

**DISERTASI**

**POLEMIK PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM ISLAM  
DI GORONTALO**

**SAMSI POMALINGO  
NIM: E023192013**



**PROGRAM DOKTOR (S3) ILMU ANTROPOLOGI  
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
UNIVERSITAS HASANUDDIN  
MAKASSAR  
2022**

**DISERTASI**

**POLEMIK PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM ISLAM  
DI GORONTALO**

**SAMSI POMALINGO  
NIM: E023192013**



**PROGRAM DOKTOR (S3) ILMU ANTROPOLOGI  
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
UNIVERSITAS HASANUDDIN  
MAKASSAR  
2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:  
Nama : Samsi Pomalingo  
NIM : E023192013  
Program Studi : S3-Antropologi  
Jenjang : Pascasarjana

Menyatakan dengan ini bahwa karya tulisan saya yang berjudul:

### **POLEMIK PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM ISLAM DI GOTONTALO**

Adalah karya tulis saya sendiri, dan bukan merupakan pengambilan tulisan orang lain bahwa disertasi yang saya tulis ini benar-benar merupakan karya saya sendiri.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa sebagian atau keseluruhan Disertasi ini hasil karya orang lain, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Makassar, 30 November 2022  
Yang Menyatakan



  
Samsi Pomalingo

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah rasa syukur yang mendalam dan penuh ketawadhuan kepada Allah SWT. yang senantiasa memberikan kekuatan, kesehatan, ketabahan dan kesabaran kepada penulis hingga bisa menyelesaikan penulisan karya ilmiah Disertasi sebagai salah satu persyaratan akademik memperoleh gelar Doktor pada program studi Antropologi Sekolah Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar. Disertasi ini mengarungi samudra pengetahuan emik kelompok keagamaan dari berbagai ideologi yang tumbuh dan berkembang di Gorontalo dengan mengangkat judul "Polemik Pemikiran Keagamaan dalam Islam di Gorontalo". Judul ini terinspirasi oleh kondisi sosio-religious kelompok agama yang bersitegang dalam wacana atau diskursus pemikiran Islam di ruang publik..

Polemik pemikiran keagamaan yang dipertontonkan di ruang publik menjadi masalah yang krusial di kalangan umat Islam Gorontalo. Penulis yang pernah mengenyam pendidikan S2 di salah satu program studi kelas internasional yakni Religion and Cross Cultural Studies Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, banyak belajar tentang studi pemikiran agama dan budaya dan *concern* dalam kampanye-kampanye perdamaian agama, justru terusik oleh realitas pemikiran keagamaan yang saling berpolemik di Gorontalo. Akhirnya, berkat penelitian ini yang selama 9 (sembilan) bulan peneliti lakukan, akhirnya memperoleh jawaban tentang penyebab polemik, isu-sisu yang dipolemikkan dan peran ulama dalam menyelesaikan polemik tersebut.

Untuk menghasilkan disertasi melalui penelitian etnografi, penulis tidak sendiri karena banyak pihak yang terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung dalam penyelesaian disertasi ini. Pada bagian ini, penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan kepada semua pihak yang telah berkontribusi atas lahirnya karya tulis ini.

Terimakasih yang mendalam disertai penghargaan yang setinggi-tingginya penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Ir. Jamaluddin Jompa, M.Sc, selaku Rektor Universitas Hasanuddin. Kepada Dr. Phil. Sukri, M.Si sebagai Dekan Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin beserta stafnya yang telah memfasilitasi dan memudahkan prosedur administrasi kepada penulis dalam menyelesaikan studi, kepada Prof. Dr. Ansar Arifin, MS selaku Ketua Program Studi Doktoral (S3) yang banyak membantu, memotivasi penulis, dan berbesdia menjadi pribadi orang yang mau mendengarkan kegalauan dan keresahan tahap demi tahap selama proses penyelesaian studi, bahkan rela meminjamkan motornya untuk kemudahan dalam pemenuhan kebutuhan selama di Makassar.

Terimakasih yang mendalam disertai penghargaan yang setinggi-tingginya, penulis sampaikan kepada Prof. Nurul Iلمي Idrus, Ph.D; sebagai Promotor yang banyak membimbing dan mengarahkan penulis akan pentingnya metodologi sebagai kerangka kerja operasional untuk mengumpulkan data hasil penelitian yang lebih terarah. Demikian pula ucapan terimakasih kepada Dr. Mohammad Basir, MA, dan Dr. Mashadi,

M.Siselaku Ko-Promotor I dan Ilyang ikut membimbing penulis dalam penyelesaian karya ilmiah ini.

Terima kasih yang mendalam dan setinggi-tingginya kepada para penguji Prof. Dr. Munsilampe, MA; Prof. Dr. Mahmud Tang, MA; dan Dr. Yahya, M.Si yang telah memberikan masukan sejak dimulai dari ujian proposal, ujian hasil hingga ujian tutup dalam penyempurnaan penulisan disertasi ini.

Terimakasih yang mendalam disertai penghargaan yang setinggi-tingginya, penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Hamka Naping, MA; Prof. Dr. PawennariHijang, MA; Prof. Nurul Ilmi Idrus, Ph.D., Prof. Dr. Ir. Darmawan Salman, M.Si; dan Dr. Safriadi yang telah meluangkan waktunya dalam memperkaya pengetahuan tentang antropologi selama proses perkuliahan berlangsung. Ucapan terima kasih mendalam kepada Dr. Tasrifin Tahara, M.Si. sebagai dosen dan juga kolega yang dengan ikhlas menjadi teman dan menyempatkan waktu untuk *nongkrong* sambil diskusi baik di kampus maupun di Warkop Ardan Masogi Makassar.

Terimakasih yang mendalam disertai penghargaan yang setinggi-tingginya, penulis sampaikan kepada tokoh agama KH. Abdul Rasyid Kamaru, KH. Mu'in Mooduto, Kyai Helmi Podungge, Kyai Ahmad Masduki Al-Jabalani, Habib Salim Al-Jufri, Habib Salim Assegaf, Sesepeuh NU Bapak Usman Kaharu, UstadzRobianto, Ustadz Aly Al-Marisi, Ustadz Subhan Ibrahim, Ustadz Khalid Walid, Ustadz Nurhasan Ngabito, UstadzKarjiyantoM.Pd.i, Ustadz Asrul Lasapa, Dr. Mansur Basir, Ustadz Yusuf Gani, Pak Mohammad Nawai, Pak AW. Lihu, Abdul Kadir Lawero, Sarfan Tabo, Dr. Slahuddin Pakaya, Dr. Haris Abdullah, Rizan Adam, Risan Pakaya, Nicky Ilanunu, para pimpinan organisasi Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Wahdah Islamiyah, Jama'ahTabligh, eks anggota HTI Gorontalo yang telah meluangkan waktunya di tengah-tengah kesibukan mereka waktu untuk diwawancarai.

Terimakasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya disampaikan kepada Dr. Eduart Wolok, ST. MT. selaku rektor Universitas Negeri Gorontalo yang telah memberikan izin dan bantuan kepada penulis untuk mendaftar dan mengikuti perkuliahan pada program Doktorat (S3) di Universitas Hasanuddin Makassar. Kepada Dr. Candra Cuga, M.Pd. dan Mohammad Sarlin, M.Pd. selaku ketua dan sekretaris jurusan PGSD Fakultas Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Gorontalo sebagai teman sejawat yang terus mendorong, memberikan perhatian dan "ruangprivasi" untuk tidak mengganggu penulis dalam menyelesaikan penulisan disertasi. Kepada Basri Amin, S.Sos, MA. Ph.D (ABD) sebagai sahabat yang terus membantu dan mengarahkan penulis dalam diskusi baik itu di ruang kerja penulis, di warkop dan di rumah pribadi beliau soal pentingnya data dalam suatu penelitian, termasuk meminjamkan referensi-referensi yang berhubungan dengan masalah penelitian.

Ucapan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada pemerintah Kabupaten Gorontalo dan Kota Gorontalo yang telah menyetujui dan memberikan izin kepada saya untuk melakukan penelitian

selama kurun waktu 9 bulan sejak bulan Juli 2021 sampai April 2022. Saya menyadari tanpa izin dari pihak Kesabangpol Kabupaten dan Kota Gorontalo, penelitian ini tidakakan bisa dilakukan.

Terimakasih atas kebersamaan teman-teman seangkatan antropologi kelas Gorontalo; Pak Marten Taha, Ade Permana, Mommy Hunowu, Arfan Nusi, FuncoTanipu, Yowan Tamu, Safwan Tahir Bano, Lukman Kasim, Rahmat A.W. Pomalingo, Indra Dewi Sery Yusuf, Subhan Ashir Dai, Rahmat Dony Lahatie, Victor Asiku, Husin Ali, Sri Dewi R. Nani, Arifin H. Djakani, Farid TH. Musa, dan Kaharuddin Kamaru, sering terlibat dalam canda dan tawaselama proses perkuliahan.

Ucapan terima kasih setinggi-tingginya kepada mahasiswa saya di jurusan Pendidikan Guru Sekolah dasar (PGSD) FIP-UNG, ditengah kesibukan mereka dalam mengerjakan tugas-tugas kuliah, masih menyempatkan mengirimkan doa untuk penulis saat menghadapi ujian proposal, ujian hasil, ujian dan ujian tutup.

Ucapkan terimakasih yang tulus disertai doa tiada henti kepada Kakak dan adiktercintaSulvan Pomalingo, Sukri Pomalingo, Seltji Pomalingo, Santy Fuji Pomalingo, Wahyu Pomalingo, Witri Pomalingo dan kakak ipar MetyMamonto serta semua ponakan saya, berkat do'a dan restu dari mereka menjadi kekuatan yang senantiasa menginspirasi dan memotivasi penulis dalam menggapai mimpi besar untuk menuntut ilmu pada jenjang yang paling tinggi dalam dunia akademik.

Kepada istri tersayang dan tercintaWirna Tangahu, S.Pd. M.Pd. yang tiada henti-hentinya mendoakan dan menyemangati saya agar senantiasa bersemangat dalam mengerjakan tugas-tugas perkuliahan sampai pada pencapaian penyelesaian disertasi dalam bidang Antropologi. Teristimewa kepada anak-anakku sebagai buah hati yang tercinta dan tersayang, Zahira F.A. Putri Samsi, Zakiah Annansya Putri Samsi dan Zaky Putra Samsi Pomalingo, mereka menjadi kekuatan tersendiri di saat-saat saya merasa letih dan "galau" ketika ada koreksi atas disertasi dari pembimbing. Mereka menjadi penyejuk dalam suka dan duka. Hanya kepada Allah SWT serahkan segala urusan, mimpi dan cita-cita.

Gorontalo, Oktober2022

Penulis

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN SAMPUL DEPAN.....</b>	<b>i</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI.....</b>	<b>ii</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>iii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>vi</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>ix</b>
<b>DAFTAR GAMBAR.....</b>	<b>x</b>
<b>DAFTAR TABEL .....</b>	<b>xii</b>
<b>DAFTAR DIAGRAM.....</b>	<b>xiii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
I.1. Latar Belakang .....	1
I.2. Rumusan Masalah.....	8
I.3. Tujuan Penelitian .....	8
I.4. Manfaat Penelitian .....	9
<b>BAB II TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA BERFIKIR .....</b>	<b>10</b>
II.1. Peta Pemikiran Islam Kontemporer.....	10
II.1.1 Islam Tradisional .....	12
II.1.2 Islam Modern.....	15
II.1.3 Islam Liberal .....	19
II.1.4 Islam Fundamental .....	22
II.2. Agama dan Polemik Pemikiran .....	26
II.2.1 Agama dan Keragaman Persepsi .....	27
II.2.2 Polemik Pemikiran Agama dan Konsekuensi .....	40
II.2.3 Konflik Internal Umat Islam .....	44
II.3. Kerangka Berfikir .....	53
<b>BAB III METODE PENELITIAN .....</b>	<b>55</b>
III.1. Pendekatan Penelitian.....	55

III.2. Lokasi dan Waktu Penelitian .....	55
III.3. Informan Penelitian.....	56
III.4. Teknik Pengumpulan Data .....	57
III.5. Teknik Analisis Data .....	60
III.6. Etika Penelitian.....	61
<b>BAB IV GORONTALO: SEJARAH, KEPERCAYAAN DAN ISLAM...</b>	<b>63</b>
IV.1. Gorontalo: Kabupaten dan Kota .....	63
IV.2 Kepercayaan Masyarakat Gorontalo Sebelum Islam .....	77
IV.3. Masuknya Islam di Gorontalo .....	86
<b>BAB V KEBERAGAMAN ORGANISASI ISLAM DI GORONTALO....</b>	<b>103</b>
V.1. Nahdlatul Ulama.....	103
V.1.1 Munculnya Nahdlatul Ulama di Gorontalo .....	103
V.1.2 Dasar Pemikiran.....	108
V.1.3 Metode Dakwah .....	112
V.1.4 Amal Usaha Nahdlatul Ulama .....	115
V.2. Muhammadiyah.....	121
V.2.1 Munculnya Muhammadiyah di Gorontalo .....	124
V.2.2 Dasar Pemikiran.....	127
V.2.3 Metodo Dakwah .....	133
V.2.4 Amal Usaha Muhammadiyah.....	135
V.3. Wahdah Islamiyah.....	142
V.3.1 Munculnya Wahdah Islamiyah di Gorontalo .....	142
V.3.2 Dasar Pemikiran.....	149
V.3.3 Metode Dakwah .....	154
V.3.4 Pola Rekrutmen Anggota .....	164
V.4. Jama'ah Tabligh.....	170
V.4.1 Munculnya Jama'ah Tabligh di Gorontalo .....	170
V.4.2 Dasar Pemikiran.....	177
V.4.3 Metode Dakwah dan <i>Khuruj</i> .....	180



V.4.4 Pola Rekrutmen Anggota .....	205
<b>BAB VI POLEMIC PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM ISLAM.....</b>	<b>211</b>
VI.1. Polemik Pemikiran Dalam Perspektif Ulama Lokal.....	211
VI.2. Polemik Pemikiran dan Penyebabnya .....	218
VI.2.1 Fanatisme Buta .....	222
VI.2.2 Klaim Kebenaran.....	226
VI.2.3 Figur Guru .....	229
VI.3. Polemik Pemikiran Keagamaan di Kabupaten Gorontalo ...	235
VI.3.1 Penguasaan Ruang Publik .....	235
VI.3.2 Soal Agama dan Budaya .....	241
VI.3.3 Perayaan Tahun Baru Masehi .....	252
VI.4. Polemik Pemikiran Keagamaan di Kota Gorontalo.....	256
VI.4.1 Masalah <i>Khilafiyah</i> .....	256
VI.4.2 Ideologi Negara ( <i>Khilafah</i> ) .....	264
VI.4.3 Pluralisme Agama .....	273
VI.4.4 Pengucapan Selamat Hari Natal.....	283
VI.4.5 Perebutan Masjid .....	288
<b>BAB VII PERAN ULAMA DALAM MENGATASI POLEMIC</b>	
<b>PEMIKIRAN.....</b>	<b>293</b>
VII.1. Menyejukan Suasana.....	293
VII.2. Mewariskan Ajaran Nabi .....	301
VII.3. Menyerukan Kebaikan dan Mencegah Kemungkaran.....	309
VII.4. Menjaga Agama dan Perdamaian .....	317
VII.5. Memediasi Penyelesaian Polemik Pemikiran .....	326
<b>BAB VIII PENUTUP .....</b>	<b>335</b>
VIII.1. Kesimpulan .....	335
VIII.2. Rekomendasi .....	337
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>339</b>

## ABSTRACT

SAMSI POMALINGO. Polemic on Religious Thoughts in Islam in Gorontalo (under the supervision of Nurul Ilmi Idrus, Muhammad Basir, and Mashadi).

Using an ethnographic approach, this study aims to: explore the diversity of organizations with diverse Islamic thoughts in Gorontalo; the polemic of religious thought in Islam in Gorontalo; the role of ulama in overcoming polemics of religious thought in Islam in Gorontalo.

Using ethnographic approach this study triangulated in-depth interviews, observation and Focus Group Discussion (FGD) as data collection techniques. There were 10 people who participated in this study, consisting of leaders of mass organizations, traditional leaders, clerics, and community members.

The results of the study show that in Gorontalo there are four religious organizations, namely Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah, and Jama'ah Tabligh. Although these four organizations adhere to the ideology of *ahlul sunnah waljama'ah*, in practice however each is different from one another, so this often creates polemic thoughts. The three main causes of polemics on religious thought in Islam are blind fanaticism, claims to truth, and teacher's figure. These influence the production of discourse in the form of religious narratives that are debated in the real world (public spaces), as well as in cyberspace (social media). The debates concerned religion and culture, the issue of the caliphate, state ideology (*khilafah*), religious pluralism, greetings for Christmas, New Year celebrations, control of public spaces, and the seizure of mosques. As for the religious groups involved in the polemic, namely young activists Muhammadiyah, NU, Wahdah Islamiyah, Jama'ah Tabligh, and Hizbut Tahrir Indonesia. The polemic on religious thought that occurs among the Muslim community demands the role of the ulama as a charismatic leader who has legitimacy power, namely "rational legal authority" in guiding and educating the Muslim community. In this context, the ulama act as air conditioners, inheritors of the teachings of the Prophet, promoters of good and deterrence of evil, guardians of religion and peace, and mediators in resolving polemics of thought through a dialogue approach.

Keywords: Polemics, religious thought, Islam, scholars, and mass organizations.

## ABSTRAK

**SAMSI POMALINGO.** Polemik Pemikiran Keagamaan Dalam Islam di Gorontalo (Dibimbing oleh Nurul Ilmi Idrus, Muhammad Basir dan Mashadi).

Dengan menggunakan pendekatan etnografi, penelitian ini bertujuan untuk: mengeksplorasi keberagaman organisasi dengan keberagaman pemikiran Islam di Gorontalo; polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo; peran ulama dalam mengatasi polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo.

Penelitian dengan menggunakan pendekatan etnografi ini menggabungkan antara wawancara mendalam, observasi dan *Focus Group Discussion* (FGD) sebagai teknik pengumpulan data. Mereka yang berpartisipasi dalam penelitian ini berjumlah 10 orang yang terdiri atas pimpinan organisasi massa, tokoh adat, ulama, dan anggota masyarakat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa di Gorontalo terdapat empat organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah, dan Jama'ah Tabligh. Meskipun keempat organisasi ini menganut paham *ahlul sunnah wal jama'ah*, dalam prakteknya masing-masing berbeda satu sama lain, sehingga hal ini seringkali menimbulkan polemik pemikiran. Tiga penyebab utama polemik pemikiran keagamaan dalam Islam adalah fanatisme buta, klaim kebenaran, dan figur Guru. Ketiganya memengaruhi produksi wacana dalam bentuk narasi agama yang diperdebatkan di dunia nyata (ruang publik), maupun di dunia maya (media sosial). Perdebatannya menyangkut soal agama dan budaya, masalah *khilafiyah*, ideologi negara (*khilafah*), pluralisme agama, pengucapan selamat Hari Natal, perayaan Tahun Baru Masehi, penguasaan ruang publik, dan perebutan masjid. Adapun kelompok-kelompok keagamaan yang terlibat dalam polemik, yaitu aktivis muda Muhammadiyah, NU, Wahdah Islamiyah, Jama'ah Tabligh, dan Hizbut Thahrir Indonesia. Polemik pemikiran keagamaan yang terjadi di kalangan umat Islam menuntut peran ulama sebagai pemimpin kharismatik yang memiliki kekuatan legitimat, yaitu "otoritas legal rasional" dalam membimbing dan mencerdaskan umat Islam. Dalam konteks ini, ulama berperan sebagai penyejuk suasana, pewaris ajaran Nabi, penyeru kebaikan dan pencegah kemungkaran, penjaga agama dan perdamaian, dan mediator penyelesaian polemik pemikiran melalui pendekatan dialog.

Kata Kunci: Polemik, pemikiran keagamaan, Islam, ulama, dan organisasi massa.

## DAFTAR GAMBAR

Gambar IV.1. Peta Kabupaten Gorontalo .....	69
Gambar IV.2: Peta Kota Gorontalo.....	74
Gambar VI.3. Ritual Tarian Dayango .....	82
Gambar IV.4: Alat Musik Polopalo dan Rebana.....	93
Gambar IV.5: Masjid Hunto ( <i>Tihi Lo Hunto</i> ), Kota Gorontalo.....	96
Gambar V.6. Pengurus Aisyiah Cabang Gorontalo, 1930 .....	124
GambarV.7.Konferensi pertama Muhammadiyah Cabang Gorontalo (1932), di Kota Gorontalo.....	125
Gambar V.8. Masjid Darul Arqam tahun 1971 .....	126
Gambar V.9. Masjid Darul Arqam tahun 2022 .....	127
Gambar V.10. Majalah Suara Muhammadiyah No. 1, 1931 .....	135
Gambar V.11. Majalah Suara Muhammadiyah edisi 107, 2022 .....	135
Gambar V.12. Masjid Al-Irsyad Islamiyah Kota Gorontalo.....	160
Gambar V.13. Islamiic Center Umar Al Faruq Kota Gorontalo .....	161
Gambar V.14. Kajian Islam Intensif di Islamic Center Umar Al Faruq Kota Gorontalo .....	161
Gambar V.15. Pesantren El-Madinah Wahdah Islamiyah Bone Bolango.....	164
Gambar V.16. Kegiatan <i>dauroh</i> di Masjid Al-Irsyad Islamiyah Kota Gorontalo .....	168
Gambar V.17. Buku Panduan/kurikulum tarbiyah Wahdah Islamiyah ..	171
Gambar V.18: Masjid Al-Furqon sebagai markaz pertama Jama'ah Tabligh Gorontalo di Perkampungan Air Panas, Pentadio Barat .....	175
Gambar V.19. Halaqah Telaga Biru Ring 1 Kabupaten Gorontalo .....	177
Gambar V.20. <i>Khuruj</i> di Masjid Al-Mujahidin Dehualolo .....	183
Gambar V.21. Suasana musyawarah setelah shalat subuh .....	188
Gambar V.22. Suasana pembacaan Kitab Fadhilah Amal.....	191
Gambar V.23. Suasana <i>Ta'lim</i> .....	192
Gambar V.24. Suasana mudzakah setelah shalatdzuhur.....	194

Gambar V.25. <i>Khidmat</i> bagi jama'ah yang menghadiri <i>halaqah</i> .....	196
Gambar V.26. Susana <i>ta'limfadhilah</i> sedekah .....	197
Gambar V.27. Suasana <i>jaulah</i> ke salah satu rumah penduduk.....	198
Gambar V.28. Buku Saku enam Sifat Sahabat .....	202
Gambar V.29. <i>Bayan ba'da</i> Subuh .....	203
Gambar VI.30. <i>Ijtima'</i> kawasan JT di Limboto, tahun 2014.....	237
Gambar VI.31. Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW .....	245
Gambar VI.32. Walima (kue khas Gorontalo) dalam Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW .....	245
Gambar VI.33. Prosesi <i>Modutu</i> (antar harta) .....	248
Gambar VI.34. Polemik warganet soal perayaan tahun baru Masehi..	253
Gambar VI.35. Diskusi Demokrasi Vs Khilafah .....	269
Gambar VI.36. Konvoi HTI Gorontalo, 2016 .....	270
Gambar VI.37. Masjid Agung Baiturrahim Kota Gorontalo .....	289
Gambar VII.38. Ngajilive Ustadz Syarifuddin di Youtube NutizenTV ....	299
Gambar VII.39. Tabligh Akbar Alim Ulama Gorontalo .....	314
Gambar VII.40. Kegiatan Bincang-Bincang Santai WI di Youtube .....	324
Gambar VII.41. Kegiatan Bincang-Bincang Santai WI di Facebook .....	324
Gambar VII.42. Mediasi penyelesaian polemik pemikiran .....	33

## DAFTAR TABEL

Tabel III.1. Informan Penelitian.....	57
Tabel IV.2: Persentasi Jumlah Penduduk Menurut Kecamatan dan Agama yang Dianut di Kabupaten Gorontalo, 2021 .....	70
Tabel IV.3: Data Jumlah Rumah Ibadah .....	71
Tabel IV.4: Jumlah Madrasah di Kabupaten Gorontalo .....	72
Tabel IV.5: Jumlah Penduduk Menurut Agama (Jiwa).....	75
Tabel IV.6: Data Jumlah Rumah Ibadah.....	75
Tabel IV.7: Jumlah Madrasah di Kota Gorontalo .....	76

## DAFTAR DIAGRAM

Diagram 1. Kerangka Berfikir.....	53
-----------------------------------	----

# BAB I

## PENDAHULUAN

### I.1. Latar belakang

Pemikiran keagamaan dalam Islam seolah menjadi masalah abadi di Indonesia. Sebagai akibatnya, terlahirlah berbagai aliran, pola organisasi, kecenderungan yang berubah dan relasi-relasi gerakan yang terbentuk dari waktu ke waktu.

Polemik panjang yang lahir dari kontestasi yang tidak berkesudahan melahirkan berbagai varian pemikiran dengan identitas dan *prototype* yang berbeda-beda: ada yang ekstrim kanan, ekstrim kiri dan ada pula yang mengambil “jalan tengah” (*al-wasathiyah*) atau yang dikenal dengan “kelompok moderat”. Ketiga corak kelompok pemikiran keagamaan ini masing-masing mengklaim kebenaran dan cita-cita kolektif yang dimiliki. Tidak jarang pertentangan tersebut terjadi dalam polemik yang sampai hari ini terus berlangsung, terutama dua kelompok ekstrim yaitu kelompok ekstrim kanan dan kelompok ekstrim kiri. Kelompok pertama seringkali diidentikkan dengan kelompok fundamental dan kelompok kiri disebut dengan kelompok liberal. Dua kelompok ini ibarat dua sisi mata uang yang tidak pernah bertemu dalam kesepakatan bersama (*kalimatun sawa*).

Kontestasi keagamaan dalam Islam senantiasa diwarnai dengan polemik dan perdebatan yang berakhir dengan pengkafiran (*takfiri*) oleh satu kelompok kepada kelompok yang lain. Polemik seperti ini bukan hal



baru dalam Islam. Secara historis polemik pemikiran Islam dimulai dengan perselisihan mengenai kepemimpinan (*imamah*). Masalah *imamah* adalah masalah politik yang sebenarnya pernah terjadi antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar pada pasca wafatnya Rasulullah SAW dalam penentuan siapa pengganti setelah peninggalan beliau. Namun, masalah ini berakhir dengan damai setelah dipilih dan diangkatnya Abu Bakar Shiddiq sebagai khalifah. Akan tetapi perpecahan umat Islam dimulai sejak wafatnya Utsman bin Affan, karena setelah beliau tidak ada lagi pemimpin yang menjadi panutan umat Islam sampai saat ini. Perang saudara pun terjadi terutama dalam masalah politik yang kemudian muncul dengan istilah *al-fitnah al-kubro* (bencana besar) sampai saat ini (Karim, 2015:99).

Selain persoalan *imamah* juga muncul upaya penerapan *khilafah* yang diusung oleh Hizbut Tahrir. Ini juga bagian dari krisis pemimpin umat Islam yang jadi panutan setelah runtuhnya sistem kekhalifahan pada masa Khalifah Abbasiyah (750-1258; 1261–1517) dan Khalifah Utsmaniyah (1517–1924). Upaya penegakan khilafah adalah bagian dari tegaknya syari'ah dan Negara Islam. Selain Hizbut Tharir juga muncul gerakan DI/TII di bumi serambi Mekah Aceh, termasuk DI/TII Imam Kartosuwiryo di Jawa Barat pada tahun 1949. Gerakan ini juga muncul dan dimotivasi oleh pendirian Negara Islam di Tanah Air Indonesia (Tambunan, 2014:33).

Masalah kemudian berkembang sampai pada perdebatan hubungan filsafat dan agama, Pancasila dan agama, akal dan wahyu,

perdebatan tentang eksistensi Tuhan, surga dan neraka dan lain-lain sebagainya. Perdebatan tidak hanya terjadi di kalangan para pemikir agama di Timur Tengah, tapi juga ramai di kalangan para pemikir Islam di Indonesia sampai saat ini. Namun, tema-tema *fiqh* menjadi masalah yang cukup dominan di kalangan umat Islam terutama organisasi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Dua organisasi ini sebagai organisasi tertua dan terbesar pengikutnya di Indonesia. Polemik antara Muhammadiyah dan NU juga mengisahkan perdebatan yang sama sekali tidak pernah usai hingga kini. Organisasi Muhammadiyah begitu kuat menolak TBC (*Takhayul, Bid'ah dan Churafat*), upaya ini dilakukan karena semangat purifikasi atas ajaran-ajaran Islam dari pengaruh budaya lokal. Sementara amaliyah-amaliyah NU begitu dekat dengan tradisi lokal yang tumbuh subur di kalangan warga *nahdhliyin* pedesaan.

Belakangan muncul gerakan kelompok salaf yang senantiasa mengampanyekan semangat “kembali ke Al-Qur’an dan Sunnah Nabi”. Kelompok ini lahir sebagai upaya untuk melakukan pemurnian terhadap ajaran Islam. Kemunculan organisasi ini justru melahirkan kembali “luka lama” perdebatan dalam masalah-masalah *furu* (cabang) atau *khilafiyah* antara Muhammadiyah dan NU yang sebenarnya telah selesai dibahas oleh empat Imam madzhab (Madzhab Syafi’i, Maliki, Hambali, dan Hanafi). Menurut Nashir (2008:219). upaya purifikasi atas ajaran Islam juga pernah terjadi pada gerakan Padri yang terjadi di Minangkabau (1821-1837). Gerakan kaum Padri ini juga disebut sebagai Kaum Putih

yang bermadzhab Hambali dan Wahabi, sehingga dipertautkan dengan paham Islam untuk pemurnian beragama yang bersifat keras (Nashir, 2008:220). Gerakan puritan dari kaum Padri berorientasi pada upaya perubahan perilaku keagamaan dan moral masyarakat dan berupaya menerapkan syari'ah yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits.

Gorontalo sebagai daerah mayoritas beragama Islam juga dilanda oleh kegamangan dan keguyuban dalam kontestasi pemikiran keagamaan. Gorontalo mayoritas warga *Nahdhiyin* memiliki praktek keagamaan yang senantiasa "dituduh" sebagai kelompok ahli *bid'ah* oleh kelompok yang menamakan dirinya sebagai salafi dakwah.

Pada tahun 1960-an ulama Gorontalo pernah terlibat dalam polemik antara Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah mengenai isu-isu keagamaan organisasi (Subair, 2015: 47). Demikian pula pada tahun 1970-an dan 1980-an, perdebatan beberapa tokoh agama Gorontalo hingga memunculkan polemik di kalangan umat Islam yang terjadi antara salah satu Kyai dari Nahdlatul Ulama Gorontalo dengan kelompok pemurnian Islam.

Di tahun 2014, Masjid Baitul Rahman Limboto menjadi lokasi pertemuan akbar jama'ah tabligh atau juga biasa disebut jama'ah kompor yang berasal dari berbagai penjuru di tanah air. Pertemuan ini tidak hanya menyisakan semangat keberagaman yang tinggi dalam membangun kemajuan Islam di masa-masa mendatang, terutama semangat *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* di kalangan umat Islam, tapi pertemuan ini juga

mengundang polemik dari berbagai pihak, terutama dari kalangan generasi muda Nahdlatul Ulama Gorontalo. Pertemuan yang berlangsung selama tiga hari itu dianggap “berlebihan” karena telah menutup akses vital, yaitu jalan raya utama dan ruang publik yang biasa dijadikan sebagai lokasi rekreasi (menara dan taman Limboto).

Polemik yang terjadi di kalangan umat Islam ketika itu agak berbeda dengan polemik yang berujung konflik yang terjadi di Sumatra Barat dan sekitarnya yang berlangsung antara tahun 1803 dan 1838. Konflik yang berlangsung selama 35 tahun itu terjadi antara kaum Padri yang dipengaruhi oleh pemikiran Wahabi dengan kaum adat yang dipimpin oleh Sultan Arifin Muningsyah. Kelompok adat dianggap oleh kaum Padri telah banyak melakukan pengrusakan atas ajaran-ajaran Islam seperti perbuatan bid’ah, khurafat, dan kesyirikan, sehingga Islam telah jauh dari al-Qur’an dan al-Hadits.

Polemik yang dijelaskan di atas melibatkan tokoh-tokoh agama dan ulama yang kompeten dalam keilmuannya. Mereka orang-orang yang telah mempelajari banyak kitab yang ditulis oleh ulama-ulama masyhur dari Timur Tengah. Berbeda dengan kondisi sekarang, banyak orang yang terlibat dalam diskursus pemikiran keagamaan namun kurang dilandasi oleh ilmu agama yang baik, terutama yang terjadi di kalangan pemuda Muslim yang “mendadak” ustadz atau mereka yang baru belajar di majelis ilmu. Pada Kelompok inilah polemik pemikiran keagamaan sulit dihindari.

Polemik ini seringkali terjadi di media sosial dengan beragam isu keagamaan seperti pengucapan selamat Natal, tahlilan dan lain-lain.

Perhatian akademis tentang dinamika (pemikiran dan gerakan) keagamaan Islam di Gorontalo cenderung menekankan pada aspek-aspek biografisnya, sebagaimana ditunjukkan oleh Subair (2015). Perhatian kepada gerakan Islam (baru) tercatat mulai muncul tahun 2014 melalui kajian Thaib (2014) tetapi terlalu tekstual melihat bagaimana kritik terbuka Hizbut Thahrir tentang konsep “Barat” mengenai demokrasi di Indonesia yang sangat tipikal, bersifat umum dan artifisial. Di luar itu, studi-studi yang ada lebih memilih pendekatan historis yang cenderung menggambarkan peristiwa di masa lampau dan gejala “organisasi Islam” yang umum kita kenal di Indonesia di awal abad ke-20. Studi lainnya menelaah gejala kontemporer *fashion* “cadar” di kalangan mahasiswi perguruan tinggi Islam di Gorontalo oleh Sriwahyuningsih, dkk. (2019) yang menunjukkan bahwa penggunaan cadar di kalangan mahasiswi dipengaruhi oleh tiga faktor, yakni teman sebaya, lingkungan keluarga, dan jaringan dakwah di kota-kota tertentu di Indonesia seperti Jakarta, Yogyakarta, Sulawesi Selatan dan Jawa Barat.

Kajian tentang perkembangan pemikiran keagamaan yang mencakup spektrum yang lebih luas, terutama menyangkut perkembangan organisasional (pemikiran) keagamaan Islam di Gorontalo yang terjadi melalui pola-pola kepemimpinan baru, penggunaan media dan ruang publik, serta jaringan-jaringan baru (regional, nasional dan

trans-nasional) yang secara sosial dan kultural berdampak di Gorontalo beberapa tahun terakhir belum tersentuh secara akademis dengan menggunakan pendekatan antropologis. Kajian Amin (2012) hanya membahas tentang hubungan antara dimensi normatif (ajaran) Islam dan adaptasinya di tingkat lokal berupa dimensi “adat”. Kajian ini lebih bersifat telaah tekstual berdasarkan sumber-sumber dokumentasi pemikiran Islam di Gorontalo. Menurut Amin (2012:8-9) “lokalisasi” pemahaman agama (Islam) yang spritualistik diwujudkan melalui suatu proses “penyambungan pemahaman” dalam konteks masyarakat Gorontalo. Di satu sisi, ada penyesuaian linguistik. Di sisi lain, ada pengukuhan tentang “bersatunya” elemen (lokal) Gorontalo dan substansi (universal) ajaran Islam.

Kajian-kajian sebelumnya cenderung melihat pemikiran Islam di Gorontalo pada aspek biografis dan penggunaan cadar. Demikian pula kajian-kajian mengenai pemikiran Islam di berbagai daerah cenderung kurang mengungkap latar belakang polemik yang terjadi antara ummat Islam secara spesifik, melainkan cenderung melakukan pemetaan terhadap konflik ummat Islam. Selain itu kajian-kajian sebelumnya mengenai konflik internal ummat Islam tidak menampilkan peran-peran tokoh agama dalam proses penyelesaian polemik pemikiran keagamaan. Padahal perkembangan keagamaan Islam demikian pesat dan memberi dampak kepada sektor-sektor kehidupan lain di Indonesia. Ini tidaklah terpisahkan oleh ragam pemikiran (keagamaan) di tingkat lokal atau regional yang sebagian atau seluruhnya tidaklah terpisah dengan

perkembangan besar di tingkat nasional bahkan global. Berangkat dari pemikiran di atas, maka peneliti akan menekankan pada pemahaman keagamaan Islam di Gorontalo, dan polemik yang muncul dari kelompok-kelompok keagamaan yang berbeda yang terjadi di ruang publik. Selanjutnya pengkajian dilakukan atas respons ulama terhadap polemik pemikiran keagamaan yang terjadi di Gorontalo.

## **I.2. Rumusan masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini akan berfokus pada upaya bagaimana menemukan fakta-fakta historis tentang polemik pemikiran keagamaan di Gorontalo. Pertanyaan utama dalam penelitian ini adalah bagaimana polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo. Pertanyaan utama di atas, kemudian dijabarkan dalam beberapa sub pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana proses munculnya keberagaman organisasi dengan keberagaman pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo?;
2. Apa yang menjadi polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo?;
3. Bagaimana peran para ulama dalam mengatasi polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo?;

## **I.3. Tujuan penelitian**

Mengacu pada rumusan masalah di atas, maka tujuan dalam penelitian ini yaitu;

1. Mengeksplorasi proses munculnya keberagaman organisasi dengan keberagaman pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo;
2. Menjelaskan terjadinya polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo;
3. Mendeskripsikan peran ulama dalam mengatasi polemik pemikiran keagamaan dalam Islam di Gorontalo;

#### **I.4. Manfaat penelitian**

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, maka manfaat penelitian ini akan menjadi bagian terpenting dalam pengkajian dan perumusan kebijakan yang strategis oleh pemerintah dalam mencermati keberadaan organisasi dan kelompok keagamaan, upaya pemerintah untuk memediasi polemik pemikiran yang terjadi pada kelompok-kelompok keagamaan dan menjadi *counter* legal terhadap praktik-praktik pemikiran keagamaan yang eksklusif.



## **BAB II**

### **TINJAUAN PUSTAKA**

Pada bab ini penulis akan menjelaskan peta pemikiran Islam kontemporer di Indonesia yakni Islam tradisional, Islam moderen, Islam fundamental dan Islam liberal. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai agama dan polemik Pemikiran, agama dan keragaman persepsi, polemik pemikiran agama dan konsekuensi serta konflik internal ummat Islam.

#### **II.1. Peta Pemikiran Islam Kontemporer**

Pasca runtuhnya Orde Baru yang diikuti oleh berubahnya sistem politik ke Orde Reformasi, ini memberi pengaruh terhadap perubahan perkembangan Islam dan gerakan pemikiran organisasi masyarakat (Ormas). Beragam kelompok pemikiran muncul dengan ragam ideologi dan doktrin. Kelompok-kelompok epistemologis tersebut ada yang berhaluan kanan (radikal) yang menuntut perubahan sistem politik, ekonomi dan sosia ada juga kelompok yang berhaluan kiri (liberal) yang berbeda pandangan dengan kelompok kanan. Di antara keduanya ada kelompok Islam moderat yang justru menjadi sasaran empuk dan mendapatkan tekanan dari dua haluan epistemologis tersebut. Ketiga kelompok epistemologis saling mengklaim sebagai kelompok yang benar, sehingga tidak jarang polemik tersebut menimbulkan masalah di tengah masyarakat.

Perkembangan pemikiran Islam di Indonesia begitu massif, terutama kehadiran kelompok pemikiran sayap kanan yang sering diidentikkan dengan kelompok fundamental atau kelompok Islam garis keras. Tapi jauh sebelumnya, di Indonesia telah lahir dua organisasi besar, seperti Muhammadiyah (18 November 1912 M/8 Dzulhijjah 1330 H) yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan dan Nahdlatul Ulama (31 Januari 1926/16 Rajab 1344 H) yang didirikan oleh K.H. Hasyim Asy'ari. Kedua ulama besar ini memilih jalur yang berbeda dalam mengajarkan ajaran-ajaran Islam. K.H. Ahmad Dahlan memilih wilayah perkotaan melalui jalur Madrasah Ibtidaiyah/diniyah, sementara Hadratu Syaikh Hasyim Asy'ari memilih wilayah pedesaan melalui jalur pendidikan pesantren yang berwawasan keislaman dan kenusantaraan. Kedua ulama ini diterima oleh masyarakat dengan penuh suka cita. Keduanya telah meletakkan nilai-nilai keislaman dan kenusantaraan yang meneguhkan kecintaan masyarakat terhadap tanah air. Sekalipun kedua ulama tersebut belajar di Mekkah dan Madinah, tapi keduanya tidak membawa serta kebudayaan Arab ke tanah air Indonesia.

Dengan mencermati gerakan pemikiran Islam di Indonesia, ada beberapa model atau prototipe pemikiran Islam di Indonesia dari yang tradisional hingga yang fundamentalis, sebagaimana yang akan dibahas berikut ini.

### **II.1.1. Islam Tradisional**

Dalam bahasa Arab, kata tradisi mengandung arti *sunnah* yang memiliki makna tabi'at atau jalan (Munawwir, 1997:669). Secara terminologi, pengertian sunnah sebagaimana dalam Hadits Nabi Muhammad SAW; "Barang siapa yang mengadakan suatu kebiasaan yang baik, maka bagi orang itu akan mendapat pahala, dan pahala bagi orang yang melaksanakan kebiasaan tersebut." (Nata, 2001:140). Berdasarkan pengertian tersebut, maka orang-orang yang berpegang pada sunnah Nabi Muhammad SAW disebut kaum tradisional.

Kaum tradisional dalam perkembangan selanjutnya tidak hanya disebut sebagai orang-orang yang berpegang teguh pada sunnah dan Al-Qur'an, tapi juga mereka yang berpegang pada produk-produk pemikiran ulama yang dianggap mumpuni dalam keilmuannya, seperti ilmu fiqh, tasawuf, tafsir, teologi dan Hadits. Dalam kaitan dengan tradisi pesantren, Dhofier (1982:1) mengemukakan bahwa pemikiran Islam tradisional merupakan rangkaian pemikiran yang masih sangat terikat dengan cara-cara pemikiran ulama ahli fiqh (hukum Islam), hadits, tasawuf, tafsir dan tauhid yang hidup antara abad ketujuh hingga abad ke tigabelas.

Islam tradisional dalam istilah Kurzman (2003:xv) disebut *costumary Islam* (Islam adat) merupakan sebuah perpaduan antara ajaran Islam dengan adat istiadat atau juga ragam kebiasaan yang dipraktikkan oleh umat Islam di seluruh dunia. Perpaduan ajaran ini merupakan ciri pokok dari kelompok Islam tradisional yang dapat ditemukan pula pada

corak pemikiran orang-orang Islam di Indonesia, terutama dikalangan Nahdlatul Ulama, Jama'ah Tabligh, PERTI dan al-Wasyiliyah yang sangat berpegang pada madzhab Syafi'i.

Menurut Ali dan Effendy (1992:47) paham Syafi'iyah yang berkembang di Indonesia lebih menekankan pada aspek loyalitas terhadap pemuka agama (ulama, kyai, dan semacamnya) daripada substansi ajaran Islam yang rasionalistis. Pola pemikiran seperti ini menjadikan seseorang mengikuti pendapat ulama tanpa mengetahui sumber atau alasannya (*taqlid*). Inilah yang mendasari munculnya Islam tradisional di Indonesia. Sementara mereka tetap menyatakan dirinya sebagai pemeluk madzhab Syafi'i walaupun pada kenyataannya mereka melakukan kegiatan-kegiatan ritual yang oleh sebagian umat Islam dianggap berakar pada tradisi paganistik masyarakat Indonesia. Misalnya, penyembahan terhadap benda-benda (dinamisme) dan ruh (animism) yang diyakini memiliki kekuatan yang dapat menyelesaikan masalah kehidupan umat manusia. Noer (1980:148-149) menyimpulkan bahwa mereka terikat pada masalah-masalah keagamaan dalam pengertian yang sempit, dan sesekali menyimpang dari ajaran para pendiri madzhab hukum Islam. Geertz (1981:148-149) menyebut kelompok tradisionalis sebagai kelompok kolot yang malas berfikir. Namun, bagi kelompok pelaku modernisme Islam, kelompok ini masih banyak yang mengalami stagnasi. Padahal menurut Gibb (1974:1-2), tidak ada satupun aliran dalam filsafat dan agama yang benar-benar mandeg selama enam abad

itu. Pada kenyataannya rumusan resmi pikiran-pikiran Islam tradisional selama enam abad itu (XIII hingga XIX) tidak banyak mengalami perubahan.

Menurut Shadily (1984:142-145), Islam tradisional memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

- a. Eksklusif atau tertutup
- b. Tidak dapat membedakan ajaran dan non-ajaran
- c. Berorientasi ke belakang
- d. Tekstualis-literalis
- e. Kurang menghargai waktu
- f. Tidak memahami sejarah masuknya agama
- g. Mengutamakan perasaan daripada akal pikiran
- h. Bersifat jabariah dan teosentris
- i. Kurang menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi moderen
- j. Jumud dan statis

Kaum Islam tradisional sangat menentang segala sesuatu yang datang dari Barat. Bagi kelompok ini, Barat dianggap dapat mengubah tatanan kehidupan masyarakat, sehingga kelompok ini sangat anti dengan perubahan. Bagi kelompok ini, apa yang sudah ada sudah baik dan perlu ditingkatkan ke arah yang lebih baik. Segala sesuatu harus dilihat manfaatnya atau berkesesuaian dengan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Jika itu semua bertentangan dan mengandung *mafsadah* (kerusakan), maka hal tersebut harus ditolak.

### II.1.2. Islam Moderen

Istilah moderen berasal dari bahasa Inggris yaitu *modernistic* yang berarti model baru (Echols dan Shadily, 1979:394). Kata modern juga erat dengan kata modernisasi yang artinya pembaharuan atau *tajdid*. Modernisasi dalam pandangan sarjana Barat adalah sebuah pemikiran dan gerakan pembaharuan atau perubahan atas pemahaman yang selama ini didasarkan pada adat istiadat dan pengaruh mistikisme dalam kehidupan yang menyebabkan kejumudan berfikir dalam suatu komunitas, selain itu pola-pola lama yang menghambat perkembangan suatu komunitas yang disesuaikan dengan kemajuan baru yang disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pada akhirnya kosa kata modernisasi masuk dalam literatur Islam.

Kelompok Islam modernis dalam istilah Adonis (2007:xxvii) disebut kelompok Islam *mutahawwil* atau kelompok Islam liberal-modernis (Kurzman:xvii) atau Boullata (2001:43) mengistilahkannya sebagai Islam reformistik. Kelompok Islam modernis berpandangan bahwa penafsiran atas teks disesuaikan dengan realitas. Islam moderen yang diistilahkan oleh Barton (1999:43) sebagai “Modernisme Islam” adalah sesuatu yang kurang tepat secara istilah, jika didekati dari sudut pandang *Eurocentric* (Eropa-sentris), meskipun menurut Barton dalam pemikiran Islam, modernisme dimaknai sebagai sebuah pendekatan berwawasan terbuka terhadap perkembangan-perkembangan moderen dan telaah-telaah rasional, serta merupakan kajian ulang secara kritis pada pemikiran para

sarjana dari generasi sebelumnya. Namun, modernisme berbeda dari rasionalisme humanis yang sangat bebas dan tidak terbatas yang telah memengaruhi pemikiran keagamaan Barat tidak lama setelah munculnya modernism Barat.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern mendorong reformisme Islam Internasional untuk ikut memengaruhi sebagian besar masyarakat Indonesia untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam. Menurut Nasution (1985:62) gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh kelompok Muslim modernis Indonesia muncul akibat gerakan pemurnian Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1778) di Jazirah Arab. Perjuangan politik Pan-Islamisme Jamaluddin al-Afgani (1839-1897) merupakan perwujudan pembaruan pemikiran politik Islam. Usaha ini sebagai upaya untuk memersatukan umat Islam di seluruh dunia dan mendapatkan kerangka ideologis dan teologis dari para muridnya yaitu Muhammad Abduh (1845-1905) di Mesir, Rasyid Ridha (1865-1935), Al-Tantawi (1909-1999), Sayyid Amir Ali (1849-1928), Syeikh Waliyullah Al-Dahlawi (1703-1762), Syed Ahmad Khan (1817-1898), Abu Kalam Azzad (1888-1958), Muhammadd Ali Jinnah (1876-1948) dan lain sebagainya.

Ali dan Effendi (1992:60) mengemukakan bahwa kehadiran Islam modernis merupakan reaksi atas penelaahan ulang dan untuk menjelaskan kembali doktrin-doktrin Islam dalam bahasa dan rumusan yang dapat diterima oleh pikiran-pikiran modern. Alasannya adalah Islam

merupakan satu-satunya agama yang meletakkan akal pada posisi yang cukup mulia.

Semangat dan isi pembaharuan pemikiran Islam pada awalnya direspon oleh umat Islam yang tinggal di perkotaan sebagai tipologi pemikiran yang menekankan pada semangat kebangkitan dari kejumudan dan kehidupan mistisisme berlebihan. Secara geografis dan kultural, masyarakat perkotaan adalah masyarakat yang lebih cepat beradaptasi dengan perubahan-perubahan baru ketimbang masyarakat pedesaan yang sangat tradisional. Masyarakat perkotaan yang mengikuti pembaharuan politik pemikiran Islam di awal abad kesembilan belas menempatkan diri sebagai kelompok Islam modernis. Situasi ini memunculkan organisasi-organisasi modern seperti organisasi Muhammadiyah, Al-Irsyad, Jamiatul Khaer, Serikat Dagang Islam yang kemudian berubah menjadi SI. Selain itu, lahirnya lembaga pendidikan modern lainnya yang menegaskan betapa kuatnya pengaruh gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afgani. Lahirnya pembaharuan gerakan pemikiran Islam di Indonesia menjadi kekhawatiran tersendiri bagi Nahdlatul Ulama yang menilai akan membahayakan keberadaan dan kehidupan tradisionalisme Islam. Menurut Wahid (1981:38-45), ini tidak berarti seluruh pendukung dan penganut tradisionalisme sepenuhnya terpengaruh ajaran Islam yang deterministik. Sebagian mereka, terutama kelompok terpelajar tradisional, yaitu kyai dan ulama, yang karena adanya tantangan kelompok Islam



modernis, mereka berusaha mengembangkan orientasi pemikiran *hurriyyah al-iradah* (kemerdekaan berkehendak).

Pembaharuan gerakan pemikiran Islam di Indonesia terjadi pada awal abad ke-19, terutama di daerah Sumatra Barat dan Jawa yang bertumpu pada dimensi gerakan pendidikan, sosial dan politik. Menurut Schrieke (1973:12-14), di Sumatra Barat gerakan pembaharuan dilakukan oleh Datuk Nan Rentjeh, Haji Miskin dan kawan-kawannya. Gerakan pembaharuan yang dilakukan lebih memberi kesan pada gerakan pemurnian walaupun tidak sepenuhnya mirip dengan gerakan pemahaman Wahabiyyah.

Kelompok Islam modernis, menurut Huda (2009:25), mempunyai ciri-ciri penggunaan teks dengan interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan sebuah realitas dan segala perubahan, dengan menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, dan memperbaharui tradisi dengan kerangka modern dan pra-syarat rasional. Selain itu, ciri yang sangat menonjol dan berbeda dengan Islam tradisional adalah bahwa kelompok tradisionalis itu berpusat di pedesaan sementara kelompok Islam modernis lebih berpusat di perkotaan. Kelompok Islam modernis percaya bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Oleh karenanya, sikap *taqlid* harus dihilangkan, dan ajaran-ajaran Islam harus diterjemahkan secara rasional, sehingga mampu bersaing dengan kemajuan peradaban moderen. Hanya dengan demikian menurut kelompok Islam modernis, umat Islam bisa keluar dari kolonialisme Barat,

kemiskinan dan kebodohan, serta dapat mengembalikan citra Islam yang sebenarnya, Islam sebagai agama yang tidak anti perubahan. Islam bahkan senantiasa hadir dalam bentuk yang sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam kaitan dengan ini, Hurgronje (1916:138) menyatakan bahwa “Setiap periode baru dalam sejarah peradaban mengharuskan suatu masyarakat beragama untuk melakukan revisi umum atas (pemahaman terhadap) isi ajaran mereka”. Ini mengindikasikan bahwa agama tidak menyebabkan pengikutnya menjadi stagnan, justru pengikutnya terbuka dan dinamis terhadap perubahan.

### **II.1.3. Islam Liberal**

Kata liberal secara bahasa berasal dari kata *liberty* yang artinya kebebasan atau kemerdekaan. Liberal merupakan sebuah paham yang berusaha memperluas wilayah kebebasan seseorang secara individu dan mendorong progresifitas sosial. Tetapi kebebasan yang dimaksud yakni kebebasan yang bertanggungjawab. Tanpa adanya sikap tanggungjawab, maka tatanan masyarakat liberal tak akan pernah terwujud (Echols dan Shadily, 1979:356). Gagasan liberalisme diilhami oleh ilmuwan Prancis yaitu Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) dan J.J. Rousseau (1712-1778). Penyebaran liberalism sampai di Mesir yang kemudian mempertemukan Islam dengan liberalism yang menjadi cikal bakal lahirnya Islam liberal.

Islam Liberal adalah sebuah istilah yang diadopsi dari kategorisasi pengamat dan penulis asing Charles Kurzman (1840-1940) dan Leonard

Binder (1927-2015). Menurut Kurzman (2003:73), Islam liberal adalah gaya berfikir yang merupakan perpaduan paripurna antara trio filsafat kritik dialektis antara Socrates (470-400M), rasionalitas Descartes (1596-1650), dan pemikiran Mu'tazilah (101M). Trio filsafat ini sangat berpengaruh terhadap lahirnya gaya berfikir liberalis-sekularis-transformatik. Sikap kritis yang terbangun akibat perpaduan tiga aliran filsafat ini banyak membangkitkan semangat dan kekuatan berfikir yang dapat dipertanggungjawabkan.

Pemikiran Islam liberal di Indonesia, menurut Assyaukani (2002:188-189), merupakan upaya untuk menyikapi persoalan hubungan Islam dan negara, Islam dan hak-hak sipil, serta Islam dan kebebasan individu, dan banyak lagi persoalan-persoalan moderen yang dianggap tidak dapat dijelaskan melalui konsep Islam klasik. Apalagi di era modern, ketika hak-hak individu semakin diperhatikan dan elemen-elemen sosial semakin diperhitungkan, representasi berdasarkan kelompok agama akan sulit diwujudkan. Permasalahannya adalah situasi bangsa dan Negara semakin melemah sendi-sendi totaliterianisme-nya, posisi agama semakin kehilangan arti dan eksistensinya jika terus berusaha berkompetisi dengan kepentingan manusia. Islam sebagai bagian dari agama masa silam juga dianggap oleh kelompok Islam liberal memiliki psikologi dan logika masa silam, yang juga tidak terlepas dari persoalan klasik yang dihadapi agama di dunia dewasa ini.

Di Indonesia, menurut Barton (1999: 141), ada beberapa tokoh senior Islam yang dikategorisasi sebagai pemikir Islam liberal, di antaranya Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid. Keempat tokoh ini memiliki gagasan-gagasan Islam liberal yang seringkali berolehn kritik dari kelompok lawannya. Gagasan mereka dinilai bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits. Misalnya, Nurcholis Madjid menyampaikan melalui pidatonya di depan warga HMI, PI dan GPI dalam acara silaturahmi Idul Fitri pada tahun 1970, tentang jargon "Islam Yes, Partai Islam No" yang kontroversial. Jargon ini sangat jelas lahir di tengah-tengah umat Islam sangat membutuhkan hadirnya kembali partai Islam guna mendukung lahirnya Orde Baru. Tempo dan Pandji Masyarakat menilai ini merupakan berita yang menarik di tengah suasana politik yang sangat memanas ketika itu.

Pada tahun 2001, lahirlah kelompok yang menyebut dirinya sebagai Jaringan Islam Liberal (JIS). Para penggagas berdirinya JIS adalah pemuda Muslim progresif antara lain Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assaukanie, Hamid Basyaib, Ihsan Ali Fauzi, Nong Darol Mahmada dan Ahmad Sahal (Ismail, 2019:71). Menurut Prayudi (2013:310-312), Islam liberal memiliki landasan penafsiran tertentu sebagai berikut:

- a. Pintu ijtihad terbuka pada semua aspek ajaran Islam.
- b. Islam liberal mengedepankan semangat *ethic-religio* dan bukan makna teks secara literal.
- c. Kebenaran itu bersifat relatif (bukan absolut), plural dan terbuka.

- d. Keberpihakan kepada kelompok minoritas dan *mustda'afin*.
- e. Meyakini adanya kebebasan beragama bagi setiap individu dan golongan.

#### **II.1.4. Islam Fundamental**

Islam fundamental memiliki arti bersifat dasar atau mendasar. Dalam agama, istilah fundamental dalam agama merupakan paham atau gerakan yang berupaya untuk mengembalikan pada apa yang diyakini sebagai dasar-dasar agama. Menurut Mahendra (1999:16-17) fundamentalisme merupakan suatu gerakan sosial keagamaan untuk mengembalikan ummat Islam kepada "ajaran-ajaran Islam yang fundamental", kembali kepada kemurnian etika dengan cara menghubungkannya dengan doktrin-doktrin keagamaan seperti yang diajarkan oleh para Nabi pembawa risalah, membangun keseimbangan relasi antara manusia dengan sang Pencipta (*hablu minallah*), manusia dengan manusia (*hablu minnanas*), dan manusia dengan dirinya sendiri. Dalam pandangan Azra (1996:107-108) kelompok Islam fundamental bersifat eksoteris dan sangat menekankan batas-batas kebolehan dan keharaman berdasarkan fiqh. Berbeda dengan Khatib (2003:391) yang mengatakan bahwa Islam fundamental seperti gerakan sosial baru, yang memiliki kekuatan relatif dalam proses globalisasi dan tidak bertujuan untuk meniadakan realitas global tetapi untuk membentuknya. Hal senada dikemukakan oleh Beyer (1994:4) bahwa ini adalah cara untuk menegaskan identitas (kelompok) tertentu, yang pada gilirannya merupakan metode

utama untuk memperebutkan kekuasaan dan pengaruh dalam sistem global.

Di Indonesia gerakan Islam fundamental adalah kelompok keagamaan yang berbeda dengan kelompok Islam lainnya seperti kelompok Islam moderen dan liberal. Gerakan Islam fundamental atau juga disebut kelompok Wahabi atau kaum revivalisme Islam (Choueiri, 2003:11) yang seringkali menyuarakan penegakan dan pemberlakuan hukum Islam di atas hukum buatan manusia dan pendirian Negara Islam. Jika hukum Negara itu Islam, maka mereka akan memonopoli jabatan-jabatan hakim (Roy, 2005:18). Menurut Bruinessen (1999:124) gerakan ini diidentikan dengan kaum reformis dalam bidang teologi dan menolak otoritas mazhab. Gerakan Islam fundamentalis dapat kita lihat gerakan dan pemahamannya pada gerakan kaum Padri di Minangkabau yang telah melahirkan konflik horizontal yang sangat lama ditengah-tengah ummat Islam. Itu semua diakibatkan oleh pemahaman radikal kaum Padri yang dipengaruhi oleh pemikiran kaum Wahabi.

Kelompok Islam fundamentalis memiliki ciri-ciri yang khas dan berbeda dengan kelompok Islam lainnya. Menurut Huda (2009:27) ciri-ciri Islam fundamentalis antara lain:

- a. Memiliki konsep *Din wa Daulah* (agama dan negara)
- b. Kembali pada al-Qur'an dan Sunnah
- c. Puritanisme, keadilan sosial dan menolak hegemonik Barat
- d. Berpegang teguh pada kedaulatan syariat Islam

e. Menempatkan jihad sebagai instrumen gerakan

Fundamentalisme Islam telah menjadi kekuatan politik yang semakin signifikan, banyak interpretasi berbeda telah ditawarkan. Fundamentalisme dijelaskan sebagai reaksi rasional terhadap modernitas dan sebagai kemunduran patologis dari sebuah kenyataan. Bagian dari kegagalan ilmiah untuk memahami dan menangani pertumbuhan fundamentalisme agama diakibatkan oleh kegagalan untuk mengakui pentingnya perbedaan kognitif dalam pandangan dunia yang dianut oleh para fundamentalis.

Dengan memberikan analisis empiris tentang bagaimana kaum fundamentalis memandang dunia. Ini menunjukkan bahwa Islam fundamental menarik karena memberikan identitas yang pada gilirannya memberikan landasan untuk kehidupan sehari-hari. Perspektif fundamentalis sendiri paling baik dipahami melalui referensi pada pandangan dunia yang tidak membedakan antara publik dan privat, di mana kebenaran diungkapkan melalui wahyu, dan akal tunduk pada doktrin agama dan perintah agama mendominasi semua masalah-masalah mendasar.

Gagasan dan gerakan fundamentalisme masuk dalam konsep ekstremisme, radikalisme dan skripturalisme. Fenomena fundamentalisme dapat dipelajari dalam paradigma rasionalisme yang berlaku dalam ilmu sosial modern. Sementara semua gerakan fundamentalis memiliki karakteristik tertentu. Islam fundamental merupakan sebuah ideologi garis

keras yang senantiasa berusaha untuk menjadikan Islam bukan sebagai agama melainkan sebagai suatu sistem politik dalam dunia moderen (Pomalingo, 2019:11). Di Indonesia menurut Noorhaidi Hasan (dalam Nathan dan Kamali, 2005:302-302) kehadiran kelompok Islam fundamental terlihat pasca George W. Bush memproklamirkan perlawanan terhadap kelompok teroris atas kejadian aksi kelompok teroris 11 September 2001. Kehadiran kelompok ini sebagai protes untuk melawan Amerika. Adapun kelompok-kelompok tersebut yaitu Front Pembela Islam (FPI), Front Pemuda Islam Surakarta, Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Himpunan Mahasiswa Muslim Indonesia (Hammas), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Front Hizbullah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Parta Bulan Bintang (PBB), dan Partai Keadilan (PK).

Aksi terorisme yang terjadi di Amerika Serikat adalah gambaran yang jelas yang dilakukan oleh kelompok Islam fundamnetalis atau dalam kosakata kebanyakan Muslim menyebut bahwa “teroris Islam” adalah kelompok Salafi JIhadis (Fealy dan Hooker, 2006:362). Salafi jihadis adalah kelompok Islam ekstrim yang dipelopori oleh Abdullah Azzam, Mullah Umar dan Osamah bin Laden. Kelompok ini sering melakukan aksi bom bunuh diri dimana-mana sebagai bentuk jihad (perang) di jalan Allah SWT melawan kaum kafir (non Muslim).

Dilihat dari semua itu, negara-negara Islam cenderung lebih rentan terhadap gelombang fundamentalisme, walau bagaimanapun pasang



surut Islam fundamental sebagai respon dari kondisi sosial, politik dan ekonomi di negara yang bersangkutan. Negara dianggap gagal dalam memberi pelayanan yang optimal terhadap rakyatnya, selain itu, penegakan hukum yang tidak maksimal terhadap pelbagai masalah yang terjadi di negeri ini. Isu lainnya menyangkut kriminalisasi ulama, ketidakberpihakan Negara terhadap ummat Islam dalam masalah keadilan dan lain-lain sebagainya.

## **II.2. Agama dan Polemik Pemikiran**

Agama merupakan pandangan yang paling intensif dan komprehensif yang dialami oleh umat manusia. Konsep ini memungkinkan kita untuk memahami dan menjelaskan fenomena keagamaan dengan lebih baik. Ini mengajak kita untuk memahami dengan lebih baik bagaimana hubungannya agama dengan sesuatu yang lain dalam kehidupan umat manusia. Agama secara terminologi merupakan suatu pandangan, keyakinan dan kepercayaan yang dipraktikkan oleh para penganutnya untuk mendekatkan dirinya kepada sang Pencipta. Pendefinisian tentang agama akan sangat beragam tergantung dari sudut pandang mana seseorang melihat dan memahaminya. Begitu orang mulai berpikir tentang agama dengan serius dan mereka mempelajari berbagai agama, mereka diminta untuk bertanya tentang sifat dasar agama itu sendiri. Apa esensi agama? Tentang apakah agama itu? Apa elemen umum yang menghubungkan semua agama yang membuat mereka termasuk atau masuk dalam kategori yang sama? Pada bagian ini akan

dijabarkan beragam persepsi tentang agama dari para filsuf, teolog, antropolog dari berbagai disiplin ilmu dan pandangan dunia.

### **II.2.1. Agama dan Keragaman Persepsi**

Manusia selalu bertanya-tanya tentang makna kehidupan, sifat alam semesta, dan kekuatan yang membentuk kehidupan kita. Meskipun tidak mungkin untuk mengetahui dengan pasti bagaimana orang-orang yang hidup ribuan tahun yang lalu menjawab pertanyaan-pertanyaan semacam ini. beberapa ribu tahun yang lalu, komunitas manusia menguburkan orang mati dengan peralatan batu, kerang, tulang hewan, dan benda lainnya, sebuah praktik yang menunjukkan bahwa mereka sedang mempersiapkan orang yang meninggal untuk kehidupan setelah kematian, atau dunia setelah ini. Clottes (2010:237) mengemukakan bahwa tiga puluh ribu tahun yang lalu, seorang seniman memasuki gua Chauvet di Prancis dan melukis pemandangan hewan yang dramatis di dinding gua bersama dengan simbol abstrak yang menunjukkan bahwa gambar tersebut adalah bagian dari sistem kepercayaan supernatural.

Agama merupakan salah satu diskursus yang paling sering dibicarakan di kalangan antropolog dalam kajian antropologi budaya sejak disiplin ilmu ini lahir dan berkembang. Dalam berbagai paradigma, para antropolog menggagas kajian-kajian agama. Ada salah satu paradigma yang muncul lebih awal yang disebut sebagai paradigma evolusionis yang hidup dan berkembang di zaman ratu Inggris Victoria yang disebut antropolog Victorian. Paradigma Victorian mencoba melakukan

pencangkakan atau transplantasi dari pandangan evolusi Charles Darwin (1809-1882) tentang fisik manusia ke dalam bidang kebudayaan. Para antropolog yang menganut paradigma ini membangun hipotesis bahwa agama akan berevolusi dari satu tahap ke tahap selanjutnya.

Agama yang terorganisasi dilembagakan secara komprehensif dan intensif. Sebagai sesuatu yang kultus, agama melibatkan ritual dan praktik sebagai instrumen untuk mengevaluasi emosi dan ekspresi. Ritual dan praktiknya dalam agama berfungsi sebagai kontrol sosial yang mampu memberi perubahan sosial atau konformitas sosial (Bell, 2009:169). Sebagai doktrin, agama melibatkan elemen-elemen ideasional yang memungkinkan dimasukkannya penilaian secara komprehensif. Orang berpartisipasi dalam agama dengan berbagai cara dengan tingkatan yang berbeda.

Kata "agama", yang umum digunakan di Amerika Serikat untuk merujuk pada partisipasi penganutnya dalam bentuk keyakinan yang berbeda seperti Kristen, Islam, atau Yahudi, merupakan pusat evolusi kehidupan yang berkelanjutan, meskipun telah tergeser dari posisi otoritas intelektualnya yang semula atas munculnya ilmu pengetahuan modern.

Tylor (1871:337) mendefinisikan agama secara minimal dalam istilah yang terlalu sempit sebagai "kepercayaan pada makhluk supernatural". Definisi ini banyak mengecualikan dari apa yang sebenarnya dipercayai oleh orang-orang di seluruh dunia. Ketika para peneliti memperoleh lebih banyak informasi tentang budaya lain. Gagasan

mereka tentang agama menjadi lebih kompleks. Durkheim (1915:54) menyadari bahwa agama bukan sekadar kepercayaan pada "makhluk supernatural", tetapi serangkaian praktik dan institusi sosial yang menyatukan anggota suatu komunitas. Agama, menurut Durkheim (1915:62) sebagai sistem kepercayaan dan praktik terpadu yang berhubungan dengan hal-hal sakral. Jadi, bagi Durkheim, agama adalah upaya terorganisir untuk menjembatani kesenjangan antara yang diketahui dan yang tidak diketahui, yang dipahami sebagai dunia profan dari pengalaman biasa dan dunia suci dan luar biasa yang terletak di luar pengalaman itu.

Analisis Durkheim menekankan pentingnya keyakinan spiritual dalam hubungan antar manusia. Penelitian antropologis selanjutnya dalam komunitas di seluruh dunia telah menegaskan bahwa ritual yang terkait dengan kepercayaan terhadap supernatural memainkan peran penting dalam menata kehidupan komunitas, memberikan aturan atau pedoman untuk berperilaku dan mengikat anggota komunitas satu sama lain. Menariknya, makhluk religious, seperti dewa atau roh, juga menunjukkan kualitas sosial. Seringkali, makhluk ini dibayangkan dalam istilah yang dikenal sebagai entitas dengan kepribadian, keinginan, dan kemampuan untuk membuat keputusan dalam mengambil tindakan. Makhluk gaib menurut Eller (2007:9) tidak begitu berbeda dengan manusia. Eller menegaskan bahwa agama dapat didefinisikan sebagai cara di mana masyarakat dan kebudayaan manusia diperluas selain yang

bukan manusia. Definisi ini sengaja dibuat agar dapat digunakan untuk mencakup berbagai jenis sistem kepercayaan.

Agama termasuk dalam seperangkat istilah yang juga mencakup seni dan ilmu pengetahuan. Ini adalah ukuran dari lemahnya kredibilitas intelektual agama-agama mapan, bahwa sains yang dimulai sebagai bentuk pengetahuan yang menentang mistisisme agama, sekarang paling sering bertentangan dengan seni. Jika sains secara kasar dapat dikatakan sebagai dorongan untuk mengetahui dunia secara objektif dan seni merupakan arena ekspresi diri subjektif, maka agama biasanya membahas kedua sisi hubungan subjek-objek dengan menghubungkan apa yang ada di dalam diri atau di luar diri individu masing-masing. Ini karena agama secara etimologis mengikat manusia pada kekuatan eksternal dan itu menstabilkan interaksi manusia yang berarti dengan dunia dan menyediakan lintasan bagi totalitas manusia.

Filsuf dan sejarawan terkenal Karl Marx (dalam Goldstein, 2006:20) menyebut agama sebagai "candu rakyat." Bagi Marx, agama hanyalah "obat bius" yang menjerumuskan kaum tertindas ke dalam penindasannya, di satu sisi agama merupakan sumber gambaran kehidupan yang lebih baik (Marx dalam Edgar, 2002:28). Marx menegaskan (1975: 244) bahwa dalam kapitalisme, agama berfungsi untuk menghambat aktivitas revolusioner. Agama, seperti candu, sebagai stimulan untuk bermimpi (termanifestasi dalam citra agama dan teologi). Mimpi-mimpi itu bukan hanya delusi, tetapi dalam aspirasi mereka untuk

kehidupan yang lebih baik, misalnya, dalam citra keadilan yang diwakili oleh gagasan Kristen tentang surga. Agama adalah “ekspresi” penderitaan nyata dan protes terhadap “penderitaan nyata”. Marx menekankan bahwa tindakan revolusioner tidak boleh mengabaikan mimpi-mimpi seperti itu, tetapi berusaha mewujudkannya di dunia ini, bukan di akhirat nanti. Ini mengindikasikan bahwa seni dan suprastruktur budaya secara keseluruhan mampu mengekspresikan penderitaan yang sesungguhnya. Agama tidak hanya berfungsi untuk memelihara tatanan politik yang ada, tetapi lebih itu agama merupakan tempat perjuangan dan sumber motivasi politik.

Pandangan L. Pas (2006:74) tidak terlalu memerdulikan apakah Marx mengetahui manfaat opium pada jamannya itu atau tidak. Tapi bagi Marx, ia memandang agama sebagai ideologi, cara berpikir yang berupaya untuk membenarkan ketidaksetaraan dalam kekuasaan dan status. Dalam pandangannya, agama menciptakan ilusi kebahagiaan yang membantu orang mengatasi kesulitan kehidupan ekonomi di bawah kapitalisme. Sementara bagi Freud (dalam Deal, 2004:4) agama adalah ekspresi pemenuhan keinginan.

Sebagai sebuah institusi, Marx percaya bahwa gereja bisa membantu melegitimasi dan mendukung ketidaksetaraan politik, ekonomi dan kelas pekerja dengan mendorong orang-orang biasa untuk mengarahkan diri mereka ke kehidupan setelah kematian, dimana mereka dapat menerima kenyamanan dan kebahagiaan. Ia berpendapat bahwa

ketaatan dan kepatuhan yang diadvokasi oleh para pemimpin agama sebagai sarana untuk mencapai surga juga mendorong orang untuk tidak memperjuangkan kondisi ekonomi atau sosial yang lebih baik dalam kehidupan mereka saat ini.

Marx (dalam Tucker, 1978:70) menuturkan bahwa agama merupakan realisasi esensi manusia (*human essence*) yang penuh khayalan (fantasi) karena pada dasarnya manusia belum memiliki realitas yang nyata. Bagi Dumontian (dalam Barnard, 2002:89), agama harus dipahami dalam istilahnya sendiri yang khas yaitu sebagai suatu perangkat aturan yang hanya mengatur tentang nilai. Tapi definisi yang dikemukakan Dumontian ini sangat sempit tentang “agama” yang secara khusus mengecualikan perhatian apapun tentang dewa, ritual, dan peran agama raja. Definisi agama dari Dumontian di atas mendapat reaksi dan ditentang keras oleh para Antropologi Hinduisme. Selain itu, antropologi agama di Asia Selatan juga menantang reduksionisme sosiologis yang melingkupi Teori Dumontian.

Satu interpretasi menarik dari keyakinan agama yang dibangun di atas karya Durkheim, Marx, dan Tylor adalah analisis Harris (1979:105) tentang larangan Hindu untuk membunuh sapi. Dalam agama Hindu, sapi dihormati dan diperlakukan dengan hormat karena kesuburannya, sifatnya yang lembut, dan hubungannya dengan beberapa dewa Hindu. Di India, sapi hidup lebih berharga sebagai sumber susu atau untuk bekerja di ladang daripada mati sebagai daging. Oleh karena itu, menurutnya, sapi

diartikan sebagai “hewan suci” dan dipisahkan dari jenis hewan lain yang dapat dibunuh dan dimakan.

Dalam mendefinisikan agama, ada dua definisi yang digunakan oleh ahli sosio-antropologi yakni definisi substansi dan fungsional. Agama dalam definisi substansi menurut Spiro (1966:96) agama sebagai satu institusi yang terdiri dari pola-pola interaksi kultural dengan makhluk-makhluk adikodrati yang dipercayai secara cultural. Definisi ini secara tegas menyatakan bahwa agama lahir dari interaksi antara manusia dan budaya. Sementara definisi agama secara fungsional merujuk pada definisi agama yang dikemukakan oleh Geertz (1966:74), bahwa agama merupakan suatu sistem simbol yang bertindak untuk menetapkan perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi secara kuat, menyeluruh, dan bertahan lama pada diri manusia. Geertz memandang agama sebagai sistem simbol yang berfungsi menegakkan berberbagai perasaan dan motivasi yang kuat, berjangkuan luas dan abadi pada manusia dengan merumuskan berbagai konsep mengenai keteraturan umum eksistensi, dan dengan menyelubungi konsepsi-konsepsi ini dengan sejenis tuangan faktualitas, sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi itu secara unik tampak realitis.

Geertz (1983:73) mengemukakan bahwa simbol-simbol keagamaan memformulasikan adanya suatu persesuaian mendasar antara tipe kehidupan partikuler dengan metafisika tertentu yang berfungsi untuk menyintesis etos masyarakat, model estetika kebiasaan, dan kualitas



kehidupan mereka dengan pandangan dunianya, yaitu ide-ide mengenai keturunan yang paling komprehensif. Geertz menyadari bahwa elaborasi dan sistematisasi struktur simbolik tersebut beragam dan dia membuat suatu perbedaan antara perspektif religius dan perspektif-perspektif lainnya yang digunakan masyarakat untuk menafsirkan dunianya sebagai sesuatu yang masuk akal (ilmiah) dan estetik.

Terlepas dari relativisme kultural yang diisyaratkan oleh corak analisis ini, definisi agama dalam pandangan Geertz sangat terbuka bagi berbagai kritik, salah satunya dari Talal Asad. Menurut Asad (1983:241), simbolisme keagamaan memengaruhi watak psikologi tertentu, suatu pernyataan yang serupa dengan teori Radcliffe Brown, bahwa Geertz tidak hanya mengasumsikan sesuatu hubungan erat antara keyakinan dan watak spesifik, tetapi juga mengabaikan institusi sosial dan ekonomi pada umumnya, dimana penulis-penulis biografi individual hidup. Selanjutnya Asad (1993:29) menantang asumsi bahwa agama dapat dipelajari sebagai kategori lintas budaya. Dia menyimpulkan bahwa tidak mungkin ada definisi universal tentang agama, bukan hanya karena hubungan secara spesifik historis, tetapi karena definisi itu sendiri merupakan produk historis dari proses diskursif.

Ketika memisahkan agama dari ilmu, *common sense* dan estetika, Geertz (1975:201) memberikan perspektif yang khas serta fungsi yang universal dan unik terhadap agama, yaitu untuk mengukuhkan makna. Oleh karena itu ,persoalan apakah agama itu benar, tidak logis, ilusi atau

kesadaran palsu semuanya diabaikan, dan yang menarik lagi dalam tulisannya tentang ideologis, Geertz (1975:232) tidak hanya menganggap bahwa agama bukan sebagai suatu bentuk ideologi, ia bahkan menegaskan sebagai sebuah konsep ideologi *non evaluative* yang *genuine*.

Definsi agama yang dikemukakan oleh Geertz di atas, memiliki beberapa substansi, tapi ini juga sebagai kritik yang agak terbatas untuk beberapa catatan Asad yang kurang mempertimbangkan beberapa studi agama oleh Geertz secara substansif. Misalnya, bagaimana Geertz mengkaji ritual-ritual masyarakat Jawa dimana upacara menjadi fokus perdebatan dan konflik politik dan juga penghormatan keagamaan. Menurut Geertz (dalam Morris, 2003:397), hal ini karena tidak adanya persesuaian antara kerangka makna yang bersifat kultural dan polarisasi interaksi sosial.

Pendekatan simbolis untuk studi agama berkembang pada pertengahan abad ke-20 dan menyajikan cara-cara baru dalam menganalisis kepercayaan supernatural. Geertz (1973:90-91) merupakan salah seorang antropolog yang bertanggung jawab menciptakan pendekatan simbolik, dimana Geertz mendefinisikan agama sebagai "sistem simbol" yang bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, persuasif, dan tahan lama. Dengan merumuskan konsepsi tatanan umum keberadaan dan membungkus konsepsi ini dengan aura faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi tampak

realistis dan unik. Geertz menganggap bahwa praktik keagamaan adalah cara untuk memberlakukan atau membuat ide-ide budaya.

Simbol-simbol yang digunakan dalam agama apapun, seperti salib atau bahkan sapi, dapat diinterpretasikan atau dibaca oleh para antropolog untuk melihat nilai-nilai budaya yang penting dalam masyarakat. Pada saat yang sama, simbol-simbol agama memperkuat nilai-nilai atau aspirasi anggota komunitas keagamaan. Salib Kristen, yang diasosiasikan dengan kematian dan kebangkitan, mendemonstrasikan gagasan tentang pengorbanan dan mendahulukan kebutuhan orang lain dalam komunitas. Salib juga melambangkan gagasan yang lebih dalam tentang hakikat kehidupan itu sendiri, bahwa penderitaan dapat memberikan hasil yang positif dan bahwa ada sesuatu yang melampaui kenyataan saat ini.

Pendekatan simbolis terhadap agama memperlakukan keyakinan agama sebagai semacam "teks" yang dapat diinterpretasikan oleh pihak luar. Seperti teori lain yang dijelaskan di bagian ini, bahwa pendekatan simbolik menghadirkan beberapa risiko salah tafsir. Keyakinan agama melibatkan kombinasi kompleks dari nilai-nilai pribadi dan sosial serta perasaan yang terkandung atau mendalam yang tidak selalu dapat dihargai atau bahkan dikenali oleh orang luar. Penjelasan *emic* (orang dalam) dan *etic* (orang luar) tentang keyakinan dan praktik agama menjadikan studi tentang agama menjadi salah satu topik yang paling menantang dalam antropologi budaya.

Selain Geertz, Durkheim (1995:23) mendefinisikan bahwa “.....*all religion as “an effort to conceive the inconceivable and to express the inexpressible, an aspiration to ward the infinite.”* Jadi agama sebagai upaya untuk memahami suatu keadaan atau kondisi yang tak terbayangkan oleh siapapun karena kodrat sebagai manusia memiliki keterbatasan untuk menerima dan memahami di luar jangkauan akal pikiran manusia. Oleh karena keterbatasan akal pikiran yang dimiliki oleh manusia, maka lahirlah agama. Frazer (Bandung, 2009:450) menyatakan, bahwa asal mula agama lahir ketika manusia tidak mampu memecahkan masalah-masalah hidupnya yang diakibatkan oleh keterbatasan akalnya, akhirnya manusia memecahkan masalah dengan kekuatan majik. Namun, majik tidak selalu berhasil di dalam menundukkan alam dan membantu dalam memecahkan masalah-masalah hidupnya. Dalam pandangan Koentjaraningrat (1984:237), agama lahir dan muncul sebagai akibat adanya krisis-krisis yang membuat gelisah dalam kehidupan manusia. Mereka ingin kegelisahan itu hilang dan menemukan jawaban untuknya dalam agama. Bagi Malinowski (1948:115), agama muncul sebagai respons terhadap tekanan emosional. Ketika pengetahuan teknis terbukti tidak mencukupi, manusia beralih ke sihir dan agama untuk mencapai tujuan mereka, dan sebagai bentuk katarsis. Dengan meniru atau mengantisipasi tujuan yang diinginkan, ritual menegaskan keteraturan di alam semesta yang tak terduga. Agama memungkinkan orang untuk mengatasi perubahan hidup.

Berbeda dari Feuerbach (dalam Morris, 2003:21) yang mendefinisikan agama sebagai bentuk yang paling awal dan tidak langsung dari pengetahuan diri manusia. Mula-mula, manusia melihat sifatnya seolah-olah di luar dirinya sebelum dia menekannya dalam dirinya sendiri. Sifat kediriannya, mula-mula direnungkannya sendiri sebagai sesuatu yang lain dari manusia itu sendiri. Feuerbach menegaskan bahwa “sssketuhanan” tidak lain dari manusia itu sendiri, atau lebih tepatnya murni tabi’at manusia, terbebas dari batasan-batasan individu manusia, membuat tujuan-tujuan yakni direnungkan dan dipuja sebagai yang lain dan sebagai “ada” yang khas. Pandangan Feuerbach ini menganggap bahwa antitesis antara Tuhan dan manusia sebagai “ilusi” karena agama sendiri sesungguhnya adalah ekspresi fantasi dari manusia dalam mencapai eksistensi manusia itu sendiri.

Pandangan Feuerbach serupa dengan apa yang dikemukakan oleh Segal. Menurut Segal (2006:xiv), agama adalah ciptaan manusia, bukan ciptaan Ilahi. Keyakinan dan praktik keagamaan dibuat oleh manusia dan bukan diturunkan dari tempat tinggi. Tetapi manusia mengarang untuk melakukan kontak dengan Tuhan. Itulah asal dan fungsi agama yang tidak dapat direduksi agama oleh agama itu sendiri. Manusia tidak kebetulan mencari kontak dengan Tuhan. Mereka perlu melakukannya, sama seperti mereka datang ke dunia dengan kebutuhan akan makanan dan cinta, demikian pula mereka datang ke dunia dengan kebutuhan akan Tuhan. Kebutuhan itu, seperti kebutuhan akan makanan atau cinta, sesuatu yang

terberi (*given*). Agama muncul dan berfungsi untuk memenuhinya. Menurut Eliade (dalam Segal, 2006:xv), seorang agamawan kontemporer paling berpengaruh mengatakan, bahwa agama menyediakan kontak dengan Tuhan melalui mitos dan ritual. Mitos membawa seseorang kembali ke masa itu, sehingga diyakini Tuhan paling dekat dengan manusia. Ritual menawarkan tempat di mana Tuhan pernah menampakkan diri kepada manusia dan diyakini kemungkinan besar akan muncul lagi. Jika demikian maka dapat *disimpulkan* bahwa agama adalah sarana untuk tujuan nonreligius. "Agama," kata Schleiermacher (1988:138) tidak bergantung padanya menjadi Tuhan sama sekali. Sebaliknya, ini adalah masalah "arah imajinasi" yang merupakan "elemen tertinggi dan paling orisinal dalam diri kita." Ia menekankan bahwa "imajinasi Anda-lah yang menciptakan dunia untuk Anda, dan Anda tidak dapat memiliki Tuhan tanpa dunia. Oleh karena itu, dalam agama gagasan tentang Tuhan tidak setinggi yang Anda pikirkan".

Pendapat Schleiermacher di atas cenderung "menyudutkan" pikiran para pemuja Tuhan secara berlebihan. Dunia yang ada adalah hasil imajinasi manusia dalam rangkaian menghadirkan Tuhan di dalamnya. Para pemuja Tuhan dianggap gagal dalam memaknai Tuhan sebagai "*the absolute*", melainkan Tuhan dalam imajinasi yang berlebihan. Tuhan diyakini oleh Schleiermacher sebagai Tuhan yang tidak mungkin memiliki kualitas sebagaimana yang dipersepsikan oleh para pemujanya.

## **II.2.2 Polemik Pemikiran Agama dan Konsekuensi**

Agama memiliki dua dimensi yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain, yaitu dimensi esoterik dan eksoterik. Pada dimensi esoterik, agama memiliki ruang dan waktu, melampaui batas-batas rasionalitas, bersifat transenden dan absolut. Sementara dalam dimensi eksoterik, agama ada dalam ruang dan waktu, mewujud dalam bentuk yang terstruktur, terbatas dan rasionalitas.

Selain dua dimensi tersebut, agama memiliki wajah ganda (Muhammad 1997; Effendi 1978) yang saling kontra produktif. Di satu sisi, agama sebagai kekuatan integratif atau sumber moral dan nilai. Di sisi lain, agama dapat pula sebagai kekuatan desintegratif atau sumber konflik. Pernyataan ini lahir dari sebuah observasi terhadap diri agama dan perkembangannya dalam konteks kehidupan sosial-budaya masyarakat Indonesia. Effendi (1978:13), misalnya, menyatakan bahwa agama pada suatu waktu memproklamirkan perdamaian sebagai jalan menuju keselamatan, persatuan, dan persaudaraan. Namun, pada waktu yang lain agama menampakkan dirinya sebagai sesuatu yang dianggap garang dan menyebarkan konflik.

Saefuddin (1986:35) mengatakan bahwa dalam sebuah konflik, konsentrasi ke arah pihak lawan lebih penting dari pada obyek yang hendak dicapai. Dalam realitas kehidupan, berkembangnya rasa kebencian yang mendalam, ini membuat pencapaian tujuan seringkali menjadi sekunder, sedangkan pihak lawan yang dihadapi jauh lebih penting.

Di Indonesia yang dikenal sebagai negara yang pernah memproklamkan "trilogi kerukunan agama" malah menjadi lahan yang cukup potensial terjadinya konflik yang bernuansa suku, agama, dan ras (SARA), seperti yang terjadi di beberapa daerah, seperti Situbondo tahun 1996, Tasikmalaya tahun 1997, Karawang, Ketapang, Maluku (Ambon) tahun 1999, dan kerusuhan yang terjadi di Poso yang kemudian telah banyak menghancurkan kekuatan suprastruktur dan infrastruktur, bahkan manusia yang tak berdosa pun menjadi korban dari keganasan perang antar agama.

Jika merujuk pada rangkaian kasus di atas, maka nampaknya agama cenderung memainkan wajah garang atau disintegratif. Hal ini muncul karena pada agama itu sendiri memiliki potensi yang melahirkan intoleransi (konflik), baik karena faktor internal ajaran agama itu sendiri maupun karena faktor eksternalnya yang sengaja dimainkan oleh pihak-pihak tertentu dengan mengatasnamakan agama (Pomalingo 2016:43).

Jika kita ingin melihat lebih jauh lagi, pada dasarnya, apabila kita merujuk pada Al-Quran, maka begitu banyak indikasi yang menjelaskan tentang adanya faktor konflik dalam diri masyarakat. Al-Quran secara tegas menyatakan, bahwa faktor konflik itu berasal dari diri manusia. Misalnya, dalam surah Yusuf (ayat 5), ditegaskan bahwa, kerusakan bisa berbentuk kerusuhan, demonstrasi, makar dan lain-lain adalah ulah dari tangan-tangan manusia yang cenderung untuk melakukan kerusakan di muka bumi. Dalam surah Ar-Rum (ayat 41) ditegaskan, bahwa manusialah



sebagai penyebab konflik. Ini menunjukkan, bahwa agama dapat bermain pada dua wilayah. Respon terhadap ini sangat pada tingkat pemahaman setiap penganut ajaran agamanya.

Kalaupun lebelisasi sumber konflik tetap melekat pada agama, maka tidak menutup kemungkinan, pandangan-pandangan miring dan kritik atas agama akan selalu dilancarkan oleh kelompok-kelompok yang tidak begitu percaya terhadap agama. Misalnya seorang novelis dan wartawan dari Inggris, Wilson (1992:1) menyampaikan hujatan keras terhadap agama, bahwa: "Agama adalah tragedi kemanusiaan. Itu menarik dan paling mulia, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada agama yang tidak bertanggung jawab atas perang, tirani, dan penindasan kebenaran".

Dalam kaitan dengan kehidupan agama, dua futurolog, John Naisbitt dan Patricia Aburdence (1991:295), berslogan "*Spirituality Yes, Organized Religion No*". Slogan ini merupakan kritik terhadap eksistensi dan peran agama yang cenderung tidak lagi respon dengan pelbagai masalah yang dihadapi oleh manusia. Oleh karenanya, agama dianggap sebagai sesuatu yang telah kehilangan "*spirit of orientation*" dan "*way of life*" bagi para penganutnya.

Jika didasarkan pada pernyataan-pernyataan di atas, maka agama seakan tak lagi dibutuhkan jika agama itu sendiri tidak mampu menjawab teka teki kehidupan umat manusia yang sangat rumit. Padahal, menurut Yinger (1957:241), agama sebagai pengetahuan kultural tentang sang

supernatural yang digunakan oleh manusia untuk menghadapi masalah paling penting tentang keberadaan manusia di muka bumi ini. Wallace (1966:267) mendefinisikan agama sebagai suatu perangkat ritual, dirasionalisasikan oleh mitos-mitos, untuk menggerakkan kekuatan supernatural dengan tujuan untuk memperoleh, atau mencegah, dan mengubah keadaan manusia dan alam.

Seorang pemikir Islam kontemporer Deliar Noer memberi perhatian terhadap polemik pemikiran agama. Menurut Noer (1980:63), pada tahun 1930-an masalah *talqin* (bimbingan terhadap seseorang yang sedang menghadapi kematian) menjadi topik perdebatan sengit di beberapa daerah di Indonesia, tetapi kemudian melunak pada masa sesudah kemerdekaan. Hal serupa juga dikemukakan oleh Suparlan (1976:63) bahwa keadaan yang sama bahkan juga terjadi pada masyarakat Jawa di Suriname.

Selain itu, polemik juga pernah terjadi antara Soekarno dan Mohammad Natsir mengenai dasar Negara Islam. Menurut Iskandar (2003:203) polemik yang terjadi antar Soekarno dan Natsir berkaitan dengan hubungan antara Islam dan Negara. Bagi Soekarno agama harus dipisahkan dari Negara, sementara menurut Natsir agama sebagai *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi umat) yang dapat membimbing manusia ke arah yang lebih baik dan tidak terpisahkan dari Negara. Agama memiliki peran sebagai *guidelines* dalam menjaga keteraturan dan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Walaupun

keduanya terlibat dalam polemik pemikiran tentang hubungan antara agama dan Negara, keduanya memiliki kesamaan pandangan tentang demokrasi.

### **II.2.3. Konflik Internal Umat Islam**

Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi sekalian alam) yang diturunkan menjadi *problem-solving* bagi masalah yang dihadapi oleh umat Islam. Sebagai rahmat, maka Islam menjalankan fungsinya sebagai agama perdamaian. Islam sangat menekankan kemaslahatan bagi para pemeluknya. Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim dengan latar epistemologi yang berbeda-beda justru sering terlibat dalam perbedaan pendapat yang cenderung melahirkan ketegangan-ketegangan emosional. Kasus seperti ini banyak terjadi di berbagai tempat di negeri ini dan menjadi tantangan bagi para akademisi dan peneliti.

Penelitian yang mengkaji tentang konflik internal pemikiran umat Islam telah banyak dilakukan oleh sejumlah peneliti di beberapa daerah di Indonesia dengan latar masalah yang berbeda-beda (Huda; 2009, Salehudin; 2018, Rohmana, 2017 dan Nashir, 2008).

Studi Huda (2009) tentang gerakan pemikiran Islam menemukan bahwa di Indonesia telah terjadi pergeseran konflik pemikiran dalam internal umat Islam. Ada empat ciri kelompok pemikiran Islam yang sedang berkembang di Indonesia. Keempat kelompok pemikiran itu, yaitu kelompok Islam tradisional, Islam Moderni, Islam fundamental dan Islam liberal. Keempat kelompok pemikiran ini sering mengalami konflik

berkepanjangan dalam beragam isu keagamaan kontemporer. Keempat ciri pemikiran Islam itu oleh Kruzman (2013:xv-xvii) dibagi dalam tiga kelompok tradisi, yaitu Islam adat (*customary Islam*), kedua, Islam revivalis (revivalist Islam), dan Islam liberal (*liberalist Islam*).

Jika Huda (2009) lebih menekankan pada polemik kelompok pemikiran Islam kontemporer, maka Fajarini (2014) lebih menitikberatkan pada organisasi keagamaan dalam Islam yang cenderung melahirkan perbedaan pendapat dalam bidang politik, akidah, maupun fiqih yang disebabkan oleh perbedaan penafsiran atas teks (Al-Qur'an dan Hadits). Perbedaan tersebut secara potensial telah menimbulkan konflik sosial di antar warga masyarakat Banten yang berafiliasi ke Muhammadiyah (wahabiyah) dan Nahdlatul Ulama (*ahlul sunnah wal jama'ah*). Konflik kedua organisasi ini tentang isu-isu keagamaan seputar jumlah shalat tarwih dan penetapan 1 Ramadhan dan 1 Syawal. Di jaman pemerintahan Belanda, masalah *khilafiyah* di kalangan umat Islam dibicarakan secara terbuka, namun di masa sekarang, pembicaraan terkait telah sangat tertutup.

Kajian Salehudin (2018) tentang masyarakat Gunung Sari Yogyakarta yang terlibat konflik horizontal antara NU dan Muhammadiyah dan terpecah menjadi tiga kelompok yaitu NU, Muhammadiyah dan Islam Tauhid. Ketiga kelompok ini seringkali terlibat dalam perbedaan pendapat yang pada akhirnya juga menciptakan sekat-sekat dalam interaksi sosial masyarakat Gunung Sari. Buah dari perbedaan ini juga melahirkan

perbedaan tempat ibadah (masjid), dimana NU memiliki masjid sendiri, yaitu masjid Miftahul Huda, masjid Ikhlas milik Muhammadiyah, dan masjid Zuhud milik Islam Tauhid.

Pada awalnya Muhammadiyah memainkan peranannya sebagai organisasi keagamaan yang menentang TBC (*takhayul, bid'ah* dan *khurafat*). Tapi lambat laun setelah melalui tahap-tahap awal yang agak konfrontatif, Muhammadiyah menjadi bagian dari kehidupan agama lokal masyarakat Gunung Sari, dimana warga Muhammadiyah menyesuaikan diri dengan kenyataan sosial budaya di Gunung Sari. Berbeda dengan Muhammadiyah, gerakan Islam Tauhid merupakan suatu gerakan yang cukup fundamentalis, walaupun juga memperlihatkan ciri-ciri khusus yang tidak sama dengan gerakan gerakan pemurnian Islam lainnya. Gerakan Islam Tauhid cenderung mengisolasi diri dalam masyarakat Gunung Sari dan juga dikucilkan oleh masyarakat sekitar, keadaan ini menimbulkan ketegangan sosial dikalangan masyarakat Gunung Sari. Selanjutnya Salehudin (2018:58) mengemukakan bahwa transmisi keilmuan dan pengaruhnya terhadap pemahaman dan afiliasi keagamaan di Gunung Sari (NU, Muhammadiyah dan Islam Tauhid) berasal dari transmisi salaf dan modern. Warga Nahdliyin Gunung Sari memperoleh ajaran Islam model NU dari jalur Krapyak, Yogyakarta. Muhammadiyah memiliki jalur transmisi pada sekolah-sekolah Muhammadiyah, sedangkan Islam Tauhid berasal dari daerah Degan, Kulon Progo, Yogyakarta.

Jika Salehudin mengkaji dari aspek pertentangan antara dua organisasi besar yakni Muhammadiyah dan NU dalam perbedaan penafsiran atas teks, maka Rohmana (2017) memfokuskan pada polemik keagamaan dalam masalah *ushul-furu'* yang di tulis dalam tafsir *Malja'at At-Talibin* karya K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950). Ulama kharismatik dan produktif ini banyak menghasilkan karya dalam hukum Islam yang banyak ditulis dalam bahasa aksara pegon, Sunda. Salah satu karya kontroversial dan mengundang polemik adalah kitab yang berjudul "*Tafsir Malja'at At-Talibin*". Temuan Rohmana menunjukkan bahwa polemik keagamaan yang muncul adalah seputar masalah *ushul furu'* seperti do'a *tawassul*, dzikir setelah shalat, bacaan al-Fatihah dibelakang imam, hewan yang diharamkan, bunga pinjaman dan masalah riba. Masalah-masalah tersebut seringkali menjadi perdebatan di kalangan ulama fiqh, yang sebenarnya sudah final dibahas oleh ulama 4 empat madzhab, yaitu Imam Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hambali, termasuk oleh ulama *mutaakhirin*.

Beberapa masalah *khilafiyah* di atas, oleh Sanusi dijawab dalam kitab *Tafsir Malja'at At-Talibin* (1950) dan kitab ini merupakan salah satu kitab yang menjadi sarana pembelaannya terhadap pemikiran ideologi tradisionalis. Sanusi, menurut Rohmana (2017:52), meru[akan salah satu ulama terpenting dalam spektrum sejarah pemikiran Islam di Indonesia. Penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an terkait masalah *tawassul* dan lain-lainnya menunjukkan konsistensinya dalam merawat dan menjaga tradisi. Peran besar dari kitab yang ditulis Sanusi mencerminkan kuatnya

otoritas keagamaan pesantren dalam tradisi intelektual dalam menghadapi perubahan dan perkembangan zaman yang senantiasa berubah.

Konflik antara NU dan kelompok puritanisme Islam (Salafi-Wahabi) tidak terhindarkan. Studi Ulum (2016) mengenai pertentangan antara kelompok Salafi-Wahabi dengan NU mengenai keberadaan Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Ali bin Abi Thalib di Semampir Surabaya, yang merupakan lembaga pendidikan yang bermanhaj salaf yang didirikan oleh kelompok Salafi-Wahabi. Keberadaan lembaga pendidikan ini berada di tengah-tengah masyarakat Semampir Madura yang mayoritasarganya adalah Nahdliyin (NU). Bagi masyarakat Semampir, kehadiran STAI sangat meresahkan warga masyarakat.

Awal konflik antara kaum Salafi-Wahabi dengan NU bermula dari meninggalnya seorang tokoh masyarakat Madura yang menurut kebiasaan orang Madura bahwa jenazah setelah disembahyangkan dibacakan tahlil di masjid. Namun oleh kelompok Salafi-Wahabi hal ini ditolak dan diminta dibacakan tahlilan di rumah saja. Selain itu, kelompok Salafi-Wahabi seringkali membid'ahkan amaliyah-amaliyah masyarakat di Sidutopo Kidul Semampir yang berlokasi di sekitar kampus STAI. Warga Nahdliyin yang merayakan maulid Nabi menyerupai tradisi yang dilakukan oleh kaum Nasrani, seperti perayaan hari kelahiran Yesus Kristus (Natal).

Jika Rohmana memfokuskan studinya pada polemik keberadaan Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) milik kelompok Salafi-Wahabi, maka Nurdianto, dkk (2018) lebih menitikberatkan kajian mereka pada gerakan

pemikiran dan sikap ulama pesantren Tegalsari dalam pusaran konflik multidimensional di Jawa (1742-1862). Tegalsari merupakan sebuah lembaga pendidikan yang telah banyak mencetak *pujangga* atau kaum intelektual Jawa. Pesantren Tegalsari berdiri di tengah konflik multidimensional yang pernah terjadi di Jawa. Konflik ini sangat dramatis dan dirasakan oleh masyarakat sekitar. Kyai Ageng Mohammad Basari adalah salah seorang kyai yang menjadi saksi atas pergolakan pemikiran Islam ketika itu. Keterlibatan pesantren tidak lepas dari konsep *pandhita* (orang suci) yang dijadikan pegangan oleh para raja Jawa. Menurut Baso (2012:175-176), konsep ini bersal dari salah satu adegan pewayangan Jawa yang menceritakan seorang tokoh protagonist (ksatria) dengan seorang guru spiritual (*pandhita*) yang dijadikan sebagai pembimbing dalam kebenaran.

Keberadaan kelompok Wahabi selalu menjadi fokus perhatian dalam literatur pemikiran Islam kontemporer. Kehadiran kelompok ini lebih menekankan pada gerakan pemurnian atas ajaran-ajaran Islam yang dinilai mengalami sinkretisasi dengan adat istiadat dalam suatu masyarakat. Resistensi kelompok Wahabi atas adat istiadat karena diyakini dapat merusak kemurnian ajaran Islam. Kenyataannya konflik pun tidak bisa dihindari. Secara empiris, penelitian yang dilakukan oleh Nashir (2008) mengenai gerakan pemurnian ajaran Islam kaum Padri di Minangkabau. Kaum Padri berjuang untuk melakukan purifikasi atas ajaran-ajaran Islam yang mulai bercampur dengan adat istiadat



masyarakat sekitar. Gerakan ini dikaitkan dengan paham Wahabi yang melahirkan konflik dan kekerasan di antara kaum Muslimin. Nashir menjelaskan bahwa Gerakan Padri (1821-1838) maupun gerakan “kaum putih” (gerakan Islam mazhab Hambali atau gerakan Wahabi) di Minangkabau yang berkembang sebelumnya (1803-1807) di bawah kepemimpinan Tuantu Nan Rentjeh, dan kemudian tokoh-tokoh lainnya seperti Haji Miskin, Haji Piobang, Haji Sumanik, Tuanku Imam Bonjol (Petro Syarif), Tuantu Rao, dan lain-lain dalam konteks gerakan keagamaan maupun gerakan rakyat memang memiliki watak yang puritan.

Dalam studinya mengenai konflik antara kaum kaum Padri dan kaum adat, Nashir (2008:223) mengemukakan bahwa puritanisme dalam Islam umumnya sebagai gerakan pemurnian ajaran agama berdasarkan Al-Quran dan Sunnah Nabi. Gerakan pemurnian sebagai upaya untuk menolak praktik ibadah yang mengandung unsure syrik, bid'ah, dan khurafat. Watak puritanisme untuk melakukan pembaharuan sangat kuat, karena watak kaum Padri sangat dipengaruhi oleh Wahabi. Dalam kaitan dengan ini Marajo (2008:48) mengemukakan bahwa misi mereka adalah membersihkan berbagai pengaruh adat yang berlawanan dengan ajaran Islam. Ide ini timbul ketika mereka berkenalan dengan ajaran kaum Wahabi di Mekah saat mereka menunaikan ibadah haji. Target mereka meliputi enam perkara, yaitu (1) puritanisme agama Islam secara menyeluruh; (2) ketaatan mutlak terhadap agama; (3) shalat lima waktu; (4) larangan merokok; (5) larangan berjudi; dan (6) larangan menyabung

ayam. Inilah yang menjadi penyebab terjadinya konflik kekerasan antara kaum Padri dan kaum Adat.

Berdasarkan temuan Nashir (2008) di atas, Rasyidah memandang bahwa potensi konflik internal dan masa depan Islam di Indonesia akan semakin kompleks. Hal ini dapat dilihat pada studi yang dilakukan oleh Rasyidah (2014) yang memfokuskan pada kegiatan dakwah di tengah kemajemukan masyarakat Indonesia. Temuan Rasyidah mengindikasikan lingkaran konflik diantara tiga kelompok gerakan, yaitu gerakan radikalisme, gerakan formalisasi syari'at Islam dan gerakan pluralisme. Ketiga gerakan pemikiran ini sering berbenturan dalam materi yang didakwahkan. Kelompok radikal dan formalisasi syari'at Islam memiliki kesamaan pandangan dan ideologi, sementara kelompok pluralisme memiliki pandangan yang berbeda. Ketegangan ketiga kelompok telah melahirkan konflik internal dikalangan umat Islam. Menurut Rasyidah (2014:60) dibutuhkan metode dakwah yang kreatif, adaptif dan solutif dalam meminimalisir dan menyelesaikan konflik.

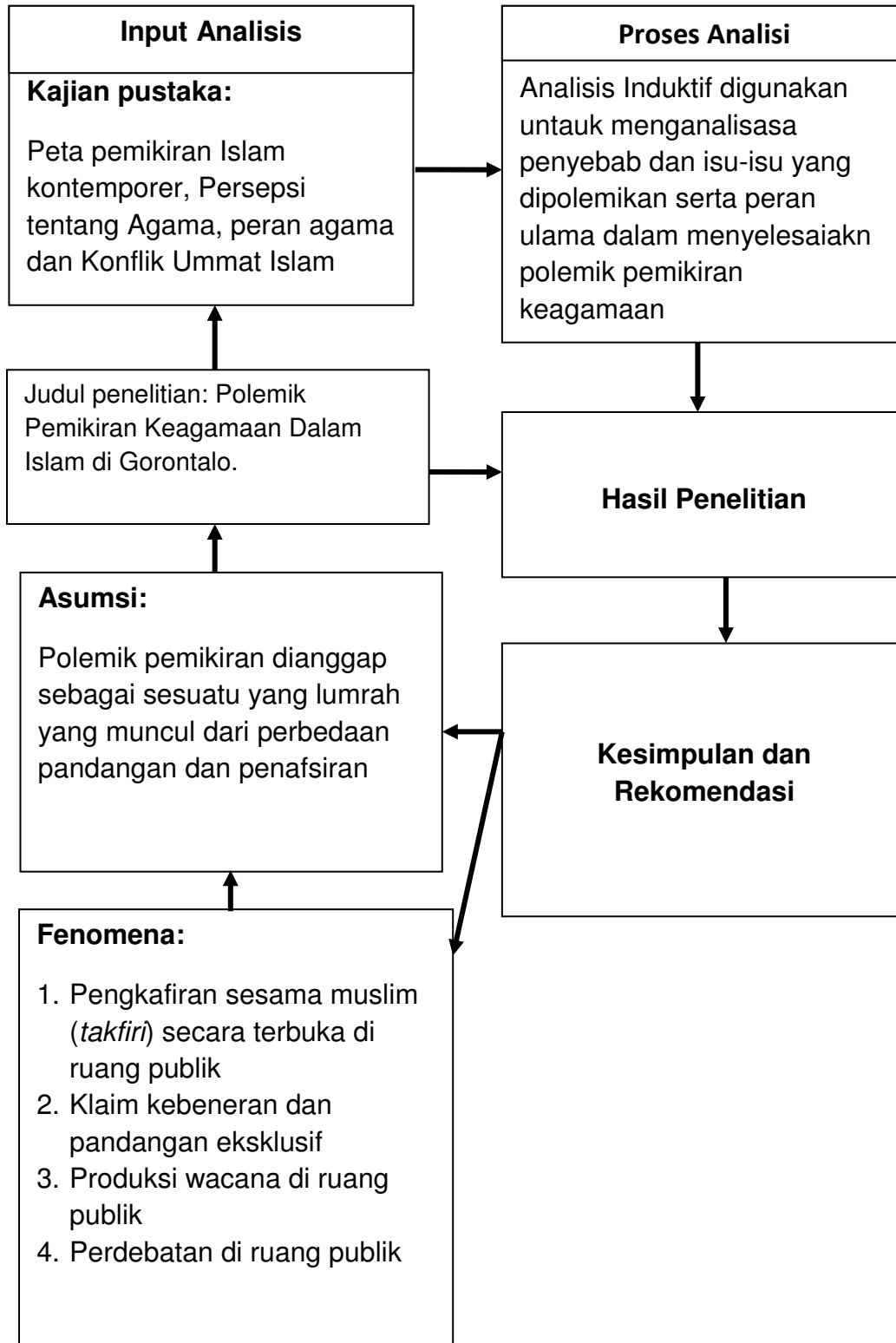
Perubahan bentuk dan model gerakan sosial keagamaan yang diperankan oleh organisasi seperti LDII, sebagaimana yang diteliti oleh Dodi (2017), yang memfokuskan pada polemik, desiminasi, ortodoksi, dan penerimaan terhadap Ideologi Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), mengindikasikan bahwa LDII yang awalnya bernama LEMKARI adalah organisasi yang menolak disebut sebagai Islam Jama'ah.

Organisasi ini dulunya dituduh sebagai organisasi yang memiliki doktrin berbeda dengan organisasi Islam lainnya, seperti NU dan Muhammadiyah. Oleh karenanya, ketika itu tempat mereka sering dilempari dengan batu atau masjid mereka dirobohkan oleh masyarakat. Keberadaan LDII yang ketika sebagai taman pengajian kecil di Kediri telah menjadi organisasi besar yang memiliki cabang hampir di seluruh Nusantara. LDII yang dulunya sebagai kelompok heterodoks sekarang menjadi organisasi keagamaan ortodoks yang sama dengan organisasi Islam lainnya di Indonesia.

Jika literatur yang ada lebih terfokus pada konflik antar aliran keagamaan, maka penelitian ini diarahkan pada bagaimana melihat dan menganalisis polemik pemikiran keagamaan antara kelompok agama di Gorontalo yakni aktivis muda NU, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Wahdah Islamiyyah, Jama'ah tabligh dan Hizbut Tharir Indonesia (HTI). Ke empat kelompok ini dalam aktivitasnya cenderung terlibat dalam polemik pemikiran keagamaan yang berlangsung di ruang-ruang publik dan salah satunya di media sosial.

### 2.3. Kerangka Berfikir

Diagram1. Kerangka Berfikir



Kerangka berfikir penelitian yang tergambar di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: (1) Komponen-komponen input analisis mencakup sejumlah fenomena yang muncul sebagai dampak dari polemik pemikiran, judul penelitian yang lahir dari asumsi, dan teori-teori yang menjadi rujukan penyusunan konsep operasional variabel penelitian, yaitu teori tentang agama dan konflik isnternal ummat Islam; (2) Dari input analisis yang demikian itu dilakukan proses analisis berdsarkan teori yang ada. Metode ini digunakan untuk mengkaji konsep agama; (3) Output analisis dengan metode analisis data tersebut adalah pokok-pokok kesimpulan dan saran; Outcome analisis adalah yang disusun berdasarkan pokok-pokok kesimpulan dari pembahasan hasil penelitian; (4) Dengan kerangka konseptual yang demikian itu, maka diasumsikan bahwa polemik pemikiran keagamaan muncul karena fenomena yang ada dalam diskursus pemikiran ummat Islam di Gorontalo.