



Dr. Ahmad Rivauzi, S.PdI., MA.

Pola Moderasi Islamisasi

Berbasis Pendidikan dan Sufistik
di Sumatera Barat

**Pola Moderasi Islamisasi Berbasis
Pendidikan dan Sufistik
di Sumatera Barat**

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- i. Penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- iv. Penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

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 Rp100.000.000 (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).

Dr. Ahmad Rivauzi, S.PdI., MA.

**Pola Moderasi Islamisasi Berbasis
Pendidikan dan Sufistik
di Sumatera Barat**



Cerdas, Bahagia, Mulia, Lintas Generasi.

**POLA MODERASI ISLAMISASI BERBASIS PENDIDIKAN
DAN SUFISTIK DI SUMATERA BARAT**

Ahmad Rivauzi

Desain Cover :
Syaiful Anwar

Sumber :
www.shutterstock.com (uganov Konstantin)

Tata Letak :
Cinthia M. S

Ukuran :
xii, 167 hlm, Uk: 17.5x25 cm

ISBN :
978-623-02-6596-9

Cetakan Pertama :
Mei 2023

Hak Cipta 2023, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2022 by Deepublish Publisher
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Jl.Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581
Telp/Faks: (0274) 4533427
Website: www.deepublish.co.id
www.penerbitdeepublish.com
E-mail: cs@deepublish.co.id

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur diucapkan ke hadirat Allah Swt., yang telah memberikan *'ināyah*, *taufiq*, dan *hidāyah*-Nya kepada penulis sehingga penulis dapat merampungkan buku ini. Penulis juga memanjatkan doa kepada Allah untuk melimpahkan *shalawat* beserta salam-Nya kepada *sayyid al-mustafa*, *khatam an-nabiyyin wa al-mursalin*, Muhammad saw., sebagai suri teladan bagi semua umat manusia.

Buku ini memuat tentang pola moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat. Melalui buku ini membahas tentang moderasi islamisasi yang berlangsung melalui madrasah/pesantren dan sufistik yang merupakan titik tekan dan aspek kebaruan yang belum banyak diungkap oleh para penulis sebelumnya. Pembahasan ini juga berupaya memberikan kontribusi dalam pengarusutamaan moderasi Islam melalui Pendidikan Islam di Sumatera Barat.

Buku ini juga menjelaskan dan memuat penelusuran akar pemikiran moderasi islamisasi di Sumatera Barat, mengidentifikasi institusi moderasi islamisasi yang berbasis pada aktivitas pendidikan dan sufistik dalam membangun moderasi islamisasi. Buku ini juga memaparkan prinsip dasar moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat dan melakukan formulasi konseptual pola moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat.

Kehadiran buku ini juga ditujukan untuk pengembangan khazanah studi Islam dan pendidikan sehingga diharapkan bisa menjadi bacaan dan bermanfaat baik bagi kalangan dosen dan mahasiswa pada perguruan tinggi maupun masyarakat luas pada umumnya.

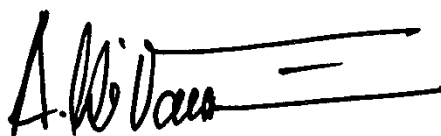
Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu kelancaran penulisan hingga selesainya buku ini.

Harapan dan doa penulis kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan baik dalam bentuk moral, material dan spiritual

agar diterima oleh Allah sebagai amal saleh dan semoga Allah Swt., membalasi dan melimpahkan rahmat dan karunia-Nya.

Penulis menyadari akan keterbatasan-keterbatasan penulis, sehingga penulis sangat mengharapkan sumbang saran serta kritikan konstruktif dari pembaca demi kesempurnaan buku ini. *Wa Allāhu a'lamu bi ash-shawāb.*

Padang, 2021

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'A. Rivauzi', followed by two horizontal lines that serve as a signature separator.

Dr. Ahmad Rivauzi, S.PdI., MA.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab Latin dalam disertasi ini merujuk kepada *Buku Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, tahun 2007 yang didasarkan kepada transliterasi dalam keputusan bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia nomor 158 tahun 1987 dan nomor 0543b/U/1987, kecuali beberapa pengecualian yang dipandang perlu.¹

1. Penulisan Huruf

ARAB	TRANSLITERASI	ARAB	TRANSLITERASI	ARAB	TRANSLITERASI
ا	tidak dilambangkan	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	' (koma di atas)	ء	' (apostrof)
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

2. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap (*tasydid*) ditulis rangkap, misalnya; **العامة** ditulis *al-‘ammah*

3. Vokal Pendek/Tunggal (*Monoftong*)

Fathah ditulis a, misalnya; **نظر** ditulis *nazhara*

Kasrah ditulis i, misalnya; **العلم** ditulis *al-‘ilm*

Dhammah ditulis u, misalnya; **يذهب** ditulis *yadzhabu*

¹ Huruf ا, ح, ث, ذ, ز, س, ش, ص, ض, ط, ظ dan ظ di dalam keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia nomor 158 tahun 1987 dan nomor 0543b/U/1987 ditulis š, ḥ, z, š, ḍ, ṭ, z; namun dalam disertasi ini ditulis ts, h, dz, sh, dh, th dan zh.

4. Vokal Panjang (Mad)

A panjang ditulis ā, misalnya; **الشهادة** ditulis *al-syahādah*

I panjang ditulis ī, misalnya; **الطريق** ditulis *al-tharīq*

U panjang ditulis ū, misalnya; **روحية** ditulis *rūhiyyah*

5. Vokal Rangkap (Diftong)

او ditulis au **أ** ditulis ai

6. Ta' Marbūthah (ة)

Ta' Marbūthah (ة) yang hidup atau disukunkan ditulis h, misalnya; **النبوية** ditulis *al-nabawiyah*, **التربية الاسلامية** ditulis *al-tarbiyah al-islāmiyah*.

7. Kata Sandang Alif Lam

Alif lam yang diikuti huruf Qamariyah dan Syamsiyah ditulis sesuai dengan huruf aslinya.

المسلم ditulis al-muslim, dibaca tetap al-muslim, **الدار** ditulis Al-Dār, dibaca ad-Dār.

8. Hamzah (ء)

Hamzah (ء) ditransliterasikan dengan apostrof ('). Namun hal ini hanya berlaku jika Hamzah (ء) tersebut terletak di tengah dan akhir kata. Apabila terletak di awal kata, Hamzah (ء) tidak dilambangkan karena tulisannya berupa I (alif). Contoh: **تؤمنون** ditulis *tu'minūn*, **الشهداء** ditulis *al-syuhadā'*.

9. Penulisan Kata Berantai

Kata-kata berantai, ketika ditransliterasikan, beberapa *huruf* atau *harakah*-nya tidak dimunculkan, karena disesuaikan dengan bunyi atau bacaan dalam bahasa Arab.

Contoh: **القران الكريم** dibaca *al-Qur'ānul Kaīm*, ditulis *al-Qur'ān al-Kaīm*.

10. Singkatan

Sw. : **سبحانه وتعالى**

saw. : **صلى الله عليه وسلم**

H : Tahun Hijriah

t.p. : tanpa penerbit

M : Tahun Masehi

Cet. : Cetakan

Terj. : (Judul) Terjemahannya

t.t. : tanpa tahun

Penj. : Penerjemah
t.t.p : tanpa tempat penerbit
hlm. : halaman
w. : wafat

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	x
BAB I	1
PROLOG	
A. Pertimbangan Kausa.....	1
B. Skema Penindaklanjutan.....	12
KEPUSTAKAAN.....	13
BAB II	15
RADIKALISME DAN AGAMA	
A. Pengertian Radikalisme dan Aspek Diakronis Perubahan Makna Radikal.....	16
B. Radikalisme atas Nama Agama.....	23
C. Terminologi Radikalisme dalam Islam.....	29
D. Akar Genealogis Radikalisme dalam Islam	35
E. Radikalisme di Indonesia dan Sumatera Barat	45
KEPUSTAKAAN.....	49
BAB III	54
ISLAMISASI DI NUSANTARA DAN SUMATERA BARAT	
A. Masuknya Islam ke Nusantara	54
B. Ulama-Ulama Abad 17 dan 18	58
C. Transmisi dan Pembaharuan Islam	64
KEPUSTAKAAN.....	68
BAB IV	71
POLA DAN CORAK MODERASI ISLAMISASI DI NUSANTARA DAN SUMATERA BARAT	
A. Corak dan Warna Islam di Nusantara Era Awal.....	75
B. Corak dan Warna Islam Era Pertengahan di Nusantara.....	78
C. Corak dan Warna Islam di Nusantara Era Moderen	80

D. Aspek-Aspek Moderasi Islamisasi.....	82
E. Moderasi Islamisasi di Minangkabau.....	95
KEPUSTAKAAN.....	110
BAB V	115
PENDIDIKAN DAN TASHAWUF SEBAGAI SARANA	
MODERASI ISLAMISASI DI SUMATERA BARAT	
A. Sejarah, Dinamika Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam dan Pembaharuannya di Sumatera Barat.....	115
B. Pola Pembaruan Pendidikan Islam di Minangkabau.....	124
C. Moderasi Islamisasi Melalui Pendidikan dan Tasawuf di Sumatera Barat	139
KEPUSTAKAAN.....	141
BAB VI	146
PENGARUSUTAMAAN MODERASI ISLAMISASI	
A. Moderasi Islamisasi Melalui Pendidikan.....	150
B. Moderasi Islamisasi Melalui Pemahaman Keagamaan Aswaja	157
C. Moderasi Islamisasi Melalui Tashawuf	159
D. Moderasi Islamisasi Melalui Budaya dan Kearifan Lokal.....	161
BAB VII	166
PENUTUP	

BAB I

PROLOG

A. Pertimbangan Kausa

Moderasi Islam hadir sebagai pemahaman keislaman yang menjunjung tinggi nilai-nilai tasamuh, plural dan ukhuwah, Islam yang mengedepankan persatuan dan kesatuan umat, dan Islam yang membangun peradaban dan kemanusiaan. Sebagaimana diterangkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Padanan kata yang bermakna moderasi beragama dalam Al-Qur'an dan Hadis telah disejajarkan oleh pakar Islam dengan kata *wasathan*.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ
الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ
مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى
الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ

لِرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia (QS. Al-Baqarah, 2: 143)

Ummatan wasathan menurut Hamka adalah umat yang berada di tengah, yang tidak semata-mata tenggelam dalam kehidupan duniawi dan tidak pula larut dalam spiritualitas semata, dan umat yang senantiasa menempuh jalan yang lurus (*shirathal mustaqim*). Adapun yang menjadi karakteristik *ummatan wasathan* adalah: umat yang beriman kepada Allah Swt., umat yang berkeadilan, umat yang berkeseimbangan, umat yang memiliki kejujuran, umat yang memiliki keberanian, umat yang memiliki kebijaksanaan, umat yang menjunjung tinggi nilai-nilai persaudaraan, dan umat yang menempuh jalan yang lurus. Adapun tugas-tugas dari *ummatan wasathan* adalah: mengerjakan *amar ma'ruf*, mencegah kemungkaran, dan menjadi saksi bagi seluruh manusia (Abdur Rauf, 2019: 169)

Karakteristik moderasi terisyarat pada beberapa ayat Al-Qur'an:

1. Tidak berlebihan dan tidak kurang

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ

قَوَامًا ﴿٦٧﴾

Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian (QS. Al-Furqan, 25: 67)

2. Tidak menyempitkan (*ghullu*) dan tidak pula terlalu melapangkan

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا

مَحْسُورًا ﴿١٧﴾

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal (QS. Al-Israa, 17:29)

3. Jalan tengah (*bayyin*)

قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١﴾

Katakanlah: “Serulah Allah atau serulah Ar-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai *al asmaul husna* (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam salatmu dan janganlah pula merendharkannya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu” (QS. Al-Israa, 17: 110)

4. Berorientasi akhirat dan tidak mengabaikan dunia

وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan (QS. Al-Qashas 28: 77)

5. Seimbang

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ ۗ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٢١﴾

Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak

seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang? (QS. Al-Mulk, 67: 3)

6. Sederhana

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ

الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾

Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai (QS. Luqman, 31: 19)

7. Pluralis

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (QS. Al-Hujurat, 49: 13)

8. Transendentalisasi moralitas

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya (QS. Ash-Shams, 91: 10)

9. Adil

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا

بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (QS. An-Nisaa, 4: 58)

10. Humanisme teosentris

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن
تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (QS. An-Nisaa, 4: 59)

Humanisme adalah sebuah pemikiran filsafat yang mengedepankan nilai dan kedudukan manusia serta menjadikannya sebagai kriteria dalam segala hal. Dalam hal toleransi mempunyai prinsip-prinsip mengenai kemungkinan hidup rukun antar penganut atau pemeluk berbagai macam agama. Humanis memegang teguh semangat persaudaraan sebagai satu pandangan kolektif yang prinsipil dalam semua keyakinan agama. Pandangan ini bertujuan terhadap perdamaian. Dimensi *humanistic* adalah cakupan

kemanusiaan, manusia sebagai makhluk individual, dan personal, manusia sebagai makhluk berpengetahuan, serta manusia yang menyejarah dan membentuk dirinya serta membentuk dunia secara alamiah (Hadi, Sumasno, 2012: 111)

Teosentrisme berasal dari bahasa Yunani, *theos*, yang memiliki arti Tuhan, dan bahasa Inggris, *center*, yang berarti pusat. Teosentrisme mengacu pada pandangan bahwa sistem keyakinan dan nilai terkait ketuhanan secara moralitas lebih tinggi dibandingkan dengan sistem lainnya. Jelasnya teosentrisme di sini menjelaskan bahwa Tuhan sebagai pusat nilai dan alam semesta.

Humanisme Theosentris yang dimaksudkan di sini adalah sebagai sebuah model praktik kehidupan dengan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, pengembangan dan pemberdayaan potensi manusia supaya mampu memerankan fungsi kemanusiaannya sebagai abdun dan khalifah Allah dalam rangka pengaktualisasian potensi yang dimiliki secara utuh sehingga menjadi manusia mandiri, kreatif, dan sadar akan hakikat dirinya dan kehadiran Tuhan dalam jiwanya untuk terwujudnya kehidupan yang berkeadaban.

Beberapa hadis Nabi saw. yang terkait dengan makna wasathiyah. Nabi terkadang menyebut wasath bermakna keadilan, ketinggian, keberkahan, terbaik dan seimbang seperti dalam hadis-hadis berikut:

Dari Abû Hurayrah r.a. berkata: Rasulullah saw. bersabda: “Amal seseorang tidak akan pernah menyelamatkannya”. Mereka bertanya: “Engkau juga, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab: “Begitu juga aku, kecuali jika Allah melimpahkan rahmat-Nya. Maka perbaikilah (niatmu), tetapi jangan berlebihan (dalam beramal sehingga menimbulkan bosan), bersegeralah di pagi dan siang hari. Bantulah itu dengan akhir-akhir waktu malam. Berjalanlah pertengahan, berjalanlah pertengahan agar kalian mencapai tujuan. (HR. al-Bukhârî)²

Dari Buraydah al-Aslamî berkata: “pada suatu hari, aku keluar untuk suatu keperluan. Tiba-tiba Nabi saw. berjalan di depanku. Kemudian beliau menarikku, dan kami pun berjalan bersama. Ketika itu, kami menemukan seorang lelaki yang sedang salat, dan ia banyakkkan ruku’ dan sujudnya. Nabi bersabda: “Apakah kamu melihatnya sebagai orang yang riya’?” Maka aku katakan: “Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui”. Beliau melepaskan tanganku dari tangannya, kemudian beliau menggenggam tangannya dan meluruskannya serta mengangkat

² Muhammad bin Ismâ’il b. Ibrâhîm b. al-Mughîrah Abû ‘Abd Allâh al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Sahîh*, Hadis no. 6463, Vol. 8 (Kairo: Dâr al-Shu’b, 1987), hal. 122.

keduanya seraya berkata: “Hendaklah kamu mengikuti petunjuk dengan pertengahan (beliau mengulanginya tiga kali) karena sesungguhnya siapa yang berlebihan dalam agama akan dikalahkannya.” (HR. Ahmad)³

Jâbir bin Samurah berkata, “aku telah salat bersama Nabi saw. berkali-kali, dan (aku dapati) salatnya dalam pertengahan dan khotbahnya juga pertengahan (HR. Muslim).⁴

Ibn ‘Abbâs berkata: Rasulullah saw. bersabda: “Wahai manusia, hindarilah sikap berlebihan (melampaui batas), sebab umat-umat terdahulu binasa karena sikap melampaui batas dalam beragama” (HR. Ahmad).⁵

Ayat-ayat Al-Qur’an dan Hadis Nabi tersebut merupakan bentuk legitimasi bahwa umat Islam diperintahkan untuk bersikap moderat (Mubarak & Diaz Gandara Rustam, 2018).

Dalil-dalil dalam Islam selalu menunjukkan seruan pada sikap i‘itidâl (sikap tengah-tengah, moderasi), dan melarang sikap berlebih-lebihan yang dikenal dengan *ghuluw* (kelewat batas), fanatik, sok pintar, tashdîd (mempersulit). Dalam Al-Qur’ân, kata ‘adl yang berarti “tengah” juga disebutkan dengan perkataan lain, yaitu al-wast} dan al-qist} yang kesemuanya memiliki makna “tengah” atau mengambil sikap tengah. Demikian pula terdapat kata al-wazn atau al-mîzân yang bermakna keseimbangan atau sikap yang berimbang (Nurdin & Syahrotin Naqqiyah, 2019).

Dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, pengarusutamaan Moderasi Islam merupakan hal yang sangat penting dan mendesak untuk dilakukan. Nilai-nilai moderasi Islam berupa tasamuh, plural dan ukhuwah, mengedepankan persatuan dan kesatuan umat, dan kemanusiaan merupakan

³ Ahmad b. Hanbal Abû ‘Abd Allâh al-Shaybânî, Musnad al-Imâm Ahmad b. Hanbal, ed. *Shu‘ayb al-Arna‘ût*, hadis no. 23013, Vol. 5 (Kairo: Mu’assasah Qurrtubah, t.th), hal. 350; Muhammad b. ‘Abd Allâh Abû ‘Abd Allâh al-Hâkim al-Naysâbûrî, *al-Mustadrak ‘alâ al-Sahîhayn*, ed. Mustafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ, hadis no. 1176, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), hal. 457; al-Bayhaqî, al-Jâmi’ li Shu‘ab al-Îmân, hadis no. 3600, Vol. 5, hal. 393.

⁴ Muslim b. al-Hajjaj b. Muslim Abû al-Husayn al-Qushayrî al-Naysâbûrî, *al-Jâmi’ al-Sahîh*, No. Hadis 2041, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Jayl, t.th.), hal. 11.

⁵ Ahmad b. Shu‘ayb b. ‘Alî Abû ‘Abd al-Rahmân al-Khurasânî al-Nasâ’î, *al-Mujtabâ min al-Sunan*, ed. ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, Hadis no. 3057, Vol. 5 (Halb: Maktab al-Matbû‘ât al-Islâmiyyah, 1986), hal. 268; Muhammad b. Yazîd Abû ‘Abd ‘Allâh al-Qazawaynî, Sunan Ibn Mâjah, ed. Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, hadis no. 3029, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hal. 1008.

modal dasar dalam menciptakan harmonisasi dalam realitas multicultural bangsa ini.

Namun demikian, sikap ekstremis dalam beragama menjadi realitas Panjang dalam sejarah umat beragama. Tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama masih seringkali bermunculan di Negara Kesatuan Republik Indonesia. Fenomena konflik intra dan antar umat beragama juga masih menjadi persoalan bangsa ini.

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2017 menemukan bahwa 58% mahasiswa dan siswa mempunyai opini radikal, sedangkan 51,1% di kalangan muslim, dan 34,4% di kalangan non muslim memiliki opini intoleransi. Angkanya memang tidak begitu fantastis, namun hendaknya menjadi perhatian bersama. Berikutnya BNPT menginformasikan bahwa terdapat 19 pesantren yang mengajarkan radikalisme dan berpotensi terorisme.(Khojir, 2020).

Sumatera barat sendiri merupakan salah satu provinsi yang menjadi sorotan hari-hari ini. Berdasarkan Indeks Kerukunan Umat Beragama yang dikeluarkan oleh Kemenag pada tahun 2019, sumbar memiliki nilai di bawah rata-rata nasional dengan nilai 64,4. Nilai tersebut menempatkan Sumbar pada posisi 33 nasional.

Pemerintah melalui Kementerian Agama menggalakkan moderasi beragama dan tahun 2019, tahun tersebut juga dijadikan sebagai Tahun Moderasi Beragama. Moderasi Beragama dimasukkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020–2024. Salah satu Langkah strategis yang dilakukan oleh Pemerintah adalah dengan pengarusutamaan moderasi Islam dalam Pendidikan Islam.

Meski kebutuhan terhadap peran dan kontribusi pendidikan Islam dalam moderasi Islam cukup kuat, belum banyak literatur pendukung untuk memperkuat posisi dan kontribusi pendidikan Islam sebagai pendidikan yang moderat. Perumusan pola moderasi Islamisasi yang moderat merupakan kerja-kerja yang mendesak dan urgen untuk dilakukan. Salah satu peluang moderasi Islamisasi adalah melalui bangsa ini Islam yang diselenggarakan melalui bangsa ini di madrasah dan pesantren. Madrasah dan Pesantren merupakan bangsa ini Islam *indigenious* di Indonesia dan juga Sumatera Barat. Sehingga pesantren memiliki akar yang kokoh dalam realitas bangsa ini.

Beberapa peneliti sebelumnya sudah berupaya mengkaji moderasi Pendidikan Islam, seperti penelitian A. Hermawan yang melihat nilai moderasi Islam di Sekolah(A. Hermawan, 2020). Penelitian Khojir yang mengkaji moderasi pesantren di Kalimantan Timur (Khojir, 2020). Penelitian

Nurdin dkk. yang melihat model moderasi pesantren salaf (Nurdin & Syahrotin Naqqiyah, 2019). Penelitian ini tentu memiliki karakteristik yang berbeda satu sama lain dan dengan penelitian dasar ini.

Penelitian dasar ini berupaya mengkaji dan merumuskan model moderasi islamisasi melalui Pendidikan Islam berbasis sufistik di Sumatera Barat. Madrasah dan Pesantren serta sufistik merupakan titik tekan dan aspek kebaruan yang belum banyak diungkap dalam penelitian sebelumnya. Penelitian ini juga berupaya memberikan kontribusi dalam pengarusutamaan moderasi Islam melalui Pendidikan Islam di Sumatera Barat.

Moderasi Beragama dimasukkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020–2024. Salah satu Langkah strategis yang dilakukan oleh Pemerintah adalah dengan pengarusutamaan moderasi Islam dalam Pendidikan Islam.

Penelitian ini juga akan menunjukkan bahwa Islam sesungguhnya memiliki nilai-nilai dan spirit yang sangat diperlukan oleh umat manusia untuk bisa sukses membangun kehidupan yang berkeadaban. Penelitian ini juga akan menunjukkan bahwa Islam sangat berkontribusi dalam mengawal perubahan sosial dan kemajuan teknologi yang sedang dan akan berlangsung. (Ahmad Rivauzi, 2020).

Secara umum tema kegiatan penelitian unggulan UNP terdiri atas dua bidang utama yang meliputi layanan digital pembelajaran dan kuliner minang kabau. Layanan digital pembelajaran terkait dengan pemenuhan kebutuhan pembelajaran di era revolusi industri 4.0.

Pendidikan dan pembelajaran di era revolusi 4.0 tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai yang diajarkan Islam yang salah satunya adalah nilai moderat dan tasamuh yang pada gilirannya akan menghidupkan dunia pendidikan. Pendidikan dan pembelajaran yang berbasis pada nilai-nilai Islam akan memainkan peran yang sangat strategis dalam membentuk karakter penyelenggara pendidikan dan pembelajaran di era revolusi 4.0.

Zamimah (2018) menegaskan bahwa moderasi adalah nilai inti dalam ajaran Islam. Bahkan karakteristik ini dapat menjadi formula untuk mengatasi berbagai persoalan umat terkhusus di era globalisasi saat ini.

Penelitian ini semakin urgen karena akan berupaya merumuskan model moderasi islamisasi berbasis pendidikan Islam dan sufistik di Sumatera Barat menuju upaya pengarusutamaan moderasi Islam di Indonesia dan terutama di Sumatera Barat.

Diskursus moderasi beragama di Indonesia, sering dijabarkan melalui tiga pilar, yakni: moderasi pemikiran, moderasi gerakan, dan moderasi

perbuatan (Massoweang, 2020). Pemikiran keagamaan moderat antara lain dengan kemampuan memadukan teks dan konteks, yaitu pemikiran keagamaan yang tidak hanya bertumpu pada teks-teks agama dan memaksakan realitas dan konteks baru pada teks tersebut, tetapi juga mampu berdialog secara dinamis. agar pemikiran keagamaan moderat tidak hanya tekstual, tetapi pada saat yang sama tidak terlalu lepas dan mengabaikan teks. Moderasi beragama dalam bentuk gerakan bertujuan untuk mengajak pada kebaikan dan menjauhkan diri dari kemungkaran, harus didasarkan pada ajakan yang dilandasi dengan prinsip melakukan perbaikan, dan dengan cara yang baik pula, bukan sebaliknya, mencegah kemungkaran dengan cara melakukan kemungkaran baru berupa kekerasan.

Madrasah dan Pesantren merupakan elemen strategis dalam mencetak generasi moderat. Untuk melahirkan generasi moderat ini diperlukan pengembangan pendidikan Islam dengan menggunakan moderasi Islam sebagai paradigma dan arus utama. Ini merupakan konsekuensi logis dari penggunaan Islam sebagai basis utama dalam penyelenggaraan pendidikan Islam, di mana moderasi merupakan identitas dan watak dasarnya.

Madrasah dan Pesantren adalah basis penanaman paham moderat untuk memenuhi karakteristik umat Islam yang telah disebutkan dalam Al-Qur'ān, yaitu *ummata wasatan* (umat yang menjadi penengah di antara berbagai umat manusia). Paradigma Islam wasatīyah/Moderat mampu menjadi pembeda dalam mengatasi segala kemajemukan pendapat di tengah arus perbedaan sosio-kultural di Indonesia (Nurdin & Syahrotin Naqqiyah, 2019).

Pesantren merupakan institusi pendidikan Islam yang sangat potensial dalam menginternalisasikan nilai-nilai moderat, karena pesantren merupakan “sub kultur” kehidupan. Kiai, ustaz, santri dan masyarakat, kehadirannya di pesantren sangat strategis dalam mengawal moderasi pendidikan Islam. Trilogi dimensi Islam (Aqidah, Syariah, Tasawuf) (Yusuf, 2018), yang menjadi basis kurikulum pesantren memperkokoh moderasi Pendidikan Islam di pesantren.

Dalam upaya membumikan moderasi Pendidikan Islam melalui pesantren. Para akademisi telah berupaya mengkaji untuk menemukan formulasi moderasi Pendidikan Islam melalui pesantren.

Penelitian Toto Suharto tahun 2019 memotret moderasi dua organisasi terbesar di Indonesia yaitu Muhammadiyah dan Nahdlatul ‘Ulama (NU). Fokus kajiannya adalah materi al-Islam untuk Muhammadiyah dan Aswaja melalui Lembaga Pendidikan Ma’arif untuk NU. Hasil penelitiannya bahwa meskipun Muhammadiyah dan NU mempunyai perbedaan dalam

amaliyahnya, namun mempunyai komitmen yang sama dalam membentuk watak dan karakter keislaman yang moderat, meskipun pada awalnya keduanya sering berbeda pendapat terkait masalah khilafiyah, namun dalam masalah moderasi mempunyai kepentingan yang sama yaitu membumikan moderasi di Indonesia(Suharto, 2017). Penelitian ini lebih pada tataran konsep umum moderasi Islam, tidak menjelaskan dengan konseptual bagaimana model moderasi pendidikan Islam di kedua lembaga pendidikan organisasi itu.

Marzuki melalui penelitiannya menawarkan pendekatan Pendidikan multicultural dalam membangun moderasi Islam di pesantren salaf. Pendidikan multicultural juga dianggap mampu mencegah radikalisme di lingkungan pesantren(Marzuki *et al.*, 2020). Penelitian serupa juga dilakukan oleh A. Nurdin dengan merumuskan model moderasi Pendidikan Islam di pesantren salaf. A. Nurdin menjadikan pengkajian kitab kuning sebagai basis formulasi model moderasi Pendidikan Islam di Pesantren (Nurdin & Syahrotin Naqqiyah, 2019). Marzuki dan A. Nurdin menawarkan dua model yang berbeda dalam membangun moderasi Pendidikan Islam di pesantren salaf.

Khojir dalam moderasi Pendidikan pesantren di Kalimantan Timur mengungkap model moderasi dengan menyentuh aspek kurikulum, kitab kuning, metode pembelajaran dan kegiatan kepesantrenan (Khojir, 2020). Bagi Khojir, menyentuh berbagai aspek pesantren tersebut merupakan Langkah strategis merumuskan model moderasi Pendidikan Islam di Pesantren.

Penelitian-penelitian sebelumnya yang relevan sudah berusaha merumuskan moderasi Pendidikan Islam di pesantren dengan berbagai basis dan pendekatan. Belum banyak terlihat dalam penelitian sebelumnya tentang formulasi model moderasi Pendidikan Islam di pesantren berbasis sufistik. Pesantren dan Sufistik memiliki akar sejarah yang kokoh di Indonesia terutama di Sumatera Barat. Dalam literatur sejarah Islam, diungkapkan bahwa masuknya Islam ke Indonesia dibawa oleh ulama-ulama sufi tanpa perlawanan dari masyarakat local di Indonesia. Buku ini akan memaparkan tentang akar pemikiran moderasi Islam di Sumatera Barat, sarana moderasi Islam yang berbasis pada aktivitas pendidikan dan sufistik, prinsip dasar moderasi Islamisasi berbasis Pendidikan dan Sufistik di Sumatera Barat dan formulasi konseptual pola moderasi Islamisasi berbasis Pendidikan dan Sufistik di Sumatera Barat.

Sufistik selalu menghadirkan nilai-nilai ketuhanan dalam tiap langkahnya. Praktik kehidupan spiritualitas sufistik adalah membangun kehidupan yang penuh dengan kebahagiaan yaitu; kebahagiaan qalbiyah yakni dengan makrifatullah melalui akhlak karimah, serta kebahagiaan jasminiah dengan kesehatan serta pemenuhan kebutuhan yang bersifat material (Sutrisno, 2019)

B. Skema Penindaklanjutan

Penelitian ini merupakan penelitian Lapangan (*Field Research*) dengan metode kualitatif. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan fenomenologi. Pendekatan fenomenologis memusatkan perhatian kepada pengalaman subjektif. Pendekatan ini berhubungan dengan pandangan pribadi terhadap dunia dan penafsiran mengenai berbagai kejadian yang dihadapinya.

Pada dasarnya, ada dua hal utama yang menjadi fokus dalam penelitian fenomenologi, yakni: Pertama, *Textural description*, Apa yang dialami oleh subjek penelitian tentang sebuah fenomena. Apa yang dialami adalah aspek objektif, data yang bersifat faktual, hal yang terjadi secara empiris. Kedua, *Structural description*, bagaimana subjek mengalami dan memaknai pengalamannya. Deskripsi ini berisi aspek subjektif. Aspek ini menyangkut pendapat, penilaian, perasaan, harapan, serta respons subjektif lainnya dari subjek penelitian berkaitan dengan pengalamannya itu (Nuryana *et al.*, 2019).

Teknik pengumpulan data utama dalam studi fenomenologi adalah wawancara mendalam dengan subjek penelitian. Untuk memperoleh hasil wawancara yang utuh, maka wawancara itu harus direkam. Kelengkapan data dapat diperdalam dengan menggunakan teknik lain, seperti observasi partisipan, penelusuran dokumen, dan lain-lain. Wawancara mendalam dengan subjek penelitian dan observasi dilakukan di pesantren-pesantren yang dianggap mewakili kota dan kabupaten di Sumatera Barat. Di antaranya Pesantren Nurul Yaqin Ringan-Ringan Padang Pariaman, MTI Batang Kabuang Kota Padang, MTI Canduang dan MTI Pasir di Agam, MTI Jaho Tanah Datar, Pesantren di daerah Dharmasraya dll.

Penelusuran dokumen dilakukan ke Pusat Dokumentasi Minangkabau Kota Padang Panjang, Kabupaten 50 Kota, dan Dharmasraya.

KEPUSTAKAAN

- A.Hermawan. (2020). Nilai Moderasi Islam dan Internalisasinya di Sekolah. Institut Agama Islam Negeri Purwokerto. *Insania*, 25(1)
- Ahmad b. Hanbal Abû ‘Abd Allâh al-Shaybânî, Musnad al-Imâm Ahmad b. Hanbal, ed. *Shu‘ayb al-Arna‘ût*, hadis no. 23013, Vol. 5 (Kairo: Mu’assasah Qurttubah, t.th),
- Ahmad b. Shu‘ayb b. ‘Alî Abû ‘Abd al-Rahmân al-Khurasânî al-Nasâ’î, *al-Mujtabâ min al-Sunan*, ed. ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, Hadis no. 3057, Vol. 5 (Halb: Maktab al-Matbû’ât al-Islâmiyyah, 1986),
- Hadi, Sumasno (2012). “Konsep Humanisme Yunani Kuno dan Perkembangannya dalam Sejarah Pemikiran Filsafat”. *Jurnal Filsafat*. Yogyakarta: UGM. **22** (2): 107–119. eISSN 2528-6881
- Khojir, K. (2020). Moderasi Pendidikan Pesantren di Kalimantan Timur. *Ta’dib*, 23(1). <https://doi.org/10.31958/jt.v23i1.1945>
- Marzuki, Miftahuddin, & Murdiono, M. (2020). Multicultural education in salaf pesantren and prevention of religious radicalism in Indonesia. *Cakrawala Pendidikan*, 39(1). <https://doi.org/10.21831/cp.v39i1.22900>
- Massoweang, A. K. (2020). Merajut Moderasi Beragama dari Tradisi Pesantren. *PUSAKA*, 8(2). <https://doi.org/10.31969/pusaka.v8i2.421>
- Mubarok, A. A., & Diaz Gandara Rustam. (2018). Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2)
- Muhammad b. ‘Abd Allâh Abû ‘Abd Allâh al-Hâkim al-Naysâbûrî, *al-Mustadrak ‘alâ al-Sahîhayn*, ed. Mustafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Atâ, hadis no. 1176, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), hal. 457; al-Bayhaqî, al-Jâmi’ li Shu‘ab al-Îmân, hadis no. 3600, Vol. 5,
- Muhammad b. Yazîd Abû ‘Abd ‘Allâh alQazawaynî, Sunan Ibn Mâjah, ed. Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, hadis no. 3029, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)
- Muhammad bin Ismâ’îl b. Ibrâhîm b. al-Mughîrah Abû ‘Abd Allâh al-Bukhârî, *al-Jâmi‘ al-Sahîh*, Hadis no. 6463, Vol. 8 (Kairo: Dâr al-Shu‘b, 1987),

- Muslim b. al-Hajjaj b. Muslim Abû al-Husayn al-Qushayrî al-Naysâbûrî, *al-Jâmi' al-Sahîh*, No. Hadis 2041, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Jayl, t.th.)
- Nurdin, A., & Syahrotin Naqqiyah, M. (2019). Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14(1). <https://doi.org/10.15642/islamica.2019.14.1.82-102>
- Nuryana, A., Pawito, P., & Utari, P. (2019). Pengantar Metode Penelitian Kepada Suatu Pengertian yang Mendalam Mengenai Konsep Fenomenologi, *ENSAINS JOURNAL*, 2(1). <https://doi.org/10.31848/ensains.v2i1.148>
- Primastudy.Wordpress.com, diakses tanggal 7 September 2017
- Rauf, Abdur. (2019). "Interpretasi Hamka Tentang Ummatan Wasathan Dalam Tafsir Al-Azhar" **QOF**, Volume 3 Nomor 2 Juli 2019 https://www.researchgate.net/publication/337737449_interpretasi_hamka_tentang_ummatan_wasathan_dalam_tafsir_al-azhar.
- Rivauzi, Ahmad, (2020) Relevansi Pendidikan Berbasis Spiritual dalam Penguatan Pendidikan Karakter di Sekolah dan Madrasah pada Era Revolusi Industri 4.0. *Murabby: Jurnal Pendidikan Islam Volume 3 Nomor 1 April 2020*, <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/murabby/article/view/571>
- Suharto, T. (2017). Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 17(1). <https://doi.org/10.21154/altahrir.v17i1.803>
- Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, 12(2). <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113>
- Yusuf, A. (2018). Moderasi Islam Dalam Dimensi Trilogi Islam (Akidah, Syariah, Dan Tasawuf). *Al-Murabbi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 203
- Zamimah, I. (2018). Moderatisme Islam Dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab). *Jurnal Alfanar*, 1(1)

BAB II

RADIKALISME DAN AGAMA

Menelusuri radikalisme agama sama halnya seperti mengurai benang kusut. Mengurai kompleksitas masalah radikalisme agama membutuhkan analisis dari berbagai perspektif karena banyaknya faktor yang melatarbelakanginya dan berkaitan antara satu dan lainnya. Mengkaji radikalisme agama mesti dikaji melalui berbagai pendekatan seperti: agama, politik, ekonomi, sosial, budaya dan perspektif-perspektif lainnya (Yono: 2016).

Dalam kasus Islam sebagai sebuah agama Ilahiah sesungguhnya sangat problematik jika Islam atau umat Islam dilabeli dengan ekstremisme dan radikalisme. Sebab agama (Islam maupun agama apapun) secara *taken for granted* dipandang sebagai instrumen ilahiah yang mengajarkan hal-hal yang serba “baik”. Dalam hal ini agama dan ekstremisme sering dilihat sebagai kontradiktif. Namun demikian, dalam kenyataan sehari-hari, kaitan erat antara agama dan ekstremisme merupakan hal yang mudah ditemui (Mun’im A Sirry, 2003:30). Kaitan antara agama dengan ekstremisme dan radikalisme tentunya tidak dalam bentuk keterkaitan kesamaan nilai dan agendanya, tetapi lebih kepada upaya dan bentuk-bentuk melegitimasi tindakan dan Gerakan dengan mengatasnamakan agama, atau disebabkan karena tafsiran keliru dari sekelompok orang tentang doktrin agama, atau ada kepentingan tertentu sehingga menyebabkan mereka berlaku ekstrem dan radikal, atau kepentingan-kepentingan tertentu dengan melabeli beberapa kelompok Islam sebagai radikal. Namun jelasnya sikap radikal nyatanya merupakan sikap destruktif yang banyak merugikan tidak terkecuali bagi umat Islam sendiri.

Radikalisme biasanya berujung pada perilaku takfirisme yang menganggap orang lain yang berbeda pandangan dari segi apapun baik teologis, hukum, bahkan pandangan-pandangan tentang politik dan tata negara akan dianggap sebagai kafir. Hal ini sesungguhnya merupakan fenomena yang sudah mulai terjadi sejak lama bahkan dapat dilacak jauh pada fase awal pada periode dakwah Nabi Muhammad saw. Menurut Azra sebagaimana dikutip Dwi Ratnasari (2010: 43), pelacakan historis gerakan fundamentalisme awal

dalam Islam bisa dirujuk kepada gerakan *Khawarij*, sedangkan representasi gerakan fundamentalisme kontemporer bisa dialamatkan kepada gerakan Wahabi Arab Saudi dan Revolusi Islam Iran. Nayif Mahmud Ma'ruf (1994: 14) menyebutnya sebagai akar-akar Khawarij (radikalisme Islam) karena karakteristik, sifat-sifat gerakannya, bibit-bibitnya sudah terlihat pada masa Nabi Muhammad. Menurut Nayif, hampir semua perawi hadis menyepakati adanya prediksi Nabi Muhammad mengenai kemunculan *Khawarij* (radikalisme Islam).

A. Pengertian Radikalisme dan Aspek Diakronis Perubahan Makna Radikal

Para ahli menggambarkan gerakan ekstrem dengan banyak terminologi, antara lain M.A. Shaban (1994: 56) menyebutnya dengan Neo-Khawarij, Harun Nasution (1995: 125) menyebutnya dengan Khawarij abad ke-20, ada juga yang menyebutnya Islam radikal dan fundamentalisme. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai gerakan neo-revivalisme atau neo-fundamentalisme untuk membedakan gerakan modern klasik dengan gerakan fundamentalisme post-modernisme sebagai sebuah gerakan anti Barat. Adapun Esposito dan Dekmejian menggunakan istilah *Islamic revivalism* ketimbang istilah fundamentalisme yang dinilainya merupakan istilah yang khas Protestan. Al-Jabiri dan Gilles Kepel menyebut gerakan tersebut sebagai ekstremisme Islam, sedangkan al-Fadl menyebutnya sebagai gerakan Islam puritan (Akhmad Elang Muttaqin, 2012).

Istilah radikalisme dipandang lebih tepat oleh banyak kalangan ketimbang fundamentalisme dan istilah-istilah lain, karena multitafsirnya pengertian fundamentalisme. Dalam perspektif Barat, fundamentalisme berarti paham orang-orang kaku dan ekstrem serta tidak segan-segan melakukan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya. Sedangkan dalam pemikiran teologi keagamaan, istilah fundamentalisme lebih mengarah pada gerakan untuk mengembalikan seluruh perilaku muslim untuk merujuk pada Al-Qur'an dan hadis. Fundamentalisme juga terkadang ditujukan kepada kelompok yang berupaya mengembalikan Islam (revivalis) (Akbar S. Ahmed, 1993: 171). Lebih lanjut, Kuntowijoyo (1997:49) menjelaskan bahwa fundamentalisme juga diartikan sebagai radikalisme dan terorisme dikarenakan gerakan ini memiliki implikasi politik yang membahayakan negara-negara industri di Barat. Sedangkan menurut Fazlur Rahman (1982: 136), fundamentalisme berarti anti-pembaratan (westernisme).

Tinjauan bahasa kata radikal berasal dari bahasa Latin *radix* yang secara literal, menurut The Concise Oxford Dictionary (1987), berarti akar, sumber, atau asal-mula. Dalam makna lebih luas, makna radikal mengacu pada hal-hal mendasar, pokok, dan esensial atas bermacam gejala. Pengertian lainnya, Paul Krassner dalam tulisannya di majalah The Realist tahun 1963, asal muasal istilah Radical digunakan pada abad ke-18 untuk menunjuk kelompok menginginkan adanya reformasi politik, dan perubahan dramatis terhadap tatanan sosial (Irman, Yusefri, 2018). Dengan demikian, jika dimaknai lebih luas, istilah radikal mengacu pada hal-hal mendasar, prinsip-prinsip fundamental, pokok soal, dan esensial atas bermacam gejala, atau juga bisa bermakna “tidak biasanya” (*unconventional*).

Secara konseptual, istilah radikalisme mengalami perkembangan makna. Farish A. Noor (2020) malah menyebut telah terjadi pengalihan paradigma dan pengalihan wacana yang menyebabkan bercampuraduknya antara konsep radikalisme dan militan. Pengertian radikalisme pertama-tama harus diletakkan secara netral-akademik seperti yang didefinisikan oleh sejarawan Sartono Kartodirjo yaitu, gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlaku yang ditandai dengan kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang punya hak-hak istimewa, dan yang berkuasa. Karena pendefinisian sebuah konsep selalu menyertakan kemungkinan untuk berubah (Michel Foucault, 2002:129), maka konsep radikalisme pun tentunya demikian adanya, dan ia bisa bermakna positif dan negatif.

Dalam perspektif sejarah sosial-politik bangsa-bangsa dunia, ditemukan wacana dan gerakan radikal yang, meskipun berbahaya bagi kelompok lain, ia disanjung dan dibanggakan. Farish A. Noor (2020) menyebutkan bahwa pada akhir abad XIX dan pertengahan abad XX gerakan nasionalis dan anti-kolonial di dunia ketiga dipimpin oleh tokoh-tokoh radikal yang hebat, berkepribadian tinggi, dan mulia. Tokoh-tokoh Asia seperti Jose Rizal di Filipina, Pridi Banomyong di Siam (yang mendirikan Universiti Thamassat), dan Nguyen Cho Thacht di Vietnam. Kemudian Bung Karno dan Muhammad Hatta, juga Haji Agoes Salim di Indonesia, dan Syed Sheikh al-Hady dan Burhanuddin al-Hemly di Malaysia. Mereka semuanya boleh diatributi sebagai orang-orang radikal pada masanya. Alasannya adalah karena mereka berusaha untuk membebaskan negara dan masyarakatnya dari beban hidup di bawah suatu rezim kolonial yang tidak adil. Wawasan politik mereka berlandaskan pada suatu ide kebebasan yang asasi dan konsep keadilan universal. Mereka tidak berkompromi dalam perjuangan menentang status

quo secara total sehingga mereka dianggap radikal pada masanya. Tetapi perlu diingat bahwa pada masa itu perlawanan total anti-kolonial disokong dan didukung oleh rakyat. Tokoh-tokoh ini sadar bahwa perubahan dan kemerdekaan yang sempurna tidak akan dicapai selagi struktur-struktur kuasa dan relasi kuasa yang lama masih ada. Oleh karena itulah fokus perlawanan mereka ditujukan kepada sistem politik dan institusi politik kolonial masa itu (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:162-163).

Contoh yang sama dapat ditemukan dalam perjuangan Mahatma Ghandi di India, para pemimpin nasionalis Afrika seperti Patrice Lumumba di Kongo. Patut pula disebut pemimpin radikal yang paling terkenal dalam abad XX yaitu Nelson Mandela di Afrika Selatan, yang bersikeras untuk tidak berdialog atau berkompromi dengan rezim Apartheid di sana sehingga ia dipenjara lebih dari 25 tahun. Mereka individu-individu radikal yang dianggap berbahaya oleh mereka yang sedang berkuasa atau rezim tentara yang kejam, zalim, dan korup (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:163).

Kasus Amerika menurut Farish A. Noor (2020) juga didirikan oleh pemimpin-pemimpin yang dahulunya dianggap radikal. George Washington, yang memberontak menentang kerajaan Inggris pada abad XVIII, juga digelari radikal oleh Raja George Inggris pada zaman itu. Malah dapat dikatakan bahwa Amerika tidak mungkin ada tanpa gerakan pro-kemerdekaan yang radikal (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:163).

Dengan demikian, pandangan positif dan negatif terhadap radikalisme terletak pada cara merealisasikan dan mengekspresikannya serta dasar pandang para pengamatnya. Biasanya kaum berkuasa amat alergi dengan isu radikalisme, berhubung kaum radikal amat gigih menuntut adanya perubahan sosial politik yang berarti pula akan sangat tajam mengoreksi kalangan status quo. Biasanya keinginan adanya perubahan sosial-politik masih dianggap wajar dan positif bila disalurkan melalui jalur perubahan yang benar dan tidak mengandung risiko instabilitas politik dan keamanan. Dalam makna ini, radikalisme adalah wacana sosial-politik yang positif. Adapun perubahan yang cepat dan menyeluruh (revolusi) selalu diikuti oleh kekacauan politik dan anarki sehingga menghancurkan infrastruktur sosial-politik bangsa dan negara yang mengalami revolusi tersebut, dalam bentuk ini, radikalisme adalah sebagai pemahaman yang negatif dan bahkan dapat pula dikategorikan sebagai bahaya laten ekstrem kiri ataupun kanan (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:163).

Menarik dikutip sebuah artikel yang ditulis pada halaman web: <https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/istilah-radikal-harus-diganti>. Pada

Saat membuka rapat terbatas di Kantor Presiden, Kompleks Istana Kepresidenan, Jakarta, Kamis (31/10/2019), Presiden Jokowi sempat melontarkan wacana menggunakan istilah lain untuk menggantikan kata radikalisme. “Enggak tahu, apakah ada istilah lain yang bisa kita gunakan, misalnya manipulator agama,” ungkap pak Presiden. Wacana yang dilontarkan Presiden Jokowi terkait penggantian terminologi “radikalisme” cukup beralasan. Penggunaan istilah radikalisme ini sering dikritik sebagai kurang tepat karena makna positif dan progresif dari istilah radikal menjadi terdistorsi dan bahkan terancam hilang.

Sudah berlangsung selama berabad-abad, makna istilah radikal selalu terkait dengan pengertian “akar” atau mengakar. Karena memiliki konotasi yang luas, kata itu tak sedikit mendapatkan makna teknis dalam berbagai ranah keilmuan: kedokteran, botani, filsafat, psikologi, bahkan filologi, matematika, kimia, dan musik. Radikal yang berkonotasi positif misalnya dapat dijumpai pada berbagai bidang. Misalnya pada bidang kedokteran, dikenal ungkapan “pembedahan radikal” sebagai pembedahan untuk menghilangkan penyakit hingga ke sumber utamanya. Dalam ilmu filsafat, berpikir radikal yang bermakna upaya menggali kenyataan atau ide hingga ke akar-akarnya, jelas merupakan syarat mutlak untuk membangun diskursus rasionalisme dan kritisisme. Bahkan dalam ilmu kimia, tak kecuali, ternyata juga dikenal istilah radikal bebas.

Baidhowi (2017: 201), berpendapat bahwa antara radikal dan radikalisme adalah dua kata yang sesungguhnya sangat berbeda dan keduanya merupakan gejala umum yang bisa terjadi dalam suatu masyarakat dengan motif beragam, baik sosial, politik, budaya maupun agama. Jika Radikal adalah perubahan secara mendasar, pokok, dan esensial yang berkonotasi baik/netral. Sedangkan radikalisme merupakan paham untuk melakukan tindakan-tindakan keras, ekstrem, dan anarkis sebagai wujud penolakan terhadap gejala yang dihadapi yang memiliki implikasi kerusakan/negatif.

Dari berbagai referensi dan pendapat di atas, maka radikal dalam beberapa hal bisa bermakna positif bahkan diperlukan untuk kebaikan, namun radikalisme yang merupakan respons kekerasan dan pemaksaan perubahan terhadap kondisi yang sedang berlangsung yang muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan terhadap ide, asumsi, kelembagaan, atau nilai tentunya bukan sesuatu yang baik dan positif. Bahkan jika ditelusuri pada substansi ajaran agama justru sangat berlawanan dengan spirit dan tujuan agama itu sendiri. Dari penggunaan berbagai kata yang menunjuk radikalisme dan kekerasan dalam teks keagamaan (Al-Qur’an dan

hadis), terlihat dengan jelas bahwa pada prinsipnya Islam sangat menentang kekerasan dan radikalisme dalam berbagai bentuknya. Sebaliknya, sejak awal kemunculannya Islam telah memproklamkan dirinya sebagai agama yang sarat dengan ajaran moderat (*wasathiyah*) yang senantiasa mengajarkan perdamaian, kedamaian, dan ko-eksistensi.

Walaupun dari sisi bahasa, istilah radikal sebenarnya netral, bisa positif bisa negatif (Baidhowi, 2017: 200), tergantung pada konteks ruang dan waktu sebagai latar belakang penggunaan istilah tersebut. Namun demikian, dalam perkembangannya, sebagaimana penjelasan Sartono Kartodirdjo (1985:38), radikalisme diartikan sebagai gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlangsung dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang memiliki hak-hak istimewa dan yang berkuasa. Sedangkan *radicalism* artinya doktrin atau praktik penganut paham radikal atau paham ekstrem (Nuhrison M. Nuh, 2009:36).

Misalnya dalam *Encyclopedia Britannica* digarisbawahi, makna ‘radikal’ dalam politik sebagai orang yang menginginkan perubahan secara ekstrem, baik itu untuk sebagian maupun keseluruhan tatanan sosial. Istilah radikal pertama kali dalam politik, disematkan sejarah kepada sosok Charles James Fox di tahun 1797. Dalam *Encyclopedia Britannica*, James Fox diceritakan menyerukan pembaharuan radikal (*reform radical*) di Inggris terkait sistem pemilihan bagi siapa saja yang telah dewasa. Sejak itulah, istilah radikal mulai digunakan sebagai istilah umum bagi semua gerakan yang mendukung gerakan reformasi parlemen.

Disebutkan, pada web <https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/istilah-radikal-harus-diganti>, memasuki abad ke-19, pemaknaan tentang radikal berubah. Dipengaruhi kuat oleh ide-ide filsosofis antroposentrisme, bahwa manusia sejatinya bisa sepenuhnya mengontrol lingkungan sosial mereka sendiri melalui aksi dan kerja kolektif. Keyakinan buah dari rahim Abad Pencerahan ini jelas merupakan saripati keyakinan di dalam ideologi Marxisme sehingga kemudian radikalisme lekat pada kaum Marxis atau kelompok ideologi lain, yang notabene mendukung agenda perubahan sosial politik secara mendasar dan keras melalui revolusi. Akibatnya, istilah radikal akhirnya menjadi tidak berlaku bagi para reformis yang mendukung agenda perubahan sosial secara bertahap. Universitas Cambridge melalui laman resmi juga mendefinisikan ‘radikalisme’ sebagai keyakinan bahwa harus ada perubahan sosial atau politik yang besar atau ekstrem. Oxford Dictionary juga memahami ‘radikal’

sebagai orang yang mendukung suatu perubahan politik atau perubahan sosial secara menyeluruh. *Encyclopedia Britannica* juga mencatat penggunaannya di Prancis. Sebelum 1848, istilah radikal merujuk pada kaum republikan atau pendukung hak pilih universal bagi pria dewasa. Para republikan yang militan dan membawa spirit ‘Jakobinisme’, selain mengklaim mewarisi roh Revolusi Prancis 1789, juga sering mengaku sebagai radikal.

Secara historis, bahwa kata ‘radikal’ mulai populer sejak Revolusi Prancis (1787-1789). Para penentang Raja waktu itu menyebut dirinya sebagai ‘kaum radikal’. Salah satunya adalah gerakan Jacobin atau Klub Jacobin itu, yang pada momen tersebut tersohor disebut dengan nama Rezim Teror. Maximilien Robespierre, salah satu eksponen Klub Jakobin yang sangat penting itu, pada suatu ketika pernah mengatakan, “Kebajikan tanpa teror adalah fatal dan teror tanpa kebajikan ialah impoten. Menghukum para penindas kemanusiaan (dengan cara kekerasan) adalah hal yang bisa diampuni, sementara memaafkan mereka adalah barbar.”

Sedangkan dari Amerika Serikat, kembali merujuk *Encyclopedia Britannica*, istilah radikalisme ialah identik dengan ekstremisme politik, baik kiri ataupun kanan. Komunisme di ujung posisi kiri, fasisme di kanan. Meski istilah radikalisme lebih lazim untuk menyebut kelompok kiri, ungkapan ‘kanan radikal’ juga mulai dikenakan dengan asosiasi tertuju pada gerakan keagamaan dan fasisme di masa perang. Awalnya di sepanjang abad ke-19, para aktivis antiperbudakan kerap dijuluki ‘radikal’ oleh lawan-lawan politik mereka. John Brown, seorang kulit putih yang mengangkat senjata untuk membebaskan budak-budak kulit hitam, juga disebut-sebut sebagai ‘teroris pertama Amerika’. Namun pasca-Perang Dunia ke-2 di Amerika Serikat kurun 1950-an, sebutan ‘kanan radikal’ tertuju kepada sayap konservatif Partai Republik yang sangat antikiri. Pelbagai gerakan kaum muda yang menolak nilai-nilai sosial dan politik tradisional yang terhimpun dalam spektrum luas Kiri Baru, tak luput pun secara umum dikecam sebagai radikal. Dari negeri Paman Sam, kamus Merriam Webster mengartikan radikal sebagai opini atau perilaku orang yang menyukai perubahan ekstrem, khususnya dalam pemerintahan atau politik. Dengan latar belakang itu, pasca tragedi 11 September 2001, pemaknaan atas istilah radikalisme turut berubah drastis. “Perang global melawan terorisme” adalah frasa yang digunakan media barat untuk melegitimasi tindakan politik militer Amerika Serikat dan negara-negara sekutunya di beberapa negara Islam. Sejak itulah Dunia Islam menjadi bidikan Barat dalam diskursus bertema “perang global melawan terorisme.” Walhasil, jika dahulu istilah ini nisbi lekat dengan aktivis politik

kiri, maka kini praktis istilah radikal atau radikalisme lantas memiliki konotasi berupa praktik kekerasan terorisme dan agama tertentu.

Dalam konteks pemaknaan radikalisme di Indonesia, halaman <https://indonesia.go.id/> juga memuat penjelasan bahwa makna istilah radikal dapat dijumpai dan dimuat pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi online yang menyebutkan ‘radikalisme’ memiliki tiga arti, yaitu pertama, paham atau aliran yang radikal dalam politik, kedua, paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis, dan ketiga, sikap ekstrem dalam aliran politik. Bandingkan dengan pengertian radikal yang dimuat pada KBBI keluaran tahun 1990, istilah radikal diartikan sebagai “secara menyeluruh,” “habis-habisan,” dan “maju dalam berpikir atau bertindak. Hal ini menunjukkan bahwa telah terjadi proses perubahan makna dari istilah radikal ini. Ada aspek diakronis bekerja dalam kata, yang memperlihatkan bahwa sejarah telah bekerja mengubah makna atau arti. Jika awalnya setidaknya bermakna “netral” atau bahkan cenderung “positif,” maka kini makna istilah radikal cenderung berubah menjadi sepenuhnya “negatif.”

Halaman web <https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/istilah-radikal-harus-diganti> juga menegaskan dua hal. Pertama, sepanjang propaganda oleh Amerika atau Barat selama hampir dua dekade—yakni pasca-9/11 di tahun 2001, plus munculnya ISIS di tahun 2014 hingga kematian Abu Bakr Al-Baghdadi—terlihat jelas diskursus perang global melawan terorisme cenderung mereduksi istilah radikal atau radikalisme sekadar ditujukan pada kelompok agama tertentu. Kedua, karena populasi Muslim di Indonesia adalah notabene terbesar di dunia dan praktik keagamaan Islam di Indonesia secara arus utama cenderung bersifat moderat dan toleran, maka berpijak pada konteks sosiologis, himbuan mengganti istilah radikalisme oleh Presiden Jokowi juga ditujukan untuk mengantisipasi potensi kerancuan atau *bias* pemaknaan dari penggunaan istilah radikal.

Dapat disimpulkan dalam konteks Indonesia saat ini, sejauh ini, walaupun masih menyimpan potensi kerancuan atau *bias* pemaknaan politik terkait istilah radikal, namun penggunaan istilah radikalisme ini jelas masih sering digunakan. Namun saripati pesan pemerintah selama ini sesungguhnya tujuan dan target pemerintah terkait penggunaan istilah radikal ini, antara lain, ialah *Pertama*, ditujukan pada kelompok tertentu yang notabene bermaksud mengganti Pancasila dan UUD 1945 dengan sistem lain, yaitu Sistem Khilafah. Kedua, istilah ini digunakan untuk menyebut aktivitas politik kelompok tertentu yang bersifat ekstrem, yang bukan saja tak segan

menggunakan cara-cara kekerasan, memaksakan kehendak, melainkan lebih jauh bahkan tak jarang juga melakukan praktik terorisme. Dan terakhir atau ketiga, istilah ini merujuk pada kelompok yang sebenarnya justru memiliki sikap dan nilai-nilai antidemokrasi (<https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/istilah-radikal-harus-diganti>).

B. Radikalisme atas Nama Agama

Radikalisme atas nama agama sesungguhnya merupakan fenomena umum yang terjadi di dunia dan berbagai agama. Sejarah mencatat tahun 1999 terjadi penembakan etnis di California dan Illinois; tahun 1998 kedutaan-kedutaan Amerika di Afrika diserang, pemboman klinik aborsi di Alabama dan Georgia tahun 1997; peledakan bom pada Olimpiade Atlanta dan penghancuran kompleks perumahan militer Amerika Serikat di Dhahran Arab Saudi pada tahun 1996; penghancuran secara tragis bangunan Federal di Oklahoma City pada tahun 1999; dan peledakan World Trade Centre di New York City pada tahun 2001 (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:164).

Menurut Marx Juergensmeyer (2001:7), insiden-insiden di atas dan serangkaian aksi radikal lainnya dikatakan memiliki keterkaitan dengan ekstremis-ekstremis keagamaan Amerika—di antaranya milisi Kristen, gerakan *Christian Identity*, dan aktivis-aktivis Kristen anti-aborsi. Demikian pula Perancis memiliki masalah dengan aktivis muslim Algeria, Inggris dengan kaum nasionalis Katolik Irlandia, dan Jepang dengan gas beracun yang disebar oleh anggota-anggota sekte Hindu-Budhis dalam kereta bawah tanah di Tokyo. India menghadapi masalah dengan separatis Sikh dan pejuang-pejuang Kashmir, Srilanka dengan pejuang Tamil dan Singhalese, Mesir dengan para militan muslim, Aljazair dengan Front Penyelamat Islam (FIS), dan Israel dan Palestina berhadapan dengan aksi-aksi maut para ekstremis Yahudi dan Islam.

Marx Juergensmeyer (2001:7), menegaskan bahwa yang lebih sering mendorong terjadinya aksi-aksi radikalisme dalam mengekspresikan keyakinan agama—kadang-kadang merupakan perpaduan dengan faktor-faktor lain. Bahkan, jauh sebelum gagasan teologi pembebasan (*liberation theology*) dikumandangkan di Amerika Latin dan Amerika Tengah pada dekade 1960-1970-an, tradisi radikalisme dalam pengertiannya yang positif inheren dengan misi agama-agama Abraham (*Abrahamic religion*) seperti Nashrani, Yahudi, dan Islam (Karen Amstrong, 2000).

Sejak kehadirannya, agama-agama besar, seperti Islam, diakui berwatak subversif terhadap kekuasaan yang korup. Karena memang demikianlah cita-

cita agama dirumuskan, yaitu untuk mengubah tata nilai lama ke dalam tata nilai baru. Itulah sebabnya, Musa, Isa, dan Muhammad saw. dicap sebagai pemberontak oleh kekuasaan saat itu. Dari beberapa kisah tentang mereka dapat disimak bagaimana Musa menjadi antagonis bagi Fir'aun yang zalim, Isa menjadi oposan bagi imperialis Byzantium, dan Muhammad saw. menjadi penghancur sendi-sendi wewenang dan wibawa bangsawan Quraisy Mekah. Para nabi yang diutus Allah berpikir dan bertindak radikal demi menghancurkan tatanan yang zalim (Ziaul Haque, 1987:35).

Radikalisme yang ada pada ajaran agama Islam—dan agama yang lain, berawal dari visi dan wawasan sosialnya, yaitu suatu wawasan baru, yang menentang kesalahan dan kemungkaran yang lama untuk tujuan melahirkan suatu orde sosial baru yang lebih berkeadilan. Tentunya perjuangan para nabi, yang di antaranya melalui peperangan yang menolak kezaliman penguasa tidak dapat disebut sebagai radikalisme negatif.

Tidak saja dalam Islam, agama lain dengan semangat yang sama juga memiliki tradisi sejenis, fundamentalis. Sehingga ada Judaisme fundamentalis, Kristen fundamentalis, Hindu fundamentalis, Sikh fundamentalis, dan bahkan Konfusianisme fundamentalis (Karen Armstrong, 2002: 193). Dengan demikian, fundamentalisme muslim atau radikalisme religio-politik bukanlah fenomena yang hanya ada dalam Islam. Faktor ekonomi, politik, militer, dan sosial tidak hanya berlaku di negara-negara muslim. Jeritan kesengsaraan ini terdengar umum di kalangan mayoritas Dunia Ketiga. Radikalisme religio-politik adalah fenomena yang bersifat global.

Dalam konteks radikalisme di Indonesia, dapat dilihat dalam Laporan Panjimas, 13-25 Desember 2002, sekadar menyebut contoh, spirit keagamaan juga digunakan. Sebut saja kasus Kiai Kajoran yang melawan Amangkurat I (1614-1677). Gerakan ini didorong oleh pertimbangan keagamaan, yaitu menghentikan kezaliman Amangkurat I yang menginjak-injak norma-norma agama (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:166).

Dengan demikian agama dapat saja menjadi spirit mendorong lahirnya pemikiran dan gerakan radikal. Tetapi selalu dalam kerangka mentransformasikan dari nilai-nilai yang anti-kemanusiaan kepada nilai-nilai baru yang pro-kemanusiaan. Ziaul Haque (1987:5) mengatakan:

Seorang nabi revolusioner, memadukan dua peran: peran sebagai seorang nabi yang menerima wahyu Ilahi dan dibimbing oleh kebenaran ilahiyah; dan peran seorang revolusioner atau seorang pemberontak yang membawa perubahan-perubahan radikal dalam

tatanan sosial yang sudah usang dan mentransformasikannya ke model-model dan pola-pola perilaku, pemikiran, emosi dan moral manusia yang sesuai dengan kebenaran wahyu. Jadi wahyu atau agama adalah revolusi dan revolusi adalah agama.

Dengan demikian, pengertian radikal dengan spirit keagamaan akan bermakna positif ketika diletakkan dalam kerangka melawan ketidakadilan dan berkehendak mengubah tatanan seperti yang dilakukan oleh para nabi. Agama menyediakan perangkat doktrin untuk itu. Persoalan radikalisme berwajah negatif akan muncul ketika metode perlawanan mulai dipilih. Jadi, aksi kekerasan yang diduga lahir dari cara berpikir radikal, tidak bisa lagi dirunut secara linier dengan doktrin-doktrin agama (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:167).

Menurut Azra, spirit radikalisme yang didorong oleh teks-teks agama, sejauh bertujuan positif dan tidak menghancurkan sendi-sendi kemanusiaan, akan terjadi di mana saja ketika ada syarat-syarat sosial politik dan ekonomi mengandaikannya. Keragaman etnik dan agama saja bukan penyebab konflik sosial. Konflik sosial muncul manakala dalam suatu masyarakat timbul keresahan karena terdapat ketidakadilan dalam; (1) pembagian sumber daya ekonomi, dan (2) partisipasi dalam pengambilan keputusan. Kedua hal tersebut dapat menyatukan sentimen-sentimen etnisitas dan agama. Dan ketika menggumpal, pecahlah konflik dari terpendamnya akumulasi kebencian dari kelompok yang merasa diperlakukan tidak adil kepada pihak yang dianggap bertanggung jawab (Abdul Mukti Ro'uf, 2007:167).

Pada lingkup keagamaan, pergeseran makna radikal dan proses perubahan makna radikal ke arah yang negatif terjadi dan memang cenderung diartikan sebagai gerakan-gerakan keagamaan yang berusaha merombak secara total tatanan sosial dan politik yang ada dengan jalan menggunakan kekerasan (A. Rubadi, 2007:33). Begitu juga halnya pemaknaan radikalisme dalam studi Ilmu Sosial. Radikalisme diartikan sebagai pandangan yang ingin melakukan perubahan yang mendasar sesuai dengan interpretasinya terhadap realitas sosial atau ideologi yang dianutnya (Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, 2010:19).

Dalam kamus al-Maurid ditemukan penjelasan bahwa radikalitas adalah kemauan untuk mengadakan perubahan secara ekstrem dalam pemikiran, tradisi yang umum berlaku dalam situasi dan institusi yang eksis (Irman, Yusefri, 2018). Di Inggris, pada awal abad ke-19, istilah *the Radicals* merujuk pada kelompok pemimpin buruh dan kaum kapitalis industri baru yang merasa belum terwakili di parlemen. Mereka selalu “menuju akar” dalam

pemikirannya, menuntut rekonstruksi total terhadap hukum, peradilan, dan pemerintahan atas dasar “*the very nature and psychology of man himself*” (RR Palmer dan Joel Colton dalam *A History of the Modern World*, 1983). Di Francis, radikalisme keagamaan menemukan kembali momentum sejak pertengahan 1980-an ketika berbagai agama mengalami kebangkitan (*religious revivalism*) menantang modernitas dan sekularisme (Irman, Yusefri, 2018).

Menurut Hasan, radikalisme agama tidak terjadi hanya pada agama tertentu saja tapi semua agama besar di dunia mengalaminya. Mislanya: (1) radikalisme agama Yahudi di Palestina, seperti yang dilakukan oleh Zionisme Messianis yang anti perdamaian yang diupayakan oleh Yitzak Rabin, yang berakibat terbunuhnya PM Israil tersebut (1995), oleh Yigal Amir, juga teror di Hebron yang dilakukan oleh Baruch Goldstein, (2) radikalisme agama Katholik di Irlandia Utara (dikenal dengan Irish Republican Army/IRA), (3) radikalisme agama Protestan di Amerika Serikat, antara lain yang digerakkan oleh Timothy McVeigh dan Chistian Identity, (4) radikalisme agama kaum Sikh di India yang digerakkan oleh Jarnail Singh, yang korbannya antara lain PM Indira Gandhi, (5) radikalisme agama Hindu-Budha di Jepang, yang digerakkan oleh Aum Shinrikyo, dengan aksinya menebar gas beracun di dalam kereta api bawah tanah di Tokyo, dan (6) radikalisme agama Islam, seperti Bobo Haram di Nigeria, dan ISIS yang dideklarasikan Abu Bakar at-Bagdadi di Irak Utara (Irman, Yusefri, 2018).

Menurut Azyumardi Azra (1999:46-47), radikalisme merupakan bentuk ekstrem dari revivalisme. Revivalisme merupakan intensifikasi keislaman yang lebih berorientasi ke dalam (*inward oriented*), dengan artian pengaplikasian dari sebuah kepercayaan yang berorientasi ke dalam untuk diri pribadi. Adapun bentuk radikalisme yang cenderung berorientasi keluar (*outward oriented*), atau kadang dalam penerapannya cenderung menggunakan aksi kekerasan lazim disebut fundamentalisme.

Berangkat dari pengertian di atas, pengertian radikalisme berkembang menjadi pengertian dari Tindakan yang merupakan suatu gerakan dan ideologi yang memercayai perubahan menyeluruh hanya bisa dilakukan dengan cara radikal, bukan dengan cara evolusioner dan damai. Radikalisme atas nama agama merupakan suatu pemikiran, pemahaman, aliran yang menginginkan perubahan dalam hal atau atas nama agama dengan drastis, ekstrem dan dengan kekerasan. Radikalisme merupakan paham yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar untuk mencapai kemajuan. Dalam perspektif ilmu sosial, radikalisme erat kaitannya dengan sikap atau posisi

yang mendambakan perubahan terhadap status quo dengan jalan menghancurkan status quo secara total, dan menggantinya dengan sesuatu yang baru yang sama sekali berbeda (Edi Susanto (2007).

Radikalisme adalah pemikiran atau sikap yang ditandai oleh empat hal yang sekaligus menjadi karakteristiknya, yaitu: pertama, sikap tidak toleran dan tidak mau menghargai pendapat atau keyakinan orang lain. Kedua, sikap fanatik, yaitu selalu merasa benar sendiri dan menganggap orang lain salah. Ketiga, sikap eksklusif, yaitu membedakan diri dari kebiasaan orang kebanyakan. Keempat, sikap revolusioner, yaitu cenderung menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan (Agil Asshofie, 2011).

Dampak paling nyata dari terjadinya radikalisme adalah terbentuknya politisasi di dalam agama, memainkan aspek-aspek agama yang sensitif, membakar fanatisme, sehingga menjadi kipas paling kencang untuk melakukan berbagai tindakan yang sangat keras, baik di dalam kehidupan sosial antar individu maupun kelompok, sehingga terbentuklah apa yang dinamakan kelompok Islam radikal.

Revivalisme berasal dari revival yang berarti “penghidupan kembali dan kebangkitan kembali (Peter Salim, 1996: 1655). Untuk kondisi kekinian, peletakan kata “neo” (baru) kepada “revivalis” (“kebangkitan kembali”) mengisyaratkan bahwa revivalisme kontemporer mempunyai kontinuitas dengan revivalisme di masa lampau (Azra, 1999:46).

Fazlur Rachman (1919-1998) dalam melihat perkembangan pemikiran pembaharuan dalam Islam membagi kepada beberapa bentuk tipologi: pertama, revivalis pramodernis, muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Pakistan. Kedua, modernis klasik yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide barat. Ketiga, revivalisme pasca modernis, yang kemunculannya merupakan reaksi dari gerakan sebelumnya. Keempat, neo modernis (Amir, 1999: 15-16).

Spektrum gerakan revivalisme Islam sangat luas, mencakup gerakan-gerakan yang sekadar antusiasme keislaman sampai kepada fundamentalisme yang bisa berujung pada militanisme dan radikalisme. Lebih tegas lagi, revivalisme dapat hadir dalam bentuk sederhana sebagai upaya dan usaha intensifikasi penghayatan dan pengamalan Islam yang sering bersifat individual dan bisa juga hadir dalam bentuk upaya pembentukan kelompok atau gerakan terkoordinasi yang bertujuan membangkitkan kembali Islam dengan cara-cara damai, atau bisa juga hadir dalam bentuk sampai kepada gerakan fundamentalisme yang ingin membangun sistem sosial budaya, politik dan ekonomi yang mereka pandang lebih Islami (Azra, 1999:47).

Keberadaan neo revivalisme adalah merupakan kelanjutan dari revivalisme pra-modernisme, sekalipun permasalahannya tidak persis sama, revivalisme pra-modernisme muncul murni masalah internal umat Islam. Sementara kemunculan neo revivalisme Islam secara sosiologis bahkan jauh lebih kompleks dibandingkan revivalisme pra-modernisme. Selain disebabkan faktor internal umat muslimin sendiri, juga faktor eksternal, persisnya tantangan Barat (Azra 1999: 47).

Gerakan revivalisme dapat diidentifikasi melalui ciri umum yang dimiliki oleh kedua tipologi revivalisme yaitu, revivalisme pra-modernisme dan pasca modernisme. Ciri umum pertama bahwa gerakan-gerakan revivalisme menyerukan kembali kepada Islam yang “mumi”–yang “orisinal”. Kedua, gerakan revivalisme pada umumnya menghimbau penerapan dan pengembangan Ijtihad khususnya dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum dan menolak taqlid.

Selain memiliki kedua ciri umum tersebut di atas gerakan-gerakan revivalisme juga memiliki dua karakter. Pertama, keharusan melakukan “hijrah” dari wilayah yang didominasi tidak hanya oleh orang-orang kafir dan musyrik, tetapi juga oleh muslim lain yang tidak sejalan dengan pandangan gerakan revivalisme bersangkutan. Kedua, di antara gerakan revivalisme mempunyai kepercayaan yang kuat kepada kepemimpinan tunggal, apakah dalam bentuk amir atau imam.

Gerakan-gerakan pemikiran yang kontemporer yang berusaha untuk mengembalikan pemahaman dan pengamalan Islam sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah dan kaum salaf yang dikenal dengan neo revivalisme. Di antara tokoh-tokohnya adalah; Abul A’la Al Maududi di Pakistan dengan Jama’at Al Islamnya, di Mesir Hasan Al Banna, Sayyid Qutub dengan Ikhwanul Muslimin dan di Indonesia antara lain dikenal Ahmad Dahlan dengan Muhammadiyah dan Ahmad Hasan dengan Persis (Murkilim, 2017: 165).

Sebagaimana telah diungkapkan pada pembahasan terdahulu bahwa kemunculan revivalisme kontemporer dilatarbelakangi oleh kondisi internal umat Islam dan sekaligus juga faktor eksternal berupa pengaruh dunia barat. Interaksi, penetrasi dan akhinya penjajahan barat atas hampir seluruh wilayah muslim dalam masa modem tidak hanya mengakibatkan disintegrasi politik muslim, tetapi juga menimbulkan pergumulan yang cukup intens dikalangan kaum muslimin sendiri (Azra 1996: 114). Kekuatan dan kekuasaan barat dalam lapangan kehidupan telah mendorong lahirnya usaha-usaha pembaharuan dikalangan pemikir Muslim.

C. Terminologi Radikalisme dalam Islam

Harun Nasution (1995:124) menjelaskan bahwa radikalisme adalah gerakan yang berpandangan sempit dan sering memilih menggunakan kekerasan dalam mengajarkan keyakinan mereka dengan mengatasnamakan agama. Jika didalami spirit kesejatan ajaran Islam, berpandangan sempit dan sering menggunakan kekerasan dan pemaksaan dalam mengajarkan keyakinan sesungguhnya bertentangan dengan Islam sendiri, karena Islam merupakan agama damai yang mengajarkan damai dan mewujudkan kedamaian. Pengertian yang dikemukakan Harun Nasution ini merupakan salah satu bentuk pengertian radikal produk dari proses diakronis terhadap pemaknaan radikal dari yang awalnya bermakna positif berubah kepada pemaknaan negatif.

Begitu juga halnya dengan Muhammad Imarah (1999:24) yang juga lebih memilih terminologi radikalisme untuk digunakan dalam menyebut kelompok garis keras yang suka memaksakan keyakinan dan sering melakukan intimidasi kekerasan ketimbang terminologi fundamentalisme. Fundamentalisme sendiri memiliki makna yang interpretable. Dalam perspektif Barat Fundamentalisme berarti paham orang-orang kaku ekstrem serta tidak segan-segan berperilaku dengan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya. Sementara dalam perspektif Islam, fundamentalisme lebih diartikan sebagai tajdid berdasarkan pesan moral Al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam tradisi pemikiran teologi keagamaan, fundamentalisme juga lebih diartikan sebagai gerakan untuk mengembalikan seluruh perilaku dalam tatanan kehidupan masyarakat Islam kepada Al-Qur'an dan al-Hadis. Sebutan fundamentalis memang terkadang bermaksud untuk menunjuk kelompok pengembali (revivalis) Islam.

Yono (2016) menulis beberapa sebutan atau label radikalisme bagi kelompok-kelompok Islam yang dianggap garis keras, ekstrem kanan, fundamentalis, militan dan sebagainya. M.A. Shaban menyebut aliran garis keras (radikalisme) dengan sebutan neo-khawarij. Sedangkan Harun Nasution menyebutnya dengan sebutan khawarij abad ke dua puluh satu, karena memang jalan yang ditempuh untuk mencapai tujuan adalah dengan menggunakan kekerasan sebagaimana dilakukan khawarij pada masa pasca tahkim. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, di dalam tradisi peradaban Islam sendiri sesungguhnya tidak dikenal istilah radikalisme. Istilah radikalisme Islam dianggap berasal dari pers Barat untuk menunjuk gerakan Islam garis keras (ekstrem, fundamentalis, militan). Istilah fundamentalisme dan radikalisme dalam perspektif Barat sering dikaitkan dengan sikap

ekstrem, kolot, stagnasi, konservatif, anti-Barat, dan keras dalam mempertahankan pendapat bahkan dengan kekerasan fisik.

Fundamentalisme awalnya merupakan sebutan bagi penganut Kristen Protestan di Amerika Serikat. Mereka ini merupakan bagian dari fenomena responsi kalangan konservatif terhadap perkembangan teologi liberal-modernisme dan gejala sekularisme. Adapun ciri-ciri gerakan ini adalah militansinya untuk membela dan mempertahankan keyakinan mereka. Dalam Islam istilah fundamentalisme merupakan istilah yang relatif baru. Ia diperkenalkan oleh Barat setelah terjadinya Revolusi Islam di Iran. Menurut Azyumardi Azra (1993: 19), istilah ini merujuk pada (1) paham perlawanan (*oppositional*), yakni perlawanan terhadap semua yang mereka persepsikan sebagai ancaman terhadap eksistensi agama, (2) penolakan terhadap hermeneutika. Dengan kata lain kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks agama. Al-Qur'an harus dipahami sebagaimana adanya, (3) penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, (4) menolak terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Bagi mereka, perkembangan historis dan sosiologis hanya akan menjauhkan mereka dari doktrin literal kitab suci. Jadi kaum fundamentalis Islam yang dimaksud di sini adalah kaum yang bersifat a-historis dan a-sosiologis, literal dalam pembacaan ajaran (Al-Qur'an dan Hadis) dan mengangankan kembali kepada bentuk "masyarakat ideal"—zaman nabi dan sahabat— yang dipandang mengamalkan ajaran kitab suci yang sempurna.

Lebih lanjut, pada dasarnya penggunaan istilah radikalisme atau fundamentalisme bagi umat Islam sebenarnya tidak tepat karena gerakan radikalisme itu sejatinya sangat bertentangan dengan ajaran Islam. Radikalisme kadang muncul dalam bentuk gerakan yang dilakukan oleh individu atau kelompok yang merasa dirugikan oleh fenomena sosio-politik dan sosio historis. Gejala praktik kekerasan yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam itu, secara historis-sosiologis, lebih tepat sebagai gejala sosial-politik ketimbang gejala keagamaan meskipun dengan mengibarkan panji-panji keagamaan (Yono:2016).

Di negara-negara timur tengah, masalah gerakan radikalisme memiliki sejarah yang cukup panjang. Di Mesir sejak tahun 1960 hingga 1980-an kelompok-kelompok radikal telah memerankan peranan sentralnya dalam gerakan-gerakan konfrontasi dan penyebaran teror berskala luas. Imbas dari kekalahan perang melawan Israel tahun 1967 dan skandal kolaborasi elite yang makin akrab dengan Barat, telah menyebabkan tumbuh dan membiarknya sikap ekstrem pada beberapa kelompok umat Islam sehingga melahirkan

konfrontasi-konfrontasi berupa teror, penculikan dan pembunuhan yang dilancarkan oleh kelompok-kelompok yang kemudian dilabeli kelompok radikal (Zaki Mubarak, 2002: 6).

Menurut G.H Jansen (1979:172), muara munculnya gerakan-gerakan militan tiada lain muncul pasca tanah Arab alami derita kekalahan militer yang memalukan dalam peperangan melawan Israel di tahun 1967. Rasa malu bukan hanya di rasakan bangsa Mesir, Yordania atau Syria yang bertempur di sana, tetapi juga oleh seluruh negara-negara Arab lain dan negara-negara muslim non Arab. Kekalahan itu begitu menyeluruh sehingga bukan saja menampakkan kelemahan persenjataan militer Arab akan tetapi juga menunjukkan kelemahan seluruh masyarakat Arab sebagai satu masyarakat Islam. Kemudian pada tahun 1972, Pakistan yang pada waktu itu merupakan negara Islam terbesar telah terpecah dua lewat rasa kebencian penderitaan rakyat dan peperangan. Di samping itu juga terjadinya pertempuran antara al-Jazair, Maroko dan Mauritania, ketegangan Irak Iran, keadaan Turki yang goyah, dan terbunuhnya raja Faisal Arab Saudi serta munculnya sebab-sebab politis dari pertengahan tahun 1950 dengan merdekanya sebagian negara-negara muslim.

Di Mesir sendiri radikalisme yang mengatasnamakan agama menjadi pemandangan sehari-hari hingga berujung dengan terbunuhnya Presiden Anwar Sadat pada 6 Oktober 1981 di tangan aktivis kelompok radikal al-Jihad yang

berhasil menyusup di sela-sela parade perayaan militer. Pembunuhan terhadap Sadat dipimpin oleh seorang perwira artileri yang masih berusia muda, Letnan Khalid Ahmad Islamubuli. Dalam persidangan Islamubuli menyatakan “saya dituduh bersalah karena membunuh seorang kafir, namun saya bangga melakukannya. Agaknya retorika Anwar Sadat yang sering ucapkan ayat-ayat Al-Qur’an ternyata belum cukup membersihkan citranya di mata kelompok-kelompok radikal di Mesir (Zaki Mubarak, 2002: 6).

Adapun beberapa kelompok radikal yang atasnamakan Islam di Mesir yang akan melakukan segala cara untuk menumpas orang-orang yang dianggap “musuh-musuh Islam”, antara lain; Jamaat al-Jihad, Sabab Muhammad, Tafkir wal Hijra, yang memilih jalur konfrontasi untuk merubuhkan rezim yang di anggap telah kafir. Baik jamaat al-Jihad maupun tafkir wal Hijra memiliki reputasi kelompok fundamentalis yang paling radikal disebabkan beberapa anggotanya dalam usaha teror dan pembunuhan beberapa pejabat penting di pemerintahan. Beberapa sasaran dari teror dari kelompok radikal mesir antara lain; serangan atas kamp pendidikan militer

tahun 1974, penculikan dan pembunuhan atas menteri wakaf tahun 1977, pembunuhan terhadap anwar sadat 1981, pembunuhan atas Faraj Fauda seorang intelektual muslim yang dianggap liberal yang dianggap pengkritik keras gerakan-gerakan kelompok Islam yang radikal tahun 1993, serta percobaan pembunuhan terhadap Presiden Husni Mubarak (Zaki Mubarak, 2002: 6).

Dalam bahasa Arab, kekerasan dan radikalisme disebut dengan beberapa istilah, antara lain *al-'unf*, *at-tatharruf*, *al-guluww*, dan *al-irhab*. *Al-'unf* adalah antonim dari *ar-rifq* yang berarti lemah lembut dan kasih sayang. Abdullah an-Najjar mendefinisikan *al-'unf* dengan penggunaan kekuatan secara ilegal (main hakim sendiri) untuk memaksakan kehendak dan pendapat. Kata ini memang tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, tetapi beberapa hadis Nabi saw. menyebutnya, baik kata *al-'unf* maupun lawannya (*ar-rifq*).

Kata *at-tatharruf* secara bahasa mengandung arti "ujung atau pinggir". Maksudnya berada di ujung atau pinggir, baik di ujung kiri maupun kanan. Karenanya, dalam bahasa Arab modern kata *at-tatharruf* berkonotasi makna radikal, ekstrem, dan berlebihan (Muchlis M. Hanafi, 2009:39). Dengan demikian, *at-tatharruf fi al-Din* dapat berarti segala perbuatan yang berlebihan dalam beragama, yang merupakan lawan kata dari *al-wasat* (tengah/moderat).

Adapun kata *al-guluww* yang secara bahasa berarti berlebihan atau melampaui batas sering digunakan untuk menyebut praktik pengamalan agama yang ekstrem sehingga melebihi batas kewajaran. Al-Qur'an mengecam keras sikap Ahli Kitab yang terlalu berlebihan dalam beragama sebagaimana firman Allah:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ

“Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar.” (QS. An-Nisaa’4: 171)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا
أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ

السَّبِيلِ

“Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus”. (QS Al Ma'dah,5:77)

Sikap berlebih itu pula yang membuat tatanan kehidupan umat terdahulu menjadi rusak sebagaimana disabdakan Nabi saw., “Wahai manusia, jauhilah sikap berlebih (*al-guluww*) dalam beragama. Sesungguhnya sikap berlebih dalam beragama telah membinasakan umat sebelum kalian.” (H.R. Ibnu Majah dan an-Nasa’i).

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوفَ فِي الدِّينِ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوفَ فِي الدِّينِ

Dari Ibnu Abbas *rodhiallohu anhuma* berkata, Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallama* bersabda: “Jauhkan diri kalian dari berlebih-lebihan (*ghuluww*) dalam agama. Sesungguhnya berlebih-lebihan dalam agama telah membinasakan orang-orang sebelum kalian.” (HR an-Nasa’i 5/268, Ibnu Majah no.3029, al-Baihaqi, at-Thabrani dalam al-Mu’jam al-Kabir, Ibnu Hibban, dan Ibnu Khuzaimah, dan dishahihkan oleh al-Albani, Imam an-Nawawi dan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah)

Asbab al-wurud hadis di atas terjadi pada peristiwa Haji Wada. Ketika itu, Nabi saw. meminta kepada Ibnu ‘Abbas di pagi hari jumrah ‘aqabah agar mengambilkan kerikil untuk melempar jumrah di Mina. Ketika Ibnu ‘Abbas mengambilkan kerikil sebesar kerikil katapel, beliau berkata, “Dengan kerikil-kerikil semacam inilah hendaknya kalian melempar.” Kemudian beliau bersabda sebagaimana hadis di atas. Dalam hadis lain, dari Abdullah bin Mas’ud, Rasulullah saw. Bersabda, “Celakalah orang-orang yang melampaui

batas (*al-mutanatthi'un*).” (H.R. Muslim). Perkataan tersebut diulang tiga kali untuk mengindikasikan bahwa Nabi saw. sangat tidak menyukai umatnya yang mempraktikkan agama secara berlebihan, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri. Sebaliknya beliau ingin mengajarkan sikap beragama yang moderat dan menghindari sikap *guluww* dalam beragama.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هلك المتنطعون) قالها ثلاثاً. رواه مسلم وعند أبي داود (ألا هلك المتنطعون قالها ثلاثاً) قال النووي: أي المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم.

“Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda: ‘Binasalah al-Mutanathi'un’ Beliau mengucapkannya tiga kali.” (HR. Muslim) dan di riwayat Abu Dawud: “Ketahuilah, binasalah al-Mutanathi'un (tiga kali).” Imam Nawawi *rahimahullah* berkata: “(al-Mutanathi'un) Yaitu orang yang berbelit-belit, berlebih-lebihan dan melampaui batas dalam ucapan mereka dan perbuatan mereka.”

Maka sabda beliau “Binasalah al-Mutanathi'un” semakna dengan sabda beliau “Sesungguhnya yang membinasakan umat-umat sebelum kalian adalah *ghuluw* dalam beragama” dan masing-masing dari kedua hadis tersebut saling membenarkan satu sama lain dan saling menguatkan

Dari Sahl bin Hunaif *radhiyallahu 'anhu*; Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda:

«لَا تُشَدِّدُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِتَشَدِيدِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ» [المعجم الأوسط للطبراني]

“Janganlah kalian terlalu memaksakan pada diri kalian, karena sesungguhnya umat sebelum kalian binasa karena mereka terlalu memaksakan pada diri mereka”. [Al-Mu'jam Al-Ausath karya Ath-Thabarani]

Adapun istilah terorisme sendiri baru populer pada tahun 1793 sebagai akibat Revolusi Perancis, tepatnya ketika Robespierre mengumumkan era baru yang disebut *Reign of Terror* di Perancis (10 Maret 1793-27 Juli 1794). Dari nama era inilah kemudian istilah terorisme dipakai dalam bahasa Inggris (*terrorism*) dan Perancis (*terrorisme*). Selama berlangsung Revolusi Perancis, Robespierre dan yang sejalan dengannya, seperti St. Just dan Couthon,

melancarkan kekerasan politik secara masif di seluruh wilayah Perancis. Di Paris saja, diperkirakan 1.366 penduduk Perancis, laki-laki dan perempuan, terbunuh hanya dalam waktu 6 minggu terakhir dari masa teror. Mereka juga memenggal kepala 40 ribu penduduk asli Perancis dengan alat pemancang kepala dan menangkap serta memenjarakan 300 ribu orang.

D. Akar Genealogis Radikalisme dalam Islam

Menurut Azra (2019:13-17), banyak kondisi penyebab tumbuhnya radikalisme dan terorisme di kalangan umat beragama mana pun. Khusus dalam konteks Muslim, salah satu faktor terpenting adalah kegagalan banyak negara Dunia Islam dalam pembangunan politik dan ekonomi yang viabel untuk memperbaiki kesejahteraan warga. Dengan kata lain, para penguasa di banyak negara Muslim gagal memenuhi janji kemajuan politik dan kesejahteraan ekonomi rakyat. Pada gilirannya, kondisi seperti itu mendorong tidak hanya kekecewaan, apatisme dan alienasi, tapi juga perlawanan terhadap rezim penguasa Muslim dan sekaligus Dunia Barat pendukung mereka. Selanjutnya proses perkembangan fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme di kalangan masyarakat Muslim tidak sederhana. Sumbernya terdapat secara internal di dalam masalah politik di negara-negara Muslim sendiri, penafsiran konsep jihad yang keliru, dan juga karena adanya faktor eksternal yang memicunya. Karena itu, penyelesaiannya memerlukan pembenahan—seperti perubahan kebijakan politik—di wilayah kaum Muslimin sendiri, sosialisasi pemahaman yang benar tentang jihad, dan sekaligus perubahan eksternal, yakni penyelesaian masalah di dunia Muslim yang melibatkan Amerika Serikat dan Dunia Barat umumnya.

Dewasa ini tidak ada negara yang kebal dan pasti terhindar dari terorisme yang definisinya disepakati sebagai ‘tindakan kekerasan tanpa pandang bulu (*indiscriminate*) yang ditujukan untuk menciptakan ketakutan luar biasa di tengah masyarakat secara keseluruhan’. Akar-akar terorisme juga sangat kompleks, yang merupakan gabungan dari berbagai faktor, sejak dari ketidakpuasan politik domestik dan internasional, kemiskinan, keterbelakangan pendidikan, penafsiran literal dan sepotong-sepotong atas agama, alienasi dan ketercerabutan budaya, dan banyak lagi. Khusus tentang akar keagamaan terorisme, Professor Mark Juergensmeyer dari UC Santa Barbara, AS, menyepakati, agama hampir tidak pernah menjadi satu-satunya penyebab terorisme. Yang sering terjadi, terorisme memiliki akar dalam faktor ekonomi, politik, sosial dan budaya yang bercampur baur satu sama lain, yang kemudian dijustifikasi penafsiran literal dan ketat atas agama; atau

bahkan dengan sengaja melakukan penafsiran menyesatkan—yang tidak sesuai dengan penafsiran yang disepakati para penafsir agama otoritatif dan diakui. Penafsiran seperti ini turut menyumbang terciptanya *culture of violence* di kalangan kelompok keagamaan yang menolak ‘kompromi’ dengan pihak-pihak lain yang mereka pandang sudah ‘sesat’ (Muslim dan non-Muslim); dan mereka memegang perspektif tentang urgensi ‘perang kosmik’ yang harus mereka lakukan (Azra, 2019:13-17),

Lebih lanjut, Azyumardi Azra (2012) berpendapat, sumber radikalisme di kalangan Umat Islam di antaranya:

- a. Pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-sepotong terhadap ayat-ayat Al-Qur’an. pemahaman seperti itu hampir tidak Umumnya moderat, dan karena itu menjadi arus utama (*mainstream*) umat.
- b. Bacaan yang salah terhadap sejarah umat Islam yang dikombinasikan dengan idealisasi berlebihan terhadap umat Islam pada masa tertentu. Ini terlihat dalam pandangan dan gerakan salafi, khususnya dalam spektrum sangat radikal seperti wahabiyah yang muncul di semenanjung Arabia pada akhir abad 18 awal sampai pada abad 19 dan terus merebak sampai sekarang ini. Tema pokok kelompok dan sel salafi ini adalah pemurnian Islam, yakni membersihkan Islam dari pemahaman dan praktik keagamaan yang mereka pandang sebagai bid’ah, yang tidak jarang mereka lakukan dengan cara-cara kekerasan.
- c. Deprivasi politik, sosial dan ekonomi yang masih bertahan dalam masyarakat. Pada saat yang sama, disorientasi dan dislokasi sosial budaya, dan akses globalisasi, dan semacamnya sekaligus merupakan tambahan faktor-faktor penting bagi kemunculan kelompok-kelompok radikal. Kelompok-kelompok sempalan tersebut tidak jarang mengambil bentuk kultus (*cult*) yang sangat eksklusif, tertutup dan berpusat pada seseorang yang dipandang karismatik.
- d. Masih berlanjutnya konflik sosial bernuansa intra dan antar agama dalam masa reformasi, sekali lagi, disebabkan berbagai faktor amat kompleks. Pertama, berkaitan dengan euforia kebebasan, di mana setiap orang atau kelompok merasa dapat mengekspresikan kebebasan dan kemauannya tanpa peduli dengan pihak-pihak lain Dengan demikian terdapat gejala menurunnya toleransi. Kedua, masih berlanjutnya fragmentasi politik dan sosial khususnya di kalangan elite politik, sosial, militer, yang terus mengimbas ke lapisan bawah (*grassroot*) dan menimbulkan konflik horizontal yang laten dan luas. Terdapat berbagai indikasi, konflik dan kekerasan bernuansa agama bahkan di provokasi

kalangan elite tertentu untuk kepentingan mereka sendiri. Ketiga, tidak konsistennya penegakan hukum. Beberapa kasus konflik dan kekerasan yang bernuansa agama atau membawa simbolisme agama menunjukkan indikasi konflik di antara aparat keamanan, dan bahkan kontestasi di antara kelompok-kelompok elite loka Keempat, meluasnya disorientasi dan dislokasi dalam masyarakat Indonesia, karena kesulitan-kesulitan dalam kehidupan sehari-hari Kenaikan harga kebutuhan-kebutuhan sehari-hari lainnya membuat kalangan masyarakat semakin terhimpit dan terjepit. Akibatnya, orang-orang atau kelompok yang terhempas dan terkapar ini dengan mudah dan murah dapat melakukan tindakan emosional, dan bahkan dapat disewa untuk melakukan tindakan melanggar hukum dan kekerasan.

- e. Melalui internet, selain menggunakan media kertas, kelompok radikal juga memanfaatkan dunia maya untuk menyebarkan buku-buku dan informasi tentang jihad.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi (2001:51-57), faktor utama munculnya radikalisme dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literalistik atas teks-teks agama. Akibatnya, Sehingga, Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial. Sementara itu menurut Arkoun, Al-Qur'an telah digunakan muslim untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai apresiasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkuat identitas kolektif.

Namun demikian, menurut Yusuf al-Qardawi (1406 h: 59) di samping hal di atas, radikalisme disebabkan oleh banyak faktor antara lain:

- a. Pengetahuan agama yang setengah-setengah melalui proses belajar yang doktriner.
- b. Literal dalam memahami teks-teks agama sehingga kalangan radikal hanya memahami Islam dari kulitnya saja tetapi minim wawasan tentang esensi agama.
- c. Tersibukkan oleh masalah-masalah sekunder seperti menggerakkan jari ketika tasyahud, memanjangkan jenggot, dan meninggikan celana sembari melupakan masalah-masalah primer.
- d. Berlebihan dalam mengharamkan banyak hal yang justru memberatkan umat.
- e. Lemah dalam wawasan sejarah dan sosiologi sehingga fatwa-fatwa mereka sering bertentangan dengan kemaslahatan umat, akal sehat, dan semangat zaman

- f. Radikalisme tidak jarang muncul sebagai reaksi terhadap bentuk-bentuk radikalisme yang lain seperti sikap radikal kaum sekular yang menolak agama.
- g. Perlawanan terhadap ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik di tengah-tengah masyarakat. Radikalisme tidak jarang muncul sebagai ekspresi rasa frustrasi dan pemberontakan terhadap ketidakadilan sosial yang disebabkan oleh mandulnya kinerja lembaga hukum. Kegagalan pemerintah dalam menegakkan keadilan akhirnya direspons oleh kalangan radikal dengan tuntutan penerapan syariat Islam. Dengan menerapkan aturan syariat mereka merasa dapat mematuhi perintah agama dalam rangka menegakkan keadilan. Namun, tuntutan penerapan syariah sering diabaikan oleh negara-negara sekular sehingga mereka frustrasi dan akhirnya memilih cara-cara kekerasan.

Sarlito Wirawan Sarwono (2012: 130), menegaskan, secara teoretis, ‘radikal’ adalah sikap. Sama seperti sikap ‘disiplin’ militer atau ‘rajin’ belajar. Sikap radikal adalah perasaan (afeksi) yang positif terhadap segala yang serba ekstrem, sampai ke akar-akarnya. Sikap ini akan mendorong motivasi dan perilaku ke arah membela mati-matian apa yang dianggapnya sebagai nilai-nilai yang paling mendasar dari suatu keyakinan, kepercayaan, ideologi, atau agama, atau apa saja.

Semua pemikiran dan gerakan apapun bentuknya, baik yang terorganisir maupun yang berlangsung secara sporadis saja, pastilah memiliki rangkaian akar ideologis yang berfungsi sebagai landasan dan legitimasi atas gerakan tersebut, pun tidak terkecuali pada gerakan radikalisme dalam Islam (**Sony Amrullah, 2018**).

Dalam mengurai akar ideologis radikalisme dalam Islam, Haidar Bagir (2017: 49-55) berpendapat bahwa, setidaknya terdapat dua faktor yang menjadi penyebab muncul dan menguatnya radikalisme dalam Islam. Pertama, **Doktrin Historis** berupa doktrin *takfiriyyah* yang dapat dengan mudah dilacak sebagai berakar pada cara pandang terhadap agama yang menekankan pada aspek-aspek keras dan kaku hukum-hukum keagamaan. Sebagai akibatnya, berkembang sikap eksklusif dalam bentuk kecenderungan untuk mengeluarkan kelompok lain dari apa yang diyakini sebagai umat pemeluk suatu agama. Lebih dari itu, muncul pula dengan kuat rasa keharusan untuk menghukum orang-orang yang dianggap sebagai membangkang terhadap ajaran Tuhan (kafir) ini, dan kalau perlu, mencabut hak mereka untuk hidup di bumi-Nya. Kedua, **faktor Sosial-Politik**. Radikalisme yang kebanyakan diiringi oleh sikap takfirisme kontemporer ini juga *dipantik* oleh

ketimpangan politik dan ekonom. Kontestasi pengaruh-pengaruh di tubuh umat Islam yang dipertajam oleh keterlibatan pemerintahan-pemerintahan serta kekuatan asing yang tidak ingin kehilangan cengkeramannya dengan mendukung rezim-rezim tertentu sejauh dapat mengamankan kepentingan politik dan ekonomi mereka.

Pada beberapa kasus, kadang seorang yang mengaku muslim, melakukan tindakan kekerasan sering kali merujuk pada ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi saw. yang dijadikan legitimasi dan dasar tindakannya. Padahal, Islam sesungguhnya adalah agama universal dan moderat (*wasathiyah*) yang mengajarkan nilai-nilai toleransi (*tasamuh*), keadilan ('*adl*), kasih sayang (rahmat), dan kebijaksanaan (hikmah). Al-Qur'an mengakui kemajemukan keyakinan dan keberagaman.

Menurut Azra sebagaimana dikutip Ratnasari, pelacakan historis gerakan fundamentalisme awal dalam Islam bisa dirujuk kepada gerakan *Khawarij*, sedangkan representasi gerakan fundamentalisme kontemporer bisa dialamatkan kepada gerakan Wahabi Arab Saudi dan Revolusi Islam Iran (Dwi Ratnasari, 2010:43).

Khawarij diklaim sebagai kelompok pertama dalam Islam yang menggaungkan radikalisme dalam pola gerakan mereka. Meskipun kemunculan Khawarij dipicu persoalan politik pada masa Khalifah Ali sebagaimana akan dipaparkan nanti, tetapi sebenarnya bibit-bibit Khawarij telah ada sebelum konflik politik tersebut, yakni berupa kecenderungan untuk bersikap secara tidak proporsional. Sifat demikian sudah terlihat pada masa Nabi Muhammad. Hampir semua perawi hadis menyepakati adanya prediksi Nabi Muhammad mengenai kemunculan Khawarij (Nayif Mahmud Ma'ruf, 1994:14).

Pada tahun 8 H (629 M) ketika Rasulullah dan pasukan muslim selesai dari Perang Hunain, Rasulullah segera membagikan harta rampasan perang kepada orang-orang Islam. Tiba-tiba seseorang dari suku Tamim yang dikenal dengan nama Dzul-Khuwaysirah mendatangi Rasulullah dan memprotes keras terhadap pembagian rampasan perang yang dilakukan Rasulullah. Ia mengatakan, "Aku tidak melihat engkau telah berbuat adil." Rasulullah kemudian menanggapi, "Apabila tidak ada keadilan padaku, maka pada siapa lagi keadilan itu diperoleh?" "Tatkala para shahabat hendak membunuh Dzul-Khuwaysirah, maka Rasulullah melarangnya. Nama asli Dzul-Khuwaysirah adalah Khurqusi ibn Zuhayr al-Sa'di. Ia disebut sebagai perintis Khawarij dalam sejarah umat Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, Khurqus merupakan pihak yang sangat berperan dalam konspirasi untuk melakukan

pembunuhan terhadap Khalifah 'Utsman, serta dalam memimpin pemberontak-pemberontak dari Bashrah yang berakibat fatal bagi 'Utsman. Demikian pula, pada saat terjadinya Perang Shiffin, Khurqus termasuk di antara para pemimpin pembelotan terhadap Khalifah 'Ali. Khurqus ikut pergi bersama Khawarij lainnya ke Harura' dan melakukan perlawanan kepada pemerintahan 'Ali dalam Perang Nahrawan, sampai ia menemui kematiannya di tangan pasukan 'Ali (Nayif Mahmud Ma'ruf, 1994:14)

Selain menunjukkan karakter sikap yang cenderung tidak proporsional ketika menghadapi suatu permasalahan, peristiwa Khurqus yang memprotes pembagian rampasan Perang Hunayn di atas juga memperlihatkan adanya motif ekonomi di balik kemunculan Khawarij semenjak awal (Ahmad Choirul Rofiq, 2014:228-229)

Paparan di atas menunjukkan bahwa benih-benih radikalisme Islam telah ada pada masa formasi Islam di mana Rasulullah berdakwah. Adapun motif-motif munculnya gerakan radikalisme Islam ini tidak hanya dilatarbelakangi aspek teologi semata tetapi juga politik, sosial, dan ekonomi. Bahkan gerakan radikalisme Islam pertama kali muncul dari motivasi ekonomi (Sony Amrullah, 2018)

Gerakan dan pemikiran radikal dalam Islam semakin mengkrystal menjadi sebuah gerakan yang bernapaskan politik pada masa kepemimpinan *khalifah* Ali dengan sebutan Khawarij sebagai cikal bakal gerakan radikal dalam Islam secara formal. Perkataan ini berarti pada mulanya keluar, yakni golongan yang meninggalkan paham-paham yang ada pada waktu itu. Sebutan khawarij terutama dimaksudkan kepada suatu golongan yang keluar dari pasukan Ali pada peperangan di Siffin pada tahun 657M. Tidak kurang 12.000 tentara Ali bin Abi Thalib pada waktu itu, karena perselisihan paham lalu meninggalkan kesatuan ketentaraan mereka itu dan menyendiri dalam keyakinannya (Abu Bakar Atjeh, 1966:54).

Pendapat di kalangan Khawarij ada yang mengatakan bahwa kata Khawarij terambil dari kata *yakhruju* dalam Surat An-Nisa': 100

﴿ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآءًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ

تَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ

أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٠٠﴾

“Barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), Maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (An-Nisa’:100)

Mereka memaknai kata *yakhruju* dalam surat An-Nisa tersebut dengan diri mereka dan mempersamakan posisi *yakhruju* dengan Muhajirin. Dalam pengertian yang seperti inilah mereka menyebutkan tempat-tempat yang mereka tuju dengan *Muhajar* atau *Darul Hijra* (Nouruzzaman Shiddiqi, 1985:5).

Peristiwa tahkim yang menjadi momentum lahir dan pecahnya dua kelompok yaitu pengikut setia Ali dan Khawarij menjadi kubu yang berlawanan. Hal ini disebabkan karena setelah tahkim, Khawarij menjadi sangat membenci Khalifah Ali dan menganggap kepemimpinan Ali tidak sah karena menuruti perbuatan pemberontak (*Bughat*) Mu’awiyah. Setelah pengumuman hasil tahkim antara wakil dari Khalifah Ali yakni Abu Musa Al-Asy’ari dan wakil dari Mu’awiyah yakni Amr bin Ash yang ternyata merugikan pihak Khalifah Ali—yang Khawarij ada di dalamnya—Penolakan sebagian pasukan Ali terhadap hasil *tahkim* yang dianggap sebagai tipu daya dari Mu’awiyah dan Amr Ibn Ash semakin menimbulkan perselisihan-perselisihan yang mendalam di pihak khalifah Ali. Pengikut-pengikut Ali dari kelompok garis keras berpendapat seharusnya Ali memaksa mereka agar kembali kepada keadilan dan kebenaran dan bukan sebaliknya malah mengikuti perbuatan salah (Rochimah., 2011:28).

Sebagian dari pengikut Ali yang memilih untuk memisahkan diri dari pasukan Ali dan pergi menuju Harura, mengangkat Abdullah Ibn Wahab Ar-Rasibi sebagai Khalifah pengganti dari Ali Ibn Abi Thalib. Setelah arbitrase tersebut, dapat disimpulkan saat itu terdapat tiga kelompok yakni pendukung Ali, Pendukung Mu’awiyah, dan Khawarij. Pada tahun 659 M pasukan Khawarij pimpinan Abdullah Ibn Wahab Ar-Rasibi dapat dihancurkan oleh pasukan Khalifah Ali di tepi Sungai Nahrawan (Ahmad Choirul Rofiq, 2009:102). Dalam pertempuran tersebut Khawarij mengalami kekalahan total hingga pemimpin-pemimpin mereka gugur di medan perang dan hanya beberapa orang saja yang bisa melarikan diri. Namun, meskipun telah mengalami kekalahan, kaum Khawarij menyusun barisan kembali dan meneruskan perlawanan terhadap kekuasaan Islam resmi baik di zaman

Dinasti Umayyah maupun Abbasiyah. Pemegang-pemegang kekuasaan yang ada pada waktu itu mereka anggap telah menyeleweng dari ajaran Islam dan oleh karena itu mesti ditentang dan dijatuhkan (Rochimah., 2011:32-33).

Dengan demikian, Khawarij dapat dianggap sebagai aliran *sempalan* dalam Islam yang muncul berusaha untuk melakukan revolusi terutama terhadap pemerintahan yang menurut mereka, para Khalifah setelah tahun ke tujuh pemerintahan Utsman Ibn Affan tidak sejalan lagi dengan Al-Qur'an. Kemudian pemikiran mereka juga masuk ke ranah teologi karena mereka melakukan *takfir* terhadap kelompok yang menjadi lawan pemikiran mereka. Faktor inilah yang menjadikan Khawarij disebut-sebut sebagai aliran garis keras dalam Islam (Sony Amrullah, 2018, 6-7).

Pada subuh 14 Ramadan 40 H di Mekah, tiga orang militan Khawarij merencanakan pembunuhan terhadap tiga orang tokoh penting kaum muslim. Mereka adalah 'Amr bin Bakr, al-Barak bin Abdullah, dan Abdurrahman bin Muljam yang semuanya merupakan anggota dari kaum Khawarij. Mereka ini menganggap siapa saja yang terlibat dalam arbitrase (tahkim) dari Mua'wiyah

Ibn Abi Sufyan dan akhirnya menganggap siapa saja yang terlibat dalam perang Siffin adalah kafir. Akibat pemahaman ini, mereka merencanakan pembunuhan kepada Ali bin Abi Thalib, Mua'wiyah dan Amr Ibn Ash. Ketiga sasaran tersebut hanya Ali bin Abi Thalib yang menjadi korban. Mua'wiyah Ibn Abi Sufyan dan Amar Ibn Ash selamat. Ali bin Abi Thalib wafat sebagai syahid ketika ia hendak menjadi imam salat Subuh di tangan Abdurrahman Ibn Muljam. Sebelum menghembuskan napas terakhir, Ali sempat memberikan wasiat kepada kedua anaknya, Hasan dan Husain, yang isinya antara lain bahwa "orang-orang (Khawarij) ini masih akan terus dilahirkan dari tulang-tulang sulbi ayah mereka (Haidar Bagir, 2016)

Khawarij menggunakan argumentasi Al-Qur'an bahwa *la hukma illa Allah* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah) yang dielaborasi dari ayat:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ تَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا

لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيْنِیُّونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ

وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِغَايَتِي

ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir (Q.S. al-Ma'idah [5]: 44)

Gerakan kaum Khawarij yang muncul di akhir masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib dengan prinsip-prinsipnya yang radikal inilah kemudian yang sering dijadikan rujukan gerakan fundamentalisme klasik dalam sejarah Islam dan juga menandai terbentuknya gejala takfirisme (*takfiryah*) dalam Islam. Suatu doktrin yang mengkafirkan sesama muslim yang berbeda dengan mereka, bahkan sampai menghalalkan darahnya. Lebih jauh dari itu, mereka juga mengembangkan doktrin khusus elaboratif tentang takfir yang cukup *sophisticated* berdasar pemahaman mereka terhadap teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan hadis) dan pemikiran "kaum salaf". Doktrin takfirisme ini tidak hanya terbatas pada tataran wacana, tetapi juga dikaitkan dengan anggapan bahwa yang bersangkutan dipandang telah keluar dari agama (murtad) sehingga boleh dimusnahkan di dunia, dan di akhirat mereka dianggap celaka sebagai akibat dari perbuatan kufur tersebut.²³

Dari rekaman sejarah tersebut dapat dilihat bahwa fundamentalisme Islam lebih banyak menekankan, atau setidaknya membenarkan, penggunaan radikalisme atas nama agama. Islam dianggap mengajarkan para pemeluknya yang fanatik untuk melakukan tindakan kekerasan tersebut sebagai manifestasi dari keimanan. Pandangan teologis radikal tersebut diikuti oleh sikap politik yang ekstrem dan radikal pula sehingga menganggap orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dianggap kafir dan boleh dibunuh. Bahkan, mereka kemudian membagi wilayah menjadi dua, yaitu wilayah *dar*

al-Islam yang harus dilindungi dan wilayah *dar al-kuffar* yang harus diperangi dan dihancurkan.

Pada masa pra-modern, gerakan fundamentalisme radikal muncul pada abad 12 H di Semenanjung Arabia di bawah pimpinan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab (1703-1792) yang kemudian dikenal sebagai gerakan Wahabi. Inilah yang kemudian membentuk Salafisme awal, dengan Ibnu Taimiyah sebagai tokoh utamanya. Meski mereka mengklaim mengikuti kaum Salaf, figur-figur terkemuka dari generasi awal Islam hingga abad ke-2 H, tetapi pada praktiknya Salafisme cenderung mengikuti Mazhab Hanbali yang cenderung ketat dan literal. Pada mulanya, gerakan ini bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam serta mengajak kembali kepada ajaran Al-Qur’an dan Sunnah Nabi saw., sebagaimana yang diamalkan oleh generasi awal umat Islam (Salaf). Namun dalam perkembangan selanjutnya, gerakan Salafiyah tidak hanya menyentuh dimensi purifikasi *credo* dan ritual, namun juga mulai menyentuh dimensi intelektual dan politik (Edi Susanto, 2007: 7-9)

Sejak masa Ibnu Taimiyah, kelompok Islam ini memulai tradisi mengecam hingga mengkafirkan kelompok-kelompok muslim yang tidak mengikuti pandangan Ibnu Taimiyah. Hal ini tidak hanya terbatas terhadap kaum Syiah, yang diserang keras dalam bukunya *Minhaj as-Sunnah*, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Sunni lain seperti Asy’ariyah, Hanafiyah, kaum sufi, dan lain-lain. Tradisi pengecaman ini kemudian diteruskan oleh para murid Ibnu Taimiyah, termasuk Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Demikian pula sejarah mencatat gerakan ini juga melakukan tindak kekerasan dengan menghancurkan monumen-monumen historis di Mekah dan Madinah.

Dengan demikian, tampak fundamentalisme radikal klasik dan pra modern banyak dipengaruhi oleh landasan teologi fundamental yang didasari oleh semangat kebangkitan Islam (*revivalisme of Islam*). Sementara, fundamentalisme radikal dalam Islam belakangan ini lebih banyak sebagai respons Islam atas Barat, meskipun tema-tema yang berkaitan dengan *inward oriented* tetap menjadi *concern* dan pilihan ideologis mereka. Setidaknya, ada dua masalah besar yang menjadi perhatian kelompok ini. *Pertama*, menolak sekularisme Barat yang memisahkan agama dari politik, gereja dari negara. Hal ini dianggap berbahaya karena dapat mengancam Islam sebagai agama yang tidak memisahkan antara dunia dan akhirat. *Kedua*, mereka menginginkan aturan Islam, yang disarikan dari Al-Qur’an dan hadis Nabi saw., menjadi aturan dan landasan bernegara (Karen Armstrong, 2001:ix).

Dari paparan historis di atas, Martin E. Marty menyimpulkan dan dapat dikatakan bahwa radikalisme dan fundamentalisme Islam, sebagaimana juga

fundamentalisme dalam agama lain, memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan kelompok lain. *Pertama*, skripturalisme, yaitu pemahaman harfiah dan tektualis atas ayat-ayat Al-Qur'an. Karenanya mereka menolak hermeneutika sebagai cara dalam memahami Al-Qur'an. *Kedua*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme yang dianggap akan merusak kesucian teks. *Ketiga*, penolakan terhadap pendekatan historis dan sosiologis yang dipandang akan membawa manusia melenceng jauh dari doktrin literal kitab suci. *Keempat*, memonopoli kebenaran atas tafsir agama, di mana mereka menganggap dirinya yang paling berwenang dalam menafsirkan kitab suci dan memandang yang lainnya sebagai kelompok yang sesat (Hans Kung dan Jurgen Moltmann, 1992:3-13)

E. Radikalisme di Indonesia dan Sumatera Barat

Lahirnya gerakan radikalisme keberagamaan (Islam) di Indonesia, memiliki hubungan erat dengan perkembangan gerakan pemikiran Salafiyah di Timur Tengah. Selanjutnya, pada abad 12 Hijriah, pemikiran Salafiyah ini dikembangkan oleh gerakan Wahabi yang dipelopori oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1787). Tujuan dari gerakan Wahabi ini juga ingin memurnikan ajaran Islam serta mengajak kembali kepada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw., sebagaimana yang diamalkan oleh generasi awal umat Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan Salafiyah tidak hanya menyentuh dimensi purifikasi credo dan ritual, namun juga mulai menyentuh dimensi intelektual dan politik (Edi Susanto, 2007: 7-9).

Di Indonesia ide-ide gerakan pemikiran Salafiyah sudah berkembang sejak era kolonial Belanda. Salah satu gerakan pemikiran Salafiyah awal di Indonesia adalah di Minangkabau. Gerakan ini dipelopori oleh orang Paderi, Tuanku Nan Tuo dari Nagari Koto Tuo, Ampek Angkek Canduang (1784-1803), yang dalam perjalanannya melahirkan perang Paderi. Orang-orang Minangkabau dianggap Paderi masih mencampurkan praktik ajaran Islam dengan kepercayaan adat lokal, takhayul, khurafat dan bid'ah. Waktu itu juga masih banyak yang hobi sabung ayam, minum tuak dan berjudi. Gerakan Paderi radikal dan keras muncul setelah datang 3 tokoh agama yang baru pulang dari Makkah (1803) yakni Haji Miskin, Haji Piobang dan Haji Sumanik. Radikalisme gerakan Paderi ini dimulai dengan pembakaran Balai Adat di Pantai Sikek, terutama karena gerakan Paderi merasa tidak mampu lagi melihat perkembangan judi, sabung ayam dan minum tuak merajalela di tempat-tempat terbuka. Menurut pandangan gerakan Paderi yang radikal ini, jihad fisik dapat dipakai terhadap orang-orang yang tidak dapat lagi

diperingatkan dengan damai. Bahkan Tuanku Nan Renceh, tokoh pendukung gerakan Paderi ini membunuh saudara perempuan ibunya yang masih menggunakan tembakau, karena penggunaan tembakau menurutnya dilarang dalam Islam. Sumber kepustakaan menjelaskan bahwa gerakan Paderi ini dipengaruhi oleh gerakan keagamaan Wahabi (1703-1792) yang waktu itu memang cukup berpengaruh terhadap para haji yang belajar di Mekkah (Azra, 2004: 368-372). Gerakan ini mengalami perkembangan seiring dengan munculnya tokoh-tokoh gerakan pemikiran di Timur Tengah seperti Syaikh Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905), dan Rasyîd Ridlâ (1865-1935), yang melakukan gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Mesir. Para tokoh pembaharuan pemikiran di Mesir ini, di samping mengajak umat Islam kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw., sebagaimana gerakan pemikiran Wahabi, mereka juga mengajak umat Islam agar meningkatkan ilmu pengetahuan dan teknologi moderen untuk mencapai kemajuan, menghilangkan kebodohan dan mengatasi keterbelakangan (Edi Susanto, 2007:10).

Di Minangkabau, gerakan ini telah melahirkan pertentangan antara kaum tua dan kaum muda. Kaum tua mempertahankan pemahaman agama sesuai dengan tradisi yang sudah berjalan, sedangkan kaum muda terus mengembangkan pembaharuan pemikiran secara radikal. Penganut Muhammadiyah dan Persis yang terus menerus melakukan gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang bersifat radikal pada masa awal mendapat tantangan dari umat Islam tradisional. Gerakan pengikut kaum Wahabi, yang telah menghancurkan kubah dan hiasan di atas kuburan para Syaikh, dan makam Nabi saw., termasuk kiswah sutra yang menutupi Ka'bah, mendapat tantangan dari umat Islam tradisional. Karena itu ketika kaum Wahabi menguasai Makkah dan Madinah tahun 1804 dan 1806, direbut kembali oleh Khedewi Muhammad Ali pada tahun 1813 atas perintah Sultan Mahmud II dari Kerajaan Usmani. Namun gerakan Wahabi menguasai kembali Mekah (1924) dan Madinah serta Jedah pada tahun 1925 atas dukungan Ibnu Sa'ud, dan kemudian melakukan penghancuran kembali tempat-tempat yang dinilai keramat di sekitar Makkah. Dukungan pemerintah Saudi Arabia terhadap gerakan Wahabi dan dengan pemikiran Salafiyah semacam itu telah membuat kelompok Islam tradisional khawatir akan terancamnya eksistensi pemikiran empat mazhab di Makkah dan kelestarian tempat-tempat yang mengandung nilai sejarah Islam yang berharga. Kekhawatiran ini di Indonesia pada gilirannya mendorong dibentuknya organisasi Nahdatul Ulama pada tahun 1926, yang di antara fungsi latennya adalah mempertahankan tradisi praktik

keislaman yang sudah berjalan lama, termasuk tradisi gerakan berbagai tarekat di Indonesia (Edi Susanto, 2007:11).

Kelompok Islam radikal memahami Islam sebagai agama yang sempurna dan lengkap, serta memberikan perhatian kepada autentisitas kultural. Islam bukanlah agama dalam pengertian Barat, tetapi Islam adalah cara hidup yang sempurna yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. Pemahaman ini membentuk pandangan hidup yang senantiasa merindukan pemberlakuan aspek-aspek keislaman di setiap sendi kehidupan, tidak hanya dalam aspek ritual ibadah semata. Hal ini pun berdampak pada pembentukan identitas yang eksklusif sebagai kriteria khusus golongan ini.

Kriteria Islam radikal antara lain: pertama, mempunyai keyakinan ideologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung; kedua, dalam kegiatannya mereka seringkali menggunakan aksi-aksi yang keras, bahkan tidak menutup kemungkinan kasar terhadap kegiatan kelompok lain yang dinilai bertentangan dengan keyakinan mereka; ketiga, secara sosio-kultural dan sosio-religius, kelompok radikal mempunyai ikatan kelompok yang kuat dan menampilkan ciri-ciri penampilan diri dan ritual yang khas; keempat, kelompok Islam radikal seringkali bergerak secara bergerilya, walaupun banyak juga yang bergerak secara terang-terangan (Adian Husaini, 2006:243).

Adapun faktor penyebab terjadinya Islam radikal dapat diuraikan sebagai berikut: Pertama, faktor agama, yaitu sebagai bentuk purifikasi ajaran Islam dan pengaplikasian khilafah Islamiyah di muka bumi. Terdorongnya semangat Islamisasi secara global ini tercetus sebagai so-lusi utama untuk memperbaiki berbagai permasalahan yang oleh golongan radikal dipandang sebagai akibat semakin menjauhnya manusia dari agama. Kedua, faktor sosial-politik. Di sini terlihat jelas bahwa umat Islam tidak diuntungkan oleh peradaban global sehingga menimbulkan perlawanan terhadap kekuatan yang mendominasi. Penyimpangan dan ketimpangan sosial yang merugikan komunitas muslim, menyebabkan terjadinya gerakan radikalisme yang ditopang oleh sentimen dan emosi keagamaan (Azyumardi Azra, 1996:18). Ketiga, faktor pendidikan. Minimnya jenjang pendidikan, mengakibatkan minimnya informasi pengetahuan yang didapat, ditambah dengan kurangnya dasar keagamaan mengakibatkan seseorang mudah menerima informasi keagamaan dari orang yang dianggap tinggi keilmuannya tanpa dicerna terlebih dahulu, hal ini akan menjadi bumerang jika informasi didapat dari orang yang salah (Emna Laisa, 2014) Kelima, faktor ideologis anti westernisasi. Westernisasi merupakan suatu pemikiran yang membahayakan

muslim dalam mengaplikasikan syariat Islam sehingga simbol-simbol Barat harus dihancurkan demi penegakan syariat Islam. Walaupun motivasi dan gerakan anti Barat tidak bisa disalahkan dengan alasan keyakinan keagamaan tetapi jalan kekerasan yang ditempuh kaum radikalisme justru menunjukkan ketidakmampuan mereka dalam memosisikan diri sebagai pesaing dalam budaya dan peradaban (Emna Laisa, 2014).

Islam radikal terbagi menjadi dua makna, yaitu sebagai wacana dan aksi. Radikal dalam wacana diartikan dengan adanya pemikiran untuk mendirikan negara Islam, kekhalifahan Islam, tanpa menggunakan kekerasan terbuka. Sedangkan dalam level aksi, radikal diartikan melakukan perubahan dengan aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Merujuk pada makna terakhir tersebut, kaum gerakan Islam radikal memilih jalan kekerasan sebagai cara untuk mewujudkan tujuannya dalam mendirikan kekhalifahan Islam di Indonesia dan menentang hukum serta pemerintahan Indonesia. Kemudian muncul pemahaman posisi pemerintah Indonesia sebagai suatu bentuk thaghut. Bagi kaum Islam radikal terutama faksi jihadith, pemerintah thaghut merupakan sasaran yang dapat diperangi melalui teror atau irhab dengan menggentarkan siapa saja yang dianggap musuh (Emna Laisa, 2014).

KEPUSTAKAAN

ADDIN, Vol. 10, No. 1, Februari 2016

Administrator

[Indonesia.go.id](https://indonesia.go.id)

<https://indonesia.go.id/ragam/budaya/sosial/istilah-radikal-harus-diganti>

Ahmed, Akbar S. (1993). *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi. Bandung: Mizan

al-Qaradhâwî, Yûsuf. (1989). *al-Shahwah al-Islâmiyyah Bayna al-Juhûd wa al-Tatharruf*, Kairo: Bank al-Taqwâ

Amrullah, Sony. (2018). Melacak Jejak Radikalisme dalam Islam: Akar Ideologis dan Eksistensinya dari Masa ke Masa. *Jurnal Dirasah: Volume 1, Nomor 2, Agustus 2018, p-ISSN: 2615-0212, e-ISSN: 26212838* <https://ejournal.stisfa-kediri.ac.id/index.php/dirasah>

Armstrong, Karen. (2000). *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

Armstrong, Karen. (2001). *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi* (Jakarta: Serambi, 2001

Armstrong, Karen. (2002). *Islam A Short History* (Yogyakarta: IKON TERALITERA

Asshofie, Agil. (2021). Radikalisme Gerakan Islam, <http://agil-asshofie.blogspot.com/2011/10/radikalisme-gerakan-politik.html>, diakses pada 31 Juli 2021.

Atjeh, Abu Bakar. (1966). *Ilmu Ketuhanan: Ilmu Kalam*. Jakarta: Tinta Mas

Azra, Azumardi. et al., Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial, Laporan penelitian (Jakarta: Litbang Depag dan PPIM-IAIN Jakarta), 9-10.

Azra, Azyumardi. (1993). Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survey Historis dan Doktrinall. *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 3, Vol. IV.

Azra, Azyumardi. (1996). *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalis, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina

- Azra, Azyumardi. (2004). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana
- Azra, Azyumardi. (2012). Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama (Makalah dalam Workshop “Memperkuat Toleransi Melalui Institusi Sekolah”, yang diselenggarakan oleh The Habibie Center, 14 Mei 2011, di Hotel Aston Bogor), dan dikutip oleh Abdul Munip, Menangkal Radikalisme di Sekolah (*Jurnal Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Program Pasca Sarjana* No 2 Vol 1, Desember 2012), 162
- Azra, Azyumardi. (2019). Terorisme, Radikalisme dan Fundamentalisme. *SIASAT Journal of Social, Cultural and Political Studies*, 4(1) January 2019, 13-17. <https://siasatjournal.com/index.php/siasat>
- Azumardi Azra, et al. Sistem Siaga Dini untuk Kerusuhan Sosial, Laporan Penelitian (Jakarta: Litbang Depag dan PPIM-IAIN Jakarta).
- Azyumardi Azra. (1999). *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Bagir, Haidar. (2016). “Takfirisme: Asal Usul dan Perkembangannya”, dalam <http://www.haidarbagir.com>, diakses pada 12 Januari 2016.
- Bagir, Lihat Haidar. (2017). *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017), 49-55
- Baidhowi. (2017). “Islam Tidak Radikalisme dan Terorisme”. Seminar Nasional Hukum Universitas Negeri Semarang Volume 3 Nomor 1 Tahun 2017, 197-218
- Dede Rodin. (2016). Islam dan Radikalisme; Tela’ah atas Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam Al-Qur’an. *ADDIN*, Vol. 10, No. 1, Februari 2016. Url: <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Addin/article/view/1128>
- Fazlur Rahman. (1982). *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press
- Gibb, H.A.R. (1990). *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press, 1990

- Hanafi, Muchlis M. (2009). “Konsep al-Wasathiyah dalam Islam”, dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Volume VIII, Nomor 32
- Haque, Ziaul. (1987). *Wahyu dan Revolusi*, ter. E. Setiawati al-Khattab. Yogyakarta: LKiS,
- Hasani, Ismail dan Bonar Tigor Naipospos. (2010). *Radikalisme Agama di Jabodetabek & Jawa Barat: Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara
- Hornby, A.S. (2000). *Oxford Advanced, Dictionary of Current English* (UK: Oxford University Press, 2000), 691
- Husaini, Adian. (2006). *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press
- Irman, Yusefri. (2018). Radikalisme Agama Perspektif Al-Qur’an dan Konseling. *ALFUAD JOURNAL*, 2 (2). <http://ecampus.iainbatusangkar.ac.id/ojs/index.php/alfuad>
- Juergensmeyer, Marx. (2001). *Teror In The Name of God: The Global Rise of Religious Violence* (London: University of California Press, 2001),
- Kartodirdjo, Sartono. (1985). *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan
- Kung, Hans and Jurgen Moltmann. (1992). *Fundamentalism as a Ecumanical Challenge*. London: Mac Millan
- Kuntowijoyo. (1990). *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan.
- Laisa, Emna. (2014). Islam dan Radikalisme. *Islamuna*, Volume 1 Nomor 1 Juni
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementerian Agama. (2014). *Tafsir Al-Qur’an Tematik*, jilid 1. Jakarta: Kamil Pustaka, 2014
- Ma’ruf, Nayif Mahmud. (1994). *al-Khawarij fial- ‘Asr al-Umawi*. Beirut: Dar al-Tali’ah, 1994
- Michael Foucault, Michael (1926-1984). (2002). *Arkeologi Pengetahuan*, ter. H. M. Mochtar Zoerni. Yogyakarta: Qalam,

- Muttaqin, Akhmad Elang “Mengakrabi Radikalisme”, dalam <https://elangmutaqin.wordpress.com/2012/05/26/mengakrabi-radikalisme/>, diakses pada 31 Juli 2021
- Nasution, Harun. (1995). *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.
- Noor, Farish A. (2004). Apa itu Islam Progresif?, Ummah Online, diakses 20 September 2004.
- Nuh, Nuhriison M. (2009). Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Faham/Gerakan Islam Radikal di Indonesia. (*HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol VIII Juli–September 2009), 36 Panjimas, 13-25 Desember 2002.
- Rahman, Buddy Munawar. (1994). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 546-549.
- Ratnasari, Dwi. (2010). *Fundamentalisme Islam*. Jurnal Komunika Vol.4 No.1 Januari-Juni
- Ro’uf, Abdul Mukti. (2007). Mengurai Radikalisme Agama di Indonesia Pasca Orde Baru. (*Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman*, Volume XI Nomor 1 Juni 2007)
- Rochimah et al. (2011). *Ilmu Kalam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press
- Rofiq, Ahmad Choirul. (2009). *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press
- Rofiq, Ahmad Choirul. (2014). Awal Radikalisme Islam: Penyebab Kemunculan Khawarij (*Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 14, No. 1 Mei 2014), 228-229
- Rubaidi, A. (2007). *Radikalisme Islam, Nahdatul Ulama Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka
- Shaban, M.A. (1994). *Islamic History*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shiddiqi, Nouruzzaman. (1985). *Syi’ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah*. Yogyakarta: Penerbitan PLP2M
- Siraj, Said Aqil. (2012). “Kebutaan Budaya”, *Kompas*, 10 Desember 2012.

- Susanto, Edi. (2007). “Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren”, dalam *Jurnal Tadris*. Pamekasan: Sekolah Tinggi Agama Islam Pamekasan, Vol. 2, No. 1
- Watt, William Montgomery. (1998). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: T.J. Press,

BAB III

ISLAMISASI DI NUSANTARA DAN SUMATERA BARAT

A. Masuknya Islam ke Nusantara

Menurut Ricklefs (2005:1), proses penyebaran Islam merupakan hal yang sangat penting dalam sejarah Nusantara, tetapi juga yang paling tidak jelas. Hal ini disebabkan bukan hanya karena sedikitnya bukti-bukti langsung yang ditemukan, tetapi juga karena wilayah nusantara yang terdiri dari beribu-ribu pulau serta bermacam-macam kerajaan dan tak mempunyai pengalaman yang sama dalam perjumpaannya dengan Islam itu sendiri.

Sejak awal abad masehi telah ada rute-rute pelayaran dan perdagangan antar pulau atau antar daerah. Kawasan timur yang meliputi kepulauan India Timur dan Pesisir Selatan Cina sudah memiliki hubungan dengan dunia Arab melalui perdagangan. Pedagang Arab datang ke Nusantara melalui jalur laut dengan rute dari Aden menyisir pantai menuju Maskat, Raisut, Siraf, Guadar, Daibul, Pantai Malabar yang meliputi Gujarat, Keras, Quilon, dan Kalicut kemudian menyisir pantai Karamandel seperti Saptagram ke Chitagong (pelabuhan terbesar di Bangladesh), Akyab (sekarang wilayah Myanmar), Selat Malaka, Peureulak (Aceh Timur), Lamno (pantai barat Aceh), Barus, Padang, Banten, Cirebon, Demak, Jepara, Tuban, Gresik, Ampel, Makasar, Ternate, dan Tidore (Abdul Karim, 2007:323).

Dengan demikian, dari jauh-jauh hari, Islam masuk ke Indo-Melayu (Nusantara) pada saat terjadinya *the age of commerce* (masa perdagangan), oleh karena itu kawasan Indo-Melayu mengalami internasionalisasi perdagangan, akulturasi budaya yang belum pernah terjadi sebelumnya, kemudian menyebabkan masyarakat lokal meninggalkan kepercayaan lama mereka, serta menerima Islam (Azra, 2006:21-22).

Barang dagangan yang populer pada masa itu adalah nekara perunggu (dari Vietnam). Nekara ini tersebar hingga ke seluruh pelosok nusantara. Berita Cina memberikan informasi perdagangan nekara ini pada awal abad masehi yang menyebut Sumatera, Jawa, serta Kalimantan. Maluku merupakan wilayah yang juga menarik bagi para pedagang. Maluku merupakan penghasil rempah-rempah pala dan cengkeh. Dalam proses penjualan rempah-rempah

tersebut dibawa ke pulau Jawa dan Sumatera. Kemudian dipasarkan kepada pedagang asing dan dibawa ke negeri asalnya (Taufik Abdullah, 1991:5).

Barang dagangan lainnya adalah kapur barus. Informasi ini bersumber dari India kuno bahwa semenjak permulaan abad masehi sampai abad ke-7 Masehi terdapat pelabuhan yang sering disinggahi oleh pedagang asing antara lain Lamuri (Aceh), Barus dan Palembang. Sedangkan di Pulau Jawa antara lain Sunda Kelapa dan Gresik. Sejak tahun 674 M telah ada kolonial Arab di bagian barat Pulau Sumatera. Berita dari Cina juga menyebutkan bahwa terdapat seorang Arab yang menjadi pemimpin di koloni bangsa Arab di pantai barat Sumatera. Besar kemungkinan pantai barat Sumatera tersebut ialah Barus yang menghasilkan kapur Barus (Taufik Abdullah, 1991:6).

Dengan demikian, sudah dapat diperkirakan bahwa Islam sudah masuk ke Nusantara sejak awal abad Hijriah. Meskipun sifatnya masih dianut oleh koloni-koloni asing dan pribumi. Sejarah bagaimana Islam datang ke Indonesia sudah dapat gambaran jelas. Namun demikian, terdapat perbedaan sudut pandang terkait teori-teori masuknya Islam ke Indonesia terkait tentang kepastian asal kedatangan, pembawanya, tempat yang didatangi, waktu, dan bukti sejarah.

Berdasarkan tempat terdapat lima teori tentang masuknya Islam ke Nusantara, sebagaimana uraian berikut:

1. Teori Arab

Teori ini menyatakan bahwa Islam dibawa dan disebarkan ke Nusantara langsung dari Arab pada abad ke-7/8 M, saat Kerajaan Sriwijaya mengembangkan kekuasaannya. Tokoh-tokoh teori ini adalah Crawford, Keijzer, Niemann, de Hollander, Hasymi, Hamka, Al-Attas, Djajadiningrat, dan Mukti Ali. Bukti-bukti sejarah teori ini sangat kuat. Pada abad ke-7/8 M, Selat Malaka sudah ramai dilintasi para pedagang muslim dalam pelayaran dagang mereka ke negeri-negeri Asia Tenggara dan Asia Timur. Berdasarkan berita Cina Zaman Dinasti Tang, pada abad tersebut, masyarakat muslim sudah ada di Kanfu (Kanton) dan Sumatera. Ada yang berpendapat mereka adalah utusan-utusan Bani Umayyah yang bertujuan penjajagan perdagangan. Demikian juga Hamka yang berpendapat bahwa Islam masuk ke Indonesia tahun 674 M. Berdasarkan catatan Tiongkok, saat itu datang seorang utusan raja Arab bernama Ta Cheh atau Ta Shih (kemungkinan Muawiyah bin Abu Sufyan) ke Kerajaan Ho Ling (Kalingga) di Jawa yang diperintah oleh Ratu Shima. Ta-Shih juga ditemukan dari berita Jepang yang ditulis tahun 748 M. Diceritakan pada masa itu terdapat kapal-kapal Po-sse dan Ta-Shih K-Uo. Menurut Rose Di Meglio, istilah Po-sse menunjukkan jenis bahasa Melayu

sedangkan Ta-Shih hanya menunjukkan orang-orang Arab dan Persia bukan Muslim India. Juneid Parinduri kemudian memperkuat lagi, pada 670 M, di Barus Tapanuli ditemukan sebuah makam bertuliskan Ha-Mim. Semua fakta tersebut tidaklah mengherankan mengingat bahwa pada abad ke-7, Asia Tenggara memang merupakan lalu lintas perdagangan dan interaksi politik antara tiga kekuasaan besar, yaitu Cina di bawah Dinasti Tang (618-907), Kerajaan Sriwijaya (abad ke-7-14), dan Dinasti Umayyah (660-749) (Moeflich Hasbullah, 2012:4). Paparan ini memastikan bahwa bangsa Arab berperan penting dalam perdagangan. Dan telah ditemukan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa telah terjadi interaksi perdagangan antara Cina, Arab dan Nusantara. Sehingga Islam sudah mulai masuk ke dalam kepulauan Nusantara.

Fatimi (1963:33), juga menguatkan teori Arab ini. Berdasarkan sumber-sumber Arab, disebutkan dua surat-menyurat antara raja kerajaan pra-Islam, yaitu Sri Indrawarman, Sriwijaya dengan khalifah Dinasti Umayyah, Umar ibn Abd al-Aziz. Bersumber dari hasil penelitian dua surat ini memberikan bukti kuat tentang kontak awal antara Nusantara dengan Timur-Tengah. Di dalam surat-surat tersebut, seolah-olah menyatakan dirinya sebagai “Raja Nusantara” (the King of al-Hind), Raja Sriwijaya menyapa Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz sebagai “Raja Arab”, menjelaskan fakta bahwa raja tersebut telah akrab dengan Arab sebelum Islam masuk ke Nusantara.

2. Teori Cina

Dalam teori ini menjelaskan bahwa etnis Cina Muslim sangat berperan dalam proses penyebaran agama Islam di Nusantara. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya pada teori Arab, hubungan Arab Muslim dan Cina sudah terjadi pada Abad pertama Hijriah. Dengan demikian, Islam datang dari arah barat ke Nusantara dan ke Cina berbarengan dalam satu jalur perdagangan. Islam datang ke Cina di Canton (Guangzhou) pada masa pemerintahan Tai Tsung (627-650) dari Dinasti Tang, dan datang ke Nusantara di Sumatera pada masa kekuasaan Sriwijaya, dan datang ke pulau Jawa tahun 674 M berdasarkan kedatangan utusan raja Arab bernama Ta Cheh/Ta Shi ke Kerajaan Kalingga yang di perintah oleh Ratu Sima (Moeflich Hasbullah, 2012:6).

3. Teori Persia

Berbeda dengan teori sebelumnya teori Persia lebih merujuk kepada aspek bahasa yang menunjukkan bahwa Islam telah masuk ke Nusantara dan bahasanya telah diserap. Seperti kata „Abdas“ yang dipakai oleh masyarakat Sunda merupakan serapan dari Persia yang artinya wudhu. Bukti lain pengaruh bahasa Persia adalah bahasa Arab yang digunakan masyarakat Nusantara, seperti kata-kata yang berakhiran ta' marbūthah apabila dalam keadaan wakaf dibaca “h” seperti shalātun dibaca shalah. Namun dalam bahasa Nusantara dibaca salat, zakat, tobat, dan lain-lain (Moeflich Hasbullah, 2012:8).

4. Teori India

Teori ini menyatakan Islam datang ke Nusantara bukan langsung dari Arab melainkan melalui India pada abad ke-13. Dalam teori ini disebut lima tempat asal Islam di India yaitu Gujarat, Cambay, Malabar, Coromandel, dan Bengal (Moeflich Hasbullah, 2012:9).

Teori India yang menjelaskan Islam berasal dari Gujarat terbukti mempunyai kelemahan-kelemahan. Hal ini dibuktikan oleh G.E. Marrison dengan argumennya “Meskipun batu-batu nisan yang ditemukan di tempat-tempat tertentu di Nusantara boleh jadi berasal dari Gujarat atau Bengal, seperti yang dikatakan Fatimi. Itu tidak lantas berarti Islam juga didatangkan dari sana”. Marrison mematahkan teori ini dengan menunjuk pada kenyataan bahwa ketika masa Islamisasi Samudera Pasai, yang raja pertamanya wafat pada 698 H/1297 M, Gujarat masih merupakan Kerajaan Hindu. Barulah setahun kemudian Gujarat ditaklukan oleh kekuasaan muslim. Jika Gujarat adalah pusat Islam, pastilah telah mapan dan berkembang di Gujarat sebelum kematian Malikush Shaleh. Dari teori yang dikemukakan oleh G.E. Marrison bahwa Islam Nusantara bukan berasal dari Gujarat melainkan dibawa para penyebar muslim dari pantai Koromandel pada akhir abad XIII. Teori yang dikemukakan Marrison kelihatan mendukung pendapat yang dipegang T.W. Arnold yang menulis jauh sebelum Marrison, Arnold berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara, antara lain dari Koromandel dan Malabar. Ia menyokong teori ini dengan menunjuk pada persamaan mazhab fiqh di antara kedua wilayah tersebut. Mayoritas muslim di Nusantara adalah pengikut Mazhab Syafi'i, yang juga cukup dominan di wilayah Koromandel dan Malabar, seperti disaksikan oleh Ibnu Batutah (1304-1377), pengembara dari Maroko, ketika ia mengunjungi kawasan ini. Menurut Arnold, para pedagang dari Koromandel dan Malabar mempunyai peranan penting dalam

perdagangan antara India dan Nusantara. Sejumlah besar pedagang ini mendatangi pelabuhan-pelabuhan dagang dunia Nusantara-Melayu, mereka ternyata tidak hanya terlibat dalam perdagangan, tetapi juga dalam penyebaran Islam (Azra, 2012:11).

5. Teori Turki

Teori ini diajukan oleh Martin Van Bruinessen yang dikutip dalam Moeflich Hasbullah. Ia menjelaskan bahwa selain orang Arab dan Cina, Indonesia juga diislamkan oleh orang-orang Kurdi dari Turki. Ia mencatat sejumlah data. Banyaknya ulama Kurdi yang berperan mengajarkan Islam di Indonesia dan kitab-kitab karangan ulama Kurdi menjadi sumber-sumber yang berpengaruh luas. Misalkan, Kitab *Tanwīr al-Qulūb* karangan Muhammad Amin al-Kurdi populer di kalangan tarekat Naqsyabandi di Indonesia. Kedua, di antara ulama di Madinah yang mengajari ulama-ulama Indonesia tarekat Syattariyah yang kemudian dibawa ke Nusantara adalah Ibrahim al-Kurani. Ibrahim al-Kurani yang kebanyakan muridnya orang Indonesia adalah ulama Kurdi. Ketiga, tradisi barzanji populer di Indonesia dibacakan setiap Maulid Nabi pada 12 Rabi‘ul Awal, saat akikah, syukuran, dan tradisi-tradisi lainnya. Menurut Bruinessen, barzanji merupakan nama keluarga berpengaruh dan syekh tarekat di Kurdistan. Keempat, Kurdi merupakan istilah nama yang populer di Indonesia seperti Haji Kurdi, jalan Kurdi, gang Kurdi, dan seterusnya. Dari fakta-fakta tersebut dapat disimpulkan bahwa orang-orang Kurdi berperan dalam penyebaran Islam di Indonesia.

Moeflich Hasbullah (2012:11-12) menyimpulkan bahwa teori Persia, India, Cina, dan Turki semuanya menjelaskan tentang pengaruh-pengaruh dan peran Persia, India, Cina, dan Turki dalam penyebaran Islam di Indonesia yang sesungguhnya banyak komunitas dan masyarakat muslim di Nusantara. Jadi, sebenarnya teori-teori tersebut tidak menggugurkan atau melemahkan teori sebelumnya (masuknya Islam pada abad I H/abad 7 Masehi, tetapi melengkapi proses Islamisasi di Nusantara).

B. Ulama-Ulama Abad 17 dan 18

Dua tanah haram (Makkah dan Madinah), dan dunia Islam secara umum, telah hadir di benak penduduk Nusantara. Perdagangan International telah membawa Nusantara ke dalam kontak yang terhubung dengan Timur-Tengah. Menurut George Lenzowsky (1993:78), Timur Tengah memiliki posisi geografis pada pertemuan Eropa, Asia dan Afrika. Timur Tengah

merupakan sebutan dari orang-orang Eropa dalam melihat posisi wilayah jajahan di masa Perang Dunia I dan Perang Dunia II, yaitu Timur Dekat, Timur Tengah, dan Timur Jauh. Masih menurut Lenszowsky secara politis dan kultural, Timur Tengah bisa dibagi ke dalam dua wilayah utama, yaitu Sabuk Utara dan Inti Arab. Sabuk Utara diisi oleh etnis non-Arab dan berbatasan langsung dengan Rusia, seperti Turki dan Iran. Sedangkan Inti Arab merupakan wilayah yang mayoritas diisi oleh etnis Arab seperti Arab Saudi, Irak, Yaman, Kuwait, Oman, Mesir, dan beberapa negara Timur Tengah lainnya. Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa pada tahun 610-661 suku-suku di Timur-Tengah pernah terintegrasi di bawah payung Pemerintahan Islam.

Dengan adanya beberapa kerajaan Islam pada abad ke-13, relasi dengan Timur-Tengah menjadi semakin mapan. Dan hal ini semakin diperkuat dengan hadirnya ulama'-ulama' di daerah Timur-Tengah, khususnya Makkah yang merupakan langkah penting dalam memperkenalkan Islam ke Nusantara. Kemudian hubungan dengan Timur-Tengah menjadi lebih kuat, seperti di Aceh pada abad ke-17. Korelasi ini dibuktikan dengan terbentuknya sebuah jaringan ulama' yang selanjutnya menjadikan Makkah berperan penting dalam diskursus intelektual di Nusantara pada periode tersebut. Karya Azra tentang "Jaringan Ulama", membuktikan peran signifikannya Makkah di wilayah tersebut. Adapun ulama'-ulama' terkenal pada periode tersebut:

1. Ulama-Ulama Nusantara Abad 17

a. Al-Raniri (W. 1608)

Azra menempatkan Al-Raniri sebagai ulama' pertama dalam jaringan ulama' dengan Timur-Tengah di abad ke-17. Dia dilahirkan di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Setelah memperoleh pendidikan di kota kelahirannya, Al-Raniri melanjutkan pendidikannya di Makkah dan Hadramaut. Di sana, dia bergabung dengan lingkaran komunitas Jawi, yang menumbuhkan kebanggaannya sebagai keturunan Melayu, karena ibunya adalah seorang Melayu. Kemudian diperkuat oleh jaringan keluarga Hadraminya, lebih tepatnya Aidadrusiyah di Tarim, yang mendirikan tarekat sufi Aidarusiyah di India. Salah satu gurunya yang terkenal ialah Abu Hafs, Umar ibn Abdullah Ba Syaiban al-Tarimi al-Hadrami (W. 1656), mengarahkannya tak hanya terlibat dalam lingkungan sufisme, tetapi memiliki hubungan dengan Nusantara. Berdasarkan beberapa sumber, bahwa ia termasuk ulama' yang produktif, kurang-lebih 29 karya yang telah dihasilkannya. Namun, tak semua dari karyanya ditulis, salah satu

karyanya yang populer adalah al-Sirat al-Mustaqim, dan satu di antara literturnya yang banyak ditelaah. (Azyumardi Azra, 2006: 213-216; 225).

b. Abd al-Rauf al-Sinkili (1615-1693)

Nama lengkapnya adalah Abd al-Ra'uf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkili, ia seorang Melayu dari Fansur, Sinkil (modern: Singkel), di wilayah pantai barat-laut Aceh. Mengenai tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi seorang peneliti mengadakan kalkulasi dengan menghitung mundur dari saat kembalinya dari Timur-Tengah, hasilnya disarankan pada tahun 1615. Adapun mengenai riwayat keluarganya terjadi simpang siur, ada yang menyebut bahwa ia masih ada hubungan dengan Hamzah Fansuri, sebab asalnya yang sama dengan Hamzah, yaitu Fansur yang berada di Sumatra Barat. Sedangkan lainnya, menyatakan bahwa ayahnya, Sheikh 'Ali (al-Fansuri) adalah seorang Arab yang setelah mengawini wanita setempat, bertempat tinggal di Singkel. Lalu, kontribusi yang diberikan bagi Islam Melayu dan Nusantara, baik karya tulisnya maupun perannya dalam pembaharuan, di antaranya yang terkenal seperti Turjuman al-Mustafid, Daqa'iq al-Huruf, dan lain-lain (Azyumardi Azra, 2006: 238-241; 269).

c. Yusuf al-Maqassari (1627-1699)

Yusuf al-Maqassari merupakan representasi dari wilayah Sulawesi Selatan, Jawa Barat, bahkan Afrika Selatan. Muhammad Yusuf ibn Abd Allah Abu al-Mahasin al-Taj al-Khalwati al-Maqassari atau juga dikenal dengan Tuanta Salamaka ri Gowa (Guru kami yang Agung dari Gowa). Berbeda dengan al-Sinkili yang menyebutkan keilmuan apa saja yang dipelajari dari para gurunya, sedangkan al-Maqassari tidak menyebutkan ilmu-ilmu keagamaan apa saja yang dipelajarinya, melainkan guru-guru yang terutama dalam kaitannya dengan ajaran-ajarannya serta silsilah tarekatnya. Sumbangsihnya pada Nusantara ini bahkan sangat jelas yang semuanya belajar di Makkah. Mereka membentuk "lingkaran komunitas Jawi" (ashab al-Jawiyyin) dengan ulama Makkah yang mengajar mereka, dan bertanggung jawab dalam mendiseminasikan pemikiran Islam yang berkembang di Makkah masa itu, ialah neo-sufisme ke Nusantara.⁸ Namun, poin penting untuk dicatat di sini adalah ulama'-ulama' yang telah disebutkan di atas menjadikan kerajaan sebagai tempat untuk melancarkan misi pembaharuan mereka. Al-Raniri dan al-Sinkili berkarier di kerajaan

Pasai, Aceh. Adapun al-Maqassari yang dilahirkan di Sulawesi Selatan, membangun kariernya di kesultanan Banten,9 Jawa Barat.

2. Ulama-Ulama Nusantara Abad 18

Lain halnya dengan abad ke-18 yang tidak begitu banyak menarik minat, dan kurangnya mendapat perhatian.¹⁰ Namun, ada beberapa ulama Nusantara yang masih bisa dilacak, sedikit berbeda dengan abad sebelumnya, lebih merata dan hampir tersebar di kepulauan negeri bawah Angin, tidak seperti abad sebelumnya yang cenderung didominasi ulama' Aceh dan Sumatra. Di antara sekian banyak ulama' Palembang, yang paling populer adalah:

a. Abd al-Samad al-Palimbani

Nama lengkap al-Palimbani ialah Abd al-Samad ibn Abdullah al-Jawi al-Palimbani, dari sumber yang lain disebutkan nama aslinya adalah Sayyid Abd al-Samad ibn Abd al-Rahman al-Jawi. Sebagaimana disampaikan Azra, ia memiliki keyakinan bahwa yang dimaksudkan dengan Abd al-Samad ibn Abd al-Rahman al-Jawi adalah benar-benar Abd al-Samad al-Palimbani. Berdasarkan Ta>rikh Salasilah Negri Kedah, al-Palimbani dilahirkan tahun 1704, dengan beberapa sumber yang ada mengenai tahun kapan dia meninggal, yang paling mendekati adalah tahun 1789, yaitu setelah menyelesaikan karyanya Sayr al-Salikin. Terlepas terjadi perbedaan pendapat mengenai di mana wafatnya, akan tetapi diyakini akan kariernya di Haramain dengan terlibatnya ia di komunitas Jawa dan berkawan seperguruan bersama Muhammad Arshad Al-Banjari, Abd al-Wahab al-Bugisi, Abd al-Rahman al-Batawi, dan Dawud al-Fatani. Kiprahnya di dunia ilmu sangat luar biasa, sehingga ia habiskan waktunya di Haramain sebagai penimba ilmu sekaligus menjadi seorang guru terkemuka di kala itu. (Azyumardi Azra, Jaringan Ulama', 2013: 318-326).

b. Meskipun banyak pemuka agama Islam yang lainnya seperti, Shihab al-Din ibn Abdullah Muhammad, Kemas Fakhr al-Din (1719-1763), Kemas Muhammad ibn Ahmad, dan Muhammad Muhyi al-Din ibn Shihab al-Din.

c. Muhammad Arsyad Al-Banjari

Al-Banjari adalah ulama yang lahir di Martapura, Kalimantan Selatan pada tahun 1710, dan meninggal di tahun 1812. Berkat kecerdasan dan kemahirannya dalam membaca Al-Qur'an secara sempurna menarik perhatian Sultan Tahlil Allah (1700-1745) untuk

memboyong keluarganya ke dalam istana, yang kemudian hari diambil menantu oleh sang Sultan. Berbekal kebaikan Sultan, Muhammad Arsyad Al-Banjari diberangkatkan ke Haramain untuk menimba ilmu di sana, bahkan membeli rumah di sana. Al-Banjari satu marhalah (angkatan) dengan al-Palimbani, dan beberapa orang Melayu–Indonesia lainnya semasa berada Haramain. Bidang keilmuan yang dikuasainya ialah Fikih, hal ini ditunjukkan dengan buah karyanya yang berjudul *Sabil al-Muhtadin*. Namun, hal tersebut bukan berarti menunjukkan ia tak menguasai ilmu Tasawuf, diketahui bahwa Al-Banjari juga menulis sebuah buku Tasawuf dengan judul *Kanz al-Ma’rifah*. Sedangkan ia menerima tarekat Sammaniyah, dia juga dianggap ulama penyebar utama tarekat tersebut di Kalimantan (Zainul Milal Bizawie, 2014., 328-330).

Sedikit sekali diskursus tentang kapan masuknya Islam ke daerah tersebut. Nama yang muncul ketika ada kajian Islam di wilayah tersebut adalah Muhammad Arsyad Al-Banjari, yang berasal dari pedalaman–Kalimantan Selatan sekarang–suku Dayak. Diperkirakan Islam masuk kesana, di masa Kerajaan Demak sudah berkembang. Namun, kegiatan islamisasi masyarakat Dayak ketika itu baru gencar-gencarnya dilakukan pada masa Muhammad Arsyad Al-Banjari (Zainul Milal Bizawie, 2014., 328-330).

d. Muhammad Nafis Ibn Idris Husain Al-Banjari

Tokoh penting lainnya dari Kalimantan yang tak boleh dilewatkan adalah Muhammad Nafis ibn Idris ibn Husain Al-Banjari. Seperti ulama’ Nusantara lainnya, Muhammad Nafis Al-Banjari mengikuti mazhab Syafi’i dengan doktrin Asya’irah. Di samping itu, ia tak hanya berafiliasi hanya dengan satu tarekat saja, melainkan dengan banyak aliran tarekat yang dianggap mu’tabarah, seperti Qadiriyyah, Shatariyyah, Sammaniyah, Naqshabandiyah, serta Khalwatiyyah. Muhammad Nafis menunjukkan keahliannya dalam bidang ilmu kalam dan tasawuf. Dalam karyanya *Durr al-Nafis*, ia menekankan transendensi mutlak dan keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyyah yang mempertahankan determinisme fatalistik yang bertentangan dengan kehendak (qadariyyah). Sehingga menurutnya, umat Islam harus berjuang mencapai kehidupan yang lebih baik dengan menjalankan perbuatan-perbuatan baik serta menghindari perilaku tercela. Nafis Al-Banjari termasuk pendukung gagasan neo-sufisme, yang ditekankan langsung pada masyarakat Muslim Indonesia ketika itu, akibatnya tidak

mengherankan jika karyanya tersebut dilarang atau dicekal oleh Belanda, dikhawatirkan akan memprovokasi kaum Muslim untuk melancarkan Jihad Zainul Milal Bizawie, 2014: 336).

Berbeda dengan pendahulunya yaitu Muhammad Arshad Al-Banjari, selain sebagai pemuka agama Islam, dia termasuk perintis pertama di Kalimantan yang mendirikan pendidikan Islam bersama Abd al-Rahman al-Bugisi, yaitu mendirikan semacam Surau dan pesantren layaknya di Sumatera Barat dan di Jawa. Lagi-lagi hal tersebut dikarenakan kedekatannya dengan penguasa saat itu, yakni Sultan Tahmid Allah II (1773–1808), Arshad dianugerahi sebidang tanah di luar ibu kota kesultanan. Dan dari sanalah semua kegiatan shi'ar keislaman dilancarkan oleh Muhammad Arshad, yang tak lama kemudian menjadikannya sebagai pusat penting untuk melatih para murid yang kemudian hari menjadi ulama'-ulama' terkemuka di kalangan masyarakat Kalimantan. Namun, tak kurang pula sumbangsih yang diberikan Muhammad Nafis bagi masyarakat Muslim Borneo, jika Muhammad Arshad dakwahnya dipusatkan pada satu kawasan di dekat ibu kota kesultanan, adalah Muhammad Nafis memilih pendekatan yang lain, ialah dengan melakukan dakwah keliling memasuki daerah-daerah Kalimantan di bagian pedalaman. Demikianlah sosok guru sufi kelana yang khas memainkan peranannya dalam menyebarkan Islam di Martapura dan sekitarnya (Azyumardi Azra, 2013: 332;336-337).

e. Syaikh Ahmad Mutamakkin

Tak banyak nampaknya sumber-sumber yang menyebutkan ulama' Nusantara yang berasal dari Jawa, yang terjadi adalah diskursus pada ulama' abad ke-19. Namun, Zainul Milal menyebutkan Shaikh Ahmad Mutamakkin termasuk ulama' pada abad ke-18. Dari beberapa sumber yang disampaikan oleh Zainul Milal, hanya berdasarkan sumber-sumber dari Serat Cebolek dan local historis. Sehingga mengenai kajian ini tak banyak dicatat oleh sejarawan asing maupun catatan Belanda. Tidak ada data yang pasti menyebutkan kapan Sheikh Ahmad Mutamakkin dilahirkan dan meninggal, hanya disebutkan beberapa silsilah yang diperkirakan ia merupakan keturunan Jaka Tingkir atau keturunan Prabu Brawijaya V. Sedang menurut sumber lain, bahwa ia disebutkan sebagai keturunan yang tersambung kepada trah Fatimah binti Rasul (Zainul Milal Bizawie, 2014: 117-118). Akan tetapi, tak banyak sumber yang menjelaskan atau memaparkan biografinya,

keilmuannya, relasinya dengan ulama'-ulama' di Haramain. Bahkan sosok al-Mutamakkin sendiri menjadi figur yang kontroversi dalam Serat Cebolek, dan pegarangnya pun dipertanyakan. Dari pembahasan di atas, jelas bahwa aktivitas ulama'-ulama' Nusantara dari masa ke masa, dari abad ke abad selalu mengalami perkembangan, khususnya mengenai hubungan mereka dengan Haramain. Penting pula untuk dicatat, pengalaman–rihlah ilmiah–yang dilakukan oleh para ulama' di atas tersebut mengonfirmasi relasi yang kuat terbangun antara ulama' dan sultan atau raja di Nusantara pada masa para-kolonial. Kerajaan menjadi pusat di mana ulama membangun kariernya dalam bidang sosio-religius, bahkan politik.

C. Transmisi dan Pembaharuan Islam

Pengalaman ulama' Jawi saat belajar di Haramain telah meningkatkan otoritas mereka di tengah-tengah umat Islam Nusantara. Pengalaman Haramain memiliki makna penting yang didukung oleh sikap orang Jawa yang percaya bahwa mempelajari Islam di pusatnya mempunyai arti tersendiri yang memungkinkan seseorang memperoleh pengalaman spiritual (*ngelmu*) (Martin van Bruinessen, 1995:42). Oleh karena itu, ulama' Jawi yang kembali ke Nusantara, kemudian membentuk sebuah kelompok sosial yang berorientasi pada peningkatan pemahaman Islam dan pencapaian kekuatan spiritual. Atas dasar ini pula, para ulama' membangun otoritas mereka di tengah komunitas Muslim.

Komponen penting lain dalam pembentukan otoritas ulama' adalah sufisme, yang menjadi unsur penting pendidikan pesantren. Perlu disebutkan di sini bahwa kebanyakan ulama' pada masa itu menjadi pemimpin tarekat sufi, khususnya Qadiriyyah-Naqshabandiyah, di samping sebagai guru agama di pesantren. Dengan demikian, peningkatan jumlah anggota tarekat dan tarekat itu sendiri menandai kebangkitan kembali Islam–tasawuf–di Nusantara (Zamakhsyari Dhofier, 2011:218-223). Sufisme menghasilkan praktik dan gagasan keagamaan yang mengakui ulama' sebagai seorang yang mempunyai kedudukan sangat terhormat. Ketaatan total pada guru (*murshid*) merupakan salah satu karakteristik ajaran sufi, yang menjadikan ulama' sebagai–selain guru agama–pembimbing spiritual bagi para muridnya (para santri) untuk menapaki dan menyingkap pengalaman-pengalaman spiritual. Dengan demikian, situasi sosial dan kultural yang telah dibangun oleh para ulama' yaitu dalam bentuk pesantren, membuat mereka mempunyai peran penting selain guru agama yang memperkuat religiositas umat Muslim, melainkan

juga sebagai bagian dari elite pedesaan yang ikut serta dalam perkara sosial-politik masyarakat. Karena peran yang dimainkannya itu pula, menjadikan mereka terlibat dalam kemunculan sentimen anti-kolonial di beberapa daerah Nusantara.

Islam berorientasi syariat, merupakan kecenderungan intelektual pada abad ke-17 dan 18, akan semakin menguat nantinya pada abad-abad berikutnya. Dengan perkembangan tersebut, salah satu aspek utama Islam berorientasi syariat ialah aktivisme yang tumbuh mewarnai kajian keilmuan di kala itu, hal ini ditandai dengan memperlihatkan meningkatnya perhatian terhadap perlunya pembaharuan sosio-moral umat Muslim (Azyumardi Azra, J2013: 146-147). Dengan aktivisme ini, Islam berorientasi syariat mengambil bentuk gerakan protes melawan stabilitas politik yang sedang ditegakkan pemerintah kolonial di Nusantara, sedang Haramain (Makkah) dianggap oleh Belanda sebagai sumber inspirasi bagi aktivisme anti-kolonial. Sehingga pada abad ke-19 pemerintah Kolonial Belanda menaruh kecurigaan terhadap kaum Muslim semakin tajam, sebagaimana diindikasikan oleh gubernur Hindia Timur waktu itu, Sir Thomas Stamford Raffles. Menurutnya para pemimpin Muslim–ulama’-, khususnya para haji, sebagai musuh terbesar bagi setiap pemerintah kolonial:

“Every Arab form Mecca, as well as every Javanes, who had returned form a pilgrimage, assumed on Java the character of a saint, and the credulity of the common people was such that they too often attributed to such persons supernatural powers. Thus respected it was difficult for them to rouse the country to rebellion... the Mohammedan priests have almost invariably been found most effective in every case of insurrection. Numbers of them, generally a mixed breed with the Arabs and the inlanders go about from state to state in the Eastern islands and it is generally by their intrigues and exhortations that the native chiefs are stirred up to attack or massacre the Europeans, as infidels and intruders”.

Artinya, hal ini memberi kesan bahwa pemerintah Kolonial Belanda tidak mendukung kemajuan kehidupan sosio-religius masyarakat Jawa, dan tak memberikan kebebasan kepada mereka untuk melaksanakan praktik-praktik keagamaan sebagaimana yang telah diberikan oleh kesultanan-kesultanan (Abdurrahman Mas’ud, 2004: 70).

Alasan di balik kesimpulan Belanda tentang Makkah tersebut bukan tanpa landasan. Pada akhir abad ke-18, Makkah merupakan pusat gerakan puritan Wahabi. Gerakan Wahabi menjadi wadah intelektual dan politik Islam di Makkah, dan lebih penting lagi, mengilhami munculnya apa yang disebut

sebagai gerakan reformis Islam pra-modern. Salah satu ciri yang paling terlihat pada gerakan ini adalah penerapan syariat yang tegas, bahkan cenderung radikal. Hal ini sebagian terpengaruh oleh ide-ide keagamaan ibn Taimiyah (1263-1328), dan bersekutu dengan Dinasti Saud di Najd, yaitu pemimpin dari gerakan tersebut ialah Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1787)—pemimpin gerakan Wahhabi—dengan melancarkan pembaharuan yang menyerukan kembali pada Islam yang benar, didasarkan pada dua sumber asli ajaran Islam (Al-Qur'an dan Hadis), melalui keduanya rekonstruksi masyarakat Muslim diperkirakan (Fazlur Rahman, 1982:43-44).

Walaupun dengan artikulasi yang berbeda, Wahhabi mengilhami gerakan serupa di beberapa wilayah Muslim di Nusantara. Perang Padri di Sumatera Barat (1807-1832) (Karel Steenbrink, 1995:100-102), merupakan contoh paling terkenal. Gerakan ini muncul saat tiga ulama' Minangkabau kembali dari Makkah pada tahun 1803, di antara mereka yaitu Haji Miskin, Haji Sumantik dan Haji Piobang. Sesudah ketiga ulama' ini bersentuhan dengan Wahhabi di Makkah, mereka kembali dengan menyerukan semangat "pembaharuan" di daerah Minangkabau yang nampaknya sudah di dahului atau diprakarsai oleh ulama' sufi dari tarekat Shattariyah terhadap golongan adat. Sehingga hal ini mendapatkan respons dari Tuanku Nan Tuo (1723-1830), ialah pemimpin semua ulama' Minangkabau pada kala itu, dan telah memberikan dasar akan upaya penerapan syariat dalam kehidupan sosio-religius kaum Muslim. Selain itu, adanya usaha untuk menghidupkan kembali ajaran-ajaran neo-sufism ulama' Aceh abad ke-17, Abd al-Ra'uf al-Sinkili yang menjadi muara genealogi intelektualnya (Azyumardi Azra, 2013: 267-268). Dengan demikian perubahan yang dilakukan oleh Tuanku Nan Tuo mengalami percepatan, lebih jauh lagi tiga ulama' tersebut mengubahnya menjadi perang sipil dalam masyarakat Muslim Minangkabau. Lalu, berkembang menjadi perang melawan Belanda. Sebab Belanda kemudian memberikan bantuan atau suaka kepada para kaum adat (penghulu) yang menjadi fokus perubahan Islam oleh kaum Padri.

Pada kurun waktu yang hampir bersamaan, gerakan melawan Belanda yang didukung oleh para ulama' juga terjadi di Jawa, yang dikenal dengan Perang Jawa (1825–1830). Walaupun tak mempunyai relasi dengan Wahhabi di Makkah, kebangkitan Islam menjadi latar belakang keagamaan gerakan ini. Ulama' (kiai) komunitas santri dari pesantren menjadi kelompok utama yang berada di balik terjadinya peperangan. Mereka memberikan justifikasi religius kepada pemimpin perang tersebut, yaitu Pangeran Diponegoro (1785-1855). Dengan mengubah konflik yang semula hanya berupa konflik internal keraton

Jawa menjadi peperangan yang ditarik mengandung dimensi agama (Peter Carey, 2011).

Perang Jawa memang terjadi di saat tradisi Islam pesantren makin menguat di pusat kebudayaan Jawa. Dugaan di atas diperkuat oleh Kartodirdjo yang dikutip oleh Jajat, bahwa Pemberontakan Banten tahun 1888 adalah suatu contoh penting lain yang dapat menjelaskan hal tersebut. Di mana menggambarkan peran penting ulama'–bersama pesantren dan tarekatnya–dalam pemberontakan. Para ulama' terkemuka Banten, seperti Haji Abdul Karim, Haji Tubagus Isamil, Haji Mardjuki dan Haji Wasid, mereka semua merupakan tokoh utama yang memimpin pemberontakan dan menyatakan perang sebagai sebuah jihad melawan kolonial. Hal yang menarik dalam pemberontakan Banten adalah para ulama' tersebut mempunyai pengalaman belajar di Makkah. Oleh karena itu, keikutsertaan mereka dalam hal ini sebagai pejuang-pejuang terkemuka, dianggap sejalan dengan komitmen mereka untuk melakukan pembaharuan yang berorientasikan syariat, ialah perbaikan tingkah laku dan usaha untuk kembali kepada cita-cita Islam dalam bentuk aslinya (Jajat Burhanudin, 2012:143).

Bukti-bukti historis di atas, selain data-data lain yang tak dapat disebutkan satu persatu di sini, dengan jelas menunjukkan pentingnya peran ulama' dalam ranah politik, dan tentu saja dalam aktivisme anti-kolonial Islam pada abad berikutnya (19). Lebih urgen lagi, bahwa fakta-fakta historis di atas juga menunjukkan peran penting jaringan

Timur-Tengah yang berkontribusi menumbuhkan sentimen anti-kolonial dan mengarahkan sentimen tersebut menjadi ideologi gerakan pemberontakan. Ulama–ulama' yang kembali dari Haramain menjadi agen utama yang memberi penetapan agama terhadap gerakan protes anti-kolonial. Selain pembaharuan dalam rangka penerapan syariat dalam kehidupan sosial-keagamaan umat Muslim. Oleh karena itu, bagi mereka–kolonial Belanda–Makkah diyakini sebagai pusat konspirasi internasional yang mengilhami semangat gerakan anti-kolonial di dunia Muslim.

KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Taufik. (1991). *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia
- Ali, Mohammad. (2006). *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philates
- Azra, Azyumardi. (2002). *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. (2006). *Renaissans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Azra, Azyumardi. (2012). *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Azra, Azyumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana
- Bizawie, Zainul Milal. (2014). *Syekh Mutamakkin; Perlawanan Kultural Agama Rakyat*. Tangerang Selatan: Pustaka Compass
- Boenga, Nicodemus. (2020). Corak dan Warna-Warni Islam Nusantara: Awal, Tengah, dan Moderen. *Nuansa* Vol. XIII, No.1, Juni 2020. <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/nuansa/article/view/2833>
- Bruinessen, Martin van. (1995). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Burhanudin, Jajat. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika
- Carey, Peter. (2011). *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855, Jilid I-III*. Jakarta: Gramedia
- Dhofier, Zamakhsyari. (2011). *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Fanani, Ahmad Fuad. (2004). *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*. Jakarta: Kompas

- Fatimi, S.Q. (1963). *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute
- Hasbullah, Moeflich. (2012). *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: CV Pustaka Setia
- <https://www.gunromli.com/2018/07/akar-akar-historis-dan-geografis-islam-nusantara/>
- Karim, Abdul. (2007). *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Karim, Abdul. (2007). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Laffan, Michael F. (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London and New York: Routledge and Curzon
- Lenczowski, George. (1993). *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*. Terj. Drs Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru Algensindo
- Maarif, Ahmad Syafii. (2009). *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan
- Mahzar, Armahedi. (1990). “Dari Reformasi ke Transformisme Islam: Refleksi Integritas Tentang Angkatan 80-an” dalam ‘*Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*’. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Maryani, Dedeh dan Ruth Roselin E. Nainggolan. (2019). *Pemberdayaan Masyarakat*. (Sleman: Deepublish; Grup Penerbitan CV Budi Utama)
- Mas’ud, Abdurrahman. (2004). *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. (Yogyakarta: Lkis, 2004)
- Muhammad, Husein. (2015). “Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah”, dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan
- Nurhakim, Moh. (2015). *Sejarah dan Peradaban Islam*. Malang: UMM Pres
- Qomar, Mujamil. (2015). Ragam Identitas Islam di Indonesia dari Perspektif Kawasan. *Episteme*, Vol.10, No.2 Desember 2015
- Rahman, Fazlur. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago Press

- Rahmat, M. Imdadun. (2003). "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga
- Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Mizan, Cet. 1.
- Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyyah (Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama)*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sobarna, Ayi. (2008). *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*. Yogyakarta: Graha Ilmu
- Steenbrink, Karel. (1995). *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Bandung: Mizan.
- Syam, Nur. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS

BAB IV

POLA DAN CORAK MODERASI ISLAMISASI DI NUSANTARA DAN SUMATERA BARAT

Moderasi Islamisasi tersusun dari dua kata yaitu moderasi dan Islamisasi. Kata moderasi secara etimologi diketahui bahwasanya berasal dari bahasa Latin, yaitu *moderatio* yang mempunyai arti ke-sedang-an (tidak kelebihan dan tidak kekurangan). Dalam KBBI moderasi berarti pengurangan kekerasan atau penghindaran kekerasan. Sementara kata Islamisasi sendiri dalam KBBI berarti *is.la.mi.sa.si [n] pengislaman*. Moderasi Islamisasi adalah suatu upaya dan usaha sadar yang cenderung mengambil jalan tengah dan damai serta menghindari kekerasan dalam upaya pengislaman atau menjadikan seseorang menjadi Islam (muslim) menurut ukuran dan kriteria Islam. Islam yang sebagaimana digambarkan oleh Allah sebagai Islam yang penuh rahmat bagi alam semesta.

Kata moderat dalam bahasa Arab dikenal dengan *al-wasathiyah*, yang bersinonim dengan kata *tawassuth* (tengah-tengah), *i'tidal* (adil), dan *tawazun* (berimbang). Kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasath* yang memiliki banyak pengertian, di antaranya: 1) sesuatu yang terdapat di antara kedua ujungnya; 2) Pertengahan dari segala sesuatu; 3) Sesuatu antara baik dan buruk; 4) adil dan baik. Dari arti tersebut hakikat *wasathiyah* adalah adanya hubungan tarik menarik antara yang di tengah dan kedua ujungnya, sehingga menuntut kesabaran dan keuletan dalam menghadapinya, dan juga membutuhkan pengetahuan dan pemahaman yang memadai, sehingga tidak terseret oleh salah satu ujungnya, agar kedua ujung itu dapat ditarik apa yang dibutuhkan untuk mencapai keadilan dan kebaikan (Shihab, 2019).

Islam di Minangkabau sebelum awal abad XX tercatat sebagai penganut Mazhab Syafi'i yang ketat, Ahlussunnah wal Jama'ah dan pengamal tarikat-tarikat Mu'tabarah sebagai sebuah bentuk kearifan Tasawuf. Keadaan tersebut, sebagaimana data yang kita peroleh, dapat dikatakan telah mapan. Hadirnya istilah kaum Muda, yang dalam beberapa segi pengamalan berseberangan dengan ulama-ulama pendahulu, menimbulkan satu pergolakan, yang mempunyai sisi negatif dan positif. Negatifnya, para ulama dan masyarakat terpecah ke dalam dua kelompok besar. Satu

mempertahankan corak keislaman sebagaimana sediakala. Kedua mengoreksi beberapa aspek pengamalan yang mereka sinyalir tidak tepat menurut syari'ah. Di antara faham yang dibawa oleh ulama Muda antara lain mempertanyakan keabsahan Tarikat-tarikat, berikutnya menyatakan kebebasan *Ijtihad*, melepaskan diri dari pagar *Taqlid*. Para ulama Tua yang berpegang teguh dalam Mazhab Syafi'i dan Tarikat *Mu'tabar* (Naqsyabandiyah) merasa tuduhan-tuduhan tersebut sebagai suatu yang serampangan, mereka pun membela diri dalam arena-arena perdebatan kala itu. Positifnya, hadirnya pergolakan agama di awal abad XX, membuat masing-masing kelompok memperdalam *hujjah* masing-masing, sehingga kitab-kitab berkembang, diskusi-diskusi sering dilakukan, hal ini membuat ilmu agama semakin hidup. Selain itu, para ulama dari dua kubu juga mempertahankan pendirian masing-masing dalam karya-karya yang banyak, buku maupun majalah.

Di kelompok Tua, berdiri ulama-ulama kenamaan, seperti Syekh Muhammad Sa'ad Mungka (w. 1922), Syekh Khatib Ali al-Fadani (w. 1939), Syekh Sulaiman ar-Rasuli (w. 1970), Syekh Abbas Qadhi Ladang Laweh, Syekh Hasan Basri Maninjau Syekh Abdul Wahid Tabek Gadang (w. 1950) dan lainnya. Dikelompok Muda, berdiri ulama-ulama, seperti Syekh Thaher Jalaluddin, DR (HC). Abdul Karim Amarullah, Abdullah Ahmad, Syekh Jamil Jambek, Zainuddin Labay el-Yunusi dan lainnya.

Islam Nusantara bercorak dan berwarna-warni. Pada level Al-Qur'an maupun secara substantif, Islam itu di mana saja adalah satu. Namun, ketika Islam berjumpa dengan budaya dan tradisi lokal, ekspresi Islam dapat bermacam-macam Mujammil Qomar, 2015:318).

Islam sebagai ajaran agama Allah adalah satu, namun Ketika ia dipahami, diekspresi oleh manusia yang beragam budaya dan lainnya, melahirkan corak dan karakteristik yang kaya, tidak dalam wujud tunggal. Ini merupakan wujud dari artikulasi doktrin Islam yang beragam. Fenomena keberagaman ini merupakan sintesis dari doktrin normativitas dan dimensi kesejarahan (historisitas). Pada gilirannya akan melahirkan pemahaman dan pemaknaan atas doktrin agama yang berbeda. Begitu juga halnya dengan dimensi kesejarahan dan kontekstualitas yang berbeda, juga akan melahirkan pemaknaan atas doktrin yang berbeda. Dan pada akhirnya, akan melahirkan perilaku keberagaman yang berbeda pula.

Ayi Sobarna (2008:v) menegaskan bahwa Islam itu satu, namun dalam mengkajinya terdapat dua wajah yang lazimnya dikemukakan dengan berbagai ekspresi. Pada tingkat pengkajian dan pemahaman, Islam akan terus

mengalami perkembangan dalam jumlah yang banyak. Masing-masing mengklaim sebagai Islam dan ini wajar terjadi sebab pengkajian dan pemahaman itu didapatkan dari Islam itu sendiri hanya berbeda persepsi di kalangan ulama, cendekiawan Muslim, maupun sarjana Muslim dalam menangkap *dalalah* (petunjuk yang terkandung dalam ajaran-ajaran Islam). Oleh karena itu, sebagaimana dikutip Kiai Husein Muhammad, Imam Qatadah Ibnu Da'amah menegaskan, *al-din wahid wa al-syari'ah mukhtalifah* (agama Islam itu satu, sedangkan syariatnya berbeda-beda) (Akhmad Sahal, 2015:98). Dengan demikian, agama Islam berupa wahyu Allah itu satu, tetapi pemahaman syariatnya berupa pemikiran dan pemahaman para ulama, cendekiawan Muslim maupun sarjana Muslim terhadap wahyu itu menjadi beragam.

Keberagaman pemikiran dan pemahaman Islam ini merupakan konsekuensi logis dari pertumbuhan dan perkembangan Islam. Azyumardi Azra menjelaskan bahwa Islam satu itu hanya terdapat pada Al-Qur'an. Tetapi Al-Qur'an (serta hadis) itu membutuhkan penjabaran yang rinci sehingga maksud ayat-ayatnya perlu ditafsirkan dan dijelaskan. Akhirnya menumbuhkan penjelasan dan penafsiran yang berbeda-beda hingga mengkristal menjadi bangunan mazhab maupun aliran (Akhmad Sahal, 2015:98). Jadi mazhab atau aliran ini bermula dari perbedaan penjelasan dan penafsiran Al-Qur'an itu, khususnya pada dataran *dhanniy al-dalalah* (diduga kebenaran petunjuknya). Bahkan sering terjadi dua mazhab (aliran) atau lebih banyak lagi memiliki pandangan yang berlawanan padahal menggunakan dasar ayat Al-Qur'an yang sama. Hal ini merupakan kelaziman bagi orang-orang yang mempelajari dan mendalami ilmu kalam, fikih, maupun tasawuf.

Ini kenyataan di lapangan yang kita hadapi dan harus kita sadari bahwa Islam hanya satu itu terletak pada substansinya, namun ekspresi penampilannya sangat beragam. Mohamad Ali (2006:10) menegaskan bahwa Islam itu satu. Namun, ketika Islam telah membumi, pemahaman dan ekspresi umatnya sangat beragam. Ahmad Fuad Fanani (2004:116) menegaskan, "Fenomena keberagaman umat dewasa ini mengalami pendulum yang sangat berwarna-warni. Maka M. Imdadun Rahmat menyimpulkan, "Dengan demikian, Islam tidak dipandang lagi secara tunggal, melainkan majemuk (M. Imdadun Rahmat, 2003:xx-xxi). Dengan bahasa lain, Ahmad Syafii Maarif (2009:181) melukiskan sebagai "Sebuah Islam, seribu satu ekspresi. Jadi secara substantif, Islam di mana pun sama yaitu agama Allah yang dibawakan oleh Nabi Muhammad saw. sebagai petunjuk bagi umat manusia walaupun beraneka corak dan warnanya.

Dalam perkembangannya, Islam mendapat respons positif dari masyarakat Indonesia sehingga Islam mengalami perkembangan yang pesat sekali hingga mampu mengambil alih posisi dan peran dua agama raksasa Hindu-Budha, sebagai pertanda kemenangan Islam yang menakjubkan dalam persaingan merebut kepercayaan masyarakat. Ahmad Syafii Maarif (2009:62) menyatakan bahwa kemenangan Islam itu sangat fenomenal, dua raksasa agama tua yang telah eksis berabad-abad di Nusantara tersingkir sedemikian rupa, kecuali Hindu di Bali yang masih bertahan.

Perjumpaan Islam dengan budaya (tradisi) lokal itu kadang menimbulkan akulturasi budaya. Hal ini menyebabkan ekspresi Islam tampil beragam dan kaya kreativitas kultural-religius. Akulturasi budaya tidak bisa dibendung ketika Islam memasuki wilayah baru. Jika Islam bersikap keras terhadap budaya atau tradisi lokal yang terjadi justru pertentangan terhadap Islam itu sendiri bahkan peperangan dengan pemangku budaya, tradisi atau adat lokal seperti perang Padri di Sumatera. Maka jalan yang terbaik adalah melakukan seleksi terhadap budaya maupun tradisi yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam untuk diadaptasi sehingga mengekspresikan Islam yang khas. Ekspresi Islam lokal ini cenderung berkembang sehingga menimbulkan Islam yang beragam.

Dalam konteks Islam dan masyarakat Nusantara, istilah proses akulturasi lebih tepat disebut dibandingkan asimilasi. Menurut Dedeh Maryani dan Ruth Roselin E. Nainggolan (2019), asimilasi lebih merupakan proses sosial yang muncul dari masyarakat dengan latar belakang kebudayaan berbeda yang ditandai dengan upaya mengurangi perbedaan yang ada di masyarakat maupun individunya. Contohnya jika individu dengan latar belakang berbeda saling berkumpul dalam satu kelompok, maka kebudayaannya akan melebur atau menyatu.

Sedang antara Islam dan budaya Nusantara yang terjadi adalah proses sosial yang muncul antara kelompok masyarakat dengan latar belakang budaya tertentu dihadapkan pada unsur kebudayaan Islam yang masih asing, secara perlahan, budaya Islam diterima oleh kelompok masyarakat Nusantara, tanpa menghilangkan ciri khas budaya masyarakat Nusantara. Inilah yang disebut sebagai akulturasi. Proses akulturasi di tiap lingkungan masyarakat berbeda. Karena sangat bergantung pada karakteristik masyarakatnya serta bagaimana mereka menyikapi kebudayaan asing tersebut.

Ekspresi Islam yang berasal dari persentuhan ajaran-ajaran Islam dengan budaya (tradisi) lokal di Nusantara telah melahirkan berbagai identitas baru yang melekat pada Islam. Identitas Islam yang baru ini menimbulkan

kebingungan bagi orang-orang awam, melahirkan penolakan dari kalangan Islam skripturalis maupun formalis.

Menurut M. Abdul Karim (2007:156-159), terdapat dua sikap umat Islam terkait dengan akulturasi. Terdapat kelompok yang bersikap a lot (kaku menolak) dan bersikap elastis. Sikap alot ditunjukkan oleh pemahaman keagamaan skripturalis, salafiyah wahabiyah, dan fundamentalis yang menolak segala bentuk pemikiran Barat. Sedangkan sikap elastis, mereka berpegang teguh kepada akidah dan ibadah tetapi urusan lain mereka dapat menerima pemikiran dari siapa pun dan dari mana pun asalnya sepanjang memberi kemaslahatan dan sesuai dengan tujuan Islam. Kelompok yang bersikap elastis ini pun terbagi dua golongan lagi yakni, yang tradisional dan yang modern. Golongan tradisional menghendaki segala amalan yang menjunjung semaraknya syiar Allah, baik dalam akidah maupun ibadah, selama ada kebaikan, maka itu baik untuk dilakukan. Hal ini misalnya terlihat pada pendekatan golongan Nahdatul Ulama. Sedangkan golongan yang modern hanya melaksanakan akidah dan ibadah yang sesuai dengan ajaran asli Al-Qur'an. Hal ini terlihat pada lembaga Muhammadiyah.

A. Corak dan Warna Islam di Nusantara Era Awal

1. Adaptif dan Tasawuf

Menurut teori A.H Johns para Sufi berhasil mengislamkan banyak penduduk di kepulauan Melayu-Indonesia semenjak abad 13. Para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, menekankan kesesuaian dan kontinuitas Islam dengan kepercayaan dan praktik agama lokal ketimbang aspek perubahan. Kunci kesuksesan dakwah para sufi pengembara itu terletak pada substansi dan karakter ajaran para sufi pengembara itu yaitu tasawuf.

Menurut Azra (2002:33), para sufi pengembara, berkelana ke seluruh dunia yang mereka kenal, mereka secara sukarela hidup dalam kemiskinan; mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tarekat yang mereka anut; mereka mengajarkan teosofi sinkretik (bersifat mencari penyesuaian; keseimbangan dan sebagainya antara dua aliran (agama dan sebagainya) yang kompleks yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia; mereka menguasai ilmu magis, dan memiliki kekuatan yang menyembuhkan; mereka siap memelihara kontinuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra-Islam dalam konteks Islam.

2. Adhesi bukan Konversi: “Islamisasi Terbatas”

Dalam pengamatan lain Azra—dengan meminjam istilah Nock—menggunakan istilah “adhesi” daripada “konversi” sebagai fenomena Islamisasi masyarakat Nusantara pada periode ini. “Adhesi” yakni perubahan keyakinan pada Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama, sedangkan “konversi” mengisyaratkan perubahan yang total dan ketertundukan yang penuh pada Islam dengan menyingkirkan anasir-anasir lokal. Sebagai seorang “modernis” Azra menambahkan bahwa “Wali Songo di Jawa mengenalkan Islam kepada penduduk lokal bukan dalam bentuk yang eksklusivitas profetik, melainkan umumnya dalam bentuk kompromi-kompromi dengan kepercayaan-kepercayaan lokal yang mapan yang banyak diwarnai takhayul atau kepercayaan-kepercayaan animistik lainnya. Dalam banyak kasus, mereka menarik banyak orang untuk memeluk Islam dengan menggunakan jimat, pesona ilmu kesaktian dan trik-trik supernatural lainnya (Azra, 2002:20-22).

Azyumardi Azra menegaskan bahwa fakta geografis sangat penting dalam memahami dan menjelaskan islamisasi di kawasan Nusantara. Posisi Nusantara yang jauh dari Arab menyebabkan islamisasi ini sangat berbeda dengan islamisasi di kawasan-kawasan lainnya baik di Timur Tengah, Afrika Utara maupun Asia Selatan. Islamisasi di Nusantara menggunakan pendekatan kultural sehingga mencitrakan cara-cara yang damai, sedangkan islamisasi di kawasan Timur Tengah menggunakan pendekatan militer berupa penaklukan sehingga mencitrakan kekerasan (Azra, 2002:18).

3. Akulturasi Kenusantara

Islam Sufistik dan Nusantara Menurut Agus Sunyoto kesuksesan islamisasi di tanah Jawa pada abad ke-15 dengan kedatangan rombongan muslim dari Champa, Raden Rahmat (Sunan Ampel) sekitar tahun 1440 yang memiliki bibi yang diperistri Raja Majapahit. Selanjutnya Islamisasi dimulai melalui jaringan para juru dakwah (wali) secara terorganisir dan sistematis, mereka memanfaatkan jaringan kekeluargaan, kekuasaan, kepaiwaan mereka merebut simpati masyarakat. Kekuatan gerakan ini terletak pada: (1) ajaran sufisme, (2) asimilasi dalam pendidikan, (3) dakwah lewat seni dan budaya dan (4) membentuk tatanan masyarakat muslim Nusantara (**Nicodemus Boenga, 2020: 15**).

Pandangan sufisme dengan ajaran wahdatul wujud (kesatuan wujud) dan wahdatus syuhud (kesatuan pandangan) dipandang tidak terlalu asing dengan kepercayaan lokal yang mengakui banyak arwah di mana-mana, dan

dalam memandang benda-benda alam terpengaruh aura ketuhanan (**Nicodemus Boenga, 2020: 16**).

Asimiliasi pendidikan terjadi melalui pendirian dan pembangunan pesantren yang mendidik generasi-generasi pelanjut dakwah Islam, dalam konteks Raden Rakhmat (Sunan Ampel) terlihat peran anak dan muridnya dalam perkembangan Islam di Jawa, seperti Sunan Bonang dan Raden Fatah sebagai sultan dari kerajaan Islam pertama di Jawa, Demak (**Nicodemus Boenga, 2020: 16**).

Gerakan dalam seni dan budaya hadir dalam bentuk wayang yang disesuaikan dengan kisah dan napas Islam. Para wali juga terlibat dalam menyusun tembang, kidung, musik, hingga permainan anak-anak yang bernapaskan Islam. Pada arsitektur, asimiliasi juga terjadi misalnya dalam bentuk atap masjid yang berundak tiga (simbol: iman, islam, ihsan) yang merupakan perubahan terhadap atap berundak tujuh yang dikenal dalam bangunan Hindu. Arsitektur Hindu juga masih tampak pada gerbang-gerbang masjid, juga ornamen-ornamen yang berasal dari kesenian Tionghoa (**Nicodemus Boenga, 2020: 16**).

Tatanan masyarakat muslim dimulai dari kediaman wali yang menjadi pusat masyarakat, dengan masjid dan pesantren serta sebagai pemimpin dan sosok yang dituakan dan dihormati di masyarakat itu. Pengaruh wali yang nantinya terlihat pada kyai, tidak hanya pada dunia pesantren, namun juga pada masyarakat sekitarnya.

Selain sufisme Wali Songo yang berpengaruh pada Jawa, sufisme juga sangat berpengaruh terhadap gerakan islamisasi di kawasan-kawasan lain di Nusantara. Pada abad 16, Buton menerima Islam yang toleran dengan tradisi lokal. Proses Islamisasi di Gowa (1602) yang dilakukan oleh Khatib Bungsu yang tasawufnya bercorak wahdatul wujud. Demikian pula di Banjar, Kalimantan Selatan, Palembang, Sumatera Selatan (Miftah Arifin: 2015).

4. Sintesis Mistik

Proses islamisasi terbatas dan bukan arabisasi menjadi kunci sukses gerakan dakwah para Wali Songo ini menghasilkan fenomena keislaman yang unik dan khas yang disebut oleh Ricklefs sebagai “Sintesis Mistik”. Ajaran Islam dan kepercayaan lokal tidak berhadapan-hadapan dan bertentangan dalam pola kepercayaan lokal (tesis) dan ajaran Islam sebagai antitesis, namun ada upaya untuk menemukan sintesis dari keduanya, inilah cikal-bakal dari Islam Nusantara.

Dalam menerangkan “Sintesis Mistik” ini, menurut Ricklefs ada tiga pilar utama kesadaran identitas Islami yang kuat: menjadi orang Jawa berarti menjadi muslim; pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam: syahadat, salat lima kali sehari, membayar zakat, berpuasa Ramadhan, dan menunaikan ibadah haji bagi yang mampu; terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar pertama, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu yang pada dasarnya adalah dewa angin) dan masih banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah. Intinya telah terjadi adaptasi dan akulturasi antara kepercayaan terhadap ajaran Islam dan kepercayaan lokal yang terwujud juga dalam praktik sehari-hari.

Meskipun ada perbedaan antara “Islam Pedalaman” dan “Islam Pesisir” namun “Sintesis Mistik” ini tetap dikenal dalam dua masyarakat itu, kepercayaan pada arwah dan makhluk-makhluk gaib misalnya, Ratu Laut Selatan dikenal oleh masyarakat Pantai Selatan dan tidak dikenal oleh Pesisir Utara, namun bukan berarti masyarakat Pesisir Utara tidak mengenal roh-roh di Laut Utara, mereka tetap meyakini ada. Peziarahan yang dikenal di Jalur Selatan adalah makam-makam yang tidak jelas identitas keislamannya, sementara tujuan-tujuan peziarahan di Pesisir Utara adalah para wali dan tokoh-tokoh yang dikeramatkan (Nur Syam, 2005:165).

B. Corak dan Warna Islam Era Pertengahan di Nusantara

1. Neo-Sufisme

Dalam perkembangan selanjutnya, mulai abad ke-17 M muncul fenomena pembaruan yang bisa dipahami semacam upaya pemurnian terhadap “Sintesis Mistik” ini. Gejala ini berupa ortodoksi keislaman dalam bentuk “neo-sufisme” yang dipengaruhi telaah hadis, pengaruh ilmu syariat (dalam hal ini fikih) yang merupakan bentuk lain dari “sintesis baru” antara tasawuf dan syariat yang telah didamaikan oleh Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya’ Ulumiddin* setelah sebelumnya dua aspek ini (tasawuf dan syariat) terjadi pertentangan dan pertarungan misalnya dalam kasus Al-Hallaj dan Suhrawardi al-Maqtul, dua tokoh sufi yang dihukum mati oleh para ulama fikih dengan tuduhan melanggar syariat. Dan untuk kasus tanah Jawa, munculnya Syaikh Siti Jennar yang dikabarkan dihukum mati oleh para Wali Sanga karena mengajarkan tasawuf yang bertentangan dengan syariat.

“Sintesis Mistik” sebagai corak pertama Islam Nusantara merupakan ajaran tasawuf “falsafi” yang bersambungan dengan kepercayaan-kepercayaan lokal. Namun munculnya “neo-sufisme” yang bisa disebut tasawuf “sunni”

yang merupakan perkawinan silang antara tasawuf dan syariat (fikih)—bukan lagi kepercayaan lokal—yang tokoh-tokoh gerakan “Neo-Sufisme-Syariat” ini berasal dari para pelajar Nusantara yang baru datang dari Haramayn (Makkah dan Madinah).

Meskipun para pelajar itu ke Haramayn membawa “sintesis mistik” alias corak pertama Islam Nusantara dari daerah masing-masing, akan tetapi di Haramayn telah menjadi semacam “*melting pot*” (panci pelebur) dari tradisi-tradisi “sintesis mistik” lama dan terbentuklah suatu “sintesis baru” yang condong pada “tradisi besar” (neo-sufisme: sintesis tasawuf dan syariat).

Salah satu dampak dari gerakan “neo-sufisme” ini, Nuruddin Ar-Raniri di Aceh mulai melarang ajaran-ajaran Hamzah Fansuri dan Abd Samad al-Sumatrani, demikian pula di Jawa Tengah pada kasus Kyai Mutamakkin yang diserang oleh Ketib Anom Kudus. Abd Shamad al-Palimbani “memurnikan” ajaran tasawuf di Palembang, Muhammad Arsyad Banjari di Kalimantan Selatan, Yusuf al-Makassari di Sulawesi Selatan, dan Sayyid Alawi di Buton dan lain-lainnya.

Namun yang perlu dicatat, perubahan dan pembaruan ini lebih banyak dalam proses damai, gradual, dan terbatas, tidak dalam konteks yang radikal, ekstrem dan menggunakan kekerasan (kecuali contoh kasus Syaikh Siti Jennar di Jawa dan Haji Abd Hamid di Kalimantan Selatan yang lebih kental karena alasan politik).

Meskipun perubahan itu dilakukan oleh jaringan ulama dengan cara yang tidak radikal namun efektif, karena menggunakan pola relasi dan pengaruh kyai terhadap santri-santrinya (dalam pesantren dan masyarakat), antara syaikh dan para muridnya (dalam tarekat), dan yang lebih efektif lagi menjadikan dan mengajarkan kitab-kitab standar yang berhaluan mendamaikan tasawuf dan syariat (neo-sufisme) yang dipelajari di pesantren–pesantren dan masyarakat dengan menyingkirkan kitab-kitab lama (kitab-kitab yang berhaluan tasawuf wahdatul wujud).

2. Polarisasi “Putihan” vs. “Abangan”

Fenomena Neo Sufistik ini berlangsung berabad-abad sehingga nantinya muncul polarisasi dua aliran dalam masyarakat, yang dikenal sebagai “putihan” dan “abangan”. Yang pertama, ingin terus melakukan perubahan dari yang bertahap hingga yang radikal, dan sering disebut kalangan santri. Sedangkan kedua tetap ingin menekankan kontinuitas dengan lokalitas dan bersikap longgar dalam bersyariat. Selain faktor di atas, sikap politik terhadap pemerintah kolonial Belanda menjadi salah satu tanda terpenting dari

perbedaan dua golongan ini. Kolonialisme Belanda ikut memperuncing polarisasi “putihan” dan “abangan” dengan kebijakan politiknya. Golongan yang sering disebut “priyayi” yang lebih dekat dengan kelompok “abangan” dari sisi kepercayaan dan tradisi, namun berbeda dalam kelas sosial (priyayi: elite, abangan: awam/jelata) memperoleh perlakuan–perlakuan yang istimewa dari Belanda. Sementara kalangan “putihan” yakni kalangan santri menunjukkan sikap yang bermusuhan terhadap Belanda. Perang Dipanegara dianggap sebagai perlawanan kaum “putihan”.

Fenomena polarisasi “abangan” dan “putihan” tidak khas Jawa saja, bisa ditemukan di luar Jawa dengan perbedaan istilah, misalnya kelompok “adat” yang semisal “abangan” di Jawa, dan istilah “santri” untuk kalangan “putihan”. Dalam banyak kasus di Sulawesi Selatan, Sumatera Barat, Aceh, Kalimantan, dan NTB, kalangan “adat” memiliki sikap politik, kalau tidak sampai berkolaborasi, mereka tidak menunjukkan sikap yang bermusuhan dengan pemerintah kolonial Belanda.

Golongan yang ingin melakukan perubahan ekstrem adalah Kaum Padri di Sumatra Barat yang dimulai dari Tuanku Nan Renceh yang mendapat dukungan dari tiga haji yang kembali dari Makkah pada 1218/1803: Haji Miskin, Haji Sumanik, Haji Piobang. Perjalanan haji mereka bersamaan dengan dikuasainya Makkah oleh kaum Wahhabi. Karena itu cukup beralasan jika mereka dianggap dipengaruhi ajaran-ajaran Wahhabi yang menginginkan perubahan secara radikal di wilayah Minangkabau.

Kelompok ini meneriakkan jihad pada kaum muslim lain yang tidak mau mengikuti ajaran mereka (persis seperti yang dilakukan Kaum Wahhabi di Najd dan Hijaz) akibatnya perang saudara meletus di tengah masyarakat Minangkabau, surau-surau yang dianggap kubu-kubu bid’ah diserang dan dibakar hingga rata dengan tanah, dan inilah yang memancing campur tangan Belanda. Pecahlah Perang Padri yang baru berakhir 1830 M.

Peristiwa Perang Padri ini memberikan pelajaran bagi kita bahwa dampak dari gerakan pembaruan yang radikal dan ekstrem tidak menyebabkan Islam makin tersebar dan kuat, tapi malah memantik perang saudara antar sesama muslim.

C. Corak dan Warna Islam di Nusantara Era Moderen

Kolonialisme yang dimulai awal abad ke-16 oleh Portugis (1509M) dan Spanyol (1521 M). Belanda (1816-1942 M) dan Jepang (1942–1945 M), membawa banyak pengaruh pada kehidupan di Nusantara, baik negatif maupun positif. Berdampak juga pada gerakan keagamaan. Pada zaman ini

turut hadir di bumi Nusantara agama Katholik (1546 M) dan Kristen Protestan (abad ke-16 M). Yang penting dari era ini adalah modernisme yang dimulai dari nilai-nilai modern dalam budaya kehidupan sehari-hari, agama, budaya, gaya hidup, transportasi, hingga cara berpikir yang mengedepankan rasionalitas.

Tiga sumber utama dari modernisme adalah teori dan praktik kapitalisme, industrialisasi dan negara bangsa. Pengaruh lain dari zaman ini adalah Politik Etis: hibah, edukasi dan transmigrasi ditandai dengan perubahan-perubahan dan perbaikan, khusus edukasi dengan perbandingan “priyayi baru” dari pribumi dengan dibukanya sekolah-sekolah di Hindia Belanda dan pengiriman siswa-siswa pribumi ke Belanda, ini terbukti sangat bermanfaat bagi munculnya tokoh-tokoh nasional dan kelompok “muslim modernis” yang memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Pesantren-pesantren mulai berdiri dan organisasi-organisasi keagamaan yang mulai memikirkan kepentingan yang lebih luas dari sekadar dakwah keagamaan. Hal-hal ini menjadi cikal bakal adanya perjuangan kemerdekaan Indonesia.

Berdirinya organisasi-organisasi, lembaga pendidikan, media pers yang membangkitkan kebangsaan dan persatuan Indonesia yang bercita-cita kemerdekaan Indonesia yang terwujud dalam Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928 yang dapat disebut Hari Anti Diskriminasi yang mencari satu tanah air, satu bangsa, satu bahasa Indonesia. Hari lahir Pancasila, 1 Juni 1945. Puncak dari era ini adalah Kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945. Lahirnya Konstitusi Indonesia: UUD 1945 tanggal 18 Agustus 1945 setelah melalui proses yang panjang dan perubahan sejak Juni–Agustus 1945 (melewati Piagam Jakarta dan lain-lain sebagainya)). Prinsip-prinsip penting yang lahir dari periode ini adalah: (1) kebangsaan (nasionalisme) Indonesia, (2) Pancasila sebagai dasar negara.

Pada tahap ini Islam Nusantara sudah terlibat aktif dalam politik kebangsaan dan juga dalam fenomena sosial budaya. Pada era ini juga ada pergeseran paradigma dalam beragama. Indikator-indikator ini tampak jelas pada perubahan struktur masyarakat. Para ulama yang pada mulanya menempati golongan elite masyarakat, atau meminjam istilah sosiolog berada pada posisi pusat yang diperlawankan dengan posisi pinggiran–secara berangsur–angsur tetapi jelas mengalami pergeseran peran dan pengaruhnya. Tempat itu kemudian diduduki oleh golongan cendekiawan Muslim. Sebuah sosok pribadi Muslim yang terpadu di dalam dirinya kepakaran dalam bidang agama dan pengetahuan umum. Hanya ulama-ulama yang berpandangan luas saja yang masih bertahan menempati posisi yang wajar.

Gejala ini menandai adanya permulaan perubahan besar-besaran di kalangan umat Islam karena masuknya Ilmu pengetahuan modern ke dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam yang mengubah persepsi, baik persepsi terhadap agama maupun terhadap perilaku kehidupan sehari-hari Moh (Nurhakim, 2015:148).

Di era modern ini wajah Islam Nusantara mengalami banyak kemajuan dan perubahan yang berarti, salah satu yang menggembirakan adalah munculnya generasi Islam yang berpikir progresif dan terbuka kepada konteks zaman yang diwarnai oleh globalisasi serta arus informasi dan digitalisasi. Nilai-nilai pluralisme dan wacana hak asasi manusia serta lingkungan hidup menjadi agenda yang kini makin lama makin sering menjadi agenda bersama agama-agama di mana Islam terlibat aktif di dalamnya. Namun di sisi lain Islam Nusantara juga sedang bergumul dengan menguatnya semangat fundamentalisme agama yang berdampak pada aksi terorisme dan berbagai kekerasan yang membajak agama. Hal ini tidak terlepas dari isu-isu politik internasional dan lokal ditambah lagi dengan kepentingan-kepentingan politik partisan dan pragmatis di mana nilai-nilai substantif dari agama justru dikorbankan.

Di era ini Islam Nusantara berhadapan dengan tantangan mengkontekstualisasikan nilai-nilai Islam dengan perkembangan zaman modern, suatu zaman yang dikuasai oleh teknologi informatika. Tanpa penguasaan ilmu dan teknologi informatika tersebut maka umat Islam dapat menjadi umat yang terjajah lagi secara kultural dan psikologis oleh bangsa-bangsa yang didominasi peradaban teknologi tinggi (Armahedi Mahzar, 1990:219).

D. Aspek-Aspek Moderasi Islamisasi

Dalam kehidupan keagamaan, akulturasi merupakan keniscayaan karena antara agama dan budaya, sekalipun tidak dapat disamakan, namun juga tidak dapat dipisahkan. Bagian tulisan ini akan mengupas tentang bagaimana moderasi Islam dalam Al-Qur'an, apa manifestasi moderasi Islam di Sumatera Barat, serta implikasi dari keberagaman dengan spirit moderasi Islam yang bagaimana yang terdapat di Sumatera Barat. Moderasi Islamisasi merupakan solusi solutif menuju peradaban Islam.

Formula keberagaman Islam di Indonesia setidaknya meliputi tiga kunci prinsipil, yakni moderasi Islam sebagai sisi ontologis, akulturasi sebagai aspek epistemologis, dan Islam Nusantara merupakan aspek aksiologis konsep universal Al-Qur'an, yaitu Maqasid Al-Qur'an. Moderasi Islam dan Maqasid

Al-Qur'an dianalogikan sebagai sebuah tatanan hierarkis; Al-Qur'an memuat konsep universal, dan moderasi Islam merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ketika orang Islam mengamalkan moderasi keberagamaan, jadilah ia Muslim moderat. Tatanan hierarkis ini terjalin berkelindan dengan kenyataan bahwa Al-Qur'an mengakomodasi konsep moderasi keberagamaan (Ahmad Khoiri, 2019).

Konsepsi Gus Dur tentang pribumisasi Islam yang dilontarkan sekitar tahun 80-an, merupakan paradigma lokalitas agama yang pada gilirannya akan mencipta pola-pola keberagamaan Islam sesuai konteks lokalitas tertentu, dalam hal ini Nusantara. Dengan demikian, akulturasi tepat dikatakan sebagai wujud moderasi Islam berdasarkan apa yang implisit dalam Maqasid Al-Qur'an. Sebagai model, corak, dan budaya, peradaban emas Islam Nusantara akan tercapai ketika paradigma keberagamaan mengusung pandangan progresif, membela demokrasi, dan mengedepankan humanisme. Dan yang terpenting, antara ia dan moderasi Islam tidak perlu dikontraskan, karena secara esensial-substantif moderasi Islam adalah konsep universal yang mewadahi Islam Nusantara (Ahmad Khoiri, 2019).

Dalam konteks Minangkabau (Sumatera Barat), gagasan Islam Nusantara hadir juga dapat dilihat pada *aforisme*⁶ atau pepatah adat. Sebelum kedatangan Islam dikenal pepatah "*adat basandi alua dan patuik*" (adat bersandikan kepada alur dengan kepatutan). Setelah Islam datang, pepatah itu kemudian berubah dengan "*adat basandi alua, syara' basandi dalil*" (adat bersandikan alur, syara' bersandikan dalil). Tahap berikutnya, dalam dinamika islamisasi adat, muncul *aforisme* baru "*adat basandi syara', syara' basandi adat*" (adat bersendi kepada syara', dan syara' bersendi kepada adat). Aporisme terakhir sebagaimana dilaporkan Azra yang dikutip dari Abdullah dirumuskan setelah perang Padri (1821-1838) sebagai berikut "*adat basandi syara', syara' basandi kitabullah (Al-Qur'an)*".⁷ Aporisme terakhir inilah yang dipandang oleh beberapa sejarawan sebagai hasil kesepakatan Sumpah Sati Bukit Marapalam.⁸

⁶ Pernyataan yang padat dan ringkas tentang sikap hidup atau kebenaran umum namun mengandung makna kebenaran yang dalam

⁷ Azra, Surau, 2003, hlm. 45

⁸ Menurut catatan Inyik Canduang, seripati sumpah *sati* bukit marapalam adalah sebagai berikut:

Agama Islam mula-mula datang ke Minangkabau dengan melalui daerah Pesisir (rantau), disambut dengan tangan terbuka oleh Penghulu-Penghulu dalam Luhak nan Tigo Lareh nan Duo.

Sesudah Islam berkembang di Alam Minangkabau terjadilah perselisihan antara Kaum Adat dengan Alim Ulama, disebabkan ada sebagian dari pamaian kaum adat yang tidak disetujui oleh Alim Ulama seperti basalung barabab, manyabung, bajudi, badusun bagalanggan, basorak basorai dan lain-lain. Dan sebagian apa yang diharuskan oleh agama tidak dapat dibenarkan menurut adat seperti perkawinan sepasukuan.

Untuk memelihara persatuan dalam nagari, diusahakan oleh orang pandai-pandai dan terkemuka mencari air nan janih sayak nan landai guna terwujudnya perdamaian antara Penghulu dan Alim Ulama. Nan di atas ke bawah-bawah nan di bawah ke atas-atas, masing-masing surut salangkah. Kaum adat meninggalkan pamaian yang bertentangan dengan agama seperti manyabung, berjudi dan sebagainya.

Dan Alim Ulama membenarkan pula ketentuan adat yang tidak berlawanan dengan agama seperti melarang perkawinan sepasukuan dan lain-lain, sehingga dapatlah kata sepakat: **"Bulat boleh digolongkan picak boleh dilayangkan"**.

Buat mengikrarkan dan ma-ambalaui kebulatan itu, diadakanlah pertemuan besar di atas Bukit Marapalam (antara Lintau dan Tanjung Sungayang) yang dihadiri oleh Penghulu-Penghulu dan Alim Ulama serta orang-orang terkemuka dalam Luhak nan Tigo Lareh nan Duo. Dibantai kerbau, dagingnya dilapah darahnya dikacau, tanduk ditanamkan, ditapung batu dilicak pinang, diikat dengan Alfatimah dan dibacakan doa selamat. Dalam pertemuan besar itulah diikrarkan bersama-sama dan menjunjung tinggi kebulatan yang telah dibuat oleh orang-orang pandai dan para terkemuka, yaitu:

- Penghulu rajo dalam nagari, kato badanga, pangaja baturuik, manjua jauh manggantung tinggi.
- Alim Ulama suluh bendang dalam nagari, air nan janih sayak nan lancar tempat batanyo di Panghulu.

Dalam pelaksanaannya, Alim Ulama memfatwakan dan Panghulu mamarintahkan.

Di sinan ditanamlah Rajo Adat di Buo dan Rajo ibadat di Sumpur Kudus.

Dikarang sumpah jo satie, yaitu: "Siapa yang melanggar kebulatan ini dimakan bisokewi di atas dunia, ke atas indak bapucuk, ke bawah indak baurat, di tengah dilarik kumbang, di akhirat dimakan kutuk kalam Allah.

Di sinan ditetapkan pepatah adat nan berbunyi: "Adat bapaneh syarak balindung", artinya: "Adat adalah tubuh dan syarak adalah jiwa di Alam Minangkabau. Dan pepatah adat nan berbunyi: **"Syarak mangato adat mamakai"**.

Itulah sari pati sumpah satie (Piagam) Bukit Marapalam nan kita terima turun temurun sampai kini. Dan hambo terima dahulunya dari tiga orang tuo, yaitu:

- 1) Tuangku Lareh Kapau nan Tuo (sebelum Tuangku Lareh yang terakhir).
- 2) Ninik dari mintuo hambo di Ampang Gadang.
- 3) Angku Candung nan Tuo.

Bukti-bukti yang bersua dalam pelaksanaan, yang bahasa Penghulu memerintahkan menjalankan fatwa Ulama seperti berzakat, berpuasa, bersunat rasul dan sebagainya, yang sulit dapat dikerjakan kalau tidak diiringi fatwah Ulama itu dengan perintah Penghulu sebagai rajo dalam nagari.

1. Aspek Ontologis Moderasi Islamisasi di Sumatera Barat

Magdy B. Behman, seorang profesor Studi Antar budaya dan Agama-agama Dunia di Eastern Mennonite University, salah satu universitas swasta di Harrisonburg, Virginia, Amerika Serikat mengatakan, pada dasarnya moderasi Islam tidak ada. Menurut Behman, yang moderat itu adalah orang Islam, bukan Islamnya. Seorang Muslim harus memiliki pandangan keagamaan yang moderat seperti toleransi dan inklusif, jadilah Islam itu moderat karena pemeluknya memiliki sikap keagamaan demikian. Tesis Behman sebagaimana diulas Ahmad Khoiri (2019), memerlukan pengkajian ulang. Manifestasi moderasi inheren dan tampil pada umat Muslim, artinya sikap itu tampak dalam Muslim itu sendiri. Namun moderatnya umat Islam (muslim) sudah pasti diinspirasi dan diilhami oleh Islam sebagaimana tertuang pada kitab suci Al-Qur'an dengan maqashid-maqashidnya.

Antara moderasi Islam dengan Maqashid Al-Qur'an, sesungguhnya laksana matahari dengan cahayanya karena kandungan Al-Qur'an, sebagai rujukan pertama setiap muslim. Keduanya merupakan kesatuan. Secara hierarkis Al-Qur'an merupakan rujukan tertinggi yang di dalamnya memuat beberapa konsep tentang, di antaranya, cara keberagamaan. Pengejawantahan ajaran Al-Qur'an tentang keadilan, ketakwaan, kesabaran dan sikap inklusif,

Pada akhir abad ke-sembilan belas dan lai hambo dapati bahwa sesuatu perkara yang terjadi dalam nagari dihukum oleh Penghulu. Sebelum Penghulu menjatuhkan hukuman malamnya mendatangi Ulama yang dinamakan waktu itu dengan "Bamuti" (mungkin asalnya bermufti) untuk minta nasihat dan bermusyawarah tentang hukum yang akan dijatuhkan (waktu itu tempat "bamuti" adalah Angku Candung nan basurau di Baruhbalai). Dan begitu juga ditiap nagari di Minangkabau sampai ada peraturan baru oleh Belanda yang perkara diadili oleh Tuanku Lareh, kemudian Magistraad dan kemudian sekali Landraad.

Kaum penjajah (Belanda) sangat kuatir kepada persatuan adat dan agama. Maka diusahakannya memecahkan dengan mendekati Penghulu dan menjauhi Alim Ulama.

Tambo-tambo adat yang dipinjam, katanya untuk dipelajari, tetapi sebenarnya untuk dihabiskan, guna mengaburkan sejarah yang sebenarnya, termasuk sejarah Bukit Marapalam ini.

Demikianlah hambo wasiatkan untuk dipedomani oleh anak cucu hambo kemudian hari di Candung khususnya dan di Minangkabau umumnya, karena sudah terdengar orang-orang yang hendak mencoba memisahkan antara adat dan agama di Minangkabau. Wabilahitaufieq. Candung, 7 Juni 1964/26 Muharam 1384.(Dtsyekh Suleiman Ar Rasuly).Baca: Rick Harsen El Thiaz, Gurindam Pitaruah Ayah Untuk Anak Perempuan Karya Yus Dt. Parpatiahlm. Tinjauan Sosiologi Sastra. (Skripsi), Jurusan Sastra Daerah Minangkabau. Fakultas Sastra. Universitas Andalas Padang.

ke dalam konsep moderasi (al-wasṭiyyah) sebagai bukti konkret bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan. Tegasnya, moderasi Islamisasi diinspirasi oleh gagasan Maqāṣid Al-Qur'an itu sendiri. Term Maqāṣid mengindikasikan bahwa Al-Qur'an memiliki maksud-maksud tertentu.

Al-Qur'an misalnya memuat nilai-nilai:

1. al-Nisa' [4]: 135,
2. al-Maidah [5]: 8,
3. al-An'am [6]: 152,
4. al-Nahl [16]: 90,
5. al-Infithar [82]: 7;
6. al-Baqarah [2]: 197,
7. al-Mujadalah [58]: 9,
8. al-Muddatstsir [74]: 56,
9. al-'Alaq [96]: 12; dan
10. al-Baqarah [2]: 256,
11. al-Ankabut [29]: 46,
12. al-Kafirun [109]: 6

Maqāṣid secara etimologi, merupakan derivasi kata *q-ṣ-d* yang memiliki makna tuntutan, substansi, adil, pecahan, dan gempal/padat (Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, t.th: 43-5). Secara terminologi ia memiliki arti, seperti menurut Ibn 'Atshur, "makna dan hikmah yang diperhatikan Syari' (Allah) dalam hal ihwal pensyariatan, bagian terpentingnya, yang tidak eksklusif terhadap jenis tertentu dari hukum-hukum syariah." Tujuan makna esensial tersebut demi kemaslahatan manusia, baik mendatangkan kemanfaatan maupun menolak kemudaratan. Dalam konteks Al-Qur'an, ia berarti topik-topik dasar yang implisit dalam Al-Qur'an dalam kaitannya dengan tujuan yang dikehendaki Syari' dalam setiap perkaranya (Abdullah al-Khathib, t.th: 3-4). Dalam pandangan ulama konvensional Maqāṣid Al-Qur'an berkisaran pada maksud Allah sebagai mutakallim, maksud hukum syariat, atau maksud manusia. Sedikit sekali ia dipahami dalam kisaran maksud universal Al-Qur'an, surah, atau pun ayat-ayatnya (Abdurrahman Halali, 2016: 195). Ulama kontemporer memahami Maqāṣid Al-Qur'an sebagai maksud/tujuan di balik teks untuk kemaslahatan manusia. Abdul Karim Hamidi, misalnya, mengklasifikasi tujuan tersebut menjadi tiga, yakni realisasi kemaslahatan individual (*taḥqīq al-ṣalāḥ al-fardī*), realisasi kemaslahatan kolektif (*taḥqīq al-ṣalāḥ al-ijtimā'*), serta realisasi kemaslahatan universal (*taḥqīq al-ṣalāḥ al-'ālamī*) (Halalī, 2016: 218).

Menurut Jasser Auda (2015: 38-9), ulama lain juga memiliki pandangan tersendiri perihal Maqāṣid Al-Qur'an. Rashid Ridha (w. 1935 M) mengidentifikasi Maqāṣid mencakup reformasi iman, Islam sebagai agama fitrah, akal budi, kebijaksanaan, kebebasan, reformasi sosial-politik-ekonomi, dan hak-hak wanita. Ṭāhir ibn'Aṣūr (w. 1973) mengidentifikasi keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan dan fitrah sebagai Maqāṣid Al-Qur'an. Yusuf al-Qardhawi (l. 1926) mengkaji dan menemukan Maqāṣid Al-Qur'an perihal pelestarian keyakinan yang benar, menjaga harkat dan hak manusia, penyucian jiwa, perbaikan moral, kesetaraan gender dan persatuan universal. Sedangkan Thoḥa al-'Alwani (w. 2016) mengidentifikasi Maqāṣid Al-Qur'an terbesar, yakni pengesaan Allah (tawḥīd), penyucian diri (tazkiyah), serta pengembangan peradaban di bumi ('imrān). Pendapat-pendapat tersebut merupakan hasil kajian holistik terhadap Al-Qur'an, karena kajian atomistik tidak akan mampu menemukan konsep universal tersebut. Ketidakmungkinan menemukan konsep universal, atau dalam hal ini Maqāṣid, disebabkan Al-Qur'an tidak membahasnya dalam satu topik, bahkan seringkali implisit dalam keseluruhan Al-Qur'an. Yang terpenting diketahui adalah bahwa keragaman pandangan ulama tentang Maqāṣid Al-Qur'an tidak memiliki perbedaan berarti. Jika disimpulkan, akan ditemukan bahwa Maqāṣid tersebut berkisaran pada konsep penghambaan, keadilan, kesetaraan, persatuan serta keberagaman inklusif.

Nilai moderasi Islami seperti nilai keadilan sebagai salah satu Maqāṣid banyak disebutkan dalam Al-Qur'an secara eksplisit seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 282, al-Nisa' [4]: 3, 58, 127, al-Maidah [5]: 42, al-A'raf [7]: 29, al-Nahl [16]: 90, al-Isra' [17]: 35, al-Shu'ara' [26]: 182, al-Hujurat [49]: 9, al-Mumtah}anaḥ [60]: 8, dan al-Talaq [65]: 2, ia juga disebutkan secara implisit seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 143, tentang kata wasaṭ. Menurut Ibn Faris sebagaimana dikutip Muchlis Hanafi, kata wasaṭ secara harfiah memiliki makna adil, baik, tengah dan seimbang (Muchlis M. Hanafi, 2013: 3). Adil berarti menengahi dan berusaha menciptakan keseimbangan agar tidak terjadi ketimpangan. Bagian tengah dari kedua ujung itu disebut dengan wasaṭ. Term ini menurut Yusuf al-Qaradhawi sinonim dari kata tawāzun, yang sama-sama berarti keseimbangan dari dua jalan atau pun dua arah yang ambivalen. Salah satu dari dua arah tersebut tidak dapat melampaui arah lainnya. Al-Qaradhwi mencontohkan dua arah berlawanan seperti spiritualisme dan materialisme, individu dan kolektif, kontekstual dan ideal serta statis dan dinamis (Ahmad Khoiri, 2019)

Menurut Yusuf al-Qaradhawi (1996: 141), Perbuatan orang Yahudi dan Nasrani yang berlebih-lebihan (*ifrāt/tafrīt*), terlihat dalam amaliah mereka. Jika Yahudi banyak membunuh para utusan Allah, Nasrani justru menuhankan utusan-Nya. Jika Yahudi berlebihan dalam mengharamkan, Nasrani justru berlebihan membolehkan. Orang Yahudi dikenal dengan sifat ibadahnya yang kultus, sementara Nasrani sangat ekstrem dalam menghilangkannya. Dalam keadaan demikian, Islam datang untuk menengahi ekstremitas-ekstremitas tersebut.

Moderasi (*al-wasatīyyah*) dan derivasinya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak lima kali (Hanafi, 2013: 5), di antaranya dalam surah al-Baqarah [2]: 143. Beberapa mufasir memaknai *ummatan wasatān* dalam ayat tersebut. Al-Ṭabarī memaknai dengan 'umat yang terpilih', Ibn Katsir memaknainya dengan 'umat yang terbaik', al-Qurthubi menafsirkannya dengan 'adil dan terbaik', al-Razi mengklasifikasi maknanya menjadi empat yang di antaranya ialah 'jauh dari dua titik ekstrem', al-Zamakhshari menafsirkannya dengan 'terbaik dan mesti adil' dan Sayyid Quthb memaknainya sebagai moderat (Hanafi, 2014: 53). Dari beberapa penafsiran tersebut dapat dipahami bahwa *al-wasatīyyah* adalah sikap yang tidak berlebihan, menjaga keseimbangan dan berada pada posisi terbaik. Oleh karena posisi tengah pastilah yang terbaik, maka dua ujung dari sesuatu seringkali berkonotasi pada keburukan. Menurut al-Qaradhawi, konteks pemaknaan jalan tengah dengan seimbang (*tawāzun*) berada di luar kemampuan manusia yang memiliki kecenderungan secara individual, keluarga, dan kesukuan. Manhaj yang manusia ciptakan mustahil kedap kekurangan atau justru terlalu berlebihan (Qaradhawi, 1996: 141).

Moderasi Islamisasi dan Maqāsid Al-Qur'an dianalogikan sebagai sebuah tatanan hierarkis; Al-Qur'an memuat konsep universal, dan moderasi Islamisasi merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ketika orang Islam mengamalkan moderasi keberagamaan, jadilah ia Muslim moderat. Tatanan hierarkis ini terjalin berkelindan dengan kenyataan bahwa Al-Qur'an mengakomodasi konsep moderasi keberagamaan. Dengan kata lain, Islam itu moderat, Al-Qur'an mengajarkan konsep moderasi. Tidak moderat berarti tidak ber-Islam, dan menentang apa yang diajarkan Al-Qur'an. Moderasi yang menjadi materi banyak kajian hari-hari ini bukanlah langkah "memoderatkan Islam", namun merupakan upaya reaktualisasi-revitalisasi konsep moderasi dalam Al-Qur'an yang tergerus ideologi-ideologi tertentu, bahkan juga bisa juga gabungan dari banyak ideologi dalam perjalanan historis Islam selama lebih dari empat belas abad. Al-Qur'an mengajarkan konsep teoretis,

sementara mengaplikasikannya berada dalam tataran tindak-sikap ('amaliyyah) keberislaman yang moderat.

2. Aspek Epistemologis Moderasi Islamisasi di Sumatera Barat

Moderasi Islam menghendaki pandangan keagamaan yang inklusif. Resistensi sementara kalangan terhadap moderasi Islam disebabkan kesalahpahaman tentang inklusivitas tersebut, di samping adanya kesalahpahaman moderasi yang terpahami sebagai 'langkah memoderatkan Islam. Aspek keagamaan di Indonesia dengan realitas sosio-kultural yang beragama, memiliki potensi untuk mencipta pemersatu di satu sisi, tetapi di sisi lainnya berpotensi menjadi sentimen pemecah-belah persatuan. Untuk mengantisipasi kemungkinan terakhir ini, di tengah tatanan sosial-kebudayaan yang majemuk, akulturasi menjadi jalan tempuh yang niscaya. Oleh karena Al-Qur'an akomodatif terhadap konsep moderasi seperti toleransi, persatuan, dan keadilan, maka menghadapkannya dengan realitas tidak lagi bisa dielakkan; dalam tataran praktis, ini yang dinamai dengan akulturasi (Ahmad Khoiri, 2019: 7).

Paul N. Lakey (2002: 104) menjelaskan bahwa akulturasi adalah sebuah fenomena yang dihasilkan oleh perbedaan kultural kelompok individual, dan kemudian mengganti pola kultur asli dengan salah satu dari kedua perbedaan tersebut. Juga dipahami sebagai proses perubahan sehingga bisa setara dengan yang lain di tengah perbedaan kultural. Menurut kamus Cambridge University, definisi akulturasi ala Lakey tersebut bersifat gradual prosesnya sehingga tidak menghilangkan identitas maupun keaslian keduanya. Kodiran (1998: 87) mensinyalir bahwa sistem politik, ekonomi dan pendidikan bahkan agama di Indonesia merupakan integrasi-sinkretis dari yang telah lama berkembang di Barat dan Timur di satu sisi, dengan yang *genuine* dari Nusantara di sisi lainnya. Islam yang datang dari Arab mustahil menegasikan eksistensi akulturasi Islam dengan budaya setempat pada awal-awal masuknya. Seperti dikatakan oleh Hamzah Junaid (2013: 1), mengutip Azyumardi Azra, secara sosiologis Islam merupakan fenomena peradaban, kebudayaan, serta realitas sosial kehidupan manusia yang dinamikanya tidak dapat dielakkan. Tujuan akhir dari akulturasi jika dalam ranah antar etnik diistilahkan dengan asimilasi. Asimilasi adalah proses dinamika gradual sebagai langkah adaptasi diri ketika dijumpai perbedaan antar etnik (Khomshrial Romli, 2015: 3). Baik etnis mayoritas maupun minoritas, asimilasi menjadi langkah penting dari dan oleh adanya akulturasi. Meski demikian, setiap etnis tentu tidak melulu mengalami perbedaan secara

kultural, melainkan juga dalam hal keagamaan. Oleh karena agama dan budaya merupakan sesuatu yang berbeda, seperti dikatakan Cak Nur di depan, maka akulturasi menjadi lebih alot. Ia secara inheren ‘membentuk’ ciri khas, bukan ‘mengubah’ realitas dalam etnik tertentu. Misalnya di Indonesia. Seperti diketahui, negara ini terdiri dari ribuan etnis yang berbeda secara aspek sosio-religio-kultural. Agama juga *include* di dalamnya. Tetapi penting untuk dicatat bahwa asimilasi dalam konteks ini tidak berarti agama mengubah realitas, melainkan mengubah persepsi tentang realitas tersebut. Agama Islam diajarkan tidak melalui sikap frontal, namun melalui penanaman nilai-nilainya dalam realitas budaya yang berbeda (Ahmad Khoiri, 2019:8).

Ketika Islam tiba, Nusantara bukanlah daerah yang kosong peradaban. Jauh sebelum Islam datang, Hindu-Budha sudah memiliki peradaban yang lebih mapan dibanding kawasan lainnya (Donny Khoirul Aziz, 2013: 265). Penyebaran Islam di Indonesia, Sumatera Barat khususnya merupakan gambaran utuh akulturasi budaya. Melalui pendekatan sufistik, secara alot dan gradual Islam diperkenalkan sebagai agama damai. Mengedepankan toleransi dan kesetaraan derajat, serta menghindari penolakan konfrontatif terhadap budaya lokal setempat, nilai-nilai Islam diserap secara suka rela oleh masyarakat. Tentu akulturasi ini berjalan secara pelan, tetapi ketertarikan masyarakat terhadap agama baru dengan wajah toleransinya tidak dapat dibendung, sampai akhirnya Islam memiliki kedudukan berarti dalam struktural kerajaan Hindu Majapahit, Kerajaan Pagaruyung di Sumatera Barat (Aziz, 2013: 263). Penyebaran Islam tidak hanya dengan akulturasi keagamaan saja, ia juga didukung orientasi kosmopolitan para saudagar Muslim di satu sisi, dan di sisi lainnya dengan perkawinan penganut Islam ketika itu dengan keluarga kerajaan, seperti pernikahan Putri Campa dengan Putra Mahkota Majapahit yang melahirkan Raden Fatah (Aziz, 2013: 264).

Bekas akulturasi yang dapat disaksikan hingga saat ini eksplisit dalam arsitektur bangunan-bangunan penting, seperti keraton dan masjid misalnya. Keraton Sumenep, Madura misalnya merupakan manifestasi akulturasi tersebut. Menurut Nunuk Giari Murwandani (2007: 73-8), pada awalnya, Sumenep merupakan daerah otonom kerajaan Singosari. Raja Singosari pertama kali menjadikan Sumenep sebagai kabupaten, dengan mengangkat Ario Adikoro Wiraraja alias Banyak Wide sebagai bupati tahun 1269-1292. Kelak, putra Raden Fatah, R.T. Kanduruan juga ikut menakhodai Sumenep, menjadi bupati ke-16. Dalam sejarahnya, Sumenep tidak saja mengalami akulturasi antar etnik dengan Jawa, melainkan juga dengan imigran China yang memerangi Kertanegara sekitar tahun 1229 M, dan dengan kolonial

Belanda. Menurut Murwandani, interaksi heterogen tersebut berimplikasi pada konstruksi Keraton Sumenep dan Masjid Jamik, juga dengan pintu gerbangnya. Keraton Sumenep memiliki interior khas Belanda, Masjid Jamik berarsitektur Jawa, serta pintu gerbang masjid yang interiornya mirip Tembok Raksasa Tiongkok, China. Masjid Agung Demak dengan arsitektur atap menyerupai kuil-kuil Hindu Asia Selatan, kesenian seperti wayang seperti diperagakan Sunan Kalijaga, Grebeg, dan Gamelan Sekaten (Aziz, 2013: 272-73) merupakan serangkaian wujud akulturasi budaya lokal dalam penyebaran Islam. Budayanya tetap, tetapi nilai-nilai esensial Islam mengejawantah inheren di dalam budaya itu sendiri.

Adalah aksioma bahwa keragaman etnis, bahasa, suku, dan agama secara substansial memiliki perbedaan fungsional dan praktik. Kenyataannya, konsep diri (*self*) dan yang lain (*others*) mewujud dalam setiap entitas (M. Alie Humaedi, 2014: 151), dan menyebabkan akulturasi terjerembab dalam persoalan pelik; pelintiran kebencian (*hate spin*), seperti diuraikan di muka. Menurut Edward Azar, seperti dikutip Humaedi, pada waktu tertentu pelbagai kelompok etnis, keagamaan dan kekerabatan dapat merasakan kompatibilitas sosial-politik dengan yang mereka harapkan, tetapi pada saat yang lain merasa kecewa dan frustrasi sebab dianggap mengganggu eksistensi dan melecehkan identitas mereka. Kegagalan akulturasi itu dalam konteks religiositas menjadi delik kemunculan Islam revivalis (Rasyidah, 2014: 51-2), yakni partisan Muslim yang ingin melakukan pemurnian dengan menegasikan segala wujud akulturasi, sama sekali tak ada ruang mentolerir yang dianggapnya sinkretis. Abdurrahman Wahid alias Gus Dur (2006: 246) mengistilahkan itu dengan pemurnian Islam (*Islamic puritanism*), antitesis dari gagasannya tentang pribumisasi Islam. Dalam kasus Sumatera Barat, Gerakan Paderi layak dijadikan sebagai salah satu contoh puritanisme tersebut.

Tesis Gus Dur tentang pribumisasi Islam, yang dilontarkan sekitar tahun 80-an, merupakan paradigma lokalitas agama. Gus Dur mengakomodir absolutisme agama dan relativisme budaya ke dalam pola nalar keagamaan yang menjembatani keduanya. Pada gilirannya akan tercipta pola-pola keberagamaan Islam sesuai konteks lokalitas tertentu. Pemikiran Gus Dur tersebut menuai pro-kontra. Pribumisasi Gus Dur tidak dimaksudkan mengubah aspek prinsipil Islam, tetapi mengubah manifestasi kehidupan agama Islam dengan menimbang kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum Islam. Islam tetap Islam, namun tidak harus sama pengaplikasiannya dalam tataran kultural (Ainul Fitriah, 2013: 43-8). Pribumisasi Islam adalah pergulatan esensi dan realitas kontekstual, dan di situlah titik temu Islam dan

budaya. Ketika pribumisasi Islam ad hoc menampung norma-norma yang disediakan oleh variasi pemahaman nas Al-Qur'an, implikasinya tentu terciptanya wajah agama yang kontekstual, toleran, inklusif, dan tentu, moderat. Menurut Toto Suharto (2017: 159), hari-hari ini Indonesia memiliki dua tantangan ambivalen, yakni 'Indonesianisasi Islam' dan 'Islamisasi Indonesia', tetapi istilah 'pribumisasi Islam' ala Gus Dur meskipun term itu dipakainya karena sulit menemukan lainnya, lebih tepat dipakai, dan tentu, lebih representatif untuk menampilkan moderasi Islam.

Dengan demikian, akulturasi tepat dikatakan sebagai wujud moderasi Islam. Akulturasi mengakomodir sikap-sikap moderat dan inklusif melalui titik temu agama dan budaya, dan moderasi Islam mengafirmasi akulturasi tersebut seperti implisit dalam Maqāṣid Al-Qur'an. Itu akan tampak ibarat hubungan kausalitas antara Islam dan kebudayaan, bahwa keduanya akomodatif satu sama lainnya. Hal itu tidak lepas dari sudut pandang (*world view*) moderasi Islam itu sendiri. Jika titik tolaknya adalah persepsi bahwa moderasi Islam merupakan konsep universal keagamaan yang diajarkan Al-Qur'an dengan memahami Maqāṣid, maka akulturasi merupakan manifestasi konsep universal tersebut. Ia terlahir sebab Islam mengajarkannya.

3. Aspek Aksiologis Moderasi Islamisasi

Pembaruan Islam Indonesia yang dipelopori para reformis seperti Nurcholish Madjid dan Ahmad Wahib, mengalami stagnasi. Sulit mencari reformis seperti Nurcholish dan Wahib yang gagasannya menciptakan dentuman besar, gagasan emas yang memancing reaksi kesadaran kolektif. Para reformis paca generasi Nurcholish seakan telah 'kehabisan napas', dan mempunyai sekadar 'mengunyah-ngunyah' gagasan generasi pendahulunya (Saidiman Ahmad, 2012: xi-ii). Kendati demikian, sumbangsih generasi pasca Nurcholish terhadap pembaruan Islam Indonesia tidak dapat dinegasikan atau dipandang sebelah mata. Bagaimanapun *concern* mereka secara garis besar tidak identik; generasi Nurcholis-Wahib memfokuskan reformasi melalui isu-isu besar seperti hubungan agama dan negara, kebebasan beragama, sekularisasi, demokrasi, pluralisme dan inklusivisme, kritik atas ideologi negara dan pembelaan Pancasila. Sedangkan generasi sesudahnya, seperti Dawam Rahardjo, Abdurahman Wahid, Harun Nasution, Mukti Ali, dan Kuntowijoyo, memilih berkonsentrasi terhadap diskursus yang lebih spesifik, seperti HAM, relasi antaragama, pernikahan antaragama, poligami, gender, jilbab, dan lainnya (Ahmad Khoiri, 2019:11-12)

Meskipun bukan sesuatu yang sama sekali baru, Ketua Umum PBNU, Said Aqil Siradj kembali memopulerkan gagasan Islam yang moderat dengan gagasan Islam Nusantara saat pembukaan acara Istighotsah Menyambut Ramadhan dan Pembukaan Munas Alim Ulama NU, pada Minggu, 14 Juni 2015 di Masjid Istiqlal, Jakarta (Mohamad Guntur Romli, 2016: 17). Konsep Islam Nusantara berhasil memancing reaksi publik, serta menjadi ‘dentuman besar’ sebagai ciri bangkitnya pembaruan Islam. Resistensi terhadap Islam Nusantara disebabkan termnya di satu sisi, yakni ‘Islam Nusantara’, yang oleh sementara kalangan dipahami sebagai antitesis ‘Islam Arab’, dalam artian Islam yang muncul di Arab bawaan Nabi Muhammad saw., dan di sisi lainnya disebabkan oleh penggagas term itu sendiri. Said Aqil Siradj menjadi penabuh gong Islam Nusantara, yang kita perlu sadari posisinya tidak terlalu bagus bagi sementara kalangan. Dengan kata lain, ketidaksukaan terhadap Aqil Siradj, memiliki pengaruh yang serius terhadap penentangan Islam Nusantara itu sendiri. Itu dapat dilihat misalnya, melalui terbitnya buku “Sidogiri Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj” yang ditulis oleh Tim Pustaka Sidogiri dan terbit pada 2016 lalu. Padahal kalangan Nahdhiyyin menyadari, terlepas dari istilahnya, Islam Nusantara implisit dalam amaliah seperti tahlil yang mereka lakukan, tetapi sebagian Nahdhiyyin tetap menolak dengan bersikukuh bahwa Nahdhatul Ulama (NU) di bawah komando Aqil Siradj tak lagi berada di khitah ke-NU-annya (Ahmad Khoiri, 2019:12).

Term ‘Islam Nusantara’ dengan ‘Islam di Nusantara’ memiliki konotasi berbeda. ‘Nusantara’ dalam term pertama bukanlah tempat, melainkan sifat dari cara keberislaman. Nusantara diartikan sebagai model, corak, dan budaya yang ada di Nusantara, sehingga maksud Islam Nusantara adalah Islam yang bercorak Nusantara, khas Nusantara, dalam hal karakter kulturalnya (Guntur Romli, 2016: 24). Kekhasan kultural di sini merujuk secara historis pada masuknya Islam di Nusantara, yang moderat dan akulturatif, seperti pada masa Walisongo. Oleh karena itu Islam Nusantara erat artinya dengan akulturasi budaya dan moderasi Islam, dengan karakter toleran dan inklusif. Secara esensial Islam Nusantara sama halnya dengan Islam Berkemajuan ala Muhammadiyah, tetapi pemilihan ‘Nusantara’ lebih dekat dengan aspek kultural, tidak sekadar pada aspek progresivitas *an sich* seperti Islam Berkemajuan. Dalam konteks demikian Islam Nusantara tidak dapat dinegasikan sama sekali, dan penolakannya sebab dipelopori Aqil Siradj merupakan sesuatu yang tidak bisa diterima. Tidak bisa menolak konsep, hanya karena tidak suka dengan karakter diri pencetusnya. Aqil Siradj mengatakan, Islam Nusantara adalah “Islam yang ramah, anti radikal, inklusif

dan toleran,” (Guntur Romli, 2016: 18). Jika demikian, ia menjadi wadah besar dari *concern* segala aspek pembaruan para reformis, baik generasi Nurcholish-Wahib, maupun generasi sesudahnya seperti Abdurrahman Wahid dan lainnya. Titik temu persoalan seputar negara, agama, demokrasi, HAM, gender, jilbab, keadilan sosial dan sebagainya secara substansial inheren dalam Islam Nusantara. Hal tersebut dapat dilihat dari prinsip Islam Nusantara itu sendiri, seperti dikemukakan Aqil Siradj.

Astuti (2017: 42) menjelaskan bahwa Islam Nusantara merupakan corak keberislaman kultural, sebagai implikasi dari penetrasi secara damai (*penetration pacifique*) Islamisasi di Nusantara, maka term ‘Islam Nusantara’ melebihi itu. Selain sebagai model keberislaman dalam bingkai kultural, Islam Nusantara juga merupakan akumulasi pemikiran-pemikiran progresif seperti *concern* para reformis. Oleh karena *concern* pembaruan secara esensial menampilkan moderasi Islam, sedangkan akulturasi juga demikian, maka keduanya sama-sama dalam satu haluan, yakni menampilkan wajah Islam yang toleran, inklusif, dan moderat. Moderasi Islam pun merupakan intisari Maqāṣid Al-Qur’an. Penting untuk dicatat, inklusivitas dan toleransi yang ditawarkan Islam Nusantara jalin-jemalin dengan yang diistilahkan Dawam Rahardjo sebagai Trilogi Pembaharuan, yaitu sekularisme yang lahir sebab otoritarianisme agama yang menenggelamkan kebebasan, liberalisme yang muncul melalui kondisi tertutupnya pintu ijtihad, dan pluralisme yang lahir sebab pluralitas masyarakat yang berdampak konflik (Budhy Munawar-Rachman, 2011: xxvii). Reorientasi pembaruan Islam melalui ketiga paradigma tersebut adalah keharusan, meskipun penolakan keras juga lebih lantang oleh sementara kalangan. Pandangan tentang Islam dan negara, keadilan, kebebasan, persaudaraan, dan sikap inklusif antaragama diakomodasi oleh Trilogi Pembaharuan tersebut, seperti halnya Islam Nusantara mewadahnya sebagai sikap ‘inklusif dan toleran’. Dawam sendiri mengategorikan sikap inklusif sebagai sub bagian pluralisme, dan mendefinisikannya sebagai kesadaran akan makna hakiki Islam, yaitu al-Islam, yang memiliki arti harfiah pasrah kepada Tuhan (Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, dkk., 2012: 161).

Akibat dari kesadaran tersebut jelas, yakni terbuka (inklusif) terhadap penganut agama-agama lain, selama dalam konteks pasrah kepada Tuhan menurut kepercayaan mereka sendiri. Dalam arti itu Dawam memahami sikap inklusif, bagian dari Islam Nusantara (Ahmad Khoiri, 2019:14).

Paradigma keberagamaan mengusung pandangan progresif, membela demokrasi, dan mengedepankan humanisme. Maksudnya adalah suatu

kepercayaan bahwa agama didesain oleh dan bersumber dari Allah Swt., ia diturunkan hanya untuk manusia, dan ajarannya demi kebahagiaan manusia sendiri. Memegang teguh kesucian penciptaan dan martabat kehidupan, dengan memersepsikan manusia sebagai porosnya (Ihsan Ali Fauzi (ed.), 2017: 6). Humanisme diakomodasi dalam konsep universal tentang moderasi Islam, karena salah satu spirit moderasi ialah terciptanya keadilan sosial. Selain itu, antara moderasi Islam dan Islam Nusantara secara esensial-substantif tidak berbeda. Moderasi sebagai konsep universal yang mengakomodasi sikap inklusif dan moderat, sementara Islam Nusantara merupakan wujud empiris dari konsep universal tersebut. Posisi akulturasi budaya dalam hal ini menjembatani keduanya, menciptakan keberislaman yang khas kultural tertentu. Oleh karena kesinambungan tersebut, maka memperjuangkan moderasi Islam mengejawantah menjadi jeram-jeram menuju kemajuan peradaban Islam Nusantara itu sendiri. Dalam kemajuan peradaban yang dimaksud di sini, pada gilirannya tidak ada lagi diskriminasi, ketidakadilan, ekstremitas, dan yang terpenting, Islam Nusantara menjadi ikon corak keberislaman yang moderat, ramah, dan menyejukkan, menjadi *Rahmatan li al-Alamin* (Ahmad Khoiri, 2019:14).

E. Moderasi Islamisasi di Minangkabau

Kedatangan Islam ke Minangkabau diperkirakan oleh para sejarawan sudah berlangsung mulai pada abad ke-7 M. Kedatangan ini melalui jalur timur Sumatera atau Minangkabau Timur yang terhubung dengan Selat Malaka. Sementara melalui jalur pantai barat sejarawan baru memperkirakan pada abad 16/17 M walaupun dibantah oleh beberapa ahli karena tidak sesuai dengan beberapa fakta yang diungkap oleh temuan penelitian para sejarawan. Teori jalur timur ini didasarkan kepada intensifnya jalur perdagangan melalui sungai-sungai yang mengalir dari gugusan bukit barisan ke Selat Malaka yang dilayari oleh para pedagang termasuk pedagang Arab untuk mendapatkan komoditas lada dan emas. Intensifnya jalur dagang ini malah dipandang sudah berlangsung berabad-abad bahkan sebelum kelahiran agama Islam. Pelayaran ke Selat Malaka ditempuh melalui Lembah Sinamar di sekitar Buo dan Sumpur Kudus, melintasi Silukah, Durian Gadang menuju Sungai Indragiri atau melintasi Padang Sarai yang terletak di jalur anak sungai Kampar Kiri.⁹ Perebutan monopoli perdagangan lada antara kekhalifahan Umayyah dan Dinasti T'ang mendorong pedagang-pedagang muslim untuk mengambil

⁹ Irhash A. Shamad dan Danil M. Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, (Jakarta: Tintamas, 2007), hlm. 1 dan 25

langsung komoditas lada dari wilayah Minangkabau Timur.¹⁰ Kesimpulan masuknya Islam ke Minangkabau pada abad ke-7 M ini juga lahir pada seminar masuknya Islam ke Minangkabau yang diadakan di Padang pada tahun 1969.¹¹

Menurut sumber lain, pada tahun 100 Hijriyah (718 Masehi) Maharaja Sriwijaya bernama Sri Indrawarman mengirimkan sepucuk surat kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Kekhalifahan Umayyah, yang berisi permintaan kepada Khalifah untuk mengirimkan ulama yang dapat menjelaskan ajaran dan hukum Islam kepadanya. Dalam surat itu tertulis:

“Dari Raja sekalian para raja yang juga adalah keturunan ribuan raja, yang istrinya pun adalah cucu dari ribuan raja, yang kebun binatangnya dipenuhi ribuan gajah, yang wilayah kekuasaannya terdiri dari dua sungai yang mengairi tanaman lidah buaya, rempah wangi, pala, dan jeruk nipis, yang aroma harumnya menyebar hingga 12 mil. Kepada Raja Arab yang tidak menyembah tuhan-tuhan lain selain Allah. Aku telah mengirimkan kepadamu bingkisan yang tak seberapa sebagai tanda persahabatan. Kuharap engkau sudi mengutus seseorang untuk menjelaskan ajaran Islam dan segala hukum-hukumnya kepadaku.” (Surat Maharaja Sriwijaya, Sri Indrawarman kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz)¹².

Dengan demikian, hubungan diplomatik Nusantara dengan Dinasti Umayyah sudah terjalin mulai dari abad ke-8 M atau bahkan sudah mulai dari abad ke-7 M. Mas’ud Abidin menerangkan bahwa awal abad ke-7 M atau abad I Hijriah *rantau* timur Minangkabau telah menerima dakwah Islam. Bahkan J.C. van Vanleur dalam bukunya *Indonesian Trade & Society* (1955) menyatakan bahwa pada permulaan tahun 674 Pantai Barat Sumatera telah dihuni koloni Arab.¹³

¹⁰ Mansoer, dkk., *Sejarah Minangkabau*, (Jakarta: Bhratara, 1970), hlm.44-45

¹¹ Seminar diselenggarakan atas kerjasama Center for Minangkabau Studies, LKAAM dan BKPU di IAIN Imam Bonjol Padang yang dihadiri oleh 268 peserta. Peserta yang hadir di antaranya Hamka, Zakiyah Darajat, Mukti Ali, Sidi Gazalba, Ibrahim Buchari, Amura, M.O Parlindungan, Alfian, Zuber Usman, Muhammad Rajab, MD. Mansoer, dll. Lihat Irhash A. Shamad, 2007, hlm. 26

¹² Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian world: an account of institutional formation*. Mizan Pustaka. 2006.

¹³ Ketika itu Kerajaan Sriwijaya yang berpusat di Palembang telah menyebarkan agama Hindu ke Nusantara dari abad ke-7 hingga ke-13 M. Kemaharajaan Sriwijaya telah ada sejak 671 sesuai dengan catatan I Tsing, dari prasasti Kedukan Bukit pada tahun 682 di diketahui imperium ini di bawah kepemimpinan Dapunta Hyang. Di abad ke-7 ini, orang Tionghoa mencatat bahwa terdapat dua kerajaan yaitu *Malayu* dan *Kedah* menjadi bagian kemaharajaan Sriwijaya. Masuknya

Adapun asumsi Islam masuk ke Minangkabau melalui pesisir barat didasari oleh intensifnya kegiatan perdagangan pantai barat Sumatera pada abad 16/17 M sebagai akibat dari kejatuhan Malaka ke tangan Portugis. Pengaruh kekuasaan Aceh Darussalam (pelanjut kekuasaan Samudera Pasai) pada saat ini sangat besar. Intensifnya perkembangan Islam pada masa ini dinilai oleh beberapa peneliti dijadikan sebagai dasar kajian masuknya Islam ke Minangkabau yang sering dihubungkan dengan Syekh Burhanuddin Ulakan (1066 H/1646 M–1111 H/1691 M) yang merupakan murid Syekh Abdurrauf Singkel. Burhanuddin Ulakan belajar di Aceh kepada Abdurrauf selama 10 tahun.¹⁴ Syekh Burhanuddin Ulakan meninggal ± dalam usia 45 tahun dan dipandang sebagai penggagas pendidikan dengan menjadikan Surau sebagai model dan sentralnya.

Dalam konteks peranan Burhanuddin Ulakan sebagai pembawa agama Islam ke Minangkabau ini, melalui fakta-fakta sejarah telah dibantah oleh Mahmud Yunus.

Pertama, Mahmud Yunus mengemukakan alasan bahwa sebelum belajar di Aceh kepada Abdurrauf Singkel, Burhanuddin telah terlebih dahulu

Islam pada masa itu menimbulkan persaingan perdagangan sekaligus pengaruh untuk mengembangkan agama masing-masing. Sebagaimana pernah terjadi persaingan sengit antara angkatan Laut Sriwijaya dengan pedagang Islam di Malaka. Pedagang muslim Arab dan Parsi akhirnya menuju pesisir timur dan barat Sumatera. Kemudian akibat ‘perkawinan politik’ antara saudagar Islam dengan putri kerajaan setempat, maka terbentuklah kerajaan Islam Perlak dengan sultan pertamanya Syekh Maulana Abdul Aziz Syah yang menganut Islam Syiah (840 M-888/913 M). Namun akhirnya di Perlak juga berkembang aliran Sunni. Sriwijaya kembali menyerang Perlak namun kemudian dimenangkan oleh Perlak. Setelah itu Perlak dipimpin oleh seorang Sunni yaitu Sultan Makhudum Alaidin Malik Ibrahim Syah Johan berdaulat (1006 M). Sriwijaya kemudian berhadapan dengan Kerajaan Darma Wangsa di Pulau Jawa, setelah itu dengan Majapahit, dan Majapahit menang sejak tahun 1477 M. Seluruh Pantai Timur Minang jatuh ke tangan Majapahit sampai akhirnya Majapahit lemah setelah raja Hayam Wuruk meninggal. Semenjak itu pula kerajaan Pagarruyung diperintah oleh Adityawarman. Sementara itu tahun 1400 Malaka dan Samudera Pasai, masing-masingnya menjadi kota dagang dan kerajaan Islam. Pengaruh Islam berkembang sampai ke Pantai Barat Minang. Akan tetapi, dinamika perkembangan dakwah Islamiyah agak lamban di sana, sebab sering terjadi pertentangan mazhab Syiah dengan Sunni di Aceh dan masalah perebutan Selat Malaka. Kemudian *rantau Alam Minang* sudah mulai didominasi pemeluk Islam. Sementara Yang Dipertuan Adityawarman masih memeluk Budha. Baca, Mas’ud Abidin, Piagam Sumpah Sati Bukik Marapalam, <http://www.pandaisikek.net/> , (Download tgl. 30 September 2012).

¹⁴ Irhash A. Shamad, 2007, hlm. 2

belajar di kampung halamannya kepada beberapa orang guru. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sudah berkembang sebelum Burhanuddin.

Fakta *kedua* menjelaskan bahwa ada tiga muballig Minangkabau yaitu Datuk ri Bandang, Datuk Patimang, dan Datuk ri Tiro pergi menyiarkan Islam ke Sulawesi pada tahun 1603 M yang pada saat itu Burhanuddin belum lahir. Fakta ini menunjukkan bahwa Islam sudah berkembang di Minangkabau sebelum Burhanuddin. Berdasarkan ini, Mahmud Yunus berkesimpulan bahwa Burhanuddin Ulakan bukanlah pembawa Islam pertama ke Minangkabau, namun diakui bahwa Burhanuddin adalah orang yang pertama mendirikan lembaga pendidikan Surau secara teratur dan tersistem sebagaimana mengikuti pola dan sistem pendidikan gurunya Abdurrauf Singkel di Aceh.¹⁵

Ketiga, Mahmud Yunus juga mengungkapkan tentang adanya tokoh Burhanuddin di Kuntu Kampar Kiri yang wafat pada tahun 610 H/1191 M yang dipandang jauh lebih awal dari pada Burhanuddin Ulakan. Menurut Mahmud Yunus, Burhanuddin Kuntu mula-mula mengajar di Batu Hampar dan menetap di sana selama 10 tahun, kemudian pindah ke Kumpulan (dekat Bonjol) dan menetap selama 5 tahun, dari Kumpulan beliau pergi ke Ulakan Pariaman dan mengajar selama 15 tahun, sampai akhirnya pergi ke Kuntu Kampar dan mengajar selama 20 tahun sampai beliau meninggal pada tahun 1191 M dan dimakamkan di Kuntu.¹⁶

Walaupun Islam diperkirakan sudah masuk ke Minangkabau mulai pada abad ke-7 M., melalui jalur Selat Malaka, sungai Siak, Kampar terus ke pusat Minangkabau, namun Islamisasi struktur pusat kekuasaan politik di Minangkabau (raja dan lingkungan keluarga istana Kerajaan Pagaruyung)

¹⁵ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara, 1979) cet. II., hlm. 18-20

¹⁶ Sebagai peninggalan Burhanuddin Kuntu, didapati sampai sekarang sebuah stempel dari tembaga dengan tulisan Arab, sebelah pedang, sebuah kitab yang bernama *Fathul Wahab* karangan Abi Yahya Zakaria Anshari. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, *Ibid.*, hlm. 20-21. Pada sumber lain juga dijelaskan bahwa Burhanuddin Kuntu sebagaimana hasil penelitian Darusman yang dikutip Irhash Shamad diceritakan bahwa Burhanuddin Kuntu sering mengunjungi pemuka masyarakat untuk kepentingan dakwahnya. Diceritakan juga, mula-mula Burhanuddin Kuntu menetap di rumah seorang pemuka masyarakat yang bergelar Datuk Makhudum. lihat Irhash A. Shamad, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, op cit., hlm.31-32, Baca juga, Darusman, *Syekh Burhanuddin dan Pengembangan Islam di Kuntu Kampar Kiri Abad XIII*, (Skripsi), (Padang: Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN IB Padang, 1994), hlm. 54-64.

menurut Mahmud Yunus diperkirakan baru terjadi pada tahun 1500 M atau 1650 M atau abad 16 dan 17 M.¹⁷

Berbeda dengan perkiraan Mahmud Yunus, di dalam tambo Pagaruyung sebagaimana diungkap Irhash A. Shamad, terdapat silsilah raja-raja Pagaruyung yang di mulai dari Adityawarman (berkuasa dari tahun 1347-1376 M),¹⁸ Ananggawarman (berkuasa 1376 M s.d. ...), Sultan Bakilap Alam, Sultan Pasambahan, Sultan Alif Khalifatullah (1560-1580 M), Sultan Muning I, Sultan Fatah (Sultan Muning II, 1615 M), Sultan Muning III, Sultan Sembahyang dan seterusnya. Kalau dilihat dari gelar raja Pagaruyung, maka dapat disimpulkan bahwa raja ke 3 Pagaruyung yaitu Sultan Bakilap Alam sudah memeluk agama Islam, yang diperkirakan sudah berkuasa pada awal abad 15 M.¹⁹ Dari data ini sudah dapat diasumsikan islamisasi pusat

¹⁷ Mahmud Yunus, 1979, hlm. 21

¹⁸ Dari manuskrip yang dipahat kembali oleh Adityawarman pada bagian belakang Arca Amoghapasa disebutkan pada tahun 1347 Adityawarman memproklamkan diri menjadi raja di Malayapura (Kern, J.H.C.: 1907), Adityawarman merupakan putra dari Adwayawarman seperti yang terpahat pada Prasasti Kuburajo dan anak dari Dara Jingga, putri dari kerajaan Dharmasraya seperti yang disebut dalam Pararaton. Ia sebelumnya bersama-sama Mahapatih Gajah Mada berperang menaklukkan Bali dan Palembang, (Berg, C.C.:1985). Pada masa pemerintahannya Adityawarman memindahkan pusat pemerintahannya ke daerah pedalaman Minangkabau. Dari prasasti Suruaso yang beraksara Melayu menyebutkan Adityawarman menyelesaikan pembangunan selokan untuk mengairi *taman Nandana Sri Surawasa yang senantiasa kaya akan padi* (Casparis, J.G., 1990: 40-49) yang sebelumnya dibuat oleh pamannya yaitu Akarendrawarman raja Dharmasraya. Adityawarman pada awalnya dikirim untuk menundukkan daerah-daerah penting di Sumatera, dan bertakhta sebagai raja bawahan (*uparaja*) dari Majapahit (Muljana, S.,2005). Kemudian dari berita Cina diketahui Adityawarman pernah mengirimkan utusan ke Cina sebanyak 6 kali selama rentang waktu 1371 sampai 1377 (Kozok, U.,2006). Setelah meninggalnya Adityawarman, Majapahit mengirimkan kembali ekspedisi untuk menaklukkan kerajaan ini pada tahun 1409 (Muljana, S., 2005). Legenda-legenda Minangkabau mencatat pertempuran dahsyat dengan tentara Majapahit di daerah Padang Sibusuk. Konon daerah tersebut dinamakan demikian karena banyaknya mayat yang bergelimpangan di sana. Menurut legenda tersebut tentara Jawa berhasil dikalahkan. Sebelum kerajaan ini berdiri, sebenarnya masyarakat di wilayah Minangkabau sudah memiliki sistem politik semacam konfederasi, yang merupakan lembaga musyawarah dari berbagai Nagari dan Luhak. Dilihat dari kontinuitas sejarah, Kerajaan Pagaruyung merupakan semacam perubahan sistem administrasi semata bagi masyarakat setempat (Suku Minang). Sumber: Wikipedia, Kerajaan Pagaruyung, <http://id.wikipedia.org/wiki/> (Download tgl. 30 September 2012).

¹⁹ Data tersebut berasal dari Himpunan Prasaran dan Kertas Kerja Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau pada tahun 1970. Lihat Irhash A. Shamad, h 39

kekuasaan Kerajaan Pagaruyung (lingkungan istana Pagaruyung) sudah terjadi pada awal abad ke 15 M dan sekaligus menunjukkan bahwa islamisasi pusat Kerajaan Pagaruyung jauh lebih awal dari perkiraan Mahmud Yunus yang memperkirakannya berlangsung pada abad 16-17 M.²⁰

Tabel 1: Nama-Nama Raja Pagaruyung dan Tahun Berkuasanya

No	VERSI I		NO	VERSI II	
	Nama Raja	Tahun		Nama Raja	Tahun
1	Adityawarman	1347-1376/M. (14 M)	1	Adityawarman	1349-1375
2	Ananggawarman	1376 M s.d. ... (Abad 14 M)	2	Ananggawarman	1376 M s.d. ...
3	<i>Sultan Bakilap Alam</i>	<i>Sekitar abad 15</i>	3	<i>Bundo Kandung</i>	<i>Awal Abad 16</i>
4	<i>Sultan Pasambahan</i>		4	<i>Cindua Mato dan Dang Tuanku. Cindua Mato jadi Raja Sementara sebelum Dang Tuanku Dewasa</i>	
			5	<i>Sultan Alam dunia</i>	
5	Sultan Alif Khalifatullah	1560-1580 M	6	Sultan Alif Khalifatullah	Wafat 1580
			7	Kekuasaan dipegang oleh Rajo Adat dan Rajo Ibadat karena putra mahkota belum dewasa,	
			8	Kekuasaan dibagi tiga, Bandaro di Sungai Tarab, Indomo di Saruaso, dan Tuan Qadhi di Padang Gantiang	
6	Sultan Ahmad Syah	1650-1680 M	9	Sultan Ahmad Syah	1650-1680 M
7	Sultan Muning I		10	Sultan Muning I Disebut juga sebagai raja terakhir Pagaruyung karena raja-raja sesudahnya tidak lagi memiliki kekuasaan sebagai raja	Berkuasa sampai 1809
8	Sultan Fatah (Sultan Muning II)		11	Sultan Muning II Bergelar Yang Dipatuan Sakti Basusu Ampek; Anak Muning I	
9	Sultan Muning III		12	Sultan Muning III	Dibuang

yang merujuk kepada tulisan Marjani Martamin, dkk, Sejarah Sumatera Barat, (Jakarta: Dept P & K, 1978), hlm. 42

²⁰ Yang dimaksudkan dengan pusat kekuasaan Kerajaan Pagaruyung adalah raja dan keluarga istana Kerajaan Pagaruyung.

No	VERSI I		NO	VERSI II	
	Nama Raja	Tahun		Nama Raja	Tahun
				Bergelar Sultan Alam Bagagar Syah,	Belanda ke Batavia tahun 1833, w 1849
9	Sultan Sembahyang		13	Puti Reno Sumpur Dinobatkan sebagai tuan gadih di Istana Pagaruyung,	wafat 1912

Namun penting juga diungkapkan bahwa dalam penulisan sejarah raja Pagaruyung terdapat bagian yang hilang dan simpang siur. Setidaknya semenjak meninggalnya Adityawarman yang digantikan anaknya Ananggawarman pada tahun 1375 atau menurut beberapa sumber menyebut tahun 1376, sampai tahun 1560 yang merupakan masa Sultan Alif naik takhta. Sultan Bakilap Alam dan Sultan Pasambahan cuma ditemukan dalam tambo (Datoek Toeah, 1976: 118) dan sayangnya tidak dilengkapi dengan informasi dan penjelasan yang lengkap. Sedangkan Raja Bundo Kandung, Cindua Mato dan Dang Tuanku ditemui dalam M. Rasyid Manggis.²¹

Islam terserap ke dalam struktur adat dan politik struktur kekuasaan Pagaruyung, terekspresikan dalam struktur kekuasaan dan adat yang disebutkan dengan Rajo Tigo Selo yaitu Rajo Alam yang Dipertuan Minangkabau di Pagaruyung, Rajo Adat yang memegang kekuasaan di bidang adat di Buo, dan Rajo Ibadat yang memegang kekuasaan di bidang agama yang berkedudukan di Sumpur Kudus.²² Di bawah Rajo Tigo Selo terdapat struktur Basa Ampek Balai yang berperan sebagai dewan menteri yaitu, Bandaro Titah di Sungai Tarab sebagai perdana menteri, Tuan Qadhi di

²¹ M. Rasyid Manggis, *Minangkabau, Sejarah Ringkas dan Adatnya*, (Padang: Sri Darma, 1970), hlm. 33-38

²² Menurut Dja'far, sebelum terdapatnya Rajo Tigo Selo, yang ada adalah Rajo Duo Selo, yaitu Rajo Alam di Pagaruyung dan Rajo Adat di Sungai Tarab. Kemudian setelah wilayah Minangkabau Timur bertambah banyak memeluk Islam, maka dibentuklah Rajo Tigo Selo dengan tambahan Rajo Ibadat di Sumpur Kudus. Raja Alam bersemayam dan bertakhta di Pagaruyung yaitu di Istana Balai Gudam yang terletak di Kampung Dalam. Sedangkan Rajo Adat dan Rajo Ibadat tidak bersemayam di Pagaruyung, namun mereka tetap mempunyai istana di sana yang mereka tempati pada sa'atsa'at datang ke Pagaruyung untuk bertemu dengan Rajo Alam. Istana Rajo Ibadat adalah Balai Bungo di Kampung Tengah, sedang istana Rajo Adat adalah Balai Janggo di Kapalo Koto. M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, (Disertasi)*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), hlm. 36

Padang Gantiang membawahi urusan agama,²³ Indomo di Saruaso membidangi urusan keuangan, dan Makhudum di Sumanik yang mengurus urusan pertahanan dan keamanan. Menurut Marjani Martamin, penobatan dan pelantikan Rajo Tigo Selo dan Basa Ampek Balai dilaksanakan sejalan dengan pengangkatan dan pengiriman Sultan nan Delapan ke rantau Minangkabau yaitu, Aceh, Palembang, Tambusai, Rao, Sungai Pagu, Bandar Sepuluh, Siak Sri Inderapura, dan Rembau Sri Menanti. Pengiriman dan pelantikan ini menurut Shamad, dilakukan oleh Sultan Bakilap Alam.²⁴

Namun kesimpulan Irhash Shamad ini tentunya juga perlu dikritisi lagi, karena menurut sumber lain yang lebih kuat disebutkan bahwa Raja Pagaruyung pertama yang memeluk Islam adalah Sultan Alif sebagaimana dijelaskan Latief.²⁵

Atau terdapat kemungkinan lain, bahwa raja Bakilap Alam Cuma sebatas melakukan pelantikan karena raja di wilayah Darek lebih diposisikan sebatas simbol pemersatu dan mengakomodir kebutuhan masyarakat adat Minangkabau yang jauh sebelumnya (abad ke-7 M) sudah memeluk Islam. Apalagi sebagaimana diakui oleh sejarawan, setelah raja kedua Pagaruyung terdapat sejarah kabur tentang raja Pagaruyung rentang setelah raja kedua Ananggawarman (1376–....) dengan masa Sultan Alif (1560-1580 M). Dengan demikian, dapat juga dipastikan bahwa pembentukan rajo tigo selo, basa ampek balai dan tuanku nan barampek sebagai simbol Islamisasi sistem ketatakelolaan Pagaruyung dan sudah menyatu dengan sistem politik Pagaruyung terjadi pada masa Sultan Alif. Sedangkan pada masa raja sebelumnya masih perlu penelitian lebih jauh.

Penting dicatat, bahwa terbentuknya lembaga Rajo Tigo Selo serta Basa Ampek Balai hanya terdapat pada Lareh Koto Piliang, yaitu daerah kekuasaan

²³ Menurut A.A Navis, basa ampek balai sudah ada mulai sebelum Islam yaitu Bandaro Titah di Sungai Tarab, Tuan Gadang di Batipuah, Indomo di Saruaso, Makhudum di Sumanik. A.A Navis, Alam Takambang Jadi Guru, Adat dan Kebudayaan Minangkabau, (Jakarta: Grafiti Pers, 1984), h 17. Namun menurut Hamka, Tuan Gadang di Batipuah bukanlah Basa Ampek Balai, namun disejajarkan dengan Basa Ampek Balai karena fungsinya hanya sebagai panglima perang. Lihat Hamka, Ayahku, Riwayat Hidup Dr. HLM. Abdul Karim Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera, (Jakarta: Djajamurni, 1967)., hlm. 20

²⁴ Irhash A Shamad, h 35-40. Baca juga Marjani Martamin, dkk. Sejarah Sumatera Barat, (Jakarta: Dept P & K., 1978), hlm. 42

²⁵ M. Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, (disertasi), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988), hlm. 35

Datuk Ketumanggungan atau pada Lareh Koto Piliang²⁶. Bandaro atau pamuncak yang ada di Sungai Tarab adalah Bandaro Putih yang dulunya diangkat oleh Datuak Ketumanggungan sebagai wakilnya di Bungo Setangkai. Kedudukannya yang langsung di bawah raja untuk menerima dan menyampaikan titah raja, sehingga ia disebut dengan Tuanku Panitahan. Begitu juga dengan Basa Ampek Balai, juga Cuma ada di Lareh Koto Piliang. Sehingga masing-masingnya disebut juga dengan Bandaro di Sungai Tarab sebagai Pamuncak Alam atau Tampuk Tangkau Koto Piliang, Indomo di Saruaso sebagai Payung Panji Koto Piliang, Makhudum di Sumanik sebagai Aluang Bunian Koto Piliang, dan Tuan Qadhi di Padang Gantiang sebagai Suluah Bendang Koto Piliang. Selain dari Basa Ampek Balai ini walaupun tidak menjabat menteri, namun setingkat dengan Basa Ampek Balai disebut dengan Tuan Gadang di Batipuah yang disebut juga dengan Harimau Campo Koto Piliang atau panglima perang.²⁷

Pada tingkat nagari, islamisasi struktur adat juga terlihat pada struktur adat misalnya pada beberapa nagari terdapatnya gelar malin, imam dan khatib di samping adanya pangulu, dubalang dan datuak. Dalam struktur adat di Nagari, gelar-gelar tersebut merupakan jabatan yang diwariskan dari mamak kepada kemenakan dan orang yang memangku gelar tersebut terkategori sebagai ninik mamak yang memperoleh otoritas dalam adat. Hal tersebut tentunya berbeda dengan jabatan tuanku yang memperoleh otoritas bukan atas dasar warisan gelar adat, tetapi lebih didasari kepada pengetahuan agama yang dimiliki.²⁸

²⁶ Pada masa Datuak Katumanggungan berkuasa, ia membagi wilayahnya menjadi dua bagian yang dia sebut dengan Lareh. Lareh Koto Piliang dimulai dari Pesisir (Ombak Nan Badabua) sampai ke Darek sekitar gunung Marapi. Ini tetap berada dalam kekuasaan Datuak Katumanggungan. Pemerintahan sehari-hari diserahkan kepada pembantunya, Datuak Bandaro Putih. Sedangkan Lareh Bodi Caniago wilayahnya mulai dari Muaro Mudik, Padang Tarok sampai ke Hilir Simabur. Daerah ini diserahkan kepada Datuak Parpatiah Nan Sabatang yang berpusat di Dusun Tuo Lima Kaum. Pemerintahan sehari-hari juga diserahkan kepada pembantunya Datuak Bandaro Nan Kuniang. M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, 1988, hlm. 33

²⁷ Ahmad Datuak Batuah & Datuak Majo Indo, *Tambo Minangkabau*, Jakarta: Balai Pustaka, 1956, hlm. 35-37 dan Hamka, *Ayaku*, Jakarta: 1963, hlm. 20-21 dan Rasyid Manggis, hlm. 34. Baca juga M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, 1988, hlm. 36-37

²⁸ Azyumardi Azra, *Surau...* hlm. 45

Islamisasi Minangkabau juga dapat dilihat pada *aforisme*²⁹ atau pepatah adat. Sebelum kedatangan Islam dikenal pepatah “*adat basandi alua dan patuik*” (adat bersendikan kepada alur dengan kepatutan). Setelah Islam datang, pepatah itu kemudian berubah dengan “*adat basandi alua, syara’ basandi dalil*” (adat bersendikan alur, syara’ bersendikan dalil). Tahap berikutnya, dalam dinamika islamisasi adat, muncul *aforisme* baru “*adat basandi syara’, syara’ basandi adat*” (adat bersendi kepada syara’, dan syara’ bersendi kepada adat). Aporisme terakhir sebagaimana dilaporkan Azra yang dikutip dari Abdullah dirumuskan setelah perang Padri (1821-1838) sebagai berikut “*adat basandi syara’, syara’ basandi kitabullah (Al-Qur’an)*”.³⁰ Aporisme terakhir inilah yang dipandang oleh beberapa sejarawan sebagai hasil kesepakatan Sumpah Sati Bukit Marapalam.³¹

²⁹ Pernyataan yang padat dan ringkas tentang sikap hidup atau kebenaran umum namun mengandung makna kebenaran yang dalam

³⁰ Azra, Surau, 2003, hlm. 45

³¹ Menurut catatan Inyiak Canduang, seripati sumpah *sati* bukit marapalam adalah sebagai berikut:

Agama Islam mula-mula datang ke Minangkabau dengan melalui daerah Pesisir (rantau), disambut dengan tangan terbuka oleh Penghulu-Penghulu dalam Luhak nan Tigo Lareh nan Duo.

Sesudah Islam berkembang di Alam Minangkabau terjadilah perselisihan antara Kaum Adat dengan Alim Ulama, disebabkan ada sebagian dari pamaianan kaum adat yang tidak disetujui oleh Alim Ulama seperti basalung barabab, manyabung, bajudi, badusun bagalanggan, basorak basorai dan lain-lain. Dan sebagian apa yang diharuskan oleh agama tidak dapat dibenarkan menurut adat seperti perkawinan sepasukuan.

Untuk memelihara persatuan dalam nagari, diusahakan oleh orang pandai-pandai dan terkemuka mencari air nan janih sayak nan landai guna terwujudnya perdamaian antara Penghulu dan Alim Ulama. Nan di atas ke bawah-bawah nan di bawah ke atas-atas, masing-masing surut salangkah. Kaum adat meninggalkan pamaian yang bertentangan dengan agama seperti manyabung, berjudi dan sebagainya.

*Dan Alim Ulama membenarkan pula ketentuan adat yang tidak berlawanan dengan agama seperti melarang perkawinan sepasukuan dan lain-lain, sehingga dapatlah kata sepakat: “**Bulat boleh digolongkan picak boleh dilayangkan**”.*

Buat mengikrarkan dan ma-ambalaui kebulatan itu, diadakanlah pertemuan besar di atas Bukit Marapalam (antara Lintau dan Tanjung Sungayang) yang dihadiri oleh Penghulu-Penghulu dan Alim Ulama serta orang-orang terkemuka dalam Luhak nan Tigo Lareh nan Duo. Dibantai kerbau, dagingnya dilapah darahnya dikacau, tanduk ditanamkan, ditapung batu dilicak pinang, diikat dengan Alfatihah dan dibacakan doa selamat. Dalam pertemuan besar itulah diikrarkan bersama-sama dan menjunjung tinggi kebulatan yang telah dibuat oleh orang-orang pandai dan para terkemuka, yaitu:

-
- *Penghulu rajo dalam nagari, kato badanga, pangaja baturuik, manjua jauh manggantung tinggi.*
 - *Alim Ulama suluh bendang dalam nagari, air nan janih sayak nan lancar tempat batanyo di Panghulu.*

Dalam pelaksanaannya, Alim Ulama memfatwakan dan Panghulu mamarintahkan.

Di sinan ditanamlah Rajo Adat di Buo dan Rajo ibadat di Sumpur Kudus.

Dikarang sumpah jo satie, yaitu: "Siapa yang melanggar kebulatan ini dimakan bisokewi di atas dunia, ke atas indak bapucuk, ke bawah indak baurat, di tengah dilarik kumbang, di akhirat dimakan kutuk kalam Allah.

Di sinan ditetapkan pepatah adat nan berbunyi: "Adat bapaneh syarak balindung", artinya: "Adat adalah tubuh dan syarak adalah jiwa di Alam Minangkabau. Dan pepatah adat nan berbunyi: "Syarak mangato adat mamakai".

Itulah sari pati sumpah satie (Piagam) Bukit Marapalam nan kita terima turun temurun sampai kini. Dan hambo terima dahulunya dari tiga orang tuo, yaitu:

- 1) *Tuanku Lareh Kapau nan Tuo (sebelum Tuanku Lareh yang terakhir).*
- 2) *Ninik dari mintuo hambo di Ampang Gadang.*
- 3) *Angku Candung nan Tuo.*

Bukti-bukti yang bersua dalam pelaksanaan, yang bahasa Penghulu memerintahkan menjalankan fatwa Ulama seperti berzakat, berpuasa, bersunat rasul dan sebagainya, yang sulit dapat dikerjakan kalau tidak diiringi fatwah Ulama itu dengan perintah Penghulu sebagai rajo dalam nagari.

Pada akhir abad ke-sembilan belas dan lai hambo dapati bahwa sesuatu perkara yang terjadi dalam nagari dihukum oleh Penghulu. Sebelum Penghulu menjatuhkan hukuman malamnya mendatangi Ulama yang dinamakan waktu itu dengan "Bamuti" (mungkin asalnya bermufiti) untuk minta nasihat dan bermusyawarah tentang hukum yang akan dijatuhkan (waktu itu tempat "bamuti" adalah Angku Candung nan basurau di Baruhbalai). Dan begitu juga ditiap nagari di Minangkabau sampai ada peraturan baru oleh Belanda yang perkara diadili oleh Tuanku Lareh, kemudian Magistraad dan kemudian sekali Landraad.

Kaum penjajah (Belanda) sangat kuatir kepada persatuan adat dan agama. Maka diusahakannya memecahkan dengan mendekati Penghulu dan menjauhi Alim Ulama.

Tambo-tambo adat yang dipinjam, katanya untuk dipelajari, tetapi sebenarnya untuk dihabiskan, guna mengaburkan sejarah yang sebenarnya, termasuk sejarah Bukit Marapalam ini.

Demikianlah hambo wasiatkan untuk dipedomani oleh anak cucu hambo kemudian hari di Candung khususnya dan di Minangkabau umumnya, karena sudah terdengar orang-orang yang hendak mencoba memisahkan antara adat dan agama di Minangkabau. Wabilahitaufieq. Candung, 7 Juni 1964/26 Muharam 1384.(Dtsyekh Suleiman Ar Rasuly).Baca: Rick Harsen El Thiaz, Gurindam Pitaruah Ayah Untuk Anak Perempuan Karya Yus Dt. Parpatiahlm. Tinjauan Sosiologi Sastra. (Skripsi), Jurusan Sastra Daerah Minangkabau. Fakultas Sastra. Universitas Andalas Padang.

Terdapat kesimpangsiuran dalam hal kapan sumpah sati bukit marapalam itu terjadi. Apakah setelah perang Padri atau sebelum perang Paderi. Menurut catatan Syekh Sulaiman Ar-Rasuly, sebagaimana dipaparkan oleh Azwar Datuk Mangiang yang pernah mewawancarai Inyiak Canduang (penulis buku “Perdamaian Adat dan Syarak”) pada akhir tahun 1966 di Pekan Kamis Candung, (wawancaranya itu di tulis dalam makalah “Piagam sumpah satie Bukik Marapalam”), menyatakan bahwa peristiwa itu terjadi sekitar tahun 1644 Masehi (M), jauh sebelum revolusi perkembangan Islam di *alam Minang* oleh Paderi.³²

Menurut Masu’d Abidin³³, piagam sumpah sati tersebut adalah sebuah konsep dalam tataran ideologis dan dijadikan sebagai falsafah atau pedoman dalam kehidupan sosial, budaya, agama dan politik masyarakat Minang. Falsafah itu hampir sama dengan falsafah di daerah lain seperti di Aceh yang diekspresikan dengan “*hukum ngon adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut*” (hukum adat dan Islam tidak dapat dipisahkan, seperti zat dan sifat suatu benda), atau di Ambon dikenal “adat dibikin di masjid” (adat dibuat di dalam masjid).

Sebagaimana diungkap Masud Abidin, sebagian besar masyarakat Minang meyakini perjanjian itu terjadi di puncak Bukit Marapalam. Nama bukit itu awalnya sebuah istilah, berdasarkan folklor berasal dari kata “Merapatkan Alam” yaitu merapat atau terhubung dengan alam *Luhak nan Tigo*. Asumsi lain tentang nama itu ialah rapat untuk mencari penyelesaian konflik kaum adat dengan ulama atau antar ulama yang berbeda mazhab dan tariqat.

Terdapat beberapa versi tentang waktu kejadian Sumpah Sakti Bukit Marapalam itu sebagaimana ditulis Masud Abidin yang didasarkan kepada laporan penelitian dan seminar tentang Sumpah Satie Bukik Marapalam (1991).³⁴

³² Azwar Datuk Mangiang. “*Piagam sumpah satie Bukik Marapalam*”. Makalah Seminar. tertanggal 16 Juli 1991.

³³ Bukit Marapalam adalah bukit tertinggi di Kabupaten Tanah Datar berada di puncak Bukit Marapalam, dinamakan Puncak Pato. Nama itu berasal dari istilah fakto atau pakta (puncak untuk membuat perjanjian). Asumsi lain ialah berasal dari *katapatongahan* (pertengahan) antara kedudukan Tuanku Lintau di Lintau dengan Yang Dipertuan Agung Raja Pagarryung di Pagarryung. Lihat, Mas’ud Abidin, Piagam Sumpah Sati Bukik Marapalam, <http://www.pandaisikek.net/>, (Download tgl. 30 September 2012).

³⁴ Baca: Mas’ud Abidin, Piagam Sumpah Sati Bukik Marapalam, <http://www.pandaisikek.net/>, (Download tgl. 30 September 2012).

Versi *pertama* tentang peristiwa kemunculan piagam sumpah satie itu terjadi pada masa Syekh Burhanuddin menyebarkan Islam di tengah-tengah kuatnya pengaruh adat di *alam Minang*. Hamka (1984) menjelaskan bahwa evolusi perkembangan Islam (secara tersirat ia memperkirakan masa Syekh Burhanuddin) masih berlaku konsensus pertama yaitu “*adaik basandi syarak, syarak basandi adaik*”. Fakta sosial pun membuktikan bahwa ia berhasil mengembangkan aliran *Syathāriyyah* di Nagari Andaleh ke pedalaman Minang yaitu ke Marabukit yang berada di kaki Bukit Marapalam. Burhanuddin berusaha memurnikan ajaran Islam dari pengaruh budaya Hindu-Budha seperti minum tuak, menyabung ayam atau berkaul ke tempat keramat. Istana Pagarryung juga menjadi sasarannya dan ia berhasil. Keberhasilan itu membuat dia dikenal sebagai ulama besar di Minang. Para kaum adat dan ulama yaitu Syekh Burhanuddin sebagai penggagas piagam sumpah satie tersebut dengan dua muridnya (salah satu muridnya Idris Majolelo) bersama penghulu Ulakan menemui Yang Dipertuan Agung Pagarryung. Penjelasan Mas’ud Abidin ini senada dengan informasi dalam “Naskah Ulakan”, sebagaimana dikutip Abu Naim dan Irhash A. Shamad, dikemukakan tentang upaya Syekh Burhanuddin dan orang nan sebelas Ulakan pergi berunding ke pusat Kerajaan Pagaruyung untuk mendapatkan legitimasi bagi kalangan ulama untuk mengajarkan Islam di seluruh Minangkabau:

*...berkat kekuasaan Allah Swt., akhirnya didapatkan keputusan untuk pergi ke Pariangan Padang Panjang terus ke Sungai Tarab menemui Basa Ampek Balai dan langsung menghadap daulat yang dipertuan Pagaruyung, karena walaupun orang nan sebelas ini sudah faham, namun tiada jua artinya jika di bawah saja yang jernih sedang di atas masih keruh.*³⁵

Seterusnya mereka bersama Rajo nan Tigo Selo dan Basa Ampek Balai melakukan upacara pemotongan kerbau. Mereka memakan dagingnya, *dikacau* (menebarkan) darahnya, ditanam tanduknya, *dilacak* pinang dan *ditapung* batu, ‘diikat’ dengan Al Fatihah, dikarang sumpah *jo satie*, siapa yang melanggar akan dimakan *biso kawi* di atas dunia, dimakan kutuk Kalammu’llah pada akhirat dan disudahi dengan doa selamat. Semenjak itu muncul beberapa pepatah petitih, yaitu *syarak mandaki, adaik manurun; syarak lazim, adaik kawi; syarak babuhue mati, adaik babuhue*

³⁵ Abu Naim, Syafnir, Sumpah Sati di Bukit Marapalam: Perpaduan Adat dengan Syarak, Makalah, (Padang: Fakultas Sastra Universitas Andalas, 1991. lihat juga Irhash A. Shamad, Islam, 2007, hlm. 35-36

sintak; syarak balindueng, adaik bapaneh; syarak mangato, adaik mamakai; syarak batilanjang, adaik basisampieng.

Mas'ud juga menulis, semenjak Aceh di bawah Sultanat Tajul Alam Shafiathuddin Syah menguasai Pantai Barat Sumatera dari tahun 1641-1675 M, Sultan nan Salapan dari Pagarryung diperintahkan turun ke Aceh, Bantam, Palembang, Jambi, Indragiri, Siak, Rokan, Sungai Pagu, Indrapura, dan Pariaman untuk menjadi raja dan berdakwah. Mereka juga yang menyampaikan *buek parbuatan* (piagam sumpah satie Bukik Marapalam) kepada masyarakat di *alam Minang*. Kepergian Sultan nan Salapan dilepas oleh *rajo-rajo* (raja-raja), *manti-manti*, *Basa Ampek Balai*, *penghulu-penghulu*, *tuanku-tuanku* dan para *hulubalang* yang diundang dari *Luhak nan Tigo*. Mereka yang diundang sekaligus ditugaskan menyebarkan piagam sumpah satie itu. Ketika itu Pagaruyung telah diperintah oleh Sultan Ahmadsyah gelar Tuanku Rajo nan Sati yang dilewakan dengan gelar tambahan yaitu Raja Alif (1560-1580 M). Dialah raja Pagarryung yang pertama bertugas menyebarkan piagam sumpah satie tersebut.

Kalau dibandingkan yang ditulis Mas'ud Abidin di atas, terdapat perbedaan dengan yang diungkap Irhash dan Marjani Martamin. Irhash menulis bahwa yang melantik raja nan salapan dan basa ampek balai sekaligus mengutusnyanya kepada beberapa daerah di atas adalah Sultan Bakilap Alam (raja ketiga).³⁶ Kalau raja-raja sebagaimana di atas dikaitkan dengan misi dakwah ABS SBK, tentunya pendapat Irhash jelas memiliki kelemahan karena mustahil pada tahun 1644 yang disinyalir sebagai waktu sumpah bukit marapalam, Pagaruyung dipimpin oleh raja ketiga. Penulis memandang bahwa baik Sultan Bakilap Alam maupun Sultan Alif sama-sama tidak mungkin masih hidup pada saat sumpah sati Bukit Marapalam, karena menurut data sejarah sultan Alif berkuasa dari tahun 1560-1580 M.

Versi kedua yaitu Piagam sumpah satie Bukit Marapalam masa awal gerakan/perang Paderi tahun 1803-1819..³⁷. Versi ketiga, yaitu Piagam

³⁶ Irhash A Shamad, 2007, hlm. 35-40. Baca juga Marjani Martamin, dkk. Sejarah Sumatera Barat, (Jakarta: Dept P & K., 1978), hlm. 42

³⁷ Gerakan Paderi yang diilhami oleh kebangkitan Islam oleh kaum Wahabi di Tanah Suci, Arab Timur. Paham Wahabi berkembang sampai ke Minang secara radikal dan pendukungnya hendak mengembalikan kemurnian Islam secara revolusi. Mereka disebut kaum Paderi yaitu orang dari kota pelabuhan di Pidie, Aceh. Daerah pertahanan yang strategis bagi kaum Paderi adalah puncak Bukit Marapalam. Namun mereka khawatir korban bertambah di kalangan masyarakat. Kaum Paderi menggagas perjanjian dengan kaum adat. Datuk Bandaro berinisiatif menemui Datuk Samik untuk menyetujuinya. Kesepakatan mereka dilaporkan

sumpah satie Bukit Marapalam masa vacum perang Paderi.³⁸ Versi keempat yaitu Piagam sumpah satie Bukik Marapalam masa Perang Paderi II.³⁹ Sedangkan versi lain juga menyebutkan bahwa Piagam sumpah satie Bukik Marapalam pada akhir perang Paderi.⁴⁰

Ketidakjelasan informasi tentang peristiwa Piagam sumpah satie Bukit Marapalam telah menggagalkan rencana Pemerintah Daerah Sumatera Barat membangun tugu Sumpah Satie Marapalam di daerah tersebut.

Kepustakaan

Abdullah, Taufik. (1991). Sejarah Umat Islam Indonesia. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia

Ahmad, Saidiman dkk. (ed.). (2012). Pembaharuan Tanpa Apologia?; Esai-esai tentang Ahmad Wahib. Jakarta: Democracy Project, 2012.

kepada Datuk Surirajo Maharajo di Pariangan. Mereka berhasil mengeluarkan Piagam sumpah satie Bukik Marapalam yaitu ABSSBK.

³⁸ Kaum Paderi menganggap kaum adat dan Belanda sebagai kafir yang harus diperangi. Strategi Belanda yaitu mengalihkan pasukannya menghadapi Perang Diponegoro di Jawa, sementara Belanda pura-pura berdamai dengan kaum Paderi, namun antara ulama dengan kaum adat belum juga berdamai. Melihat strategi Belanda maka kaum Paderi juga melakukan rekonsiliasi dengan kaum adat untuk menambah kekuatan dengan sebuah perjanjian. Pelopor dari kaum adat yaitu Datuk Bandaro dan dari Paderi (sekaligus yang mampu menanamkan ajaran Islam kepada mereka) adalah Tuanku Lintau. Pertentangan mulai reda semenjak perjanjian itu, namun pertentangan masih terasa antara para *datuk* dari Nagari Saruaso dan Batipuhlm.

³⁹ Strategi perang Belanda berhasil, terbukti dengan kekalahan Diponegoro dan kemudian jatuhnya benteng pertahanan Paderi Lintau di puncak Bukit Marapalam bulan Agustus 1831. Berturut-turut jatuhlah ke tangan Belanda benteng di Talawi, Bukit Kamang dan kekuatan Tuanku Nan Rencehlm. Semua Paderi di Agam jatuh ke tangan Belanda akhir Juni 1832. Mereka telah terlanjur diadu domba oleh Belanda dengan adanya konflik agama dan adat. Namun sebelum Bukik Marapalam jatuh ke tangan Belanda, antara kaum adat dan agama telah berunding yang menghasilkan piagam sumpah satie tersebut. Kembali disebut-sebut Tuanku Lintau sebagai pemprakarsanya.

⁴⁰ Setelah kekalahan Paderi Belanda bisa menguasai Minang. Belanda mulai merubah tatanan sosial masyarakat. Mereka mengangkat Penghulu Bersurat untuk kepentingan administrasi dan untuk urusan pemungutan pajak. *Nagari-nagari* yang otonom di Minang mereka jadikan bagian wilayah Administratif Pemerintahan Hindia Belanda. Namun kekhawatiran masyarakat Minang terhadap Belanda yang utama adalah pandangan bahwa mereka orang kafir, sehingga ada kecemasan terjadinya perubahan struktur sosial dan nilai-nilai agama dalam masyarakat. Upaya mengantisipasi hal itu adalah memperkuat persatuan kaum adat dan ulama dengan mencetuskan piagam sumpah satie tersebut.

KEPUSTAKAAN

- al-Badawi, Yusuf Ahmad Muhamad. (2000). *Maqasid al-Syari'ah Inda ibn Taimiyah*. Cairo: Dar al-Nafais, 2000.
- Ali, Mohammad. (2006). *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philates
- Al-Khatib, Abdullah. (T.Th). "Maqasid Al-Qur'an al-Karim wa Ahmiyyatuhā fi Tahdīd al-Mawḍū'ī Al-Qur'ani; Dirāsah Nashshiyah fi Ba'd Kutub al-Tafsīr wa 'Ulūm Al-Qur'an," *Jāmi'ah Shāriqah*.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. (1996). *Karakteristik Islam; Kajian Analitik*. Terj. Rofi' Munawwar dan Tajuddin. Cet. ke-3. Surabaya: Risalah Gusti
- Amin, Samsul Munir. (2009). *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Amzah
- Assyaukanie, Luthfi. (2011). *Ideologi Islam dan Utopia; Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, terj. Samsudin Berlian. Cet. ke-1. Jakarta: Freedom Institute
- Astuti, Hanum Jazimah Puji. (2017). "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama dalam Bingkai Kultural," *INJECT: Interdisciplinary Journal of Communication*. Vol. 2. No. 1. Juni 2017.
- Auda, Jasser. (2015). *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terj. Rosidin dan Ali Abd al-Mun'im. Cet. ke-1. Bandung: Mizan
- Aziz, Donny Khoirul. (2013). "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa," *Fikrah*. Vol. 1. No. 2. Juli-Desember 2013.
- Azra, Azyumardi. (2002). *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan
- Azra, Azyumardi. (2006). *Renaissance Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Azra, Azyumardi. (2012). *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3* (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve
- Azra, Azyumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana
- Bizawie, Zainul Milal. (2014). *Syekh Mutamakkin; Perlawanan Kultural Agama Rakyat*. Tangerang Selatan: Pustaka Compass
- Boenga, Nicodemus. (2020). Corak dan Warna-Warni Islam Nusantara: Awal, Tengah, dan Moderen. Nuansa Vol. XIII, No.1, Juni. <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/nuansa/article/view/2833>**

- Bruinessen, Martin van. (1995). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung, Mizan
- Burhanudin, Jajat. (2012). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika
- Cambridge University. (2018). "Acculturation," <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/acculturation> (diakses pada 16 November 2021).
- Carey, Peter. (2011). *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855, Jilid I-III*. Jakarta: Gramedia
- Dhofier, Zamakhsyari. (2011). *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Fanani, Ahmad Fuad. (2004). *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*. Jakarta: Kompas
- Fatimi, S.Q. (1963). *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Reseach Institute
- Fauzi Ihsan Ali (ed.). (2017). *Ketika Agama Bawa Damai, Bukan Perang; Belajar dari Imam dan Pastor*. Jakarta: PUSAD Paramadina.
- Fitriah, Ainul. (2013) "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam," *Teosofi; Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 3. No. 1. Juni 2013.
- George, Cherian. (2017). *Pelintiran Kebencian: Rekayasa Ketersinggungan Agama dan Ancamannya bagi Demokrasi*. Terj. Tim PUSAD Paramadina dan IIS UGM. Jakarta: PUSAD Yayasan Paramadina
- Halali, Abdurrahman. (2016) "Muqārabāt Maqāsid Al-Qur'an al-Karim; Dirasah Tarikhiyyah," *Al-Tajdīd*. Vol. 20. No. 39
- Hanafi, Muchlis M. (2013). *Moderasi Islam; Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*. Cet. ke-1. Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an
- Hanapi, Mohd Shukri. (2014). "The Wasatiyyah(Moderation) Concept in Islamic Epistemology: A Case Study of its Implementation in Malaysia," *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 4. No. 9. Juli 2014
- Hasbullah, Moeflich. (2012). *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: CV Pustaka Setia
- Humaedi, M. Alie. (2014). "Kegagalan Akulturasi Budaya dan Isu Agama dalam Konflik Lampung," *Jurnal Analisa*. Vol. 21. No. 2. Desember 2014.
- Islamiyah, Djami'atul. (2017). "RealitasPemikiran Islam; Moderat Puritan." *Millati*. Vol. 2., No. 2. Desember 2017.

- Junaid, Hamzah. (2013). "Kajian Kritis Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal," Sulesana. Vol. 8. No. 1. 2013.
- Karim, Abdul. (2007). *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Karim, Abdul. (2007). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Khoiri, Ahmad. (2019). *Moderasi Islam dan Akulturasi Budaya; Revitalisasi Kemajuan Peradaban Islam Nusantara*. Islamadina, Vol. 20, No. 1
- Kodiran. (1998). "Akuturasi sebagai Mekanisme Perubahan Kebudayaan," *Humaniora*. No. 8. Juni-Agustus 1998.
- Laffan, Michael F. (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London and New York: Routledge and Curzon
- Lakey, Paul N. (2002). "Acculturation; a Review of the Literature," *Intercultural Communication Studies*. Vol. 12. No. 2.
- Lenczowski, George. (1993). *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*. Terj. Drs Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru Algensindo
- Maarif, Ahmad Syafii. (2009). *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan
- Madjid, Nurcholish. (1994). *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan
- Madjid, Nurcholish. (1995). *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina
- Mahzar, Armahedi. (1990). "Dari Reformasi ke Transformisme Islam: Refleksi Integritas Tentang Angkatan 80-an" dalam 'Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia'. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Maryani, Dedeh dan Ruth Roselin E. Nainggolan. (2019). *Pemberdayaan Masyarakat*. (Sleman: Deepublish (Grup Penerbitan CV Budi Utama)
- Mas'ud, Abdurrahman. (2004). *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: Lkis
- Muhammad, Husein. (2015). "Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan
- Murwandari, Nunuk Giari. (2007). "Arsitektur-Interior Keraton Sumenep sebagai Wujud Komunikasi dan Akulturasi Budaya Madura, Cina dan Belanda," *Dimensi Interior*. Vol. 5. No. 2. Desember 2007.
- Nurhakim, Moh. (2015). *Sejarah dan Peradaban Islam*. Malang: UMM Pres

- Qomar, Mujamil. (2015). *Ragam identitas Islam di Indonesia dari perspektif kawasan*. Jurnal Episteme, Vol.10,No,2 Desember 2015
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). (2011). *Membela Kebebasan Beragama; Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Buku 1. Jakarta: Democracy Project
- Rachman, Budhy Munawar (ed.). (2011). *Reorientasi Pembaruan Islam; Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Democracy Project
- Rahman, Fazlur. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago Press
- Rahmat, M. Imdadun. (2003). "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga, 2003
- Rasyidah. (2014). "Potensi Konflik dan Masa Depan Islam Indonesia; Kajian terhadap Tantangan Dakwah," Jurnal Al-Bayan. Vol. 21. No. 30. Juli-Desember 2014.
- Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Mizan.
- Romli, Guntur. (2018). **Akar-akar Historis dan Geografis Islam Nusantara** <https://www.gunromli.com/2018/07/akar-akar-historis-dan-geografis-islam-nusantara/>
- Romli, Khomsahrial. (2015). "Akulturasi dan Asimilasi dalam Konteks Interaksi Antaretnik," Ijtimaiyya. Vol. 8. No. 1. Februari 2015.
- Romli, Mohamad Guntur. (2016). *Tim Ciputat School. Islam Kita Islam Nusantara; Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*. Jakarta: Ciputat School
- Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyah (Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama)*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sobarna, Ayi. (2008). *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*. Yogyakarta: Graha Ilmu
- Steenbrink, Karel. (1995). *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Bandung: Mizan
- Suharto, Toto. (2017). "Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia," Al-Tahrir. Vol. 17. No. 1. Mei 2017.
- Sumbulah, Ummi. (2014). "Islam Jawa dan Akulturasi Budaya; Karakteristik, Variasi, dan Ketaatan Ekspresif," el Harakah. Vol. 14. No. 1.
- Syafiq Hasyim. dkk. (ed.). (2012). *Demi Toleransi Demi Pluralisme; Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo*. Jakarta: Democracy Project
- Syam, Nur. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS

- Tim Penulis. "Islam Nusantara; Topeng Baru Liberalisme?," Buletin Sidogiri. Edisi 140. Dzul Hijjah 1439 H.
- Tim Pustaka Sidogiri. (2016). Sidogiri Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj. Pasuruan: Sidogiri Penerbit
- Wadud, Amina. (1999). Qur'an and Women; Rereading teh Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press
- Wahid, Abdurrahman (ed.). (2006). Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia. Cet. ke-1. Jakarta: The Wahid Institute
- Wahid, Abdurrahman (ed.). (2006). Islamku Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi. Cet. ke-1. Jakarta: The Wahid Institute
- Wahyudi, Yudian. (2018). 2nd International Conference on Islamic Studies (ICONIS) dengan tema "Exploring the Moderation of Islam within Indonesian Civilization," IAIN Madura. 27 Oktober 2018.

BAB V

PENDIDIKAN DAN TASAHAWUF SEBAGAI SARANA MODERASI ISLAMISASI DI SUMATERA BARAT

A. Sejarah, Dinamika Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam dan Pembaharuannya di Sumatera Barat

1. Surau

Model dan sistem pendidikan surau era awal di Minangkabau memang tidak mudah untuk dilacak, hingga sejauh ini para sejarawan baru mampu menyimpulkan bahwa bentuk awal sistem pendidikan Islam di Minangkabau adalah surau yang dirintis oleh Syekh Burhanuddin Ulakan. Hal ini berlangsung pada akhir abad 17 di Ulakan Pariaman. Sedangkan pada masa sebelumnya belum ada bukti yang dapat ditemukan tentang sistem pendidikan Islam di Minangkabau (Ahmad Rivauzi, 2019: 109).

Sejauh ini, Burhanuddin dianggap ulama penting pertama yang mendirikan surau sebagai pusat kegiatan keagamaan dan pendidikan. Di sana ia mengajarkan murid-muridnya dengan berbagai jenis disiplin ilmu Islam, dengan prioritas pada pendidikan *tashawwuf* tarekat *Syathāriyyah*. Ketika murid-muridnya menyelesaikan studinya, mereka kembali ke daerahnya masing-masing dan menyebarkan Islam di sana. Kepakaran Burhanuddin Ulakan sebagai seorang ulama yang memiliki pengetahuan agama yang luas dan murid-muridnya hasil asuhannya juga tidak diragukan dan keulamaannya diakui oleh masyarakat. Murid-muridnya yang masyhur sering dikenal dengan sebutan “empat tuanku” dari daerah Agam. Menurut Azra, dari gelar empat tuanku ini kemudian muncul istilah *Ampek Angkek* (Azra (2003:44-52),

Berbeda dengan Azra tentang asal usul “Ampek Angkek” di atas Rivauzi (2014) menjelaskan bahwa penjelasan tambo alam Minangkabau menjelaskan asal istilah *Ampek Angkek* bukanlah diambilkan dari sebutan empat tuanku murid Burhanuddin Ulakan, namun terambil dari pola penyebaran masyarakat Minangkabau yang berasal dari Pariangan Lereng Gunung Merapi yang kemudian dalam penyebaran untuk wilayah agam

berlangsung kepada empat tahapan dan untuk satu tahapan terdiri dari empat kelompok pula.⁴¹

Keberadaan surau di Minangkabau sudah dikenal sebelum datangnya Islam. Surau dalam sistem adat Minangkabau adalah kepunyaan suku atau kaum sebagai pelengkap rumah gadang yang berfungsi sebagai tempat bertemu, berkumpul, rapat, dan tempat tidur bagi anak laki-laki yang telah akil baligh dan orang tua yang uzur (Azra, 1999:130). Kuat dan besarnya fungsi surau ini karena posisinya dalam struktur masyarakat Minangkabau yang menganut sistem Matrilineal (Samsul Nizar, 2005:70), menurut ketentuan adat bahwa laki-laki tak punya kamar di rumah orang tua mereka, sehingga mereka diharuskan tidur di surau. Kenyataan ini menyebabkan surau menjadi tempat amat penting bagi pendewasaan generasi Minangkabau, baik dari segi ilmu pengetahuan maupun keterampilan praktis. Dalam proses islamisasi, jelas surau sangat berperan dalam pengajaran agama. Hampir setiap surau di Minangkabau selain mengajarkan agama, juga identik dengan mengajarkan silat yang berguna untuk mempertahankan diri dan mengajarkan adat-istiadat khususnya pepatah petitih serta tradisi anak nagari lainnya. Syekh Burhanuddin di Ulakan, Pariaman pada masanya memfungsikan surau di samping sebagai tempat salat juga digunakan Syekh Burhanuddin sebagai tempat mengajarkan ajaran Islam, khususnya tarekat.

Syekh Burhanuddin mendirikan sebuah Surau di Ulakan Pariaman sekitar abad ke-17 (Graves, 2009). (Hasibuan, 2016; Manaf, 2012; Natsir, 2012; Siswayanti, 2014) menjelaskan, surau dalam hal fungsinya memiliki tiga peran, yaitu pertama sebagai lembaga keagamaan sebagai masjid kecil

⁴¹ Menurut Tambo Minangkabau, asal kata *ampek angkek* dari kata *ampek-ampek angkek* yang artinya *ampek-ampek* (rombongan) *sakali barangkek* (migrasi). Kemudian lalu istilah ini menjadi nama wilayah daerah (kecamatan) yang menjadi bermukimnya rombongan pertama, yakni Biaro, Balai Gurah, Lambah dan Panampuang. Selanjutnya dapat anda perhatikan empat angkatan nenek moyang luhak *Rang Agam* di bawah ini: *Angkatan Pertama* membuat empat nagari, yakni: *Biaro, Balaigurah, Lambah, dan Panampuang*. *Angkatan Kedua* mendirikan nagari-nagari seperti: *Canduang, Kotolaweh, Kurai, dan Banuhampu*. *Angkatan Ketiga* mendirikan nagari: *Sianok, Koto Gadang Guguak, dan Tabek Sarajo*. Lalu *Angkatan Keempat* membangun pamukiman nagari: *Sariak, Sungaipua, Batagak dan Batu Palano*. Di samping ampek angkek (empat angkatan), penduduk Luhak Agam juga terdiri dari, yakni *Lawang nan Tigo Balai* dan *Nagari sakaliliang Danau Maninjau*. *Lawang nan Tigo Balai* terdiri dari daerah: *Matua-Palembayan, Malalak, Sungai Landie dan Nagari sakaliliang Danau Maninjau* adalah *Maninjau, Sungai Batang, Sigiran, Tanjung Sani, Bayua, Koto Kaciak, Koto Gadang, Koto Mlintang, Paninjauan, Batu Kambang, Lubuak Basuang, dan Manggopohlm*. Lihat tambo Alam Minangkabau

yang di sana dilaksanakan berbagai kegiatan keagamaan seperti salat, dan kegiatan lainnya. Kedua sebagai lembaga pendidikan sebagai tempat mempelajari berbagai ilmu pengetahuan agama, dan ketiga berperan sebagai lembaga sosio-kultural yang berfungsi sebagai tempat tidur dan bermusyawarah dalam tradisi masyarakat Minangkabau. Surau sebagai lembaga pendidikan juga disaksikan pada Surau Syaikh Abdurrahman Batu Hampar Payakumbuh (1777-1899 M) yang dipandang sudah memiliki berbagai kelengkapan sebagai lembaga pendidikan formal.

Pada pendidikan surau, tingkatan kelas lebih didasarkan kepada tingkat kompetensi individual murid (Noer, 1973). Kurikulum pendidikan pada surau Burhanuddin Ulakan pada abad 17 M. lebih berfokus kepada pendidikan tarekat dan hukum-hukum syar'i (fikih). Sebagaimana diungkapkan (Dobbin, 2016), tarekat dan *tashawwuf* lebih memberikan jalan dakwah yang sangat persuasif dan kondusif pada masa itu (Zalnur, 2002).

Perlu juga dikemukakan, bahwa selain surau Burhanuddin Ulakan, surau Burhanuddin Kuntu Kampar (wafat Tahun 1191 M) jelas jauh lebih awal. Dia mengajar di Batu Hampar 10 tahun, di Kumpulan 5 tahun, di Ulakan Pariaman 15 tahun, dan terakhir di Kuntu Kampar 20 tahun sampai dia wafat. Peninggalan Burhanuddin Kuntu, didapati sampai sekarang sebuah stempel dari tembaga dengan tulisan Arab, sebelah pedang, sebuah kitab yang bernama Fathul Wahab karangan Abi Yahya Zakaria Anshari (Amaruddin, 2015; Hamami, 2004; Mahmud, 1996; Manti, Husaini, Mujahidin, & Hafidhuddin, 2016; Syahminan, 2014).

Sebagai lembaga pendidikan yang masih dalam bentuk tradisional, surau masih menggunakan sistem pendidikan halaqah Materi pendidikan yang diajarkan pada awalnya masih di seputar belajar huruf hijaiyah dan membaca Al-Qur'an, di samping ilmu-ilmu keislaman lainnya, seperti keimanan, akhlak dan ibadah. Secara bertahap, eksistensi surau sebagai lembaga pendidikan Islam mengalami kemajuan. Abdul Mukhlis (2017:119-120) menulis terdapat dua jenjang pendidikan surau pada era ini, yaitu jenjang pengajaran Al-Qur'an dan pengajian kitab. Namun yang tidak kalah penting juga untuk menyebut jenjang ketiga, yaitu Pendidikan tarekat. Hal ini dapat dijumpai dalam fakta-fakta sejarah yang mengungkapkan itu.

Surau tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan yang ajarkan fikih, ibadah saja, tetapi juga sebagai lembaga pendidikan tarekat. Fungsi surau sebagai wadah pendidikan tarekat cenderung lebih dominan dalam perkembangannya di Minangkabau. Setiap surau di Minangkabau memiliki

otoritasnya sendiri, baik dalam praktik tarekat maupun penekanan cabang ilmu-ilmu keislaman sebagaimana dijelaskan di atas.

Tabel 1: Pendidikan Surau Terkemuka di Sumatera Barat Abad 17-19 M.

NO	Lembaga Pendidikan	Tahun	Ket
1	Surau Burhanuddin Kuntu	Abad 12 M	Wafat Tahun 1191 M Mengajar a. Batu Hampar 10 tahun b. Kumpulan 5 tahun c. Ulakan Pariaman 15 tahun Kuntu Kampar 20 tahun
2	Surau Burhanuddin Ulakan	1680-1691 M Abad 17 M	1066–1111 H/1691 M Mulai mengajar 1100 H (1680 M) s.d. 1691 M = 11 tahun
3	Tuanke Mansiang Nan Tuo Paninjauan	Abad 17/18	Murid Burhanuddin
4	Tuanke Nan Tuo Rao		Belajar di Makkah, ahli Mantiq, Ma'ani
5	Tuanke Nan Kacik Koto Gadang		Murid Tuanke Nan Tuo Rao, ahli Mantiq, Ma'ani
6	Tuanke di Sumanik		Belajar di Aceh, ahli hadis, tafsir, dan faraidh
7	Tuanke di Talang		Ahli sharaf
	Tuanke di Koto Baru Kubung tigo baleh		Ahli nahu
8	Tuanke Nan Tuo Empat Angkat Koto Tuo	1723-1830 Abad 18-19 M Dianggap Pembaharu I	Belajar agama dari Tuanke Mansiang Nan Tuo Paninjauan, Tuanke Kamang, Tuanke Sumanik, Tuanke nan Kaciak Koto Gadang
9	Jalaluddin Faqih Sagir	Wafat 1870 M	Mendirikan Surau Cangkiang, di Nagari Candung Koto Laweh. Dia adalah murid Tuanke Nan Tuo Empat Angkat Koto Tuo Abad 18

Tabel diambil dari Ahmad Rivauzi, 2014:93

2. Madrasah

Secara umum, sejarah dan perkembangan madrasah dapat dibagi dalam dua periode yaitu:

1) Periode Sebelum Kemerdekaan

Pada periode ini, pendidikan dan pengajaran agama Islam hadir dalam bentuk pengajian Al-Qur'an dan pengajian kitab yang diselenggarakan di rumah-rumah, surau, masjid, pesantren, dan lain-lain. Pada perkembangan selanjutnya mengalami perubahan bentuk baik dari segi kelembagaan, materi pengajaran (kurikulum), metode maupun struktur organisasinya, sehingga melahirkan suatu bentuk yang baru yang disebut madrasah.

Madrasah dapat dikategorikan sebagai lembaga pendidikan Islam yang menghubungkan sistem lama dengan sistem baru dengan jalan mempertahankan nilai-nilai lama yang masih baik yang masih dapat dipertahankan dan mengambil sesuatu yang baru dalam ilmu, teknologi dan ekonomi yang bermanfaat bagi kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, isi kurikulum madrasah pada umumnya adalah apa yang diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan Islam (surau dan pesantren) ditambah dengan beberapa materi pelajaran yang disebut dengan ilmu-ilmu umum (Muhammad Daud Ali, 1995: 49)

Latar belakang pertumbuhan madrasah di Indonesia menurut Maksom (1999:82) dapat di kembalikan pada dua situasi yaitu;

a) Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia

Gerakan Pembaruan Islam di Indonesia muncul pada awal abad ke-20 yang dilatarbelakangi oleh kesadaran dan semangat yang kompleks sebagaimana diuraikan oleh Karel A. Steenbrink dengan mengidentifikasi empat faktor yang mendorong gerakan pembaruan Islam di Indonesia, antara lain:

- Keinginan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis
- Semangat nasionalisme dalam melawan penjajah
- Memperkuat basis gerakan sosial, budaya dan politik
- Pembaruan pendidikan Islam di Indonesia.

Bagi tokoh-tokoh pembaruan, pendidikan kiranya senantiasa dianggap sebagai aspek yang strategis untuk membentuk sikap dan pandangan keislaman masyarakat. Oleh karena itu, pemunculan madrasah tidak bisa lepas dari gerakan pembaruan Islam yang dimulai oleh usaha beberapa orang tokoh-tokoh intelektual agama Islam yang selanjutnya dikembangkan oleh organisasi-organisasi Islam.

b) Respons Pendidikan Islam terhadap Kebijakan Pendidikan Hindia Belanda.

Bangsa Belanda datang ke Nusantara hanya untuk berdagang, tetapi karena kekayaan alam Nusantara yang sangat banyak maka tujuan utama untuk berdagang tadi berubah untuk menguasai wilayah Nusantara dan menanamkan pengaruh di Nusantara sekaligus dengan mengembangkan pahamnya yang terkenal dengan semboyan 3G yaitu, *Glory* (kemenangan dan kekuasaan), *Gold* (emas atau kekayaan bangsa Indonesia), dan *Gospel* (upaya salibisasi terhadap umat Islam di Indonesia) (H.A. Mustafa dan Abdullah Aly, 1998: 94).

Dalam merealisasikan misi-misinya, Belanda (VOC) mendirikan sekolah-sekolah kristen. Misalnya di Ambon yang jumlah sekolahnya mencapai 16 sekolah dan 18 sekolah di sekitar pulau-pulau Ambon, di Batavia sekitar 20 sekolah, padahal sebelumnya sudah ada sekitar 30 sekolah.³⁰ Dengan demikian, untuk daerah Batavia saja, sekolah kristen sudah berjumlah 50 buah. Melalui sekolah-sekolah inilah Belanda menanamkan pengaruhnya di daerah jajahannya. Pada awal abad ke-20 atas perintah Gubernur Jenderal Van Heutsz sistem pendidikan diperluas dalam bentuk sekolah desa, walaupun masih diperuntukkan terbatas bagi kalangan anak-anak bangsawan. Namun pada masa selanjutnya, sekolah ini dibuka secara luas untuk rakyat umum dengan biaya yang murah. Dengan terbukanya kesempatan yang luas bagi masyarakat umum untuk memasuki sekolah-sekolah yang diselenggarakan secara tradisional oleh kalangan Islam mendapat tantangan dan saingan berat, terutama karena sekolah-sekolah pemerintah Hindia Belanda dilaksanakan dan dikelola secara modern terutama dalam hal kelembagaan, kurikulum, metodologi, sarana dan lain-lain. Perkembangan sekolah yang demikian jauh dan merakyat menyebabkan tumbuhnya ide-ide di kalangan intelektual Islam untuk memberikan respons dan jawaban terhadap tantangan tersebut dengan tujuan untuk memajukan pendidikan Islam, ide-ide tersebut muncul dari tokoh-tokoh yang pernah mengenyam pendidikan di Timur Tengah atau pendidikan Belanda. Mereka mendirikan lembaga pendidikan baik secara perorangan maupun secara kelompok/organisasi yang dinamakan madrasah atau sekolah.

2) Periode Sesudah Kemerdekaan

Setelah kemerdekaan Indonesia tanggal 17 Agustus 1945, kemudian pada tanggal 3 Januari 1946 dibentuklah Departemen Agama yang akan mengurus masalah keberagamaan di Indonesia termasuk di dalamnya pendidikan, khususnya madrasah. Namun pada perkembangan selanjutnya, madrasah walaupun sudah berada di bawah naungan Departemen Agama tetapi hanya sebatas pembinaan dan pengawasan (Maksum, 1999: 132).

Menurut Malik Fadjar (1998:xi), walaupun pun pendidikan Islam di Indonesia telah berjalan lama dan mempunyai sejarah panjang, namun dirasakan, pendidikan Islam masih tersisih dari sistem Pendidikan Nasional. Keadaan ini berlangsung sampai dengan dikeluarkannya SKB 3 Menteri tanggal 24 Maret 1975 yang tersohor itu, yang berusaha mengembalikan ketertinggalan pendidikan Islam untuk memasuki mainstream pendidikan nasional (H.A.R. Tilaar, 2000:147). Kebijakan ini membawa pengaruh yang sangat besar bagi madrasah, karena pertama, ijazah dapat mempunyai nilai yang sama dengan sekolah umum yang sederajat, kedua, lulusan sekolah madrasah dapat melanjutkan ke sekolah umum yang setingkat lebih tinggi, ketiga, siswa madrasah dapat pindah ke sekolah umum yang setingkat (Abdurrahman Saleh, 2000:114. 36).

Terbitnya SKB 3 Menteri itu bertujuan antara lain untuk meningkatkan mutu pendidikan di lembaga-lembaga pendidikan Islam khususnya untuk bidang non agama. Di dalam usaha peningkatan komponen pendidikan non-agama perlu dicermati agar tidak jatuh dari ekstrem yang satu ke ekstrem yang lainnya. Oleh karena itu, diperlukan pengelolaan yang baik supaya selalu terdapat keseimbangan antara ciri khas pendidikan Islam dengan niat untuk meningkatkan mutu pendidikan yang diminta oleh perubahan zaman.

Definisi madrasah dengan SKB tersebut, semakin jelas sebagai lembaga pendidikan yang setara dengan sekolah sekalipun pengelolaannya tetap berada di bawah Departemen Agama. Namun pada perkembangan selanjutnya, akhir dekade 1980-an dunia pendidikan Islam memasuki era integrasi dengan lahirnya UU No. 2/1989 tentang sistem Pendidikan Nasional, eksistensi madrasah sebagai lembaga pendidikan yang bercirikan Islam semakin mendapatkan tempatnya. Tetapi ini menjadi kendala seperti yang dikhawatirkan Malik Fadjar “ketika format madrasah dari waktu ke waktu menjadi semakin jelas sosoknya, sementara isi dan visi keislaman terus mengalami perubahan (Malik Fadjar, 1998: 23)

3. Pembaharuan Islam di Minangkabau

a. Gelombang Pembaharuan I

Gelombang I pembaharuan di Minangkabau pada dasarnya sudah di mulai oleh Tuanku Nan Tuo Koto Tuo (1723-1830/Abad 18-19 M) dengan gencarnya upaya beliau melakukan gerakan kembali ke syariat. Tuanku Nan Tuo Koto Tuo pernah belajar agama dari Tuanku Mansiang Nan Tuo Paninjauan, Tuanku Kamang, Tuanku Sumanik, Tuanku nan Kaciak Koto Gadang. Kalau dilihat dari daftar gurunya, maka Tuanku Nan Tuo memiliki silsilah dengan pengembang tarekat *Syathāriyyah* Burhanuddin Ulakan melalui Tuanku Mansiang Nan Tuo Paninjauan (Azra, 2003:67)⁴²

Azra menggambarkan antara Tuanku Nan Tuo Koto Tuo dengan suraunya dengan otoritas surau Ulakan yang dipimpin oleh murid atau pewaris Ulakkan. pernah terjadi pertikaian. Berbagai pandangan muncul di kalangan sejarawan dan pakar tentang faktor pertikaian antara Ulakkan *Syathāriyyah* dengan Surau Cangkiang yang lebih berorientasi Naqsyabandiyah. Namun yang pasti bahwa Tuanku Nan Tuo adalah juga pengamal *Syathāriyyah* walaupun dianggap berbagai kalangan lebih cenderung kepada Naqsyabandiyah. Agaknya seperti pandangan Hamka yang dikutip Azra, pertikaian tersebut lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memandang hubungan adat dengan Islam, namun Dobbin sebagaimana dikutip Azra mengatakan bahwa pertikaian tersebut disebabkan oleh kecenderungan pengamalan tarekat (Azra, 2003:68).⁴³

Pembaharuan Tuanku Nan Tuo Koto Tuo dicirikan dengan gerakan pembaharuan terhadap kepercayaan dan praktik kaum muslimin Minangkabau untuk lebih berorientasi kepada syariat Islam dengan tidak meninggalkan kehidupan sufi seperti yang dilakoni Tunaku Nan Tuo Sendiri. Gerakan pembaharuan Tuanku Nan Tuo merekomendasikan gerakan yang halus dan persuasif. Murid terbaiknya Jalaluddin Faqih Shagir diperintihkannya untuk mendirikan surau dan melancarkan gerakan pembaharuan tersebut di Koto Laweh Lereng Gunung Merapi Agam (Azra, 2003:70).⁴⁴

b. Pembaharuan Gelombang ke II

Pembaharuan gelombang ke-II, dilancarkan oleh tiga orang haji yang pulang dari Makkah. Tiga haji tersebut adalah Haji Miskin yang berasal dari Batu Taba Empat Angkat, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Gerakan tiga Haji

⁴² Irhash A. Shamad dan Danil M. Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, 2007, hlm. 54-55, Azra, Surau, 2003, hlm. 67

⁴³ Azra, Surau, 2003, hlm. 68

⁴⁴ Azra, Surau, 2003, hlm. 70

diperkuat oleh Tuanku nan Renceh. Mereka inilah yang dikenal dengan kelompok Paderi⁴⁵. Kelompok Paderi ini pada dasarnya juga merupakan murid-murid Tuanku Nan Tuo Koto Tuo yang ikut dalam perjuangan pembaharuan Tuanku Nan Tuo. Namun gerakan kelompok Paderi ini mengalami radikalisasi yang terpengaruh oleh pola gerakan Wahabi yang berhasil merebut Kota Makkah. Pada awalnya semangat pembaharuan Paderi ini didukung oleh Tuanku Nan Tuo, namun karena pola gerakan yang radikal ini akhirnya antara Tuanku Nan Tuo dan bekas murid-muridnya ini saling menarik diri. Tuanku Nan Tuo menarik dukungan dan murid-muridnya yang tergabung dalam Paderi pun memisahkan diri dan tetap dengan pola gerakan yang revolusionernya (Azra, Surau, 2003: 72-76).⁴⁶

c. Pembaharuan Gelombang ke-III

Gelombang ke-III pembaharuan Islam berikutnya berawal ketika pada awal abad ke-20, tepatnya ketika pada sekitar tahun 1906 empat ulama Minangkabau kembali dari Tanah Suci Makkah setelah beberapa tahun belajar agama kepada Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi.⁴⁷ Keempat ulama itu adalah: Haji Muhammad Jamil Jambek Bukittinggi, Haji Muhammad Taib Umar Sungayang Batusangkar, Haji Abdullah Ahmad Padang Panjang, dan Haji Abdul Karim Amrullah Maninjau yang terinspirasi oleh ide pembaharuan di Mesir.⁴⁸

⁴⁵ Tentang asal usul kata Paderi ini banyak pandangan yang muncul. Namun yang paling kuat adalah bahwa Paderi berasal dari bahasa Portugis, Padre, yang arti dasarnya adalah pendeta Katolik. Istilah ini digunakan oleh Belanda dan Inggris di Hindia Belanda yang kadang tidak hanya ditujukan kepada pendeta Katolik, namun juga ditujukan kepada fungsionaris Islam, lihat Azra, *Ibid.*, 84. Dapat dipastikan bahwa penamaan Paderi ini datang dari pihak penentang Paderi yang boleh jadi berasal dari pihak Belanda, lihat: Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 36

⁴⁶ Azra, Surau, 2003., hlm. 72-76

⁴⁷ Ahmad Kahtib lahir di Bukittinggi pada tahun 1855 (Deliar Noer, 1980:38) dan Hamka menyebut Ahmad Khatib lahir 1860 (Hamka, 1967:230). Ayahnya adalah Jaksa Kepala di Padang, dan ibunya adalah anak dari Tuanku Nan Renceh (tokoh utama Paderi). Lihat, Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 139

⁴⁸ Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, (Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2008, hlm. 49

B. Pola Pembaruan Pendidikan Islam di Minangkabau

a. Pembaharuan Pendidikan Kaum Tua dari Surau Menjadi Madrasah Tarbiyah Islamiyah

Sebutan “Kaum Tua” menurut M. Sanusi Latief (1988: xx, 134, dan 128) digunakan untuk menyebut:

Pertama, umat Islam Minangkabau yang dalam akidah menganut paham *ahlussunnah wal jama'ah* sesuai dengan ajaran Abul Hasan al-Asy'ary (260-324 H) dan Abu Mansur al-Maturidy.

Kedua, dalam bidang syari'ah mengikatkan diri kepada mazhab Syafi'i semata-mata walaupun mazhab Hanafi, Maliki, dan Hanbali juga diakui sebagai sesuatu yang benar.⁴⁹

Ketiga, karakteristik Kaum Tua lainnya adalah adanya komitmen mereka untuk mempertahankan dan membela tarekat-tarekat mu'tabarah walaupun tidak semua Kaum Tua menjadi pengamal tarekat. Dan keempat kecenderungan mereka untuk mempertahankan tradisi dan adat kebiasaan yang telah melekat pada berbagai amalan keagamaan.⁵⁰

Keempat, di samping karakteristik di atas, menurut Latief (1988:136), Kaum Tua juga berpandangan bahwa pintu ijtihad telah tertutup karena keberadaan mujtahid mutlak yang memiliki wewenang berijtihad telah berakhir masanya pada tahun 300 H, sedangkan mujtahid fatwa (mujtahid yang memberikan fatwa hukum pada mazhab tertentu) sudah berakhir masanya pada tahun 400 H., dan mujtahid mazhab atau mujtahid tarjih (yang memiliki kewenangan dalam mentarjihkan hukum-hukum yang ada dalam mazhabnya sendiri) juga sudah berakhir masanya pada tahun 600 H.⁵¹

Cara pandang di atas, di kalangan generasi Kaum Tua terutama pada abad XXI ini telah terjadi pergeseran. Hal ini dapat disaksikan pada

⁴⁹ Pengertian Ahlussunnah waljama'ah bagi ‘Kaum Tua’ adalah orang-orang yang mengikuti Sunnah Rasulullah dan para sahabatnya, dan jama'ah (orang-orang) yang dalam masalah akidah mengikuti paham Abul Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidy, serta dalam bidang syari'ah mengikuti mazhab imam Syafi'i. M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*, (Disertasi), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988), hlm. Xx 134, dan 128

⁵⁰ Karakteristik Kaum Tua ini juga dapat ditemui dalam Statuta organisasi Kaum Tua dan penjelasan dari pemimpin-pemimpinnya dalam Majalah Soearti, no 7 tahun I, 1937. Baca, M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, *Ibd.*, hlm. 135. Baca juga, Taufik Abdullah, *School and Politics The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933) Judul Terjemahan: Sekolah dan Politik Gerakan Kaum Muda di Sumatera Barat (1927-1933)*, Penj.: A. Guntur dan Lindayanti(Padang, Fakultas Sastra Universitas Andalas, 1988), hlm. 14

⁵¹ M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm. 136.

pemahaman-pemahaman tokoh-tokoh muda Kaum Tua yang telah mengikuti jenjang pendidikan perguruan tinggi baik dalam maupun luar negeri yang justru menunjukkan pentingnya ijtihad dan pembaharuan pada berbagai aspek kehidupan keagamaan dan pendidikan..

Kelima, karakteristik Kaum Tua lainnya adalah tentang pengertian bid'ah. Kaum Tua memberikan pemahaman dan pengertian tentang bid'ah bahwa bid'ah terdiri dari dua macam, yaitu bid'ah syar'iyah dan bid'ah lughawiyah (Latief, 1988:136).⁵² Bid'ah syar'iyah adalah mengadakan amalan-amalan ibadah yang sama sekali tidak ada gantungannya pada Al-Qur'an dan Hadis, dan hukumnya adalah haram. Sesuatu itu dapat dikatakan bid'ah syar'iyah jika syariat agama diganti atau ditambah dan lain sebagainya. Bid'ah ini disebut juga bid'ah *dhalalah* (*sesat*). Contohnya jika kaum muslimin yang hidup pada masa sekarang ini melakukan pembaharuan, menambah, atau mengganti hal-hal yang berhubungan dengan ajaran dasar Islam dan ibadah-ibadah mahdhah yang sudah jelas tuntunannya dalam Al-Qur'an dan Hadis, maka hal itu merupakan sesuatu yang haram. Sedangkan bid'ah lughawiyah adalah mengadakan hal yang baru di luar aspek ajaran dasar Islam dan ibadah mahdhah. Hukumnya bisa berkemungkinan bisa wajib, sunnah, haram, makruh atau mubah, tergantung manfaat dan mudharat yang dikandungnya. Hal ini dapat terjadi pada aspek-aspek kehidupan sosial dan lain sebagainya. Pandangan Kaum Tua terhadap bid'ah lughawiyah ini menunjukkan fleksibilitas dan moderasi pemahaman keagamaan kaum tua dalam melihat realitas kehidupan keagamaan.

Secara umum, terjadi pertentangan antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Pertentangan tersebut sesungguhnya tidak beranjak dari persoalan keagamaan yang sifatnya *fur'iyah* belaka, yang sejak awal memang telah menjadi sumber perdebatan, di mana pun Islam berkembang (Latief, 1988:137).⁵³

Pertentangan Kaum Tua dengan Kaum Muda sebagaimana ditulis Latief (1988:138-141), dapat disederhanakan kepada beberapa hal:

Pertama, kaum tua mengatakan bahwa mereka adalah penganut *ahlussunnah waljama'ah* dan bermazhab Syafi'i. Lalu bagaimana dengan kaum muda, apakah mereka tidak menganut paham *ahlussunnah waljama'ah* dan tidak mengikuti mazhab Syafi'i? Menurut Latief, kaum muda pun menganut pemahaman *ahlussunnah waljama'ah* dan mengikuti juga mazhab imam Syafi'i, namun dalam berbagai hal mereka berpandangan bahwa boleh

⁵² *Ibid.*, hlm. 137

⁵³ Oman Fathurahman, Tarekat Syattariyahlm...2008, hlm. 45

saja mengikuti mazhab yang lain yang di pandang lebih kuat, sementara itu kaum tua memilih mazhab Syafi'i atas dasar kehati-hatian.

Kedua, kaum muda memandang diri mereka sebagai kelompok pembaharu dan pemurni Islam, dan menginginkan pembaharuan pada aspek sosial, pendidikan dan politik. Apakah kaum tua tidak menginginkan hal yang sama? Latief memaparkan bahwa kaum tua pun menginginkan hal yang sama. Lantas di mana letak permasalahan pertentangan mereka? Menurut Latief permasalahannya Cuma pada hal-hal yang menurut kaum muda bid'ah, menurut kaum tua bukan bid'ah karena ada sandaran hukumnya pada Al-Qur'an dan Hadis. kemudian terdapat beberapa perbedaan dalam aspek furu'iyah semisal *jahar basmalah* atau sirr, jumlah salat taraweh, ru'yat hilal ramadhan dan idil fitri dan lain sebagainya

Ketiga, polemik antara Kaum Tua dan Kaum Muda juga pada persoalan tarekat dan suluk, dan beberapa tradisi keagamaan di Minangkabau yang dianggap bid'ah oleh Kaum Muda sementara kaum tua menganggap semua itu tidak bid'ah dan punya dasar hukum syariat.

Dalam hal ide pembaharuan, sebagaimana telah disinggung di atas, kaum tua juga menginginkan pembaharuan. Namun mereka bersikap sangat hati-hati dalam melakukannya. Di antara prinsip kaum tua adalah:

Jalan jangan sampai dianjak urang lalu, cupak jan sampai dituka urang panggaleh, kaji jan sampai diubah faqih singgah, kok manih, jan capek dilulua, kok pahik jan capek dimuntahkan

(Jalan jangan sampai ditukar oleh para musafir, takaran jangan sampai ditukar para pedagang, kaji jangan sampai dirobah guru yang singgah, kalau manis jangan langsung ditelan, kalau pahit jangan langsung dimuntahkan)

Menurut Latief, asal usul sebutan "Kaum Tua" muncul pada awal abad ke-20. Tepatnya pada tahun 1905, di Kota Padang muncul suatu gerakan dari kelompok orang-orang yang berasal dari Darek, di bawah pimpinan Datuak Sutan Maharajo⁵⁴. Gerakan ini berusaha mengajak masyarakat untuk kembali

⁵⁴ Datuk Sutan Maharajo berasal dari Sulit Air, menetap di Padang dan menjadi pelopor surat kabar pada tahun 1894. Dia menerbitkan surat kabar "Pelita Kecil", kemudian memimpin surat kabar "Cahaya Sumatera dan surat kabar "Oetoesan Melajoe", dan "Soenting Melajoe". Pada surat kabar terakhir ini, putrinya Siti Zubaidah Ratna Djoeita menjadi anggota redaksi. Dia mendapat julukan dengan "Datuak Bangkit" dan "Kaezer van adat Minangkabau". Julukan ini disebabkan karena upaya kerasnya dalam usaha pemurnian adat Minang. Baca Deliar Noer, Gerakan Moderen Islam di Indonesia, 1900-1942, hlm. 254 dan M. Sanusi Latief,

kepada adat Minangkabau yang asli dan membersihkannya dari pengaruh adat kebiasaan yang berasal dari Aceh yang disebutnya sebagai “adat calong”. Adat kebiasaan Aceh berkembang di Padang akibat pengaruh sisa-sisa kekuasaan Aceh yang pada masa sebelumnya sempat menguasai daerah Pesisir Minangkabau.⁵⁵

Latief melanjutkan bahwa motivasi gerakan Datuak Sutan Maharajo adalah karena dia ingin menjadi regen menggantikan regen yang berkuasa pada waktu itu. Untuk mewujudkan niatnya, maka ia bekerja sama dengan para bangsawan dan Belanda. Dalam rangka ini, pada tahun 1906 ia mengadakan pasar malam pertama di Kota Padang untuk tujuan menarik hati pihak Belanda dan memojokkan regen dan kelompoknya.⁵⁶

Datuak Sutan Maharajo dan kawan-kawannya menganggap gerakan mereka memiliki sifat yang sama dengan gerakan kelompok Turki Muda yang berjuang melawan kekuasaan Sultan Abdul Hamid pada waktu itu. Atas dasar ini, Datuak Sutan Maharajo menyebut diri mereka sebagai “Kaum Muda” dan kelompok pemuka Kota Padang mereka sebut sebagai “Kaum Tua”.⁵⁷

Pada sisi yang lain, di bidang agama juga muncul kelompok pembaharuan yang ingin membersihkan Islam dari kejumudan, khurafat, bid'ah dan lain sebagainya. Kelompok ini juga menginginkan modernisasi pada bidang pendidikan, sosial, dan politik. Di antara tokoh kelompok ini adalah Haji Abdullah Ahmad. Perhatian Masyarakat akhirnya lebih tertuju kepada pembaharuan di bidang agama ini. Datuak Sutan Maharajo juga memiliki rasa simpati terhadap gerakan pembaharuan keagamaan Haji Abdullah Ahmad ini dan memberikan dukungan terhadapnya. Melalui surat kabar yang dipimpinnya pada waktu itu, Datuak Sutan Maharajo menulis sebuah artikel tentang gerakan pembaharuan ini dan menyebut para ulama yang tergabung dengan Haji Abdullah Ahmad ini dengan sebutan “Kaum Muda”. Gerakan Abdullah Ahmad ini juga disejajarkan dengan gerakan

Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, (Disertasi), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), hlm. 128

⁵⁵ Pada awal abad 17, Sultan Iskandar Muda pernah mengirimkan pasukan ke Minangkabau dan berhasil menguasai daerah pesisir barat, mulai dari Takus sampai ke Inderapura di selatan. Tujuan dari Iskandar Muda adalah dalam rangka merebut perdagangan rempah-rempah dan hasil pertambangan dari Portugis. Baru pada tahun 1668 kekuasaan Aceh habis dari daerah ini. M. Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, (Disertasi), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), hlm. 128

⁵⁶ Regen itu sebuah jabatan setingkat bupati saat sekarang. Regen dibentuk oleh Belanda dan pada tahun 1913 dihapuskan. *Ibid.*, hlm. 128-129

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 129

pembaharuan kaum muda Turki yang dipimpin Anwar Pasya yang berhasil mengguncang sendi-sendi kekolotan di negeri itu.⁵⁸

Berkat jasa Datuak Sutan Maharajo dan surat kabarnya, gerakan pembaharuan Abdullah Ahmad cepat populer di seluruh Minangkabau. Hal ini terjadi pada tahun 1907. Sebaliknya kepada kelompok para ulama yang menentang gerakan Abdullah Ahmad dan kawan-kawannya digunakan sebutan “Kaum Tua”.⁵⁹

Dengan demikian, menurut Latief, sebutan “Kaum Tua” dan “Kaum Muda” ini bukan berasal dari kedua kelompok ulama yang bertentangan paham tersebut, tetapi berasal dari pihak kelompok pemurnian Adat Minang yaitu Datuak Sutan Maharajo yang sekaligus juga berprofesi sebagai wartawan pada waktu itu.⁶⁰

Keberpihakan Datuak Sutan Maharajo kepada kelompok Abdullah Ahmad hanya bertahan selama 4 tahun. Sebagaimana dijelaskan Schrieke, pada tahun 1912 terjadi perselisihan antara Abdul Majid sahabat Abdullah Ahmad dengan Datuak Sutan Maharajo sekaligus merupakan menantunya sendiri mengenai masalah pemindahan percetakan “Orang Alam Minangkabau” yang didirikan Datuan Sutan Maharajo pada tahun 1908. Abdul Majid tidak setuju dengan pemindahan percetakan tersebut dari jalan Pondok di pusat Kota Padang ke Pulo Air yang terletak di sudut kota. Akhirnya ia menarik diri sebagai pemegang saham percetakan tersebut. Perselisihan tersebut berkembang menjadi perselisihan antara kaum adat dengan kelompok agama; Abdullah Ahmad dan kawan-kawan. Penyebabnya adalah dikarenakan kritikan Ahmad Khatib al-Minangkabawi dari Makkah tentang harta warisan di Minangkabau yang dinilai tidak sesuai dengan ketentuan Islam. Akhirnya Datuak Sutan Maharajo menjadi antipati terhadap kelompok Abdullah Ahmad yang dianggapnya sehaluan dengan gurunya

⁵⁸ Latief mengutip majalah Panji Islam, Medan, tahun 1941, hlm. 8812/124 menceritakan kedekatan dan persahabatan Datuak Sutan Maharajo dengan Abdullah Ahmad yang semakin dengan setelah Abdul Majid Karim, sahabat Abdullah Ahmad, menikah dengan Siti Zubaidah putri Datuak Sutan Maharajo yang ketika itu menjadi anggota redaksi surat kabar “Soenting Melajoe pada tahun 1905.. Baca, M. Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua, 1988, hlm. 130-131

⁵⁹ Majalah Panji Islam, Medan, tahun 1941, hlm. 8772/82. Dikutip dari Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua, 1988, hlm. 131

⁶⁰ Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua, 1988, hlm.132

Ahmad Khatib yang merusak tatanan adat Minang yang selama ini diperjuangkannya.⁶¹

Datuak Sutan Maharajo akhirnya berbalik dan bergabung dengan kelompok “Kaum Tuo” seperti Syekh Mungka, Khatib Ali, Syekh Sulaiman Arrasuli dan lainnya. Datuak Sutan Maharajo yang awalnya menyokong Kaum Muda dan mencaci Kaum Tua, berbalik menyerang “Kaum Muda” dengan mengatakannya sebagai “Kaum Wahabi”, “Kaum Mu’tazillah”, dan “Kaum Kharijiyyah” (M. Sanusi Latief, 1988:133)

Sedikit berbeda dengan yang dipaparkan oleh Latief, penyebutan kaum Muda Dan Kaum Tua menurut Oman Fathurrahman (2008:49) berawal ketika pada awal abad ke-20, tepatnya ketika pada sekitar tahun 1906 empat ulama Minangkabau kembali dari Tanah Suci Makkah setelah beberapa tahun belajar agama kepada Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi. Keempat ulama itu adalah: Haji Muhammad Jamil Jambek Bukittinggi, Haji Muhammad Taib Umar Sungayang Batusangkar, Haji Abdullah Ahmad Padang Panjang, dan Haji Abdul Karim Amrullah Maninjau.⁶²

Secara spesifik, keempat ulama pembaharu ini memang menyoroti praktik tarekat, khususnya tarekat *Syathāriyyah*, yang banyak dianut oleh masyarakat Minangkabau. Mereka menganggap bahwa praktik tarekat tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Menurut Amin, “...tarekat itu sudah menjadi perbincangan mereka dengan guru mereka bahwa tarekat itu adalah salah...”.⁶³ Oleh karenanya, keempat ulama ini sangat proaktif mengajak kepada kalangan penganut tarekat *Syathāriyyah* untuk meninggalkan praktik keberagamaannya.

Pada tahun 1907 misalnya, Haji Muhammad Jamil Jambek mengadakan pertemuan terbatas dengan mengundang tokoh-tokoh ulama tarekat *Syathāriyyah* untuk datang ke rumahnya dan berdiskusi berkaitan dengan perbedaan pandangan atas praktik tarekat tersebut. Di antara ulama tarekat *Syathāriyyah* yang hadir, dan rata-rata telah berusia tua, adalah: Syaikh Khatib Muhammad Ali al-Padani, Syaikh Muhammad Dalil (Tuanku Syaikh Bayang), Tuanku Syaikh Khatib Sayyidina Syaikh Muhammad Taib Sibarang Padang, dan Tuanku Imam Masjid Ganting padang. Adapun dari kelompok

⁶¹ B.J.O Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, (Jakarta: Bhratara, 1973), hlm. 34 dan lihat, Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, *Ibid.*, hlm. 131

⁶² Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, (Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2008, hlm. 49

⁶³ Imam Maulana Abdul Manaf Amin, *Risalah Mizan al-Qalb*, naskah tulisan tangan koleksi Imam Maulana Abdul Manaf Amin, Batang Kabung, Koto Tangah, Padang Sumatra Barat, 1989, hlm. 84

ulama pembaharu, yang rata-rata masih berusia muda, antara lain: Haji Abbas Daud Balingka, yang dikenal sebagai Inyiek Balingka, Haji Abdullah Ahmad Padang Panjang, dan Haji Abdul Karim Amrullah Maninjau, yang dikenal sebagai Inyiek Rasul.

Diceritakan bahwa dalam pertemuan tersebut terjadi perdebatan hangat antara dua kelompok ulama ini tentang boleh tidaknya praktik tarekat menurut Islam. Akan tetapi, kendati berlangsung hingga larut malam, tidak tercapai kata sepakat di antara dua kelompok ulama tersebut, sehingga perbedaan pandangan, dan karenanya pertentangan, antara para ulama tarekat *Syathāriyyah* dengan para ulama pembaharu pun terus berlangsung. Dan, momentum inilah yang disebut dalam naskah *Risalah Mizan al-Qalb*, sebagai asal mula munculnya istilah Kaum Tua dan Kaum Muda:

“...maka di sinilah asal mulanya sebutan kaum tua (kaum kuno), karena ulama-ulama yang mempertahankan tarekat itu telah tua-tua semuanya, yaitu lima puluh tahun ke atas. Sedangkan yang membatalkan tarekat itu ulama-ulama muda semuanya, yaitu tiga puluh tahun ke bawah. Maka dinamai orang mereka kaum muda (kaum baru) sehingga masyhurlah sesudah itu sebutan kaum kuno dan kaum muda. Maka di sinilah asal mulanya sebutan itu...”⁶⁴

Jika dilihat penjelasan Latief dan Amin di atas, awal mula terjadi penyebutan Kaum Tua dan Kaum Muda memang mulai lahir pada sekitar tahun 1905, 1906, dan 1907. Agaknya pada sekitar tiga tahun itulah istilah Kaum Tua dan Kaum Muda muncul. Pada tahun 1918, ulama-ulama penganut paham ahlussunnah dan bermazhab Syafi'i mengadakan pertemuan di Ladang Laweh Bukittinggi. Pertemuan tersebut melahirkan komitmen untuk membentengi dan mempertahankan paham *Ahlussunnah wal-Jama'ah*. Pada pertemuan tersebut hadir antara lain: Syaikh Abbad al-Qadhi Ladang Laweh, Syaikh Muhammad Sa'ad Mungka, Syaikh Khatib Muhammad Ali Padang, Syaikh Sulaiman Arrasuli Candung, Syaikh Abdul Wahid Tabek Gadang, Syaikh Muhammad Jamil Jaho, Syaikh Abdul Madjid Koto Nan Gadang, Syaikh Jalaluddin Sicincin, Syaikh Muhammad Arifin Batu Hampar, Syaikh Muhammad Salim Bayur Maninjau, Syaikh Machudum Solok, dll.

Pada bulan Mei tahun 1919 bertempat di Tarandam Padang, Syaikh Khatib Muhammad Ali kembali melakukan debat terbuka dengan kaum muda yang dipimpin oleh Abdullah Ahmad. Debat ini dilanjutkan di surau Syaikh Khatib Muhammad Ali sendiri yang di dampingi oleh H. Hassan Basri

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 85-86

Maninjau, Syaikh Sulaiman Arrasuli, Syaikh Abbas al-Qadhi, Syaikh Muhammad Djamil Jaho, Syaikh Abdul Wahid Tabek Gadang dan Syaikh Machudum Solok. Sedangkan di pihak kaum muda adalah H. Abdullah Ahmad, Jamil Jambek, Abd Hamid Hakim. Debat dihadiri oleh ribuan pendengar. Pertemuan ini dipimpin oleh seorang pejabat Belanda dan seorang orientalis ternama Prof. B.J.O Schrieke.⁶⁵

Pada tahun 1920⁶⁶, ulama-ulama yang hadir pada pertemuan di Ladang Laweh mendirikan perserikatan ulama Sumatera (Vereeniging Ittihadoel Oelama Sumatera disingkat VIOS).

Struktur Pengurusnya adalah:

Ketua : Syaikh Muhammad Sa'ad Mungka
 Cabang Agam : Syaikh Abbas Qadhi
 Cabang Solok : Syaikh Machudum
 Cabang Payakumbuh : Syaikh Abdul Wahid
 Cabang Padang : Syaikh Khatib Muhammad Ali
 Cabang Padang Panjang : Syaikh Muhammad Jamil

Latief membagi tokoh-tokoh Kaum Tua kepada tiga periode. Periode pertama adalah tokoh-tokoh yang pada umumnya terlibat polemik dengan Kaum Muda dalam jangka waktu tahun 1907–1928. Periode angkatan kedua dari tahun 1928–1950, dan angkatan ketiga sesudah tahun 1950.⁶⁷

Tabel 2: Daftar Nama Tokoh-Tokoh Kaum Tua Periode Pertama

No	Nama	Keterangan
1	Syaikh Sa'ad ibn Tinta' Mungka Lima Puluh	Ketua Ittihad Ulama Sumatera tahun 1921-1923 mendirikan surau pada tahun 1905

⁶⁵ Sjarkawi Machudum, *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Ahlul-sunnah wal Jama'ah Pendiri Republik Indonesia*, (Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 2011), hlm.9

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 9-10

⁶⁷ Tokoh-tokoh angkatan periode pertama sebagaimana dijelaskan Latief adalah orang-orang yang terlibat polemik dengan Kaum Muda, mendirikan madrasah sebagai pengganti surau dan mendirikan organisasi Kaum Tua. Organisasi-organisasi tersebut adalah seperti Ittihad Ulama Sumatera di Bukittinggi tahun 1921 yang dipimpin oleh Syaikh Sa'ad Mungka, Persatuan Madrasah-madrasah Tarbiyah di Bukittinggi tahun 1928 yang kemudian diubah menjadi Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Bukittinggi pada tahun 1931 yang ketuanya adalah Sultha'in atau sulthani Dt Rajo Dubalang. Mereka ini adalah ulama-ulama pruduk surau dan sebagian pernah bermukim di Makkah dan belajar dengan Ahmad Khatib Al-Minangkabawi yang tinggal di Makkah dan menjadi guru dan imam bermazhab Syafi'i di Masjidil Haram. *Ibid.*, hlm. 154

No	Nama	Keterangan
	Kota (1857-1923)	
2	Syaikh Khatib Ali (1871-1970)	Berasal dari Muara Labuh dan tinggal di Kota Padang, mendirikan surau halaqah pada tahun 1905
3	Syaikh Abdul Wahid*	Mendirikan surau halaqah pada tahun 1906 di Tabek Gadang Payakumbuh
4	Syaikh Sulaiman al-Rasuli Candung (1871-1970)	Pendiri MTI Candung dan sesepuh Perti, mendirikan surau halaqah pada tahun 1907
5	Syaikh Muhammad Adam*	Mendirikan surau halaqah pada tahun 1910
6	Syaikh Muhammad Dalil (1864-1923)	Dari Bayang Painan dan tinggal di Padang
7	Syaikh Abbas Qadhi (1863-1949)	Ladang Lawas Bukittinggi dan pendiri Arabiyah School
8	Syaikh Arifin al-Arsyadi (w. 1938)	Batu Hampar Payakumbuh
9	Syaikh Abdul Wahid (w. 1369 H)	Tabek Gadang Payakumbuh dan Pendiri MTI Tabek Gadang
10	Syaikh Muhammad Jamil Jaho (1875-1940),	Melanjutkan surau Syaikh Muhammad Adam dan mengubah nama surau menjadi Halaqah Tarbiyah Isamiyah pada tahun 1922 yang kemudian berubah menjadi MTI Jaho
11	Syaikh Muhammad Sa'id Bonjol (w. 1978)	Bonjol Pasaman
12	Syaikh Abdul Majid (w. 1953)	Koto Nan Gadang Payakumbuh
13	Syaikh Adam	Palembayan
14	Syaikh Abdul Qadim (w. 1957)	Balubus Payakumbuh
15	Syaikh Ibrahim	Tiakar Payakumbuh
16	Syaikh Darwisy al-Arsyadi (w. 1965)	Batu Hampar Payakumbuh
17	Syaikh Muhammad Zain	Kumpulan Pasaman
18	Syaikh Ma'sum	Panampung Bukittinggi
19	Syaikh Muhammad Yunus	Talu Pasaman
20	Syaikh Yunus Yahya	Magek Bukittinggi
21	Syaikh Husen Amin	Pasir Bukittinggi
22	Syaikh Abdurrahman	Simalanggang Payakumbuh
23	Syaikh Mahmud	Tarantang Payakumbuh
24	Syaikh Zakariya (Naqsyabandi)	Malalo Tanah Datar
25	Syaikh Arifin Jamil	Kamang Bukittinggi
26	Syaikh Muhammad	Koto Marapak Pariaman

No	Nama	Keterangan
	Rasyad	
27	Syaikh Abu Bakar	Maninjau
28	Syaikh Muhammad Kanis	Batu Tanyuh Payakumbuh
29	Syaikh Muhammad Jamil	Pariaman
30	TuanKu Aluma	Koto Tuo Ampek Koto Agam
31	TuanKu Uwaik Limo Pulauah (<i>Syathāriyyah</i>)	Guguak Malalo Tanah Datar
32	TuanKu Ismail	Kiambang Sicincin, Pariaman, murid TuanKu Aluma

Sumber⁶⁸: Disarikan dari M. Sanusi Latief, 1988, 155-157.

Tokoh-tokoh Kaum Tua generasi kedua adalah mereka yang menjadi hasil didikan dari angkatan pertama dan bahkan banyak diberikan kepercayaan memimpin organisasi dan perguruan.

Tabel 3: Tokoh-Tokoh Kaum Tua Generasi Kedua

No	Nama	Ket
1	H. Sultha'in atau Sulthani Dt. Rajo Dubalang. Lahir 1906 di Bayur Maninjau	Ketua Persatuan Madrasah Tarbiyah tahun 1928, dan ketua Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) tahun 1931-1933
2	H. Sirajuddin Abbas (1903-1980) Putra Syaikh Abbas Qadhi, lahir di Bengkawas Bukittinggi	Ketua Redaksi Majalah al-Raddu wa-al-Mardud Ittihad Ulama tahun 1923. Pernah menjadi Konsulat Hindia Belanda di Jeddah pada tahun 1927-1933. Ketua PERTI tahun 1937-1945. Pemimpin Majalah Soearti 1937-1942. Ketua Dewan Tertinggi Partai PERTI (1945-1965). Dan pernah menjadi Menteri Kesejahteraan Negara tahun 1954
3	H Rusli Abdul Wahid. Lahir 1908 di Tabek Gadang Payakumbuh.	Pernah menjadi Ketua Umum (Tanfidziyyah) Partai Islam PERTI tahun 1955-1969, dan pernah menjadi Menteri Urusan Irian Barat pada tahun 1956
4	H. Mansur Dt. Nagari Basa, lahir 1908 di Pakan Sinayan, Kamang Mudik	Pendiri MTI dan pimpinan tarekat Naqsyabandiyyah di kampungnya. Alumni MTI Jaho tahun 1926. Pernah menjadi Ketua Mahkamah Syar'iyah Sumatera Tengah (1958-1963), Pengawas Peradilan Agama Sumatera Tengah (1958-1963, Anggota MPRS RI (1966-1967), Dekan Fakultas Syari'ah IAIN di Bukittinggi (1967-1971), Ketua Presidium IAIN Padang (1971-1974)

⁶⁸ Dua nama yang diberi tanda (*) ditemukan dalam tulisan Sjarkawi Machudum. Lihat: Sjarkawi Machudum, Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah..., 2011), hlm.4-5

No	Nama	Ket
5	H. Umar Bakri, lahir 1912 di Pariangan Padang Panjang.	Lulusan MTI Jaho tahun 1928, muballigh terkemuka, anggota Konstituante RI (1955-1959) dan Kepala Jawatan Agama Kabupaten Tanah Datar (1963-1969)
6	Hj. Syamsiyah Abbas lahir 1905, di Bengkawas Bukittinggi	Pendiri MTI khusus putri tahun 1938, menjadi anggota Konstituante RI tahun 1955-1959
7	Haji Jalaluddin, (1882-1976). Lahir di Koto Baru Tigo Maninjau	Pernah menjadi Sekretaris Umum PERTI dan tangan kanan Sirajuddin Abbas. Mendirikan Partai Politik Thariqat Islam (PPTI) dan jadi ketuanya tahun 1945-1975

Sumber: Disarikan dari M. Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, 1988, 158-159)

Tokoh-tokoh Kaum Tua generasi ketiga rata-rata lahir tahun 1920 dan sesudahnya. Mereka juga aktif di bidang pendidikan dan politik. Di antara mereka bahkan ada yang melanjutkan pelajaran ke al-Azhar Mesir. Di antara yang menonjol pada angkatan ketiga ini adalah H. Ma'ana Hasnuti, lahir 1926. Berasal dari Gantung Ciri Solok. Tahun 1969 sepulangnya dari Mesir diangkat menjadi Dekan Fakultas Tarbiyah Universitas Ahlussunnah (UNAS) yang didirikan PERTI di Bukittinggi. Ia juga menjadi dosen Fakultas Syari'ah IAIN. Kemudian menjadi anggota DPR-RI periode 1977-1982. Tokoh lainnya H. Izzuddin Marzuki LAL. Lahir 1920 di Panampung Bukittinggi Pernah belajar di Mesir, memimpin UNAS menggantikan H. Ma'ana Hasnuti, dan dosen Fakultas Adab IAIN di Payakumbuh. Kemudian Anas Yamin, lahir 1930 di Padang Ganting, alumnus al-Azhar, dosen Fakultas Tarbiyah UNAS dan Fakultas Ushuluddin IAIN di Padang Panjang. Mawardi Wali. Lahir 1929 di Jaho Padang Panjang, alumnus al-Azhar, anggota DPRD Sumatera Barat tahun 1972-1977. Sofyan Siraj lahir 1925, putera Sijaduddin Abbas, lulusan HIS, pernah memimpin angkatan muda PERTI dan tokoh-tokoh lainnya.

Pembaharuan pendidikan kaum tua sudah mulai dengan dirintisnya Madrasah Arabiyah School yang didirikan oleh Syaikh Abbas Qadhi sejak tahun 1919. Sekolah ini baru untuk tingkat ibtdaiyyah, belum ada untuk tingkat lanjutan. Salah seorang murid beliau yang tamat di Madrasah ini adalah Sultha'in dari Bayur Maninjau. Sultha'in ingin melanjutkan belajarnya ke Madrasah Sumatera Thawalib Parabek yang didengarnya sudah modern. Syaikh Abbas Qadhi tidak merestui keinginan Sulthain karena Sumatera Thawalib Parabek dianggap merupakan sekolah Kaum Muda. Akhirnya

Sultha'in disuruhnya mengantarkan suratnya kepada Syaikh Sulaiman al-Rasuli yang isinya mendesak agar Sulaiman al-Rasuli mengambil langkah untuk mengubah Surau Canduang menjadi madrasah. Atas desakan tersebut, maka Syaikh Sulaiman al-Rasuli mulai mengubah sistem pendidikan surau Candung yang didirikannya pada tahun 1908 menjadi madrasah dengan sistem klasikal pada tahun 1926.⁶⁹

Konferensi⁷⁰ pertama di Candung. Dalam konferensi ini diputuskan pembentukan organisasi permanen yang akan menaungi madrasah-madrasah yang semakin banyak jumlahnya. Organisasi tersebut bernama "Persatuan Tarbiyah Islamiyah" yang disingkat PTI. Sebagai ketuanya tetap ditunjuk Sultha'in Dt. Rajo Dubalang yang menjabat tahun 1930-1932.⁷¹ Sumber lain seperti Irhash A Shamad menyebutkan bahwa ketua Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PTI) yang terbentuk pada 20 Mei 1930 ini adalah Syekh Sulaiman Ar-Rasuly bukan Sultha'in⁷² Namun, penulis lebih cenderung untuk mengikuti pendapat pertama karena lebih kuat.

Pada tanggal 14 Mei 1932, PTI mengadakan Kongres ke II di Payakumbuh. Dalam Kongres kedua ini lebih banyak dihadiri oleh kelompok muda terjadi peralihan ketua dari Sultha'in pindah kepada H. Abdul Majid Koto Nan Gadang Payakumbuh. Pada waktu itu juga organisasi dikembangkan menjadi organisasi pendidikan, dan sosial keagamaan yang lebih luas. Pada Kongres 1932 ini, PTI mengubah nama organisasi menjadi Persatuan Pendidikan Islam Indonesia (PPII).⁷³

Namun organisasi ini lumpuh karena sehari setelah kongres, pengurus dan ulama terkemukanya dipanggil oleh Tuan Luhak Lima Puluh Kota dan memberitahukan bahwa PPII yang baru saja dibentuk, karena adanya kata "Indonesia" pada nama organisasi tersebut telah dinilai oleh Belanda sebagai partai politik bukan sebagai organisasi sosial keagamaan. Oleh karena itu diminta untuk menyiapkan persyaratan sebagai layaknya partai politik dan akan disikapi oleh Belanda sebagai sebuah partai politik. Setelah pertemuan

⁶⁹ Wawaancara M. Sanusi Latief dengan Sultha'in Dt. Rajo Dubalang 15-9-1982. Baca M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm. 251

⁷⁰ Sjarkawi menyebutnya Kongres I PTI. Baca Syarkawi, 2011: 19

⁷¹ M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm.252 dan Sjarkawi, 2011: 19

⁷² L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, (Terjemah), Jakarta: Panitia Penterjemah 1966: 321-22) dalam Irhash A. Shamad dan Danil M. Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, (Jakarta: Tintamas, 2007), hlm. 125

⁷³ Sjarkawi Machudum, 2011: 24. Bandingkan dengan Sanusi Latief menulis pada tahun 1931 diadakan konfrensi (Kongres) kedua di Batu Hampar dalam M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm.252.

tersebut, banyak ulama menarik diri dari organisasi sehingga organisasi tidak memiliki aktivitas.⁷⁴

Pada tanggal 3-5 Mei 1935 dalam acara muzakarah dalam menyikapi organisasi yang telah berganti nama menjadi PPII ini, kemudian disepakati dibentuknya pengurus penggantian antar waktu dengan menunjuk Syaikh Hasan Basri sebagai ketua, KH Baharuddin Arrasuli sebagai Sekretaris. Kemudian pada tanggal 20-30 Mei 1937 diadakan muzakarah Ulama Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Candung. Dalam muzakarah ini diputuskan untuk mengembalikan nama organisasi menjadi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Tarbiyah). Namun untuk tingkat pelajar tetap dinamakan PPII. Pada akhirnya Tarbiyah Islamiyah ini disingkat dengan PERTI.

Tabel 4: Tokoh-Tokoh Kaum Tua yang Memimpin PERTI

NO	Nama	Tahun	Keterangan
1	Sultha'in Dt. Rajo Sampono (hidup 1906-1988)	1928-1930	Ketua Persatuan Madrasah Tarbiyah hasil pertemuan di Candung
		1930-1932	Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PTI) Kongres I di Candung ⁷⁵
2	H. Abdul Majid Koto Nan Gadang	1932-1935	Kongres II PTI di Payakumbuh dan berganti nama menjadi PPII ⁷⁶
	H. Hasan Basri	1935-1937	Pengurus penggantian antar Waktu I. Putusan muzakarah di Candung
4	H. Sirajuddin Abbas (lahir 5 Mei 1905)	1937-1939	Ketua PTI pergantian antar waktu II, putusan Muzakarah di Candung
		1939-1945	Ketua Pengurus Besar PERTI, hasil Kongres PERTI III di Padang
		1945-1965	Kongres IV di Bukittinggi, tanggal 23-24 Desember 1945 memilih Sirajuddin Abbas sebagai Ketua Dewan Tertinggi Partai Islam PERTI. Kepemimpinan Sirajuddin Abbas

⁷⁴ Banyaknya ulama Kaum Tua yang menarik diri karena tidak mau terliba ke dalam politik, ditambah dengan pengetahuan mereka tentang banyaknya tokoh-tokoh politisi sebelumnya seperti PNI, PERMI dan lainnya yang ditangkap dan dibuang oleh Belanda. Keterangan ini bersumber dari wawancara M. Sanusi Latief dengan Buya H. Rusli Abdul Wahid, pada tanggal 7-4-1988. Lihat, M. Sanusi Latief, Gerakan Kaum Tua, 1988, hlm.253

⁷⁵ Menurut Alaiiddin Koto, pada tahun 1930 tidak disebut Kongres I, tetapi semacam Rapat Besar saja di Candung. Baca, Aliiddin Koto, Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah, (Pakanbaru: CV Panca Abdi, 1996), hlm.27

⁷⁶ Kongres Kedua yang dikatakan Sjarkawi, dipandang sebagai Rapat Besar oleh Alaiiddin Koto. Alaiiddin Koto, 1996:27

NO	Nama	Tahun	Keterangan
			berlanjut dipilih pada Kongres V Partai Islam PERTI di Bukittinggi tahun 1947, Kongres VI di Bukittinggi tahun 1950. Pada Kongres ke VII 22-29 Agus 1953 di Jakarta Partai PERTI menunjuk Sirajuddin Abbas sebagai Ketua Dewan Tertinggi Partai H. Rusli Wahid sebagai Ketua Pengurus Besar PI PERTI. Pada Kongres VIII tanggal 9-16 Agust 1955 kembali menetapkan Sirajuddin Abbas sebagai Ketua Dewan Tertinggi Partai H. Rusli Wahid sebagai Ketua Pengurus Besar PI PERTI. Pada Kongres IX tanggal 13-20 April 1962 pimpinan PI PERTI kembali dipegang Sirajuddin Abbas menjadi Ketua Umum DPP PI PERTI. Tanggal 20 April 1962 H Rusli Abdul Wahid memproklamkan berdirinya DPP PI PERTI tandingan. Pada tanggal 13-20 Februari 1965 pada Kongres ke X kembali Sirajuddin Abbas ditunjuk memimpin PI PERTI
7	H Rusli Abdul Wahid	1966-1968	PERTI berkecamuk dalam konflik internal
8	H. Rusli Abdul Wahid, T.S. Mardjohan Rusli A. Chalil	1968	Tiga orang ini mengklaim masing-masing mereka sebagai Ketua PERTI
1 Maret 1969, Syekh Sulaiman Ar-Rasuly memberikan Dekrit atau himbauan agar PERTI kembali ke khittah 1928			
	H. Baharuddin Rusli Putera Sulaiman al-Rasuli	1970	Ketua I hasil Mubes I Persatuan Tarbiyah Islamiyah yang disingkat "Tarbiyah". selanjutnya digantikan H. Ma'ana Hasnuti hingga tahun 1978, kemudian beralih kepada Haji Ahmad HMS dari Bima

Sumber: disarikan dari Sjarkawi Machudum (2011), Sanusi Latief (1988), dan Alaidin Koto (1996: 27)

Berdasarkan kajian terhadap beberapa sumber, dapat dipastikan bahwa di kalangan Kaum Tua, pembaharuan lembaga pendidikan dari Surau adalah Madrasah Tarbiyah Islamiyah yang disingkat dengan "MTI". Pada tahun 1937 sudah tercatat 137 buah MTI. Dan pada tahun 1938 didirikan pula sebuah Madrasah khusus untuk putri yaitu MTI Putri di Bengkawas Bukittinggi yang dipimpin oleh Ummi H. Syamsiyah Abbas. Di samping MTI, di kalangan Kaum Tua juga masih terdapat sistem surau dengan memakai pola halaqah

dalam pengajarannya bahkan ada yang mengambil model campuran antara halaqah dan sistem klasikal.⁷⁷

Pada dekade terakhir, MTI juga menggunakan Istilah “pesantren”. Sebagai lembaga pendidikan Islam di Minangkabau, sebutan “pesantren” baru memasyarakat dan digunakan oleh sejumlah lembaga pendidikan Islam di Sumatera Barat pada beberapa dasawarsa terakhir.⁷⁸

Madrasah Tarbiyah Islamiyah menambah namanya dengan menggunakan sebutan pondok pesantren diperkirakan mulai pada tahun 1975. Hal disebabkan karena pemerintah memberikan perhatian khusus terhadap pesantren serta memberikan kucuran dana untuk sarana dan prasarana bangunan. Agaknya untuk kepentingan ini, banyak MTI di Sumatera Barat menambahkan sebutan “Pondok Pesantren” pada nama lembaganya dengan tetap menggunakan sebutan Madrasah Tarbiyah Islamiyah. Hal ini masih memerlukan kajian lebih jauh. Perkiraan di atas lebih penulis dasarkan kepada munculnya SKB tiga menteri 1975 antara Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan, dan Menteri Agama.

b. Pembaharuan Pendidikan Surau oleh Kaum Muda

Kriteria Kaum Muda sebagaimana disebutkan Latief adalah *pertama*, pemurnian agama dari segala hal yang tidak berasal dari ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah. Kedua, pembaharuan dalam pemikiran dan pemahaman ajaran-ajaran agama yang berarti keharusan untuk berijtihad dan menjauh kejumudan. Ketiga, modernisasi dalam pendidikan, sosial, dan politik.⁷⁹

Tabel 5: Tokoh Kaum Muda Periode Pertama dan Lembaga Pendidikannya

NO	Nama	Keterangan
1	Syaikh Muhammad Jamil Jambek (1862-1947)	Bukittinggi, ahli falaq, dan orang pertama memakai metode tabligh keliling sebagai metode dakwah
2	Syaikh Muhammad Thaib Umar (1874-1920)	Sungayang Bt Sangkar, pendiri Madras School, dan orang pertama memakai bahasa Indonesia dalam khotbah Jum'at di Masjid Lantai Batu Batu Sangkar
3	Syaikh Abdul Karim Amrullah (1879-1949)	Sunagi Batang Maninjau, pendiri Madrasah Thawalib Padang Panjang tahun 1921

⁷⁷ M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm.280-284

⁷⁸ Azyumardi Azra, *Surau*, 2003, hlm. 7

⁷⁹ M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua*, 1988, hlm. 135

NO	Nama	Keterangan
4	Syaikh Abdullah Ahmad (1878-1933)	Di Padang Panjang, kemudian pindah ke Padang, pendiri Adabiyah School tahun 1909, dan penerbit Majalah al-Munir 1911-1916 dan mendirikan PGAI tahun 1919 di Padang
5	Syaikh H. Daud Rasyidi (1880-1948)	Balingka Bukittinggi
6	Syaikh Ibrahim Musa (1882-1963)	Parabek Bukittinggi, pendiri Madrasah Thawalib Parabek, dan penerbit majalah al-Bayan
7	Syaikh Abbas Abdullah (1983-1957)	Padang Japang Lima Puluh Kota, pendiri Madrasah Thawalib Padang Japang dan pimpinan Majalah al-Imam
8	Dll	

Sumber: Disarikan dari M. Sanusi Latief, 155

C. Moderasi Islamisasi Melalui Pendidikan dan Tasawuf di Sumatera Barat

Dalam konteks dunia Melayu-Indonesia sendiri, tarekat sejak awal telah memainkan peran penting, terutama karena Islam yang masuk ke wilayah ini pada periode awal adalah yang bercorak *tashawwuf*,⁸⁰ sehingga karenanya, tarekat, sebagai organisasi dalam dunia *tashawwuf* akan sering dan banyak dijumpai di wilayah mana pun di Melayu-Indonesia ini Islam berkembang. Bahkan, di beberapa wilayah tertentu, tarekat menjadi fenomena istana ketika para pengikut dan sebagian guru tarekatnya menjadi bagian dari keluarga, atau menjadi pejabat, istana. Di Aceh misalnya, Nuruddin Al-Raniri (w. 1068/1658), yang merupakan salah seorang guru utama dalam tarekat Rifa'iyyah, pernah menjabat sebagai *Syaikh al-Islam*—salah satu kedudukan tertinggi di Kesultanan di bawah Sultan sendiri—pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1637-1641) dan awal pemerintahan Sultanah Safiatuddin (1641-1675). Demikian halnya dengan Abdurrauf Singkel (1024-1105/1615-1690), yang sepanjang kariernya dipercaya oleh Sultanah Safiatuddin sebagai *Qadhi Mālik al-'Adil* atau Mufti Kerajaan, yang bertanggung atas berbagai masalah sosial-keagamaan.⁸¹ Hal yang sama juga

⁸⁰ Lihat Johns 1961b: 10-23; Azra *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 1994, h 32-33.

⁸¹ A. Hasjmi, 1980, "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Kuala Menjelang 20 Tahun*, (Medan: Waspada, 1980), hlm. 375; dan lihat Van Langen, K.F.HLM., 1888, "De inrichting van het Atjehsche Staatbestuur onder het Sultanaat", *BKI*, 5, III; diterjemahkan oleh Aboe Bakar menjadi *Susunan Pemerintahan Aceh semasa Kesultanan*, Banda Aceh: PDIA, 1986.), hlm. 42-44.

terjadi di wilayah lain pada periode berikutnya, seperti di Cirebon dan Banten.⁸²

⁸² Beberapa sumber menjelaskan bahwa sejumlah pembesar kerajaan di Kesultanan Cirebon dan Banten adalah murid-murid tarekat yang terhubung secara langsung dengan guru-guru tarekat di Mekkah Di Kesultanan Banten sendiri, tarekat, di samping menjadi sarana untuk memperoleh kekuatan spiritual, juga diyakini oleh kalangan istana sebagai media yang dapat mendukung, meligitimasi dan semakin memperkuat kedudukan mereka sebagai penguasa. lihat: Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat)", *Studia Islamika*, 1994a,) I, hlm. 13. Di Keraton Cirebon misalnya, ada beberapa nama yang menjadi *Mursyid* tarekat, dalam hal ini tarekat Syathariyyah, seperti P. S. Sulediningrat, yang juga merupakan keturunan dari Sunan Gunung Djati. *Mursyid* tarekat Syathariyyah lainnya adalah Mbah Muqayyim, seorang penghulu Keraton, yang belakangan mendirikan pesantren Buntet, dan hingga saat ini menjadi salah satu basis terpenting tarekat Syathariyyah di wilayah Cirebon, Lihat: Muhaimin, 1997, "Pesantren and Tarekat in the Modern Era: An Account on the Transmission of Traditional Islam in Java", *Studia Islamika*, 1997,4, 1. hlm. 10.

KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Taufik. (1988). *School and Politics The Kaum Muda Moverment in West Sumatera (1927-1933) Judul Terjemahan: Sekolah dan Politik Gerakan Kaum Muda di Sumatera Barat (1927-1933)*, Penj.: A. Guntur dan Lindayanti. Padang, Fakultas Sastra Universitas Andalas
- Abdullah, Taufik. (1991). *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia
- Ali, Mohammad. (2006) *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philates
- Ali, Muhammad Daud. (1995). *Lembaga-Lembaga Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persacla
- Amin, Imam Maulana Abdul Manaf. (1989). Batang Kabung, Koto Tangah, Padang Sumatra Barat
- Azra, Azyumardi. (1999). *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Ciputat: Logos
- Azra, Azyumardi. (2002). *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan
- Azra, Azyumardi. (2006). *Renaisans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Azra, Azyumardi. (2006). *Renaisans Islam Asia Tenggara; Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Azra, Azyumardi. (2012). *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3*. Jakarta: PT. Ichtisar Baru Van Hoeve
- Azra, Azyumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana
- Bakri, Syamsul. (2011). *Peta Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: Fajar Media Press
- Bizawie, Zainul Milal. (2014). *Syekh Mutamakkin; Perlawanan Kultural Agama Rakyat*. Tangerang Selatan: Pustaka Compass
- Boenga, Nicodemus. (2020). Corak dan Warna-Warni Islam Nusantara: Awal, Tengah, dan Moderen. *Nuansa* Vol. XIII, No.1, Juni 2020. <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/nuansa/article/view/2833>
- Bruinessen, Martin van. (1995). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung, Mizan

- Burhanudin, Jajat. (2013). *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika
- Carey, Peter. (2011). *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855, Jilid I-III*. Jakarta: Gramedia
- Dhofier, Zamakhsyari. (2011). *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Fadjar, Malik. (1998). *Madrasah dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan
- Fajarini, Ulfah. (2014). "Pandangan Positif dan Negatif Terhadap Karya-karya Antropologi Islam di Indonesia," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, (Volume 14, Nomor 1, Juni 2014
- Fanani, Ahmad Fuad. (2004). *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: Kompas
- Fathurahman, Oman. (2008). *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: PPIM UIN Jakarta
- Fatimi, S.Q. (1963). *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute
- George Lenczowski, T. (1993). *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*. Terj. Drs Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru Algensindo
- Hasbullah, Moeflich. (2012). *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: CV Pustaka Setia
- Hermawan, A. 2020). Nilai Moderasi Islam dan Internalisasinya di Sekolah M. A. Hermawan Institut Agama Islam Negeri Purwokerto. *Insania*, 25(1)
- Karim, Abdul. (2007). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Karim, M, Abdul. (2007). *Islam Nusantara*. Yogyakarta
- Khojir, K. (2020). Moderasi Pendidikan Pesantren di Kalimantan Timur. *Ta'dib*, 23(1). <https://doi.org/10.31958/jt.v23i1.1945>
- Koto, Aliidin. (1996). *Pemikiran Politik Persatuan Tarbiyah Islamiyah*. Pakanbaru: CV Panca Abdi
- Laffan, Michael F. (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London and New York: Routledge and Curzon
- Latief, M. Sanusi. (1988). *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau, (Disertasi)*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- Maarif, Ahmad Syafii. (2009) *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah refleksi Sejarah*. Bandung,:Mizan

- Machudum, Sjarkawi. (2011). *Perjuangan Persatuan Tarbiyah Islamiyah; Ahlussunnah wal Jama'ah Pendiri Republik Indonesia*. Jakarta: Perpustakaan Persatuan Tarbiyah Islamiyah
- Maksum. (1999). *Madrasah, Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Logos
- Maryani, Dedeh dan Ruth Roselin E. Nainggolan. (2019). *Pemberdayaan Masyarakat*. Sleman: Deepublish (Grup Penerbitan CV Budi Utama)
- Marzuki, Miftahuddin, & Murdiono, M. (2020). Multicultural education in salaf pesantren and prevention of religious radicalism in Indonesia. *Cakrawala Pendidikan*, 39(1). <https://doi.org/10.21831/cp.v39i1.22900>
- Mas'ud, Abdurrahman. (2004). *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: Lkis
- Massoweang, Abd. Kadir (2020). Merajut Moderasi Beragama dari Tradisi Pesantren. *PUSAKA*, 8(2). <https://doi.org/10.31969/pusaka.v8i2.421>
- Mubarok, A. A., & Diaz Gandara Rustam. (2018). Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2)
- Muhammad, Husein. (2015). "Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah", dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan
- Mustafa, H.A. dan Abdullah Aly. (1998). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia
- Nizar, Samsul. (2005). *Sejarah dan Pergolakan Pemikiran Pendidikan Islam*. Ciputat: Quantum Teaching
- Nizar; Samsul. (2005). *Sejarah Pergolakan Pemikiran Pendidikan Islam; Potret Timur Tengah Era Awal dan Indonesia*. Jakarta: Quantum Teaching
- Nurdin, A., & Syahrotin Naqqiyah, M. (2019). Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf. *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14(1). <https://doi.org/10.15642/islamica.2019.14.1.82-102>
- Nuryana, A., Pawito, P., & Utari, P. (2019). PENGANTAR METODE PENELITIAN KEPADA SUATU PENGERTIAN YANG MENDALAM MENGENAI KONSEP FENOMENOLOGI. *ENSAINS JOURNAL*, 2(1). <https://doi.org/10.31848/ensains.v2i1.148>
- Qomar, Mujamil. (2015). *Ragam identitas Islam di Indonesia dari perspektif kawasan*. Episteme, Vol.10, No,2 Desember 2015
- Rahman, Fazlur. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago Press

- Rahmat, M. Imdadun. (2003). "Islam Pribumi, Islam Indonesia", dalam M. Imdadun Rahmat et al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga
- Ricklefs, M. C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Mizan.
- Rivauzi, Ahmad, (2020) RELEVANSI PENDIDIKAN BERBASIS SPIRITUAL DALAM PENGUATAN PENDIDIKAN KARAKTER DI SEKOLAH DAN MADRASAH PADA ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0 *Murabby: Jurnal Pendidikan Islam Volume 3 Nomor 1 April 2020*, <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/murabby/article/view/571>
- Roust,, Syamsir. (1999). "Sejarah Perkembangan Selawat Talam sebagai Kesenian Islam di Sumatera Barat", laporan penelitian, Fakultas Adab, IAIN Imam Bonjol Padang. 1998/1999,
- Saleh, Abdurrahman. (2000). *Pendidikan Agama dan Keagamaan Visi, Misi, dan Aksi*. Jakarta: Gemawindu Pancaperkasa
- Samad, Duski. (2003). *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau (Syarak Mandaki Adat Manurun)*. Padang: The Minangkabau Foundation atas Bantuan Yayasan Pengembangan Ekonomi dan Kesejahteraan Masyarakat Jakarta
- Schrieke, B.J.O. (1973). *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*. Jakarta: Bhratara
- Shamad, Irhash A. dan Danil M. Chaniago. (2007). *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau, 2007*,
- Sobarna, Ayi. (2008). *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*. Yogyakarta: Graha Ilmu
- Steenbrink, Karel A. (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang
- Steenbrink, Karel. (1995). *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Bandung: Mizan
- Stoddard, L. (1966). *Dunia Baru Islam*, (Terjemah), Jakarta: Panitia Penerjemah
- Suharto, T. (2017). Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 17(1). <https://doi.org/10.21154/altahrir.v17i1.803>
- Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi Moderasi Beragama di Lembaga Pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, 12(2). <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113>
- Syam, Nur. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS

- Tanjung, Bagindo Armaidi. (2008). *Mereka yang Terlupakan, Tuanku Menggugat*. Padang: Pustaka Artaz
- Tilaar; H.A.R. (2000). *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta
- Tim Penyusun (2019) *Moderasi Beragama*. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Tungkagi, Donald Qomaidiansyah. (2017). Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo. *Jurnal Lektur Keagamaan*. (Vol. 15, No. 2, 2017
- Yusuf, A. (2018). Moderasi Islam Dalam Dimensi Trilogi Islam (Akidah, Syariah, Dan Tasawuf). *Al-Murabbi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 203
- Zamimah, I. (2018). Moderatisme Islam Dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab). *Jurnal Alfanar*, 1(1)

BAB VI

PENGARUSUTAMAAN MODERASI ISLAMISASI

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab terdahulu, moderasi Islamisasi merupakan suatu upaya dan usaha sadar yang menghindari kekerasan dan cenderung mengambil jalan tengah dan damai dalam upaya pengislaman atau menjadikan seseorang menjadi Islami (muslim) menurut ukuran dan kriteria Islam sebagaimana digambarkan oleh Allah sebagai Islam yang penuh rahmat bagi alam semesta. Pengarusutamaan dapat diartikan sebagai upaya sadar yang sistematis menjadikan sesuatu menjadi arus utama, agenda yang diutamakan. Pengarusutamaan merupakan upaya sadar yang sistematis dengan menjadikan nilai-nilai Islam yang moderat, yang rahmah dan damai sebagai nilai-nilai yang mendasari, menjiwai dan menjadi tujuan dari kebijakan-kebijakan serta program-program dalam proses pengislaman.

Islamisasi tidak harus diartikan sebagai upaya menjadikan seseorang harus beragama Islam, walaupun ketika seseorang memeluk agama Islam karena sebuah ajakan dakwah dikatakan sebagai islamisasi, namun yang tidak kalah penting itu adalah bagaimana menjadikan orang yang sudah beragama Islam, menjadi islami. Tidak semua orang yang beragama Islam itu islami. Tidak semua orang yang islami itu beragama Islam. Islami lebih bermakna pengetahuan nilai, pemahaman nilai, kesadaran nilai, dan pengamalan nilai-nilai yang sesuai atau tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Misalnya, kejujuran itu adalah islami karena agama Islam mengajarkannya. Tetapi tidak semua orang yang jujur itu mesti beragama Islam. Sebaliknya, walaupun agama Islam mengajarkan kejujuran, kedamaian dan nilai-nilai mulia lainnya, namun tidak tertutup kemungkinan, ada juga orang yang beragama Islam, tetapi justru tidak islami. Mendidik seseorang yang sudah beragama Islam agar hidup islami juga merupakan aktivitas Islamisasi yang sangat penting. Menjadikan seseorang menjadi islami berarti menjadikan seseorang mengetahui, memahami dan menghayati dan mengamalkan nilai-nilai yang diajarkan dalam agama Islam dengan karakteristik utamanya rahmah, damai, moderat, menghindari sikap kekerasan sehingga terwujud kehidupan masyarakat yang bersikap terbuka, moderat, inklusif, penuh rahmah, damai,

berbudaya dan berperadaban atau masyarakat yang madani sebagaimana yang dicita-citakan dalam Islam.

Usaha sadar untuk menjadikan orang-orang yang beragama Islam agar menjadi Islami di antaranya dilangsungkan di Madrasah/ pondok pesantren dan lainnya. Abdurrahman Wahid (2001:97-100) menyebut tiga nilai utama yang lazim dikembangkan dalam pesantren. Nilai utama yang pertama adalah nilai ibadah, maksudnya, cara memandang kehidupan secara keseluruhan sebagai ibadah. Nilai kedua yang muncul adalah kecintaan yang tinggi pada ilmu pengetahuan agama. Ilmu dan ibadah lalu menjadi identik sehingga muncul kecintaan yang mendalam pada ilmu-ilmu agama sebagai nilai utama yang berkembang di pesantren. Kecintaan ini dimanifestasikan dalam berbagai bentuk seperti penghormatan seorang santri yang sangat dalam kepada ahli-ahli ilmu agama, kesediaan berkorban dan bekerja keras untuk menguasai ilmu-ilmu tersebut, dan kerelaan bekerja untuk nantinya mendirikan pesantrennya sendiri sebagai tempat menyebarkan ilmu-ilmu itu, tanpa menghiraukan rintangan yang mungkin akan dihadapinya dalam kerja tersebut. Nilai utama ketiga yang berkembang di pesantren adalah keikhlasan atau ketulusan bekerja untuk tujuan-tujuan bersama.

Pesan tentang perbedaan dan keragaman dalam Islam dapat ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an dan hadits. Keanekaragaman sesungguhnya merupakan kehendak dari Allah itu sendiri (Shihab, 2007:52). Pemahaman tentang pluralitas seharusnya telah menjadi bagian yang menyatu dalam kesadaran teologis setiap muslim. Kesadaran tentang keragaman ini pada gilirannya juga akan mengarahkan pada pemahaman dan sikap moderat dalam beragama. Karena setiap perbedaan pasti akan memunculkan persinggungan dan gesekan. Namun dengan sikap yang moderat dalam beragama akan melihat perbedaan dan keragaman sebagai sebuah realitas yang tidak perlu dipertentangkan, namun justru dikelola dengan baik sehingga menjadi sumber kekayaan khazanah sosial budaya. Pada titik inilah kita bisa merasakan kebenaran bahwa perbedaan dan keragaman merupakan rahmat dan berkah bagi kehidupan.

Konsep moderasi dalam Islam dikenal dengan istilah *wasathiyah* yang bersumber dari al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an menyebut umat Islam sebagai *ummah wasatha* (al-Baqarah: 143).

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ
الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ
يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ
هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ

رَحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia (QS. Al-Baqarah, 2: 143)

Dalam konteks ini, bersikap moderat merupakan karakter utama dari seorang muslim (Suharto, 2014: 88). Menurut al- Qardhawi, *wasathiyah* adalah sesuatu yang memerlukan hak yang sepatutnya, yaitu dengan memberikan hak yang sewajarnya dengan mengambil jalan tengah agar tidak melampaui batas-batas syariat Islam (Qardhawi, 1997: 10).

Dalam konteks Indonesia, menurut Masdar Hilmy (2013: 25), sikap moderat dapat tercermin dalam karakter sebagai berikut; 1) penyebaran ajaran Islam melalui ideologi non kekerasan, 2) mengadopsi cara hidup modern dengan segala derivasinya, termasuk teknologi, demokrasi, HAM, dan sejenisnya, 3) penggunaan cara berpikir rasional, 4) memahami Islam dengan pendekatan kontekstual, dan 5) penggunaan ijtihad dalam mencari solusi terhadap persoalan yang tidak ditemukan justifikasinya dalam al-Qur'an dan hadits

Untuk menopang konsep dan sikap moderat, setidaknya ada empat nilai dasar yang perlu dikembangkan dan diinternalisasikan melalui proses

pendidikan. Keempat nilai dasar tersebut adalah toleran (*tasamuh*), keadilan (*i'tidal*), keseimbangan (*tawazzun*), dan persamaan. Secara singkat penjelasan tentang keempatnya adalah sebagai berikut:

1. Toleran

Dalam bahasa arab, istilah toleran bermakna *tasamuh* yang berarti sifat dan sikap tenggang rasa atau saling menghargai antar sesama manusia, walaupun pendirian atau pendapatnya berbeda (bertentangan) dengan pendiriannya sendiri. Secara etimologi, toleransi adalah kesabaran, ketahanan emosional, dan kelapangan dada. Sebagai makhluk sosial, manusia tidak akan pernah bisa untuk tidak membutuhkan orang lain, semua manusia tentu saling membutuhkan. Oleh karena itu antara satu manusia dengan manusia yang lainnya harus saling memperhatikan dan saling tolong menolong dalam kebajikan dan dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari aspek sosial, ekonomi, budaya, kemasyarakatan dan aspek kehidupan kemanusiaan lainnya. Jalinan persaudaraan dan toleransi antara umat beragama sama sekali tidak dilarang oleh Islam, selama masih dalam tataran kemanusiaan dan kedua belah pihak saling menghormati hak-haknya masing-masing. Toleransi meniscayakan sebuah cakrawala yang luas untuk memahami orang lain, karena dengan pemahaman tersebut akan memudahkan jalan untuk mengenali dan menjalin kerjasama. Salah satu jalan untuk mencapai peradaban toleransi ini adalah melalui inklusifisme (Misrawi, 2010: 178). Sikap inklusif akan mengajarkan kepada kita tentang kebenaran yang bersifat universal sehingga dengan sendirinya juga akan mengikis sikap eksklusif yang melihat kebenaran dan kemuliaan hanya ada pada diri dan pihak kita sendiri. Kebenaran sangat mungkin sekali ada dan dimiliki oleh orang lain.

2. Keadilan

Hampir semua agama memiliki konsep dasar tentang keadilan dan dijadikan sebagai standar kebajikan yang diajarkan kepada pemeluknya. Meskipun demikian, mungkin saja terjadi perbedaan dalam pemahamannya, dalam mempersepsinya dan dalam mengembangkan visinya, sesuai dengan prinsip-prinsip teologisnya. Secara umum pengertian adil mencakup; tidak berat sebelah, berpihak kepada kebenaran, objektif dan tidak sewenang-wenang. M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa kata adil pada awalnya diartikan dengan sama atau persamaan, itulah yang menjadikan pelakunya tidak memihak atau berpihak pada yang benar (Shihab, 1998: 111).

3. Keseimbangan

Keseimbangan (*tawazun*) yaitu sikap berimbang atau harmoni dalam berkhidmat demi terciptanya keserasian hubungan antar sesama umat manusia dan antara manusia dengan Allah swt. Dengan prinsip *tawazun*, berusaha mewujudkan integritas dan solidaritas sosial umat Islam. Dengan *tawazun*, muncul keseimbangan antara tuntutan-tuntutan kemanusiaan dan ketuhanan, muncul konsep penyatuan antara tatanan duniawi dan tatanan agama, juga muncul adanya harmoni antara hak dan kewajiban. Prinsip *tawazun*, yakni menjaga keseimbangan dan keselarasan, sehingga terpelihara secara seimbang antara kepentingan dunia dan akhirat, kepentingan pribadi dan masyarakat, dan kepentingan masa kini dan masa datang. Keseimbangan di sini adalah bentuk hubungan yang tidak berat sebelah (menguntungkan pihak tertentu dan merugikan pihak yang lain). Tetapi, masing-masing pihak mampu menempatkan dirinya sesuai dengan fungsinya tanpa mengganggu fungsi dari pihak yang lain. Hasil yang diharapkan adalah terciptanya hidup yang dinamis.

4. Kesetaraan

Islam memandang bahwa semua manusia adalah sama (setara), tidak ada perbedaan satu sama lain dengan sebab ras, warna kulit, bahasa atau pun identitas sosial budaya lainnya. Prinsip kesetaraan ini merupakan konsekuensi dari nilai toleransi yang dicapai melalui inklusifitas. Sikap inklusif akan mengajarkan kepada kita tentang kebenaran yang bersifat universal sehingga dengan sendirinya juga akan mengikis sikap eksklusif yang melihat kebenaran dan kemuliaan hanya ada pada diri dan pihak kita sendiri. Kebenaran sangat mungkin sekali ada dan dimiliki oleh orang lain. Pemahaman ini juga akan mengarahkan kita pada kesetaraan, dan egaliterianisme. Satu-satunya pembeda secara kualitatif pada diri manusia adalah ketakwaannya kepada Allah

A. Moderasi Islamisasi Melalui Pendidikan

Dalam konteks pendidikan, sebuah nilai atau ideologi dapat diinternalisasikan melalui beberapa proses atau langkah yang sistematis dalam sebuah lembaga pendidikan, sebagaimana halnya dengan nilai moderasi Islam. Dengan mengadopsi konsep yang dikembangkan oleh Gerald L. Gutek tentang ideologi pendidikan, nilai moderasi Islam bisa diinternalisasikan melalui tiga bentuk, yaitu; 1) melalui penentuan kebijakan dan tujuan pendidikan, 2) di dalam formulasi kurikulum itu sendiri, dan 3) di dalam

penyampaian nilai-nilai yang tersembunyi dalam *hidden curriculum* (Suharto, 2017: 167). Satu hal yang harus diperhatikan bahwa dalam menerapkan ketiga aspek tersebut lembaga pendidikan atau sekolah harus menjadikan nilai moderasi Islam sebagai nilai utama layaknya ideologi pendidikan yang dianut.

1. Penegasan Visi, Misi dan Tujuan Pendidikan

Setiap lembaga pendidikan ataupun sekolah tentu memiliki visi, misi, dan tujuan yang spesifik sebagai panduan dalam menentukan program dan arah institusi. Perumusan visi, misi dan tujuan kelembagaan didasarkan pada nilai, filsafat, atau ideologi yang dianut dan dipegang oleh lembaga tersebut. Di sinilah posisi penting nilai moderasi Islam sebagai basis untuk menentukan dan mengembangkan tujuan dan kebijakan sekolah. Dalam konteks pendidikan Islam yang dikembangkan di Indonesia, Abuddin Nata memberikan sepuluh karakteristik nilai moderasi Islam dengan istilah yang disebutnya sebagai Islam *rahmatan lil alamin*, yaitu; 1) pendidikan Islam damai, yaitu pendidikan yang diarahkan kepada pengembangan pribadi manusia untuk memperkuat rasa hormat kepada hak asasi manusia dan kebebasan mendasar, 2) mengembangkan pendidikan kewirausahaan serta membangun kemitraan antara dunia pendidikan dengan dunia usaha dan industri, 3) mengembangkan ilmu-ilmu sosial yang profetik, 4) memasukkan materi toleransi beragama, 5) mengajarkan Islam moderat yang menjadi Islam mainstream di Indonesia, 6) mengembangkan pendidikan yang seimbang antara kekuatan penalaran dan pengembangan wawasan intelektual, penguasaan sains dan teknologi (*head*), pengembangan spiritualitas dan akhlak mulia (*heart*), dan keterampilan bekerja vokasional (*hand*), yang antara satu dan lainnya saling menopang, 7) mencetak ulama yang intelek dan intelek yang ulama, 8) pendidikan yang menjadi solusi bagi problem-problem pendidikan saat ini seperti masalah dualisme dan metodologi pembelajaran, 9) peningkatan mutu pendidikan secara komprehensif, dan 10) peningkatan kemampuan bahasa asing, terutama Inggris dan Arab (Nata, 2016: 10-

Dari kesepuluh karakteristik pendidikan Islam di atas, poin 1, 3, 4 dan 5 dapat dijadikan acuan dalam merumuskan dan mengembangkan kebijakan dan tujuan sekolah yang mencerminkan nilai-nilai moderasi Islam. Keempat poin di atas (pendidikan Islam damai, ilmu sosial profetik, toleransi beragama, dan Islam moderat) mencerminkan ruh Islam yang ramah dan solutif terhadap persoalan-persoalan ketegangan religius- ideologis. Secara kelembagaan, sekolah perlu untuk memasukkan karakteristik tersebut dalam perumusan tujuan sekolah agar arah (visi) sekolah yang sesuai dengan karakter Islam Indonesia bisa mewujudkan dan memberikan pengaruh kuat bagi peserta didik.

2. Kurikulum Pendidikan

Untuk menilai kekuatan sebuah kurikulum kita bisa melihat dari materi yang terkandung di dalamnya dan diajarkan kepada para peserta didik (muatan kurikulum). Penguatan kurikulum pada orientasi muatan ini bisa dengan mengkaji sumber rujukan atau referensi utama pada teks-teks bahan ajar, mengevaluasi kategori-kategori atau tema-tema tertentu yang berkaitan dengan nilai moderasi Islam. Dari proses ini maka akan memunculkan tawaran literatur atau sumber belajar baru yang sesuai dengan nilai-nilai yang diinginkan, yaitu moderasi Islam. Muatan kurikulum yang sudah sesuai dengan nilai yang diinginkan pun belumlah cukup jika tidak diimbangi dengan model pembelajaran inovatif yang mampu mengeksplorasi makna moderasi Islam sehingga dapat memperkuat internalisasi melalui proses pembelajaran. Di sinilah peran guru sebagai fasilitator menjadi sangat signifikan dalam menanamkan nilai moderasi Islam.

Penguatan orientasi muatan kurikulum dengan nilai moderasi Islam dapat diupayakan dengan meminjam konsep yang ditawarkan oleh Zakiyuddin Baidhawi dalam konteks pendidikan agama berwawasan multikultural. Ada lima langkah yang bisa dilakukan, yaitu; *Pertama*, melakukan kritik dan mengkaji ulang terhadap kurikulum yang bersifat eksklusif. *Kedua*, mengintegrasikan informasi atau sumber tentang orang-orang terkemuka dan artefak kultural dari berbagai kelompok keagamaan dalam kurikulum utama. *Ketiga*, mengintegrasikan hari besar dan tokoh keagamaan pada substansi materi dan pengetahuan pada kurikulum pendidikan agama Islam. *Keempat*, mengeksplorasi berbagai sumber keagamaan dari beragam perspektif untuk memperluas basis pengetahuan agama peserta didik. *Kelima*, mengintrodusir isu-isu sosial keagamaan untuk menanamkan kesadaran multikultural (sikap moderat) dalam kurikulum pendidikan agama Islam (Baidhawi, 2007: 112-113).

Dari langkah-langkah di atas terlihat bahwa muatan kurikulum PAI dengan nilai moderasi Islam tidak hanya bersandar pada pengambil kebijakan atau *decision maker* kurikulum saja, namun juga peran sentral dari guru (agama). Oleh sebab itu kompetensi dan pemahaman guru terhadap nilai-nilai moderasi Islam menjadi prasyarat penting dalam pencapaian tujuan kurikulum. Dalam sebuah proses pembelajaran, kurikulum tidak hanya berhenti pada buku teks atau bahan ajar, namun juga bagaimana seorang guru mentransformasikan nilai kepada siswa melalui pembelajaran yang mencerminkan nilai-nilai tersebut.

3. Melalui *hidden curriculum*.

Moderasi Islam sebagai sebuah nilai dapat dikembangkan proses internalisasinya melalui kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*). Sebagai penunjang kurikulum formal, kurikulum tersembunyi dapat memberikan pengaruh yang sangat kuat dalam internalisasi nilai-nilai tertentu. Hal ini karena sifat dari *hidden curriculum* yang tidak terprogram atau didesain secara sistematis namun mengalir melalui interaksi dan komunikasi sebagai bagian dari kultur sosial yang berkembang di kelas dan lingkungan sekolah.

Kajian terhadap analisis yang diberikan baik oleh Gerald L. Gutek maupun Daniel Schugurensky di atas mengantarkan kita pada satu pemahaman bahwa proses internalisasi nilai moderasi Islam dalam lembaga pendidikan atau sekolah paling tidak harus diupayakan melalui dua model utama, yaitu kurikulum formal (*formal curriculum*) dan kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*). Peranan kurikulum tersembunyi tidak bisa dilepaskan dalam proses pendidikan. Kenyataan yang terjadi adalah kurikulum tersembunyi merupakan hasil dari sesuatu yang tidak direncanakan dan pengalaman alamiah peserta didik. *Hidden curriculum* tidak hanya berkaitan dengan pembelajaran yang ada di kelas saja, melainkan berkaitan dengan pengalaman siswa yang dapat dilihat, didengar, dan dirasakan oleh peserta didik yang dapat mengubah perilaku dan hasil belajar siswa.

Ada beberapa definisi yang diberikan oleh para ahli pendidikan tentang *hidden curriculum*, di antaranya Henry Giroux yang secara generik menjelaskan bahwa *hidden curriculum* merupakan “*unstated norms, values and beliefs that transmitted to students through the underlying structure of meaning in both the formal content as well as the social relation of school and classroom life*” (Giroux, 1983: 47). Menurut Michael W. Apple, *hidden curriculum* dapat diartikan sebagai norma-norma dan nilai-nilai yang secara implisit, tapi efektif, diajarkan sekolah kepada siswa yang biasanya tidak dicantumkan di dalam tujuan guru mengajar secara formal. Kurikulum semacam ini justru yang sebenarnya memiliki kontribusi yang signifikan bagi upaya melestarikan ideologi secara hegemonik (Apple, 2004: 78-79).

Dua pengertian di atas menjelaskan bahwa nilai, norma, keyakinan, ataupun ideologi dapat diinternalisasikan dan ditransfer kepada peserta melalui sebuah proses yang tanpa didesain secara formal dan tertulis terlebih dahulu. Upaya internalisasi tersebut lebih mengandalkan pada relasi sosial dan pembentukan budaya yang mengedepankan aspek interaksi dan komunikasi antar warga sekolah. Internalisasi nilai model inilah justru yang akan dapat membentuk karakter kuat pada peserta didik. Oleh sebab itu, agar proses

internalisasi nilai moderasi Islam dapat berjalan dengan baik dan memperoleh hasil maksimal, sekolah perlu menciptakan dan membudayakan sikap toleran, respek terhadap orang lain, menghargai perbedaan, membangun struktur sosial sekolah yang demokratis dan berkeadilan, persamaan hak, dan nilai-nilai lain yang berkorelasi dengan semangat Islam moderat baik di dalam kelas maupun di lingkungan sekolah lainnya.

Jika sekolah mampu membuat konteks sosial yang mendukung tersemainya nilai moderasi Islam, maka pada posisi ini keberadaan *hidden curriculum* akan berfungsi sebagai pendukung dan penguat bagi keberlangsungan kurikulum formal (tertulis). Ketika dalam kurikulum formal dari sisi muatan konsep tentang perbedaan, toleransi, demokrasi, kesetaraan telah dijelaskan lengkap dengan metode yang perlu diterapkan

oleh guru dalam sebuah pembelajaran, maka tidak menjamin sepenuhnya bahwa peserta didik akan memahami secara penuh dan mempengaruhi sikap dan perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Namun hasilnya tentu akan berbeda jika peserta didik menemukan dan mengalami sendiri bagaimana lingkungan yang demokratis terbangun di ruang kelas, toleransi dan kesetaraan dirasakan melalui struktur sosial budaya yang ada di sekolah. Sehingga kurikulum tersembunyi sesungguhnya mampu untuk mengarahkan atau merubah sikap dan perilaku peserta didik (Wren, 1999: 595).

Secara teoretis, sebagai sebuah nilai, moderasi Islam juga dapat diinternalisasikan dalam beragam model kurikulum. Dengan meminjam konsep dari Daniel Schugurensky tentang pendidikan multikultural, setidaknya ada delapan model kurikulum yang dapat digunakan mengintegrasikan nilai moderasi Islam (Schugurensky, 2002: 3-6), yaitu;

- a. Kurikulum tertulis (*prescribed/intended curriculum*). Ini adalah kurikulum resmi yang dipakai oleh sekolah atau lembaga pendidikan. Di dalamnya mencakup muatan dan metode pembelajaran, tujuan dan alokasi waktu yang dibutuhkan. Melalui kurikulum model inilah nilai moderasi Islam harus diintegrasikan secara komprehensif, karena model ini merupakan kurikulum resmi (*official curriculum*) yang setiap sekolah harus memilikinya. Pada kurikulum model ini pulalah orientasi, arah dan filosofi pendidikan lembaga tersebut terartikulasikan.
- b. Kurikulum yang diajarkan (*taught curriculum*). Maksudnya adalah bahwa apa yang secara aktual dilakukan oleh guru di dalam kelas. Pada situasi tertentu meskipun kurikulum tertulis telah disusun sedemikian baik sehingga mengintegrasikan nilai moderasi Islam, namun sangat

mungkin terjadi penyimpangan dalam implementasinya, sehingga terjadi “*gap*” antara kurikulum tertulis dengan kurikulum yang diajarkan. Penyimpangan ini bisa terjadi karena kompetensi guru yang tidak cukup untuk mentransformasikan nilai yang ingin dicapai. Kompetensi moderasi guru ini bisa dipengaruhi oleh pandangan politik, ideologi, arah keagamaan, latar belakang pendidikan dan lainnya. Oleh karena itu, sekolah harus bisa memastikan bahwa guru yang mengajar benar-benar memiliki visi Islam moderat dan adanya supervisi dari pimpinan sekolah.

- c. Kurikulum yang diujikan (*tested curriculum*). Dalam sebuah desain kurikulum tentu saja ada sistem evaluasi yang dikembangkan sebagai alat ukur untuk menilai ketercapaian tujuan. Implementasi kurikulum yang diujikan dapat dilihat pada proses ujiannya yang bisa berbentuk tertulis atau lisan, terstandarisasi atau diversifikasi, pilihan ganda atau essay. Moderasi Islam sebagai nilai ketercapaiannya dapat dilihat tidak hanya pada aspek kognitif saja, namun justru pada afektif. Oleh karena itu juga perlu dilihat apakah sistem evaluasi yang dikembangkan telah mengakomodir aspek afektif dan psikomotorik dari nilai moderasi Islam atau tidak.
- d. Kurikulum yang dilaporkan (*reported curriculum*). Kurikulum yang dilaporkan adalah laporan tentang apa yang peserta didik pahami terkait dengan topik- topik tertentu dalam merespon pertanyaan khusus yang dibuat oleh pihak berwenang dalam pendidikan. Dalam hal ini adalah laporan tentang pengetahuan peserta didik tentang ajaran Islam dalam paradigma moderat. Ada kelemahan pada kurikulum yang dilaporkan ini, yaitu bahwa kurikulum ini tidak sepenuhnya merefleksikan keyakinan dan pengetahuan peserta didik secara aktual. Penyebabnya karena, *pertama* sangat mungkin pertanyaan yang diberikan tidak disusun secara layak, dan *kedua* apa yang dilaporkan sebagai jawaban acap kali tidak mencerminkan apa yang diyakini dan dipahami oleh peserta didik, apalagi jika menyangkut hal sensitif terkait ideologi atau perspektif tertentu.
- e. Kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*). Kurikulum tersembunyi merupakan sesuatu yang diajarkan di luar kurikulum yang tertulis, sesuatu yang bisa melampaui dari materi yang diajarkan. Kurikulum ini dapat diekspresikan dalam lingkungan sekolah, dalam suasana ruang kelas dengan penataannya, dalam metode pembelajaran, dalam interaksi guru-peserta didik, dalam interaksi antar sesama peserta didik, dan

dalam dinamika “yang tidak terlihat” lainnya. Dalam hal ini sekolah dan seluruh civitas akademiknya dapat secara bersama mengkonstruksi konteks sekolah dalam suasana kultur dan sosial yang mendukung penerapan nilai moderasi Islam. Jika proses ini bisa berjalan dengan baik, maka akan menjadi penunjang yang sangat kuat bagi pencapaian tujuan yang telah ditetapkan dalam kurikulum tertulis.

- f. Kurikulum yang dihilangkan (*missing curriculum*). Kurikulum yang dihilangkan adalah hal-hal yang dikeluarkan atau dilarang, secara bebas ataupun tidak dari proses pembelajaran. Dalam kajian tentang pendidikan agama Islam dengan nilai moderat di dalamnya sangat mungkin terdapat muatan-muatan yang perlu dihilangkan, isu-isu yang disensor, ataupun gagasan “yang dibungkam” yang berpotensi menghambat integrasi dan internalisasi nilai moderasi Islam.
- g. Kurikulum luar (*external curriculum*). Kurikulum luar merujuk pada apa yang dipelajari oleh peserta didik di luar kelas (sekolah), bisa dari pelajar lainnya, ataupun dari sumber-sumber lain seperti keluarga, media, pemuka agama, tetangga, teman dan lainnya dengan cara yang beragam pula. Pihak-pihak yang berasal dari luar dapat memberikan penguatan dalam proses internalisasi nilai moderasi Islam, meskipun pada sisi lain juga berpotensi membawa nilai yang kontradiktif.
- h. Kurikulum yang dipelajari (*learned curriculum*). Kurikulum yang dipelajari adalah apa yang peserta didik benar-benar pelajari dari keseluruhan pengalaman pada akhir proses studi, meskipun sangat sulit untuk mengidentifikasi dengan pasti jumlah variabel yang terlibat dalam proses tersebut. Sesungguhnya apa yang peserta didik pelajari berbeda dengan apa yang tertulis, diajarkan bahkan yang diujikan. Oleh sebab itu, kurikulum yang dipelajari ini memiliki aspek subjektifitas yang sangat bergantung pada pengalaman pribadi peserta didik dalam mencerna dan meresapi nilai-nilai moderasi Islam.

Delapan model kurikulum yang ditawarkan oleh Schugurensky merupakan model yang saling menopang dan saling mendukung. Tentu saja jika setiap sekolah mampu mengembangkannya dalam kerangka internalisasi nilai moderasi Islam maka akan menjanjikan hasil yang optimal. Satu catatan penting dari analisis terhadap model- model kurikulum tersebut adalah bahwa dalam proses internalisasi nilai ataupun ideologi, kurikulum tertulis sebagaimana telah diterapkan di semua sekolah tidaklah cukup untuk mencapai hasil yang maksimal. Masih dibutuhkan pendekatan dan model lainnya yang akan menunjang keberhasilannya.

B. Moderasi Islamisasi Melalui Pemahaman Keagamaan Aswaja

Ahlussunnah waljama'ah (Aswaja) merupakan sistem teologi yang moderat. Ajaran Aswaja dapat dijadikan sebagai sarana membangun pemahaman Islam yang toleran, inklusif dan moderat. Selain itu, Aswaja yang tertanam sebagai pengetahuan, pemahaman dan sikap ataupun karakter merupakan modal dalam menghadapi dinamika sosial keagamaan yang semakin kompleks dan hal tersebut bisa diaplikasikan di dalam pendidikan seperti, di dalam proses pembelajaran karena pada hakekatnya seorang pendidik bukan hanya sedang mentransfer ilmu pengetahuan saja tapi dibalik itu pendidik juga mentransfer etika dalam menyampaikan pengetahuan, oleh karena itu seorang pendidik harus menemukan karakter yang termuat pada setiap materi. (Sulistiono,2017:103).

Materi ke-aswajaan-an memuat beberapa prinsip dalam sikap tawasuth (moderat), tasamuh (toleran), tawazzun (seimbang) serta ta'addul (Keadilan) yang hal tersebut bisa menjadi pijakan dalam proses internalisasi nilai-nilai Aswaja melalui pendidikan salah satunya dengan melalui membelajarkan materi tentang Aswaja ke setiap lembaga Pendidikan yang ada.

Menurut Berger dan Luckmann (1990:28-29), kehidupan masyarakat dikonstruksi secara terus-menerus. Gejala-gejala sosial sehari-hari masyarakat selalu berproses, yang ditemukan dalam pengalaman bermasyarakat. Oleh karena itu, pusat perhatian masyarakat terarah pada bentuk-bentuk penghayatan (Erlebniss) kehidupan masyarakat secara menyeluruh dengan segala aspek (kognitif, psikomotoris, emosional dan intuitif). Dengan kata lain, kenyataan sosial itu tersirat dalam pergaulan sosial, yang diungkapkan secara sosial termanifestasikan dalam tindakan. Kenyataan sosial semacam ini ditemukan dalam pengalaman intersubjektif (intersubjektivitas). Melalui intersubjektifitas dapat dijelaskan bagaimana kehidupan masyarakat tertentu dibentuk secara terus-menerus. Konsep intersubjektifitas menunjuk pada dimensi struktur kesadaran umum ke kesadaran individual dalam suatu kelompok khusus yang sedang saling berintegrasi dan berinteraksi.

Deradikalisasi sendiri merupakan semua upaya untuk mentransformasi dari keyakinan atau ideologi radikal menjadi tidak radikal dengan pendekatan multi dan interdisipliner (agama, sosial, budaya, dan selainnya) bagi orang yang terpengaruh oleh keyakinan radikal. Atas dasar itu, deradikalisasi lebih pada upaya melakukan perubahan kognitif atau memoderasi pemikiran atau keyakinan seseorang. Dengan demikian, deradikalisasi memiliki program jangka panjang. Ia bekerja di tingkat ideologi dengan tujuan mengubah

doktrin dan interpretasi pemahaman keagamaan teroris (Barrett & Bokhari, 2009).

Sebagai program kegiatan, implementasi deradikalisasi dapat berbentuk upaya identifikasi, rehabilitasi, reedukasi, dan resosialisasi bagi individu atau kelompok masyarakat yang terpengaruh oleh keyakinan radikal dengan mengedepankan prinsip pemberdayaan, Hak Asasi Manusia, supremasi hukum dan kesetaraan. Deradikalisasi bisa dilakukan dengan berbagai cara. Pendidikan perdamaian merupakan salah satu cara yang efektif. Pendidikan ini berproses dalam pembelajaran yang mengajarkan realitas keragaman (pluralisme) agama, ras, suku, budaya, dan bahasa yang harus dikelola dan dihormati. Peserta didik akan dapat menjauhkan diri dari sikap dan tindakan-tindakan ekstrem dan radikal, terutama yang mengatasnamakan agama. Pendidikan perdamaian (peace education) dapat menjadi proses deradikalisasi umat beragama. (Machali, 2013).

Deradikalisasi agama juga dilakukan untuk menanggulangi radikalisme dan terorisme yang sering mengatasnamakan agama. Pendekatan melalui pendidikan sangat penting untuk memberikan pemahaman agama yang tepat, kontekstual dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dalam beragama kepada masyarakat. Pemahaman kontekstual dan pembumih nilai humanitas agama hal tersebut bisa dilakukan melalui beberapa langkah seperti yang sudah dirumuskan oleh Qardhawi, yaitu (1) mengembangkan dialog bersama yang demokratis, (2) tidak melakukan deradikalisasi secara ekstrem, (3) memperlakukan kaum radikal secara manusiawi dilandasi semangat persaudaraan, (4) mengembangkan sikap empatik dan keterbukaan, (5) tidak saling mengkafirkan, dan (6) memahami ajaran agama secara komprehensif, tidak parsial. (Qardhawi, 2004:132).

Sedangkan menurut Sulistiono (2017:110) pelaku dalam pendidikan harus berhasil memberikan pengetahuan sekaligus pembentukan karakter yang militan tentang Islam moderat kepada siswa. Untuk menjaga keutuhan bangsa Indonesia, mengingat bangsa Indonesia terbangun dari keberagaman. Jika keberagaman dijadikan alasan dalam setiap konflik utamanya bagi gerakan-gerakan radikal, maka nasib Indonesia akan mengalami konflik dan menimbulkan banyak korban.

Ahlussunnah waljama'ah didefinisikan sebagaimana dalam kitab Al-Mausu'ah al-Arabiyah al-Muyassarah yang dikutip Tolha Hasan adalah mereka yang mengikuti dengan konsisten semua jejak langkah yang berasal dari Nabi Muhammad SAW dan membelanya. Mereka mempunyai pendapat tentang masalah agama, baik yang fundamental (ushul) maupun cabang

(furu'), baik dari kalangan salaf (para sahabat, tabiin, tabi'it tabi'in) maupun khalaf (belakangan). Sedangkan Jamaah adalah mereka yang menggunakan ijma' dan qiyas sebagai dalil-dalil syar'iyah yang fundamental, disamping Al-Qur'an dan Sunnah Rasul (Muhammad Tolha Hasan, 2005: 3-4)

Secara umum karakter dasar atau pola pemikiran ahlussunnah waljama'ah adalah moderat yakni memiliki sifat- sifat; 1) al-tawasut (menengahi) yaitu suatu pandangan dengan mengambil jalan tengah bagi dua kutub pemikiran yang ekstrem (tatarruf), baik ekstrem kanan maupun kiri. 2) al-tasamuh (toleran) yaitu pandangan yang memberikan pengakuan dan tempat bagi berbagai pemikiran yang pernah tumbuh dalam perjalanan sejarah umat Islam. 3) al-tawazun (seimbang/ harmoni), yaitu sikap keagamaan yang imbang dan harmonis dalam berbagai bidang terutama dalam mewujudkan kehidupan sosial masyarakat. Dengan kata lain melalui prinsip tawazun ini, Sunisme (penganut paham ahlussunnah waljama'ah) ingin mewujudkan integritas dan solidaritas sosial umat Islam (Ahmad Muhibbin Zuhri, 2010: 61-65)

Masyarakat sunni-pesantren dalam analisis Abdurrahman Mas'ud pada umumnya bebas dari fundamentalisme dan terorisme. Menurutnya jamaah keagamaan mereka biasanya memiliki ciri khas: (1) tidak melawan penguasa atau pemerintahan yang ada; (2) kekakuan atau regiditas dalam menegakkan kesatuan vis-a-vis disintegrasi dan chaos; (3) teguh dan kokoh menegakkan konsep jamaah, maoritas, dengan supremasi sunni, dan layak dinamai ahlussunnah waljama'ah; (4) tawassuth, tengah-tengah antara dua kutub; (5) menampilkan diri sebagai suatu komunitas normatif; kokoh dan teguh menegakkan prinsip- prinsip kebebasan spiritual dan memenuhi serta melaksanakan standar etik syari'ah" (Abdurrahman Mas'ud, 2007: xviii).

C. Moderasi Islamisasi Melalui Tashawuf

Tashawuf merupakan aspek penting dalam beragama. Terkait Pendidikan tashawuf di MTI/Pesantren di Sumatera Barat, setidaknya terdapat dua model pelaksanaan

1. Pembelajaran Tashawuf Melalui Pembelajaran Kitab-kitab Tashawuf

Pembelajaran Tashawuf melalui pembelajaran kitab-kitab tashawuf ini terdapat pada semua MTI/Pesantren di Sumatera Barat.

Tabel Daftar Nama Kitab-Kitab Tashawuf yang di Pelajari di MTI Candung

NAMA ILMU/ PELAJARAN	KELAS															
	KELAS I Nama Kitab	Pengarang	KELAS II Nama Kitab	Pengarang	KELAS III Nama Kitab	Pengarang	KELAS IV Nama Kitab	Pengarang	KELAS V Nama Kitab	Pengarang	KELAS VI Nama Kitab	Pengarang	KELAS VII Nama Kitab	Pengarang	Ma'had 'Ali Nama Kitab	
Tashawuf	Akhlaku lil Banin Juz 1	Umar bin Ahmad Baraja'	Akhlaku lil Banin Juz 2	Umar bin Ahmad Baraja'	Muraqil 'Ubudiyah	Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali	Muraqil 'Ubudiyah	Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali	Minhaju l-'Abidin	Imam al-Ghazali	Minhaju l-'Abidin	Imam al-Ghazali	Al-Hikmah	Ibnu Athallah as-Sakan dari	Ta'lim Muta'allim	Burhamuddin az-Zarnuji

2. Pembelajaran Tashawuf Melalui Pembelajaran Kitab dan Tarekat

Pada model ini, Pendidikan tashawuf dilakukan di samping membelajarkan tashawuf melalui kitab-kitab tashawuf, juga dilaksanakan Pendidikan tashawuf melalui tarekat. Model ini di antaranya dapat dijumpai di Pondok Pesantren Nurul Yaqin Ringan-Ringan Pakandangan Padang Pariaman.

D. Moderasi Islamisasi Melalui Budaya dan Kearifan Lokal

Dalam konteks relasi agama dan budaya lokal, kasus pengalaman Indonesia menghadirkan satu model perjumpaan (*encounter*) yang unik. Perjumpaan agama dan budaya di Indonesia, tidak bisa lepas dari penelusuran jejak Islam sebagai agama mayoritas penduduknya. Islam dianggap pemeluknya sebagai agama yang multiaspek, namun secara umum terkategori dalam tiga aspek penting, yaitu; Islam sebagai doktrin normatif (*dogma*) azasi termasuk teks al-Qur'an dan sunnah Rasul; Islam sebagai faham ideologi-teologi (penafsiran atas normatifitas ayat); dan Islam sebagai sebuah peradaban, yaitu manifestasi Islam dalam pergumulan kesejahteraan (historis) dan realitas sosial (sosiologis) kebudayaan pemeluknya (Syamsul Bakri, 2011:5). Dalam konteks keindonesiaan, ketiga aspek ini dengan corak yang khas telah menyebar dan termanifestasi dalam laku sosial-budaya masyarakat Indonesia.

Perdebatan dalam masyarakat Islam, terutama di Indonesia, secara umum, Sumatera Barat khususnya, sesungguhnya lahir dari perbedaan dalam masalah interpretasi yang justru merupakan gambaran dari pencarian bentuk pengamalan agama yang sesuai dengan konteks budaya dan sosial. Misalnya ketika menilai persoalan-persoalan tentang hubungan politik dan agama yang dikaitkan dengan persoalan kekuasaan dan suksesi kepemimpinan misalnya, sangat terkait dengan masalah interpretasi agama dan penggunaan simbol-simbol agama untuk kepentingan kehidupan manusia. Tentu saja peran dan makna agama akan beragam sesuai dengan keragaman masalah sosialnya (Ulfah Fajarini, 2014: 270).

Kedatangan Islam ke Indonesia tidak dalam ruang hampa, Islam justru hadir di tengah masyarakat yang telah memiliki kebudayaan. Masuknya Islam ke Indonesia turut memberi pengaruh besar terhadap kebudayaan dan adat-istiadat masyarakat setempat. Malahan pengaruh Islam itu sangat kuat, sehingga beberapa wilayah terjadi integrasi. Pada Islam di Jawa misalnya, terjadi perjumpaan yang unik dimana Islam tidak menghilangkan kejawaan masyarakatnya. Di Minangkabau dan Gorontalo juga terjadi perjumpaan,

kemudian melahirkan falsafah: *“Adat bersendikan Syariat, Syariat bersendikan Kitabullah”* meski lahir dari dua wilayah dengan latar belakang sosial historis berbeda. Fenomena ini, menjadi ciri yang membedakan antara Islam yang ada di Nusantara dengan Islam yang ada di belahan dunia lain, seperti Arab, Turki, Mesir, Eropa, Amerika, dan lain-lain (*Donald Qomaidiansyah Tungkagi, 2017: 275*)

Realitas keislaman di Indonesia yang unik dan berbeda dengan kawasan lain bahkan kawasan tempat Islam dilahirkan (Arab) ini, oleh sebagian pemikir telah diberi berbagai label seperti; “Islam Indonesia”, “Islam Kultural”, “Pribumisasi Islam”, “Islam Sinkretik”, “Islam Akulturatif”, “Islam Kolaboratif”, dan “Islam Nusantara”. Pelanbelan itu sesungguhnya lebih dimaksudkan sebagai indentitas/ penamaan untuk merujuk atau melabeli hasil dari proses perjumpaan Islam dan budaya di Indonesia (*Donald Qomaidiansyah Tungkagi, 2017: 275*)

Tashawuf dan Tarekat pada gilirannya melahirkan tradisi-Tradisi tashawuf/ tarekat sebagaimana di jumpai pada Tarekat Syathariyyah yang terdapat di Pesantren Nurul Yaqin Ringan-Ringan Pakandangan.

Kepustakaan

- Ali, Muhammad. (2003). *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Al-Qardhawi, Yusuf. (1997). Wasatiyyah al-Islam. *Islam Moderate Legislation for Progressive Nation*. Terj. Ahmad Umar Hisyam & Muhammad Higab. Cairo: al- Azhar
- Apple, William W. (2004). *Ideology and Curriculum*. New York: Routledge Falmer
- Arifin, Syamsul. (2014). “Membendung Arus Radikalisasi di Indonesia”, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, Nomor 2
- Baidhawi, Zakiyuddin. (2007). *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga
- Barret & Bukhori, L (2009) Deradicalization and rehabilitation programes targeting religios terroris and extrimist in the muslim word leving terroris behind : individual and collective dissengagement. New York Rotlodge
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, (1990). Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan. Jakarta: LP3E.
- Giroux, Henry A. (1983). *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for The Opposition*. Massachussets: Bergin & Garvey Publisher Inc.
- Harto, Kasinyo. (2014). *Model Pengembangan Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Hermawan, M. A. (2015). Islam Inklusif dalam Kurikulum Pendidikan Agama Islam SLTA dalam *Jurnal Penelitian Agama (JPA)*, Vol. IX, No. 1, Jan-Jun
- Hasan, Muhammad Tolha. (2005). Ahlussunnah Wal-Jama'ah Dalam Persepsi dan Tradisi NU. Jakarta: Lantabora Press
- Hilmy, Masdar. (2013). “Whither Indonesia’s Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU”, dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 07, Number 01, June
- Ibrahim. (2015). *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta

- Machali, Imam (2013) "Peace Education dan Deradikalisasi Agama", Jurnal Pendidikan Islam, Vol. II, No. 1,
- Mas'ud, Abdurrahman. (2007). "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren", dalam Budaya Damai Komunitas Pesantren, ed. Badrus Sholeh. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia
- Misrawi, Zuhairi. (2010). *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin*, Jakarta: Pustaka Oasis
- Nata, Abuddin. (2017). "Islam Rahmatan Lil Alamin sebagai Model Pendidikan Islam Memasuki ASEAN Community", *Makalah Kuliah Tamu Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Senin, 7 Maret PPIM UIN Jakarta*. 2017. *Api dalam Sekam: Keberagaman Gen Z (Survei Nasional tentang Sikap Keberagamaan di Sekolah dan Universitas di Indonesia*. Jakarta: UIN Jakarta
- Qardhawi, Yusuf, (2004) *Islam Radikal: Analisis terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, terj. Hawin Murthado, Solo: Intermedia
- Schugurensky, Daniel. (2002). "The Eight Curricula of Multicultural Citizenship Education", dalam *Multicultural Education*. Fall 10.1
- Shihab, M. Quraish. (2007). *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*. Bandung: Mizan
- Suharto, Toto. (2014). Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia, dalam *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*. Volume 9, Nomor 1, September
- Suharto, Toto. (2017). "Indonesiasi Islam: Penguatan Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia", dalam *Al-Tahrir*, Vol. 17, No. 1 Mei
- Sulistiono, M. (2017). Quo Vadis Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Arus Globalisasi, Dalam Bakri (Ed). *Pendidikan Islam Dalam Tantangan Global* (Hlm. 96-116) Jakarta: Nirmana Media
- Wahid, Abdurrahman. (2001). *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LkiS

- Wren, David J. (1999). "School Culture: Exploring The Hidden Curriculum", dalam *ADOLESCENCE*, Vol. 34, No. 135, Fall
- Zed, Mestika. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Zuhri, Ahmad Muhibbin. (2010). *Pemikiran KH. M. Hayim Asy'ari Tentang Ahl al-Sunnah Wa-Al Jama'ah*. Surabaya: Khalista

BAB VII

PENUTUP

Moderasi Islamisasi di Sumatera Barat telah berlangsung dari periode awal masuknya Islam ke Nusantara. Moderasi Islamisasi telah berlangsung melalui tiga pilar, yakni: moderasi pemikiran, moderasi gerakan, dan moderasi perbuatan (Massoweang, 2020). Tiga pilar tersebut moderasi tersebut yang antara lain terkait dengan kemampuan memadukan teks dan konteks, yaitu pemikiran keagamaan yang tidak hanya bertumpu pada teks-teks agama dan memaksakan realitas dan konteks baru pada teks tersebut, tetapi juga mampu berdialog secara dinamis, untuk kasus Sumatera Barat sesungguhnya memiliki rangkaian ketersambungan historis melalui jaringan keulamaan yang mapan dengan Islam awal yang moderat sebagaimana dibawa oleh Nabi Muhammad saw. baik pemikiran, gerakan dan laku perbuatan yang moderat.

Madrasah dan Pesantren telah menjadi elemen strategis dalam mencetak generasi moderat. Untuk melahirkan generasi moderat ini diperlukan pengembangan pendidikan Islam dengan menggunakan moderasi Islam sebagai paradigma dan arus utama dari penggunaan Islam sebagai basis utama dalam penyelenggaraan pendidikan Islam, di mana nilai-nilai moderasi merupakan identitas dan watak dasarnya.

Pesantren merupakan institusi pendidikan Islam yang sangat potensial dalam menginternalisasikan nilai-nilai moderat, karena pesantren merupakan “sub kultur” kehidupan. Kiai, ustaz, santri dan masyarakat, kehadirannya di pesantren sangat strategis dalam mengawal moderasi pendidikan Islam. Trilogi dimensi Islam (Aqidah, Syariah, Tasawuf)(Yusuf, 2018), yang menjadi basis kurikulum pesantren memperkuat moderasi pendidikan Islam pesantren di Sumatera Barat.

Pesantren dan Sufistik memiliki akar sejarah yang kokoh di Indonesia terutama di Sumatera Barat. Dalam literatur sejarah Islam, diungkapkan bahwa masuknya Islam ke Indonesia dibawa oleh ulama-ulama sufi tanpa perlawanan dari masyarakat local di Indonesia.

Sufistik selalu menghadirkan nilai-nilai ketuhanan dalam tiap langkahnya. Praktik kehidupan spiritualitas sufistik adalah membangun kehidupan yang penuh dengan kebahagiaan yaitu; kebahagiaan qalbiyah dengan makrifatullah melalui akhlak karimah, serta kebahagiaan jasmaniah dengan kesehatan serta pemenuhan kebutuhan yang bersifat material (Sutrisno, 2019).

Pengarusutamaan Moderasi Islamisasi dapat dilakukan dengan empat pola: Pertama moderasi Islamisasi melalui Pendidikan; kedua, moderasi Islamisasi melalui paham *ahlussunnah waljamaah*; ketiga moderasi islamisasi melalui tasawuf, dan keempat moderasi islamisasi melalui budaya.

Buku ini memuat tentang pola moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat. Buku ini mengkaji moderasi islamisasi yang berlangsung melalui madrasah/pesantren dan sufistik yang merupakan titik tekan dan aspek kebaruan yang belum banyak diungkap oleh para penulis sebelumnya. Selain itu, buku ini juga berupaya memberikan kontribusi dalam pengarusutamaan moderasi Islam melalui pendidikan Islam di Sumatera Barat. Buku ini juga menjelaskan dan memuat penelusuran akar pemikiran moderasi islamisasi di Sumatera Barat, mengidentifikasi institusi moderasi islamisasi yang berbasis pada aktivitas pendidikan dan sufistik dalam membangun moderasi islamisasi. Selain itu, dipaparkan prinsip dasar moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat dan formulasi konseptual pola moderasi islamisasi berbasis pendidikan dan sufistik di Sumatera Barat.

Pola Moderasi Islamisasi

Berbasis Pendidikan dan Sufistik
di Sumatera Barat

Penerbit Deepublish (CV BUDI UTAMA)

Jl. Kaliurang Km 9,3 Yogyakarta 55581

Telp/Fax : (0274) 4533427

Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

✉ cs@deepublish.co.id

📖 Penerbit Deepublish

📱 [@penerbitbuku_deepublish](https://www.instagram.com/penerbitbuku_deepublish)

🌐 www.penerbitdeepublish.com



Kategori : Agama Islam

ISBN 978-623-02-6596-9



9 786230 265969