLAMAN & KEBANGSAAN

Ormas Keagamaan di Indonesia

Disusun Oleh:
Supriyanto | Agus Sunaryo
Suharti | Mawi Khusni Albar

 **CV. RIZQUNA**
Jl. KS Tubun Gang Camar RT 05/04
Karangsalam Kidul, Kedung Banteng, Banyumas
www.rizquna.id penerbit_rizquna
cv_rizqunaa@gmail.com 085257288761



VISI KEISLAMAMAN DAN KEBANGSAAN

Ormas Keagamaan di Indonesia

Disusun Oleh:

Supriyanto | Agus Sunaryo
Suharti | Mawi Khusni Albar

Sangsi pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

VISI KEISLAMAMAN DAN KEBANGSAAN

**Ormas Keagamaan di
Indonesia**

Disusun Oleh:

Supriyanto | Agus Sunaryo
Suharti | Mawi Khusni Albar



Visi Keislaman dan Kebangsaan

Ormas Keagamaan di Indonesia

Penulis:

Supriyanto
Agus Sunaryo
Suharti
Mawi Khusni Albar

Editor :

Kang Emha

Perancang Sampul :

Tim Rizquna
Layout : Faishol

Penerbit Rizquna

Anggota IKAPI No. 199/JTE/2020
Jl. KS Tubun Gang Camar RT 05/04,
Karangsalam Kidul,
Kedungbanteng,
Banyumas, Jawa Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com
Layanan SMS: 085257288761

Penerbit dan Agency

CV. Rizquna
Karangsalam Kidul,
Kedungbanteng, Banyumas, Jawa
Tengah
Email: cv.rizqunaa@gmail.com

Cetakan I, Januari 2022

Temukan Kami di :

 www.rizquna.id
 cv_rizqunaa@gmail.com
 [cv_rizquna](https://www.instagram.com/cv_rizquna)
 085257288761

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Right Reserved

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Viii + 140 hlm; 15,5x23
ISBN : 978-623-5999-02-9

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit Rizquna

Apabila menemukan kesalahan cetak dan atau kekeliruan informasi pada buku harap
menghubungi redaksi Rizquna. Terima kasih.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT karena buku “Visi Keislaman dan Kebangsaan Ormas Keagamaan di Indonesia” ini telah selesai disusun. Buku ini disusun agar dapat membantu memberikan Informasi dan pengetahuan para pembaca dalam memahami tentang Organisasi Masyarakat (Ormas) Keagamaan yang ada di Indonesia kaitannya dengan Visi Keislamaan dan Keagamaan.

Penulis pun menyadari jika didalam penyusunan buku ini mempunyai kekurangan, namun penulis meyakini sepenuhnya bahwa sekecil apapun buku ini tetap akan memberikan sebuah manfaat bagi pembaca.

Akhir kata untuk penyempurnaan buku ini, maka kritik dan saran dari pembaca sangatlah berguna untuk penulis kedepannya.

Purwokerto, Desember 2021

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. <i>Latar Belakang Masalah</i>	1
B. <i>Telaah Pustaka</i>	14
C. <i>Kerangka Teoritik</i>	17
D. <i>Metode Penelitian</i>	21
BAB II KONSEP UMUM TENTANG ORMAS ISLAM DAN KEBERAGAMAAN DALAM KONTEKS BANGSA INDONESIA	25
A. <i>Organisasi Masyarakat: Sebuah Telaah Epistemologis</i>	25
B. <i>Organisasi Masyarakat dalam Konsepsi Islam</i>	30
C. <i>Indonesia dan Keberagaman</i>	33
D. <i>Akar Sejarah Islam Moderat di Indonesia</i>	36
E. <i>Organisasi Masyarakat (Ormas) Islam dan Moderasi Islam di Indonesia</i>	40
F. <i>Organisasi Masyarakat dan Dinamika Keberagaman di Indonesia: Logika Mayoritas-Minoritas</i>	47
BAB III MEMAHAMI NAHDHATUL WATHAN, AL IRSYAD DAN AL WASHILYAH	53
A. <i>Nahdlatul Wathan</i>	53
B. <i>Al-Irsyad</i>	61
C. <i>Al-Washliyah</i>	75
BAB IV MEMAHAMI VISI KEBANGSAAN DAN KEISLAMAN NAHDHATUL WATHAN, AL IRSYAD DAN AL WASHLIYAH	87
A. <i>Berislam di Tengah Multikulturalise Indonesia</i>	87
B. <i>Dialektika Nasionalisme dengan Islam</i>	95
C. <i>Nasionalisme Religius: Visi Kebangsaan dan Keislaman Nahdlatul Wathan</i>	105
	vii

D.	<i>Hadramisme dan Salafisme: Visi Kebangsaan dan Keislaman al-Irsyad</i>	111
E.	<i>Islam Moderat (al-Washl): Visi Kebangsaan dan Keislaman al-Washliyah</i>	121
BAB V KESIMPULAN		125
DAFTAR PUSTAKA		129
GLOSARIUM		135
INDEKS		139
Tentang Penulis		145

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Agama adalah sebuah fenomena yang kaya sekaligus sangat kompleks. Di dalamnya terkandung berbagai dimensi, baik ritual, doktrinal, etikal, sosial dan experiensial. Hal ini tidak terkecuali juga terjadi dan dialami oleh agama Islam. Sebagai agama yang memiliki pengikut terbesar kedua di dunia, Islam diyakini sebagai cara pandang hidup (*way of life*) yang tidak hanya menawarkan landasan moral, tetapi juga landasan etis, sosial dan legal untuk memecahkan dan mengatasi segala persoalan kehidupan. Atas dasar itulah Islam sering disebut sebagai *ad-din* (agama), *ad-dunya* (dunia) dan *ad-dawlah* (negara/politik), Islam adalah sistem keyakinan dan sistem hukum (*aqidah wa syariah*) dan sekaligus sebagai agama yang sempurna yang didesain Tuhan sampai akhir zaman.

Hajriyanto Y. Tohari membahasakan realitas Islam yang kompleks di atas dengan risalah yang universal (untuk semua manusia), risalah yang dijamin selalu relevan bagi setiap perkembangan zaman dan tempat (*shalih li-kulli zaman wa makan*), mondial (untuk seantero dunia) dan eternal (sampai akhir zaman).¹ Dalam perspektif yang lain, agama sering dianggap sebagai gejala sosial yang ada dan berkembang setua

¹ Harjiyanto Y. Tohari, *Islam dan Realitas Budaya* (Jakarta: Media Cita, 2000), hlm. 301.

perkembangan masyarakat itu sendiri. Setiap masyarakat memiliki motif untuk beragama. Hal ini yang biasa disebut oleh C.G Jung dengan istilah *nuturaliter religiosa*, yaitu manifestasi dari fitrah manusia yang membutuhkan tuntunan dalam memecahkan problematikanya. Dengan beragama, manusia akan mengakui keterbatasan dirinya dan dengan beragama pula masyarakat akan tunduk pada seperangkat nilai yang bersifat transedental.² Dengan begitu, adalah wajar jika kemudian masyarakat selalu mengkorelasikan setiap momentum yang mereka alami dalam menjalani kehidupannya dengan agama.

Beberapa ahli membedakan antara, agama, beragama, dan ilmu-ilmu agama. Zaki Najib Mahmud misalnya, ia menjelaskan bahwa ketiganya harus dikaji secara berurutan sesuai dengan kronologi kemunculannya. Dari ketiganya “agama” adalah yang pertama kali harus dibahas, karena dari agama akan muncul keberagamaan (beragama). Dari keberagamaan penganutnya yang beraneka ragam baru kemudian muncul ilmu-ilmu agama.³

Menurut Zaki, agama adalah sesuatu yang diyakini oleh hati. Agama adalah “realitas” yang menjadi landasan ilmu agama. Agama sendiri bukan ilmu. Zaki menganalogikan posisi agama, beragama, dan ilmu agama seperti seseorang yang melihat seorang musafir yang berteduh di bawah pohon. Dalam

² M. Deden Ridwan, *Membangun Kerukunan Teologi; Kehampaan Spiritual Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Media Cita, 2000), hlm. 71.

³ Zaki Najib Mahmud, *Qiyam min al-Turas* ||| \ (Kairo: al-Hayah al-Mis)riyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1999), hlm. 40.

Analogi ini terdapat tiga realitas yang berbeda satu sama lain, akan tetapi sangat berkaitan dan tidak dapat dipisahkan, yaitu: pohon, orang yang berteduh, dan ilmu tentang pohon. Adanya pohon telah membuat musafir berteduh di bawahnya dan orang banyak yang mengkaji keberadaannya. Dari pembahasan dan kajian mengenai pohon kemudian lahirlah apa yang disebut dengan ilmu botani. Pohon itu sendiri bukanlah merupakan ilmu tapi merupakan bentuk ideal dari pohon. Yang menjadi kajian dan pembahasan banyak orang bukan pohon itu sendiri melainkan ilmu botani tersebut.

Tentang keberagaman, Zaki menyebutnya sebagai sebuah aktivitas yang menunjukkan respons seseorang atas agama yang diyakininya. Dalam keberagaman, seseorang dapat saja dinilai percaya (*mu'min*) atau tidak percaya (*kafir*), tergantung responnya terhadap ajaran agama. Atau bisa jadi respon seseorang terhadap ajaran agama melahirkan penilai-penilaian lain di luar penilaian *mu'min* atau *kafir*. Pada poin ini, Zaki ingin menegaskan bahwa beragama berbeda dengan agama, meskipun keduanya saling berkaitan. Jika keduanya sama, maka seharusnya tidak ada keragaman dalam beragama. Faktanya, muncul banyak sekali corak dalam beragama yang dilakukan oleh pemeluk hampir setiap agama. Beragama bukan pula ilmu agama karena tidak kesemuanya dilandasi dengan proses berpikir dan mengoptimalkan peran akal. Faktanya, dalam agama muncul bermacam corak keberagaman, dan dalam konsep agama tidak semua didasarkan pada rasionalitas.

Adapun mengenai ilmu-ilmu agama, Zaki menyebutnya dengan ilmu yang didasarkan pada agama dan pada keberagaman manusia ketika merespon agama tersebut. Dengan kata lain Zaki ingin menyebut bahwa ilmu agama adalah aktivitas akal yang didasarkan pada agama.⁴

Satu hal yang menarik dari Islam adalah bahwa selain sebagai agama terakhir, Islam memiliki misi besar untuk menata kehidupan yang terus berkembang menjadi lebih baik sesuai dengan ketentuan Allah sebagaimana yang digariskan dalam teks-teks keagamaan. Problemnya, teks-teks keagamaan yang notabene merupakan pengejawentahan dari firman Allah jumlahnya sangat terbatas jika dibandingkan dengan kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh umat manusia. Hal inilah yang kemudian melahirkan berbagai perspektif tentang bagaimana memperlakukan teks tersebut *vis a vis* kompleksitas persoalan yang mengitarinya. Adonis misalnya, ia mengidentifikasi adanya dua kecenderungan berfikir di dunia Islam (Arab), yaitu *ats-tsa>bit* dan *al-mutah}awwil*. Pemikiran yang pertama (*ats-tsabit*) lebih mengedepankan dan selalu bertumpu pada teks, sedangkan yang kedua (*al-mutahawwil*) memiliki dua pengertian, yaitu: a) sebagai pemikiran yang berdasarkan pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan, 2) sebagai pemikiran yang memandang teks tidak

⁴ *Ibid.*, hlm. 152

mengandung otoritas, sehingga pemikiran harus didasarkan pada ra'yu (akal).⁵

Bagi kelompok ats-tsabit pengetahuan tekstual tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apapun di luar dirinya, tidak dapat dimajukan di luar pengetahuan dirinya, serta bahasa Arab (sebagai bahasa al-Qur'an) dengan segala kreatifitasnya tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apapun di luar dirinya. Hal ini tentunya bertentangan dengan pemikiran kelompok al-mutahawwil yang memiliki tiga prinsip, yaitu: kebebasan berkreasi tanpa batas, ketidakberhinggaan pengetahuan dan ketidakberhinggaan eksplorasi, perbedaan serta pluralitas.⁶

Berbeda dalam penyebutannya dengan Adonis, Charles Kurzman mengidentifikasi pemikiran Islam ke dalam tiga kelompok tradisi. *Pertama*, Islam Adat (*Customary Islam*) yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan atau adat istiadat kedaerahan dan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan di seluruh dunia Islam. *Kedua*, Islam Revivalis (*Revivalist Islam*) atau juga disebut Islam Fundamentalis yang mendefinisikan dirinya berbeda dengan Islam Adat dan menyerukan keutamaan Islam pada periode paling awal (*al-salaf al-s}a>lih*), menegaskan ketidak-absahan praktek-praktek keagamaan masa kini yang dianggap tidak islami dan keluar dari konteks yang diwahyukan, mengembalikan kemurnian Islam sebagaimana pada masa jaya,

⁵ Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, alihbahasa Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: LKIS, 2007), hlm. xxvii.

⁶ *Ibid*,.xxxiv.

menyerang interpretasi adat yang kurang memberi perhatian pada doktrin Islam dan membersihkan pusat-pusat strategis tradisi Islam adat. *Ketiga*, Islam Liberal (*Liberal Islam*) yang berpandangan sebagaimana Islam Revivalis terhadap Islam Adat namun dengan cara yang berbeda yaitu dengan menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas.⁷

Senada dengan Kurzman, Akbar S Ahmad mengidentifikasi peta pemikiran Islam kedalam segitiga *Tradisionalis*, *Radikalis*, dan *Modernis*. Kelompok Tradisionalis adalah mereka yang memandang perlunya dialog antara Islam dan Barat karena keduanya dianggap membawa universalime pesan Tuhan yang memungkinkan untuk dilakukannya dialog antar iman. Kelompok Modernis adalah mereka yang menganggap bahwa agama tidak lagi memiliki kekuatan untuk membimbing. Sedangkan kelompok Radikalis adalah mereka yang sudah kehilangan kesabaran terhadap Barat dan mengajak untuk segera dilakukan revolusi.⁸ Trilogi pemikiran ini, menurut Akbar, kemudian mengkristal dalam tiga tipologi pemikiran yang mendominasi peta pemikiran dunia Islam (Arab) kontemporer, yaitu:⁹

⁷ Charles Kurzman, "Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islaminya" dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, ed. Charles Kurzman, alihbahasa Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. xv-xvii.

⁸ Akbar S Ahmed, *Posmodernisme: Bahasa dan Harapan Bagi Islam*, alihbahasa M. Sirozi, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 167 -176.

⁹ Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State University of New York Press, 1990), hlm. 3-4.

Pertama, tipologi transformatik yaitu para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya *tradisional-patriarkal* kepada masyarakat *rasional-ilmiah*. Mereka menolak cara pandang agama dengan kecenderungan mistik dan tidak berdasarkan pada nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang, karenanya harus ditinggalkan.¹⁰

Kedua, tipologi reformistik yaitu para pemikir Arab yang melakukan reformasi dengan mengadakan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini mempunyai dua kecenderungan yaitu pertama, pemikir yang memakai metode *rekonstruktif* yaitu melihat tradisi (turath) dengan perspektif membangun kembali (*rekonstruksi*), yang berarti bahwa untuk bisa tetap hidup dan dapat diterima, maka tradisi harus dibangun kembali secara baru dengan kerangka modern dan pra-syarat rasional. Kecenderungan kedua, yang menggunakan metode dekonstruktif yang merupakan fenomena baru pemikir Arab. Para pemikir dekonstruktif dipengaruhi oleh sosiologi mazhab

¹⁰ A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Paramadina*, volume I No. 1 edisi Juli-Desember 1998, hlm. 66-70.

Prancis¹¹ terutama gerakan Post-strukturalis dan Post-Modernisme.¹²

Ketiga, tipologi ideal-totalistik yaitu kelompok yang hendak menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing dari Barat serta menyerukan kepada keaslian Islam yang pernah dipraktikkan oleh Nabi dan para al-khulafa' al-rasidin, dan kembali kepada sumber asli ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.¹³

Dalam konteks Indonesia, pemikiran keislaman memiliki keterkaitan erat dengan tokoh atau organisasi tertentu yang berkembang di masyarakat. Karenanya, tidak jarang ada orang yang dianggap pemikiran keislamannya bercorak puritan, moderat, atau liberal. Demikian pula ada organisasi tertentu yang dianggap bermazhab puritan, moderat, liberal, atau yang lainnya.

Keberadaan ormas keagamaan (Islam) di Indonesia, nampaknya cukup berpengaruh terhadap berkembangnya ragam pemikiran di Indonesia. Sejak awal perkembangannya (abad dua puluh-an), selain sebagai bentuk ijtihad perjuangan dari semula bersifat individual (*fardiy*) menjadi kolektif (*jama'iy*),

¹¹ Perkembangan sosiologi Prancis diawali dengan munculnya aliran filsafat positivistik yang dimotori –di antaranya oleh Claude Henri Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1875), dan Emile Durkheim (1858-1917). Lihat George Ritzer dan Douglas J Goodman, *Teori Sosial Modern*, cet. III (Jakarta: Kencana. 2005), hlm. 16-20.

¹² A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi, hlm. 76-77.

¹³ *Ibid.*, hlm. 81.84.

kehadiran organisasi-organisasi keislaman selalu mengemban setidaknya tiga agenda utama, yaitu: dakwah, pendidikan, dan sosial. Dari ketiga agenda inilah kemudian berkembang karakter yang berbeda antara satu organisasi dengan organisasi lainnya.

Sejak 1905 di Indonesia berkembang organisasi-organisasi Islam seperti Jami'at Khair (1905), al-Irsyad (1911), SDI (Syarikat Dagang Islam) (1911), Muhammadiyah (1912), Persatuan Islam (1920), Nahdhatul Ulama (1926), Al- Jami'atul Washliyah (1930) dan Al Ittihadiyah (1935). Lahirnya organisasi-organisasi Islam ini adalah sebagai respon atas masuknya ide-ide pembaharuan pemikiran Islam, khususnya dibidang pendidikan dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa untuk mencapai kemerdekaan. Selain itu, peran organisasi-organisasi Islam dalam upaya merebut kemerdekaan dalam hal yang bersifat fisik (kontak senjata) juga tidak bisa diabaikan. "Resolusi jihad" adalah bentuk nyata dan sekaligus fakta sejarah bahwa organisasi Islam ikut berjuang bersama tentara dan seluruh rakyat Indonesia dalam upaya mengusir penjajah dari tanah Indonesia.

Jika sebelum kemerdekaan keberadaan organisasi-organisasi Islam adalah sebagai kawah candradimuka yang melahirkan banyak sekali intelektual-pejuang, maka suasananya menjadi agak berbeda pasca kemerdekaan. Masing-masing organisasi tidak jarang ada yang saling berebut kuasa dan simpati untuk memperoleh dukungan massa. Bahkan ada pula organisasi yang semula ikut berjuang memperjuangkan

kemerdekaan, justeru pasca kemerdekaan dianggap sebagai organisasi yang menyimpang dari cita-cita bangsa Indonesia.

Pasca reformasi keberadaan organisasi-organisasi Islam semakin menemukan momentum untuk berkembang. Tidak ada lagi ketakutan untuk menyuarakan “kebenaran” yang selama ini mereka pendam. Bahkan peluang untuk membentuk organisasi-organisasi baru pun semakin terbuka lebar. Era reformasi seolah membuka kran bagi tumbuh dan berkembangnya organisasi-organisasi Islam yang semula tersendat oleh rejim penguasa.

Dari sisi yang lebih positif, era reformasi menandai lahirnya “the real democracy” di mana rakyat diberi keluasan dan kebebasan untuk menyuarakan pendapatnya. Namun dari sisi sebaliknya, era reformasi juga membuka jalan terjadinya berbagai macam polarisasi dalam hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat. Kedua sisi ini menjadi hal yang menarik, sebab, ketika kebebasan berpendapat dibarengi dengan adanya polarisasi-ideologi dari bangsa lain yang tidak sejalan dengan falsafah dan ideologi bangsa Indonesia, maka hal tersebut bisa mengancam kehidupan berbangsa dan bernegara. Terlebih ketika ideologi-ideologi transnasional yang radikal-ekstrim juga terus berkembang dan mencari celah untuk bisa masuk ke negara-negara seperti Indonesia.

Perkembangan mutakhir menunjukkan bahwa polarisasi-ideologis sebagaimana dimaksud di atas semakin nampak ketika persoalan radikalisme menjadi perhatian serius dari banyak kalangan. Selain itu, upaya membenturkan antara negara dan

agama sebagai sebuah konsep yang terpisah dan saling tidak sejalan kembali menguat di tengah kondisi sosial politik di Indonesia yang terus berubah. Kondisi seperti ini tentunya tidak bisa dibiarkan dan membutuhkan upaya dari banyak pihak untuk terus mengkaji mengapa hal tersebut terjadi dan mencarikan solusi bagaimana bisa segera diatasi.

Upaya pemetaan terhadap organisasi-organisasi keislaman ke dalam tipologi puritan, moderat, liberal, atau yang lainnya adalah salah satu ikhtiar dalam rangka menentukan siapa “kawan” dan siapa “lawan” kita sebagai umat Islam dan sekaligus bangsa Indonesia. Setiap orang boleh berbeda dalam memahami konsep ber-Islam dan ber-Indonesia. Namun ketika keduanya dibenturkan sebagai sebuah konsep yang saling menegasikan, maka hal itu jelas bertentangan dengan prinsip dasar, baik dalam agama Islam maupun amanat dasar Negara Indonesia.

Dalam konteks di atas itulah nantinya penelitian ini akan didesain dan dilakukan, yaitu melakukan sebuah eksplorasi tentang visi keislaman dan kebangsaan tiga ormas Islam di Indonesia, yaitu: al-Washliyah, al-Irsyad, dan Nahdhatul Wathan. Eksplorasi ini nantinya akan memberikan gambaran kepada masyarakat tentang posisi ketiga ormas tersebut, apakah sebagai ormas yang puritan (*radikal-ekstrim*), moderat (*Islam-berkeindonesiaan*), atau liberal (*Islam-western oriented*).

Jika dibandingkan dengan Nahdhatul Ulama (NU) atau Muhammadiyah, ketiganya memang kalah dari segi jumlah

pengikut. Namun dari sisi peran dan kontribusinya bagi keberlangsungan dan kemajuan bangsa Indonesia, ketiganya tidak bisa abaikan. Al-Washliyyah memiliki peran besar dalam memajukan dakwah, pendidikan, dan kehidupan sosial masyarakat di daerah Medan dan pusat-pusat penyebarannya yang lain. Al-Irsyad, meskipun pada awalnya didirikan di daerah Jakarta, namun sekarang berkembang di banyak daerah dengan kontribusinya di bidang dakwah, pendidikan, dan sosial kemasyarakatan yang juga tidak sedikit. Demikian pula dengan Nahdhatul Wathan, Ormas Islam yang basis massa pengikutnya terbanyak di Nusa Tenggara Barat (Mataram), perannya dalam bidang dakwah, pendidikan, dan sosial kemasyarakatan juga tidak diragukan lagi. Ketiga ormas Islam tersebut telah melahirkan banyak sekali lembaga pendidikan, orang-orang terpelajar, dan tokoh-tokoh masyarakat yang peran serta kontribusinya bagi kemajuan bangsa dan negara tentu tidak boleh diabaikan.

Selain persoalan kontribusi yang besar bagi kemerdekaan dan kemajuan bangsa dan negara ada beberapa pertimbangan lain mengapa penelitian ini dilakukan, yaitu: *pertama*, berbeda dengan NU dan Muhammadiyah dimana kepopuleran keduanya dalam diskursus keislaman di Indonesia cukup dominan, al-washliyyah, al-Irsyad, dan Nahdhatul Wathan seperti berada dalam wilayah *periferi* yang perlu angkat ke permukaan sehingga publik Islam semakin memahami keberadaan ketiganya.

Kedua, prinsip moderasi ketiganya belum banyak yang mengkaji secara akademik. Apalagi jika prinsip moderasi

tersebut ditarik dalam konteks visi keislaman dan keindonesiaan. Hal ini tentunya berbeda dengan NU dan Muhammadiyah yang sudah berulang kali menegaskan prinsip moderasinya yang juga diamini oleh banyak ahli.

Ketiga, masyarakat di Indonesia perlu memperoleh banyak informasi tentang organisasi-organisasi Islam di Indonesia dalam hal apakah organisasi-organisasi tersebut termasuk organisasi yang anti terhadap sistem pemerintahan dan kekuasaan di Indonesia atau yang bisa menerima sistem tersebut sebagai kesepakatan bersama seluruh rakyat dan bangsa Indonesia di awal kemerdekaan. Informasi tentang visi keislaman dan keindonesiaan al-Washliyah, al-Irsyad, dan Nahdhatul Wathan tentu akan sangat bermanfaat bagi masyarakat karena bisa menambah khazanah pengetahuan mereka dan sekaligus pedoman untuk bersikap bagi ketiga ormas Islam tersebut.

Keempat, keberadaan tiga ormas yang dikaji telah merepresentasikan wilayah muslim di Indonesia dilihat dari sudut pandang geografis dan kedaerahan. Al-Washliyah adalah representasi dari ormas Islam di wilayah sumatera, al-Irsyad di wilayah Jawa, dan Nahdhatul Wathan di Daerah Nusa Tenggara Barat. Tiga wilayah ini memiliki karakter sosial dan keagamaan yang unik, sehingga cukup beralasan ketika penelitian ini fokus di ketiga wilayah tersebut.

Selain keempat alasan di atas, ada beberapa alasan lain yang membuat penyusun yakin bahwa penelitian ini nantinya

akan memberi banyak kontribusi positif dalam pengembangan diskursus keislaman di Indonesia. Bagaimanapun, persoalan keislaman dan kebangsaan di Indonesia selalu menyisakan lahan kosong untuk terus dikaji dan diteliti karena keunikan dan kompleksitasnya. Kehadiran penelitian ini adalah bagian dari upaya penyusun untuk mengisi lahan kosong tersebut sehingga semakin bernilai manfaat.

B. Telaah Pustaka

Tema moderasi Islam dalam konteks ke-Indonesiaan bukanlah hal baru dalam diskursus keislaman secara umum. Banyak penelitian telah dilakukan guna memotret bagaimana konsep tersebut dibangun, dinamika yang berkembang seputar moderasi Islam, termasuk membuat pemetaan kelompok-kelompok pro moderasi atau pun yang menentangnya.

Berdasarkan kajian yang penyusun lakukan, ada beberapa penelitian yang dilakukan oleh para peneliti terdahulu dan memiliki korelasi dengan penelitian yang akan penyusun lakukan, di antaranya adalah:

1. Penelitian Abd. Rauf Amin, *Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam dalam Tradisi hukum Islam*.¹⁴

Dalam penelitiannya, Abd. Rauf mengkaji prinsip moderasi Islam dalam konteks hukum Islam. Hal ini tentu berbeda dengan penelitian yang penyusun lakukan, dimana

¹⁴ <http://jurnalalqalam.or.id/index.php/Alqalam/article/view/339>.
Diakses tanggal 07 Agustus 2019.

persoalan moderasi islam akan difokuskan pada prinsip keislaman dan kebangsaan (keindonesiaan).

2. Penelitian Khairul Amin, *Moderasi Islam dalam Arus Distorsi Pemahaman Agama dan Sikap Ekstrem*.¹⁵

Penelitian Khairul Amin ini secara tegas menjelaskan bahwa diskursus moderasi Islam berada dalam himpitan antara distorsi pemahaman agama dan sikap ekstrim dalam beragama. Fokus penelitian ini adalah moderasi Islam versus radikalisme dan ekstrimisme agama. Adapun penelitian yang penyusun lakukan tidak dalam konteks tersebut, melainkan melakukan eksplorasi apakah tiga ormas Islam yang diteliti memiliki perspektif yang moderat dalam beragama.

3. Penelitian Iffati Zamimah, *Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)*.¹⁶

Iffati Zamimah melakukan studi pemikiran tokoh tafsir di Indonesia yang menurutnya, mencerminkan moderatisme Islam. M. Quraish Shihab oleh peneliti diposisikan sebagai representasi moderatisme Islam dibidang tafsir. Pemikiran-pemikiran Quraish Shihab memiliki cita rasa keindonesiaan yang kuat sehingga relevan untuk dikembangkan.

4. Penelitian Ashadi, *Nahdhatul Watan dalam Gerakan Islam di Nusantara; Studi atas Pemikiran dan Model Dakwah Tuan*

¹⁵ https://www.academia.edu/32277769/MODERASI_ISLAM. Diakses tanggal 07 Agustus 2019.

¹⁶ <https://ejurnal.iq.ac.id/index.php/alfanar/article/view/12>. Diakses tanggal 10 Agustus 2019.

*Guru Muhammad Zainuddin Abdul Majid di Kab. Lombok Timur Nusa Tenggara Barat.*¹⁷

Dalam tesisnya, Ashadi menjelaskan secara panjang lebar tentang Nahdhatul Wathan. Hanya saja, informasi tentang Nahdhatul Wathan dibatasi oleh pemikiran dan model dakwah pendirinya yaitu Tuan Guru Muhammad Abdul Majid. Persoalan mengenai visi keislaman dan kebangsaan Nahdhatul Wathan dalam penelitian ini belum dikaji secara serius.

5. Penelitian M. Rozali, *Tradisi keulamaan al-Jam'iyatul Washliyah Sumatera Utara.*¹⁸

M. Rozali melakukan penelitiannya dalam bentuk disertasi yang membahas *al-Jam'iyatul Washliyah*. Disertasi ini hanya fokus pada persoalan tradisi keulamaan dan tidak menyinggung visi keislaman dan kebangsaan al-Washliyah sebagai organisasi Islam di Indonesia.

6. Abdul Aziz bin Fauzi, *Dinamika Gerakan al-Irsyad dalam Mempengaruhi Perubahan Sosial warga keturunan Arab kampung Ampel Surabaya Utara.*¹⁹

Abdul Aziz hanya memfokuskan kajian pada bagaimana keberadaan al-Irsyad telah sedikit banyak membawa pengaruh perubahan sosial warga keturunan Arab

¹⁷ <http://etheses.uin-malang.ac.id/12168/1/15751003.pdf>. Diakses tanggal 10 Agustus 2019.

¹⁸ <http://repository.uinsu.ac.id/1207/>

¹⁹ [http://www.jurnal.unair.ac.id/download-fullpapers-jurnal%20AZIZ\(13\).pdf](http://www.jurnal.unair.ac.id/download-fullpapers-jurnal%20AZIZ(13).pdf). Diakses tanggal 11 Agustus 2019.

di kampung Ampel Surabaya Utara. Adapun Persoalan mengenai visi keislaman dan kebangsaan al-Irsyad dalam penelitian ini tidak dibahas sama sekali.

Berdasarkan kajian dan telaah atas beberapa hasil penelitian di atas, persoalan akademik yang melatarbelakangi disusunnya penelitian ini belum ada yang mencoba mencarikan jawabannya dalam sebuah riset ilmiah. Atas dasar tersebut penyusun berkeyakinan bahwa penelitian ini memiliki tingkat kepioniran tema dan kajian yang cukup baik sehingga layak untuk dilanjutkan.

C. Kerangka Teoritik

1. Teori Islam dan Negara

Perbincangan mengenai relasi antara agama (Islam) dengan negara selalu memunculkan perdebatan yang seolah tidak mengenal kata akhir. Menurut Abdurrahman Wahid, sebagaimana dikutip oleh Samud, ada tiga macam respon yang muncul ketika mendiskusikan relasi Islam dan Negara, yaitu: respon integratif, respon fakultatif, dan respon konfrontatif. Respon integratif, berarti Islam sama sekali dihilangkan kedudukan formalnya dan umat Islam tidak menghubungkan ajaran agama dengan urusan negara. Sedangkan respon fakultatif berarti jika kekuatan gerakan Islam cukup besar di parlemen maka mereka akan berusaha membuat perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran Islam. Kalau tidak, mereka juga tidak memaksakan, melainkan menerima aturan yang dianggap berbeda dari ajaran Islam. Adapun respon konfrontatif,

merupakan sikap penolakan tanpa kompromi terhadap kehadiran hal-hal yang dianggap tidak Islami.²⁰

Berdasarkan ketiga respon di atas, para pendiri bangsa Indonesia nampaknya lebih memilih respon interaktif dari pada dua respon yang lain. Oleh karena itu, Islam di Indonesia seharusnya tidak hanya ditampilkan dalam bentuk simbol-simbol keagamaan, melainkan mampu diwujudkan dalam proses pembangunan masyarakat di berbagai bidang kehidupan.

Indonesia bukanlah negara sekular, yang secara jelas memisahkan urusan agama dengan negara. Namun demikian Indonesia juga bukan negara agama (Islam), dimana hukum agama menjadi satu-satunya piranti legal dan sah untuk mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Indonesia merupakan negara religius yang memposisikan agama (Islam) sebagai etika sosial yang diharapkan mampu meredam ketegangan antara agama dan modernisasi.

Teori relasi Islam dan negara nantinya akan digunakan oleh penyusun untuk menganalisa bagaimana visi kebangsaan ketiga ormas. Baik al-Washliyyah, al-Irsyad, maupun Nahdhatul Wathan ketiganya adalah representasi dari organisasi Islam yang memiliki semangat untuk *nasyr 'Islam* dan menegakkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Proses dakwah yang mereka lakukan tentu tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial bahwa mereka ada di negara Indonesia dengan

²⁰ Samud, *Relasi Islam dan Negara dalam Perspektif Gus Dur* (Jawa Barat: Tulus Pustaka, 2016), hlm. viii

sistem pemerintahan dan kekuasaan tersendiri (bukan Islam). Di sinilah pentingnya kajian untuk melihat bagaimana ketiga ormas menempatkan diri sebagai ormas Islam di satu sisi, dan bagian dari bangsa Indonesia di sisi lain.

2. Politik Identitas

Tidak ada definisi yang baku mengenai apa itu politik identitas. Yang jelas, terminology ini sangat dibutuhkan dalam upaya memperoleh gambaran atau informasi tentang ciri-ciri atau karakter seseorang atau kelompok berdasarkan hal-hal yang melekat pada diri mereka sebagai bagian yang tidak terpisahkan. Menurut Suparlan, identitas sering disebut sebagai jati diri, yaitu pengakuan terhadap seorang individu atau suatu kelompok tertentu yang dikaitkan dengan rangkaian ciri-ciri atau karakteristik tertentu yang menjadi satu kesatuan menyeluruh yang menandainya masuk dalam satu kelompok atau golongan tertentu.²¹

Adapula yang memaknai identitas dengan sebuah citra yang membedakan individu atau suatu kelompok dengan individu atau kelompok lainnya. Hal tersebut dilakukan secara simultan dalam interaksi sosial sampai memunculkan opini tertentu yang berkaitan dengan keberadaan individu atau kelompok tersebut.²²

²¹ Parsudi Suparlan, *Hubungan Antar Suku Bangsa* (Jakarta: KIK Press, 2004), hlm. 25

²² Sri Astuti Buchari, *Kebangkitan Etnis Menuju politik Identitas* (Jakarta: YOI, 2014), hlm, 27

Dalam konteks politik, identitas sering dimaknai sebagai penandaan aktivitas politis dalam pengertian yang lebih luas serta teorisasi terhadap ditemukannya pengalaman-pengalaman ketidakadilan yang dialami bersama oleh anggota-anggota dari kelompok-kelompok sosial atau politik tertentu.²³

Politik identitas dibutuhkan tidak hanya sebagai upaya *organizing* secara mandiri dalam ruang lingkup ideologi atau afiliasi kepartaian, namun lebih dari itu ia bisa menjadi kekuatan besar yang dapat membebaskan setiap kekuatan politik dari situasi keterpinggiran dan kekalahan.

Sebuah identitas, biasa terbangun oleh setidaknya 3 hal, yaitu: *pertama, Legitimizing identity* atau legitimasi identitas. Dalam hal penguasa adalah unsur yang dominan dalam pembentukan identitas. *Kedua, Resistance identity* atau resistensi identitas, yaitu identitas yang dilekatkan oleh aktor aktor sosial tertentu dimana pemberian identitas tersebut dilakukan dalam kondisi tertekan karena adanya dominasi hingga memunculkan satu resistensi dan membentuk identitas baru yang berbeda dari kebanyakan anggota komunitas sosial yang lain. *Ketiga, Project identity* atau proyek identitas. konstruksi identitas pada model ini dilakukan oleh aktor sosial dari kelompok tertentu dengan tujuan membentuk identitas baru untuk bisa mencapai posisi posisi tertentu dalam masyarakat,

²³ Cressida Heyes, Identity Politics, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007, diakses dari Plato.Stanford.edu/entries/identity-politics.

hal ini bisa terjadi sebagai implikasi dari gerakan sosial yang bisa merubah struktur sosial secara keseluruhan.²⁴

Dalam konteks penelitian ini politik identitas akan digunakan untuk melihat karakter dan corak organisasi yang dikembangkan oleh ketiga ormas. Apakah ketiga termasuk ormas yang memiliki visi keislaman dan kebangsaan moderat, atau puritas, atau bahkan liberal, akan dijawab dengan teori identitas ini.

D. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian lapangan (*field research*).²⁵ Penulis akan melakukannya pada tiga ormas Islam (al-Washliyah, al-Irsyad, dan Nahdhatul Wathan) dan melibatkan banyak sekali data yang bersifat lapangan (empiris). Selain itu, penelitian ini termasuk kedalam penelitian kualitatif yang menggunakan manusia sebagai alat penelitian, bersifat deskriptif-eksploratif, membatasi studi dengan fokus permasalahan, dan hasil penelitian yang disepakati oleh pihak peneliti dan subyek penelitian.²⁶

2. Lokasi dan Waktu Penelitian

Lokasi utama penelitian ini adalah basis massa dominan dari ketiga ormas Islam yang diteliti, meliputi: Medan, Jakarta,

²⁴ *Ibid.*, hlm.8.

²⁵ Handari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*, cet. 1 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), hlm. 72.

²⁶ M. Soehada, *Metodologi Penelitian Sosiologi Agama (Kualitatif)* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 17

dan Mataram. Adapun waktu pelaksanaan penelitian adalah 17 April sampai 18 Agustus 2020.

3. Metode Pengumpulan Data

a. Observasi

Metode observasi disebut juga metode pengamatan, yaitu cara pengumpulan data dengan melakukan pengamatan, dan pencatatan secara cermat dan sistematis secara langsung ataupun tidak langsung.²⁷ Menurut Bogdan, seperti dikutip oleh Moloeng, observasi adalah mendefinisikan secara tepat pengamatan dalam penelitian terhadap interaksi sosial yang membutuhkan cukup waktu, karena subjek berada dalam lingkungan yang variatif dan dinamis.²⁸

b. Wawancara

Wawancara atau *interview* dilakukan dengan cara terbuka (*overt*) dan tidak tertutup (*convert*). Sifat pertanyaan tidak terstruktur (*unstructured interview*), dan menekankan pada pendalaman (*probing*) yang hanya terkait dengan kasus.²⁹

Wawancara dalam penelitian lapangan menjadi sangat fundamental sebagai media awal *cross-check* antara teori dan praktik, antara hasil data observasi, dokumentasi dengan berbagai aspek dinamis yang terjadi di dalam proses penelitian.

²⁷ Soeratin dan Lincoln Arsyad, *Metodologi Penelitian untuk Ekonomi dan Bisnis* (Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 1993), hlm. 89.

²⁸ Moloeng Lexy J., *Metodologi*, hlm. 11.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 136-139. Lihat juga Koentjaraningrat, "Metode Wawancara", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 138-140.

c. Dokumentasi

Dokumentasi merupakan proses pengumpulan data tertulis yang relevan dengan desain penelitian.³⁰ Metode dokumentasi digunakan untuk mengumpulkan data yang sudah tersedia dalam catatan dokumen. Fungsi dokumentasi adalah sebagai pendukung dan pelengkap bagi data primer yang diperoleh melalui observasi dan wawancara mendalam.

d. Teknik Analisis Data

Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis, mulai dari hasil observasi, wawancara dan data lainnya untuk meningkatkan pemahaman penulis tentang kasus yang diteliti, serta menyajikannya sebagai temuan bagi orang lain. Proses analisis data dalam penelitian kualitatif dilakukan seiring dengan proses pengumpulan data. Miles and Huberman selanjutnya memberi petunjuk umum mengenai langkah-langkah dalam analisis data kualitatif, yaitu melalui proses pengumpulan data (*data collection*), reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), dan *conclusion* (simpulan) atau *verification* (verifikasi).³¹

³⁰ Noeng Muhajir, *Metode*, hlm. 62-63.

³¹*ibid.*, hlm. 16.

BAB II

KONSEP UMUM TENTANG ORMAS ISLAM DAN KEBERAGAMAAN DALAM KONTEKS BANGSA INDONESIA

A. Organisasi Masyarakat: Sebuah Telaah Epistemologis

Organisasi secara etimologi berasal dari kata “organon”, yaitu “organum” mengandung arti: bagian, badan atau tubuh, sehingga menjadi kumpulan atau sekelompok orang yang terdiri dari latar yang berbeda dengan tujuan menyamakan persepsi dalam satu ikatan yang memiliki tujuan yang sama ³². Organisasi merupakan sebuah perserikatan manusia yang berusaha untuk mencapai tujuan bersama yang harmonis didasarkan atas hubungan yang harmonis yang saling bekerja sama atas dasar hak, kewajiban serta tanggung jawab dengan meraih tujuan ³³.

Disisi lain organisasi merupakan penggabungan lebih dari dua orang yang berkerja sama dalam menggapai maksud yang dirumuskan secara sama, dan mengikat pada aturan dalam membangun hubungan pada kelompok yang dipimpin. Secara hakikatnya, organisasi merupakan sekelompok orang untuk

³² Hasan Alwi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002).

³³ M. Manulang, *Dasar-Dasar Manajemen* (Yogyakarta: UGM Press, 2015).

mencapai tujuannya membentuk misi kelompok. Oleh sebab itu organisasi dapat di pandang kepada 3 aspek yaitu:³⁴

1. Organisasi dapat dipandang sebagai proses
2. Organisasi sebagai kumpulan orang
3. Organisasi dipandang sebagai wadah

Pendirian organisasi biasanya di susun secara bersama untuk tujuan bersama dalam mencapai tujuan yang dirumuskan dalam hasil musyawarah atau lebih dikenal dengan sebutan Visi dan Misi organisasi, pendirian suatu organisasi dapat dilaksanakan berdasarkan ketentuan-ketentuan sebagai berikut³⁵:

1. Adanya sekelompok orang penggerak untuk berdirinya suatu organisasi
2. memiliki anggota
3. Memiliki aturan, sebagai landasan hukum berupa Anggaran dasar/AD dan Anggaran Rumah Tangga/ART
4. Memiliki periode kepemimpinan dan struktur pengurus yang mendefinisikan bidang-bidang sesuai tanggung jawab dan wilayah kerja masing-masing
5. Memiliki tujuan sebagai mana coraknya organisasi

³⁴ Kartini Kartono, *Pemimpin Dan Kepemimpinan* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).

³⁵ Zain Badudu, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994).

6. Memiliki sistem pengkadern dan pergantian jabatan, yang berlandaskan aspek loyalitas, moralitas, tanggung jawab, integritas, serta prestasi

Sedangkan “kemasyarakatan” terdiri dari makna “masyarakat” yang berarti kumpulan individu yang menjalin kehidupan bersama sebagai suatu kesatuan yang besar yang saling membutuhkan, memiliki ciri-ciri yang sama sebagai kelompok masyarakat. Dengan demikian organisasi masyarakat merupakan adalah sekelompok orang yang mempunyai tujuan yang sama-sama dirumuskan dalam nilai ideologi, dan kehendak yang sama tervalidasi dalam kepengurusan yang terstruktur yang memiliki kesesuaian secara jenjang, serta memiliki dedikasi dan tanggungjawab atas kepentingan pengurus yang dipimpinnya, kepentingan dimaksud adalah kesehatan, pendidikan, dan strata kehidupan, dan lain sebagainya sebagaimana kebutuhan masyarakat secara luas³⁶.

Dalam UU No. 17 tahun 2013, masyarakat menyebutkan bahwa organisasi masyarakat (Ormas) adalah kelompok yang didirikan dan dibentuk oleh masyarakat secara sukarela berdasarkan kesamaan aspirasi, kehendak, kebutuhan, kepentingan, kegiatan dan tujuan untuk berpartisipasi dalam pembangunan demi tercapainya tujuan Negara Kesatuan

³⁶ Badudu.

Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945³⁷.

Tidak dapat dipungkiri bahwa eksistensi ormas di Indonesia telah hadir dalam segala bentuk dalam menyongsong pembangunan Indonesia, ormas menjadi filterisasi pembangunan mulai sejak Indonesia masih dalam jajahan hingga saat ini Indonesia sudah merdeka dan lebih maju, sumber idealnya adalah Pancasila dan semangat kebhinekaan yang tertanam dalam jiwa manusia Indonesia. Pancasila menjadi lambang pemersatu terhadap masyarakat global untuk saling menghargai dan menghormati atas dasar semangat ke Bhinekaan dalam keberagaman suku bangsa, Ormas juga memiliki azas perjuangan sebagai sebuah organisasi yang bersinergi dan tidak bertentangan dengan Pancasila, dan menjadikan Pancasila sebagai azas organisasi yang dibentuknya³⁸.

Perkembangan Ormas baik di tingkat lokal maupun nasional meningkat begitu pesat dengan menunjukkan angka yang begitu tinggi. Sebagai wujud demokrasi di Indonesia pemerintah melalui Undang-Undang Nomor 17 tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Organisasi memberi kesempatan terbuka bagi masyarakat secara luas untuk berpartisipasi dalam mengisi setiap lini pembangunan bangsa lewat Ormas masyarakat dapat mengaudit, memberi masukan,

³⁷ "UU-17-2013-Ttg-Organisasi-Kemasyarakatan.Pdf," n.d.

³⁸ Badudu, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*.

serta mengontrol kebijakan-kebijakan pemerintah terhadap jalannya pembangunan disegala lini, sebab terbentuk Ormas bukan melawan kebijakan pemerintah tetapi membantu memberi masukan terhadap pemerintah demi kemajuan pembangunan bangsa. Ormas dibentuk oleh pemerintah berdasarkan penbitan izin yang dikeluarkan oleh Direktorat Jendral Kesatuan Bangsa dan Politik, Kementerian dalam Negeri Indonesia ³⁹. Sebagai ruang interaksi pemerintah dan ormas hakikatnya adalah sebagai ⁴⁰:

1. Salah satu ruang sosialisasi bagi masyarakat
2. penghimpun kepentingan anggota masyarakat dalam hal ini mencakup kepentingan publik
3. membankitkan rasa peduli masyarakat bagi kepentingan pembangunan bangsa
4. Salah satu pilar demokrasi

Lazimnya fungsi Ormas untuk ikut berpartisipasi bersama pemerintah yaitu ⁴¹:

1. Sarana kepentingan bersama antar personal dalam organisasi

³⁹ Tiara Meizhita, "Analisis Framing Pro Kontra RUU Ormas Dimedia Suara Pembaruan Dan Republika" (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).

⁴⁰ Dimas Prayoga, "Kebijakan Pemberdayaan Organisasi Kemasyarakatan Berdasarkan Uu No.17 Tahun 2013 Tentang Organisasi Kemasyarakatan (Studi Kasus di Kota Pontianak)," *Jurnal Nestor Magister Hukum* 1, no. 1 (December 21, 2017), <https://jurnal.untan.ac.id/index.php/nestor/article/view/22567>.

⁴¹ "UU-17-2013-Ttg-Organisasi-Kemasyarakatan.Pdf."

2. Pembinaan serta pengembangan pengurus untuk mewujudkan tujuan organisasi
3. Penyaluran kepentingan masyarakat
4. Pemberdayaan masyarakat
5. Pemenuhan pelayanan sosial
6. Sebagai upaya untuk memelihara, menjaga, dan memperkuat persatuan dan kesatuan bangsa
7. Pemeliharaan dan pelestarian norma, nilai, dan etika dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara

B. Organisasi Masyarakat dalam Konsepsi Islam

Organisasi dalam konsep Islam merupakan sarana sebagai penyampai risalah kepada umat atau masyarakat secara cepat dan tepat ⁴². Berkaitan organisasi setidaknya terdapat dua kata dalam al-Qur'an untuk mempelajari hal ini, yaitu kata (*shaff*) dan (*ummat*). Kata kata *shaff* jika dikaitkan dengan organisasi menjadi barisan yang dipimpin oleh seorang imam dalam shalat ⁴³. Dengan demikian kata *shaff* dapat ditafsirkan sebagai kumpulan atau jamaah yang dipimpin. Organisasi menurut penjelasan kalimat ini adalah perkumpulan yang terdiri dari orang-orang atau *jamaah* yang mempunyai sistem yang diatur secara tertib demi mencapai tujuan bersama. Hal ini

⁴² Ismail Ismail, "Etika Komunikasi dalam Al-Qur'an," 2019, <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/peurawi/article/view/5070>.

⁴³ Hanisah Zafira Binti Fouzelah, "Persatuan Umat Islam dalam Surah As-Shaff Menurut Tafsir Al-Misbah dan At-Tibyan" (Jambi, UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2019).

sebagaimana dijelaskan pada surah *Ash-Shaff* ayat 4 sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُومٌ

Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur, mereka seakan-akan seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh ⁴⁴.

Maksud dari surah tersebut bukan berarti memerintahkan untuk berperang atau membuat kekacauan akan tetapi *shaff* yang dimaksudkan tersebut adalah menyuruh masuk dalam sebuah barisan (organisasi) supaya terdapat keteraturan untuk mencapai tujuan. Dalam sebuah hadits diterangkan yang artinya “Sesungguhnya Allah mencintai orang yang jika melakukan suatu pekerjaan dilakukan dengan tepat, terarah dan tuntas ⁴⁵.

Dalam penjelasan ilmu *shaaraf*, kata “*ta’aawanu*” asalnya adalah “*ta’aawun*” yang kemudian dalam bahasa Arab mengandung makna asal “*tafaa’ul*” yang selanjutnya memiliki maksud yang salah satunya merupakan makna “saling”. Seperti kalimat “*tawaashau*” dalam surat *al-Ashr* ayat 3:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ء

Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran ⁴⁶.

⁴⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya* (Jakarta, 2002).

⁴⁵ Agus Akhmadi, “Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia,” *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan* 13, no. 2 (April 23, 2019): 45–55.

⁴⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*.

Dua ayat dia atas menunjukkan bahwa adanya interaksi dua arah yang memiliki makna sebagai kegiatan terkoordinar berdasarkan arahan antara orang-orang mengerti tujuan yang akan dikehendaknya atau memiliki satu tujuan dalam bertukar pendapat, saling bermusyawarah demi kebaikan-kebaikan dalam meningkatkan ketaqwaan atau perilaku-perilaku yang dapat membuat dosa dan yang terlarang ⁴⁷.

Rasulullah Saw mencontohkan suri tauladan yang baik dimana dalam berinteraksi dan menyampaikan risalah wahyu Tuhan dengan sangat baik bahkan sukses mendakwahkan Islam sehingga tersebar keseluruh dunia, bahkan menjadi agama besar bagi makhluk penghuni bumi. Hal ini menjelaskan makna bahwa baginda telah melakukan kegiatan organisasi. Contoh yang sangat jelas dimana beliau menempatkan para sahabat pada posisi serta membebaninya dengan tugas yang tepat. Kemudian para sahabat menjalankan amanah tersebut dengan sangat baik.

Dari semangat yang telah ditanamkan Nabi Muhammad Saw tersebut, kemudian dalam Islam semangat ini terus berkembang hingga saat ini. Namun ada sebahagian kelompok atau golongan mendefinisikan perjuangan Rasulullah ini untuk menjadikan gerakan Ormas Islam yang muncul setelah wafatnya khalifah Usman Bin Affan ra, sehingga kelompok-kelompok

⁴⁷ Fouzelah, "Persatuan Umat Islam dalam Surah As-Shaff Menurut Tafsir Al-Misbah Dan At-Tibyan."

terjadi dalam Islam dan masing-masing mengatasnamakan dirinya yang benar. Dari ini lah kesalahan penafsiran itu mulai terjadi. Namun demikian bukan berarti Islam menganjurkan untuk saling bermusuhan, haikatnya *amar ma'ruf nahi mungkar* adalah bentuk dari persatuan yang saling nasehat-menasehati dalam kebaikan dan keselamatan, bukan sebaliknya. Berdasarkan semangat kebersamaan sebagaimana yang telah dicontohkan Rasulullah Saw, dengan demikian terbentuk Ormas Islam yang selanjutnya Ormas Islam menyeru untuk membangkitkan kembali semangat keagamaan. Ormas-ormas Islam yang di maksud disini adalah sebuah organisasi keagamaan Islam ⁴⁸.

C. Indonesia dan Keberagaman

Masyarakat Indonesia dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia memiliki keragaman, mencakup beraneka ragam etnis, bahasa, agama, budaya, dan status sosial. Keragaman tersebut dapat menjadi "*integrating force*" yang mengikat kemasyarakatan namun dapat menjadi penyebab terjadinya benturan antar budaya, antar ras, etnik, agama dan antar nilai-nilai hidup ⁴⁹.

Dalam masyarakat Indonesia yang multibudaya, sikap keberagaman yang eksklusif yang hanya mengakui kebenaran

⁴⁸ M. Nurdin Zuhdi, "Perempuan Dalam Revivalisme (Gerakan Revivalisme Islam Dan Politik Anti Feminisme Di Indonesia)," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 9, no. 2 (July 30, 2010): 237-57, <https://doi.org/10.14421/musawa.2010.92.237-257>.

⁴⁹ Akhmadi, "Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia."

dan keselamatan secara sepihak, tentu dapat menimbulkan gesekan antar kelompok agama. Konflik keagamaan yang banyak terjadi di Indonesia, umumnya dipicu adanya sikap keberagamaan yang eksklusif, serta adanya kontestasi antar kelompok agama dalam meraih dukungan umat yang tidak dilandasi sikap toleran, karena masing-masing menggunakan kekuatannya untuk menang sehingga memicu konflik.

Konflik kemasyarakatan dan pemicu disharmoni masyarakat yang pernah terjadi dimasa lalu berasal dari kelompok ekstrim kiri dan ekstrim kanan. Namun sekarang ini ancaman disharmoni dan ancaman negara kadang berasal dari globalisasi dan Islamisme, yang oleh Yudi disebutnya sebagai dua fundamentalisme⁵⁰.

Dalam konteks fundamentalisme agama, maka untuk menghindari disharmoni perlu ditumbuhkan cara beragama yang moderat, atau cara beragama yang inklusif atau sikap beragama yang terbuka, yang disebut sikap moderasi beragama. Moderasi itu artinya moderat—lawan dari ekstrem atau berlebihan dalam menyikapi perbedaan dan keragaman. Kata moderat dalam bahasa Arab dikenal dengan *al-wasathiyah* sebagaimana terekam dari QS.al-Baqarah: 143. Kata *al-Wasath* bermakana terbaik dan paling sempurna. Dalam hadis yang juga disebutkan

⁵⁰ Darlis Dawing, "Mengusung Moderasi Islam di Tengah Masyarakat Multikultural," *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin Dan Filsafat* 13, no. 2 (2017): 225–55, <https://doi.org/10.24239/rsy.v13i2.266>.

bahwa sebaik-baik persoalan adalah yang berada di tengah-tengah.

Dengan demikian moderasi beragama merupakan sebuah jalan tengah di tengah keberagaman agama di Indonesia. Moderasi merupakan budaya Nusantara yang berjalan seiring, dan tidak saling menegasikan antara agama dan kearifan lokal (*local wisdom*). Tidak saling mempertentangkan namun mencari penyelesaian dengan toleran.

Moderat dalam pemikiran Islam adalah mengedepankan sikap toleran dalam perbedaan. Keterbukaan menerima keberagaman (inklusivisme). Baik beragam dalam mazhab maupun beragam dalam beragama. Perbedaan tidak menghalangi untuk menjalin kerja sama, dengan asas kemanusiaan⁵¹. Meyakini agama Islam yang paling benar, tidak berarti harus melecehkan agama orang lain. Sehingga akan terjadilah persaudaraan dan persatuan antar agama, sebagaimana yang pernah terjadi di Madinah era Rasulullah SAW⁵².

Untuk mewujudkan moderasi tentu harus dihindari sikap inklusif. Menurut Shihab bahwa konsep Islam inklusif adalah tidak hanya sebatas pengakuan akan kemajemukan masyarakat, tapi juga harus diaktualisasikan dalam bentuk keterlibatan aktif terhadap kenyataan tersebut. Sikap

⁵¹ Dawing.

⁵² A. Mas'ud, *Strategi Moderasi Antarumat Beragama* (Jakarta: Kompas, 2018).

inklusivisme yang dipahami dalam pemikiran Islam adalah memberikan ruang bagi keragaman pemikiran, pemahaman dan persepsi keislaman. Dalam pemahaman ini, kebenaran tidak hanya terdapat dalam satu kelompok saja, melainkan juga ada pada kelompok yang lain, termasuk kelompok agama sekalipun. Pemahaman ini berangkat dari sebuah keyakinan bahwa pada dasarnya semua agama membawa ajaran keselamatan. Perbedaan dari satu agama yang dibawah seorang nabi dari generasi ke generasi hanyalah syariat saja⁵³. Jadi jelas bahwa moderasi beragama sangat erat terkait dengan menjaga kebersamaan dengan memiliki sikap ‘tenggang rasa’, sebuah warisan leluhur yang mengajarkan kita untuk saling memahami satu sama lain yang berbeda dengan kita.

D. Akar Sejarah Islam Moderat di Indonesia

Sejak kedatangan Islam di bumi Indonesia, sepanjang menyangkut proses penyebarannya sebagai agama dan kekuatan kultur, sebenarnya ia telah menampakkan keramahannya. Dalam konteks ini, Islam disebarkan dengan cara damai, tidak memaksa pemeluk lain untuk masuk agama Islam, menghargai budaya yang tengah berjalan, dan bahkan mengakomodasikannya ke dalam kebudayaan lokal tanpa kehilangan identitasnya. Ternyata sikap toleran inilah yang banyak menarik simpatik masyarakat Indonesia pada saat itu

⁵³ M. Quraish Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999).

untuk mengikuti ajaran Islam. Sementara itu, Walisongo adalah arsitek yang handal dalam pembumian Islam di Indonesia ⁵⁴.

Mas'ud dalam catatannya menyebutkan, Walisongo merupakan agen-agen unik Jawa pada abad XV-XVI yang mampu memadukan aspek-aspek spiritual dan sekuler dalam menyiarkan Islam ⁵⁵. Posisi mereka dalam kehidupan sosiokultural dan religious di Jawa begitu memikat hingga bisa dikatakan Islam tidak pernah menjadi *the religion of Java* jika sufisme yang dikembangkan oleh Walisongo tidak mengakar dalam masyarakat. Rujukan ciri-ciri ini menunjukkan ajaran Islam yang diperkenalkan Walisongo di Tanah Jawa hadir dengan penuh kedamaian, walaupun terkesan lamban tetapi meyakinkan. Sifatnya gradual namun mendapatkan hasil yang menggembirakan.

Berdasarkan fakta sejarah ini, dengan cara menoleransi tradisi lokal serta mengakomodasi lalu memodifikasinya ke dalam ajaran Islam dengan selalu bersandar pada prinsip-prinsip ajaran Islam, agama “pendatang” perlahan dapat dipeluk oleh para bangsawan serta mayoritas masyarakat Jawa di pesisir utara. Transmisi Islam yang dipelopori Walisonggo merupakan perjuangan cerdas-brilian yang diimplementasikan dengan cara sederhana, yaitu menunjukkan jalan dan alternatif baru yang

⁵⁴ Asep Abdurrohman Abdurrohman, “Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam,” *Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran Dan Pencerahan* 14, no. 1 (March 5, 2018), <https://doi.org/10.31000/rf.v14i1.671>.

⁵⁵ A. Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006).

tidak mengusik tradisi dan kebiasaan lokal, serta mudah ditangkap oleh orang awam dikarenakan pendekatan-pendekatannya konkret dan realistis, tidak njlimet, dan menyatu dengan kehidupan masyarakat setempat. Model ini menunjukkan keunikan sufi Jawa yang mampu menyerap elemen-elemen budaya lokal dan asing, tetapi dalam waktu yang sama masih berdiri tegar di atas prinsip-prinsip Islam ⁵⁶.

Hal lain yang patut digarisbawahi ialah, bahwa proses pergumulan Islam dengan kebudayaan setempat yang paling intensif terlihat pada zaman Walisongo. Masa ini merupakan masa peralihan besar dari Hindu-Jawa yang mulai pudar menuju fajar zaman Islam. Keramahan terhadap tradisi dan budaya setempat itu diramu menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Wajah seperti itulah yang menjadikan Islam begitu mudah diterima oleh berbagai etnis yang ada di Nusantara. Hal ini terjadi karena ada kesesuaian antara agama baru (Islam) dan kepercayaan lama. Setidaknya, kehadiran Islam tidak mengusik kepercayaan lama, tetapi sebaliknya kepercayaan tersebut diapresiasi dan kemudian diintegrasikan ke dalam doktrin dan budaya Islam ⁵⁷.

Walisongo sangat sadar, bagaimana seharusnya Islam dibumikan di Indonesia. Mereka paham bahwa Islam harus dikontekskan dan “dibumikan”, tanpa menghilangkan prinsip-

⁵⁶ Mas'ud.

⁵⁷ A. D. Mun'im, “Pergumulan Pesantren Dengan Kebudayaan,” in *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2007).

prinsip dan esensi ajaran Islam sesuai dengan kondisi wilayah atau bumi tempat Islam disebarkan. Inilah yang kemudian dikenal dengan konsep “pribumisasi Islam”. Wacana ini dimaksudkan untuk membaurkan pola dan karakter Islam sebagai sesuatu yang normative sebagai panduan keagamaan menjadi sesuatu yang kontekstual dan tetap sejalan dengan tuntunan syariat Islam. “Pribumisasi Islam” tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Lebih konkritnya, kontekstual Islam dipahami sebagai ajaran yang bersinergi dengan konteks tempat dan zaman.

Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk upaya-upaya penafsiran dan ijtihad. Dengan demikian, Islam akan mampu terus memperbaharui diri dan dinamis dalam merespon perubahan zaman. Selain itu, Islam dengan lentur mampu berdialog dengan kondisi masyarakat yang berbeda-beda dari sudut dunia yang satu ke sudut yang lain. Kemampuan beradaptasi secara kritis inilah yang sesungguhnya akan menjadikan Islam dapat benar-benar shalih li kulli zaman wa makan (cocok untuk setiap zaman dan tempat) ⁵⁸. Tentu yang dimaksud Islam yang dapat berubah di sini adalah ajaran-ajarannya yang bersifat *dzanni* (menerima ijtihad) bukan *qath'i* (bersifat pasti dan menegaskan ijtihad).

⁵⁸ M. I. Rahmat, “Islam Pribumi Islam Indonesia,” in *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003).

E. Organisasi Masyarakat (Ormas) Islam dan Moderasi Islam di Indonesia

Islam moderat atau moderasi Islam adalah satu diantara banyak terminologi yang muncul dalam kajian pemikiran Islam terutama dalam dua dasawarsa belakangan ini, bahkan dapat dikatakan bahwa moderasi Islam merupakan isu terhangat abad ini. Term ini muncul sebagai antitesa dari munculnya pemahaman radikal dalam memahami dan mengeksekusi ajaran atau pesan-pesan agama. Dengan demikian, memperbincangkan wacana moderasi Islam tidak pernah luput dari pembicaraan mengenai radikalisme dalam Islam. Kalau kita merujuk kepada al-Quran sebagai acuan ekspresi keberagamaan baik pada level pemahaman maupun penerapan, maka secara eksplisit ia menegaskan eksistensi umat moderat (*Ummatan Wasathan*) (Q.S. Al baqarah: 143), sebagai induk bagi pemahaman Islam atau sebagai induk bagi pemahaman seorang muslim moderat.

Moderasi Islam dapat dipahami sebagai suatu sikap atau perilaku yang senantiasa mengedepankan nilai-nilai jalan tengah dan tidak berlebih-lebihan. Moderat juga bisa diartikan sebagai konsisten berada di jalur tengah antara tekstualitas-rasionalitas, ritualsosial dan dogmatis-dinamis. Dengan kata lain, moderat merupakan sikap toleran dan kompromi dalam melihat perbedaan. Namun, bukan pula berarti tidak memiliki sikap sehingga membenarkan atau menerima semua perbedaan

tanpa batas. Hal ini tentu bukan sikap moderat, akan tetapi sikap melampaui kewajaran ⁵⁹.

Fakta moderasi Islam itu dibentuk oleh pergulatan sejarah Islam Indonesia yang cukup panjang. Muhammadiyah dan NU adalah dua organisasi Islam yang sudah malangmelintang dalam memperjuangkan bentuk-bentuk moderasi Islam, baik lewat institusi pendidikan yang mereka kelola maupun kiprah sosial-politik-keagamaan yang dimainkan keduanya. Oleh karena itu, kedua organisasi ini patut didaulat sebagai dua institusi *civil society* yang amat penting bagi proses moderasi negeri ini. Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi sosial-keagamaan yang berperan aktif dalam merawat dan menguatkan jaringan dan institusi-institusi penyangga moderasi Islam, bahkan menjadikan Indonesia sebagai proyek percontohan toleransi bagi dunia luar ⁶⁰. Sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia, NU selama ini memainkan peran yang signifikan dalam mengusung ide-ide keislaman yang toleran dan damai ⁶¹.

⁵⁹ Akhiril Pane, "Urgensi Bahasa Arab; Bahasa Arab sebagai Alat Komunikasi Agama Islam," *Komunikologi: Jurnal Pengembangan Ilmu Komunikasi Dan Sosial* 2, no. 1 (June 30, 2018), <https://doi.org/10.30829/komunikologi.v2i1.5452>.

⁶⁰ Wawan Hernawan, Usep Dedi Rostandi, and Didin Komarudin, "Maintaining Moderate Islam in West Java: The Perspectives of Five Islam Mass Organizations Concerning Intolerance Cases," *Madania: Jurnal Kajian Keislaman* 23, no. 1 (July 7, 2019): 1-10, <https://doi.org/10.29300/madania.v23i1.1933>.

⁶¹ Amru Almu'tashim, "View of Berkaca NU Dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Nilai-Nilai Moderasi Islam Di Indonesia," accessed August 11, 2021, <http://ejurnal.unim.ac.id/index.php/tarbiya/article/view/474/269>.

Muhammadiyah, misalnya, adalah suatu institusi sosial-keagamaan modern yang bertujuan untuk mengadaptasikan ajaran-ajaran Islam yang murni ke dalam kehidupan dunia modern Indonesia. Usaha mencapai tujuan tersebut, gerakan ini secara luas telah mendapatkan inspirasi dari ide-ide pembaruan Syaikh Muhammad Abduh, yang mengobarkan semangat pembaruan pembersihan Islam dari daki-daki sejarah yang selama ini dianggap bagian tak terpisahkan dari Islam⁶².

Sikap moderasi Muhammadiyah sebenarnya sejak awal telah dibangun oleh pendiri organisasi ini, yaitu K.H. Ahmad Dahlan. Sikap tersebut dapat dilihat, bahwa salah satu pelajaran yang paling berharga dari kiprah kepemimpinan Ahmad Dahlan ialah komitmen kuatnya kepada sikap moderat dan toleransi beragama. Selama kepemimpinannya dapat terlihat adanya kerja sama kreatif dan harmonis dengan hampir semua kelompok masyarakat. Bahkan dengan rekan Kristennya, beliau mampu mengedepankan rasa hormat dan toleransi. Contoh yang paling menarik dari kemampuan K.H. Ahmad Dahlan adalah mengikat persahabatan erat dengan banyak pemuka agama Kristen. Kenyataan, bahwa beliau dikenal sebagai orang yang toleran terhadap kaum misionaris Kristen, tetapi tidak berarti lantas beliau mengkompromikan prinsip-prinsipnya. Dia adalah seorang praktisi dialog antar-agama yang sejati, dalam pengertian dia mendengar apa yang dikatakan dan

⁶² Shihab, *Islam Inklusif*.

memperhatikan apa yang tersirat di balik kata yang diucapkan⁶³. Bahkan lebih lanjut, Maarif mengemukakan bahwa: “gerakan modernis itu, terutama Muhammadiyah semakin mempertimbangkan dimensi kultural dalam gerak dakwahnya sehingga terasa menjadi lebih lentur tanpa kehilangan prinsip dan misi utamanya. Persis dan Al-Irsyad tetap bertahan, tetapi tidak pernah mengikuti mitranya Muhammadiyah yang terus berekspansi⁶⁴.”

Sementara itu, saudara muda Muhammadiyah yakni NU pada dasarnya tidak terlepas dari akidah *Ahlusunnah waljama'ah* (Aswaja) yang dapat digolongkan paham moderat. Dalam Anggaran Dasar NU dikatakan, bahwa NU sebagai *Jam'iyah Diniyah Islamiyah* berakidah Islam menurut paham *Ahlussunah waljamaah* dengan mengakui mazhab empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Penjabaran secara terperinci, bahwa dalam bidang akidah, NU mengikuti paham *Ahlussunah waljamaah* yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari, dan Imam Abu Mansyur Al-Maturidi. Dalam bidang fiqih, NU mengikuti jalan pendekatan (*al-mazhab*) dari Mazhab Abu Hanifah Al-Nu'man, Imam Malik ibn Anas, Imam Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbali. Dalam bidang tasawuf

⁶³ Shihab.

⁶⁴ A. S. Maarif, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009).

mengikuti antara lain Imam al-Junaid al-Bagdadi dan Imam al-Ghazali ⁶⁵.

Terma *Ahlusunnah waljama'ah* dapat diartikan sebagai “para pengikut tradisi Nabi Muhammad dan *ijma* (kesepakatan) ulama”. Sementara itu, watak moderat (*tawassuth*) merupakan ciri *Ahlusunnah waljama'ah* yang paling menonjol, di samping juga *i'tidal* (bersikap adil), *tawazun* (bersikap seimbang), dan *tasamuh* (bersikap toleran), sehingga ia menolak segala bentuk pemikiran dan tindakan yang ekstrim (*tatharruf*) yang dapat melahirkan penyimpangan dan penyelewengan dari ajaran Islam. Pada pemikiran keagamaan juga dikembangkan keseimbangan antara penggunaan wahyu (*naqliyah*) dan rasio (*'aqliyah*) sehingga dimungkinkan dapat terjadi akomodatif-harmoni terhadap perubahan-perubahan di masyarakat sepanjang tidak melawan doktrin-doktrin yang dogmatis. Sebagai turunan terhadap sikap moderat, *Ahlusunnah waljama'ah* juga memiliki sikap-sikap yang lebih toleran terhadap tradisi dibanding dengan paham kelompok-kelompok Islam lainnya. Bagi *Ahlusunnah*, mempertahankan tradisi memiliki makna penting dalam kehidupan keagamaan. Suatu tradisi tidak langsung ditolak seluruhnya, juga tidak diterima seluruhnya, tetapi berusaha secara bertahap diislamisasi (diisi dengan nilai-nilai Islam) ⁶⁶. Pemikiran Aswaja sangat toleransi terhadap pluralisme

⁶⁵ M. Qomar, *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002).

⁶⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994).

pemikiran. Berbagai pikiran yang tumbuh dalam masyarakat muslim mendapatkan sambutan yang apresiatif. Dalam hal ini Aswaja sangat responsif terhadap hasil pemikiran berbagai madzhab, bukan saja yang masih eksis di tengah-tengah masyarakat (Madzhab Hani, Malik, Syafi'i, dan Hanbali), melainkan juga terhadap madzhab-madzhab yang lahir seperti imam Daud al-Dhahiri, Imam Abdurrahman al-Auza'i, Imam Sufyan al-Tsauri, dan lain-lain⁶⁷.

Simpulan dari pemaparan di atas, NU dapat secara sah dikatakan sebagai pewaris para wali di Indonesia. Diketahui, bahwa usaha para wali untuk menggunakan berbagai unsur non-Islam merupakan suatu pendekatan yang bijak. Bukankah al-Qur'an menganjurkan sebuah metode yang bijaksana, yaitu "serulah manusia pada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan nasehat yang baik" (QS. An-Nahl: 125)⁶⁸.

Merespon perkembangan masyarakat, kalangan NU mencoba menghargai budaya dan tradisi lokal. Metode serupa yang telah dilakukan pendahulu mereka yaitu para walisongo dengan senantiasa mentolelir tradisi lokal yang kemudian oleh mereka diinjeksikan nilai-nilai keislaman. Kita bisa mengambil tauladan manakala Walisongo dengan penuh persuasif meng-Islamkan masyarakat Jawa dan menggantikan kekuatan Hindu-Budha pada abad XVI dan XVII. Itu semua bukanlah sebuah

⁶⁷ H. Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlus Sunnah Waljamaah: Yang Toleran Dan Anti Ekstrem," in *Kontroversi Aswaja* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁶⁸ A. Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama Dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

intervensi akan tetapi merupakan sebuah akulturasi serta asimilasi dalam hidup yang berdampingan dengan latar belakang sosial yang beragam. Ini merupakan sebuah ekspresi dari “Islam kultural” atau “Islam moderat” yang di dalamnya terdapat peran ulama sebagai agen perubahan sosial yang dipahami secara makro dengan memelihara dan menghargai tradisi lokal dengan cara mensubordinasi budaya lokal yang profan ke dalam nilai-nilai Islam yang sacral⁶⁹.

Kedua ormas tersebut baik Muhammadiyah dan NU adalah ormas yang secara konsisten mengawal bangsa Indonesia bahkan sebelum kemerdekaan Republik Indonesia. Tidak hanya itu keduanya juga tidak punya sejarah pemberontakan terhadap bangsa Indonesia baik melalui paham maupun aksi. Paham kebangsaan keduanya sampai detik ini masih mengakui bahwa Indonesia ialah negara yang Islami bahkan dengan tanpa pemberlakuan formalisasi syariat sekalipun. Islam dan Negara telah final dan tidak perlu lagi dibentur-benturkan. Untuk mempertegas komitmen itu, bahkan kalangan NU menggaungkan sebuah doktrin yang belum dikenal di kawasan manapun di dunia, yaitu: “Cinta tanah air (nasionalisme) termasuk tanda iman”. Doktrin yang disuarakan oleh Hadratus Syaikh Hasyim Asy’ari ini menuntaskan relasi agama dan negara yang acap kali bersitegang. Pula, doktrin ini menjadikan

⁶⁹ Mustiqowati Ummul Fithriyah and Muhammad Saiful Umam, “Quo Vadis Ormas Islam Moderat Indonesia? Meneropong Peran NU-Muhammadiyah Di Era Revolusi Industri 4.0,” accessed August 11, 2021, <https://doi.org/10.21043/politea.v1i1.4310>.

Indonesia sebagai negara demokrasi religius, yang bukan sekuler apalagi ateis.

F. Organisasi Masyarakat dan Dinamika Keberagaman di Indonesia: Logika Mayoritas-Minoritas

Berbagai studi telah menunjukkan tentang faktor-faktor yang berkontribusi terhadap berkembangnya intoleransi dan diskriminasi minoritas agama. Dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada), misalnya, sikap atau kebijakan terkait minoritas kadang menjadi *pawn* (taruhan) untuk seorang kandidat hendak dipilih atau tidak. Biasanya, minoritas adalah kelompok yang dijauhi atau bahkan menjadi bagian dari surat kesepakatan antara calon kepala daerah dengan ormas tertentu bahwa minoritas itu akan dibubarkan atau dihambat jika ia terpilih menjadi kepala daerah. Ada lagi yang melihat intoleransi di Indonesia sebagai dampak dari *proxy war* di Timur Tengah antara Saudi Arabia dan Iran. Ada juga yang melihat fenomena intoleransi sebagai fenomena global dari naiknya konservatisme di berbagai belahan dunia.

Dengan tidak menafikan faktor-faktor tersebut dan juga faktor lain yang ada, Najib Burhani melihat beberapa persoalan kultural yang menyebabkan sebagian orang tidak merasa bahwa telah terjadi berbagai diskriminasi dan intoleransi terhadap minoritas agama tertentu di Indonesia ini. Burhani membagi persoalan ini menjadi lima kelompok: 1) *messianic tendency* (merasa menjadi juru selamat), 2) *false virtue* (kebajikan yang

salah), 3) *euphemistic narrative of intolerance* (narasi eufemistik tentang intoleransi), 4) *conservative mental construction* (konstruksi mental konservatif), dan 5) *delimited pluralism* (pluralisme yang terbatas) ⁷⁰.

Seperti yang digambarkan Edward Said ketika melihat orang-orang Eropa menjajah penduduk Afrika dan Asia, mereka merasa apa yang mereka lakukan itu adalah *civilizing* (membuat masyarakat beradab), bukan *colonializing* (menjajah) ⁷¹. Mereka menganggap masyarakat Asia dan Afrika waktu itu tidak beradab, tak berbudaya, terbelakang, atau bahkan dianggap setengah manusia (*half-human*). Kehadiran mereka di negara-negara Asia dan Afrika adalah untuk membuat mereka menjadi manusia yang beradab, tidak barbar. Demikian juga halnya dengan Amerika Serikat ketika mereka menyerang Afghanistan dan Irak. Jargon yang sering dipakai adalah *liberating* (membebaskan) dan *democraticizing* (menjadikan demokratis). Kehadiran mereka di negara-negara tersebut bak juru selamat, bukan sebuah penguasaan, atau mencari keuntungan ekonomi.

Mirip dengan logika-logika tersebut, di antara tujuan dari Fatwa MUI 2005 tentang Ahmadiyah adalah “supaya segera kembali kepada ajaran Islam yang *haq (al-ruju’ ila al-haqq)*”⁷. Bahwa orang-orang Ahmadiyah itu perlu diselamatkan dari kesesatannya, jika perlu dengan paksaan. Oleh karena itu,

⁷⁰ Najib Burhani, *Agama. Kultur Intoleransi Dan Dilema Minoritas Di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2020).

⁷¹ *Ibid*, hlm. 12

ketika terjadi upaya mengembalikan orang Ahmadiyah ke Islam di Jawa Barat 2011 lalu, istilah yang dipakai adalah “Operasi Sajadah” karena ingin mengembalikan orang Ahmadiyah kepada keimanan yang benar.

Logika seperti di atas juga yang terjadi dalam peraturan perundangan seperti UU No. 1/PNPS/1965. Dalam penjelasan UU tersebut, misalnya, disebutkan: Terhadap badan/ aliran kebatinan, Pemerintah berusaha menyalurkannya ke arah pandangan yang sehat dan ke arah Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini sesuai dengan ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960, lampiran A. Bidang I, angka 6. Para pengikut minoritas agama tertentu dianggap sebagai “tidak beragama” atau “belum beragama” atau mengikuti ajaran yang sesat dan tidak sehat sehingga mereka perlu diobati dan dibawa kembali atau dibina kepadapemahaman agama yang sehat

FPI sering kali dituduh sebagai pelaku utama beragam tindak intoleransi dan diskriminasi di masyarakat. Ini tak sepenuhnya salah. Namun, tindakan mereka itu terjadi karena banyak anggota masyarakat yang memberikan *endorsement* (dukungan) and *condoning* (menyetujui dengan diam atau pura-pura tidak melihat) terhadap apa yang mereka lakukan. Ini yang menjadi bagi dari yang disebut kultur intoleransi. Selain daripada itu, Pluralisme yang diadopsi bangsa Indonesia adalah pluralitas yang terbatas atau limited pluralism. Hal ini bisa dilihat melalui implementasi dari pluralisme dan toleransi yang lebih banyak ditujukan kepada mereka yang masuk kategori enam agama

yang “diakui”. Ini yang kemudian melahirkan favoritisme dan pelayanan penuh hanya kepada agama-agama yang “diakui” atau “resmi”. Dalam salah satu wawancara yang dilakukan Burhani dengan seorang tokoh yang sering menginisiasi penyerangan terhadap Ahmadiyah, misalnya, ia merasa tindakannya tidak bisa dikategorikan sebagai pelanggaran kebebasan beragama karena Ahmadiyah bukan agama ataupun bagian dari Islam Baginya, Ahmadiyah adalah sebuah aliran sesat yang mesti dibubarkan ⁷².

Pemahaman tentang adanya *delimited pluralism* juga melahirkan pengkelasan atau stratifikasi dalam melakukan pelayanan keagamaan. Ini, misalnya, tertuang dalam UU No. 1/PNPS/1965 yang masih diterapkan hingga sekarang dan mendarah daging dalam sanubari masyarakat. Tiga kategori agama tersebut adalah:

1. Kelompok enam agama yang “dipeluk oleh penduduk di Indonesia”;
2. Kelompok agama yang disebut dalam PNPS/1965 sebagai yang “dibiarkan adanya”, seperti Baha’i, Sikh, dan Yahudi;
3. Aliran atau Penghayat Kepercayaan yang jumlahnya cukup banyak dan tersebar di berbagai tempat di Indonesia

Dalam stratifikasi tersebut, enam agama yang mayoritas dipeluk orang Indonesia mendapat beberapa keistimewaan. Mereka “mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh Pasal 29

⁷² *Ibid*, hlm. 16.

ayat 2 Undang-undang Dasar, juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan seperti yang diberikan oleh pasal ini”. Berbeda dari enam agama itu, agama leluhur atau agama-agama yang berasal dari bumi Indonesia seperti Kaharingan, Parmalim, dan Sunda Wiwitan, tidak disinggung sama sekali.

Selain melahirkan pengkelasan keagamaan, *delimited pluralism* juga melahirkan favoritisme berdasarkan jumlah pemeluk atau bersifat proporsional, sebagaimana terjadi dalam susunan kepengurusan di Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Agama yang jumlah pemeluknya banyak akan mendapatkan pelayanan lebih dan posisi lebih. Sementara itu, kelompok agama minoritas bahkan dengan terpaksa harus melakukan modifikasi keyakinan teologisnya untuk bisa dianggap sejajar dengan agama-agama mainstream. Modifikasi teologis ini bukan hanya terhadap agama leluhur, tetapi juga Hindu, Buddha, dan Konghucu.

Dengan *delimited pluralism*, definisi agama pun mengikuti kriteria agama mainstream, seperti pengakuan terhadap adanya Tuhan Yang Maha Esa, serta adanya nabi dan kitab suci. Dengan definisi tersebut, agama-agama lain harus menyesuaikan diri secara teologis. Jika tidak, maka ia tidak dianggap sebagai agama atau diturunkan levelnya menjadi sekadar kepercayaan. Hindu dan Buddha, misalnya, harus melakukan modifikasi dan rasionalisasi keyakinan sehingga mirip dengan keyakinan agama monoteis. Hindu menetapkan “Sang Hyang Widi” yang sebelumnya tak terlalu sentral dalam agama ini sebagai

perwujudan Tuhan Yang Maha Esa. Sementara agama Buddha menganggap tokoh Adi Buddha, nama yang diambil dari teks Jawa Kuno, sebagai Tuhan Yang Esa. Demikian pula halnya dengan agama Konghucu. Untuk menjadi “agama”, maka Konghucu mengangkat Confucius sebagai nabi dan Buku Yang Empat sebagai kitab suci ⁷³.

⁷³ *Ibid*, hlm. 18.

BAB III

MEMAHAMI NAHDHATUL WATHAN, AL IRSYAD DAN AL WASHILYAH

A. Nahdlatul Wathan

1. Sejarah Berdiri

Nahdlatul Wathan (NW) merupakan organisasi Islam terbesar di Lombok yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial dan dakwah. Lahirnya Nahdlatul Wathan berawal dari berdirinya Pondok Pesantren Al-Mujahidin pada tahun 1937. Pondok pesantren ini merupakan lembaga pertama yang didirikan oleh TGH. Muhammad Zainuddin Madjid setelah pulang dari Makkah. Latar belakang berdirinya Pesantren ini adalah adanya tuntutan dari masyarakat muslim di Lombok untuk mendapatkan Pendidikan Islam yang lebih baik dan merujuk pada sumber-sumber asli dari Arab. Sebelum adanya pesantren al-Mujahidin, pengajaran keislaman yang dilakukan oleh para pemuka agama (tuan guru) umum mengandalkan materi yang bersumber dari kitab-kitab berbahasa arab melayu, seperti *Bidayah*, *Perukunan*, dan *Sabil al-Muhtadin*.

Sistem pembelajaran di Pondok Pesantren al-Muhajirid berjalan cukup dinamis. Di awal pendiriannya, sistem yang diterapkan adalah sistem halaqah. Hal ini bisa jadi dipengaruhi oleh sistem yang diterapkan di Makkah, dimana TGH Zainuddin menimba ilmu. Seiring berjalannya waktu, sistem *halaqah* dievaluasi dan diganti dengan sistem baru karena dua hal, yaitu:

pertama, dalam sistem halaqah tingkat keberhasilan santri dalam belajar susah diukur, dan *kedua*, dalam sistem *halaqah* proses pembelajaran tidak dapat diawasi secara maksimal. Sebagai penggantinya, TGH Zainuddin menerapkan sistem semi klasikal dimana perangkat penunjang pembelajaran sebagaimana di Pendidikan formal sudah mulai digunakan. Hanya saja, para santri dalam belajar tetap duduk dilantai dan bersila sebagaimana dalam sistem halaqah. Dalam hal usia santri sistem semi klasikal juga belum menentukan batas usia.

Meskipun belum menerapkan sistem klasikal murni, antusiasme masyarakat untuk mendaftarkan putera puteri mereka di Pondok Pesantren al-Muhajirin cukup tinggi. Dalam waktu yang relatif singkat, keberadaan Pondok Pesantren al-Muhajirin juga semakin populer. Ratusan santri baru, baik dari dalam maupun luar Pancor mendaftar untuk ikut mengaji di al-Muhajirin.

Tidak hanya Pesantren al-Muhajirin yang semakin diakui masyarakat, reputasi keilmuan TGH Zainuddin sebagai pendiri pesantren juga semakin diperhitungkan. Hal ini terlihat ketika masyarakat meminta beliau untuk menjadi pengkaji tetap di Masjid Jami' Pancor, Lombok Timur. Jamaah yang hadir untuk menimba ilmu dari TGH Zainudin sangat banyak, dan mereka berasal dari berbagai kalangan. Bahkan di antara para pengikut kajian beliau adalah beberapa Tuan Guru yang juga memiliki santri dan jamaah pengajian. Di antara mereka adalah Tuan Guru Haji Abu Bakar Sakra, Abu Atikah, Tuan Guru Haji Azhar

Rumbuk, Raden Tuan Guru H. Ibrahim Sakra, Tuan Guru Haji Syarafuddin dari Pancor, serta Haji Ahmad yang jauh-jauh datang dari Jemberana dari Bali.

Sistem pembelajaran klasikal murni nampaknya mulai dirintis setelah TGH Zainudin merespon tawaran bantuan sebidang tanah dari salah seorang kerabatnya, yaitu Haji Syazali. Di atas tanah tersebut kemudian dibangun sebuah gedung madrasah dengan 10 ruang kelas di dalamnya. Setelah fisik madrasah selesai dibangun, TGH Zainudin kemudian mempersiapkan segala hal untuk menunjang proses belajar mengajar, termasuk mengajukan ijin pendirian madrasah kepada pemerintah Hindia Belanda Kontrober Oost Lombok di Selong Lombok Timur. Pada tanggal 17 Agustus 1936 surat ijin pendirian madrasah dikeluarkan oleh Pemerintah Hindia Belanda. Dan selang 1 tahun kemudian, tepatnya 22 Agustus 1937 Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) resmi didirikan.

Penamaan Madrasah dengan nama Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah jelas menggambarkan suasana kebatinan (psikologis) dan kondisi sosial pada masa itu. Posisi bangsa Indonesia sebagai bangsa yang terjajah, jelas sangat membutuhkan pemantik untuk bangkit dan melawan terhadap kolonialisme. Upaya pencerdasan dan penguatan sistem pendidikan menjadi sesuatu yang mutlak harus dilakukan. Kehadiran NWDI dalam hal ini jelas sangat dibutuhkan, tidak hanya sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai lembaga

penguatan mental spiritual dan sekaligus pemberdayaan masyarakat, khususnya untuk melawan penjajahan.

Kehadiran NWDI di Lombok Timur, menorehkan sejarah baru bagi perkembangan pendidikan Islam di wilayah Nusa Tenggara Barat (NTB). Pembelajaran yang dikelompokkan berdasarkan klasifikasi siswa dan berjenjang pada waktu itu adalah sistem yang diterapkan oleh sekolah umum baik yang diselenggarakan oleh rakyat Indonesia (SR) maupun yang diselenggarakan oleh pemerintah Hindia Belanda. Dengan demikian ketika NWDI berdiri dan menerapkan sistem tersebut, maka ini menjadi pelopor bagi Pendidikan Islam modern di NTB.

Setelah NWDI berkembang dengan pesat, muncul gagasan dari para pengajar untuk mendirikan madrasah yang dikhususkan bagi kaum perempuan. Selain karena tuntutan dari masyarakat, gagasan tersebut juga didasarkan pada sikap inklusif yang ditunjukkan oleh TGH Zainuddin ketika mengasuh Pesantren al-Muhajdir, di mana kaum perempuan juga memiliki hak yang sama untuk mengakses ilmu-ilmu keislaman di pesantren. Sebagai realisasinya, pada tanggal 12 April 1943 TGH Zainudin mendirikan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyyah (NBDI) yang dikhususnya bagi kaum perempuan.

Mengelola madrasah dan Lembaga dakwah yang demikian banyak tentu bukan perkara yang mudah. Untuk itu, TGH Zainudin berinisiatif membentuk suatu organisasi yang mampu menaungi, baik secara administratif maupun legal formal, semua lembaga yang berada di bawahnya. Tidak lanjut

dari inisiasi ini adalah didaftarkannya Nahdlatul Wathan sebagai Ormas Islam pada tahun 1953.⁷⁴

Pada saat terdaftar sebagai ormas, NW memiliki setidaknya 66 lembaga Pendidikan (madrasah dan pesantren) yang aktif dan tersebar di seluruh wilayah Lombok. Semua Lembaga-lembaga ini berada dibawah naungan Nahdlatul Wathan sebagai organisasi induknya.⁷⁵ Melihat begitu banyaknya pesantren dan madrasah yang “menginduk” kepada Nahdlatul Wathan maka cukup berasalan jika dikatakan bahwa proses islamisasi di Lombok sangat dipengaruhi oleh kiprah Nahdlatul Wathan setelah didaftarkan sebagai ormas.

Menurut beberapa peneliti, nama Nahdlatul Wathan lahir dari sebuah diskusi yang terjadi antara Muhammad Zainuddin Abdul Majid dengan gurunya, Syaikh Hasan al-Masyat ketika akan Zainuddin akan mendirikan jam’iyah. Menurut Zainuddin, nama Nahdlatul Wathan dianggap tepat karena mampu mewakili realitas dan idealitas yang dihadapi masyarakat muslim di Lombok dan di Nusantara pada waktu itu. Dalam situasi merebut kemerdekaan, kondisi umat Islam benar-benar tidak baik. Hampir dalam setiap aspek kehidupan mereka mengalami keterpurukan. Zainudin meyakini bahwa jalan yang paling efektif untuk mencapai kemerdekaan adalah dengan membangkitkan umat Islam dari segala keterpurukan. Dan “kebangkitan” ini lah

⁷⁴ Lihat, Mohammad Noor, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004).

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 206-208

yang mendasari pemikiran Zainuddin untuk menamai jam'iyahnya dengan Nahdlatul Wathan, yang artinya "kebangkitan penduduk negeri". Adapun syaikh al-Masyat menawarkan nama *nahdah al-din al-Islam li al-awtan* atau *nahdah al-islam li al-awtan*. Menurut Zainuddin, "Nahdlatul Wathan" dianggap lebih sesuai dan ideal. Sebab, nama ini memiliki relevansi dengan kondisi riil masyarakat nusantara yang inklusif dan multi kultural. Mengedepankan sisi kebangsaan atas sisi keberagaman atau keislaman sebagai nama organisasi diyakini akan lebih bisa diterima masyarakat. Tentunya dengan tidak mengabaikan aspek keislaman di dalamnya.

Secara legal formal, Nahdlatul Wathan resmi diakui setelah keluar akte nomor 48 tahun 1957 yang dibuat dan disahkan oleh Notaris Pembantu Hendrix Alexander Malada di Mataram. Karena wilayah yuridiksi pembuat akte terbatas hanya di pulau Lombok, maka keberadaan Nahdlatul Wathan juga terbatas di wilayah tersebut. Hal ini kemudian memantik inisiatif para pendiri untuk mengajukan akte kembali guna memperluas wilayah kerja organisasi. Pada tahun 1960 pengurus Nahdlatul Wathan mengajukan akte baru dengan nomor 50, tanggal 25 Juli 1960 kepada Notaris Sie Ik Tiong di Jakarta. Dan pada tanggal 17 Oktober 1960 Menteri Kehakiman RI mengeluarkan akte baru No.J.A.5/105/5 dan dibuat dalam Berita Negara Republik Indonesia Nomor 90, tanggal 8 November 1960.

Setelah terbitnya akte yang kedua ini, maka Nahdlatul Wathan memiliki kekuatan hukum untuk mengembangkan

jangkauan wilayah organisasi ke seluruh Indonesia. Dari sinilah kemudian terbentuk kepengurusn Nahdlatul Wathan di Bali, Nusa Tenggara Timur, Jawa Timur, Yogyakarta, Jakarta, Kalimantan, Sulawesi, dan lain sebagainya.

2. Corak Keislaman

Untuk memahami corak keislaman Nahdlatul Wathan setidaknya dapat dilihat dari ideologi, asas, dan tujuan organisasi. Secara ideologis, Nahdlatul Wathan berpaham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah 'ala Mazhab al-imam al-Syafi'i*. Adapun asas organisasi (setelah terbitnya UU nomor 8 tahun 1985) adalah Pancasila.

Dari sisi tujuan, Nahdlatul Wathan didirikan dengan tujuan *li i'la'i kalimatillah wa izzi al-islam wa al-muslim* (mengagungkan kalimat Allah dan mengangkat derajat agama dan umat Islam) dalam rangka mencapai keselamatan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat sesuai dengan ideologi dan asas organisasi. Tujuan ini dirumuskan sebagai bentuk kompromi atas asas awal organisasi Nahdlatul Wathan yang semula berasaskan Islam dan UU nomor 8 tahun 1985 yang mengharuskan Pancasila sebagai asas tunggal seluruh organisasi masyarakat di Indonesia. Islam yang semula dijadikan asas kemudian digeser posisinya sebagai tujuan organisasi agar tidak menghilangkan esensinya sebagai ruh dan spirit organisasi.

3. Lambang Organisasi

Nahdlatul Wathan memiliki lambing organisasi “Bulan Bintang Bersinar Lima”, dengan warna gambar putih dan warna

dasar hijau. Secara filosofis, makna dari lambing tersebut adalah:

- a. Bulan melambangkan Islam
- b. Bintang melambangkan Iman dan Taqwa
- c. Sinar Lima melambangkan Rukun Islam
- d. Warna gambar putih melambangkan ikhlas dan istiqomah
- e. Warna dasar hijau melambangkan selamat bahagia dunia akhirat.

4. Badan-badan Otonom Organisasi

Hampir mirip dengan NU, Nahdlatul Wathan juga memiliki beberapa badan (sayap organisasi) otonom yang dari sisi penamaan juga hampir sama dengan badan-badan yang ada dalam organisasi NU. Badan-badan tersebut adalah:

- a. Muslimat Nahdlatul Wathan (Muslimat NW)
- b. Pemuda Nahdlatul Wathan (Pemuda NW)
- c. Ikatan Pelajar Nahdlatul Wathan (IPNW)
- d. Himpunan Mahasiswa Nahdlatul Wathan (HIMMAH NW)
- e. Persatuan Guru Nahdlatul Wathan (PGNW)
- f. Jam'iyatul Qura' wal Huffazh Nahdlatul Wathan (JQH NW)
- g. Ikatan Sarjana Nahdlatul Wathan (ISNW)
- h. Ikatan Puteri Nahdlatul Wathan (Nahdliyat NW), dan
- i. Badan Pengkajian, Penerangan dan Pengembangan Masyarakat Nahdlatul Wathan (BP3M).

Karena disebut badan otonom, maka setiap badan tersebut memiliki Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) sendiri. Hanya saja, AD/ ART yang dimiliki setiap badan

tidak boleh bertentangan dengan AD/ART Nahdlatul Wathan sebagai organisasi induk. Bahkan ketika masing-masing badan hendak menjalin hubungan dengan pihak-pihak di luar Nahdlatul Wathan harus mendapatkan ijin dari Pengurus Besar (PB) dan Dewan Mustasyar Nahdlatul Wathan.

B. Al-Irsyad

1. Sejarah Berdiri

Mengkaji sejarah berdirinya al-Irsyad tidak bisa dipisahkan dari kajian tentang tokoh sentral organisasi dan Gerakan al-Irsyad di Indonesia, yaitu Ahmad Surkati (Syeikh Ahmad Bin Muhammad Assoorkaty Al-Anshary). Selain sebagai tokoh sentral, dia adalah penggagas dijadikannya al-Irsyad dari sebuah gerakan dakwah menjadi organisasi Islam yang diakui pemerintah Indonesia.

Sosok Ahmad Surkati dikenal sebagai pengajar, penceramah, dan sekaligus tokoh umat Islam guru di Indonesia. Kedatangannya ke Indonesia dicatat oleh sejarah sebagai pembawa angin segar pembaharuan Islam melalui Gerakan Reformisme Islam yang diusungnya.⁷⁶ Di dalam organisasi al-Irsyad pemikiran, pandangan, bahkan perilakunya betul-betul dijadikan acuan dan nafas pergerakan. Salah satunya adalah pemikiran dan keyakinan terhadap keharusan melakukan pemaharuan pemahaman keagamaan yang pada waktu itu

⁷⁶ Syekh Ahmad Surkati dan Abdullah Badjerei, *Muhammadiyah Bertanya Surkati Menjawab*, (Salatiga: Yayasan Lembaga Penyelidikan Ilmu-Ilmu Agama Islam dan Da'wah, 1985), hlm. 7.

dianggapnya berada dalam kondisi yang mengkhawatirkan akibat kuatnya fanatisme, kejumudan, dan cara pandang terbelakang di kalangan umat Islam.

Kedatangan Ahmad Surkati ke Indonesia berawal dari Madrasah Jamiat Khair yang pada waktu itu membutuhkan beberapa pengajar dari luar negeri, untuk memajukan pembelejaraan di Madrasah. Ahmad Surkati (Sudah) dengan tiga orang lainnya, yaitu Muhammad Thayyib (Maroko), Muhammad bin Abd al-Hamid (Sudan), dan al-Hasyimi (Tunisia) pada tahun 1911 datang ke Indonesia untuk mengajar di Madrasah Jamiat Khair.⁷⁷

Meskipun pada awal kedatangannya adalah untuk mengabdikan pada Madrasah, namun dalam perjalanannya Ahmad Surkati mulai terlibat dengan konflik antara kelompok sayyid (keturunan Nabi SAW) dan non sayyid.⁷⁸ Keterlibatan ini semakin menguat terutama ketika Ahmad Surkati mengeluarkan statemen hukum yang memperbolehkan pernikahan antara laki-laki bukan sayyid dengan perempuan *sayyidah*. Dalam hal ini Ahmad Surkati, layaknya para pembaharu Islam lainnya seperti Rasyid Ridha, seringkali menyuarakan ajaran Islam yang menjunjung tinggi kesetaraan dan tidak mengakui adanya pengistimewaan seseorang berdasarkan garis keturunan

⁷⁷ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999), hlm. 204.

⁷⁸ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 36.

(nasab), kekayaan, atau status sosial. Dengan demikian fatwa bolehnya non sayyid menikah dengan sayyidah adalah konsekuensi logis dari konsep kesetaraan dalam Islam yang diyakininya.⁷⁹ Fatwa Ahmad Surkati ini tentu mendapatkan pertentangan dari para pengurus Jamiat Khair yang mayoritas adalah orang-orang arab dari kalangan sayyid. Bagi mereka kemurnian jalur nasab sayyid harus terus dijaga dengan cara melarang kalangan sayyid menikah dengan non sayyid.

Adanya perbedaan paham yang cukup mendasar dengan Jamiat Khair akhirnya mendorong Ahmad Surkati untuk keluar dari Jamiat Khair dan mendirikan lembaga pendidikan mandiri yang dinamai Sekolah al-Irsyad al-Islamiyyah di Petamburan, Jakarta. Berdirinya sekolah ini tidak terlepas dari bantuan para pemuka masyarakat Arab yang sepaham dengannya, terutama Syaikh Umar Manggusy.

Sekolah al-Irsyad al-Islamiyyah pertama kali dibuka pada tanggal 6 September 1914 (15 Syawwal 1332). Dan atas usul Syaikh Manggusi pula Ahmad Surkati disarankan untuk mendirikan semacam perkumpulan (organisasi) yang bisa menaungi keberadaan sekolah. Saran Syaikh Manggusy ditindak lanjuti oleh Ahmad Surkati dengan mendirikan Jam'iyah al-Ishlah wa al-Irsyad al-Arabiyyah yang pada perkembangan diganti menjadi Jam'iyah al-Ishlah wa al-Irsyad al-Islamiyyah. Organisasi ini kemudian populer dengan singkatan al-Irsyad al-Islamiyyah dan baru diakui dan mendapatkan ijin oleh

⁷⁹ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati*, hlm. 210.

pemerintah Hindia Belanda pada 11 Agustus 1915 dengan Besluit No. 47 dan disiarkan dalam *Javasche Courant* No. 67 tanggal 20 Agustus 1915. Pengakuai dan ijin organisasi ini baru keluar setelah kurang lebih 1 tahun Ahmad Surkati mengajukan ijin, yaitu pada tanggal 6 September 1914.⁸⁰

Dalam spektrum yang lebih luas pergerakan al-Irsyad harus dimaknai sebagai pergakan agama, ilmiah, dan sekaligus politik. Kemunculannya beriringan dengan semangat umat Islam untuk bangkit (*nahdhah*) dari segala keterpurukan yang dialami. Dalam hal ini, orang-orang Arab (Hadrami) yang berada dalam naungan al-Irsyad memiliki misi bersama yaitu menjadi setara dengan orang lain dalam semua aspek kehidupan. Mereka juga sepakat bahwa untuk bisa bangkit dan maju, pendidikan adalah pintu masuk utamanya. Pendidikan harus dikembangkan sedemikian rupa sehingga mampu menyiapkan Sumber Daya Manusia yang mampu membawa umat Islam kembali menggapai kejayaan di abad Modern. Untuk itu, al-Irsyad tidak segan-segan mengadopsi hal-hal baru yang diyakini bernilai baik untuk kemajuan, meskipun itu berasal dari masyarakat Barat-Modern.⁸¹

Bagi masyarakat Hadrami, al-Irsyad diposisikan sebagai pergerakan reformasi dan sekaligus modernisasi Islam yang

⁸⁰ Syekh Ahmad Surkati dan Abdullah Badjerei, *Muhammadiyah Bertanya*, hlm. 6. Lihat pula Hussein Badjerei, "Al-Irsyad dalam Pentas Sejarah Bangsa", dalam *Lembaran Khusus MABDA*, No. 08 Tahun Ke-1, September 1995

⁸¹ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening*, hlm. 35.

mengutamakan dakwah islamiyyah. Hal ini nampak dari orientasi pergerakan yang lebih menonjolkan pada dua hal, yaitu: *pertama*, mendirikan sekolah-sekolah dan menyebarkan pelajaran agama dan ilmu-ilmu umum yang sesuai dengan kebutuhan zaman. *Kedua*, menghidupkan petunjuk dari al-Qur'an dan al-Sunnah serta memberantas segala bentuk bid'ah dan khurafat yang banyak dipraktikkan oleh masyarakat. Pada point yang kedua ini lah sering terjadi pertentangan antara kelompok al-Irsyad dengan komunitas Alawiyyin.⁸²

Di awal terbentuknya, al-Irsyad dipimpin oleh 4 orang pejabat dan 20 penasehat (mustasyar). Dari semua pemimpin tersebut terdapat 6 orang yang termasuk tim perumus awal kepemimpinan al-Irsyad al-Islamiyyah, yaitu:

- a. Syekh Salim bin Awod Balweel (Ketua al-Irsyad)
- b. Syekh Saleh bin Ubed Abdat (Wakil Ketua)
- c. Syekh Muhammad bin Ubed Abbud (sekretaris)
- d. Syekh Said bin Salim Mashabi (Bendahara)
- e. Syekh Galib bin Said bin Tebe (penasehat yang kemudian menjadi pejabat)
- f. Syekh Abdullah bin Abdul Qadir Harhara Penasehat yang kemudian menjadi pejabat).⁸³

⁸² Hamid Elansari, *Selajang Pandang Perdjoangan Al-Irsjad*, hlm. 27

⁸³ Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam di Masa Kolonial: Gerakan Al-Irsyad Allslamiyah", terj. Khalid Abud Attamimi, dalam *WARTA AL-IRSYAD* (Media Informasi dan Komunikasi AL-Irsyad Al-Islamiyah Jawa Timur), No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 10.

Keanggotaan al-Irsyad bersifat terbuka-bersyarat, artinya, setiap muslim yang tinggal dalam wilayah kekuasaan Hindia Belanda pada saat itu dapat bergabung menjadi anggota al-Irsyad, baik mereka berasal dari keturunan Arab maupun pribumi Indonesia. Adapun syarat yang ditetapkan untuk bergabung ke dalam al-Irsyad adalah laki-laki dan berumur sekurangnya 18 tahun atau telah menikah.

Sebagaimana lazimnya organisasi masyarakat lainnya, al-Irsyad juga memiliki lembaga pengambil keputusan tertinggi, yaitu Lembaga yang dibentuk pada pertemuan tahunan yang dilaksanakan setiap bulan Agustus di Batavia. Pertemuan ini membentuk sebuah lembaga yang akan menjalankan amanat organisasi untuk menjalankan pertemuan-pertemuan berikutnya. Yang menarik dari lembaga ini adalah tidak bolehnya seorang sayyid menjadi anggota pimpinan. Hal ini, sekali lagi, menunjukkan bahwa konflik antara al-Irsyad dengan komunitas sayyid begitu kuat sehingga dijadikan faktor penentu persyaratan menjadi pimpinan lembaga.

Banyaknya komunitas Hadrami di Indonesia membuat al-Irsyad berkembang sangat pesat, khususnya di pulau Jawa. Pada Agustus 1917 al-Irsyad cabang Tegal didirikan. Menyusul cabang-cabang lain di Pekalongan, Bumiayu, Cirebon, dan Surabaya.⁸⁴ Dalam perkembangannya, al-Irsyad juga telah memiliki dua sayap organisasi, yaitu *organisasi sayap Wanita* dan *organisasi sayap Pemuda*. Organisasi sayap wanita al-Irsyad

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 9.

pada mulanya berdiri sebagai tindak lanjut dari sebuah gerakan para wanita Hadrami di Pekalongan yang dikenal sebagai *Nahdlah Al-Mu'minah* (Kebangkitan Muslimah/Mukminat). Sayap wanita yang didirikan pada tahun 1930 dengan tujuan untuk menyebarkan semangat kebangkitan dan gagasan tentang pendidikan modern di kalangan wanita Hadrami. Organisasi sayap Wanita ini kemudian juga berkembang di kota-kota lain di luar Pekalongan.

Pada tahun 1939, al-Irsyad memutuskan untuk menggabungkan gerakan wanita ini sebagai bagian, seksi, atau badan otonom Wanita Al-Irsyad. Adapun Shubban Al-Irsyad telah lebih dahulu bergabung dalam perhimpunan, dan telah melaksanakan kongresnya sendiri berbarengan dengan Kongres Hari Ulang Tahun Al-Irsyad di Surabaya tahun 1939.⁸⁵

Perlu ditekankan, pada awal al-Irsyad berdiri dan sampai pendudukan Jepang di Indonesia, sistem pendidikan tampak baik sebagai tempat pengkaderan. Diketahui, sekolah atau madrasah tertua dan terkenal di Jakarta adalah madrasah al-Irsyad al-Islamiyah, yang didirikan pada bulan September 1914 oleh Ahmad Surkati. Madrasah itu terdiri dari beberapa bagian (jenjang): yaitu Awaliyah dengan lama pelajaran 3 tahun, Ibtidaiyah dengan lama pelajaran 4 tahun, Tajhiziyah dengan lama pelajaran 2 tahun, Muallimin dengan lama pelajaran 4 tahun, dan Takhasus dengan lama pelajaran 2 tahun.¹⁶⁴

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 10.

Pendidikan model ini terbukti telah menelorkan kaderkader al-Irsyad yang mumpuni dalam ilmu agama dan juga bahasa Arab.

Pada masa awal berdirinya al-Irsyad, bidang pendidikan memang menjadi prioritas utama. Misalnya, dalam perjuangan Syekh Ahmad Surkati, mabadi al-Irsyad disosialisasikan hanya pada lembaga pendidikan, dan hal tersebut terbukti efektif membantu perjuangannya. Murid-murid yang tamat dari madrasah al-Irsyad merupakan tenaga siap pakai. Artinya, mereka telah dapat menguasai mabadi al-Irsyad yang menjadi bekal hidupnya dan sarana perjuangan mewujudkan pembaharuan Islam di Indonesia. Untuk mewujudkan hal ini, maka ada beberapa tahap jenjang pendidikan. Pertama, pendidikan diwujudkan dengan jenjang Awaliyah (3 th), Ibtidaiyah (4 th), Tajhiziyah (2 th), dan Muallimin (4 th). Jenjang-jenjang ini dilengkapi dengan kurikulum pendidikan modern (pengetahuan umum) dan agama (bahasa Arab). Dalam jenjang ini murid diperkenalkan dengan aspek pembaharuan Islam dalam pelajaran agama yang bersih dari bid'ah dan khurafat.⁸⁶

Kedua, sasaran tahap kedua adalah mewujudkan kaderkader al-Irsyad dengan keahlian khusus dalam ilmu agama dan ilmu umum. Oleh karena itu, jenjang pendidikan kedua adalah sekolah Takhasus dalam ilmu agama yang dilakukan melalui pendekatan mandiri, melalui sitem diskusi dan pengarahan, dan tidak terkait oleh suatu kurikulum yang baku. Hanya saja,

⁸⁶ Geys Amar, "Mabadi", dalam *MABADI*, Tahun I Edisi Oktober 2005, hlm. 20.

keahlian bidang ilmu pengetahuan umum belum menghasilkan wujud tertentu. Ketiga, dalam tahap ini murid-murid diarahkan agar menguasai bahasa Arab secara baik sehingga dapat menggali ajaran Islam dari sumbernya, yaitu Alquran dan hadits dan melakukan kajian terhadap kitab-kitab yang ditulis oleh ulama yang mu'tabar. Di samping itu, para alumninya diarahkan menjadi guru dan pemuka agama, yang bertugas membentuk masyarakat Irsyad dengan ajaran agama yang murni bebas dari bid'ah dan khurafat.⁸⁷ 166

Sebagaimana telah disinggung, pada masa pendudukan Jepang al-Irsyad praktis menghentikan seluruh kegiatannya. Pada masa ini, sebagian cabang al-Irsyad ditutup, gedung sekolah yang disewa dikembalikan kepada pemiliknya, gedung wakaf sebagian hilang, sebagian diwakafkan kepada Muhammadiyah, dan sebagainya lainnya dititipkan kepada Muhammadiyah. Al-Irsyad kehilangan terlampau banyak pada pendudukan Jepang. Walaupun pada perengahan tahun 1943 sebagian sekolah al-Irsyad dibuka kembali, termasuk sekolah al-Irsyad Jakarta, tetapi kondisi sekolah al-Irsyad yang belum pulih akibat pendudukan Jepang ini kembali porak-poranda akibat Perang Kemerdekaan.⁸⁸

Baru pada Muktamar al-Irsyad tahun 1954 di Surabaya, tampak diambil keputusan untuk mengubah Program Pelajaran

⁸⁷ Geys Amar, "Mabadi, hlm. 20.

⁸⁸ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa* (Jakarta: Presto Prima Utama, 1996), hlm. 153-156.

di seluruh sekolah-sekolah al-Irsyad dan menyesuaikan dengan Program Pelajaran di sekolah-sekolah Negeri dengan mempertahankan Pelajaran Agama. Usaha ini dianggap berhasil dan mendapat simpati serta bantuan moril maupun materil dari kementrian PDK dan Kementrian/Mentri PTIP. Kemudian dengan adanya Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang di dalamnya dinyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUDS 1945, dan ditambah dengan Ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960 bab II pasal 2 ayat 3 yang menegaskan bahwa Pendidikan Agama menjadi Mata Pelajaran di sekolah-sekolah, mulai dari SD sampai Universitas

2. Prinsip-prinsip Al-Irsyad

Di antara pemikiran Ahmad Surkati yang kemudian dijadikan prinsip pergerakan al-Irsyad adalah:

- a. Mengukuhkan doktrin persatuan dengan membersihkan shalat dan doa dari kontaminasi unsur politeisme (*syirik*).
- b. Mewujudkan kesetaraan di antara kaum muslim dan mencari dalil yang sahih dalam al-Qur'an dan Sunnah serta mengikuti jalan yang benar untuk semua solusi masalah agama yang diperdebatkan.
- c. Memerangi taqlid yang ekstrim (membabi buta) yang bertentangan dengan dalil aqli dan naqli.
- d. Menyiarkan pengetahuan alam sesuai Islam dan menyebarkan kebudayaan Arab yang sesuai dengan ajaran Allah.

e. Mencoba untuk menciptakan pemahaman dua arah antara dua muslim, yaitu Indonesia dan Arab.⁸⁹

Prinsip-prinsip ini dipedomani oleh seluruh anggota pergerakan, terutama dalam melaksanakan beberapa proyek pengembangan al-Irsyad, yaitu: *pertama*, memperbaiki kondisi religius dan sosio-ekonomi kaum muslimin pada umumnya dan komunitas Arab (hadrami) pada khususnya dengan mendirikan madrasah, panti asuhan, dan rumah sakit. *Kedua*, mengkampanyekan seruan reformasi Islam kepada seluruh umat Islam melalui tulisan dan publikasi, pertemuan, kuliah, kelompok studi, dan kagiatan-kegiatan yang bersifat lebih khusus. *Ketiga*, membantu organisasi Islam demi kepentingan bersama.⁹⁰

Selain prinsip-prinsip di atas, makna dari lambing organisasi juga bisa menjelaskan bagaimana prinsip al-Irsyad itu dibangun, yaitu:

- a. Gambar *hati* melambangkan adanya ikatan jam'iyah atau kelompok yang memiliki cita-cita akidah yang sama yaitu Islam.
- b. Gambar *dua sayap di sebelah kanan dan kiri* melambangkan bahwa al-Irsyad (sebagai sebuah perhimpunan) ditopang oleh kekuatan umat Islam, baik laki-laki maupun perempuan.

⁸⁹ Mohammad Noer, "Pemikiran Pendidikan Ahmad Surkati", dalam WARTA AL-IRSYAD, No. 03 Th. I, Nopember 2007, hlm. 5.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm. 5

- c. Gambar dua kitab yang di dalamnya terdapat dua huruf hijaiyyah yaitu “Qaf” yang berada di atas dan “Ha” yang berada diposisi bawah melambangkan al-Irsyad menjadikan al-Qur’an (Qaf) dan al-Hadits (Ha) sebagai sumber pokok hukum Islam dan sekaligus menjadi pegangan umata organisasi.
- d. Gambar kotak yang merangkai dua kitab yang didalamnya terdapat huruf “Dhad” melambangkan bahwa al-Irsyad menjadikan Bahasa Arab sebagai Bahasa utama untuk memahami al-Qur’an dan al-Sunnah serta menjadi Bahasa pemersatu umat Islam. Huruf “Dhad” diambil secara khusus sebagai salah satu dari 28 huruf Hijaiyyah yang ada.
- e. Gambar sisir melambangkan persamaan derajat sesama manusia (*al-musawa*). Prinsip inilah yang membuat al-Irsyad sangat tidak setuju adanya statifikasi sosial-spiritual antara sayyid dan non sayyid.
- f. Gambar tangan yang menggenggam tangkai penopang sisir melambangkan bahwa jamaah al-Irsyad memiliki kewajiban bersama untuk menjunjung tinggi dan menjaga prinsip persamaan di atas.
- g. Gambar obor melambangkan bahwa al-Irsyad memiliki misi dan tujuan untuk memberikan pencerahan dan penerangan kepada masyarakat tentang ajaran Islam yang benar sesuai dengan tuntunan al-Qur’an dan al-Hadits.

Berdasarkan makna dari lambing-lambang tersebut maka dapat dipahami bahwa al-Irsyad merupakan perhimpunan

(organisasi) yang didukung oleh umat Islam (laki-laki dan perempuan) yang berpegang teguh serta menjunjung tinggi prinsip persamaan berdasar akidah (bukan status sosial, nasab, atau yang lain). Al-Irsyad juga memiliki misi dan tujuan untuk memberikan bimbingan dan pencerahan kepada umat Islam tentang ajaran Islam yang sebenarnya, yaitu ajaran Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan al-Hadits.

3. Corak Keislaman

Sebagaimana sering disampaikan oleh pendiri al-Irsyad, Ahmad Surkati, keberadaan al-Irsyad adalah sebagai perhimpunan yang ajaran keislamannya sangat dipengaruhi oleh para pembaharu muslim di dunia Arab, khususnya Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Karenanya Al-Irsyad hadir untuk mengembalikan ajaran Islam kepada sumbernya yang orisinal serta meluruskan praktik-praktik ber-Islam masyarakat yang dianggap telah banyak menyimpang karena mengandung unsur takhayul, bid'ah dan Khurafat. Keberadaan umat Islam yang demikian menurut Ahmad Surkati adalah penyebab mengapa umatnya selalu terbelakang dan sulit merdeka dari penjajahan kaum kolonialis.

Dalam hal pemurnian ajaran Islam dari segala praktik yang dianggap menyimpang, al-Irsyad hadir tidak sendiri. Ada dua organisasi lain yang juga memiliki proyek serupa, yaitu Muhammadiyah dan Persis. Bahkan ketiga pendiri organisasi ini, KH Ahmad Dahlan, A. Hasan, dan Ahmad Surkati sering disebut sebagai trio pembaharu Islam di Indonesia. Sebagai yang

paling senior, pemikiran Ahmad Surkati banyak diikuti oleh kedua kawannya tersebut. Tidak jarang, baik Ahmad Dahlan maupun A. Hasan menyebut Ahmad Surkati adalah guru mereka.⁹¹

Al-Irsyad sering menisbatkan diri sebagai bagian dari Gerakan Islam Internasional (*al-harakah al-islamiyyah al-'alamiyyah*) untuk melakukan pembaharuan dan pencerahan terhadap umat Islam tentang bagaimana mereka bisa bangkit mengejar ketertinggalan dan keterbelakangan. Upaya yang dilakukan oleh al-Irsyad adalah menguatkan Kembali jiwa umat Islam yang lemah, mencairkan kembali pikiran mereka yang beku, dan melakukan berbagai upaya untuk memajukan mereka di segala aspek kehidupan.

Dalam tataran yang lebih doktriner al-Irsyad berusaha membendung pengaruh kuat para ulama fikih dan tasawwuf yang dianggap telah banyak mengajarkan mereka praktik-praktik peribadatan yang terkontaminasi oleh perilaku bid'ah dan khurafat karena banyak bersumber dari hadits-hadits lemah (*dha'if*) dan bahkan palsu (*mau'dhu'*).⁹² Upaya yang dilakukan oleh al-Irsyad adalah dengan menyeru kepada umat Islam adagar Kembali kepada ajaran Islam yang murni, yaitu ajaran Islam yang bersumber kepada al-Qur'an dan al-Hadit (shahih), bukan

⁹¹ Farid Mu'adz Basakran, "Seabad Al-Irsyad di Simpang Jalan", dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2012/09/03/>, diakses 12 Agustus 2021.

⁹² Umar Hubeis, "Al-Irsyad Setengah, hlm.16.

mengikuti penadangan para ulama yang tidak berdasar pada sumber-sumber otoritatif.⁹³

Untuk memperkuat ajaran dan doktrin organisasi, al-Irsyad banyak berkiblat pada para tokoh dan organisasi pembaharu di Mesir. Sebagai contoh misalnya, al-Irsyad menjalin hubungan yang erat dengan editor majalah Al-Manar, Sayyid Rasyid Ridha. Sebagaimana diketahui bahwa al-Mannar adalah corong pembaharuan yang digunakan oleh para tokoh pembaharu di Mesir era Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Bahkan tulisan-tulisan dari kedua tokoh ini juga dimasukkan sebagai materi ajar bagi para siswa lanjut di al-Irsyad. Al-Irsyad juga merekrut beberapa guru dari Mesir (al-Azhar) untuk mengajar di sekolah-sekolah al-Irsyad.

C. Al-Washliyah

1. Sejarah Berdiri

Pembahasan mengenai sejarah berdirinya al-Washliyah akan diawali dengan peristiwa pada tahun 1918 di Medan di mana masyarakat muslim Mandailing Tapanuli Selatan mendirikan sebuah Maktab/Madrasah yang diberi nama Maktab Islamiyah Tapanuli (MIT). Maktab ini merupakan lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal yang pertama kali ada di daerah Medan. Kalaupun sebelumnya ada pendidikan sejenis, sifatnya informal atau non formal.⁹⁴ Meskipun bersifat formal,

⁹³ Natalie Mobini Kesheh, "Modernisasi Islam, hlm. 8.

⁹⁴ Chalijah Hasanuddin, *Al-Jam'iyatul Washliyah 1930-1942: Api Dalam Sekam di Sumatera Timur* (Bandung: Pustaka. 1998), hlm. 2

sistem pembelajaran di MIT tidak jauh berbeda dengan sistem pembelajaran di Pesantren, yaitu lebih mengutamakan hafalan daripada penguatan kemampuan analisis.⁹⁵

Pada tahun 1928, kurang lebih 10 tahun setelah MIT berdiri, sekelompok pelajar senior MIT membentuk sebuah perhimpunan yang mereka sebut dengan *debating club*. Perhimpunan ini menjadi semacam kelompok diskusi yang seringkali terlibat dalam perdebatan serius menyangkut beberapa persoalan sosial keagamaan. Abdurrahman Syihab ditunjuk oleh anggota perhimpunan untuk menjadi pemimpin.⁹⁶

Inisiatif mendirikan *debating club* sebenarnya merupakan trend para pemuda-pelajar pada waktu itu yang banyak sekali mendirikan perhimpunan-perhimpunan kemudaan. Di Medan sendiri pada waktu itu (1926) sudah berdiri Jong Islamieten Bond (JIB), yaitu perhimpunan para pemuda-pelajar muslim yang belajar di sekolah-sekolah Belanda. Para pelajar MIT tidak bergabung dengan JIB, karena ada kendala Bahasa yang mereka miliki. Para anggota JIB seringkali berkomunikasi dengan Bahasa Belanda Ketika mereka berkumpul dan berdiskusi. Sementara anggota MIT tidak memiliki kemampuan yang baik dalam berkomunikasi dengan Bahasa Belanda.

Di awal berdiri, *debating club* sebenarnya fokus pada pendalaman materi pelajaran yang disampaikan di MIT. Jadi

⁹⁵ Pengurus Besar Al Djamijatul Washlijah, *Al Djamijatul Washlijah ¼ Abad* (Medan: Pengurus Besar Al Djamijatul Washlijah, 1956), hlm. 35.

⁹⁶ Pengurus Besar Al Djamijatul Washlijah, *Al Djamijatul*, hlm. 36

tidak lebih dari sekedar kelompok diskusi yang mencoba melakukan sharing pemahaman terkait pelajaran-pelajaran di kelas. Namun dalam perkembangannya, diskusi yang dilakukan di perhimpunan lebih luas dan serius menyangkut isu-isu keagamaan yang mendasar pada waktu itu. Terutama setelah Muhammadiyah hadir di Medan pada tahun 1928 dan dianggap mengajarkan sesuatu yang “aneh” dan “mengancam” eksistensi ajaran keislaman yang sudah lama dipraktikkan oleh umat Islam Mandailing, termasuk para pelajar MIT.

Sebagaimana di ketahui bahwa masyarakat di Sumatera Timur mayoritas bermazhab Syafi'i. Kehadiran Muhammadiyah di Medan yang secara tegas tidak terikat dengan salah satu mazhab jelas sesuatu yang baru dan berentangan dengan pemahaman keagamaan mereka. Tradisi mengikuti pendapat ulama (taqlid) juga harus bersinggungan dengan prinsip Muhammadiyah tentang kewajiban untuk mengembalikan segala urusan agama kepada sumbernya yang otoritatif, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits.⁹⁷

Untuk menghadapi doktrin Muhammadiyah yang semakin berkembang, tentu tidak cukup hanya mengandalkan suara dari sekedar kelompok diskusi kecil *debating club*. Kesadaran ini kemudian memantik semangat anggota perhimpunan untuk memperluas ruang lingkup kajian serta memperkuat eksistensi perhimpunan dengan

⁹⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP2ES, 1980), hlm. 21.

mengembangkannya menjadi sebuah organisasi yang mereka namakan dengan al-Washliyyah. Pada titik ini mereka memahami betul bahwa Muhammadiyah hadir di kota Medan sebagai sebuah organisasi yang sudah stabil dan kuat. Untuk menghadapi laju perkembangan ajarannya jelas dibutuhkan organisasi yang sebanding. Dan al-Washliyyah diproyeksikan menjadi organisasi yang ke depannya mampu mengimbangi kekuatan Muhammadiyah dalam memberikan alternatif pencerahan agama kepada masyarakat di Sumatera Utara. Minimal membendung pengaruh ajaran Muhammadiyah masuk ke wilayah Mandailing Tapanuli Selatan.

Nama organisasi al-Washliyyah adalah pemberian dari guru MIT yaitu Syaikh Muhammad Yunus.⁹⁸ Al-Washliyyah dipilih sebagai nama organisasi dengan harapan keberadaannya mampu menghubungkan (washil) berbagai entitas pemahaman yang berkembang di wilayah Sumatera Utara.⁹⁹ Struktur kepengurusan periode pertama al-Wahiliyyah adalah:

- a. Ismail Banda (ketua)
- b. Abdurrahman Shihab (wakil ketua)
- c. Arsyad Thalib Lubis (Sekretaris)
- d. Syaikh Muhammad Yunus (penesehat)

Yang menarik dari struktur pengurus ini adalah bahwa seluruh anggota kepengurusan al-Wahiliyyah berasal dari Tapanuli Selatan. Pergantian pengurus juga dilakukan dalam

⁹⁸ Chalijah Hasanuddin, *Al-Jam'iyatul*, hlm. 35

⁹⁹ Chalijah Hasanuddin, *Al-Jam'iyatul*, hlm. 36

kurun waktu yang cukup singkat untuk ukuran sebuah organisasi, yaitu setiap enam bulan sekali.¹⁰⁰

Setelah resmi terbentuk pada 30 November 1930, al-Washliyyah tidak serta merta kehilangan jatidiri serta “latah” mengikuti *trend* pergerakan organisasi Islam Reformis. Al-Washliyyah tetap menjadikan al-Syafi’i sebagai pilihan imam mazhabnya.¹⁰¹ Bagi al-Washliyyah, berpegang pada mazhab tertentu dalam Islam tidak serta merta harus dimaknai sebagai bentuk ketertinggalan dalam berfikir. Bermazhab bukan alasan untuk berhenti ditempat dan tidak berupaya untuk maju. Karena itu, al-Washliyyah mengembangkan sistem pendidikan yang tidak hanya mengikuti model tradisional-pesantren, tetapi juga mengadopsi dan mengembangkan sistem pendidikan Barat-modern, baik dalam bentuk madrasah atau sekolah. Kegiatan tabligh juga menjadi prioritas al-Washliyyah untuk mengenalkan ajaran Islam kepada masyarakat Sumatera Utara, khususnya orang-orang Batak yang mayoritas dari mereka adalah non-muslim. Dari sinilah kemudian al-Washliyyah dikenal sebagai organisasi Islam yang dianggap mampu mengimbangi laju pergerakan kaum misionari Kristen pada waktu itu yang juga menyasar orang-orang Batak di wilayah Sumatera Utara untuk memeluk dan taan kepada ajaran Kristen.¹⁰²

¹⁰⁰ Pengurus Besar Al Djamijatul Washlijah, *Al Djamijatul*, hlm. 39

¹⁰¹ Pengurus Besar Al Djamijatul Washlijah, *Al Djamijatul*, hlm. 37 dan

¹⁰² Deliar Noer, *Gerakan*, hlm. 266

Keberhasilan al-Washliyyah dalam menyampaikan ajaran Islam tidak bisa dipisahkan dari kegigihan kader-kader organisasi dalam berdakwah. Al-Washliyyah mengembangkan berbagai metode dakwah serta memanfaatkan beberapa media Dakwah yang ada secara maksimal. Karena keberhasilannya, Majelis Islam A'laa Indonesia (MIAI)¹⁰³ atau semacam MUI di era sekarang, memberikan kepercayaan kepada al-Washliyyah untuk memimpin dan mengendalikan gerakan dakwah Islam di Indonesia.¹⁰⁴

Berdakwah dengan cara mengambil hati dan simpati masyarakat adalah metode utama yang dikembangkan oleh ulama-ulama al-Washliyyah. Terlebih Ketika sasaran dakwah mereka adalah masyarakat yang masih kuat tradisi animism dan dinamismenya. Selain itu, kemampuan retorika dan kemampuan argument juga benar-benar disiapkan oleh setiap ulama al-Washliyyah yang akan terjun ke dunia dakwah. Hal ini seperti yang dilakukan oleh salah seorang ulama terkenal al-Washliyyah, yaitu Muhammad Arsyad Thalib Lubis. Di dunia dakwah, Arsyad Thalib dikenal sebagai sosok yang memiliki keilmuan luas, retorika yang bagus, dan pemahaman yang baik terhadap dalil-dalil agama, baik dari al-Qur'an maupun al-Hadits. Ceramahnya juga dikenal dinamis dan enak dinikmati, tidak hanya bagi

¹⁰³ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, ed. 3 (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 118

¹⁰⁴ Julian Millie, "Santapan Rohani" atau Proyek Berkesinambungan? Dilema Dakwah Lisan", dalam Greg Fealy & Sally White (ed.), *Ustadz Seleb Bisnis Moral & Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*, Ahmad Muhajir (terj.) (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), hlm. 75.

kalangan terdidik (mahasiswa dan pelajar) tetapi juga oleh seluruh orang yang mendengarnya. Daya jangkau dakwah Arsyad Thalib tidak hanya di wilayah perkotaan yang padat penduduk, tetapi juga masuk ke daerah pedesaan yang berpenduduk jarang. Dengan kualitas dakwah yang dimiliki, Arsyad Thalib berhasil mengislamkan ribuan pengikut animism di pedalaman Sumatera Utara.¹⁰⁵

2. Visi dan Misi al-Washliyah

Visi al-Jam'iyatul Washliyah adalah melaksanakan *hablum minallah wa hablum minas* dan turut menciptakan Negara yang *baldatun thoyyibatun wa rabbun ghofur*, serta terwujudnya kehidupan masyarakat Indonesia yang islami. Adapun misi al-Jam'iyatul Washliyah adalah membangun umat masyarakat dan bangsa Indonesia untuk bertakwa kepada Allah SWT, berpengetahuan luas serta berakhlak mulia.

Secara lebih operasional, misi al-Washliyah tersebut diwujudkan dalam beberapa program organisasi, yaitu:

- a. Untuk meningkatkan iman, ilmu dan amal.
- b. Menjalinkan kerjasama dengan setiap organisasi Islam untuk memajukan Islam.
- c. Melindungi anggota dimanapun ia berada dari keterbelakangan di segala bidang, gangguan dan ancaman.
- d. Memberikan kontribusi dalam upaya menciptakan ketertiban bangsa dan umat Islam dengan damai, adil dan sejahtera.

¹⁰⁵ Tim Penulis Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), hlm. 670.

- e. Menyelenggarakan koordinasi dan kerjasama dengan sesama warga al-Washliyah dan dengan organisasi lainya termasuk pemerintah.

Selain misi sebagaimana disebutkan di atas, adapula dokumen resmi al-Washliyyah yang menyebutkan bahwa di awal pembentukannya, Al-Jam'iyatul Washliyah memiliki misi:

- a. Mengusahakan berlakunya hukum-hukum Islam.
- b. Memperbanyak tablig, tazkir dan pengajian di tengah-tengah umat Islam.
- c. Menerbitkan kitab-kitab, surat-surat kabar, majalah, surat-surat siaran dan mengadakan taman bacaan.
- d. Membangun perguruan dan mengatur kesempurnaan pelajaran, pendidikan dan kebudayaan.
- e. Menyantuni fakir miskin dan memelihara serta mendidik anak yatim piatu.
- f. Menyampaikan seruan Islam kepada orang-orang yang belum beragama Islam.
- g. Mendirikan, memelihara dan memperbaiki tempat beribadat.
- h. Memajukan dan menggembirakan penghidupan dengan jalan yang halal.

Sejak awal mulai berdirinya, al-Jam'iyatul Washliyah memposisikan diri secara independen yang tidak berafiliasi ke partai politik manapun, ormas yang bergerak dalam wilayah non-politik, yang berbeda sama sekali dengan partai politik yang sesungguhnya arah dan keterlibatan kebijakan organisasinya senantiasa bermuatan politik. Al-Jam'iyatul Washliyah tidak

membatasi anggotanya secara pribadi yang ingin mengembangkan kariernya dalam rangka amal shalih (pendidikan, dakwah dan sosial/ekonomi) kepada partai politik dan ormas yang sah tidak bertentangan dengan ideologi Negara Republik Indonesia.

3. Lambang Organisasi dan Maknanya

Lambang al-Washliyah adalah bulan sabit berbintang lima, di dalam perisai berpucuk lima, bertuliskan Al Jamiyatul Washliya dalam aksara Arab Sulus berwarna putih dan dasar hijau. Adapun arti lambang tersebut adalah:

- a. *Bulan Terbit*, artinya: Mengisyaratkan bulan purnama raya yang selagi memancarkan cahayanya di alam dunia ini yaitu peringatan kepada sekalian alam ini bahwa agama Islam akan berkembang meratai seluruh penjuru alam. Filosofi lambing ini diambil dari firman Allah: Q.S. Yunus: 5, “Dialah Allah yang telah menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya.” Q.S. Yunus: 5
- b. *Lima Bintang Bersatu*, artinya: sebagai sinar yang merupakan sendi kebenaran agama Islam dengan rukun yang lima, terutama sekali sembahyang yang lima waktu, sebagai fondamen yang kokoh menyinari rohani dan jasmani untuk menunaikan perintah Ilahi mencapai kemuliaan dunia dan akhirat.
- c. *Warna Putih*, artinya: keimanan orang yang mukmin itu, sebagai cahaya bulan yang baru terbit: warnanya bersinarkan cahaya yang terang benderang; dan apa bila ia timbul mulai

memancarkan cahayanya meskipun hujan dan awan serta angin badai yang keras, cahayanya itu tidak akan lenyap tetap bersinar sehingga sampai kepada saat yang penghabisan.

- d. *Dasar yang Berwarna Hijau*, artinya: tiap-tiap orang mukmin itu wajib suci, baik hati, rohani, jasmani maupun budi pekertinya; lemah lembut mencapai kemuliaan dan perdamaian yang kekal dimuka bumi ini. Hal ini didasarkan pada firman Allah Q.S. al-Hajj: 63, “Adakah tidak engkau lihat sesungguhnya Allah telah menurunkan dari langit air, maka jadilah bumi hijau. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Mengetahui mengabarkan.”
- e. *Cahaya Bulan dan Bintang*, artinya: agama Islam dan kaum Muslimin, sebagai pedoman petunjuk keselamatan di daerah dan di lautan, dengan jalan lemah lembut. Cahaya dimana pun tidak dapat dilindungi dan ditutupi apa pun juga. Ibarat air, ia akan berjalan meratai bumi, lambat laun ia akan meratai bumi seluruhnya.

4. Karakter Keislaman

Pada tahun 1934, empat tahun setelah pembentukannya, Al Jam'iyatul Washliyah merumuskan tujuan untuk direvisi sehingga tujuan Al Jam'iyatul Washliyah adalah berusaha menunaikan tuntutan Agama Islam secara kaffah. Muqaddimah anggaran dasar Al Jam'iyatul Washliyah menyatakan bahwa sebagai masyarakat sipil yang independen, organisasi ini senantiasa menjalankan kiprahnya secara aktif,

khususnya dalam peran moderasi (washal) bagi perjalanan bangsa dan mengembangkan masyarakat, baik dalam memperjuangkan, mempertahankan dan mengisi kemerdekaan serta mereformasinya menuju Indonesia baru. Tujuan tersebut juga untuk melaksanakan tuntutan agama Islam sekuat tenaga seperti diungkapkan dalam baiat yang diikrarkan seseorang saat dilantik menjadi pengurus Al-Jam'iyatul Washliyah. Dalam aspek teologi, Al Jam'iyatul Washliyah beri'tiqad Ahlussunnah Waljama'ah dalam hukum fikih mengutamakan Mazhab Syafi'i dan dari aspek kegiatan menitikberatkan usaha di bidang pendidikan, dakwah dan amal sosial. Tiga bidang tersebut yang dinamakan sebagai amal ittifaq Al Jam'iyatul Washliyah. Perlu diketahui bahwa peranan ormas Islam Al Jam'iyatul Washliyah terhadap bangsa Indonesia adalah organisasi Islam yang pertama dengan konsisten menyatakan bahwa Indonesia merdeka dan itu dideklarasikan di Timur Tengah yang dipelopori oleh tokoh besar Al Jam'iyatul Washliyah bernama Ismail Banda.

Sebagai organisasi yang berhaluan Ahlussunnah Waljamaah (Suni) dimana dalam bidang fikih menganut mazhab Syafi'i dan dalam bidang teologi menganut paham Asy'ariyah dan Maturidiyah, Al Washliyah mengacu kepada kitab-kitab karya para ulama klasik dalam menyelesaikan polemik antara liberalisme dan fundamentalisme, dan memberikan pandangan yang cukup moderat. Sebab para ulama Al Washliyah sangat mengedepankan paham moderatisme (wasatīyah). Ada klaim bahwa organisasi Al Washliyah dan organisasi bagiannya

bukanlah organisasi modern dan sama sekali tidak memiliki watak modern. Akibatnya, ulama dan intelektualnya akan disebut pemikir-pemikir yang tradisional dan tidak memiliki watak modern. Akan tetapi, kesimpulan ini keliru dan tidak sepenuhnya benar. Pada tataran pemikiran, ulama-ulama Al Washliyah tidak memiliki kecenderungan yang homogen. Mayoritas ulama senior memang cenderung Syafi'iyah oriented meskipun tidak buta terhadap bidang keislaman lainnya. Akan tetapi sebagian ulama lain menunjukkan kecenderungan liberal, minimal moderat dan tidak Syāfi'iyah oriented. Jika diperhatikan perkembangan intelektual muda Al Washliyah, kondisinya lebih lain lagi. Sebagian intelektual muda Al Washliyah memang mempertahankan tradisi Suni secara ketat, tetapi sebagian lainnya malah cenderung liberal dan pluralis. Buktinya, sebagian kader muda Al Washliyah pernah terlibat dalam Jaringan Islam Kampus (Jarik) yang mengembangkan liberalisme Islam. Jadi, kesimpulan bahwa Al Washliyah sebagai organisasi tradisional dan tidak memiliki watak modern tidak sepenuhnya benar bila dilihat dari aspek pemikiran ulama dan intelektualnya saat ini.

BAB IV

MEMAHAMI VISI KEBANGSAAN DAN KEISLAMAN NAHDHATUL WATHAN, AL IRSYAD DAN AL WASHLIYAH

A. Berislam di Tengah Multikulturalise Indonesia

Indonesia dikenal sebagai negara yang multi etnik, budaya, Bahasa, dan bahkan agama, selain juga dikenal sebagai negara dengan ribuan pulau di dalamnya. Dalam konteks jaman modern, keberadaan Indonesia dengan segala “multi” nya tentu tidak lagi harus dipahami bahwa masing-masing entitas hidup terpisah dan teralienasi dari entitas lainnya. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi membuat masing-masing entitas tersebut saling bertemu sapa, seolah tidak ada sekat jarak. Satu hal yang perlu diperhatikan dari perjumpaan dan saling temu sapa ini adalah diperlukannya kedewaan dari masing-masing orang untuk bisa bersikap menghargai ketika berhadapat dengan orang yang berbeda. Sebab jika tidak, maka potensi timbulnya konflik akan sangat besar.

Filosofi bangsa “Bhinneka Tunggal Ika” yang diwariskan oleh para leluhur bangsa menunjukkan dan sekaligus membuktikan bahwa masyarakat Indonesia sudah memiliki kearifan dalam menyikapi perbedaan. Kesadaran kebangsaan dalam banyak hal telah mampu meminimalisir konflik yang disebabkan oleh adanya perbedaan yang bersifat kewilayah, teritorial, atau personal. Masyarakat Indonesia meyakini bahwa

perbedaan yang ada, jika dikelola dengan baik bisa menjadi aset untuk kemajuan hidup berbangsa dan bernegara. Sebaliknya, jika terjadi gagal kelola maka konflik horizontal dengan skala besar bisa saja terjadi dan mengancam keberlangsungan hidup berbangsa dan bernegara.¹⁰⁶

Salah satu persoalan yang selalu menarik untuk dibahas terkait dengan multikulturalisme adalah isu tentang Islam. Bagaimana tidak, masa-masa di mana Islam masuk ke wilayah Nusantara (Indonesia) masyarakat sudah memiliki sistem agama dan kepercayaan. Ini masih harus ditambah dengan adanya perbedaan budaya antara masyarakat di mana Islam pada daerah asal penyebarannya (Arab) dan budaya masyarakat Indonesia.

Ada dua setidaknya dua perspektif Ketika melihat Islam dalam konteks multikulturalisme di Indonesia. *Pertama*, Islam diposisikan sebagai nilai (*value*) dan petunjuk (*guidance*) bagi umat manusia untuk bisa hidup selaras dengan tuntutan Allah SWT. Islam dalam perspektif ini cenderung adaptif, inklusif, dan fleksibel ketika berhadapan dengan sesuatu yang berbeda dengan ajarannya. *Kedua*, Islam sebagai pengarah atau pemberi instruksi (*governance*). Dalam perspektif ini Islam cenderung otoriter dan memposisikan diri sebagai agama sekaligus pengendali pemerintahan. Dalam konteks Indonesia, seringkali terjadi tarik ulur antara dua persktif ini. Ada sebagian masyarakat

¹⁰⁶ Andre Ata Ujan (et.al), *Multikulturalisme: Belajar Hidup Bersama dalam Perbedaan* (Jakarta: PT Indeks, 2001), hlm. 17.

yang menjalankan ajaran Islam dengan damai tanpa berambisi untuk menjadikan Islam sebagai sistem negara dan pemerintahan. Sementara di lain kubu, terdapat sekelompok orang yang ingin agar Islam dijadikan sebagai sistem negara dan pemerintahan, menggantikan sistem republik dan demokrasi.

Mayoritas umat Islam di Indonesia nampaknya lebih memilih Islam dijadikan sebagai tata nilai dan petunjuk hidup daripada memaksakan diri untuk menjadikannya sebagai sistem negara dan pemerintahan. Pilihan mayoritas ini nampaknya menjadi penyebab mengapa umat Islam di Indonesia mampu hidup berdampingan dengan berbagai keragaman yang ada, meskipun sistem negara dan pemerintahan secara formal tidak menerapkan sistem Islam. Dalam banyak hal, nilai-nilai Islam sangat bersesuaian dengan nilai-nilai humanisme, multikulturalisme, dan pluralisme yang begitu kuat mengakar dalam kehidupan masyarakat bangsa Indonesia.

Kemampuan beradaptasi ajaran Islam dengan sistem kepercayaan, agama, dan budaya masyarakat Indonesia adalah aset pembangunan bangsa yang tidak semua negara memilikinya. Di Kanada misalnya, negara ini pernah didera konflik yang berkepanjangan akibat ketidakmampuan mengelola keragaman suku, agama, ras, dan ideologi politik yang ada di negara tersebut. Setelah gagasan tentang multikulturalisme

ramai disuarakan, akhirnya Kanada mampu mengatasi konflik yang terjadi.¹⁰⁷

Jika dibanding dengan Kanada, Indonesia jauh lebih kaya dari sisi keragaman Bahasa budaya, suku, agama dan ras. Bahkan budaya dari negara lain juga begitu mudahnya masuk ke Indonesia. Kondisi seperti ini pasti lebih berpotensi menimbulkan konflik jika tidak dikelola dengan baik. Kehadiran Islam di Indonesia juga menghadapi beberapa situasi sosial, yaitu: pertama, secara internal, konsep tentang Islam tidak tunggal. Dari sisi ini akan muncul setidaknya dua entitas dalam Islam dengan pemahaman atau interpretasi mengenai Islam. Dampak dari beda tafsir ini akan membentuk apa yang disebut kelompok mayoritas dan kelompok minoritas yang berpotensi menimbulkan konflik akibat perebutan wacana keislaman mainstream. *Kedua*, Islam berasal dari wilayah yang sudah memiliki tradisi budaya (Arab). Ketika datang ke Indonesia, apa yang disebut Islam adalah agama yang sudah mampu berdialektika dengan tradisi dan budaya masyarakat Arab. Persoalannya kemudian adalah, Islam benar-benar dihadapkan dengan tradisi dan budaya baru Ketika awal-awal masuk ke Indonesia. Sebuah tradisi dan budaya yang berde sama sekali dengan apa yang ada di Arab. belum pernah berhadapan dengan budasudah mampu berdialektika Datang ke Indonesia

¹⁰⁷ Andy Dermawan, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik* (Yogyakarta: PT. Kurnia Kalam Semesta, 2009), hlm. 68

bersinggungan dengan budaya masyarakat Indonesia yang berbeda sama sekali. Dalam sosiologi agama, muncul teori bahwa pertemuan antara agama dan budaya sebagian besar diwarnai dengan konflik. Menariknya, Islam mampu menepis teori tersebut dengan melakukan berbagai kompromi terhadap tradisi budaya dan kepercayaan di tanah Nusantara. Kompromi ini lah yang kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan *local wisdom*.

Dibidang hukum (fikih) misalnya, *local wisdom* telah menjelma menjadi seperangkat norma hukum yang khas Indonesia. Tarik ulur antara aturan hukum Islam dan tradisi (adat) di Indonesia juga telah melahirkan banyak teori yang menggambarkan betapa dialektika antara keduanya berjalan sangat dinamis. Baik hukum Islam maupun hukum adat (*adatrecht*) keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu menciptakan harmoni dan kedamaian dalam bingkai kehidupan yang berkeadilan. Dari sisi karakter, keduanya juga sangat terbuka untuk menerima perubahan dan mudah beradaptasi dengan lingkungan sekitarnya. Salah satu bukti betapa antara hukum adat dan hukum Islam mampu bertali-kelindan secara harmonis adalah semboyan adat masyarakat Minangkabau *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Masyarakat Aceh juga memiliki semboyan adat *hukum ngon adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut* (hukum Islam dan adat tak terpisahkan, seperti layaknya zat dan sifat dari suatu benda) dan masih banyak lagi

semboyan adat serupa dari seluruh gugusan adat yang ada di wilayah nusantara.¹⁰⁸

Meskipun dalam tataran substansi banyak kesamaan antara hukum adat dan hukum Islam, namun ketika memasuki wilayah pemberlakuan, terdapat tarik ulur yang alot di antara keduanya. Dalam hal ini para ahli memunculkan setidaknya tiga teori, yaitu:

1. Teori *receptio incomplexu*

Teori ini diperkenalkan pertama kali oleh seorang ahli hukum berkebangsaan Belanda bernama Salomon Keyzer yang kemudian dipertegas dan dikembangkan oleh L.W.C Van Den Berg. Dalam teorinya, Berg menyatakan bahwa hukum yang diterapkan pada individu haruslah hukum yang sesuai dengan agamanya.¹⁰⁹ Dalam hal ini hukum Islam haruslah diberlakukan sepenuhnya bagi orang Islam. Teori ini dibuktikan dengan adanya pengakuan VOC terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia yang diakui dan dilaksanakan dalam bentuk peraturan *Resolutie der Indische Regeering* tanggal 25 Mei 1760. Peraturan ini merupakan kumpulan aturan hukum perkawinan dan kewarisan Islam yang pada waktu itu dikenal sebagai *compendium freijer*. Kemudian, hukum Islam ini oleh pemerintah Hindia Belanda diberi dasar hukum dalam *regeeringsregiement* (RR) tahun 1855 di mana

¹⁰⁸ Lihat Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Jogjakarta: Teras, 2008), hlm. 65

¹⁰⁹ Sudirman Teba (ed.), *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 55-57

antara lain salah satu pasalnya (75) menyebutkan: “oleh hakim Indonesia itu hendaklah diberlakukan undang-undang agama”.¹¹⁰

2. Teori *receptie*

Teori ini diperkenalkan oleh Snoucl Hurgronje dan dikembangkan oleh Van Vollenhoven serta Ter Harr Bezn. Dalam teorinya, Snouck menolak apa yang dinyatakan oleh pencetus teori *receptio in complexu*. Menurutnya, hukum Islam tidak bisa diterapkan bagi siapapun apabila tidak dikehendaki atau diterima oleh hukum adat. Hukum Islam baru bisa diterapkan apabila hukum adat bisa menerimanya. Atas dasar teori ini, maka periode dimana hukum Islam dapat diterapkan sepenuhnya menjadi berakhir. *Regeeringsregiement* yang menjadi payung diberlakukannya hukum Islam di Indonesia diganti oleh pemerintah Belanda dengan *Indische Staatsregeling* (IS) yang mencabut pemberlakuan hukum Islam di lingkungan tata hukum Hindia Belanda. Dalam salah satu pasalnya (134), IS tahun 1929 menyatakan bahwa: “dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim Islam apabila hukum adat mereka menghendaki dan sejauh tidak ditentukan lain dengan suatu ordonansi”.¹¹¹

3. Teori Unifikasi

¹¹⁰ Ismail Sunny, “Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia”, dalam Munawir Sadzali dan Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, t.t), hlm. 73

¹¹¹ *Ibid*, hlm. 73-74

Teori ini oleh pemerintah Hindia Belanda semula ditujukan untuk menetralsir ketegangan antara hukum Islam dengan hukum adat dengan jalan melebur keduanya ke dalam satu sistem hukum yaitu *continental system*. Van Vollenhoven, sebagai penganut *teori receptie* menentang keras gagasan unifikasi hukum ini. Menurutnya, unifikasi hanyalah merupakan gagasan artificial dan tidak sesuai dengan kesadaran sosial masyarakat Indonesia.

Secara umum ada beberapa faktor yang dijadikan alasan mengapa karakter hukum Islam di Indonesia selalu menampilkan warna yang khas dan berbeda jika dibandingkan negara di mana agama Islam pertama kali disebarkan (Arab), yaitu: *pertama*, kehadiran agama Islam di Indonesia lengkap dengan sistem hukumnya, tidaklah berada di kawasan hampa. Jauh sebelum kedatangan Islam, masyarakat Indonesia sudah lebih dahulu memiliki kepercayaan baik berupa kepercayaan *animisme* maupun *dinamisme*. Lebih dari itu, agama Hindu dan Budha juga sudah memiliki penganut yang cukup banyak dari seluruh populasi masyarakat Indonesia kala itu. Dan terkait dengan aturan hukum, masyarakat juga sudah memiliki suatu sistem hukum yang hidup (*living law*) dan dipraktikkan dalam kehidupan mereka.

Kedua, terdapat dilemma dimana bangsa Indonesia yang secara kuantitatif memiliki penganut Islam mayoritas (bahkan di dunia), dalam persoalan hukum tidak menerapkan sistem

hukum Islam sebagaimana di terapkan di negara-negara Islam. Bahkan dalam persoalan dasar serta ideologi negara, bangsa Indonesia tidak menggunakan al-Qur'an, melainkan konsep yang digali dari nilai-nilai luhur bangsa Indonesia yang kemudian disebut dengan Pancasila. Dalam konteks ini, Pancasila diyakini sebagai satu-satunya asas yang bisa menjadi *kalimatun sawa*' (titik temu) serta *margin of appreciation* terhadap berbagai entitas yang ada di Indonesia.¹¹²

Ketiga, terjadinya dialektika antara hukum Islam dengan segala aspek di luarnya, ternyata telah membawa perubahan signifikan terhadap hukum Islam, khususnya di Indonesia. Hal ini menyangkut model, bentuk serta materi yang dikandung oleh hukum tersebut. Dan inti klimaks dari dialektika ini adalah lahirnya apa yang disebut dengan era *unifikasi hukum* sebagai konsekuensi logis dari gejala *positivisme* di bidang hukum.

B. Dialektika Nasionalisme dengan Islam

Nasionalisme merupakan suatu paham kebangsaan yang dikembangkan dalam rangka mempersatukan semua elemen yang ada pada suatu bangsa. Hal ini didasarkan pada rasa cinta terhadap tanah air, bangsa dan negara serta ideologi dan politik. Nasionalisme juga diartikan sebagai suatu sikap politik dan sosial dari kelompok masyarakat yang mempunyai kesamaan

¹¹² Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara* (Jogjakarta: LKiS, 2001), hlm. 1. Tentang Pancasila sebagai *margin of appreciation* bisa dilihat pada Muladi, "Pancasila sebagai *Margin of Appreciation* dalam hukum yang hidup di Indonesia", dalam Ahmad Gunawan BS dan Mu'amar Ramadhan, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 197-220

budaya, bahasa, wilayah, serta kesamaan cita-cita dan tujuan.¹¹³ Mereka merasakan adanya kesetiaan yang mendalam terhadap kelompok-kelompok yang lain dalam satu bangsa.

Budiyono menyebutkan bahwa nasionalisme berasal dari kata nation yang berarti negara atau bangsa, ditambah akhiran isme yang berarti suatu sikap ingin mendirikan negara bagi bangsanya sesuai dengan paham/ideologinya. Dengan kata lain suatu sikap ingin membela tanah air/negara dari penguasaan dan penjajahan bangsa asing.¹¹⁴

Paham nasionalisme yang awalnya lahir di Barat (Eropa) sekitar abad ke-15 Masehi, lalu berkembang dan menjalar ke dunia lain, terutama di Timur (Asia dan Afrika) pada sekitar abad ke-20 Masehi, dapat mempengaruhi wajah dunia dari sisi politik kekuasaan. Ternyata paham nasionalisme ini memiliki dampak yang luas bagi munculnya konsep negara bangsa (*nation state*), baik di dunia Barat maupun di dunia Timur.

Secara konseptual, nasionalisme memunculkan tafsir yang tidak tunggal. Ada yang memberikan tafsir terhadap nasionalisme secara positif, dan ada pula yang menafsirkannya secara negatif. Secara positif, nasionalisme sering dihubungkan dengan setiap keinginan untuk mempersatukan dan memerdekakan suatu bangsa. Adapun secara negatif, nasionalisme juga sering dipahami sebagai sesuatu gerakan

¹¹³ Soekanto, *Perspektif Teoretis Studi Hukum dalam Masyarakat* (Jakarta: CV Rajawali, 1985), hlm. 326-327.

¹¹⁴ Kabul Budiyono, *Nilai-nilai Kepribadian dan Kejuangan Bangsa Indonesia* (Bandung: Alfabeta, 2007), hlm. 208.

yang memiliki daya perusak bagi negara-negara yang memiliki karagaman budaya, agama, bahasa, suku, dan ras.¹¹⁵ Terlepas dari perbedaan tafsir yang muncul, paham nasionalisme terus berkembang dan akhirnya menjelma menjadi sebuah kekuatan politik kekuasaan dan kenegaraan untuk melahirkan tata kelola negara dan pemerintahan menjadi apa yang disebut negara bangsa (*nation state*). Tujuan dari *nation state* adalah untuk mempersatukan semua elemen bangsa.

Secara historis, gagasan tentang pemersatu elemen bangsa sebenarnya sudah ada sebelum paham nasionalisme muncul dan berkembang. Gagasan tersebut mewujud dalam nilai-nilai agama dan keimanan. Nilai-nilai agama telah mempengaruhi dan membentuk umat pemeluknya merasa senasib sepenanggungan dan memiliki kedekatan emosional dalam persaudaraan dengan mengabaikan perbedaan suku dan keturunan. Dalam Islam, semangat bersatu dalam bingkai agama dan keimanan bahkan sudah menjadi doktrin agama yang sangat prinsipil. Akibatnya, ketika paham nasionalisme hadir menyapa umat Islam, maka harus bergesekan dengan nilai-nilai Islam yang sudah lebih dahulu mengakar dalam kehidupan umat Islam. Gesekan ini akhirnya melahirkan konsep yang tidak seragam terhadap nasionalisme. Banyak umat Islam yang menerima konsep nasionalisme, dan banyak pula yang menolak

¹¹⁵ Hassan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Bina AKsara 1983, hlm. 338

secara tegas. Bahkan ada kalangan umat Islam yang bersikap tidak tegas antara menolak dan menerima.

Dalam politik dunia Islam modern, polemik tentang nasionalisme dan Islam sudah ramai diperbincangkan sejak munculnya gagasan *panIslamisme*. Sebagian pembaharu Islam menegaskan bahwa penyebab kemunduran umat Islam bukan karena kelemahan atau kekurangan mereka secara internal, melainkan adanya imperialisme yang dilancarkan secara massif dan agresif oleh Kristen Eropa untuk menghancurkan Islam. Sebaliknya, sebagian pemikir politik muslim justru menyebutkan bahwa nasionalisme yang “murni” dan orisinal adalah nasionalisme yang berasal dan berwatak Eropa modern dan sekuler. Nasionalisme seperti inilah yang harus dikembangkan untuk membuat perubahan di dunia Islam menjadi lebih maju dan modern. Bagi kelompok yang menolak, nasionalisme barat-sekuler yang berbasis pada konsep material “negara-bangsa” akan menyingkirkan agama sebagai sebuah ikatan sosial. Penafian agama dalam perumusan nasionalisme dipercaya sebagai penyebab utama lemahnya persatuan dunia Islam. Bagi kelompok yang netral, mereka tidak mau menerima begitu saja paham nasionalisme sekuler ala Barat, dan juga tidak serta merta menolak konsep nasionalisme secara keseluruhan. Kelompok ini memiliki pandangan yang berbeda. Bagi mereka, nasionalisme sejati, yakni suatu paham yang memperhatikan kepentingan seluruh warga bangsa tanpa kecuali, adalah bagian integral dari konsep “Pemerintahan Madinah” yang dibangun

oleh Nabi Muhammad Saw bersama para sahabatnya. Dengan kata lain, paham nasionalisme yang dipahami demikian tidak bertentangan dengan Islam, justru menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam konsep ajaran Islam secara keseluruhan.

Menurut Azyumardi Azra, kemunduran umat Islam disebabkan adanya kemerosotan dan disintegrasi politik yang menimbulkan kemerosotan pada bidang-bidang kehidupan lainnya yang menghantarkan umat Islam ke dalam stagnasi¹¹⁶. Sedangkan menurut Amien Rais, faktor utama yang menyebabkan kemunduran dunia Islam adalah merajalelanya bid`ah dan khurafat yang menyebabkan sebagian besar umat Islam buta terhadap ajaran-ajaran Islam orisinal, yakni ajaran-ajaran yang tertera dalam al-Qur`an dan al-Sunnah¹¹⁷.

Kondisi antara umat Islam dan masyarakat eropa di masa tersebut nampak begitu kontras. Ketika umat Islam berada dalam kondisi teringgal dan terbelakang dalam peradaban, serta termarginalkan dalam kehidupan internasional, masyarakat Eropa justru sedang memasuki masa emas dan kejayaannya. Masyarakat Eropa benar-benar mampu belajar dengan baik atas sejarah kejayaan Islam di era keemasannya. Saat peradaban Islam jaya, orang-orang Eropa berada pada situasi aufklarung (kegelapan). Menariknya, mereka mau belajar dan berusaha bangkut dengan menimba banyak sekali ilmu pengetahuan yang

¹¹⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalis Modernis hingga Post Modenisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. iii.

¹¹⁷ Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1995) hlm. 118

mampu membawa peradaban Islam sampai ke titik kejayaan. Kekuasaan umat Islam di daratan Eropa, seperti di Spanyol dan Sicilia telah menjadi jembatan emas bagi Eropa untuk mentransper ilmu pengetahuan dan peradaban dari dunia Islam. Akhirnya, peta sejarah seolah berbalik sepenuhnya. Jika dulu umat Islam menguasai dunia dan menjadi kiblat bagi Eropa dan peradaban dunia, maka kini yang terjadi sebaliknya. Kemajuan dunia Eropa dari segi politik dan peradaban, termasuk ilmu pengetahuan dan teknologinya, yang didorong oleh semangat nasionalisme Eropa menjadikan mereka adidaya, sehingga memiliki hasrat untuk menguasai dunia. Kolonialisme yang dilakukan bangsa Eropa terhadap dunia Islam adalah bukti bahwa Eropa sedang berada berada dalam posisi yang kuat, sementara dunia Islam sangat lemah.

Ketertinggalan umat Islam ini diperparah lagi dengan melemahnya semangat mereka untuk berjuang menegakkan kedaulatan Islam yang dulu kejayaannya pernah mereka capai di kala negara-negara Eropa masih dalam kegelapan. Kondisi seperti ini lambat laun menyadarkan sebagian kaum muslimin atas kelemahan dan ketertinggalannya. Akhirnya umat Islam bangkit, dengan semangat persatuan dan cita-cita kemerdekaan untuk melepaskan diri dari penjajahan kolonial Eropa yang diilhami oleh semangat nasionalisme Islam. Muncullah gerakan-gerakan pembaharuan di berbagai negara Islam.

Walaupun era kebangkitan umat Islam diduga kuat terjadi pada awal periode modern (tahun 1800-an M.), namun menurut

Harun Nasution, pada periode pertengahan pun sebenarnya telah muncul pemikiran pembaharuan di dunia Islam, terutama di Kerajaan Turki Utsmani.¹¹⁸ Gerakan kebangkitan Islam ini diawali dengan lahirnya gerakan revivalisme Islam atau revivalisme pramodernis yang muncul pada abad ke-18 dan 19 Masehi di Arabia, India dan Afrika. Tokoh utamanya adalah Imam Muhammad ibn Abd al-Wahhab (abad ke-18 M.). Ibn Abd al-Wahhab sesebanarnya melanjutkan apa yang pernah digagas oleh Imam Ahmad ibn Hanbal (abad ke-12 M.) dan Imam Ibnu Taimiyah (abad ke-14 M.). Pasca ide-ide pembaharuan Ibn Abd al-Wahhab menyebar dengan pesat, muncul pemikiran dan gerakan sejenis pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 yang kemudian populer disebut gerakan modernism Islam klasik. Gerakan ini banyak mengadopsi ide-ide pembaharuan dari negara Eropa dan Barat. Tokoh utama Gerakan ini adalah Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha (ketiganya hidup pada abad ke-19 dan 20 M.). Pasca trio al-Afghani, Abduh, dan Ridha, muncul gerakan pembaharuan yang puritan yang disebut gerakan neo-revivalisme Islam atau revivalisme Islam pascamodernisme. Tokoh utamanya adalah Hasan al-Banna, Muhammad Sayyid Qutb, Abul A`la al-Maududi dan Taqiyuddin al-Nabhani (semuanya hidup pada awal abad ke-20 M.). Setelah neo-revivalisme berkembang menjadi *trend* gerakan pembaharuan

¹¹⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Bulan Bintang, Jakarta, 1975), hlm. 15.

Islam, kondisi umat Islam tidak serta merta berangsur membaik *vis a vis* kemajuan peradaban Eropa-Barat modern. Tokoh-tokoh seperti Fazlurrahman mencoba menawarkan gagasan mengenai neo-modernisme Islam yang kemudian melahirkan banyak sekali pemikir Islam “liberal” di seluruh penjuru dunia Islam.¹¹⁹

Secara konseptual, gagasan tentang nasionalisme Islam dirumuskan secara sistematis dan komprehensif oleh Hasan al-Banna (*Ikhwanul Muslimin*). Al-Banna mampu mensinergikan nasionalisme dengan konsep kebangkitan Islam global, yaitu dengan menggerakkan kekuatan nasional yang dijiwai oleh spirit nilai dan falsafah Islam. Karenanya, gagasan nasionalisme al-Banna lebih plural, universal, dan kontekstual sesuai dengan kebutuhan dan realitas politik yang berkembang.

Menurut Muhammad Imarah, setiap muslim harus memiliki afiliasi tertentu untuk membangun sebuah peradaban. Afiliasi yang paling utama bagi seorang muslim adalah kepada agama dan peradabannya. Afiliasi terhadap sesuatu yang lain masih bisa dibenarkan sepanjang tidak bertentangan dengan sifat dan nilai dasar Islam. Sebagai sebuah sistem, Islam mencakup sesuatu yang bersifat fisik dan metafisik. Dia meliputi apa yang disebut “kerajaan langit” dan kehidupan di alam realita yang dialami manusia. Dalam konteks pemberlakuannya terhadap kehidupan manusia, Islam jelas membutuhkan sarana berupa wilayah atau teritori kehidupan manusia. Di sinilah,

¹¹⁹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 79.

afiliasi seorang muslim terhadap sebuah wilayah atau negeri tidak akan dibenarkan ketika afiliasi yang bersifat umum (nilai-nilai Islam) diabaikan. Situasi seperti ini, secara sederhana, bisa narasikan secara silogistis dengan pernyataan sebagai berikut: “keberadaan sebuah diperlukan untuk membentuk dunia Islam dan peradabannya. Agama mengharuskan agar sebuah negeri memahami Islam dan mewujudkan ajaran Islam dalam peradaban tersebut. Keharisan seorang muslim untuk berafiliasi kepada negeri harus diposisikan sebagai piranti untuk berafiliasi ke kepada Islam sebagai kerangka utama”.¹²⁰

Terminologi “Nasionalisme Islam” sebenarnya tidak lebih dari modifikasi atas nasionalisme Barat-Sekuler menjadi nasionalisme berbasis ukhuwah Islamiyah. Namun demikian, nasionalisme Islam ini mampu menjadi senjata ampuh bagi umat Islam untuk bangun dan bangkit dari keterpurukannya di segala bidang, terutama pembebasan diri dari kolonialisme negara-negara Barat atas dunia Islam. Dalam konteks ini, nasionalisme benar-benar dipahami sebagai komunitas orang-orang yang merasa bahwa mereka bersatu atas dasar elemen-elemen penting yang mendalam dari warisan bersama dan bahwa mereka memiliki takdir bersama menuju masa depan. Mereka membentuk kesatuan solidaritas yang besar, yang berasal dari perasaan pengorbanan yang telah dibuat di masa lampau untuk membangun masa depan bersama. Nasionalisme seperti ini

¹²⁰ (<http://hermawan.blogspot.com/2007/09/Islam-nasionalisme-nasionalisme-Islam/html>).

adalah kehendak untuk bersatu (*le dwsire d'entre ensemble*) dan semangat untuk melawan kolonialisme.¹²¹

Efek nyata semangat nasionalisme tersebut dapat dilihat di hampir semua negara Islam atau negara dengan penduduk mayoritas muslim yang mengalami pahitnya penjajahan bangsa Barat dan Eropa. Sebagai contoh, Indonesia sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam bergerak bangkit melawan kolonial Belanda dengan semangat nasionalisme Indonesia, “Bertanah air satu tanah air Indonesia. Berbangsa satu bangsa Indonesia. Berbahasa satu bahasa Indonesia”, hingga kemudian menggapai kemerdekaannya di bawah pimpinan Soekarno yang kemudian menjadi presiden pertama Indonesia. Soekarno memaknai nasionalisme dengan mengacu pada Ernest Renan sebagaimana disebutkan di atas. Dia mengungkapkan bahwa semangat nasionalisme merupakan semangat kelompok manusia yang hendak membangun suatu bangsa yang mandiri, dilandasi satu jiwa dan kesetiakawanan yang besar, mempunyai kehendak untuk bersatu dan terus menerus ditingkatkan untuk bersatu, dan menciptakan keadilan dan kebersamaan. Paham nasionalisme seperti ini membentuk persepsi dan konsepsi identitas sosial kaum pergerakan di seluruh negara jajahan sebagai suatu kekuatan politik yang tidak bisa disepelekan oleh penguasa kolonial saat itu. Tujuan nasionalisme ini adalah pembebasan dari segala macam bentuk

¹²¹ Rupert Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), hlm. 95.

penjajahan dan berusaha untuk mencapai kemerdekaan yang sebenar-benarnya, dalam rangka menciptakan masyarakat bangsanya yang adil, makmur, aman dan sejahtera serta tidak ada lagi penindasan suatu bangsa terhadap bangsa lainnya dalam bentuk apapun; politik, ekonomi, budaya, keyakinan dan lainnya. Perlu dijelaskan juga disini bahwa nasionalisme Indonesia tidak akan mampu melahirkan gerakan perlawanan hingga mencapai kemerdekaan tanpa dukungan dari para pemuka Islam yang melakukan doktrinasi kepada rakyat dan para pejuang tentang bahwa membela tanah air adalah kewajiban agama. Mati di medan pertempuran melawan para penjajah adalah mati yang mulia (syahid). Bahkan doktrin "*hubbul wathan min al-Iman*" (cinta tanah air adalah bagian dari keimanan), seolah tidak perlu lagi diperdebatkan secara akademik. Doktrin itu begitu kuat melekat dalam hati rakyat muslim Indonesia, meski sanad akademisnya sulit untuk dipertanggung jawabkan.

C. Nasionalisme Religius: Visi Kebangsaan dan Keislaman Nahdlatul Wathan

Nahdlatul Wathan adalah organisasi mandiri yang tidak memiliki keterkaitan dengan ormas-ormas lain seperti NU dan Muhammadiyah. Namun demikian, jika dilihat dari karakter keislaman yang ada, Nahdlatul Wathan nampaknya lebih memiliki kedekatan dengan NU daripada Muhammadiyah. Hal ini tentunya tidak terlepas dari sosok TG. Zainuddin yang pernah diangkat sebagai konsul NU pada tahun 1950 an perwakilan

dari pulau Sunda Kecil. Posisi sebagai konsulat tentu didasarkan pada adanya kesamaan ideologi keagamaan antara NU dan TG Zainuddin. Bahkan, seandainya NU tidak memutuskan keluar dari Masyumi bisa jadi posisi Nahdlatul Wathan akan selalu melekat pada NU. Pilihan politik NU keluar dari Masyumi dan TG Zainudin yang memilih tetap berada di Masyumi membuat keduanya terpisah secara ideologi. Selain itu, adanya tuntutan untuk mewedahi lembaga-lembaga pendidikan yang ada di Lombok membuat TG Zainudin semakin kuat keinginannya untuk mendidikan organisasi secara mandiri, tidak berada dalam bayang-bayang NU atau ormas yang lain.¹²²

Dalam hal akidah, Nahdlatul Wathan mengikuti paham ahlussunnah wal jamaah sebagaimana orang-orang NU. Adapun dalam hal fikih, Nahdlatul Wathan secara tegas menyatakan bahwa mereka mengikuti mazhab Imam al-Syafi'i. Beberapa ritual keagamaan yang dipraktikkan oleh pengikut (jamaah) Nahdlatul Wathan hampir tidak ada bedanya dengan yang dipraktikkan oleh jamaah NU. Bahkan untuk menyebut jamaah atau pengikutnya, baik Nahdlatul Wathan maupun NU sama-sama menggunakan sebutan "nahdhiyyin". Tidak hanya itu, salah satu prinsip Aswaja dalam Nahdlatul Wathan sebagaimana disuarakan oleh TGH Zainuddin, "*Turahhibu bi al-hadits wa tahtarimu al-qadim wa tarbitu bainahuma*" yang artinya "menyambut yang baru (inovasi)-menghormati yang lama

¹²² Lihat Baharudin, *Nahdlatul Wathan dan Perubahan Sosial* (Jogjakarta: Genta Press, 2007)

(refleksi tradisi) dan mengikat/menghubungkan keduanya (moderasi), nampak sejalan dengan prinsip yang dipopulerkan oleh NU, “*al-Muhafazah ala al-qadim al-shalih wa al-akhzu bi al-jadid al-ashlah*”.¹²³

Keterlibatan Nahdlatul Wathan dalam proses berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara paska kemerdekaan cukup penting dan strategis. Peran sosok TGH Zainudij Majid dalam melakukan doktrinasi cinta tanah air dan bela negara ikut berkontribusi terhadap lahirnya semangat juang masyarakat pada waktu itu, khususnya di pulau Lombok. Bahkan begitu kuatnya suntikan spiritual yang diberikan oleh TGH Zainuddin, adik kandungnya harus rela mati SYahid dalam perjuangan melawan penjajah Belanda. Atas jasanya ini lah Presiden Joko Widodo pada tahun 2017 memberikan gelar Pahlawan Nasional kepada TGH Muhammad Zainudin Abdul Majid.

Dari sisi penamaan organisasi, “Nahdlatul Wathan” sendiri menyiratkan pesan nasionalisme yang kuat. Nasionalisme yang digali dari nilai-nilai agama (Islam) untuk selalu mencintai tanah air dan bangsa. Mencintai negara sebagai tempat untuk memperjuangkan harkat dan mertabat bangsa adalah perintah agama yang tidak boleh ditolak.

Untuk bisa memahami bagaimana semangat nasionalisme dibangun oleh TGH Zainuddin, Mars Nahdlatul

¹²³ Ulyan Nasri, *Mengenal Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan* (Lombok: CV. Haramain Lombok, 2017), hlm. lx-x.

Wathan begitu jelas menggambarannya. Tidak hanya Mars Nahdlatul Wathan, TGH Zainuddin juga banyak mengarang lagu perjuangan yang berisi seruan untuk melawan penjajahan dan merebut kemerdekaan. Dalam Mars Nahdlatul Wathan, spirit nasionalisme dan patriotism dilukiskan sebagai berikut:¹²⁴

*Nahdlatul Wathan lembaga kita
Lembaga pendidikan ilmu agama
Mendidik putra dan putri kita
Agar menjadi insan yang bertqwa*

*Pancasila dasar Negara kita
Ketuhanan adalah sila yang utama
Mengabdikan kepada Negara dan bangsa
Dengan iman tertanam dalam dada*

*Marilah kita tetap berjuang menuju cita-cita
Mencapai Negara yang adil dan makmur
Dengan keridlaan Yang Maha Esa
Nahdlatul Wathan tetap dalam pengabdian
Ikut membina umat beragama
Sebagai ummat yang beragama
Harus menjadi tauladan yang mulia
Ikut serta membina keutuhan bangsa
Utuh jasmani serta rohaninya.¹²⁵*

Dari bait-bait lagu mars tersebut dapat dipahami bahwa Nahdlatul Wathan menanam kepada semua pengikutnya

¹²⁴ Tuan Guru Kiai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid, *Qasidah Nahdliyah: Penghimpun, Majlis al-Aufiya' wal Uqala* (Mataram: UNW Mataram Press, 2017), hlm. 37.

¹²⁵ Bait sya'ir ini menjadi lagu perjuangan yang dinyanyikan pada acara pengajian akbar dan acara formal di Nahdlatul Wathan seperti seminar-seminar yang disandingkan dengan lagu kebangsaan Indonesia. Lagu ini biasa dinyanyikan secara bersama-sama setelah menyanyikan lagu Indonesia Raya.

karakter untuk cinta kepada negara dan bangsa sebagai bentuk perjuangan membela agama. Disinilah, konsep “Nasionalisme religious” menemukan bentuknya¹²⁶, yaitu nasionalisme yang tidak terpisah dari nilai-nilai agama (sekuler), melainkan nasionalisme yang menjadi bagian integral dari ajaran agama. Pesan ini begitu jelas digambarkan oleh bait kedua mars Nahdlatul Wathan, “*Pancasila dasar Negara kita - Ketuhanan adalah sila yang utama - Mengabdikan kepada Negara dan bangsa - Dengan iman tertanam dalam dada.*”

Pada bait ketiga, pesan nasionalisme nampak pada penggalan kalimat “*Marilah kita tetap berjuang menuju cita-cita - Mencapai Negara yang adil dan makmur - Dengan keridlaan Yang Maha Esa.*” Bait-bait ini menegaskan esensi dari nasionalisme itu sendiri, yaitu: “paham (ajaran) untuk mencintai bangsa dan Negara sendiri; politik untuk membela pemerintah sendiri; kesadaran keanggotaan dalam suatu bangsa yang secara potensial atau actual bersama-sama mencapai, mempertahankan dan mengabdikan identitas, integritas, kemakmuran dan kekuatan bangsa itu; semangat kebangsaan”.¹²⁷ Bait-bait ini juga menyiratkan pesan persatuan dan kesatuan seluruh warga bangsa untuk sama-sama berjuang mewujudkan negara yang adil dan makmur. Perjuangan yang

¹²⁶ Michael A. Riff (ed), *Dictionary of Modern Politic Ideology* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 193-194.

¹²⁷ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 608-609.

dimaksud tentunya perjuangan untuk merdeka dari penjahan yang dilakukan Belanda dan Jepang pada waktu itu.¹²⁸

Bait terakhir mars Nahdlatul Wathan “*Sebagai Ummat yang beragama - Harus menjadi tauladan yang mulia - Ikut serta membina keutuhan bangsa - Utuh jasmani serta rohaninya.*” Menegaskan bahwa Nahdlatul Wathan berkewajiban untuk terlibat aktif dalam upaya membangun kesehatan jasmani dan rohani bangsa Indonesia. Kewajiban ini adalah bagian dari semangat nasionalisme sebagai bagian dari bangsa Indonesia dan sekaligus bagian dari perintah agama yang harus dilaksanakan. Adapun upaya yang dilakukan oleh Nahdlatul Wathan terkait dengan hal ini adalah mendirikan berbagai lembaga pendidikan yang diproyeksikan untuk membekali generasi muda agar memiliki pemahaman agama yang baik dan sekaligus memiliki kecintaan terhadap bangsa dan negaranya.

Dalam hal gerakan dan program organisasi, Nahdlatul Wathan memiliki empat pilar (*arba' afkar*) organisasi yang menunjukkan karakter dan ke-khas an Nahdlatul Wathan dibanding organisasi Islam lainnya, yaitu: *Pertama*, fikrah nahdhiyah (pemikiran kebangkitan) yang mencakup nahdlah tarbawiyah (kebangkitan pendidikan), nahdhah ijtimaiyyah (kebangkitan sosial), nahdhah dakwatiyah (kebangkitan dakwah). *Kedua*, fikrah wathaniyah: pemikiran kebangsaan. Hal ini dilakukan dengan menyebut Indonesia sebagai bilady (negaraku), indunisiyya, Wathany (bangsaku). Istilah-istilah ini

¹²⁸ L. Stoddard, *Dunia Baru Islam* (T. P., 1996), hlm. 137.

banyak ditemukan dalam lagu-lagu nasionalisme karya TGH Zainuddin, termasuk Mars Nahdlatul Wathan. Selain itu, untuk menyebut masyarakat sasak yang sangat kuat primordialisme kesukuannya, TGH juga selalu menyematkan Indonesia di belakakang kata yang menunjukkan makna kesukuan atau ke daerahan, seperti: “*Anti ya Fancur bilady, Ya fata Sasak bi Indonesia*”. *Ketiga*, Fikrah Siyasiyah. Hal ini nampak dalam pemikiran politik TGH Zainuddin tentang pergolakan politik pada waktu itu serta gagasannya mengenai demokrasi Pancasila. Bahkan pada tataran praktis TGH Zainuddin juga pernah terlibat pada kegiatan politik praktis di tahun 1955-1997. *Keempat*, Fikrah Diniyah Islamiyyah, mencakup akidah, akhlak, dan fikih. Di bidang akidah, Nahdlatul Wathan menetapkan untuk ikut pada akidah ahlussunnah wal jamaah. Dibiidang fikih, mazhab Syafi’i dipilih sebagai mazhab resmi organisasi. Sedangkan dibidang akhlak (taswuf) pemikiran Imam Junaid al-Bagdadi dan Imam al-Ghazali yang dijadikan panutan. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa organisasi Nahdlatul Wathan adalah organisasi Islam yang bergerak pada ranah: Rabbaniyah, Nabawiyah, Insaniyah, Ummatiyah, Kauniyah, Alamiyah yang dikemas dalam bingkai Washatiyah Islam (moderat).¹²⁹

D. Hadramisme dan Salafisme: Visi Kebangsaan dan Keislaman al-Irsyad

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, terbentuknya al-Irsyad secara embrional bukanlah

¹²⁹ Ulyan Nasri, *Mengenal*, hlm. xi-xii.

murni karena panggilan pembaharuan atau mengikuti trend pergerakan merebut kemerdekaan yang pada waktu itu marak berdiri. Terbentuknya al-Irsyad, termasuk Jami'at khair, lebih dilatar belekangi adanya sentiment etnik yang terjadi pada internal komunitas Aran (hadrami) di Nusantara. Komunitas Hadrami pada waktu itu sering disebut sebagai "The Other World",¹³⁰ yaitu sebuah komunitas sosial eksklusif yang terpisah dari realitas sosial-politik bangsa Indonesia yang tengah bergejolak dalam menghadapi masa kebangkitan nasional.

Mengutip apa yang disebutkan oleh Natalie Mobini, ada tiga bukti bahwa organisasi al-Irsyad sangat kental dengan nuansa *eksklusif-hadrami*, yaitu: *pertama*, fakta bahwa cabang-cabang organisasi yang kuat dan berpengaruh (seperti cabang Surabaya), selalu didominasi oleh orang Arab-Hadrami. Sebaliknya, eksistensi cabang-cabang al-Irsyad di daerah anggota pribuminya kuat cenderung tidak bertahan lama. *Kedua*, identitas Hadrami al-Irsyad dapat diamati dari bahasa resmi yang digunakan dalam usaha penerbitan yang dikelola oleh al-Irsyad. Di sepanjang dekade awal pendiriannya, majalah yang diterbitkan oleh al-Irsyad selalu dalam bahasa Arab dengan suplemen kecil dalam bahasa Melayu. Hal ini tidak memungkinkan bagi penduduk lokal yang tak mengerti bahasa Arab untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan organisasi.

¹³⁰ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies (1900-1942)* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999).

Ketiga, dan ini yang menurut Natalie paling mendasar, puncak pimpinan organisasi selalu berada di tangan orang-orang Arab-Hadrami.¹³¹

Eksklusifitas al-Irsyad masih nampak di awal-awal organisasi ini terbentuk secara resmi. Kebangkitan (*al-Nahdhah*) yang disuarakan oleh al-Irsyad sebagai spirit organisasi, masih dimaknai secara sempit sebagai “bangkit untuk menjadi hadrami seutuhnya”. Bukan “bangkit” untuk merdeka dari penjajahan dan menjadi Indonesia yang merdeka sebagaimana diserukan oleh organisasi-organisasi lainnya. Melalui lembaga pendidikan dan penerbitan yang dikelola, al-Irsyad terus menyuarakan patriotisme-teritorial, yaitu cinta yang dalam pada tanah leluhur mereka (Arab) bukan tanah kelahiran mereka (Indonesia). Agar memiliki daya pengaruh yang kuat, seruan nasionalisme-teritorial (*wathaniyyah hadramiyyah*) ini seringkali dikemas dalam narasi-narasi yang seolah mendapatkan legitimasi agama. Pada situasi seperti ini, menjadi Indonesia belum menjadi opsi (apalagi keharusan) bagi komunitas Hadrami Nusantara. Mereka masih kuat memegang prinsip bahwa Hadrami adalah “orang Arab yang kebetulan tinggal di Indonesia”, bukan “orang Indonesia yang kebetulan keturunan Arab”.

Persoalan eksklusifitas al-Irsyad tidak hanya karena mereka menjadi ‘The Other’ dari komunitas pribumi dan pendatang lainnya, melainkan juga karena adanya dikotomi strata di kalangan komunitas mereka (Hadrami) di tanah asal.

¹³¹ *Ibid.*

Dalam kehidupan masyarakat Arab Hadrami, dikenal adanya pengelompokan strata sosial yaitu sayyid, qabil, syaikh dan masakin. Stratifikasi ini tentu akan menjadi masalah ketika diterapkan pada keturunan Arab di Hindia Belanda. Terlebih ketika paham *nation state* mulai berkembang dan diterapkan di hampir seluruh negara penjajah pada waktu itu. Jika sebelum abad ke-20 komunitas Arab di Nusantara masih memiliki orientasi kebernegeraan (*statehood*) pada negara Hadramaut yang pada saat itu menjadi wilayah protektorat Inggris, maka orientasi ini akan mulai kehilangan arah ketika Nusantara berada dalam teritori kekuasaan penjajah Belanda. Komunitas Arab yang hidup di wilayah kekuasaan Hindia- Belanda sudah menyatu dengan adat istiadat local, berbahasa daerah setempat, dan bahkan menjadi bagian dari komunitas etnis lokal melalui perkawinan. Dari kondisi seperti ini, muncul generasi baru keturunan Arab Hadrami di Nusantara yang mulai kesulitan untuk memahami alur pikir konsep kebernegeraan para orang tua mereka yang menjadikan Hadramaut sebagai tanah air mereka.¹³²

Hasrat al-Irsyad untuk meneguhkan identitas komunal sebagai bagian dari orang Hadramaut yang berada di Indonesia nampaknya harus menemui jalan buntu, yaitu ketika pada tahun

¹³² Hasan Bahanan, "Abdul Rahman Baswedan: Peran dan Komitmennya Bagi KelIndonesiaan", Makalah, disampaikan dalam seminara Nasional "AR. Baswedan: Sejar dan Perannya dalam Merajut Ke-Indonesiaan", diselenggarakan oleh Departemen Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga, Surabaya, 9 Maret 2011. h. 1.

1930-an al-Irsyad dianggap gagal memperluas aktivitasnya ke negeri Hadramaut sendiri.¹³³ Kegagalan ini terbukti Ketika ada sekelompok pemuda Hadrami kelahiran Indonesia (*muwallad*) yang telah mengakui Indonesia sebagai tanah air mereka. Usaha mereka yang dapat diterima oleh para nasionalis Indonesia ini, semakin memantapkan perkembangan konsep “bangsa Indonesia” di tengah-tengah komunitas Arab-Hadrami di Hindia Belanda.¹³⁴

Di masa penjajahan (Jepang dan Belanda), al-Irsyad benar-benar mengalami masa-masa yang sulit untuk berkembang. Baru pada sekitar tahun 1949 al-Irsyad mulai tumbuh kembali, tepatnya setelah dilaksanakan muktamar ke-27 tanggal 21-24 Agustus 1949. Muktamar ini lebih bersifat evaluasi dalam rangka rehabilitasi organisasi yang keberadaannya selalu jatuh bangun di masa sebelum kemerdekaan.¹³⁵

Pada tahun tahun 1951, al-Irsyad resmi menjadi Anggota Istimewa Partai Politik Masyumi. Dalam hal ini, yang menjadi anggota resmi adalah Pengurus Besar al-Irsyad, sedangkan massa anggota al-Irsyad secara otomatis dianggap sebagai

¹³³ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999), hlm. 52.

¹³⁴ Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening*, hlm. 15.

¹³⁵ Hanya saja Muktamar yang diselenggarakan di Jakarta ini tidak dihukumi sebagai Muktamar ke-27, karena dianggap darurat dan dasar hukumnya sederajat dengan Konperensi. Sementara itu, yang dihitung Muktamar ke-27 adalah yang dilangsungkan di Solo tahun 1951. Lihat Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa* (Jakarta: Presto Prima Utama, 1996), hlm. 157-158.

Anggota Masyumi walaupun secara pribadi tidak terdaftar. Demikian pula, para Pemuda al-Irsyad akhirnya juga aktif dalam GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia).¹³⁶ Masuknya al-Irsyad sebagai anggota Masyumi ini nampaknya tidak banyak membantu, bahkan menghambat, proses rehabilitasi internal al-Irsyad sebagaimana diperjuangkan dalam muktamar ke-27. Puncaknya, pada Mu'tamar al-tahun 1951, yang diselenggarakan di Solo, tidak ada pemuda al-Irsyad yang hadir, akrena hampir semua Cabang para pimpinan Pemuda al-Irsyad dan massa anggotanya hijrah ke GPII.¹³⁷

Geliat gerakan al-Irsyad mulai nampak Kembali ketika dilaksanakannya muktamar di Bondowoso tahun 1970, setelah sebelumnya seperti mati suri. Satu hal yang menarik dri muktamar Bondowoso ini adalah disingkirkannya nama ormas (organisasi massa) dari konstitusi al-Irsyad. Al-Irsyad benar-benar akan dikembalikan sesuai khittah awal pendiriannya yaitu sebagai organisasi pendidikan, pengajaran, kebudayaan, dan da'wah Islam serta kemasyarakatan.¹³⁸

Tugas besar hasil muktamar Bondowoso belum terlaksana dengan baik, al-Irsyad Kembali harus menghadapi kenyataan tidak baik akibat ulah para anggota muktamar ke-33

¹³⁶ GPII memang dirikan oleh orang-orang Masyumi sehingga tampak jelas untuk mendukung keanggotaan Masyumi, sekalipun dikatakan tidak punya hubungan organisasi dengan partai manapun. Lihat Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 106.

¹³⁷ Hussein Badjerei, *Al-Irsyad Mengisi*, hlm. 160-162.

¹³⁸ Hussein Badjerei, "Kesana Kita ?", dalam *SUARA AL-IRSYAD*, No. 2 & 3 Tahun Ke-XIV Agustus 1985, hlm. 2-3.

di Semarang tahun 1982. Muktamar tersebut mendapat kritikan tajam dari pihak luar organisasi karena menampilkan adegan yang tidak mencerminkan kaum terdidik dan berakhlak mulia. Banyak kata-kata tidak layak keluar dari kalimat anggota muktamar. Bahkan, setelah DPP periode 1982-1985 diresmikan, terjadi keributan internal yang tentunya sangat memalukan dan merugikan jamaah warga al-Irsyad. Penyerobotan dan perampasan hak milik organisasi, atas dalih pengamanan dan penyelamatan, benar-benar terjadi pada waktu itu.¹³⁹

Persoalan lain yang juga mewarnai Muktamar Semarang adalah terkait dengan diwajibkannya bagi setiap organisasi, baik organisasi politik maupun organisasi masyarakat, untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal. Persoalan ini, kemudian memunculkan dua kelompok di tubuh al-Irsyad, yaitu yang pro dan yang kontra. Dalam menyikapi hal ini, pada Muktamar al-Irsyad di Semarang tahun 1982 dibentuklah suatu badan yang dinamakan Badan Penyempurna Konstitusi Organisasi (BPKO) al-Irsyad. Melalui badan inilah lahir dua point dalam AD/ART dan PD/PRT yang dalam sejarah al-Irsyad adalah hal yang baru. *Pertama*, berkaitan dengan Asas Tunggal, Pancasila. *Kedua*, rencana untuk melebur atau membubarkan badan-badan otonom di lingkungan al-Irsyad. Keputusan ini, menurut Awod Martan, disebabkan karena adanya beberapa

¹³⁹ Hadrami, "Gejala Apa Ini ?", dalam *SUARA AL-IRSYAD*, No. 9 & 10 Tahun Ke-XIII Februari/Maret 1985, hlm. 2-3.

kalangan PB Pemuda al-Irsyad yang mengeluarkan stateman politik yang dianggap ngawur dan melanggar terhadap konstitusi yang ada serta TAP Mukttamar Nomor 007.¹⁴⁰ Golongan pemuda ini konon menolak penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi.

Menghadapi instruksi penguasa Orde Baru yang mengharuskan setiap organisasi resmi untuk menjadikan Pancasila sebagai asas organisasi, al-Irsyad benar-benar berada pada situasi yang dilematis. Bertahan dengan azas semula (Islam) dengan risiko dibubarkan pemerintah, atau mengikuti keinginan pemerintah dengan resiko menggantungkan prinsip akidah. Dalam situasi seperti ini, muncul jawaban yang ditawarkan mayoritas pengurus organisasi di mana al-Irsyad akan menerima Pancasila sebagai asas organisasi atas dasar prinsip kedaruratan.¹⁴¹

Secara ideologis-keislaman, al-Irsyad sejak semula didirikan berideologi salafi. Ahmad Surkati adalah pengagum pemikiran keagamaan dari Ibn Taymiyah dan Muhammad Abduh.¹⁴² Hal ini bahkan nampak ketika dia masih bergabung di Jami'at Khair. Ada cerita yang berkembang bahwa selain mengajar di madrasah milik Jami'at Khair di pagi hari, Ahmad

¹⁴⁰ Awod Martan, "Lamunan di Tegal", dalam *SUARA AL-IRSYAD*, No. 11 dan 12 Tahun XIII, April/Mei 1985, hlm. 12-13.

¹⁴¹ Ady Khaled Amar, "Sekilas Sejarah Badan Otonomi di Lingkungan Al-Irsyad Allslamiyah: Pembekuannya dan Urgensinya Dihadirkan Kembali", dalam *SUARA AL-IRSYAD*, No. 02 Tahun I, Setember 2007, hlm. 5-6.

¹⁴² Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999), hlm. 150.

Surkati juga mendirikan kajian pada sore hari yang dihadiri oleh para pemuda Arab. Kajian ini bertujuan untuk melihat kemungkinan memperbaiki pemahaman Umat Islam di Indonesia. Selain itu, forum kajian ini juga dimanfaatkan oleh Surkati untuk mencari partner yang bisa diajak bekerjasama dalam mengembangkan paham salafi. Kedangan beberapa sahabatnya dari Sudan sangat berarti bagi Surkati, karena mereka bisa diajak bertukar pikiran dan wawasan tentang salafisme yang dikembangkan oleh Muhammad Abduh.¹⁴³

Konsep “salafisme” yang dikembangkan oleh Surkati nampaknya mulai mengalami pergeseran ke arah “wahabisme” terutama ketika berdirinya Pesantren al-Irsyad di Tengar an Salatiga. Beberapa kalangan bahkan menilai bahwa konsep salafi yang dikembangkan oleh Pesantren Tengar an ini adalah cikal bakal terjadinya perpecahan di tubuh al-Irsyad al-Islamiyyah.

Keberadaan Pesantren al-Irsyad di Tengar an memang tidak bisa dipisahkan dari penyebaran faham salafi di era modern (tahun 1980-an). Hubungan erat ini dikarenakan orang-orang seperti Ja’far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawwas, dan Yusuf Utsman Baisa adalah pemimpin di Pesantren al-Irsyad Tengar an yang juga sebagai tokoh penyebar faham salafi. Menariknya, faham salafi yang mereka sebarkan ternyata berbeda dengan pemahaman yang selama ini dipegang oleh masyarakat al-Irsyad pada umumnya.

¹⁴³ Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943)*, hlm. 211

Sebenarnya, Pesantren al-Irsyad Tengaran pun dibangun dalam rangka penguatan kader al-Irsyad, terutama dalam kemampuan Bahasa Arab. Pesantren ini didirikan atas prakarsa Umar Abdat, seorang pengusaha keturunan Hadrami dan ketua cabang al-Irsyad di Semarang. Ja'far Umar Thalib (karena baru selesai studi di tanah Arab) diminta mengajar di pesantren tersebut dan bahkan ditunjuk sebagai direktur pesantren dengan dibantu Yazid Abdul Qadir Jawwas. Kedatangan Ja'far ke Indonesia nampaknya berada dalam momen yang tepat. Sebab, al-Irsyad pada waktu itu sedang berada dalam kondisi krisis, terutama krisis identitas.¹⁴⁴

Pada tahun 1992 orang-orang Al-Irsyad al-Islamiyah mulai tidak nyaman dengan situasi yang ada akibat dampak dari dakwah salafiyah yang mulai masuk ke hampir semua lini al-Irsyad. Puncaknya, pada tahun 1993, ada tuntutan dari Pusat al-Irsyad al-Islamiyah pimpinan Gesy Amar untuk membubarkan Pesantren al-Irsyad Tengaran, atau menghentikan dakwah salafiyah karena dianggap merusak al-Irsyad.

Apa yang dilakukan oleh tiga sarangkai Ja'far Umar Thalim, Yazid Abdul Qadir Jawwas dan Yusuf Utsman Ba'isa, tidak serta merta bisa dipadamkan oleh Gesy Amar dan al-Irsyadnya. Dakwah salafiah yang dikembangkan oleh ketiga orang ini benar-benar sudah menyebar dan memberi pengaruh kepada jamaah

¹⁴⁴ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde baru*, terj. Hairus Salim (Jakarta: LP3ES, 2008), hlm. 98.

al-Irsyad di beberapa kota. Di Pekalongan misalnya, muncul dua kubu yang sama-sama kuat dalam menerima atau menolak dakwah salafiah. Berawal dari sini kemudian lahir SK 104 di tahun 1998 yang sering disebut sebagai “Resuffel Kabinet”. Dalam hal ini al-Irsyad di tingkat pusat pecah, yaitu antara Gesy Amar yang menolak dakwah salafiyah dan Muhammad Bawazir yang menerima dakwah ini. Keduanya adalah ketua dan wakil. Kemudian, keluarlah SK tersebut yang memecat Muhammad Bawazir beserta sekitar 13 orang sahabatnya. Imbas dari pemecatan ini lahirlah Mu'tamar Luar Biasa (MLB) yang pada gilirannya melahirkan Perhimpunan al-Irsyad.

E. Islam Moderat (al-Washl): Visi Kebangsaan dan Keislaman al-Washliyah

Tahun 1986 menjadi titik krusial bagi perkembangan al-Washliyyah di kemudian hari. Pada tahun ini terjadi polemik di internal al-Washliyyah terkait dengan lokasi penyelenggaraan muktamar. Lokasi yang sebelumnya diagendakan di Banda Aceh bergeser (karena ada intervensi pemerintah) ke Jakarta. Akhirnya Asrama Haji Ciliwung dipilih sebagai tempat penyelenggaraan muktamar al-Washliyyah tahun 1986. Salah satu keputusan penting yang dihasilkan pada Muktamar tersebut adalah penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi. Keputusan ini tentu disambut baik oleh pemerintah orde baru kala itu dengan mempertegas hubungan baik antara pemerintah dengan al-Washliyyah dan menghargai posisi al-Washliyyah sebagai

organisasi independent yang tidak berafiliasi dengan organisasi Islam atau politik manapun.

Pengakuan pemerintah orde baru terhadap independensi al-Washliyah nampaknya tidak selalu berjalan baik. Sebab, pada waktu itu pemerintahan sedang dikuasai oleh Partai Golongan Karya (Golkar). Hegemoni Golkar terhadap jalannya kekuasaan begitu kuat, sehingga ketika al-Washliyah memposisikan diri sebagai organisasi yang independent dari partai politik manapun, maka banyak aktifitas organisasi al-Washliyah yang dianggap berseberangan dengan pemerintah. Hal ini pula yang menyebabkan mengapa perkembangan al-Washliyah pada masa orde baru sangat lambat. Kaderasi yang dilakukan oleh organisasi juga tidak membuahkan hasil yang maksimal.¹⁴⁵

Tahun 1998 juga memiliki arti sejarah yang penting bagi perkembangan al-Washliyah di Indonesia. Tahun ini adalah tahun dimulainya era baru pemerintahan di Indonesia dari era orde baru beralih ke era reformasi. Kehadiran era reformasi dimanfaatkan oleh al-Washliyah untuk mengembalikan “Islam” sebagai asas organisasi sebagaimana khittah organisasi ini didirikan. Dikembalikannya “Islam” sebagai asas organisasi disebabkan oleh tindakan represif rezim orde baru yang memberlakukan asas tunggal Pancasila dan membatasi kegiatan keagamaan hanya sebatas kegiatan normatif dalam bentuk ritual ibadah semata. Kegiatan-kegiatan lain akan selalu diawasi oleh

¹⁴⁵ Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 98.

pemerintah bahkan tidak segan-segan untuk dilarang Ketika dianggap berseberangan dengan kepentingan penguasa.

Dalam menjalankan roda organisasi, al-Washliyah ditopang oleh lima prinsip pembangunan organisasi, yaitu:

1. Prinsip tawhid. Akidah yang dianut al-Washliyah membagi Tauhid menjadi 3 macam: *tauhid rububiyah*, *uluhiyah* dan *Asma wa Sifat*. Mengamalkan tauhid dan menjauhi syirik merupakan konsekuensi dari kalimat syahadat yang telah diikrarkan oleh seorang muslim. Setiap anggota al-Washliyah harus mengajarkan dan mengamalkan ajaran tawhid ini dengan tanpa toleransi.
2. Prinsip jihad. Al-Washliyah memaknai jihad sebagai upaya untuk menciptakan kebaikan moral bagi seluruh umat manusia dan menghilangkan pertikaian yang terjadi di antara mereka. Jihad dalam konteks ini bisa dilakukan dengan harta atau pun dengan tanaga/ jiwa.
3. Prinsip Amar Ma'ruf Nahi munkar. Yaitu menyerukan kepada kebaikan, mengajak untuk berbuat kebaikan, menyeru untuk meninggalkan keburukan.
4. Prinsip *al-Falah* (keberhasilan). Al-Washliyah memaknai prinsip ini dengan memiliki jiwa militan dalam rangka membina dan membangun Negara.
5. Prinsip moderasi atau penghubung (*al-washl*). Al-Washliyah akan selalu tampil sebagai organisasi yang moderat dan mencari jalan kompromi ketika ada perbedaan dan pertikaian di sekitar mereka.

Selain kelima prinsip di atas, al-Washliyah juga dibangun di atas kerangka ideologis sebagai organisasi yang berasaskan Islam, berakidah Ahlussunnah wal jamaah, dan berfikh Syafi'i. beberapa kalangan bahkan menyebut bahwa al-Washliyah merupakan salah satu agen penyebaran paham Islam Sunni di Indonesia dan pengawal militan akidah tersebut dari serangan ideologi sekuler dan liberal.

Untuk memperkuat konsep ideologisnya, al-Washliyah mengembangkan berbagai kajian untuk mendalami literatur-literatur akidah sunni seperti: kifayat al-'Awam, Husun al-Hamidiyah dan al-Dasuqi. Di bidang fikih dikaji kitab-kitab seperti: Matan Taqrib, Fath al-Qarib, Tuhfah al-Thullab dan Al-Mahalli.

Frame ideologis tersebut hanya berlaku dalam perkumpulan dan atas nama perkumpulan, sedangkan dalam ranah yang bersifat personal setiap anggota al-Washliyah bebas memperluas dan mengamalkan paham dan serta ilmu masing-masing.

BAB V

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa Ormas Nahdlatul Wathan, al-Irsyad, dan al-Washliyah memiliki visi kebangsaan dan keislaman yang beragam. Visi ini berkembang seiring dengan dinamika sosial politik yang bergejolak di Indonesia pada waktu itu.

1. Nahdlatul Wathan merupakan salah satu Ormas Islam yang memiliki visi dan perspektif kebangsaan sangat nasionalis. Meski demikian, nasionalisme (*wathaniyah*) Nahdlatul Wathan tidak serta merta “latah” mengikuti *trend* yang dikembangkan oleh negara-negara Eropa-Barat sekuler. Nasionalisme yang pedomani oleh Nahdlatul Wathan adalah Nasionalisme-Religius, yaitu nasionalisme yang tidak keluar dari prinsip dan ajaran agama, nasionalisme yang dibangun atas nilai-nilai agama, dan nasionalisme yang bersinergi dengan agama karena dia adalah bagian dari ajaran agama. Dalam banyak hal, visi kebangsaan dan keislaman Nahdlatul Wathan sangat mirip dengan Nahdlatul Ulama. Keduanya menerima Pancasila sebagai asas organisasi, berakidah ahlussunnah wal jamaah, dan sangat menghargai turats Islam sebagai penyambung mata rantai keilmuan Islam.
2. Berbeda dengan Nahdlatul Wathan al-Irsyad hadir sebagai representasi organisasi pembaharu Islam di Indonesia, selain Muhammadiyah dan Persis. Kehadirannya diwarnai oleh

berkembangnya sentiment territorial memposisikan diri menjadi “the other”, yaitu sebagai orang Arab-Hadrami. Dikotomi sosial dan spiritual antara komunitas sayyid dan non sayyid juga ikut meramaikan sejarah awal berdirinya al-Irsyad al-Islamiyyah. Kondisi seperti ini membuat al-Irsyad al-Islamiyyah, pada wal berdirinya, masih setengah hati menerima Indonesia sebagai Negara. Sentiment ke-Hadramian masih sangat kuat dan memunculkan proyeksi-imejiner bahwa meskipun mereka tinggal di Indonesia, negara mereka adalah Hadramaut. Kondisi ini perlahan berubah setelah al-Irsyad Islamiyyah resmi menjadi bagian dari Ormas Islam di Indonesia. Mereka secara mufakat mengakui bahwa mereka adalah bagian dari bangsa Indonesia. Hanya saja, dalam hal menerima Pancasila sebagai asas organisasi, warga al-Irsyad berbeda pendapat yang berujung pada munculnya dua mazhab dalam tubuh al-Irsyad, mazhab yang menerima Pancasila dan Mazhab yang menolak Pancasila sebagai asas organisasi.

Adapun perspektif keislaman yang dikembangkan oleh al-Irsyad al-Islamiyyah adalah salafiyah ala para pembaharu Islam seperti Muhammad Abduh, al-Afghani, dan Rashid Ridha. Bukan salafiyah-wahabiyyah sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Hal ini bisa dibuktikan ketika terjadi konflik internal antara pengurus al-Irsyad dengan para pengasuh Pesentren al-Irsyad di Tenganan di bahasah Asuhan Ja’far Umar Thalib yang

berafiliasi kepada salafiyah wahhabiyah. Lazimnya dakwah salafiyah dan organisasi pembaharu Islam, orientasi keislaman yang dikembangkan oleh al-Irsyad adalah memurnikan ajaran Islam dari segala bentuk penyimpangan (*tahayyul, bid'ah, dan khurafat*) serta mengembalikan semua praktik keislaman kepada sumbernya yang otoritatif, yaitu al-Qur'an wa al-Sunnah (*al-ruju' ila al-kitab wa al-sunnah*).

3. Adapun al-Washliyyah, eksistensinya sebagai organisasi massa Islam tidak sebesar Nahdlatul Wathan dan al-Irsyad. Pasang surut pengelolaan organisasi membuat al-Washliyyah susah untuk berkembang, ditambah konflik kepengurusan serta tekanan politik rezim orde baru, semakin membuat al-Washliyyah menjadi organisasi yang "jalan di tempat".

Visi kebangsaan al-Washliyyah sangat tegas, yaitu menjadi bagian tak terpisahkan dari bangsa dan negara Indonesia. Bahkan beberapa pendiri organisasi juga banyak yang terlibat dalam perjuangan, baik dalam proses merebut maupun pasca kemerdekaan. Meskipun demikian, dalam hal penerimaan terhadap Pancasila sebagai asas organisasi, al-Washliyyah mengalami pasang surut. Di era orde baru, al-washliyah menerima asas tunggal Pancasila, sedangkan di era reformasi al-washliyah Kembali kepada khittah organisasi, yaitu berasaskan Islam.

Tidak berbeda jauh dengan NU dan Nahdlatul Wathan, al-Washliyyah mendakwahkan konsep Islam yang moderat dengan berpijak pada akidah ahlussunnah wal jamaah, fikih

mazhab syafi'i, dan menghargai turats (karya-karya ulama klasik) sebagai penyambung sanad keilmuan Islam untuk menjaga orisinalitasnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrohman, A. A. (2018). Eksistensi Islam Moderat dalam Perspektif Islam. *Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran Dan Pencerahan*, 14(1), Article 1. <https://doi.org/10.31000/rf.v14i1.671>
- Akhmadi, A. (2019). Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia. *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan*, 13(2), 45–55.
- Almu'tashim, A. (n.d.). *View of Berkaca NU dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Nilai-Nilai Moderasi Islam di Indonesia*. Retrieved August 11, 2021, from <http://ejurnal.unim.ac.id/index.php/tarbiya/article/view/474/269>
- Alwi, H. (2002). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999.
- Akhmadi, A. “Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia”. *Inovasi-Jurnal Diklat Keagamaan*. 13 (2). 2019.
- Alwi, H. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Paramadina*, volume I No. 1 edisi Juli-Desember 1998.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Alihbahasa Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: LKIS, 2007
- Ahmad Gunawan BS dan Mu'amar Ramadhan. *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

- Ahmed, Akbar S. *Posmodernisme: Bahasa dan Harapan Bagi Islam*. Alih bahasa M. Sirozi. Bandung: Mizan, 1993.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalis Modernis hingga Post Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Badudu, Z. (1994). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Burhani, N. (2020). *Agama. Kultur Intoleransi dan Dilema Minoritas di Indonesia*. LIPI Press.
- Badjerei, Hussein. *Al-Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*. Jakarta: Presto Prima Utama, 1996.
- Baharudin. *Nahdlatul Wathan dan Perubahan Sosial*. Jogjakarta: Genta Press, 2007.
- Budiyono, Kabul. *Nilai-nilai Kepribadian dan Kejuangan Bangsa Indonesia*. Bandung: Alfabeta, 2007.
- Burhani, N. *Agama. Kultur Intoleransi dan Dilema Minoritas di Indonesia*. LIPI Press, 2020.
- Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Buchari, Sri Astuti. *Kebangkitan Etnis Menuju politik Identitas*. Jakarta: YOI, 2014.
- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Dawing, D. (2017). Mengusung Moderasi Islam di Tengah Masyarakat Multikultural. *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin Dan Filsafat*, 13(2), 225–255. <https://doi.org/10.24239/rsy.v13i2.266>

Dermawan, Andy. *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*. Yogyakarta: PT. Kurnia Kalam Semesta, 2009.

Dhofier, Z. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. LP3ES, 1994.

Emerson, Rupert. *From Empire to Nation*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 2002

Fithriyyah, M. U., & Umam, M. S. (n.d.). *Quo Vadis Ormas Islam Moderat Indonesia? Meneropong Peran NU-Muhammadiyah di Era Revolusi Industri 4.0*. <https://doi.org/10.21043/politea.v1i1.4310>

Fouzelah, H. Z. B. *Persatuan Umat Islam dalam Surah As-Shaff menurut Tafsir Al-Misbah dan At-Tibyan*. UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2019

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Terj. Hairus Salim. Jakarta: LP3ES, 2008.

Hasanuddin, Chalijah. *Al-Jam'iyatul Washliyah 1930-1942; Api Dalam Sekam di Sumatera Timur*. Bandung: Pustaka, 1988.

Kartono, K. *Pemimpin dan Kepemimpinan*. PT Raja Grafindo Persada, 2004.

Kesheh, Natalie Mobini, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies (1900-1942)*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publication, 1999.

Koentjaraningrat (ed.). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1991.

Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Alih bahasa Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2003.

- Lukito, Ratno. *Tradisi Hukum Indonesia*. Jogjakarta: Teras, 2008.
- Maarif, A. S. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*. Mizan, 2009.
- Ma'arif, Syafi'i. *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Manulang, M. *Dasar-dasar Manajemen*. UGM Press, 2015.
- Mas'ud, A. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. LkiS, 2004.
- Mas'ud, A. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Kencana, 2006..
- Mas'ud, A. *Strategi Moderasi Antarumat Beragama*. Kompas, 2018.
- Mahmud, Zaki Najib. *Qiyam min al-Turas* |||. Kairo: al-Hayah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitaab, 1999.
- Madjid, Tuan Guru Kiai Haji Muhammad Zainuddin Abdul. *Qasidah Nahdliyah: Penghimpun, Majlis al-Aufiya' wal Uqala*. Mataram: UNW Mataram Press, 2017.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Mazhab Negara* (Jogjakarta: LKiS, 2001)
- Meizhita, T. *Analisis Framing Pro Kontra RUU Ormas dimedia Suara Pembaruan dan Republika*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Munawir Sadzali dan Juhaya S. Praja. *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rosdakarya, t.t.
- Mun'im, A. D. Pergumulan Pesantren dengan Kebudayaan. In *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. LP3ES, 2007.

- Nasri, Ulyan. *Mengenal Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam Konteks Nahdlatul Wathan*. Lombok: CV. Haramain Lombok, 2017.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Bulan Bintang, Jakarta, 1975.
- Nawawi, Handari. *Metodologi Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia*. Jakarta: LP2ES, 1980.
- Noor, Mohammad. *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004.
- Qomar, M. *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rais, Amien. *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ridwan, M. Deden. *Membangun Kerukunan Teologi; Kehampaan Spiritual Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Media Cita, 2000.
- Riff, Michael A. (ed). *Dictionary of Modern Politic Ideology*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Ritzer, George dan Douglas J Goodman. *Teori Sosial Modern*. Jakarta: Kencana. 2005.
- Samud. *Relasi Islam dan Negara dalam Perspektif Gus Dur*. Jawa Barat: Tulus Pustaka, 2016.
- Shadily, Hassan. *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Bina Aksara 1983.

- Soehada, M. *Metodologi Penelitian Sosiologi Agama (Kualitatif)*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Soekanto. *Perspektif Teoretis Studi Hukum dalam Masyarakat*. Jakarta: CV Rajawali, 1985.
- Soeratno dan Lincoln Arsyad. *Metodologi Penelitian untuk Ekonomi dan Bisnis*. Yogyakarta: UPP AMP YKPN, 1993.
- Suparlan, Parsudi. *Hubungan Antar Suku Bangsa*. Jakarta: KIK Press, 2004
- Teba, Sudirman (ed.). *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*. Bandung: Mizan, 1993.
- Thohari, Harjiyanto Y. *Islam dan Realitas Budaya*. Jakarta: Media Cita, 2000.
- Tim Penulis Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedia Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Ujan, Andre Ata (et.al). *Multikulturalisme: Belajar Hidup Bersama dalam Perbedaan*. Jakarta: PT Indeks, 2001.

GLOSARIUM

INDEKS

Tentang Penulis

