

RADIKALISASI PAHAM KEAGAMAAN KOMUNITAS PESANTREN

Syamsul Arifin

Abstract

This article is based on empirical study in one pesantren in Madura known as Pesantren Salafiyah (salafeya pesantren). This study is focused on pesantren community point of view, especially on some contemporary Islam issues, that is democracy, feminism, pluralism, and jihad. It is concluded that pesantren community has radical point of view on democracy, terrorism, pluralism, and jihad.

PENDAHULUAN

Kajian pesantren dan radikalisme merupakan topik yang bisa dikatakan baru. Sebab kajian terhadap pesantren dalam waktu yang cukup lama difokuskan pada upaya memahami pengembangan tradisi keilmuan terutama yang bersinggungan dengan pemahaman “Islam tradisional”. Kategori Islam ini, menurut Dhofier (1994), merupakan Islam yang terikat dengan pikiran-pikiran para ulama ahli fiqh (hukum Islam), hadits, tafsir, tauhid (teologi Islam) dan tasawuf yang hidup antara abad ke 7 sampai dengan abad ke 13. Hasil-hasil kajian yang mengambil fokus pengembangan tradisi keilmuan antara lain dilakukan oleh Abdurrahman Mas’ud. Kajian Mas’ud telah dipublikan oleh penerbit LKIS, Yogyakarta, pada 2004 dengan judul, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Kajian Mas’ud semula merupakan disertasi dari University of California Los Angeles (UCLA) yang berjudul, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teaching*. Sebagaimana dikemukakan dalam pelbagai kajian tentang unsur pesantren, kyai merupakan unsur utama di samping pondok, masjid, kitab (kuning/klasik), dan santri. Kajian yang dilakukan oleh Mas’ud memfokuskan pada peran sentral kyai dalam mengembangkan tradisi keilmuan di pesantren.

Sebelum Mas’ud, Martin Van Bruinessen terlebih dahulu melakukan kajian yang mendalam tentang pesantren. Kajian Bruinessen dipublikasikan oleh Mizan pada 1995 berjudul, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di*

Indonesia. Dalam pandangan Bruinessen, pesantren telah sukses membangun tradisi agung (*great tradition*) dalam pengajaran agama Islam berbasis kitab-kitab klasik yang populer dengan sebutan kitab kuning. Tradisi yang dikembangkan pesantren memiliki keunikan dan perbedaan jika dibandingkan dengan tradisi dari entitas Islam lainnya di Indonesia seperti kaum “reformis” atau “modernis”. Keunikan pesantren tentu terlihat pada kegigihannya merawat tradisi keilmuan klasik yang nyaris diabaikan oleh kaum modernis. Keunikan yang dimiliki pesantren, dipertegas oleh Abdurrahman Wahid (1988) melalui tesis pesantren sebagai subkultur.

Tinjauan terhadap hasil kajian terhadap tradisi keilmuan pesantren tidaklah lengkap jika tidak menyebut karya klasik Zamakhsrari Dhofir yang telah disebut di muka. Kajian Dhofir tentang *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1994) selalu dirujuk oleh peneliti berikutnya karena mampu memberikan gambaran dunia pesantren dari sudut pandang emik yang lebih adil, suatu cara pandang yang diabaikan oleh peneliti dunia pesantren yang berasal dari “luar pesantren”. Dhofir menyebut tiga nama sebagai sasaran kritik. Dua nama yang disebut pertama adalah Clifford Geertz dan Alan Samson. Nama berikutnya, Deliar Noer. Dua nama yang disebut pertama menjadi sasaran kritik Dhofir karena tidak berimbang, bahkan cukup fatal, dalam menggambarkan dunia pesantren. Pesantren oleh mereka digolongkan sebagai Islam kolot yang akrab dengan elemen-elemen sinkretis yang bertentangan dengan Islam. Anehnya, kesalahan cara pandang peneliti asing dilakukan pula oleh peneliti dari Indonesia, yakni Deliar Noer. Menurut Dhofir, cara pandang Deliar Noer terhadap dunia pesantren tidak jauh berbeda dengan Samson dan Geertz yang cenderung memosisikan pesantren secara dikotomik: tradisionalisme pesantren di satu pihak dengan modernisme di pihak lain. Tidak puas dengan cara pandang dikotomik, Dhofir menawarkan cara pandang baru yang ia sebut dengan *continuity and change* (kesinambungan dan perubahan). Melalui sudut pandang epistemik ini, Dhofir berhasil menunjukkan kreativitas pesantren dalam merespons perubahan dengan tetap merujuk pada tradisi keilmuan klasik.

Kajian terhadap dunia pesantren memang tidak terbatas pada persoalan tradisi keilmuan. Sebagaimana lazimnya dunia pendidikan yang selalu bersentuhan dengan dunia luar, pesantren juga tidak bisa mengisolasi dirinya dari dunia luar. Sebagaimana kajian terhadap tradisi keilmuan pesantren, kajian yang coba menelaah proses dialektika pesantren dengan dunia luar juga cukup melimpah. Kajian yang lebih awal antara lain dilakukan oleh Manfred Ziemek, *Pesantren*

dalam *Perubahan Sosial* (1986). Dalam edisi berbahasa Jerman, *Pesantren Islamische Bildung in Sozialen Wandel*, terbit pada 1983. Kajian Ziemek tidak hanya memfokuskan pada tradisi keilmuan pesantren, tetapi juga pada peran-peran sosial pesantren dalam mengembangkan masyarakat di sekitarnya. Temuan Ziemek tentu memberikan pencitraan (baru) terhadap pesantren yang sering disalahpahami sebagai institusi yang cenderung mengisolasi dari dunia luar.

Temuan Ziemek tidak terlalu mengejutkan karena Hiroko Horikoshi pada 1976 melakukan kajian terhadap peran sosial kyai di pedesaan Jawa Barat. Pada 1987 Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) menerbitkan penelitian Horikoshi dengan judul, *Kyai dan Perubahan Sosial*. Temuan penting Horikoshi adalah, bahwa kyai ternyata tidak hanya memainkan peran sebagai makelar budaya (*cultural broker*) yang cenderung pasif sebagaimana penelitian Clifford Geertz atas kelompok-kelompok “agama Jawa” di Mojokuto, Jawa Timur, dalam dasawarsa lima puluhan. Aih-alih menjadi makelar budaya, kyai, menurut Hirokoshi, lebih jauh lagi menjadi agen perubahan sosial sehingga, baik pesantren maupun masyarakat di sekitarnya, tidak mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) dengan dunia luar. Meskipun kyai mendorong pesantren dan masyarakat di sekitar pesantren terbuka terhadap dunia luar, pesantren tetap berpijak pada kearifan klasiknya yakni, memelihara yang baik dari tradisi lama, dan mengambil yang lebih baik dari perubahan baru.

Keterbukaan model pesantren menjadi fokus utama banyak kajian mengenai pesantren di tahun 1970-an dan 1980-an. Pada periode ini –selain publikasi yang telah disebut di atas—bermunculan publikasi yang menyajikan kreativitas pesantren dalam merespons kebutuhan masyarakat di sekitarnya dan perubahan yang berkembang di dunia luar. Setidaknya ada dua publikasi yang ingin mencandra kreativitas pesantren tersebut, yakni *Pesantren dan Pembaharuan* (cetakan pertama terbit pada 1974. Tulisan ini pada merujuk cetakan keempat tahun 1988), dan *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (1985).

Kajian terhadap pesantren tidak pernah berhenti. Pada periode-periode berikutnya (1990-an dan 2000-an) banyak peneliti yang melanjutkan tradisi kajian terhadap pesantren. Sebut misalnya kajian yang dilakukan oleh Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (1990). Penelitian Mansurnoor rupanya berkohorensi dengan penelitian Geertz dan Horikoshi yang memotret posisi sosial kyai. Penelitian Mansurnoor mengambil *locus* di Madura. Kajian lainnya coba mencandra relasi kyai dan pesantren dengan politik

seperti yang dilakukan oleh Mahmud Sujuti, *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabadiyyah Jombang: Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat* (2001), dan Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (2004). Penting juga disebut penelitian Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlul Sunnah ke Universalisme Islam* (2002), dan Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU* (2004). Meskipun tidak menyebut pesantren, penelitian Qomar dan Zahro tetap merupakan rangkaian penelitian pesantren karena antara NU dan pesantren tidak bisa dipisahkan. Penelitian Qomar menunjukkan keterbukaan intelektual kyai terhadap pemikiran baru (Islam liberal). Sedangkan Zahro menyajikan tradisi orang-orang NU (pesantren) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum berdasarkan pada tradisi keilmuan yang telah lama dikembangkan oleh pesantren.

Sampai pada bagian ini, pemaparan hasil-hasil kajian terhadap pesantren tidak terlalu mengejutkan karena “hanya” menggambarkan sesuatu yang seharusnya terjadi pada pesantren. Pesantren merupakan lembaga pendidikan dan keilmuan, maka wajar jika pesantren berusaha mengembangkan tradisi keilmuan yang khas. Wajar pula jika pesantren mengambil posisi sebagai agen perubahan sosial mengingat posisi pesantren yang dekat dengan kehidupan masyarakat. Tetapi belakangan ini sorotan terhadap pesantren terkesan menyimpang dari tradisi konvensional pesantren yang akrab dengan pengembangan tradisi keilmuan dan pengembangan masyarakat. Berbeda dengan kajian-kajian yang telah disebut di muka, belakangan ini kajian terhadap pesantren dikaitkan dengan aksi radikalisme dan terorisme terutama pascapemboman Bali pada 12 Oktober 2002 yang menewaskan sekitar 204 orang. Dalam waktu yang sangat singkat, Porli berhasil menyingkap aktor aksi teror tersebut, yakni Imam Samudra, Abdul Rauf, Andri Octavia, Ali Ghufron, Amrozi, Ali Imron dan Utomo Pamungkas (Sunarko, 2006). Nama-nama ini tidak hanya dikaitkan dengan Jaringan Islamiyah (JI) dan al-Qaeda, tetapi juga pengalaman mereka dalam belajar agama juga ditelisik. Sebagaimana telah diketahui oleh publik, aksi teror di Bali memiliki motivasi keagamaan. Salah satu pelaku pemboman Bali, Imam Samudra dalam bukunya, *Aku Melawan Teroris* (2004), menyatakan dengan lugas bahwa aksi yang dilakukan merupakan bagian dari *jihad fi sabilillah*.

Kuatnya motivasi keagamaan di balik aksi teror di Indonesia diduga kuat berhubungan dengan pengalaman para pelakunya ketika mempelajari Islam. Institusi pesantren tak pelak mendapat sorotan tajam dari masyarakat setelah pelaku aksi teror seperti terjadi di Bali pada 2002 ternyata pernah belajar di pesantren. Di Jawa Timur setidaknya ada dua pesantren yang mendapat sorotan

, yaitu Pesantren al-Islam dan Pesantren Muhammadiyah Karangasem (Asfar dan Khaiyan, 2003). Kedua pesantren ini bertempat di Lamongan, Jawa Timur. Sorotan terhadap Pesantren Muhammadiyah Karangasem ada kaitannya dengan Ali Imron dan Ali Gufron yang pernah nyantri di tempat ini. Sedangkan sorotan terhadap Pesantren al-Islam terkait dengan salah seorang pengasuhnya, Khozin, kakak Amrozi, salah seorang pelaku Bom Bali. Pesantren berikutnya yang mendapat sorotan tajam adalah Pesantren al-Mukmin, Ngruki, Solo, yang didirikan oleh Abdullah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir, Abdullah Baraja', Yoyo' Rosywadi, Abdul Qohar H. Daeng Matase, dan Hasab Basri (Turmudi dan Sihbudi, 2005). Dua nama yang disebut pertama, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir sering dikaitkan dengan JI, dan belakangan, terutama Abu Bakar Ba'asyir, dikaitkan pula dengan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang dibentuk pada 7 Agustus 2000, berbarengan dengan berlangsungnya Kongres Majelis Mujahidin Indonesia I pada 5-7 Agustus 2000 di Yogyakarta (Jamhari dan Jahroni, 2004).

Adanya kaitan pesantren dengan pelbagai aksi teror di Indonesia tentu menjadi bahan kajian yang tidak saja menarik, tetapi juga menantang. Dalam waktu yang sangat lama, citra pesantren sebenarnya dekat dengan corak Islam yang moderat. Sebagian besar pesantren di Indonesia, lebih-lebih yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU), lebih memilih salafisme sebagai basis "ideologi" keilmuan dan paham keagamaan pesantren. Di kalangan pesantren (tradisional/ salaf) salafisme, menurut Qodim (2007), dipahami sebagai "model", yakni dengan meneladani para pendahulu yang terbaik dengan merujuk pada kitab klasik (kuning), dan mewarisi tradisi sebagai ciri utama komunitas pesantren. Dengan pilihan ideologi ini, pesantren sebenarnya cenderung memperlihatkan sikap akomodatif, toleran, dan inklusif. Pilihan ideologi ini juga memudahkan pesantren menerima konsep pluralisme, suatu konsep yang diharamkan oleh MUI (Azra, 2007). Maka bisa dimaklumi jika pesantren tidak suka menempuh cara radikal lebih-lebih yang bernuansa teror dalam menyebarkan gagasannya. Tokoh NU, Said Aqil Siradj, yang juga Ketua PBNU, pernah menyatakan bahwa santri yang belajar pada sekitar 11.000 pondok pesantren NU, tidak ada satupun terlibat dan menjadi kader gerakan radikal atau terorisme di Indonesia (*Kompas*, 18/ 4/ 2007).

Tetapi rupanya konsep salafisme memiliki keragaman makna tergantung pada subjek yang mengonstruksi makna tersebut. Akhir-akhir ini salafisme juga dikaitkan dengan aksi teror yang dilakukan oleh beberapa alumni pesantren yang juga mengusung ideologi yang sama dengan pesantren NU. Jika pada pesantren

NU salafisme melahirkan sikap moderat, sementara pada pesantren, misalnya pesantren yang sering dikaitkan alumninya yang terlibat dengan aksi teror, melahirkan sikap radikal. Dari sini kemudian muncul dua kategori salafisme: salafisme moderat dan salafisme radikal.

Penelitian ini bermaksud mengkaji keterkaitan salafisme pesantren dengan radikalisasi paham keagamaan komunitas pesantren. Penelitian ini mengkaji pandangan pengajar dan santri di pesantren "Al-Wihdah" (bukan nama sebenarnya) yang terletak di salah satu kabupaten di Pulau Madura. Penelitian ini tidak mengkaji sistem pendidikan pesantren, melainkan hanya mengkaji pandangan pengajar dan santri terhadap jihad, feminisme, pluralisme agama, dan demokrasi. Sengaja penelitian ini diarahkan kepada keempat tema tersebut karena sering menjadi bahan perbincangan dan menimbulkan kontroversi di kalangan Islam.

POTRET BUDAYA KEAGAMAAN MASYARAKAT MADURA

Bahwa di Madura banyak dijumpai pesantren, mungkin tidak terlalu mengejutkan. Madura yang terdiri dari empat wilayah kabupaten, Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep, memiliki citra yang kuat sebagai daerah yang memiliki religiusitas yang khas. Orang Madura oleh kalangan luar sering dicitrakan sebagai masyarakat yang memiliki karakter budaya keagamaan yang khas. Citra ini tentu saja tidak bisa dilepaskan oleh faktor faktor Islam. Islam merupakan agama yang dipeluk oleh sebagian besar orang Madura. Di seluruh kabupaten di Madura, Islam merupakan agama mayoritas. Di Sampang dominasi Islam boleh dikatakan sangat menonjol. Pemeluk Islam di Sampang pada tahun 2001 berjumlah 710.321 orang. Sedangkan jumlah pemeluk Protestan sebanyak 230 orang, Katolik sebanyak 109 orang, dan Hindu sebanyak 19 orang. Berdasarkan data ini, prosentasi pemeluk Islam sebanyak 99,9 %. Dominasi Islam di Sampang bisa dilihat juga dari tempat ibadah yang dimiliki. Ada perbedaan yang sangat mencolok antara tempat ibadah pemeluk Islam dengan pemeluk agama lainnya. Pemeluk Islam di Sampang memiliki tempat ibadah yang banyak. Pada tahun 2001, di Sampang terdapat 932 masjid, dan 2.628 langgar/ musolla. Sedangkan pemeluk lainnya, sama sekali tidak memiliki tempat ibadah.

Karena kuatnya pengaruh Islam di Madura, salah seorang peneliti Madura, Kuntowijoyo, mengajukan tesis sebagai berikut: "*Masyarakat Madura adalah masyarakat Islam*". Pengaruh Islam tidak hanya tampak pada melimpahnya

jumlah penganut dan banyaknya tempat ibadah. Sebagai kelanjutan dari jumlah penganut yang demikian, maka kegiatan ritual keagamaan menjadi tampak semarak. Ada karakteristik khas lainnya yang melekat kuat pada Islam di Madura. Jika mengikuti pola pembelahan Islam yang telah lazim dikenal, yakni Islam tradisional dan Islam modern, maka Islam di Sampang dapat dikategorikan dalam pola tradisional. Corak tradisional Islam di Sampang bisa dilihat dari “ketaatan” masyarakatnya dalam melaksanakan berbagai ritual keagamaan yang diwariskan oleh generasi sebelumnya. Dengan kata lain, masyarakat Islam di Sampang selalu memegang teguh tradisi. Beberapa ritual keagamaan di Sampang ada yang memiliki kemiripan dengan wilayah lain di luar Madura. Misalnya ritual tahlilan yang dilakukan setiap Kamis malam, atau pada saat memperingati sanak keluarga yang meninggal. Ritual seperti ini sebenarnya juga dilakukan oleh masyarakat, misalnya, Islam di Jawa.

Meskipun demikian, ritual tahlilan yang dilakukan oleh masyarakat Islam di Sampang tetap memiliki keunikan yang membedakan dengan wilayah lainnya. Di tempat ini, ritual tahlilan, terutama yang bertepatan dengan kematian keluarga, memiliki kaitan dengan kondisi sosial ekonomi dan salah satu nilai inti (*core value*) yang dipegang teguh oleh hampir semua orang Madura, tidak terkecuali di Sampang. Di lingkungan masyarakat Madura ada konsep nilai yang selalu dijunjung tinggi, yaitu harga diri. Banyak konflik sosial khas Madura, *carok*, berakar pada pelanggaran terhadap harga diri. Bila terjadi pelanggaran terhadap harga diri, biasanya orang Madura merasa dipermalukan (*malo*). Perasaan ini sekaligus menjadi aib bagi orang Madura. Ada yang khas dari orang Madura dalam melakukan pembelaan jika harga dirinya diganggu, yakni dengan mekanisme kekerasan yang dikenal dengan istilah *carok*. Simbol harga diri orang mereka melekat pada tiga hal; perempuan (isteri), harta, dan agama. Bila ketiga hal ini diganggu, orang Madura merasa *malo* karena dinilai melecehkan harga diri. Banyak peneliti memfokuskan kajian terhadap harga diri orang Madura pada tiga simbol tersebut. Perhatian seperti ini tentu tidak bisa disalahkan sepenuhnya mengingat seringnya kasus kekerasan fisik (*carok*) di Madura yang berakar pada tiga simbol harga diri orang Madura. Tetapi ada yang sengaja diabaikan oleh banyak peneliti bahwa di luar ketiga simbol harga diri yang telah disebutkan, orang Madura sebenarnya memiliki simbol yang lain untuk menunjukkan harga dirinya. Simbol ini peneliti temukan antara lain pada pelaksanaan ritual tahlilan kematian sanak keluarga. Motivasi keagamaan memang menjadi alasan utamanya. Tahlilan dalam konstruksi sosial keagamaan orang Madura merupakan salah satu cara mendoakan sanak keluarganya yang

meninggal. Tahlilan juga memperoleh pemaknaan sebagai cara mengirim pahala melalui “jamuan makan” yang disajikan kepada undangan. Bagi orang Madura, “jamuan makan” bukan sekedar suguhan, melainkan juga bermakna sebagai *sadeka* (sadaqah) kepada orang lain, dengan suatu harapan, pahala dari *sadeka* ini diterima oleh sanak keluarga yang meninggal. Tetapi di luar motivasi keagamaan, peneliti seringkali mendengar ungkapan *todus* yang setara dengan *malo*, jika yang mempunyai hajat tahlilan tidak mampu memberikan suguhan (“jamuan makan”) yang memadai.

Membicarakan Islam di Madura dinilai belum lengkap kalau tidak menyertakan kyai atau yang biasa disebut *keyae* oleh orang Madura. Dikatakan demikian karena kyai di Madura, sebagaimana juga terjadi di Sampang, memiliki kedudukan dan pengaruh yang cukup kuat. Orang Madura pada umumnya menempatkan kyai sebagai salah satu golongan yang wajib dihormati. Penghormatan orang Madura terhadap kyai tercermin dalam ungkapan, *buppa*, *bhabbhhu*, *guru*, *rato* (bapak, ibu, guru, dan rato). Ungkapan ini mengandung pengertian bahwa bagi orang Madura, sebagaimana juga berkembang di Sampang, mempunyai tradisi menghormati, pertama-tama, kepada kedua orang tua, lalu kepada guru, dan raja (pemimpin birokrasi). Bagi kalangan luar, penghormatan kepada orang tua mungkin dipandang sebagai kewajiban moral. Tetapi yang menarik di Madura, penghormatan kepada kedua orang tua menimbulkan dorongan untuk memberikan penghormatan, terutama kepada guru dan pemimpin karena telah melakukan peran normatif setara dengan yang dilakukan kedua orang tua, yakni mendidik dan melindungi.

Lalu di mana posisi kyai? Kyai oleh orang Madura disetarakan dengan guru. Sebagai guru, tentu orang Madura memberikan penghormatan terhadap kyai. Penghormatan orang Madura tergolong sangat tinggi. Di Sampang kyai seringkali ditempatkan sebagai pemberi legitimasi, hampir pada semua kegiatan yang dilakukan. Yang utama memang tetap dalam kehidupan keagamaan. Sebagai guru, kyai oleh masyarakat Islam di Sampang selalu dijadikan rujukan utama dalam kegiatan keagamaan. Dalam konteks ini, kyai lalu menjadi sandaran untuk mencari pembenaran. Kuatnya posisi kyai di Sampang tercermin dalam ungkapan *atoro' keyae* (ikut kyai). Masyarakat cenderung mengikuti apa yang dikatakan kyai.

Ketaatan masyarakat kepada kyai, rupanya berkaitan dengan konsep ulama sebagai ‘pewaris nabi’. Pada umumnya masyarakat berpandangan bahwa antara ulama dan kyai memiliki pengertian yang sama, meskipun sebenarnya terdapat

perbedaan yang mendasar. Ulama merupakan konstruksi teologis yang mengandung pengertian orang yang berpengetahuan. Sedangkan kyai merupakan konstruksi antropologis terutama yang berkembang di kalangan masyarakat Islam Jawa dan Madura untuk menggambarkan keunggulan seorang dalam bidang ilmu keagamaan. Tetapi di Madura, kyai dan ulama digunakan secara bergantian dengan maksud yang sama.

CORAK SALAFISME PESANTREN AL-WIHDAAH

Pesantren al-Wihdah (selanjutnya disebut al-Wihdah saja) merupakan salah satu pesantren di Madura. Dilihat dari sejarahnya, pesantren ini berdiri relatif baru, yakni pada tahun 1994. Berdirinya al-Wihdah tidak bisa dilepaskan dari sosok A. Suharjo, yang biasa dipanggil Pak Suhar oleh masyarakat di sekitar Pesisir. Ditilik dari latar belakang keluarganya, Pak Suhar bukan berasal dari keluarga kyai sebagaimana lazimnya perintis pendidikan pesantren. Dalam buku, *Siapa dan Siapa: 50 Tokoh Muhammadiyah Jawa Timur (2005)*, diceritakan Pak Suhar berasal dari keluarga sederhana. Pekerjaan yang ditekuni orang tua Pak Suhar hanya membuka kedai kopi di desanya, Tanjung, Pamekasan. Kondisi ini dirasakan menyulitkan perkembangan pendidikan Pak Suhar di masa kecilnya. Oleh karena itu, selepas dari Sekolah Rakyat, Pak Suhar dititipkan pada Panti Asuhan Muhammadiyah di Probolinggo. Di tempat ini, pada 1957 Pak Suhar berhasil menamatkan pendidikan menengahnya di Taman Dewasa milik Taman Siswa Probolinggo. Setelah selesai dari Taman Dewasa, Pak Suhar kembali ke Pamekasan. Di tempat ini Pak Suhar dapat menyelesaikan pendidikan menengah atas di sebuah sekolah milik yayasan Darmasiswa Madura (YDM). Sebelum sekolah di YDM, sepulang dari Probolinggo, Pak Suhar sempat menjadi pegawai magang di Kantor Kecamatan Tlanakan selama dua tahun.

Keunikan Pak Suhar tidak hanya pada latar belakang pendidikan, tetapi juga pengalaman pekerjaannya. Sebelum memutuskan menjadi pedagang, riwayat pekerjaan Pak Suhar bisa dikatakan berliku-liku. Setelah menamatkan sekolah di YDM, pada 1963 Pak Suhar bekerja di Padi Sentra, Kraksaan, Probolinggo. Di perusahaan ini Pak Suhar tidak lama karena pada 1964 ditutup. Pak Suhar kemudian kembali ke Pamekasan bekerja di Kantor Kejaksaan Pamekasan. Di tempat ini, menurut Alam, salah seorang putera Pak Suhar, Pak Suhar rupanya tidak betah. Pada diri Pak Suhar terjadi pergumulan batin setelah menghadapi banyak hal yang bertolak belakang antara keharusan memegang prinsip-prinsip moral dengan tuntutan pragmatis masyarakat yang berhubungan dengan lembaga peradilan. Menurut cerita Alam, sebenarnya banyak orang

yang ingin melakukan praktik suap agar memperoleh keringanan tuntutan. Tetapi Pak Suhar bergeming. Puncaknya, Pak Suhar memutuskan tidak memperpanjang karir di kejaksaan.

Setelah berhenti bekerja di kejaksaan, Pak Suhar memutuskan menekuni usaha dagang. Semula Pak Suhar membuka toko pracangan. Usaha yang baru dirintis ternyata tidak segera mendatangkan hasil yang menggembirakan. Setelah dinilai tidak prospektif lagi, Pak Suhar pindah menekuni usaha ikan basah dan udang. Dalam bidang inilah, Pak Suhar mampu meraih kesuksesan. Usaha Pak Suhar terus berkecambah dan menghasilkan keuntungan melimpah. Basis perekonomian rumah tangga Pak Suhar dengan sendirinya mengalami penguatan. Kuatnya basis ekonomi tidak menyurutkan kepekaan sosial Pak Suhar. Di kalangan masyarakat Pesisir, Pak Suhar dikenal sebagai sosok berjihad filantropis (kedermawanan) yang tinggi. Dengan kedermawanannya, Pak Suhar telah memberikan kontribusi terhadap pendirian puluhan masjid di Madura, antara lain Masjid Jamik di Pesisir.

Di kalangan warga persyarikatan Muhammadiyah Jawa Timur, Pak Suhar dikenal sebagai perintis Muhammadiyah di Sampang. Mungkin terkesan aneh, ada orang Madura menjadi perintis Muhammadiyah. Pada umumnya keislaman Madura selalu diidentikkan dengan NU. Orang tua Pak Suhar sendiri sebenarnya berlatang belakang NU sebagaimana lazimnya warga Madura. Ketertarikan Pak Suhar terhadap Muhammadiyah berawal dari Panti Asuhan Muhammadiyah, Probolinggo. Pak Suhar semakin tertarik kepada Muhammadiyah setelah merasakan sikap egaliter dari tokoh Muhammadiyah. Menurut cerita Alam, Pak Suhar pernah tertidur di sebuah Masjid di Probolinggo. Yang membuat kaget Pak Suhar, setelah bangun ia baru sadar kakinya mengenai kepala salah seorang yang juga tertidur di masjid, yang ternyata penceramah dalam acara di masjid tersebut. Peristiwa ini dirasakan sebagai pengalaman kesetaraan di Muhammadiyah yang membuat Pak Suhar semakin tertarik kepada Muhammadiyah. Sejak dari usia Muda, Pak Suhar aktif dalam kegiatan Muhammadiyah. Keterlibatan Pak Suhar di Muhammadiyah tidak sebatas sebagai anggota. Pak Suhar merupakan perintis pendirian dan sekaligus menjadi ketua Pemuda Muhammadiyah di tempat kelahirannya.

Ketertarikan Pak Suhar terhadap Muhammadiyah dibuktikan juga dalam bentuk pendirian lembaga pendidikan pesantren yang kelak bernama al-Wihdah. Secara kelembagaan, al-Wihdah sama sekali tidak memiliki hibungan secara formal

dengan Muhammadiyah. Bahkan di awal-awal perkembangannya al-Wihdah lebih dekat dengan Pesantren Al-Wihdah (Persis) Bangil, baik secara keilmuan maupun paham keagamaan. Kedekatan ini berawal ketika Pak Suhar ingin mendirikan lembaga pendidikan. Menurut penuturan beberapa putera Pak Suhar, semula Pak Suhar ingin mendirikan panti asuhan sebagaimana pengalamannya sewaktu diasuh oleh Panti Asuhan Muhammadiyah. Tetapi setelah didiskusikan dengan putera-puterinya, rencana Pak Suhar beralih ke pendirian lembaga pendidikan. Yang menjadi persoalan, di Madura belum ada lembaga pendidikan Muhammadiyah yang bisa dijadikan model. Pak Suhar lalu datang ke Pesantren Persis di Bangil. Pak Suhar tertarik dengan pesantren ini. Dalam pandangan Pak Suhar, antara Persis dan Muhammadiyah tidak memiliki perbedaan yang begitu mendasar. Kelak putera-puterinya dipondokkan di Pesantren Persis Bangil.

Pilihan Pak Suhar terhadap Pesantren Persis Bangil boleh jadi karena pertimbangan adanya kemiripan antara paham keagamaan Persis dengan Muhammadiyah. Kedua gerakan yang berdiri di awal abad ke-20 ini sering disebut sebagai gerakan keagamaan pembaruan Islam. Dalam laporan penelitian Nibras, Nurul Fuadi, dan Rijal Faizin Rachman, diceritakan kegelisahan Pak Suhar setelah mengetahui bahwa ternyata hanya sedikit mubaligh di kalangan Islam, di samping memiliki komitmen terhadap gerakan pembaruan Islam (*tajdid*), juga mampu membaca kitab berbahasa Arab. Pak Suhar merasa tidak puas terhadap pemahaman keislaman para mubaligh yang hanya diperoleh dari membaca buku-buku berbahasa Indonesia. Pak Suhar rupanya tidak puas hanya dengan mengirim putera-puterinya ke Pesantren Persis Bangil. Pada 1991 Pak Suhar bersama beberapa orang membentuk yayasan yang diberi nama Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas Pesisir. Dalam akta yayasan yang dikeluarkan oleh Notaris dan Pejabat Akta Tanah, Abdul Wahib Zainal, SH, terdapat kutipan maksud dan tujuan yayasan sebagai berikut: "*Yayasan ini mempunyai maksud dan tujuan untuk mendirikan dan mengelola Pondok Pesantren (lembaga pendidikan) Islam dalam arti yang seluas-luasnya*". Setahun berikutnya, yakni pada 1992, yayasan ini berhasil mendirikan pesantren yang diberi nama al-Wihdah. Sengaja nama ini yang dipilih dengan maksud menghindari stigma dari masyarakat. Sebagai perintis Muhammadiyah, Pak Suhar sebenarnya ingin nama Muhammadiyah dijadikan sebagai identitas lembaga pendidikan yang baru didirikan. Setelah mempertimbangkan kondisi budaya masyarakat Madura yang masih resisten terhadap Muhammadiyah, maka Muhammadiyah tidak diambil sebagai nama pesantren. Pak Suhar juga tidak menamakan pesantrennya dengan

Pesantren Persis seperti Pesantren Persis Bangil. Nama ini sempat menjadi pertimbangan Pak Suhar. Sebelum mendirikan pesantren, Pak Suhar beberapa kali minta pertimbangan dari pengurus Persis. Pada Januari 1991 Pimpinan Pusat (PP) Persis (Bandung) melakukan kunjungan ke Pamekasan dan Sumenep. Sebelum ke daerah tujuan, rombongan PP Persis terlebih dahulu ke kediaman Pak Suhar di Pesisir, Sampang. Kedatangan rombongan ini dimanfaatkan Pak Suhar mengemukakan gagasannya mendirikan pesantren. Gagasan Pak Suhar direspons antusias oleh PP Persis. Masih di tahun yang sama, Pak Suhar kembali membicarakan gagasannya kepada pengurus Persis di Pamekasan. Pembicaraan dengan pengurus Persis Pamekasan menghasilkan banyak kemajuan karena pada 13 Juli 1991 berhasil dibentuk Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas Pesisir. Pendirian yayasan ini tercatat di Kantor Notaris dan Pejabat Akta Tanah, Abdul Wahib Zainal, SH sehingga resmi menjadi sebuah badan yang memiliki kekuatan hukum. Meskipun Pak Suhar melibatkan Persis, toh pesantren yang didirikannya tidak menggunakan nama Persis, tetapi memilih nama *al-Wihdah*.

Sebagaimana lazimnya lembaga baru, perkembangan al-Wihdah di bawah Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas juga menghadapi banyak kendala. Setidaknya ada dua hal yang dianggap sebagai kendala utama sehingga pesantren belum bisa berkembang pesat. Pertama, kinerja pesantren dan pengurus yayasan. Pendirian al-Wihdah, jika meminjam ungkapan dalam sosiologi, bisa disebut sebagai proses objektivikasi idealisme Pak Suhar. Seperti telah dikemukakan, Pak Suhar selalu dihindari rasa gelisah terhadap keterbatasan jumlah “mubaligh gerakan tajdid” yang mampu membaca kitab-kitab berbahasa Arab. Kegelisahan ini mendorong Pak Suhar mendirikan pesantren. Pesantren yang telah lama digagas Pak Suhar pada akhirnya bisa diwujudkan di bawah Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas. Di awal-awal perkembangannya, al-Wihdah segera mendapat respons dari masyarakat. Beberapa orang santri—meskipun belum banyak—berdatangan ke al-Wihdah. Tetapi Pak Suhar merasa belum puas terhadap kinerja pihak yayasan dan pengurus pesantren. Intinya, Pak Suhar menghadapi keterbatasan sumber daya manusia (SDM). Keterbatasan diungkap dalam laporan masa tugas tahun kedua pengurus harian Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas. Dalam laporan dikemukakan, santri belum mendapatkan “pendampingan” secara maksimal karena beberapa pengurus yayasan maupun pengajar pesantren tidak bisa tinggal secara permanen di lingkungan pesantren. Dalam laporan dikemukakan adanya seorang pengajar yang datang ke pesantren hanya seminggu sekali karena bermukim di luar Madura. Padahal Pak Suhar mengharap pengajar pesantren ada yang tinggal

permanen di lingkungan pesantren. Permasalahan ini baru bisa diselesaikan setelah Harun, menantu Pak Suhar dari Brebes, menyelesaikan pendidikannya dari Universitas Madinah dan menetap secara permanen di lingkungan pesantren. Selain persoalan keterbatasan tenaga pengajar, Pak Suhar juga merasa tidak puas dengan kinerja yayasan. Ketidakpuasan ini disampaikan secara tertulis oleh Pak Suhar kepada Pengurus Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas.

Penelitian ini belum bisa mengungkap akar ketidakpuasan Pak Suhar terhadap pengurus yayasan. Ada sedikit penjelasan dari Harun, menantu Pak Suhar, ketidakpuasan Pak Suhar semata-mata karena faktor kinerja pengurus yayasan saja, bukan faktor lainnya, misalnya konflik antarpengurus. Dalam dokumen juga tidak diungkap secara pasti perihal ketidakpuasan Pak Suhar, kecuali faktor kinerja seperti disampaikan Harun. Pak Suhar tampaknya merasakan ketidakpuasan dalam waktu yang cukup lama. Puncak ketidakpuasan Pak Suhar terjadi ketika bersama keluarga mendirikan yayasan baru bernama, Yayasan Pesantren al-Wihdah al-Islami yang dibuktikan dengan Akte Notaris Suyadi, SH, Nomor: 13, tanggal 20 Juni 1994. Ada dua hal menarik pada dokumen Yayasan al-Wihdah Islami sebagaimana tercantum dalam Akta Nomor: 13, Tanggal 20 Juni 1994. Pertama, maksud dan tujuan yayasan. Dibandingkan dengan Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlas, yayasan Pondok Pesantren al-Wihdah Islami memiliki cakupan lebih luas, yakni sebagai berikut:

1. Memajukan, mengembangkan dan meningkatkan segala cabang ilmu pengetahuan agama Islam yang diperlukan bagi pembangunan nusa dan bangsa, dengan jalan menyelenggarakan pendidikan melalui madrasah-madrasah dari tingkat Taman Kanak-Kanak sampai dengan tingkat Perguruan Tinggi, pondok pesantren serta dakwah Islam lainnya.
2. Menampung para anak yatim yang sosial ekonominya lemah berikut membiayai mereka dalam pendidikan.
3. Mengadakan kerja sama dengan instansi pemerintah, swasta dalam kaitannya dengan pendidikan.
4. Bekerja sama dengan pesantren Persis Bangil.
5. Menjalankan usaha-usaha lain yang sah.
6. Mempertahankan dan mengamankan Pancasila serta Undang-Undang Dasar (UUD) 1945.

Hal kedua yang menarik adalah waktu pendirian yayasan. Pada akta terdapat pernyataan sebagai berikut:

Yayasan ini pada prinsipnya telah berdiri sejak tanggal 1 Muharrom

1412 Hijriyah atau tanggal 13 Juli 1991, akan tetapi secara resmi yayasan ini berdiri terhitung sejak ditanda tangannya akta ini dan berlaku untuk jangka waktu yang tidak ditentukan lamanya.

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa sejak 1994 secara formal terdapat “dualisme” yayasan yang menaungi al-Wihdah, yakni Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlash yang berdiri pada 1991 dan Yayasan Pondok Pesantren al-Wihdah al-Islami yang berdiri pada 1994. Tetapi “dualisme” ini segera bisa diakhiri setelah pada 6 Desember 1998 lebih dari 2/3 pengurus yayasan lama mengadakan rapat khusus di Jl. Dirgahayu Pamekasan. Rapat memutuskan membubarkan Yayasan Pondok Pesantren al-Ikhlash yang sejak 1991 memayungi al-Wihdah. Dengan pembubaran ini, maka pengelolaan al-Wihdah diserahkan sepenuhnya kepada yayasan baru.

Selain permasalahan kinerja, al-Wihdah menghadapi kendala “klasik” yang kerap terjadi pada setiap lembaga yang baru berdiri, yakni keterbatasan pendanaan. Yayasan selalu mengalami defisit karena dana yang dimiliki yayasan tidak sebanding dengan biaya operasional yang harus dikeluarkan pesantren. Sebagai gambaran, misalnya keuangan pada semester II (Juli-Desember) 1992. Dalam semester ini, yayasan mendapatkan input dana hanya sebesar Rp. 5.130.000,00. Sedangkan pengeluaran pesantren mencapai Rp. 7.172.130. Dengan demikian yayasan mengalami defisit keuangan sebesar Rp. 2.042.130,00. Defisit keuangan terus berlanjut pada tahun berikutnya. Pada 1993, yayasan mendapatkan pemasukan dana sebesar Rp. 18.044.950,00. Sedangkan dana yang harus dikeluarkan sebesar Rp. 16.057.550. Yayasan mengalami defisit sebesar Rp. 1.987.400,00.

Meskipun selalu mengalami defisit, kegiatan al-Wihdah tetap bisa dilaksanakan karena Pak Suhar sebagai perintis al-Wihdah selalu memberikan kontribusi pendanaan yang bersumber dari usaha bisnis yang dijalankannya. Sejak awal perkembangan al-Wihdah, peran Pak Suhar memang sangat dominan. Peran Pak Suhar sebenarnya tidak sekedar menutupi kekurangan biaya operasional pesantren. Dengan idealisme yang tinggi, dan dukungan sumber keuangan yang memadai, Pak Suhar berperan besar sejak persiapan lahan, pembangunan gedung, dan fasilitas lainnya yang dapat menunjang kegiatan pesantren. Berkat kekuatan idealisme Pak Suhar, al-Wihdah tetap eksis dan terus berkembang sampai saat ini meskipun Pak Suhar sebagai perintis al-Wihdah telah wafat sejak 2001. Pada saat ini, pengelolaan al-Wihdah diteruskan oleh isteri dan putera-puteri Pak Suhar.

Setelah wafatnya Pak Suhar, pembenahan terus dilakukan pengelola pesantren. Pembenahan antara lain dilakukan terhadap filosofi dan kurikulum pesantren. Pak Suhar, sebagai perintis al-Wihdah sebenarnya telah memberikan semacam “filosofi dasar” pendidikan pesantren. Pak Suhar membayangkan pesantren yang didirikannya merupakan persemaian mubaligh gerakan tajdid yang “melek” kitab-kitab berbahasa Arab. Filosofi dari Pak Suhar ini tetap dipertahankan oleh pengelola berikutnya. Dalam pandangan pengelola pesantren pasca-Pak Suhar, filosofi pendidikan Pak Suhar merupakan “harga mati” yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pembenahan yang dilakukan pengelola pesantren pasca-Pak Suhar tidak lebih sebagai upaya melakukan penguatan dan pengayaan terhadap filosofi pendidikan yang telah dikonstruks oleh Pak Suhar. Alasan utama dilakukan penguatan dan pengayaan karena dalam pandangan pengelola pesantren pasca-Pak Suhar, kesinambungan dakwah Islam, sebagai visi pendidikan al-Wihdah, menghadapi tantangan yang dihadapi semakin besar dan kompleks. seperti kutipan berikut ini:

Menyadari bahwa dakwah harus berkesinambungan, maka pendidikan menjadi jiwa. Oleh karena itu, butuh generasi yang tahan dan setia memperjuangkan panji-panji al-Qur’an dan as-Sunnah dari Ma’had al-Wihdah al-Islami (MII).

MII berusaha menjadi wadah bagi para orang tua yang mempunyai obsesi untuk membentengi putra-puterinya dari kerusakan aqidah, moral dan jahiliyah modern serta mengembangkan pemikiran dan kehidupan yang sejalan dengan al-Qur’an dan as-Sunnah.

MII bergerak untuk meluruskan dan menampilkan Islam dan wajahnya yang asli yang telah dirusak oleh konspirasi jahad musuh-musuh Islam, setidaknya generasi ini memahami ajaran Islam dengan benar dan komprehensif dari sumbernya, al-Qur’an dan as-Sunnah.

Rumusan pemikiran yang dimaksudkan sebagai dasar filosofis dari suatu aktivitas seperti pendidikan, tidak muncul secara tiba-tiba. Begitu juga dengan rumusan filosofi pendidikan al-Wihdah. Dalam rumusan filosofi pendidikan seperti dikutip di atas, tampaknya pengelola al-Wihdah bertolak dari berfikir dialektis antara yakni al-Qur’an dan as-Sunnah dengan realitas. Dalam kehidupan umat Islam, al-Qur’an dan as-Sunnah memiliki posisi yang begitu mendasar. Aktivitas yang dilakukan oleh umat Islam selalu dicarikan rujukan dalam al-Qur’an dan as-Sunnah. Dari beberapa kali wawancara, baik pengajar maupun santri, sering mengungkapkan keprihatinannya terhadap apa yang

mereka sebut sebagai “fenomena semakin menjauhnya umat Islam dari al-Qur’an dan as-Sunnah”. Keprihatinan ini sudah lama dirasakan oleh Pak Suhar. Karena sejak awal sering terlibat dalam Muhammadiyah, Pak Suhar semakin merasakan kedekatan dengan fenomena yang menjadi keprihatinannya itu. Dalam pandangan Pak Suhar, kesenjangan antara al-Qur’an dan as-Sunnah dengan kehidupan umat Islam hanya bisa dituntaskan jika ada suatu lembaga pendidikan Islam yang berkhitmat dalam menyiapkan “mubaligh gerakan tajdid”. Tajdid yang dipahami oleh Pak Suhar adalah, memperbaiki kembali kehidupan umat Islam melalui al-Qur’an dan as-Sunnah. Keprihatinan Pak Suhar tetap dirasakan oleh generasi berikutnya. Al-Qur’an dan as-Sunnah juga tetap dijadikan sebagai patokan utama dalam menilai kehidupan umat Islam. Bahkan, ada kesan, keprihatinan yang dirasakan generasi pasca-Pak Suhar semakin membunchah karena tantangan yang dihadapi oleh umat Islam, dalam pandangan pengelola al-Wihdah, alih-alih semakin menyusut, setidaknya semakin ringan, justru semakin kompleks dan berat. Keprihatinan ini semakin memperkuat komitmen pengelola al-Wihdah menjadikan al-Qur’an dan as-Sunnah sebagai rujukan dan patokan utama dalam kegiatan pendidikan.

Pasca-Pak Suhar, kesenjangan di bidang aqidah tetap menjadi perhatian utama. Hal ini dibuktikan dengan digunakannya salafisme sebagai basis epistemologi dalam mengurai kesenjangan aqidah umat Islam. Dalam dokumen-dokumen yayasan lama, dalam arti formal, istilah salafisme tidak pernah digunakan. Istilah salafisme didasarkan dari jawaban pengajar ketika ditanyakan tentang karakter keislaman yang ingin dikembangkan oleh al-Wihdah. Ketika ditanya hal tersebut, pengajar di al-Wihdah dengan tegas menjawab, penguatan aqidah sebagai karakter keislaman yang ingin dikembangkan oleh al-Wihdah. Aqidah yang dimaksudkan oleh pengajar al-Wihdah adalah seperti yang dipahami oleh Muhammad ibn Abdul Wahab.

Pilihan terhadap Muhammad ibn Abdul Wahab bukan hal yang mengejutkan. Latar belakang paham keagamaan dan keilmuan generasi pasca-Pak Suhar merupakan perpaduan antara Muhammadiyah dan Persis Bangil. Baik Muhammadiyah maupun Persis sama-sama memiliki paham tauhid yang tegas (*firm*) sebagaimana paham yang dikembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahab. Ketegasan paham tauhid Muhammad ibn Abdul Wahab, menurut Alam, diperlihatkan pada sikap tanpa kompromi Muhammad ibn Abdul Wahab terhadap praktik pemujaan kuburan yang dilakukan umat Islam. *“Gampang memahami tauhidnya Muhammad ibn Abdul Wahab. Pokoknya semua yang berbau kuburan yang ditolak oleh Muhammad ibn Abdul Wahab”*, kata Alam. Dengan

mengambil contoh sederhana ini, tidak berarti Alam, dan juga pengajar di al-Wihdah, ingin memutus hubungan umat Islam dengan kuburan, seperti melakukan ziarah. Yang menjadi sasaran kritik pengajar al-Wihdah adalah sikap berlebih-lebihan umat Islam, seperti mengharapkan barokah terhadap orang yang ada dalam kuburan. Praktik ini secara dinyatakan sebagai bagian dari syirik yang bertentangan dengan paham tauhid dari Muhammad ibn Abdul Wahab, terutama tauhid uluhiyah. Dalam kitab, *Tauhid*, Muhammad ibn Abdul Wahab memberikan perhatian terhadap tauhid uluhiyah sebagai tingkatan tauhid yang belum dilaksanakan secara konsisten oleh umat Islam. Harun, dengan berdasar pada penjelasan dalam kitab *Tauhid*, mengatakan bahwa banyak umat Islam yang baru sampai pada tauhid rububiyah, tetapi belum sampai ke tauhid uluhiyah. Menurut Harun, umat Islam tidak cukup hanya dengan bertauhid rububiyah karena jenis tauhid ini pernah dianut oleh masyarakat Arab pra Islam. Harun mengutip al-Qur'an surat Luqman ayat 25: "*Jika engkau tanyakan kepada mereka siapa yang menciptakan langit dan bumi, niscaya mereka menjawab Allah*". Dengan kepercayaan ini masyarakat Arab pra Islam menurut Harun memiliki tauhid, tetapi baru sebatas tauhid rububiyah.

FAHAM KEAGAMAAN DAN RESPONS TERHADAP PERSOALAN KONTEMPORER

Jihad

Di al-Wihdah pelajaran jihad tidak dirancang dalam suatu mata pelajaran tersendiri yang terpisah dengan mata pelajaran lainnya, tetapi merupakan bagian dari mata pelajaran fiqh. Dengan status yang demikian, antara al-Wihdah dengan pesantren yang lain—dengan beberapa pengecualian beberapa pesantren—bisa dikatakan tidak memiliki perbedaan yang begitu mendasar karena jihad selalu dijadikan sebagai salah satu materi yang biasanya menyatu dengan fiqh. Sebagaimana di pesantren lainnya, sejak belajar di al-Wihdah, santri memperoleh pelajaran fiqh sejak awal. Jenjang pendidikan di al-Wihdah dibagi dalam dua tahap, tsanawiyah (SLTP) dan aliyah (SLTA). Di semua jenjang ini, santri mendapatkan pelajaran fiqh. Materi jihad baru diberikan di kelas dua aliyah

Pengajar di al-Wihdah tampaknya sadar, belakangan ini banyak yang mulai menaruh sikap curiga terhadap pengajaran jihad setelah sering terjadi aksi kekerasan yang melibatkan beberapa santri alumni pesantren tertentu. Beberapa kalangan coba mengaitkan aksi kekerasan dengan pengajaran jihad di pesantren. Pengajar di al-Wihdah mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap sikap curiga

yang berlebih-lebihan terutama terhadap pengajaran jihad. Bagi pengajar di al-Wihdah, apapun alasannya, pengajaran jihad tidak bisa dihentikan karena merupakan unsur tidak terpisahkan dalam Islam dan kehidupan umat Islam. Karena jihad merupakan sesuatu yang imperatif dalam Islam, maka umat Islam dalam pandangan pengajar di al-Wihdah, tidak memiliki pilihan lain, kecuali selalu menjadikan jihad sebagai bagian penting dalam hidupnya. Pemberian materi jihad di al-Wihdah, yang disajikan melalui mata pelajaran fiqh, merupakan kelanjutan belaka dari pemahaman tersebut.

Dengan maksud agar materi jihad bisa dipahami secara “profesional” dan secara utuh oleh santri, maka pengajar di al-Wihdah menggunakan rujukan yang dinilai memiliki kedalaman dan keluasan keilmuan ketika menyajikan pembahasan jihad. Pilihan pengajar di al-Wihdah tertuju pada, kitab, *Minhaj al-Muslim*, yang ditulis oleh Abu Bakar Jabir al-Jaza’iry. Kitab ini juga dijadikan rujukan dalam pelajaran fiqh. Pilihan terhadap *Minhaj al-Muslim* didasarkan setidaknya tiga alasan. Pertama, *Minhaj al-Muslim* merupakan kitab populer yang mudah didapat. Kedua, pembahasan dalam *Minhaj al-Muslim* mudah dipahami karena hanya memuat materi-materi dasar. Ketiga, sistematika pembahasan dalam *Minhaj al-Muslim* memiliki perbedaan jika dibandingkan dengan kitab-kitab lainnya yang masuk dalam kategori kitab fiqh. Bila kitab-kitab fiqh konvensional diawali dengan *thaharah* (bersuci), *Minhaj al-Muslim* mengawali dengan pembahasan tentang aqidah. Sedangkan *thaharah* dibahas dalam bab IV. Dengan pembahasan seperti ini, *Minhaj al-Muslim* memosisikan aqidah atau tauhid sebagai fondasi utama. Sedangkan aspek lainnya seperti jihad tidak lebih sebagai derivasi dari aqidah atau tauhid.

Dalam membahas jihad, *Minhaj al-Muslim* memberi tekanan pada perang. Pemahaman inilah yang juga digunakan oleh pengajar di al-Wihdah. Tetapi istilah perang yang digunakan dalam *Minhaj al-Muslim* tidak bermakna tunggal, yakni berperang melawan orang-orang kafir. Berperang melawan orang kafir dalam *Minhaj al-Muslim* dipandang hanya sebagai salah satu macam jihad. Kedudukan hukum berperang melawan orang kafir dalam pandangan *Minhaj al-Muslim* adalah fardu kifayah, yaitu suatu kewajiban yang jika dilaksanakan oleh sebagian orang Islam, sebagian orang Islam yang lain tidak lagi dikenai kewajiban.

Para pengajar di Pesantren al-Wihdah Sampang memiliki pandangan yang sama terhadap posisi jihad dalam Islam. Dalam pandangan mereka, jihad merupakan kewajiban utama yang harus dilaksanakan oleh umat Islam. Sebagai doktrin

yang diwajibkan, maka umat Islam tidak memiliki pilihan lain kecuali melaksanakan jihad dalam hidupnya. Santri di al-Wihdah memahami esensi jihad sebagai doktrin perang suci dalam Islam. Selain sebagai doktrin perang, santri sebenarnya mengaitkan jihad dengan kegiatan lainnya, misalnya menuntut ilmu. Tetapi kegiatan di luar perang, dalam pandangan santri bukan jihad utama. Bahkan, menuntut ilmu dipahami sebagai jihad terendah. Pandangan ini didasarkan pada suatu argumen bahwa yang menjadi taruhan dalam perang adalah nyawa. Banyak orang yang tidak memiliki keberanian dalam peperangan meskipun untuk membela agama. Maka, tegas santri: *“Hanya orang yang mampu menepis rasa takut kehilangan nyawa, dan mengerahkan segala kemampuan dalam perang di jalan Allah sampai pada tetesan darah terakhir, yang bisa dikatakan telah melaksanakan jihad tertinggi”*. Pemahaman seperti ini rupanya telah menjadi suatu keyakinan, apalagi menurut pemahaman santri, pengertian jihad sebagai doktrin perang telah disepakati oleh para Imam Mazhab fiqh. Semua Imam Mazhab, menurut santri memahami jihad sebagai doktrin perang, yakni memerangi orang kafir. Santri di al-Wihdah mengungkapkan ketidakesetujuannya terhadap cara pandang yang cenderung lunak dalam memaknai jihad, misalnya jihad dipahami hanya dalam pengertian harfiyahnya saja, atau jihad disamakan dengan segala sesuatu yang mengandung kebaikan. Pemahaman seperti ini menurut santri berpotensi mendistorsi makna jihad. Santri mencontohkan puasa. Dirunut pada makna harfiyahnya, puasa berarti *al-imsak* (menahan diri). Tetapi tidak semua kegiatan menahan diri disebut dengan puasa. Ada orang yang menahan diri tidak memakan telur ayam karena alergi, maka orang tersebut menurut santri tidak bisa disebut sedang melaksanakan puasa karena secara fiqhiyah puasa mengandung arti menahan diri terhadap segala sesuatu yang dapat membatalkan puasa mulai dari terbitnya fajar sampai terbenamnya matahari. Dengan demikian, jihad dalam pandangan santri tidak boleh dilepaskan dari makna istilahnya, yakni perang melawan orang kafir.

Dalam pandangan santri, orang kafir adalah orang yang memusuhi Islam. Santri di al-Wihdah begitu yakin, agama di luar Islam—apapun agamanya—memiliki watak permusuhan terhadap Islam karena dalam al-Qur’an terdapat ayat yang mengatakan: *“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu sehingga kamu mengikuti agama mereka”* (QS. 2: 120). Bagi santri, ayat ini lebih dari cukup dijadikan sebagai dasar penilaian terhadap sikap agama lain di luar Islam. Dalam pemahaman santri, ayat ini memberikan isyarat yang begitu nyata, Islam merupakan agama yang selalu dijadikan sasaran permusuhan agama lain. Sebagai kelanjutan dari pemahaman ini, santri lalu berpandangan bahwa

orang-orang di luar Islam merupakan sasaran jihad yang paling utama. Tetapi yang menarik, meskipun yang paling utama dalam jihad adalah berperang melawan orang kafir, santri di al-Wihdah tetap berpegang pada prinsip pentahapan dalam melaksanakan jihad terhadap apa yang mereka sebut dengan orang kafir.

Meskipun para pengajar di al-Wihdah memiliki pandangan yang sama terhadap posisi jihad, mereka menolak jika jihad disamakan dengan kekerasan seperti terorisme. Ketika ditanyakan tentang tindakan kelompok Imam Samudera yang melakukan pengeboman di Bali yang diyakini sebagai pelaksanaan jihad, mereka menilai bahwa tindakan kelompok Imam Samudera tidak bisa dibenarkan. Jihad, dalam arti perang (*qital*), menurut mereka hanya bisa dilaksanakan dalam kondisi perang yang sesungguhnya. Sementara Indonesia belum bisa dikatakan dalam kondisi perang.

Di kalangan santri terdapat respons beragam terhadap tindakan yang dilakukan oleh Imam Samudera. Seorang santri mengatakan, tindakan yang dilakukan Imam Samudera bertentangan dengan pandangan ulama terdahulu yang mengutamakan menekankan pentahapan dalam melaksanakan jihad. Sebelum jihad dilakukan menurut santri ini, terlebih dahulu perlu dilakukan dakwah terhadap orang-orang kafir. Sementara yang dilakukan oleh Imam Samudera bersifat tiba-tiba. Santri ini juga menyayangkan tindakan Imam Samudera yang justru menimbulkan korban terhadap warga sipil.

Tetapi santri lainnya menyatakan kesetujuannya terhadap tindakan yang dilakukan oleh Imam Samudera. Santri ini tidak sependapat jika dikatakan bahwa korban dalam pemboman Bali yang dilakukan oleh Imam Samudera dari kalangan sipil. Mereka yang jadi korban pemboman Bali sebenarnya bisa dikategorikan militer. Argumen santri ini didasarkan pada pemahaman terhadap kebijakan yang dilakukan oleh negara asal korban, yakni wajib militer. Dalam pemahaman santri ini, negara asal korban memiliki kebijakan terhadap warga negara yang telah berumur 18 tahun untuk mengikuti wajib militer. Dengan pemahaman seperti ini, santri tersebut kemudian berpendapat bahwa yang menjadi korban sebenarnya bukan sipil, melainkan militer. Santri ini juga berpendapat, tindakan Imam Samudera merupakan suatu kewajaran karena tidak lebih sebagai tindakan balas dendam terhadap tindakan kaum Zionis yang menyerang dan membunuh umat Islam di Palestina. Tindakan Imam Samudera oleh santri ini dinilai sesuai dengan al-Quran yang menyuruh umat Islam melakukan balas dendam terhadap musuh-musuh Islam.

Pendapat santri ini dibantah oleh santri lainnya, Wahid Hasyim. Wahid Hasyim tidak setuju jika dikatakan korban pemboman Bali yang dilakukan oleh Imam Samudera dari kalangan militer. Berbeda dengan santri sebelumnya, Wahid Hasyim membuat perbedaan antara wajib militer dan tentara. Orang yang telah mengikuti wajib militer, menurut Wahid Hasyim tidak serta-merta disebut tentara. Antara keduanya memiliki perbedaan cukup mendasar. Jika tentara memang dilatih untuk melakukan pembelaan dan penyerangan sekaligus, sedangkan orang yang mengikuti wajib militer hanya dilatih untuk melakukan pembelaan terhadap serangan pihak asing. Perbedaan lainnya, meskipun telah mengikuti wajib militer, tetap berstatus warga sipil, bukan tentara. Dengan alasan ini, Wahid Hasyim mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap tindakan yang dilakukan Imam Samudera. Tindakan Imam Samudera, tegas Wahid Hasyim, semakin memperburuk citra umat Islam terutama di mata Barat setelah peristiwa 11/9. Akhir-akhir ini umat Islam menurut Wahid Hasyim memperoleh pencitraan sebagai kelompok radikal (keras). Padahal sejatinya Islam merupakan agama rahmatan lil alamin. Watak Islam inilah yang sebenarnya diwariskan oleh Rasulullah, bukan pedang dan kekerasan. Dalam berdakwah, kata Wahid Hasyim, Rasulullah lebih mendahulukan sikap lemah-lembut, bukan pedang dan kekerasan. Wahid Hasyim menambahkan, tindakan Imam Samudera juga bertentangan dengan etika jihad dalam pengertian peperangan. Dalam kasus pemboman Bali, yang menjadi korban tidak hanya dari kalangan sipil, bahkan juga dari kalangan Islam sendiri. Menurut Wahid Hasyim, Islam memang mebolehkan peperangan, tetapi yang tidak boleh dilupakan adalah etika peperangan yang ditekankan juga oleh Islam. Sebagian dari etika tersebut menurut Wahid Hasyim, adalah adanya keharusan melindungi kaum perempuan dan anak-anak. Sementara tindakan Imam Samudera justru mendatangkan korban dari pihak perempuan yang seharusnya dilindungi.

Meskipun tindakan yang dilakukan oleh Imam Samudera oleh sebagian santri dipandang tidak benar, tetapi untuk kasus kelompok Islam seperti Laskar Jihad yang mengirim “paramiliter” ke daerah konflik (Maluku dan Poso), dibenarkan oleh santri al-Wihdah.

Santri di al-Wihdah rupanya mengabaikan potensi anarkisme terhadap adanya mobilisasi massa ke daerah konflik. Tindakan yang dilakukan Laskar Jihad menurut santri merupakan pilihan darurat karena baik institusi keamanan maupun politik di Indonesia dinilai tidak memiliki kepedulian terhadap nasib umat Islam di daerah konflik. Ketika dikemukakan pendapat bahwa

pengendalian keamanan merupakan otoritas negara sementara Indonesia juga bukan negara Islam, santri al-Wihdah tetap menilai sebagai sebuah pilihan darurat. Santri memang menyadari bahwa Indonesia bukan negara Islam yang dapat menjamin tegaknya syariat Islam. Meskipun demikian, syariat Islam seperti membela Islam ketika diserang orang kafir, tetap bisa dilaksanakan dengan terlebih dahulu mengangkat seorang imam yang memahami syariat Islam.

Demokrasi dan Pluralisme Agama

Bagian ini memaparkan pandangan pengajar dan santri pesantren al-Wihdah tentang demokrasi dan pluralisme agama. Pengajar dan santri al-Wihdah terkesan hati-hati dalam memahami demokrasi dan pluralisme agama. Jika jihad dengan mudah dicarikan rujukannya, baik dalam al-Qur'an dan Sunnah serta pendapat para ulama, karena memang sebagai konsep yang berasal dari Islam, sementara demokrasi dan pluralisme agama dalam pandangan pengajar dan santri al-Wihdah bukanlah konsep yang berasal dari Islam. Maka untuk memahami kedua konsep ini, di samping perlu dicarikan sandarannya dalam Islam, juga diperlukan pemahaman secara kritis terhadap pelaksanaannya kedua konsep tersebut di Indonesia. Yang paling krusial tentu konsep pluralisme agama. Konsep ini mendapatkan perhatian serius dari umat Islam Indonesia terutama setelah munculnya fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme, sekulerisme, dan liberalisme. Dibandingkan dengan pandangan terhadap demokrasi, pandangan pengajar dan santri al-Wihdah terhadap pluralisme agama terkesan lebih kaku.

Demokrasi oleh pengajar di al-Wihdah, meskipun tidak berasal dari Islam, diapresiasi sebagai sebuah instrumen untuk mendapatkan legalitas suatu pemerintahan dan untuk menyerap aspirasi rakyat dari bawah. Secara genealogis, pengajar al-Wihdah mengetahui bahwa demokrasi bukan berasal dari Islam, melainkan dari Athena Yunani. Meskipun demikian, dalam pandangan pengajar al-Wihdah, tidak berarti demokrasi tidak bisa diterapkan dalam masyarakat Islam. Bahkan, dalam arti sebagai mekanisme pemilihan elit politik yang melibatkan banyak kalangan, demokrasi pernah diterapkan dalam kehidupan sahabat pascawafatnya Rasulullah.

Apresiasi pengajar di al-Wihdah terhadap demokrasi tetap diimbangi dengan sikap kritis. Adanya pemberian ruang partisipasi publik dalam demokrasi, dinilai oleh pengajar di al-Wihdah sejalan dengan konsep syuro dalam Islam. Dengan demikian, antara Islam dan demokrasi sebenarnya berkedekatan. Tetapi dalam pelaksanaannya perlu didasarkan pada prinsip keseimbangan antara aspek yang

dapat dimusyawarakan dengan aspek yang tidak boleh dimusyawarakan. Demokrasi, tegas pengajar di al-Wihdah, tidak bisa masuk pada wilayah yang telah menjadi ketetapan mutlak agama. Di samping itu, sikap kritis pengajar al-Wihdah didasarkan juga pada pelaksanaannya demokrasi yang dinilai sering menimbulkan bias terhadap elite.

Hal lainnya yang menarik dari pandangan pengajar di al-Wihdah terhadap demokrasi adalah, demokrasi dipahami juga sebagai instrumen melakukan perubahan di Indonesia, bahkan perubahan terhadap aspek mendasar dalam kehidupan politik di Indonesia. Realitas politik yang ada di Indonesia, oleh pengajar al-Wihdah dipandang sebagai buah dari demokrasi. Penerimaan masyarakat Indonesia terhadap Pancasila beserta perangkat perundang-undangan dan peraturan di bawahnya merupakan fakta yang telah dihasilkan oleh demokrasi. Dalam ungkapan Alam: *"Kita terima, dan kita tetap saja"*.

Atas pertimbangan sebagai instrumen perubahan, demokrasi dalam pandangan Alam dapat dimanfaatkan untuk melempangkan agenda penerapan syariat Islam di Indonesia. Agenda ini menurut Alam perlu dipahami sebagai bagian dari penerapan demokrasi, yakni keinginan publik melakukan perubahan. Karena publik menghendaki perubahan, maka agenda penerapan syariat Islam tidak perlu mengundang kecurigaan pihak luar (Islam). Apalagi, penerapan syariat Islam, tegas Alam, tidak dimaksudkan hanya menegaskan identitas umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia, melainkan semata-mata untuk mencapai kemaslahatan masyarakat secara keseluruhan. Alam mencontohkan larangan minuman keras. Larangan ini diyakini mengandung kemaslahatan bagi siapa pun, tidak hanya bagi umat Islam. Alam menyayangkan sikap apatis dari pihak luar terhadap agenda penerapan syariat Islam hanya karena berasal dari Islam. Bagi umat Islam sendiri, penerapan syariat Islam menurut Alam, merupakan agenda yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Sebab penerapan syariat Islam merupakan kelanjutan dari watak Islam sebagai agama yang *kaffah* (sempurna). Umat Islam tidak memiliki pilihan lain, kecuali menerapkan Islam secara kafah. Umat Islam, menurut Alam, tidak boleh melaksanakan ajaran hanya pada aspek tertentu (parsial), misalnya hanya melaksanakan ibadah ritual, dan meninggalkan aspek lainnya dalam Islam yang berkaitan dengan kehidupan sosial seperti politik, ekonomi, pendidikan, budaya, dan lain sebagainya.

Pandangan yang bernada menolak terhadap demokrasi justru muncul dari kalangan santri al-Wihdah. Dalam pandangan mereka, demokrasi sukar dicari rujukannya dalam al-Qur'an Bahkan demokrasi juga dipandang sebagai konsep

yang bertentangan dengan al-Qur'an. Santri merujuk pada surat al-Hujurat sebagai dasar penolakan pada konsep demokrasi. Ayat ini dalam pemahaman santri merupakan dasar penolakan Islam terhadap demokrasi. Berikut pernyataan santri:

Tetapi tidak semua santri di al-Wihdah menolak demokrasi dengan keras. Alih-alih menolak, demokrasi disepadankan dengan syuro. Argumen ini didasarkan pada pernyataan Nabi bahwa jika jamaah tidak menyetujui terhadap seseorang menjadi imam, maka seseorang itu tidak bisa dijadikan imam. Dalam pandangan santri, pernyataan Nabi ini merupakan isyarat diperbolehkannya menggunakan demokrasi. Di samping didasarkan pernyataan Nabi, penerimaan santri terhadap demokrasi juga didasarkan pemilihan khalifah rasyidah yang menggunakan mekanisme musyawarah. Bagi santri, antara demokrasi dan musyawarah memiliki kesamaan substansi. Oleh karena itu, santri yang menyetujui demokrasi, mengungkapkan penolakannya terhadap kecenderungan orang Islam yang mudah melakukan *takfir* (mengafirkan orang lain) hanya karena menyetujui demokrasi. Santri memmang menyadari, demokrasi merupakan sistem "kafir". Tetapi melaksanakan konsep ini, tidak bisa dianggap kafir.

Bagaimana pengajar dan santri di al-Wihdah memahami pluralisme agama? Pengajar dan santri di al-Wihdah membuat perbedaan antara pluralitas agama dan pluralisme agama. Menurut mereka, pluralitas agama merupakan realitas yang tak terbantahkan. Adanya pelbagai pemeluk agama di sebuah wilayah, merupakan sunnatullah. Realitas ini tidak bisa dibantah dan ditolak. Dalam ungkapan Alam: "*Keragaman agama itu, kita akui adanya, tetapi kita tidak mengakui kebenaran semuanya karena memang tidak ada yang benar semua*". Dengan pemahaman seperti ini, pengajar dan santri di al-Wihdah menolak konsep pluralisme agama. Harun, salah seorang pengajar di al-Wihdah, dalam sebuah tulisannya, *Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam*, memahami pluralisme agama dan pluralitas agama sebagai berikut:

Pluralisme (agama) adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa agamanya saja yang benar, sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme (agama) juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga. Sedangkan pluralitas agama adalah sebuah realita di suatu negara atau daerah

tertentu, di mana terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.

Baik pengajar maupun santri di al-Wihdah memahami konsep pluralisme agama sebagaimana yang dipahami oleh Harun. Mereka menolak dengan keras jika semua agama dianggap sama. Mereka mendukung fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama. Berikut penuturan Alam:

Kalau plural saja, memang kenyataannya begitu, itu sudah sunnatullah. Artinya kenyataan hidup. Ismenya itu yang masalah. Plural itu kalau pekerjaan ada direktur, ada petani, ada pelacur. Ini plural. Juga ada penjahat. Apa kita akui semua. Kita akui adanya, tetapi apa benar semua. Kalau agama ada Kristen, Islam mengakui semua agama, adanya. Tetapi tidak mengakui benarnya. Kalau adanya iya, tetapi yang benar adalah Islam. Sekarang kok pluralisme menyamakan semuanya. Jadi ada pengaburan. Saya hanya mau Islam yang benar. Masak maling sama dengan polisi. Islam itu benar, yang lain salah. Dalam bahasa aqidah harus begitu. Kalau nggak, harus diragukan keislamannya. Tetapi dalam hal muamalah, kita akui.

Pemahaman pengajar dan santri di al-Wihdah terhadap pluralisme agama tampaknya lebih tegas apabila dibandingkan dengan pemahaman terhadap demokrasi. Apabila terhadap demokrasi, pengajar dan santri di al-Wihdah melihat adanya peluang untuk dimanfaatkan sebagai instrumen melakukan perubahan setidaknya terhadap kehidupan umat Islam. Hal ini berbeda terhadap pluralisme agama. Pluralisme tidak hanya dipandang sebagai konsep dari luar Islam, tetapi juga sebagai konsep yang membahayakan aqidah umat Islam. seperti dikemukakan Harun berikut ini:

Bencana besar yang menimpa umat Islam dewasa ini adalah terperosok dalam kekufuran atau kemusyrikan yang mungkin tidak disadari akibat keawaman terhadap aqidah yang benar. Kekufuran dan kemusyrikan bukan hanya menyembah berhala, patung, percaya kepada roh-roh halus, atau meminta bantuan kepada hal-hal yang ghaib seperti jin dan setan saja, namun kekufuran dan kemusyrikan juga menyangkut dalam hal pemikiran yang bertentangan dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Meyakini kebenaran pemikiran orang kafir dan musyrik yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti ajaran Karl Marx, Lenin, Darwin dan pemikir-pemikir kafir lainnya juga termasuk bentuk kekufuran atau kemusyrikan, apalagi membela dan

memperjuangkannya. Karena, pemikiran mereka merupakan faham atau aliran yang dalam bahasa al-Qur'an disebut *millah*. Di zaman modern ini banyak kaum intelek muslim yang terkagum-kagum terhadap pemikiran orang-orang kafir untuk menggantikan ajaran Islam yang sebenarnya. Hal itu berawal sejak masuknya penjajah Barat ke negeri-negeri Muslim, mereka bukan hanya merampas kekayaan alam tetapi juga merampas aqidah, mencuci otak, menghapus identitas dan menghilangkan rasa kebanggaan jati diri mereka sebagai seorang Muslim. Akhir-akhir ini berkembang paham pluralisme agama, serta paham-paham sejenis lainnya di kalangan masyarakat Muslim yang merupakan penyimpangan aqidah Islamiyah. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme. Dalam masalah aqidah dan ibadah umat Islam wajib bersikap eksklusif, yaitu dalam arti haram mencampuradukkan aqidah dan ibadah umat Islam dengan aqidah dan ibadah agama lain. Bagi masyarakat Muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan aqidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, yaitu dalam arti tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.

Pendapat Harun di atas secara tegas menempatkan pluralisme agama ke dalam dua hal: pertama, pluralisme agama merupakan paham, bahkan *millah*, yang berasal dari orang kafir. Kedua, karena diyakini berasal dari orang kafir, maka menurut Harun, pluralisme agama bisa menjadi perusak aqidah Islam. Dalam pandangan aqidah Islam, satu-satunya agama yang benar menurut Harun, hanya Islam.

Tetapi, yang menarik, meskipun Harun menolak pluralisme agama dan mendukung paham eksklusivisme agama, di sisi lain, Harun menolak penggunaan kekerasan dalam mendakwahkan Islam. Dalam pandangan Harun, seorang Muslim tidak berhak memaksa orang lain memeluk Islam. Harun juga memiliki pandangan, meskipun umat Islam tidak boleh bersikap toleran dalam masaqlah aqidah dan ibadah, tetapi dalam kehidupan sosial (muamalah) umat Islam tetap diperbolehkan berbuat baik dan berlaku adil terhadap pemeluk agama lain. Pemahaman ini didasarkan pada al-Qur'an surat al-Mumtahanah ayat 8-9, sebagai berikut:

“Allah tidak melarang kalian berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak pula mengusir

kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kalian dari orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kalian dari negeri-negerimu dan membantu orang lain untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan maka mereka itulah orang-orang yang dhalim”

Penolakan terhadap konsep pluralisme agama diperlihatkan juga oleh santri di al-Wihdah. Sebagaimana pendapat Harun, santri juga memahami pluralisme agama sebagai konsep yang menyamakan semua agama sama. Santri tidak cukup hanya dengan menolak konsep pluralisme agama, mereka juga mengeritik intelektual Muslim yang mendukung pluralisme agama. Bahkan tidak hanya menolak, mereka juga—berbeda pandangan terhadap orang yang menyetujui demokrasi—memberikan penilaian keras, bahwa pendukung pluralisme agama bisa dikategorikan orang-orang yang telah murtad dan kafir. Pendukung pluralisme agama oleh santri dipandang sebagai orang yang menolak dan mengolok-olok al-Qur’an karena dalam al-Qur’an sudah begitu jelas bahwa agama yang benar di sisi Allah hanyalah Islam. Sementara pendukung pluralisme agama memberikan status secara sama terhadap semua agama, bahwa semua agama sama-sama mengandung kebenaran.

Feminisme

Bagian ini memaparkan pandangan pengajar dan santri al-Wihdah tentang feminisme. Feminisme mendapat perhatian serius terutama dari pengajar di al-Wihdah. Sebagaimana terhadap demokrasi dan pluralisme agama, pengajar di al-Wihdah memiliki pandangan yang sama bahwa secara genealogis feminisme juga berasal dari Barat. Kritik pengajar di al-Wihdah tertuju pada konsep dekonstruksi dalam feminisme yang ingin membongkar posisi dan peran kaum perempuan di sektor domestik. Dalam pandangan pengajar di al-Wihdah, dekonstruksi pada feminisme merupakan khas pandangan Barat yang perlu disikapi secara hati-hati oleh umat Islam. Dalam ungkapan Alam, feminisme tak lebih sebagai bagian dari komoditas Barat selain *fashion*, hiburan, dan *sport*. Menurut Alam, posisi kaum perempuan baik di ranah privat (domestik) dan publik tidak bisa diotak-otak lagi karena perempuan secara kodrati harus di ruang privat.

Secara eksplisit Alam mengemukakan ketidaksetujuannya terhadap feminisme. Tetapi dengan pernyataan tersebut tidak berarti Alam menolak terhadap agenda pemberdayaan perempuan. Dalam pandangan Alam perempuan tetap berkewajiban belajar dan melakukan aktivitas keilmuan sebagaimana kaum laki-laki. Bahkan perempuan, menurut Alam, diperbolehkan terlibat dalam pertempuran meskipun tidak harus memegang senjata, tetapi “sebatas” sebagai tenaga medis. Selain terlibat dalam aktivitas keilmuan dan medis, Alam menambahkan perempuan juga berpeluang menjadi pemimpin publik, meskipun tidak seeluasa kaum laki-laki. Jika laki-laki bisa menjadi pemimpin politik pada level tertinggi seperti presiden, perempuan menurut Alam tidak diperbolehkan mengambil posisi tersebut.

Adanya pembatasan posisi dan peran perempuan di sektor publik, menurut Alam, tidak boleh diartikan bahwa Islam mengabaikan rasa keadilan terhadap kaum perempuan. Alam kemudian mengambil contoh pembagian harta waris yang berpotensi menimbulkan kesalahpahaman seperti adanya anggapan dengan pembagian dua banding satu, Islam merupakan agama yang berpihak pada kaum patriarkhi.

KESIMPULAN

Dengan spirit tajdid yang dibawanya, pendiri pesantren al-Wihdah menjadikan salafisme sebagai basis ideologi. Pilihan salafisme sebagai basis ideologi ini didasarkan atas fenomena umat Islam yang menurut pendirinya semakin menjauh dari al-Quran dan al-Sunnah. Karena itulah diperlukan tajdid agar umat Islam kembali pada nilai-nilai dasar Islam yang fundamental. Sebab itulah tujuan utama pesantren al-Wihdah adalah membentengi para santrinya dari kerusakan akidah, moral, dan jahiliyah modern, sekaligus meluruskan dan menampilkan Islam dengan wajahnya yang asli yang saat ini telah dirusak oleh konspirasi jahat musuh-musuh Islam.

Sebagai bagian dari penguatan fondasi akidah, baik bagi kalangan pengajar maupun santri, jihad merupakan konsep yang tidak terpisahkan dari perjuangan dalam ber-Islam. Dalam hal jihad, pesantren mendasari pandangannya pada kitab *Minhaj al-Muslim* yang memberi tekanan bahwa makna istilah jihad adalah perang. Bagi pesantren, kedudukan hukum berperang melawan orang kafir adalah fardu kifayah, yaitu suatu kewajiban yang jika dilaksanakan oleh sebagian orang Islam, maka sebageian orang Islam yang lain tidak lagi dikenakan kewajiban. Memang, mereka mengakui pemahaman jihad dalam bentuk lain,

misalnya menuntut ilmu. Namun bagi mereka, menuntut ilmu dipandang sebagai jihad terendah. Esensi utama jihad adalah doktrin perang suci, karena taruhannya adalah nyawa.

Berkaitan dengan demokrasi, pandangan pesantren cenderung lunak. Bahkan, ada yang menilai bahwa sebagai mekanisme pemilihan elit politik yang melibatkan banyak kalangan, demokrasi pernah diterapkan dalam kehidupan sahabat pascawafatnya Rasulullah SAW. Lebih jauh, atas pertimbangan instrumen perubahan, demokrasi pada gilirannya dapat dimanfaatkan untuk melempangkan agenda penerapan syariat Islam di Indonesia. Sekalipun begitu, terdapat pula pandangan dari kalangan santri yang menilai bahwa demokrasi merupakan konsep yang bertentangan dengan al-Quran. Berbeda dengan pandangan terhadap demokrasi, pandangan pesantren terhadap pluralisme agama sangat tegas. Mereka memang mengakui adanya pluralitas agama sebagai sunnatullah, namun berkaitan dengan pluralisme sebagai sebuah paham, hal itu mereka tolak dengan telah. Penggunaan term Isme dalam pluralisme bisa memberikan pengaburan akidah terhadap umat Islam. Karena itulah, sekalipun demokrasi dan pluralisme agama sama-sama tidak dianggap sebagai konsep yang berasal dari Islam (kafir), namun bagi umat Islam yang mempraktikkan demokrasi tidak dianggap kafir, sementara bagi umat Islam yang mendukung atau memperjuangkan pluralisme agama, bagi kalangan pesantren mereka dikategorikan telah murtad atau kafir.

Kalangan pesantren juga cenderung menolak feminisme. Kritik utama itu tertuju pada konsep dekonstruksi dalam feminisme yang ingin membongkar posisi dan peran kaum perempuan di sektor domestik. Bagi mereka, feminisme tak lebih dari komoditas Barat seperti halnya *fashion*, hiburan, atau *sport*. Kodrat perempuan adalah berada di ruang privat. Sekalipun begitu, bagi pesantren, perempuan tetap berkewajiban belajar dan melakukan aktivitas keilmuan seperti halnya laki-laki. Bahkan perempuan berpeluang menjadi pemimpin publik, meskipun tidak seeluasa kaum laki-laki. Jika laki-laki bisa menjadi pemimpin politik pada level tertinggi seperti presiden, perempuan tidak boleh menempati posisi tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Afadlal, dkk., *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press, 2005.
Asfar, Muhammad (ed), *Islam Lunak, Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*, Surabaya: JP Press, 2003.

- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, London: The Free of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- _____, *Islam yang Saya Amati*, Penerjemah: Hasan Basari, Jakarta: yayasan Ilmu-ilmu Sosial, 1982.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Penerjemah: Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, Jakarta: P3M, 1987.
- Jamhari dan Jahroni, Jajang, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2004.
- Jurgensmeyer, Mark, *Menantang Negara Sekuler: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Bandung: Mizan, 1998.
- Mansurnoor, Iik Arifin, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Qomar, Mujamil, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme A hlusurnmah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta: P3M, 1985.
- _____, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Samudra, Imam, *A ku Melawan Teroris!*, Jakarta: Jazera, 2004.
- Sunarko, A. Dwi Hendro, *Ideologi Teroris di Indonesia*, Jakarta: PTIK, 2006.
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Ziemek, Manfred, *Pesantren dan Perubahan Sosial*, Penerjemah: Butche B. Soendjojo, Jakarta: P3M, 1986.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.