



UNIVERSITAS INDONESIA

**PERGULATAN KOMUNITAS
LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
DI KEDIRI JAWA TIMUR :**

DISERTASI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam
Bidang Antropologi**

**HILMI M
0606155833**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPOK
JULI 2012**

PERNYATAAN ORISINALITAS

Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : HILMI M
NPM : 0606155833

Tanda Tangan :
Tanggal : 10 Juli 2012

**PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Hilmi M.
NPM : 0606155833
Program Studi : Pascasarjana
Departemen : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis karya : Disertasi

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

**PERGULATAN KOMUNITAS LEMBAGA DAKWAH ISLAM INDONESIA
DI KEDIRI JAWA TIMUR**

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Non-eksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok
Pada tanggal : 10 Juli 2012

Yang menyatakan,



(HILMI M.)



**UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA**

Gedung B (Prof. Dr. T.O Ihromi) Lt. 1 Kampus Baru UI, Depok 16424 Telp/Faks : (021) 78849022
E-mail: pascant@gmail.com

HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi ini diajukan oleh:

Nama : Hilmi M.
NPM : 0606155833
Program Studi : Antropologi
Judul Disertasi : Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia
Di Jawa Timur.

Telah berhasil telah dipertahankan dihadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

NAMA PENGUJI	JABATAN	TANDA TANGAN
Drs. Hariyadi Wirawan M.Soc.Sc., Ph.D	Ketua	1.
Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin, MA, SS	Promotor	2.
Dr. Tony Rudyansjah, MA	Ko-Promotor	3.
Prof. Dr. Muhammad Ali	Anggota	4.
Prof. Dr. Dra. Sulistyowati Suwarno, MA	Anggota	5.
Iwan Tjitradjaja, Ph.D	Anggota	6.
Dr. Drs. Johannes Emmed Madjid Prioharjono, MA, MSc	Anggota	

Di tetapkan di : Depok
Tanggal : 10 Juli 2012

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah, kami haturkan kehadiran Allah SWT yang selalu melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya terutama kesehatan kepada penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini meskipun dengan tertatih-tatih.

Keberhasilan menyelesaikan disertasi ini atas dukungan, bantuan dari berbagai pihak untuk itu kami mengucapkan penghargaan dan ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin selaku Promotor dan Dr. Tony Rudyansjah selaku Ko Promotor yang dengan sepenuh hati memberikan bimbingan serta arahan kepada penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Penghargaan dan ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Rektor UI, Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, Ketua Departemen Antropologi, para staf pengajar dan para penguji pada Program Studi Pascasarjana Antropologi UI atas kesediannya membagi ilmu diantaranya : Prof. Dr. Parsudi Suparlan (alm), Prof. Dr. Sulistyowati Irianto Suwarno, M.A, Dr. Iwan Tjitradjaja dan staf pengajar lainnya, serta para staf Program Studi Pascasarjana Antropologi Mas Tomy, Mba Tina, Mba Wati, dan Mba Wiwin.

Kepada Menteri Agama Republik Indonesia dan seluruh jajarannya di lingkungan Kementerian Agama RI, secara khusus Prof. Dr. Mohamad Ali, MA ketika beliau menjadi Dirjen Pendidikan Islam telah memberikan kesempatan melanjutkan pendidikan dan mendorong menyelesaikan studi ini serta kepada kru Ortal dan Kepegawaian Ditjen Pendidikan Islam dan Elsas Foundation, saya ucapkan terima kasih dan penghargaan atas segala dukungan dan perhatiannya selama penulis melaksanakan studi Program Studi Pascasarjana Antropologi di FISIP UI ini.

Penghargaan dan ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada segenap pengurus Dewan Pimpinan Pusat LDII, Dewan Pimpinan Daerah LDII Jawa Timur, Dewan Pimpinan Cabang Kabupaten Kediri, serta terutama kepada Pimpinan dan seluruh pengasuh Ponpes LDII Burengan Kediri yang telah memberikan informasi, bantuan dan menemani saya selama penelitian ini. Semoga amal saleh rekan-rekan di LDII senantiasa diterima di sisi Allah SWT.

Teruntuk Ayahanda (alm), Ibunda, Mertua, Istri, dan anak-anakku (Nana, Nanda, Ghazi, Najwah) saya sampaikan terima kasih atas perhatian dan dukungan lahiriah dan batiniah, selama ini sehingga dapat menjadi dorongan dan semangat moral penulis dapat menyelesaikan studi.

Terakhir penulis ingin menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang secara langsung maupun tidak langsung membantu penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini.

Hilmi M



ABSTRAKSI

Nama : Hilmi M
Program Studi : Antropologi
Judul : Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur

Disertasi ini membahas dinamika komunitas LDII dalam mempertahankan eksistensinya, melakukan transformasi serta melihat proses, pola dan strategi yang dikembangkan LDII dalam membangun relasi dengan masyarakat dan negara. Melalui teori strukturasi dikembangkan oleh Giddens yaitu *agency*; regionalisasi, reproduksi sosial dan globalisasi serta perspektif Foucault tentang kekuasaan.

Strukturasi dan *agency* memiliki relasi dualitas. Giddens menempatkan manusia dalam posisi yang sangat signifikan yang disebut Giddens sebagai "*agency*" yang dapat melakukan reproduksi sosial dan memiliki kemampuan serta memahami maksud dan tujuan dari segala tindakan yang mereka lakukan. Manusia merupakan agen-agen berpengetahuan luas. Banyak mengetahui kondisi-kondisi dan konsekuensi-konsekuensi atas apa yang dilakukannya dalam kehidupan mereka sehari-hari (Giddens). Oleh karena itu, disertasi ini memperlihatkan bagaimana aktor-aktor sosial dalam komunitas LDII melakukan praktek-praktek sosial sepanjang ruang dan waktu secara terus menerus agar tetap *survive* dan berkembang serta mampu mempertahankan doktrin dan identitas keagamaan serta jati diri organisasinya.

Peran aktor sebagai *agency* dalam melakukan perubahan karakter gerakan dengan membangun kedekatan dengan penguasa, merubah kulit luar menghapus bayang-bayang ideologis, membangun keterbukaan, merubah citra, memperkokoh jati diri, membangun dialog dan kerjasama publik dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang selama ini memosisikan LDII sebagai organisasi yang sesat, serta membangun kerjasama dengan Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) Keagamaan yang dianggap *mainstream*, seperti NU dan Muhammadiyah.

Adapun kekuasaan yang selama ini terpusat menjadi menyebar ke berbagai lini. Bagi LDII negara tidak lagi satu-satunya yang memonopoli kekuasaan tetapi juga dimiliki oleh masyarakat oleh karenanya LDII pun tidak hanya bergantung pada negara tetapi juga membangun kerjasama dengan elemen masyarakat. Relasi agama dan negara memperlihatkan hubungan yang fluktuatif, sangat dipengaruhi oleh perkembangan dan dinamika masyarakat.

Disertasi ini diharapkan agar kita lebih memahami paham keagamaan yang berbeda dari suatu komunitas agar terjalin saling pengertian, dapat memahami perbedaan, membangun dialog dan kerjasama agar dapat hidup berdampingan secara damai.

Kata kunci :

LDII, strukturasi, *agency* dan kekuasaan

ABSTRACTION

Name : Hilmi M
Major : Antropologi
Dissertation titles : The Struggle of Indonesian Islamic Propagation Institute (LDII)
in Kediri East Java

This dissertation explains about the dynamics of LDII community in maintaining its existence and make the transformation and see the processes, patterns and strategies developed LDII in building relationships with community and state, through the perspective of a theory developed by Giddens structuration theory is agency; regionalization and globalization and social reproduction and perspectives of Foucault on power.

Structuration and agency which have the duality relation. Giddens puts humans in a very significant position called Giddens as "agency" that can reproduce and have the ability and understand the intent and purpose of any action they did. Human beings are knowledgeable agents. many know the conditions and consequences for what he did in their daily life (Giddens). Therefore, this dissertation shows how the social actors in the community LDII do social reproduction through space and time in order to remain continually survive and thrive and be able to maintain the doctrines and religious identity and organizational identity.

The role as the agency in making a change from the exclusive character of the movement towards an inclusive movement by doing a reformulation of character in the form of re-interpretation of the doctrines and the dialectic of culture, build intimacy with the ruling, build openness, change the image, strengthen its identity, establish dialogue and cooperation with public Indonesian Ulama Council (MUI), which is positioned as an organization LDII astray. And build to cooperation with Community Organizations Religious considered mainstream, such as NU and Muhammadiyah.

The power has been centralized to spread to various lines. State is no longer the only power but also the monopoly held by the public. The relation between religion and state shows up and down relationship is strongly influenced by the development and social dynamics.

Key Words

LDII: structuration, *agency* and power

DAFTAR ISI

Lembar Persetujuan Promosi	i
Daftar Isi	ii
Abstraksi	iv
Kata Pengantar	vi
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
1.1. LDII: Menggoyang Mainstream dari Kediri.....	1
1.2. Menelusuri Pemikiran tentang Agama dan Negara.....	9
1.3. Studi Tentang LDII Sebagai Kelompok Agama Baru di Indonesia....	15
1.4. Beberapa Teori Sosial yang Membincang Agama.....	19
1.5. Teori Strukturasi: Agensi, Regionalisasi, dan Globalisasi.....	21
1.6. Babak – Babak Meneliti LDII.....	34
1.6.1. Proses Memasuki Setting.....	34
1.6.2. Menemukan Momentum Penelitian.....	36
1.6.3. Menyelami Komunitas LDII.....	38
1.6.4. Mengais Data yang Berserakan.....	40
1.7. Menulis LDII : Menentukan Sistematika.....	45
BAB II. PESANTREN BURENGAN KEDIRI DAN DOKTRIN LDII.....	47
2.1. Kediri Klasik Sebagai Bagian Spiritualitas Jawa Kuno.....	47
2.2. Pondok Pesantren LDII Burengan dan Sosok Nur Hasan al-Ubaidah.....	62
2.3. Islam Jamaah Sebagai Akar Doktrin LDII.....	79
2.3.1. Doktrin Kembali ke Al-qur'an & Hadis.....	80
2.3.2. Penerapan Praktis atas Teks Suci.....	85
2.3.3. Doktrin <i>Manqul</i>	87
2.3.4. Doktrin Bai'at.....	90
2.3.5. Doktrin Jama'ah.....	91
2.3.6. Doktrin Pemimpin.....	92
2.3.7. Doktrin Amal Saleh.....	94
BAB III. DINAMIKA INTERNAL	97
3.1. LDII : Dari Kediri Hingga Jakarta.....	97
3.2. Merubah Kulit Luar, Menghapus Bayang-bayang Islam Jama'ah.....	108
3.3. Tokoh Pembaru LDII di Kediri.....	122
BAB IV. KONTESTASI LDII DI TENGAH MEDAN KEAGAMAAN.....	127
4.1. Eksistensi LDII di Tengah Pergulatan Doktrin Keagamaan.....	127
4.2. LDII dan Gerakan Salafi	148

BAB V. RELASI LDII DENGAN NEGARA.....	156
5.1. Bulan Madu LDII dengan Pemerintah.....	156
5.2. Kilas Sejarah Relasi Kuasa Agama dan Negara di Indonesia.....	170
5.3. LDII Dalam Dinamika Kekuasaan	183
BAB VI. KESIMPULAN.....	196
DAFTAR PUSTAKA.....	199



BAB I PENDAHULUAN

1.1. LDII: Menggoyang *Mainstream* Dari Kediri

Kediri cukup asing bagi saya. Meski pernah beberapa kali berkunjung ke Kediri, namun saya belum pernah tinggal lama. Namun demikian, saya sudah menetapkan pilihan Kediri sebagai lokasi penelitian disertai saya. Kediri memang cukup eksotis untuk ukuran kota-kota yang berada di Jawa Timur. Kondisi sosial budaya masyarakatnya, termasuk kehidupan keagamaannya, yang warna-warni merupakan kekuatan yang mendorong saya untuk memilih daerah ini. Tentu ini semua terkait dengan sejarah peradaban masyarakat Kediri.

Sepanjang perjalanan dari Surabaya ke Kediri, saya sering ditemani Sukri (48) yang sehari-hari bekerja sebagai sopir—lelaki penuh semangat yang lahir dan besar di Kediri. Setiap hari Sukri menjalani rutinitas pulang-pergi Surabaya–Kediri. Sukri telah menjadi teman baru saya yang cukup menarik, mengingat pengalaman hidupnya yang tidak jauh dari komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia (selanjutnya disingkat LDII) atau awalnya dikenal sebagai *Islam Jamaah*. Sukri cukup mengenal *Islam Jamaah* yang berkembang sekitar tahun 1970-an. Sebagian keluarga Sukri menganut ideologi *Islam Jamaah*. Ideologi tersebut telah mampu mengubah aktivitas keseharian anggotanya, termasuk keluarga Sukri, sehingga berbeda dengan masyarakat Islam kebanyakan.

Berbeda dengan penganut Islam *mainstream*, keluarga Sukri sering mendapatkan perlakuan diskriminatif, baik dari penganut Islam *mainstream* maupun dari pemerintah. Hal ini dipicu oleh perilaku keagamaan yang dipraktikkan oleh kelompok *Islam Jamaah*. Isu diskriminasi terungkap di sela perbincangan saya dengan beberapa santri di Pesantren Burengan Kediri. Beberapa santri menginformasikan adanya perlakuan dan tindakan yang kurang baik—mulai dari sikap sinis hingga pengaduan ke pihak kepolisian—yang pernah didapatkan keluarganya hanya karena mereka mengikuti *Islam Jamaah*. “Keluarga sulit melakukan ibadah karena terjadi perobohan masjid,” kata H. Abdul Azis (35), seorang santri senior di Pondok Pesantren LDII Burengan. Mendengarkan

penuturan mereka, saya teringat isu tahun 1970-an yang mengemuka secara nasional karena beberapa artis disinyalir masuk *Islam Jamaah*, seperti Ida Royani, Abdullah Sungkar, Benyamin S., dan lainnya. Berita tentang Benyamin S. waktu itu cukup menyita perhatian masyarakat. Terlebih saat dia bercerai dengan istrinya dan beberapa kali harus berurusan dengan pihak kepolisian. Bahkan, rumah pribadinya disegel masyarakat.

Kontroversi LDII di antara kelompok keagamaan lainnya adalah penggunaan konsep *jamaah*. Konsep tersebut mengakibatkan LDII memilih jalan yang eksklusif, bahkan menafikan keislaman kelompok lain, sebagai contoh pelaksanaan salat harus dipimpin oleh orang yang hanya berasal dari kelompoknya. Di antara mereka juga berkembang anggapan bahwa orang yang bukan kelompoknya dianggap najis, sehingga setelah orang tersebut masuk masjid, masjid itu harus dicuci atau dipel lantainya. Mengiringi doktrin *jamaah* terdapat pula konsep *baiat* dan *imamah*, yaitu adanya sistem *baiat* oleh seorang pemimpin supaya seseorang bisa menjadi anggota. *Baiat* ini juga sebagai jalan keselamatan atau jalan untuk masuk surga. Doktrin tersebut terkenal di kalangan *Islam Jamaah*, misalnya: “Barang siapa yang tidak mengikuti ikrar kesetiaan kepada imam, mereka belumlah menjadi muslim; selain itu, *jamaah* yang sah yang diakui hanyalah satu, yaitu *jamaah* yang melakukan ikrar kesetiaan terhadap imam mereka yang bergelar *amirul mukminin*.”

Doktrin berikutnya yang kontroversial ialah doktrin *manqul*, yaitu transmisi ilmu pengetahuan yang bersumber dari Al Quran dan Sunah baru dianggap sah atau memiliki arti apabila diriwayatkan atau keluar dari mulut imam atau *amir*, yakni sosok Nur Hasan al-Ubaidah. Akibatnya, di dalam buku-buku pegangan *Islam Jamaah* hadis-hadis yang dicantumkan adalah riwayat atau nukilan dari Nur Hasan al-Ubaidah. Doktrin lainnya adalah ajaran *Taqiyyah*, *Fathonah*, *Bithonah*, “*Budi Luhur Luhuring Budi Kerana Allah*”. *Taqiyyah* sebenarnya mirip dengan konsep *Syi'ah* tentang berdiam diri. Pada fase awal pembentukan komunitas LDII di Kediri, Nur Hasan al-Ubaidah berhadapan dengan komunitas *Nahdlatul Ulama* yang telah mempunyai ritual keagamaan yang mentradisi. Masyarakat saat itu telah terbentuk sebagai muslim yang tidak merasa tercerabut dari akar

budayanya. Mark R. Woodward (2006) cenderung menyebut kelompok masyarakat ini dengan *Islam Jawa*.

Keberadaan komunitas LDII telah menampilkan strategi kebudayaan dalam mempertahankan eksistensinya dan mengembangkan gerakannya. Beberapa kali komunitas ini mendapatkan serangan dari lembaga keagamaan lain karena tidak bisa lepas dari doktrin *Islam Jamaah/Darul Hadits* yang ditolak oleh umat Islam di Indonesia, khususnya MUI yang mengeluarkan fatwa mengenai sesatnya LDII dan masyarakat yang menganggapnya sebagai sempalan. Implikasi sosiologis yang harus ditanggung oleh para pengikut LDII adalah mereka mendapat perlakuan yang tidak menyenangkan di berbagai daerah. Namun, LDII tetap *survive* sampai saat ini, bahkan semakin kokoh dan solid di tengah berbagai terpaan di sepanjang kurun zaman yang dilaluinya. Semakin kerap mendapatkan cercaan, LDII justru semakin masif dalam menyebarkan sayap-sayap gerakannya di berbagai daerah.

Komunitas LDII pun melakukan transformasi dari komunitas yang tertutup menjadi yang terbuka. Oleh karena itu, disertai ini memperlihatkan strategi komunitas LDII untuk tetap *survive* sembari tetap menjadi komunitas atau organisasi yang memiliki paham keagamaan dengan kekhasannya sendiri di tengah beragam kelompok keagamaan. Hingga kini komunitas LDII mampu mempertahankan doktrin dan identitas keagamaan serta jati diri organisasinya. Simbol-simbol LDII semakin mudah ditemui, misalnya pada rambu-rambu jalan yang menunjukkan keberadaan komunitas LDII. Selain itu, persebaran kader-kader LDII telah pula merambah berbagai tempat. Ketahanan LDII pun terlihat dari keberadaan kantor pusatnya di kawasan elit di bilangan Jakarta Selatan. Identitas dan simbol di atas meyakinkan LDII untuk tetap eksis dengan kekhasannya sebagai bentuk ekspresi keyakinan yang telah mendorong pemahaman masyarakat dan negara untuk menghormati keyakinan yang berbeda, serta mendukung kehidupan yang tenang dan bersahabat dalam suatu masyarakat yang plural.

Komunitas LDII menjadi fenomena menarik ketika dikaitkan dengan relasi LDII dengan masyarakat secara luas dan juga dengan negara. Hubungan

agama dan negara ini mesti dicermati dalam konteks Indonesia yang memperlihatkan suatu jalinan yang sangat kompleks yang berbeda dengan negara-negara lainnya. Sejak awal kemerdekaan, problem relasi agama–negara memang menimbulkan suatu permasalahan yang tak kunjung selesai sampai dewasa ini. Di satu sisi Indonesia adalah negara yang menjamin kebebasan terhadap warga negaranya untuk memeluk kepercayaan yang mereka yakini. Namun, di sisi lain negara mempunyai intervensi yang kuat untuk menentukan agama apa saja yang layak dipeluk oleh warga negaranya. Karena itulah tidak mengherankan apabila Julia D. Howell (2005) menyebut tipe kebebasan yang dipraktikkan di Indonesia sebagai pluralisme yang terbatas (*limited pluralism*). Tidak hanya menentukan beberapa agama resmi yang diakui untuk dipeluk warga negaranya, lebih dari itu, negara juga mengatur supaya aliran dan komunitas tidak menyimpang dari *mainstream* agama yang diakui tersebut.

Dalam situasi demikian, LDII yang mendapatkan resistensi dari masyarakat luas berusaha mendapatkan perlindungan atas hak-haknya sebagai komunitas dari penguasa. Sejarah perkembangan LDII di Indonesia telah mengalami proses yang panjang, dari suatu komunitas menjelma menjadi suatu organisasi. Perubahan *Islam Jamaah* menjadi LEMKARI merupakan hasil dari keterlibatan negara. Keterlibatan ini terpahami dari proses hubungan intim kelompok ini dengan Golkar sebagai corong politik pemerintah pada saat itu. Hubungan Golkar dengan *Islam Jamaah* dapat ditelusuri hingga ke 1970 saat warga dan alumni Pondok Pesantren Burengan Kediri, sepakat untuk menyalurkan aspirasi politiknya kepada Golkar. Mereka mengambil langkah menjadi Sekber Golkar. Sekber Golkar pun menyambut keputusan politik tersebut melalui surat rekomendasi tanggal 2 Desember 1970 Nomor B349/SBK/XII/1970 yang ditandatangani oleh Mayjen S. Sukowati. Sebagai kompensasinya, pada Pemilu 1971 komunitas *Islam Jamaah* yang direpresentasikan oleh komunitas Pondok Pesantren Burengan Kediri, menyalurkan aspirasi politiknya kepada Golkar

LDII banyak memainkan strategi yang membuatnya mampu bertahan dan lolos dari cengkeraman politik negara yang berupa label dan stigma negatif, serta membuatnya tetap eksis di tengah masyarakat muslim *mainstream* sampai hari ini.

Kemunculan dan perkembangan LDII sebagai salah satu gerakan keagamaan Islam yang keberadaannya kontroversial telah menampilkan strategi adaptasi dalam mempertahankan eksistensi dan mengembangkan gerakannya.

Salah satu strategi LDII adalah melakukan perubahan karakter gerakan, dari gerakan yang eksklusif menuju gerakan yang inklusif. Beberapa doktrin yang mengganggu proses dialektika kebudayaan ditafsir ulang. Bahkan, pada proses ini terjadi perubahan fundamental. Keberadaan LDII yang pada awalnya cenderung eksklusif dan bersikap kritis terhadap pola keberagaman yang sudah mapan di tengah masyarakat menjadi salah satu penyebab kehebohan aliran baru ini. Eksklusivitas LDII tidak hanya mengesankan bahwa LDII bersikap menutup diri dari komunitas luar, tetapi secara bersamaan juga menganggap salah kelompok yang lain. Implikasinya, benturan antara pengikut *Islam Jamaah* dengan kelompok Islam lain pada saat itu memang banyak ditemukan di berbagai daerah.

Sengaja atau tidak, eksklusivitas dan sikap menutup diri tersebut sebenarnya tidak muncul tanpa alasan dan landasan. Oleh karena itu, pertanyaan besarnya adalah, apakah sikap eksklusif tersebut muncul sebagai kekuatan sosiologis semata untuk mempertahankan kemurnian identitas, atau memang ada dasar atau landasan teologis dan doktrinalnya yang mampu menkonstruksi budaya-budaya eksklusif di tubuh LDII? Dalam aspek doktrinal memang ada beberapa ajaran keagamaan LDII yang mampu mendorong penganutnya untuk menjadi sangat eksklusif. Doktrin seperti *imamah*, *amir*, *baiat*, dan *jamaah* menjadi benteng dan pembentukan karakter eksklusif LDII. Kekuatan doktrin ini jelas sekali pengaruhnya dalam menafikan kelompok-kelompok lain di luar kelompok mereka. Selain itu, adanya doktrin komunalisme yang mewujudkan komunalitas kelompok yang sangat eksklusif, kemudian semakin diproteksi orisinalitasnya dengan penguatan doktrin *manqul*.

Akan tetapi, secara sosiologis-kultural sikap eksklusif tersebut bukanlah karakter yang permanen. Sebenarnya sikap eksklusif yang diambil oleh *Islam Jamaah* pada awal berdirinya merupakan penegasan simbolik berupa pembedaan-pembedaan yang mampu diinternalisasi secara objektif oleh pengikutnya. Dalam aspek ini, pilihan eksklusivitas *Islam Jamaah* pada awal berdirinya bisa juga

dipahami sebagai pola pertahanan kultural-keagamaan yang dilakukan untuk menegaskan perbedaannya dengan kelompok lain sekaligus pengokohan identitas pada fase pendiriannya. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika pada perkembangan selanjutnya terdapat perubahan sangat mendasar yang dilakukan oleh LDII—mereka mulai membuka diri terhadap komunitas dan kelompok lain.

Kata *Darul Hadits* yang digelorkan Nur Hasan al-Ubaidah adalah bentuk reformasi atas Islam tradisional yang berkembang di daerahnya, Kediri, Jawa Timur. Meminjam teori Weber, keretakan Nur Hasan al-Ubaidah dengan Islam tradisional menghasilkan suatu penanggalan tradisi pada umumnya, dan secara khusus mengelupaskan lembaga-lembaga keagamaan dalam bentuk kolotnya (Giddens, 1986, h. 154). Nur Hasan al-Ubaidah memang telah melarikan pengikutnya dari kendali tradisi Islam yang telah berkembang saat itu. Nur Hasan al-Ubaidah pun mengenalkan konsep *Darul Hadits* secara ketat sehingga pengikutnya tidak punya waktu untuk bersantai dan bersenang-senang dengan tradisi lamanya.

Strategi adaptasi berikutnya adalah membangun kedekatan dengan penguasa Orde Baru (Golkar) yang telah memberikan keuntungan materi dan perlindungan politik dari ancaman eksternal dari kelompok Islam yang menolak kehadirannya. Konsekuensi dari persinggungan tersebut memaksa LDII untuk selalu mengalami perubahan, baik dalam hal nama, strategi, maupun paradigma gerakan. Relasi dengan kelompok keagamaan atau negara tersebut memainkan peranan penting dalam perubahan LDII, baik perubahan identitas kelembagaan maupun perubahan pola organisasi yang dijalankan.

Pada masa Orde Baru memang cukup sulit untuk memilah antara Golkar dengan kekuasaan. Mendekati Golkar, oleh LDII diartikan juga sebagai mendekati kekuasaan untuk mendapatkan perlindungan dan jaminan akan eksistensinya. Bangunan relasi LDII dengan negara telah memberikan kekuatan kultural dan sosial dalam pengembangan organisasi ini di tengah masyarakat. Semenjak dinaungi oleh Golkar, LDII secara perlahan semakin berkembang dengan semakin banyaknya dukungan, baik dari masyarakat maupun dari pemerintah. Hal ini bisa dilihat dari semakin meningkatnya jumlah Pengurus Anak Cabang (PAC),

Pengurus Cabang (PC), hingga Dewan Pengurus Daerah (DPD) di tingkat kabupaten maupun kota di berbagai wilayah di Indonesia. Sebagai gambaran, pada Rakernas I tahun 2000 dilaporkan bahwa jumlah DPD Provinsi sebanyak 30, DPD Kabupaten/Kota 245, PC 1.462, serta PAC 2.942. Secara keseluruhan, terutama di tingkat PAC, kenaikannya mencapai 15–20% dari dua tahun sebelumnya, yakni pada Munas Ke-5 LDII tahun 1998 yang pada saat itu sebanyak 4.500 dengan kenaikan sekitar 50% (Nuansa Persada, 2003, h. 26).

Anggapan LDII bahwa negara itu penting sehingga perlu didekati—jika merujuk pada pendapat Anthony Giddens saat menganalisis konsepsi Durkheim—merupakan tindakan yang cukup strategis. Negara dalam analisis Giddens memang memainkan peran moral maupun ekonomi. Setidaknya dengan strategi yang dilakukan oleh LDII, negara tidak melakukan gangguan signifikan pada proses dominasi elit atas LDII dengan melakukan penindasan dan pembatasan kegiatan, baik terhadap anggotanya maupun potensinya. Sementara itu, pihak penguasa juga mempunyai pola dalam menghadapi persoalan khas masyarakat modern yang cenderung menuntut kebebasan individu. Menggandeng LDII, bagi penguasa adalah garansi untuk mengendalikan moral masyarakat (Giddens, 1986, h. 124).

LDII juga melakukan upaya adaptasi dengan mendekati Majelis Ulama Indonesia (MUI). LDII menganggap MUI sebagai lembaga otoritatif di bidang sosial-budaya yang berperspektif Islam. Oleh karena itu, legitimasi dari MUI mereka anggap penting untuk mempertahankan corak keislaman yang mereka bangun. Pendekatan sosial-budaya melalui MUI secara praksis dan efektif dilakukan oleh Hasyim, kader LDII yang sekarang dipercaya menjadi staf pribadi K. H. Ma'ruf Amin, Ketua MUI Bidang Fatwa. Hasyim, di samping berfungsi sebagai agen LDII, dalam kesehariannya juga membantu kelancaran tugas-tugas K. H. Ma'ruf Amin, baik di MUI maupun di Dewan Pertimbangan Presiden. Sosok Hasyim adalah simbol pergulatan komunitas LDII di tengah arus besar masyarakat Islam yang secara praktis berelasi dengan negara. Ketahanan dalam berproses di tengah himpitan sosial dan kemampuan memaksimalkan aktor-aktor

yang berada di dalam komunitasnya membantu LDII dalam menjalani proses mempertahankan dan mengembangkan identitasnya.

Dalam iklim masyarakat yang terorganisir, MUI saat itu memang jelmaan kekuasaan yang dibentuk untuk memberikan legitimasi kekuasaan. Kelahiran MUI beriringan dengan penyerahan kekuasaan moral dari pemerintah kepada MUI. Dengan demikian, produk MUI mempunyai daya tekan dan menyimpan kekuatan memaksa. Kondisi inilah yang dimanfaatkan LDII, sehingga mereka lebih memilih mendekati MUI daripada mendekati organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Meskipun demikian, belakangan komunitas LDII juga mendekati organisasi keagamaan yang seperti NU dan Muhammadiyah. LDII membangun kerja sama dengan NU, antara lain melalui Lembaga Dakwah NU. Secara berseloroh K. H. Said Aqil Siradj pernah mengatakan bahwa perbedaan antara NU dan LDII hanya "rokok". NU menghalalkan rokok, sedangkan LDII mengharamkannya.

Di samping pendekatan eksternal, strategi internal yang dilakukan *Islam Jamaah* dalam menghadapi tekanan adalah penguatan nilai-nilai yang bersumber dari Nur Hasan al-Ubaidah, seperti yang terkandung dalam pantun sederhana: *kembang turi melok-melok, sego wadang sisane sore; ora perduli wong alok-alok sandang pangan golek dewe*. Artinya: bunga turi mekarnya elok, nasi kemarin sisa petang hari; tak peduli orang berolok-olok, pakaian dan makanan cari sendiri.

Menurut pengakuan Azis, LDII saat ini telah mengalami perubahan, baik dari pola internalisasi budaya yang ditanamkan maupun dari pergaulan sosial dengan kelompok lain.

Penelitian ini memiliki signifikansi karena mengungkapkan temuan akademik tentang dinamika suatu komunitas dengan paham keagamaan yang khas dalam melakukan kreasi-kreasi gerakan dan strategi untuk mempertahankan diri, sehingga mampu *survive* dalam menghadapi berbagai problem diskriminasi sosial-keagamaan yang ada. Secara teoretis, ada sumbangan baru dalam melihat relasi dinamis antara komunitas keagamaan dan kekuasaan sebagai suatu pola dan strategi adaptasi serta akomodasi komunitas dalam melindungi jati diri dan eksistensinya. Hubungan antara negara dengan komunitas keagamaan tidak selalu

harus dilihat dalam kacamata konflik dan pertentangan, maupun dalam kacamata kooptasi dan dominasi. Melainkan, di dalamnya ada relasi resistensi, kooperatif, dan mutualistik yang terjalin. Terakhir, signifikansi penelitian ini diharapkan dapat memberikan bahan dan pertimbangan bagi perumusan kebijakan untuk menangani problem klasik tentang persinggungan antara aliran sempalan dengan kelompok mapan.

1.2. Menelusuri Pemikiran tentang Agama dan Negara

Sejak Islam berkembang di Nusantara pasca kehadiran kelompok agamawan yang mengidentifikasi diri sebagai *Wali Songo*, muncul berbagai kajian tentang Islam dan problem lokalitas masyarakat, terutama di Jawa. Berbagai kajian mengenai relasi agama dan negara telah dilakukan oleh para ahli dari berbagai perspektif, mulai dari pendekatan teologi, sosiologi, politik, hingga antropologi. Dalam perspektif antropologi, kajian tersebut dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama dilakukan oleh kalangan antropolog sendiri. Kelompok kedua dilakukan oleh para ahli yang bukan antropolog tapi menggunakan pendekatan antropologi.

Salah satu penelitian tentang relasi agama dan negara, khususnya yang mengambil *setting* Indonesia, adalah penelitian yang dilakukan oleh Robert W. Hefner (2000) dalam *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Hefner berpendapat bahwa pergulatan demokratisasi di negara yang mayoritas penduduknya muslim sebenarnya mempunyai tantangan besar, karena relasi agama—dalam hal ini Islam—dengan demokrasi selalu bersifat antagonistik. Namun demikian, studi ini justru menunjukkan adanya relasi yang positif antara agama dan demokrasi, di satu sisi. Di sisi lain, negara harus mempunyai peran besar dalam perkembangan tersebut, atau berperan sebagai apa yang disebut Hefner dengan *civilized state*. Artinya, *civil society* tidak mungkin terwujud tanpa adanya *civilized state*. Kasus di Indonesia yang Hefner bahas dalam buku ini sangat jelas memperlihatkan bagaimana posisi negara pada periode Orde Baru telah menggunakan berbagai cara untuk menekan proses demokratisasi yang dilakukan oleh masyarakat sipil, khususnya oleh kelompok agamawan. Untuk

menandingi kelompok Islam sipil tersebut Orde Baru membentuk suatu blok—yang oleh Hefner disebut *Islam rezimis*—yang merupakan kelompok keagamaan pendukung pemerintah. Di samping pendekatan antropologi yang sangat kental, buku ini juga memanfaatkan pendekatan dari berbagai disiplin lain, seperti sejarah, ilmu politik, dan sosiologi guna mengkaji relasi antara agama, demokrasi, dan pluralisme di Indonesia.

Selain itu, dalam penelitian Hefner yang lain yang mengambil lokasi di Pegunungan Geger Tengger, mengungkapkan perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Tengger di mana intervensi negara sangat dominan. Hasil penelitian ini kemudian ia sajikan dalam buku *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History*. Negara menerapkan penetrasi politik dan kultural dari luar untuk kepentingan modernisasi. Dari proses tersebut timbul konflik ideologis yang berefek serius bagi tatanan sosial masyarakat setempat. Di samping itu, juga terjadi proses perubahan dalam upaya pencarian identitas sosial oleh masyarakat pegunungan yang sederhana, nonhierarki, tak berkelas, dan terbuka.

Peneliti lain yang juga mengkaji relasi agama dan negara adalah Snouck Hurgronje (1985) yang mengambil penelitian di Aceh. Salah satu kesimpulan di dalam bukunya, *The Acehnese*, adalah bahwa relasi agama dengan negara yang tidak harmonis dapat menimbulkan keretakan-keretakan di antara tokoh-tokoh agama dan tokoh-tokoh penguasa. Menurutnya kedua tokoh ini saling memandang iri dan penuh curiga, walaupun di permukaan tampaknya terjadi proses saling menghormati. Namun demikian, dalam pertarungan di antara kedua kelompok tersebut selalu ada kelompok yang berada di tengah-tengah, yaitu tokoh-tokoh sekuler yang berwatak agama dan mengakomodasi suara para ulama serta tokoh-tokoh agama yang menyenangkan hati penguasa.

Robert R. Bellah (1992) di dalam bukunya, *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, menyebutkan bahwa dalam sejarah Jepang religi memang mempunyai hubungan erat dengan rasionalisasi hubungan politik. Religi-religi besar di Jepang, seperti Bushido, Tokugawa, dan Mito, mempunyai hubungan erat dengan dunia politik. Pada masa awal sejarah Jepang terlihat adanya suatu kultus negara dari religi kesukuan primitif pada waktu itu. Pada awal masuknya agama

Kristen di Jepang orang-orang Yamato berusaha memperkuat hegemoni mereka dan melakukan upaya politik dengan menciptakan mitologi versi mereka, sehingga menjadikan dewi matahari dan dewa-dewa leluhur para pemimpin orang Yamato lebih utama dari dewa-dewa yang lain.

Demikian pula dengan sejarah awal Budhisme yang kehadirannya sangat erat dengan pertimbangan-pertimbangan politik. Awal kehadiran Budhisme sangat berkaitan dengan perebutan kekuasaan di kalangan keluarga-keluarga yang berpengaruh di sekitar tahta. Ketika kedudukan Budhisme di istana sudah kokoh, ia kemudian diintegrasikan secara cukup kuat dengan aspirasi-aspirasi politik keluarga penguasa. Upaya legitimasi politik dengan justifikasi agama tersebut merupakan kekuatan yang besar untuk mendukung kedudukan monarki. Di antara *sutra* awal yang mendapatkan banyak perhatian di dalam dokumen-dokumen kuno adalah *sutra-sutra* yang berkaitan dengan pertahanan negara. Jelaslah bahwa berbagai kekuatan *magic* diterapkan di sekitar istana sehingga sulit ditembus oleh para pendeta dari kultus pribumi yang mana pun. Belakangan formulasi-formulasi metafisik dari beberapa sekte Budha digunakan untuk memperkuat posisi kaisar secara lebih luas.

Berikutnya adalah literatur yang berjudul *Islam and the Secular State in Indonesia* yang ditulis oleh Luthfi Assyaukanie (2009). Penelitian ini lebih melihat pada respons kelompok muslim dalam berhadapan muka dengan kepentingan kekuasaan negara di Indonesia. Assyaukanie membagi pola hubungan agama dan negara tersebut ke dalam tiga bentuk. *Pertama*, *Islamic Democratic State* (IDS) yang dipelopori oleh Muhammad Natsir. Bentuk hubungan ini bukan berupa negara teokrasi maupun sekuler, melainkan tetap sebagai negara demokratis. Karena itulah disebut sebagai negara demokratis Islam. Model relasi agama dan negara ini merupakan penengah antara dua ekstrem: negara teokrasi dan negara sekuler. Dalam hal ini negara tetap berdasarkan ajaran Islam di mana demokrasi tidak bertentangan dengan Islam.

Model *kedua* adalah *Religious Democratic State* (RDS). Bentuk ini merupakan respons dari pola sebelumnya, dengan pertimbangan bahwa negara Indonesia dibangun atas dasar negara yang pluralistik. Model ini mulai muncul

dengan kekuatan politik yang kuat pada masa Soeharto. Dengan kekuatan politiknya, Soeharto mengendalikan kekuatan Islam yang merongrong stabilitas kekuasaannya dengan mengenalkan pandangan religius dari Pancasila. Oleh karena itu, kelompok muslim mau tidak mau harus mencari strategi baru dalam menyesuaikan diri dengan kebijakan politik pemerintah tersebut dengan cara mencari justifikasi untuk penggunaan dasar Pancasila. Apabila Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, maka tidak ada alasan bagi muslim untuk menolaknya.

Model *ketiga* adalah *Liberal Democratic State* (LDS) yang beranggapan bahwa persoalan politik harus dibersihkan dari persoalan agama. Secara teologis kepercayaan didasarkan pada kenyataan bahwa sejak awal Islam merupakan agama yang *concern* pada moralitas. Sementara itu, urusan duniawi cukup diselesaikan dengan kemampuan masing-masing. Di antara para pendukung model LDS ini misalnya Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid.

Selain beberapa literatur di atas, ada pula hasil penelitian etnografis beberapa ahli yang membahas mengenai agama dan kepercayaan lokal di Indonesia dalam pergulatannya menghadapi kekuasaan negara. Buku yang merupakan kumpulan tulisan ini berjudul *Kisah dari Kampung Halaman, Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*. Secara garis besar, hasil dari penelitian ini memperlihatkan adanya mekanisme kontrol oleh negara terhadap agama-agama dan kepercayaan yang tidak sesuai dengan *mainstream*. Perjuangan untuk mendapatkan pengakuan (*recognition*) dari negara merupakan salah satu pergulatan penting, bagaimana agama dan kepercayaan berhadapan dengan negara. Agama nonresmi atau kepercayaan di luar *mainstream* secara langsung maupun tidak langsung menghadapi dua serangan sekaligus. *Pertama*, diskriminasi oleh negara, baik dalam hal pengakuan maupun hak-hak kewarganegaraannya. *Kedua*, serangan dari agama resmi, baik dalam bentuk pengafiran maupun penyebaran agama. Ada beberapa agama lokal yang diteliti, misalnya agama suku Dayak (Kalimantan), Amungme (Irian Jaya), dan tradisi Toraja.

Adapun Talal Asad (1983) berpendapat bahwa agama dan negara atau kekuasaan tidaklah mesti dilihat sebagai dua entitas yang terpisah. Asad melihat agama dan kekuasaan sebagai satu kesatuan yang dapat dibedakan namun tidak akan dapat dipisahkan. Konsep agama yang terpisah dari domain negara ini menurut Asad adalah produk teolog Kristen Abad Pertengahan yang di-*universal-*kan oleh Geertz dengan menggunakan penelitiannya di Indonesia.

Kajian lainnya adalah penelitian Moeslim Abdurrahman (2009) di dalam buku *Bersujud di Baitullah*. Buku ini mengkaji secara etnografik perjalanan haji masyarakat kelas menengah Indonesia. Di dalam penelitiannya ini, Abdurrahman mencoba memberikan gambaran bahwa ada arus baru dalam kehidupan beragama di Indonesia, di mana kelas menengah di kota-kota besar berupaya menunjukkan eksistensi diri sebagai seorang saleh salah satunya dengan melaksanakan haji. Karena itulah dalam pelaksanaannya mereka melakukan apa yang disebut Abdurrahman dengan haji-plus kelas *elit* yang membutuhkan biaya mahal namun menjanjikan kompensasi perjalanan turistik yang menarik. Dalam hal ini ada aktivitas simbolik berupa belanja-belanja simbol-simbol keislaman yang diborong untuk dipertontonkan di rumah. Perjalanan mereka pun direkam menggunakan kamera. Bahkan agen haji melengkapi pra- dan pasca-perjalanan tersebut dengan berbagai paket, termasuk selamatan, ceramah agama, serta hiburan musisi dan pelawak.

Penelitian ini menghasilkan sebuah teori bahwa pembentukan identitas dan kelas sosial bukan hanya melalui hubungan relasional dalam pergaulan sosial, tetapi juga diperkuat oleh pola konsumsi. Haji merupakan perjalanan konsumtif untuk menunjukkan prestise kelas sosial mereka. Kelas menengah sebagai identitas sosial baru ini berbeda dengan kelas menengah tradisional. Setelah melaksanakan haji, *member* haji-plus ini berupaya membentuk kelas menengah baru, misalnya dengan mengadakan pengajian *hajjah* kelas menengah serta majelis taklim sendiri di tempat-tempat mewah seperti di hotel dengan mengundang dai sendiri.

Penelitian ini menarik untuk ditinjau karena di samping kajian teoretisnya, ada juga persinggungan agama dan negara yang dimunculkan di

dalamnya. Kelas menengah yang dipotret dalam penelitian ini merupakan entitas kelas budaya baru dengan kepemilikan modal budaya dan pengetahuan sosial yang muncul sejak Orde Baru. Dengan memanfaatkan konsep *habitus* Bourdieu (1977) untuk membaca pembentukan kelas menengah baru ini, saya mendapati kelas menengah merupakan ruang sosial berdasarkan gaya hidup yang membedakan proses *distinction*-nya dengan kelas sosial yang lain. Pembentukan kelas itu misalnya dengan pola konsumsi akan tempat tinggal perumahan dan perjalanan ke luar negeri, termasuk perjalanan turistik ibadah haji. Kelas menengah tersebut tengah melakukan proses pembangunan kelas budaya baru dari kalangan Islam kota yang sebelumnya tidak terlihat.

Pembentukan kelas menengah Islam perkotaan telah bergerak dalam jalur konsumsi dan produksi. Pembentukan itu juga menampilkan pola penafsiran baru atas konsep keislaman. Munculnya pengajian-pengajian baru serta penerbit dan toko-toko buku Islam ini menjadi ciri khas budaya baru di tengah kecenderungan pemerintah Orba untuk belajar mengakomodasi kepentingan agama. Di satu pihak, proses tersebut merupakan proses peralihan dari pengaruh ulama dan kiai kepada karya cetak para cendekiawan muslim. Di lain pihak, ada proses di mana Islam mulai dikembangkan di ranah publik setelah sekian lama ditekan oleh kebijakan Orba ke dalam ruang-ruang domestik. Di tengah arus kebijakan politik akomodasi pemerintah terhadap kekuatan Islam, kelas menengah ternyata juga mampu mempertahankan kemandirian politiknya dari kekuasaan negara. Justru ketika negara mulai memainkan proses eksploitasi simbol-simbol keislaman sebagai ajang legitimasi, kelas menengah muslim ini justru memainkan kontestasi dengan negara.

1.3. Studi tentang LDII sebagai Kelompok Agama Baru di Indonesia

Kemunculan LDII di Indonesia mengulang kembali berbagai teori tentang Islam dan tradisi Jawa. Tradisi Jawa merujuk Yaman Selatan sebagai salah satu sumber kesarjanaan hukum Islam. Misalnya, teks mistik abad 18, *Serat Cebolek*, mengemukakan bahwa sesudah diadili Mutamakkin, tokoh mistik yang

dituduh bidah, disuruh kembali kepada gurunya di Yaman untuk meningkatkan pengetahuannya tentang hukum Islam (Woodward, 2006, h. 87).

Woodward (2006) dalam *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism* mengatakan bahwa persoalan ortodoksi selalu muncul tanpa kecuali dalam berbagai pembicaraan mengenai doktrin dan praktik sufi. Posisi dominan pandangan para sarjana, di satu pihak menempatkan kelompok sufi cenderung membingungkan untuk kompromi dengan kepercayaan dan praktik populer dari massa yang baru setengah-konversi atau bahkan konversi nominal. Sementara di pihak lain terdapat penolakan terhadap ortodoksi. Woodward (2006) mencatat setidaknya terdapat tiga alasan untuk menolak pandangan mengenai ortodoksi. *Pertama*, teori mengenai ulama setidaknya sangat dipengaruhi oleh tradisi non-Islam, demikian halnya sufisme. *Kedua*, ide dasar mengenai formulasi Islam (atau tradisi agama lainnya) yang “murni” dan “ortodoks” menentang formulasi sebelumnya. *Ketiga*, sebagaimana ditunjukkan Goldziher (1981) dan lainnya, Muhammad memberikan paradigma untuk perkembangan sufisme.

Woodward (2006) memang menempatkan sufisme dan ortodoksi sebagai fenomena yang berkembang di Indonesia. Pada konteks ini ortodoksi yang diusung Nur Hasan al-Ubaidah yang hingga kini menjadi *basic religion* bagi LDII berhadapan dengan kelompok sufisme yang lebih diwakili oleh warga NU. Ortodoksi Nur Hasan al-Ubaidah yang basis keilmuannya bersumber dari Saudi Arabia mutakhir berhadapan dengan mistisisme Islam yang basis keilmuannya bersumber dari Yaman Selatan.

Mutamakkin, bagi kalangan NU merupakan tokoh spiritual pelaku tarekat dan simbol mistisisme. Mistisisme Islam yang sudah mentradisi pada akhirnya menimbulkan resistensi sehingga mengecilkan dukungan terhadap posisi ortodoksi Islam yang diusung Nur Hasan al-Ubaidah sebagai pihak yang mengaku mewakili Islam yang paling “benar” atau “sejati”. *Darul Hadits* yang diperkenalkan Nur Hasan al-Ubaidah pun ditolak di mana-mana sehingga kehidupan pengikutnya menjadi terasing di negerinya sendiri. Penolakan terhadap *Darul Hadits* yang dikelompokkan ke dalam ortodoksi model Saudi Arabia modern (*Wahabi*) dapat dilihat dari pernyataan berikut ini:

Komunitas LDII dipandang sebagai kelompok yang mempunyai perilaku berbeda dengan masyarakat kebanyakan sehingga dianggap menyimpang. Perilaku menyimpang sebagai suatu gejala sosial yang selalu ada dalam perkembangan kehidupan masyarakat perlu dijelaskan. Durkheim, lewat penelitiannya terhadap perilaku menyimpang bunuh diri, memperoleh penjelasan bahwa perilaku menyimpang (*deviance*) muncul karena adanya anomie dalam masyarakat. Menurut Ritzer (1992) anomie adalah suatu kondisi masyarakat yang di dalamnya tidak ada keleluasaan moral yang cukup, tidak mempunyai konsep yang jelas tentang perilaku apa yang sesungguhnya tidak layak dan apa yang dapat diterima. Jary (1991) mengatakan bahwa perilaku menyimpang menurut Durkheim, yang kemudian diikuti oleh Merton, adalah problem sosial yang muncul dari bentuk-bentuk “patologis” atau “ketidaknormalan” solidaritas sosial, terutama individualisme dan anomie yang berlebihan.

O’dea (1992) menyebutkan bahwa studi tentang sekte telah dilaksanakan oleh Troeltsch dan Wilson. Menurut Troeltsch, sekte atau gerakan sempalan muncul sebagai akibat dari konflik antara prinsip dan nilai agama Kristen dengan lembaga-lembaga masyarakat yang telah mapan. Terjadinya persinggungan berupa konflik antara nilai agama yang mapan dengan lingkungan sekitar memunculkan gerakan sempalan yang bersifat “menolak dunia” atau mungkin juga “berkompromi dengan dunia”.

O’dea (1992) menambahkan, bahwa dalam pandangan Wilson, munculnya sekte atau gerakan sempalan adalah juga dikarenakan kontak agama dengan dunia sekitar. Wilson memperluas sekte pada pelbagai agama. Sekte kadang-kadang dapat menyesuaikan diri menjadi “sekte yang mapan”. Terlepas dari perubahan yang ada di dalam diri dan situasinya, mereka itu tetap—meskipun generasi pendiri mereka telah berlalu—menarik diri dari atau bertentangan dengan masyarakat umum.

Turner (1991) menyatakan bahwa masyarakat yang berada pada situasi peralihan akan mengalami krisis sehingga membutuhkan gerakan penguatan untuk membangkitkan semangat. Gerakan penguatan itu diaktifkan dengan seluruh peranti yang mampu membangkitkan emosi keagamaan dalam bentuk ritual.

Dengan ritual, gerakan sosial yang sebelumnya biasa-biasa saja menjadi gerakan atas nama agama dan menjadi kekuatan dahsyat yang mengejutkan. Di sisi lain, dengan ritual itu anggota masyarakat yang berada dalam dunia liminal antara ada dan tiada (*between and betwixt*) bisa memasuki dunia komunitas yang normal yang gemilang. Artinya, dalam ritual itu konsepsi yang abstrak menjadi nyata adanya, wilayah yang tidak tersentuh menjadi tersentuh, dan wilayah yang tidak mungkin menjadi mungkin.

Agama tidak bisa dilepaskan dari sebuah komunitas kepercayaan (atau disebut pula umat beragama). Namun, ada beragam cara bagaimana komunitas keagamaan tersebut tersusun atau terorganisir. Dalam melihat hal tersebut, salah satu teori penting dalam mengklasifikasikan komunitas keagamaan adalah teori yang dirumuskan oleh Max Weber bersama koleganya, Ernst Troeltsch. Teori ini memberikan sumbangan penting dalam mengategorikan komunitas keagamaan sekaligus dalam melihat kontestasi di antara komunitas tersebut. Weber dan Troeltsch membedakan komunitas keagamaan antara “gereja” dan “sekte”. Gereja, walaupun sangat berakar pada tradisi Kristen tetapi memiliki pengertian sebagai badan keagamaan yang tersusun secara formal, birokratis, hierarkis, dan memiliki status kemapanan (*established*) yang merepresentasikan wajah konservatif dan ortodoks di tengah keteraturan sosial. Sementara itu, sekte adalah kelompok kecil yang memiliki kecenderungan untuk menarik diri dari lingkungan yang besar ke dalam pembentukan komunitasnya sendiri. Kelompok ini memiliki ciri kurang begitu terorganisir tetapi mempunyai komitmen kolektivitas yang tinggi, disertai dengan kepemimpinan yang karismatik dan biasanya senantiasa berlawanan dengan kelompok keagamaan yang mapan.

Selain tipologi kelompok keagamaan tersebut, belakangan ada pula klasifikasi lain yang oleh Becker (1950) disebut denominasi. Denominasi merupakan sebuah sekte yang berubah menjadi badan yang terlembagakan dan tidak lagi berbicara lantang tentang protes keagamaan sebagaimana ciri khas sekte. Sebuah sekte yang *survive*, dalam perjalanan sejarahnya biasanya berubah menjadi denominasi. Dalam sejarah Kristen misalnya, ditemukan sekte seperti Calvinisme dan Metodis yang pada awalnya merupakan sekte, namun belakangan

telah berubah menjadi denominasi. Dalam hal status sosial, denominasi sedikit banyak mendapatkan pengakuan dari gereja atau kelompok keagamaan mapan dan selalu menjaga sikap kooperatif dengan pihak gereja (Giddens, 1997, h. 447-8).

Tipologi gerakan keagamaan tersebut relevan untuk membaca gerakan keagamaan LDII yang pada awalnya merupakan komunitas keagamaan kecil, namun dalam pergulatan dan dinamika keagamaannya mampu menjadi denominasi yang lambat laun diakui oleh kelompok keagamaan mapan di Indonesia. “Komunitas” dalam penelitian ini merujuk pada kelompok yang semula dianggap sebagai kelompok keagamaan yang selalu menuai protes keagamaan. Namun, dalam perkembangannya dinamika keagamaan telah mendorong mereka untuk menjadi denominasi, bahkan kelompok ortodoksi baru.

1.4. Beberapa Teori Sosial yang Membincang Agama

LDII dengan konsepsinya tentang Islam, dalam teori sosial sudah bisa dikategorikan sebagai—meminjam istilah Durkheim—agama yang paling sederhana dan paling primitif yang diketahui orang pada masa kini. Konsepsi LDII tentang Islam tidak menawarkan kekuatan supranatural. LDII tidak mengenalkan sistem kepercayaan dan praktik yang digolongkan sebagai “sifat keagamaan”. Substansi gagasan LDII tidak disandarkan pada kepercayaan-kepercayaan mistis. Oleh karena itu konsepsi *Darul Hadits* yang diteruskan oleh LDII, meskipun baru dikenal oleh masyarakat Islam, namun diyakini oleh elit LDII lambat laun akan menjadi populer sebagai konsepsi baru yang substantif bagi para pengikutnya. Keyakinan tersebut, dalam analisis Giddens (1979), bersumber dari hakikat agama yang hanya membutuhkan klasifikasi dua dunia yang terpisah menjadi dua kelas tersendiri, yaitu kelas objek dan kelas simbol, yang “kudus” dan yang “duniawi”. Sederhananya, selama mengakui konsep kehidupan dunia dan akhirat, maka LDII tidak mengkhawatirkan adanya penolakan dari masyarakat atas dirinya.

Studi tentang agama telah berkembang sejak lama. Beberapa teori tentang agama juga sudah dapat dipelajari. Di antaranya adalah pendapat dari Durkheim, yang menyatakan bahwa ide tentang masyarakat sesungguhnya adalah jiwa agama (*the spirit of religion*). Pendapatnya ini ditulis di dalam sebuah buku

berjudul *The Elementary Forms of the Religious Life* yang terbit pada tahun 1915. Interpretasi Durkheim ini memberi makna bahwa agama pada dasarnya sangat menentukan bagi kehadiran dinamika sosial sebuah masyarakat. Dengan kata lain, agama memainkan peranan yang sangat penting, bahkan menentukan, dalam membangun dunia sosial. Agama tidak saja menjadi alat kontrol bagi seluruh tindakan para pengikutnya, melainkan juga menjadi pemberi warna bagi dinamika sosial masyarakat. Semakin agama itu diyakini dengan keyakinan yang benar oleh penganutnya, maka akan menjadikan “warna agama” tersebut lebih kental pada karakter orang yang bersangkutan. Jadi, seluruh tindakan manusia sangat dipengaruhi oleh agama.

Durkheim juga berhasil mengembangkan sebuah teori yang menyatakan bahwa agama mempunyai makna fungsional bagi kehidupan manusia. Terlepas dari konsep bahwa suatu agama itu animistik atau tidak, jika agama dimaknai sebatas “tidak kacau” atau dalam arti sempitnya, maka agama telah terbukti mempunyai fungsi bagi kehidupan individu dan sosialnya. Agama tidak sekadar ajaran, agama juga bermakna sebagai hukum-hukum atau norma-norma. Di dalam agama ada seperangkat peraturan yang dapat mengatur kehidupan manusia. Makna seperti inilah yang dikatakan sebagai makna fungsional dalam upaya mencapai terwujudnya sistem kehidupan yang teratur.

Tokoh kedua yang melakukan studi tentang agama adalah Radcliffe-Brown. Dalam memahami agama ia mengikuti Durkheim dengan mengemukakan bahwa tidak ada gunanya mencari status epistemologis agama untuk kemudian menganggap agama sebagai keyakinan ilusif yang salah. Demikian pula, tidak ada gunanya meneliti asal-usul agama. Sebaliknya, kita harus memandang keyakinan dan peribadatan religius sebagai bagian dari sistem kompleks yang dengannya manusia mulai hidup bersama dalam bentuk yang teratur. Menurutnya kita harus melihat fungsi sosial agama, yakni kontribusi yang diberikannya dalam membentuk dan mempertahankan tatanan sosial—kita harus lebih memfokuskan perhatian pada ritual daripada keyakinan (Mooris, 2003, h. 154).

Dalam perspektif yang berbeda, Max Weber (2000) mengemukakan bahwa ajaran agama merupakan spirit bagi manusia dalam membentuk peradaban.

Pada konteks ini, teori modern tampak jelas memandang keberadaan agama sebagai nilai fungsional. Nilai fungsional adalah nilai yang dapat membangun manusia ke arah kemajuan masa depan dan keberaturan. Keberaturan hidup inilah yang merupakan sasaran atau target utama dari jiwa manusia sebagai makhluk dengan dua dimensi—dimensi jiwa dan raga.

Sementara itu, Karl Marx pernah mengemukakan konsep “agama materialisme”. Menurutnya, semangat keberagaman manusia sangat ditentukan oleh adanya “kebutuhan” atau situasi ekonomi. Artinya, ketiadaan sesuatu yang dibutuhkan itu berarti pula ketiadaan agama. Pendapat atau teori yang dikemukakan oleh Marx ini terdapat di dalam bukunya yang terkenal, *Das Kapital*. Di dalam bukunya ini Marx mengemukakan bahwa tingkat kesejahteraan masyarakatlah yang sangat memengaruhi kebutuhan seseorang atau sekelompok orang untuk beragama.

Giddens menyatakan bahwa agama terdiri dari seperangkat simbol yang membangkitkan perasaan takzim dan khidmat, serta terkait dengan pelbagai praktik ritual maupun upacara yang dilaksanakan oleh komunitas pemeluknya. Sebagai sebuah institusi makna, agama dipandang mampu memberikan penjelasan dan interpretasi tertentu atas berbagai persoalan dan menjadikan beberapa persoalan lainnya tetap sebagai misteri.

Agama memberikan jawaban atas pernyataan tentang asal-usul alam semesta dan pertanyaan tentang kehidupan manusia setelah kematian. Hal ini menandakan bahwa penjelasan dan makna yang melekat pada agama melampaui keterbatasan kemampuan pikiran dan logika manusia. Bagi Giddens, selalu ada “objek” atau makhluk supranatural yang eksistensinya terdapat di luar jangkauan indra manusia dan mendatangkan perasaan takjub. Menurut Giddens, makhluk itu bisa berupa suatu kekuatan ilahiah atau personalisasi para dewa. Di dalam Islam kekuatan itu mewujudkan dalam eksistensi Allah. Adapun di dalam Hinduisme makhluk supranatural yang dipuja itu satu, namun manifestasinya banyak, seperti dewa, arwah para leluhur, dan lainnya. Namun, Giddens menggarisbawahi bahwa agama menetapkan petunjuk-petunjuk moral yang mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya (Giddens, 1989, h. 452).

1.5. Teori Strukturasi: Agensi, Regionalisasi, dan Globalisasi

Eksistensi LDII dapat dibaca dari perspektif teori yang dikembangkan oleh Giddens, yaitu teori strukturasi. Dalam teori strukturasi, "struktur" dianggap sebagai aturan-aturan dan sumber daya-sumber daya yang secara rekursif diimplikasikan dalam reproduksi sosial, yang merupakan karakteristik sistem sosial terlembaga yang memiliki sifat-sifat struktur dalam artian bahwa hubungan-hubungan dimantapkan sepanjang waktu dan di sembarang ruang. "Struktur" secara abstrak bisa dikonseptualisasikan sebagai dua aspek: aturan-unsur normatif dan kode-kode signifikansi. Sumber daya juga dapat dikelompokkan ke dalam dua jenis: sumber daya otoritatif yang berasal dari usaha mengoordinasikan aktivitas agen-agen manusia dan sumber daya alokatif yang berakar dari pengendalian atas produk material atau aspek-aspek dunia material.

Inti teori strukturasi Giddens adalah melihat agen dan struktur dalam relasi dualitas—artinya, keduanya dapat dipisahkan satu sama lain. Namun demikian, agen terlibat dalam struktur dan struktur melibatkan agen. Menurutnya, seluruh tindakan sosial memerlukan struktur dan seluruh struktur memerlukan tindakan sosial. Giddens menolak untuk melihat struktur semata sebagai pemaksa terhadap agen (misalnya seperti Durkheim). Ia lebih melihat struktur baik sebagai pemaksa maupun penyedia peluang. Struktur tidak hanya berfungsi menghambat dan menentukan bentuk-bentuk perilaku, tetapi juga memberikan kemampuan bagi perilaku. Dengan kata lain, struktur memberikan kesempatan dan pembatasan sekaligus.

Selanjutnya, Giddens menempatkan manusia dalam posisi yang sangat signifikan yang ia sebut sebagai "*agency*". Dengan posisi ini manusia dapat melakukan reproduksi dan memiliki kemampuan, serta memahami maksud dan tujuan dari segala tindakan yang mereka lakukan.

Semua manusia merupakan agen-agen berpengetahuan luas. Maksudnya, semua aktor sosial banyak mengetahui kondisi-kondisi dan konsekuensi-konsekuensi atas apa yang mereka lakukan dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan seperti itu bukan sepenuhnya bersifat proposisional atau terjadi

secara kebetulan belaka bagi aktivitas-aktivitas mereka. Pengetahuan yang tersemat dalam kesadaran praktis memperlihatkan kompleksitas yang luar biasa— kompleksitas yang sering kali tetap tak terjamah dalam pendekatan-pendekatan yang objektivistik. Para aktor biasanya secara diskursif juga mampu menguraikan apa yang mereka lakukan dan memberikan alasan-alasannya. Akan tetapi, kebanyakan kemampuan tersebut terseret mengikuti arus perilaku keseharian. Rasionalisasi perilaku menjadi tawaran diskursif alasan-alasan hanya jika individu-individu bersangkutan ditanya oleh orang lain mengapa mereka bertindak seperti itu.

Seperti dikemukakan oleh Giddens (2009), pengetahuan aktor-aktor manusia di satu sisi selalu dibatasi oleh kondisi yang tak disadari dan di sisi lain oleh kondisi yang tak dinyatakan/konsekuensi-konsekuensi yang tak diinginkan dari tindakan. Sebagian tugas paling penting ilmu sosial bisa ditemukan dalam penyelidikan atas batas-batas tersebut, yakni signifikansi dari konsekuensi-konsekuensi yang tak diinginkan bagi reproduksi sistem dan konotasi ideologis yang dimiliki oleh batas-batas tersebut.

Giddens (1984) selalu melihat fakta dan perbedaan sebagai subjek yang selalu dikaitkan dengan perbedaan dalam fakta, misalnya perbedaan antara bahasa (*language*) dan ujaran (*parole*), *the agent* "pelaku" dan *agency* "tindakan pelaku", *structure* dan *structuration*. Strukturasi berarti kelangsungan suatu proses hubungan antara pelaku tindakan dan struktur. Ada empat gugus reflektivitas-institusional yang membentuk dan menyangga modernitas, yakni kapitalisme (*capitalism*), negara bangsa (*nation state*), kekuatan militer (*military power*), dan pembangunan (*created environment*) (Giddens, 1984, h. 43).

Giddens menyatakan bahwa hubungan antara pelaku (tindakan) dan struktur berupa relasi dualitas. Dualitas terjadi dalam praktik sosial yang berulang dan terpola dalam lintas ruang dan waktu. Struktur yang dimaksud di sini berbeda dengan struktur yang dimaksud oleh Durkheim yang bersifat lebih mengekang. Struktur yang dimaksud oleh Giddens adalah yang disebut skemata (mirip "aturan") yang juga bersifat memberdayakan (*enabling*) dan bisa terjadi di dalam

ruang dan waktu yang berbeda. Oleh karena itu, Giddens melihat struktur sebagai sarana (*medium* dan *resource*) yang tampil dalam praktik-praktik sosial.

Praktik-praktik sosial yang terjadi sepanjang ruang dan waktu merupakan fokus dari strukturasi. Aktivitas-aktivitas sosial itu tidak dihadirkan oleh para aktor sosial, melainkan terus-menerus mereka ciptakan melalui sarana-sarana pengungkapan diri sebagai aktor. Melalui aktivitas-aktivitasnya, para agen memproduksi kondisi-kondisi yang memungkinkan keberadaan aktivitas-aktivitas itu. Itu berarti Giddens sangat memberikan penekanan mengenai kehadiran kemampuan manusia sebagai *agency*, di mana manusia memiliki kemampuan reflektivitas (*reflecivity*) untuk mengendalikan suasana-suasana yang dihadapinya dan memperhitungkan tindakan-tindakan, baik yang dilakukannya sendiri maupun yang dilakukan orang lain.

Kemampuan manusia seperti itu Giddens sebut dengan istilah "*knowledgeability*". Bagi Giddens, *agency* lebih mengacu kepada pelbagai peristiwa yang seseorang hasilkan melalui berbagai tindakan yang dilakukannya ketimbang mengacu kepada maksud, tujuan, maupun keinginan para pelakunya. *Agency* adalah apa-apa yang dilakukan seorang pelaku di dalam satu situasi tertentu yang memiliki konsekuensi-konsekuensi tertentu, meskipun konsekuensi-konsekuensi tersebut tidak harus sesuai seperti yang dimaksudkan oleh pelakunya sendiri. Tindakan setiap manusia, dengan demikian, harus dilihat sebagai satu *duree* atau satu rangkaian tindakan yang dibentangkan dalam dimensi ruang dan waktu yang panjang yang menimbulkan konsekuensi-konsekuensi tertentu.

Tingkat pengetahuan para aktor manusia senantiasa terikat, di satu sisi pada alam tak sadar dan di sisi lain pada kondisi yang tak diakui/konsekuensi yang tidak dikehendaki. Sebagian tugas terpenting ilmu sosial harus ditemukan dalam pengkajian terhadap batas-batas ini, yaitu signifikansi dari konsekuensi yang tak dikehendaki terhadap reproduksi sistem dan makna ideologis yang dimiliki oleh batas-batas semacam itu. Kajian tentang kehidupan sehari-hari merupakan bagian tak terpisahkan dari analisis terhadap reproduksi praktik-praktik kelembagaan. Kehidupan sehari-hari terkait erat dengan sifat berulangnya waktu yang *reversible* dan memiliki jalur-jalur yang ditapaki melalui ruang-

waktu, serta terkait dengan sifat-sifat badan yang menghambat dan memberdayakan.

Akan tetapi, kehidupan sehari-hari seyogianya tidak disikapi sebagai “landasan” tempat berpijak bagi hubungan kehidupan sosial yang bercabang-cabang. Justru sebaliknya, hubungan yang lebih bercabang-cabang ini sebaiknya dipahami dari sisi interpretasi tentang integrasi sosial dan sistem (Giddens, 1984, h. 438). Dalam hal inilah Giddens menjembatani praktik sosial yang berulang dan terpola dalam lintasan ruang dan waktu. Dalam refleksinya, Giddens memandang mazhab-mazhab yang ada merupakan imperialisme objek sosial atas subjek atau pemikiran yang memberikan prioritas pada struktur (*structure*) dengan merelatifkan pelaku (*actor*). Oleh sebab itu, ikhtiar teoretis Giddens ini disebut “strukturasi”, yang merupakan jalan tengah atas dominasi struktur atau kekuatan sosial dengan pelaku tindakan (*agen*). Menurut Giddens (2009), dalam logika strukturasinya dikatakan bahwa perubahan terjadi melalui transformasi yang muncul secara periodik. Struktur tidak mengoordinasi suatu interaksi sosial yang baru, tetapi mengoordinasi perubahan yang terjadi dalam interaksi sosial. Setiap perubahan terjadi pada struktur dalam sistem sosial dan berkembang sangat cepat seiring perkembangan di antara sifat-sifat struktural sistem sosial—yang terutama sangat penting adalah perkembangan pada prinsip-prinsip struktural, karena tataran ini mampu menentukan seluruh jenis masyarakat. Salah satu penekanan utama teori strukturasi adalah bahwa besarnya batasan totalitas kemasyarakatan dan sistem sosial secara umum sangatlah beragam. Terdapat derajat-derajat “kesisteman” dalam totalitas kemasyarakatan, seperti bentuk-bentuk lain yang kurang lebih inklusif di dalam sistem sosial. Perlu dihindari asumsi bahwa “masyarakat” bisa dengan mudah didefinisikan—gagasan ini berasal dari era yang didominasi oleh negara-negara yang memiliki batas-batas dan mampu menyesuaikan diri dengan bidang administratif pemerintah yang terpusat. Bahkan di dalam negara bangsa, tentu saja ada berbagai bentuk sosial yang melewati batas-batas kemasyarakatan.

Perentangan serta pemadatan waktu dan ruang, “pencabutan” hubungan sosial, dan refleksivitas-institusional merupakan tiga sumber dinamika

modernitas. Seberapa luas rentang jangkauannya? Jawaban Giddens lugas: “Seluruh dunia”. Ketiga sumber dinamika modernitas itu “bergerak dengan daya universal yang pada dirinya menjelaskan sifat merentang dan gemerlapan dari kehidupan modern dalam perjumpaannya dengan praktik-praktik tradisional”.

Kerangka konseptual perentangan waktu–ruang mengarahkan kita pada hubungan-hubungan yang kompleks antara peristiwa lokal (kondisi *co-presence*) dengan interaksi lintas jarak (kaitan kehadiran dan ketidakhadiran). Dalam kondisi modern, tingkat perentangan waktu–ruang jauh lebih tinggi dibanding kurun sebelumnya. Hubungan antara peristiwa lokal dan yang jauh juga direntang. Globalisasi terutama mengacu pada proses perentangan ini.

Dari berbagai prinsip strukturasi, Giddens (2004) memperlihatkan tiga gugus besar struktur: (1) struktur penandaan atau signifikasi (*signification*) yang menyangkut skemata simbolik, pemaknaan, penyebutan, dan wacana; (2) struktur penguasaan atau dominasi (*domination*) yang menyangkut skemata penguasaan atas orang (politik) dan barang (ekonomi); (3) struktur pembenaran atau legitimasi (*legitimation*) yang menyangkut skemata peraturan normatif yang terungkap dalam tata hukum. Prinsip signifikasi pada gilirannya juga mencakup skema dominasi dan legitimasi. Tindakan dan praktik sosial ketika berkomunikasi selalu mengandaikan struktur signifikasi tertentu, misalnya bahasa. Penguasaan atas barang (ekonomi) dan orang (politik) akan melibatkan skemata dominasi; sebagaimana penerapan sanksi mengandaikan skemata legitimasi. (B.Herry-Priyono,2002 :hal 24)

Giddens (2004) memandang ekonomi kapitalis dunia sebagai salah satu dari 4 (empat) dimensi globalisasi, mengikuti 4 (empat) macam klasifikasi institusi modernitas, yaitu (1) dimensi globalisasi sistem negara bangsa; (2) ekonomi kapitalis dunia; (3) tatanan militer dunia; (4) pembagian kerja internasional.

Giddens melihat kaitan erat antara globalisasi dan risiko, khususnya kemunculan dari apa yang dia namakan *manufactured risk*. Banyak perkembangan ini terjadi di luar kontrol, tetapi Giddens tidak sepenuhnya pesimistis terhadap globalisasi. Ia menyatakan bahwa “kita tak akan mampu

menjadi penguasa sejarah kita sendiri, tetapi kita dapat dan harus mencari cara untuk membuat dunia yang tak terkendali ini menjadi terkendali.” Oleh sebab itu, ia menaruh harapan pada demokrasi, khususnya demokrasi internasional dan transnasional seperti di Uni Eropa.

Giddens memandang bahwa globalisasi adalah restrukturisasi cara-cara orang menjalani hidup dengan cara yang sangat mendalam. Namun ia pun mengakui bahwa globalisasi adalah proses dua arah, dengan Amerika dan Barat sebagai kawasan yang paling banyak terkena pengaruhnya. Globalisasi juga melemahkan kultur lokal sekaligus membangkitkannya kembali. Giddens mengatakan bahwa globalisasi ”menyelinap ke samping” menghasilkan area baru yang mungkin melintasi bangsa-bangsa. Ia memberikan contoh area di sekitar Barcelona di Spanyol Utara yang daerahnya meluas masuk ke Prancis.

Benturan dan tantangan utama yang terjadi di tingkat global dewasa ini adalah antara fundamentalisme dengan kosmopolitanisme. Pada akhirnya Giddens (2000) melihat kemunculan ”masyarakat kosmopolitan global”. Tetapi, bahkan kekuatan utama yang menentang—tradisionalisme—merupakan produk dari globalisasi. Lebih jauh, fundamentalisme menggunakan kekuatan-kekuatan global, seperti media massa, untuk memperluas tujuan-tujuannya. Fundamentalisme dapat mengambil bermacam-macam bentuk: agama, etnis, nasionalisme, politik. Tetapi apa pun bentuknya, Giddens (2000) juga berpikir “bahwa adalah benar untuk menganggap fundamentalisme sebagai sebuah problem. Fundamentalisme dekat dengan kemungkinan kekerasan dan fundamentalisme adalah lawan dari nilai-nilai kosmopolitan.”

Giddens melengkapi gagasannya dengan istilah pencabutan (*disembedding*). Yang dia maksud adalah pemanfaatan dan pembentukan ulang relasi-relasi sosial yang saling terpisah sehingga akan tertanam (betapa pun parsial dan singkat) pada kondisi ruang dan waktu setempat. Herry-Priyono menyatakan bahwa maksud dari *disembedding* adalah lahirnya globalisasi. Artinya, tanpa ada proses pencabutan waktu dari ruang tak akan pernah ada globalisasi.

Giddens juga membedakan antara *facework commitments* dengan *faceless commitments*. Yang pertama mengacu pada relasi kepercayaan yang

dipertahankan atau diekspresikan dalam hubungan sosial yang ditempatkan dalam situasi yang saling mengisi. Sementara yang kedua terkait dengan perkembangan keyakinan terhadap alat ukur simbolis atau sistem ahli, yang ketika dikumpulkan bersama-sama dia sebut dengan *sistem abstrak*. Pokok gagasan dalam keseluruhan tesis Giddens ini adalah bahwa mekanisme pemisahan berinteraksi dengan konteks tindakan yang dilekatkan lagi, yang mungkin bertindak dengan cara mendukung maupun merongrongnya, dan bahwa *faceless commitments* dengan cara yang sama terhubung secara ambigu dengan *facework commitments*.

Teori strukturasi lainnya adalah regionalisasi. Karakter letak interaksi bisa ditelaah dalam kaitannya dengan lokasi-lokasi berbeda yang melaluinya aktivitas-aktivitas keseharian dari individu-individu terkoordinasikan. Lokasi bukan sekadar tempat, melainkan latar atau *setting* dari interaksi regionalisasi (*regionalization*). Lokasi ini mesti dipahami tidak hanya sebagai lokalisasi dalam ruang, namun juga mengacu pada penentuan zona ruang-waktu dalam kaitannya dengan praktik-praktik sosial rutin. Dengan demikian, sebuah rumah pribadi adalah sebuah lokal yang menjadi suatu “stasiun” bagi sekumpulan besar interaksi di sepanjang hari tertentu.

Globalisasi kemudian dapat didefinisikan sebagai intensifikasi relasi sosial sedunia yang menghubungkan lokalitas yang saling berjauhan sedemikian rupa sehingga sejumlah peristiwa sosial dibentuk oleh peristiwa yang terjadi pada jarak bermil-mil dan begitu pula sebaliknya. Ini adalah suatu proses dialektis, karena peristiwa lokal mungkin bergerak ke depan dari relasi berjarak yang membentuk mereka. Transformasi lokal adalah bagian dari globalisasi sebagai perluasan secara literal kaitan sosial di berbagai ruang dan waktu. Jadi siapa pun yang mengkaji kota-kota di zaman ini, di belahan bumi mana pun, sadar bahwa yang terjadi di lingkungan lokal tampaknya dipengaruhi oleh berbagai faktor—seperti pasar uang dan komoditas dunia—yang terjadi pada jarak yang tak terhitung dari lingkungan lokal itu sendiri.

Bagi Giddens, untuk hidup dalam masyarakat modern masa kini kita harus membentuk dan membentuk kembali diri kita agar mampu menghadapi perubahan-perubahan di lingkungan kita. Karena kondisi-kondisi baru yang secara

konstan muncul di sekitar kita dan harus kita jadikan masuk akal, kita harus mengelola dan melekatkan makna kepada dunia yang secara inheren *tidak stabil*. Kita tidak bisa lagi kembali ke cara-cara hidup yang lama karena cara-cara yang lama itu akan mubazir di dunia yang sedang “berlari” sekarang ini. Satu-satunya arah tindakan kita adalah secara konstan memantau kondisi-kondisi kita dan membentuk diri kita sendiri sesuai dengan kondisi tersebut. Ini berarti bahwa kita secara rutin mesti beradaptasi dengan kesadaran kita tentang apa yang sedang terjadi—membentuk *self*, identitas, agar sesuai dengan kondisi kini. Inilah proses yang disebut Giddens sebagai reflektivitas. Jadi, kehidupan dalam masa modernitas akhir adalah proyek refleksif (seumur hidup) yang membuat masuk akal segala hal. Proyek ini berkaitan dengan bagaimana kita seharusnya hidup di dalam kondisi-kondisi yang di dalamnya kita senantiasa berubah.

Pemikiran Giddens tentang hubungan modernitas dengan *nation state* memberikan kontribusi yang cukup besar dalam ilmu sosial secara umum. Dalam mendialogkan hubungan negara dan masyarakat, Giddens memberikan penegasan bahwa dimensi-dimensi modernitas seperti kapitalisme, industrialisme, *surveillance*, dan monopoli sarana kekerasan menjadi faktor penting dalam perubahan sosial maupun perubahan dunia.

Selama ini, kajian mengenai hubungan negara dan masyarakat banyak terjebak dalam logika dualisme, di mana satu elemen menjadi determinan bagi elemen yang lain. Dualisme itu ada dalam bentuk struktur menentukan *agency* (pelaku) atau *agency* menentukan struktur. Misalnya, pendekatan pluralis liberal yang melihat negara sebagai arena yang mengakomodasi tuntutan dari kelompok-kelompok kepentingan dalam masyarakat sehingga eksistensi negara mencerminkan pluralisme dalam masyarakat.

Giddens menyerang *post-modernisme* dengan landasan yang lain. *Pertama*, telah kita saksikan sebelumnya, ia menolak istilah *post-modernitas* karena istilah ini mengisyaratkan bahwa kita tidak lagi hidup dalam modernitas—bahwa keberadaan manusia sudah meninggalkan modernitas. Ia pikir ini adalah salah interpretasi yang serius. Pokok pikiran tentang kehidupan kontemporer menurut Giddens adalah bahwa modernitas itu berubah dan diberi ciri oleh

kondisi-kondisi baru, kekuatan-kekuatan baru, turbulensi-turbulensi baru, dan ketidakpastian baru. Jadi, bukan berarti modernitas tidak ada lagi. Sebagai akibatnya, menurut Giddens, sosiologi modernitas tetap memberikan kepada kita peralatan konseptual yang benar demi menjadikan masuk akal eksistensi sosial masa kini.

Kedua, ia menolak penggambaran pelaku manusia oleh *post-modernis* sebagai sepenuhnya diombang-ambingkan oleh pengaruh wacana dan tidak mampu mandiri atau bertindak kreatif. Bagi Giddens, subjek pastilah bukan makhluk mati, tetapi manusia—dalam konteks etnometodologi tidak mungkin membangun keteraturan sosial tanpa faktor atau hambatan struktural. Giddens memberikan kepada kita suatu analisis eksistensi kontemporer—yang ia sebut *modernitas akhir*—baik pada tingkat struktur maupun pada tingkat tindakan. Lebih jauh, menurutnya kedua dimensi ini (makro dan mikro) terjalin erat satu sama lain. Sebagaimana dikemukakannya dalam kajian murni teori mengenai strukturasi, tidak akan ada pelaku yang membuat pilihan kecuali dalam kondisi struktural spesifik dan tidak ada unsur atau ciri struktural akan terwujud kecuali sebagai hasil dari konsekuensi-konsekuensi tindakan yang disengaja. Dapat dikatakan bahwa kehidupan pada masa modernitas akhir menurut Giddens (1984) adalah teori strukturasi dalam praktik.

Giddens (1984) juga memperkenalkan *modernitas radikal*. Yang ia maksud dengan konsep modernitas radikal ialah (1) mengidentifikasi perkembangan institusional yang menciptakan fragmentasi dan keterpecahbelahan; (2) melihat modernitas tingkat tinggi sebagai serangkaian situasi di mana keterpecahbelahan secara dialektis terkait dengan semakin besarnya kecenderungan ke arah integrasi sosial; (3) melihat diri sebagai sesuatu yang lebih dari sekadar arena bertemunya sejumlah kekuatan—proses aktif identitas diri secara reflektif dimungkinkan oleh adanya modernitas; (4) berargumen bahwa ciri universal klaim kebenaran memaksakan dirinya kepada kita dengan cara yang tak tertahankan karena besarnya masalah global—pengetahuan sistematis tentang perkembangan-perkembangan ini tidak termasuk ke dalam reflektivitas modernitas; (5) menganalisis dialektika ketidakberdayaan

dan pemberdayaan sebagai pengalaman dan tindakan; (6) melihat kehidupan sehari-hari sebagai kesatuan aktif reaksi terhadap sistem abstrak, yang terdiri dari manfaat dan kerugian; (7) memandang keterlibatan politis terkoordinasi sebagai sesuatu yang mungkin dan diperlukan, pada level global maupun pada level lokal; (8) mendefinisikan *pasca-modernitas* sebagai transformasi yang mungkin terjadi dan bergerak “melampaui” institusi-institusi modernitas.

Ciri-ciri psikologi kepercayaan bersifat universal, atau mendekati universal. Namun, ada juga kontras fundamental antara kondisi relasi kepercayaan dengan dunia pramodern dan dengan dunia modern. Dalam dunia pramodern ada 4 (empat) konteks lokal kepercayaan yang dominan. *Pertama*, kepercayaan adalah sistem kekerabatan, yang pada sebagian besar masyarakat pramodern menyediakan bentuk pengorganisasian “ikatan” relasi sosial yang relatif stabil di sepanjang ruang dan waktu. Hubungan kekerabatan sering kali menjadi fokus hasrat dan konflik. Namun, betapa pun banyak konflik yang ada di dalamnya dan betapa pun banyak kegelisahan yang mereka munculkan, umumnya mereka adalah ikatan yang dapat dijadikan sandaran dalam strukturisasi tindakan di arena ruang-waktu. Ini berlaku pada level hubungan impersonal dan yang lebih personal. Dengan kata lain, masyarakat kerabat biasanya dapat menjamin bahwa anggota-anggotanya memenuhi begitu banyak kewajiban yang tidak terlalu terikat pada apakah secara personal mereka merasa simpati terhadap individu tertentu yang terlibat di dalamnya atau tidak. Terlebih lagi, kekerabatan sering kali menyediakan jaringan yang mapan dalam relasi yang bersahabat atau akrab yang terus berlangsung di sepanjang ruang-waktu. Kekerabatan, singkatnya, menyediakan satu mata rantai hubungan sosial yang dapat diandalkan secara prinsip dan umum dilakukan, membentuk media pengorganisasian relasi kepercayaan (Giddens, 2005).

Kedua, komunitas lokal sebagai tempat yang menyediakan suatu *milieu* yang bersahabat. *Ketiga*, kosmologi religius sebagai bentuk kepercayaan dan praktik ritual yang menyediakan interpretasi *providential* atas kehidupan manusia dan alam. *Keempat*, tradisi sebagai sarana untuk mengaitkan masa kini dengan masa lalu dan waktu yang dapat berulang.

Identitas dalam modernitas akhir terwujud dengan munculnya *self* yang refleksif. Seperti dikemukakan di atas, menurut Giddens, baik dalam tataran pramodern maupun tradisional modern, manusia memiliki kesadaran akan keteraturan sosial, ingin menjadi mantap di tempat di mana ia hidup, menyadari pentingnya institusi yang mantap yang menjadi wahana untuk mewujudkan keberadaan.

Dinamika LDII dan perubahan yang berlangsung hingga mereka bisa bertahan sampai saat ini akan dibaca dengan pendekatan konsep strukturasi oleh Giddens. Beberapa aspek penting dalam teori strukturasi, seperti agen, agensi, struktur, dualitas struktur, dan beberapa aspek lainnya, memberikan sejumlah pedoman bagi keseluruhan arah penulisan disertasi ini.

Menurut B. Harry-Priyono (2002), konstitusi waktu-ruang ini sedemikian sentral dalam gagasan Giddens. Bagi Giddens, perbedaan bentuk-bentuk masyarakat, misalnya, bukan terletak pada perbedaan cara produksi sebagaimana diajukan Karl Marx, melainkan pada cara masing-masing masyarakat mengorganisasi hubungan antara waktu dan ruang. Negara (*state*) merupakan “bejana pemuat kekuasaan” (*power container*) yang didasarkan pada kontrol atas pengaturan waktu dan ruang. Modernitas merupakan gejala pemisahan waktu dari aksis ruang. Adapun globalisasi merupakan perentangan sekaligus pemadatan waktu dan ruang (*time-space distanciation*) atau “aksi dari kejauhan”.

Adapun tentang kekuasaan, Giddens berpendapat bahwa kekuasaan merupakan salah satu dari sekian konsep primer ilmu sosial, yang kesemuanya mengelompok di seputar relasi antara struktur dengan aksi. Kekuasaan merupakan sarana untuk mewujudkan segala sesuatu dan dengan fungsi seperti itu, diterapkan secara langsung dalam perbuatan manusia. Merupakan suatu kekeliruan jika memperlakukan kekuasaan sebagai sesuatu yang bersifat menimbulkan perselisihan secara inheren. Namun demikian, memang tidak ada keraguan bahwa sebagian konflik yang paling tajam dalam kehidupan sosial dipandang secara akurat sebagai “perjuangan merebut kekuasaan”. Perjuangan semacam itu bisa dipandang berkaitan dengan berbagai upaya untuk membagi-bagi sumber daya yang memberikan dasar-dasar kontrol dalam sistem sosial. Yang penulis maksud

dengan “kontrol” adalah kemampuan yang dimiliki oleh beberapa aktor, kelompok, atau jenis aktor dalam memengaruhi lingkungan/kondisi aksi orang lain. Dalam perjuangan merebut kekuasaan, dialektika kontrol selalu bekerja, meskipun apa saja pemanfaatan yang bisa dilakukan oleh para pelaku berkedudukan di bawah/rendah terhadap aneka sumber daya yang terbuka bagi mereka sesungguhnya sangat berbeda di antara konteks-konteks sosial yang berlainan (Giddens, h. 440).

Menurut Foucault (1980), kekuasaan adalah seluruh tindakan yang menekankan dan mendorong tindakan-tindakan pihak lain melalui rangsangan, persuasi, atau bisa juga melalui paksaan dan larangan. Kekuasaan itu bekerja pada berbagai tingkatan, tidak terpusat atau tersebar di mana-mana, baik pada individu, organisasi, atau institusi. Kekuasaan terus-menerus diproduksi dan direproduksi. Foucault menghindari penjelasan kekuasaan yang selalu melihat hubungan antara kekuasaan dan negara, atau yang datang dari satu arah dan selalu dari atas ke bawah.

Selanjutnya, Foucault tidak menolak konsep otoritas sebagai salah satu sumber kekuasaan yang ada dan dipraktikkan oleh pihak tertentu. Pada tingkat “mikro-kekuasaan”, di mana hubungan kekuasaan bersifat tidak sebanding, maka selalu ada arah kekuasaan yang datang dari atas atau dari pihak yang merasa lebih kuat atau memiliki pengaruh. Namun, Foucault mengkritik kelemahan analisis kekuasaan yang hanya melihat otoritas sebagai satu-satunya sumber kekuasaan yang bekerja sehingga gerakan-gerakan dalam arah yang berlawanan tidak bisa diketahui. Gerakan-gerakan dalam arah yang berlawanan itu, meskipun kecil tetapi merupakan strategi yang terkoordinasi dan merupakan hubungan-hubungan kekuasaan yang bisa menghasilkan efek-efek baru serta bisa berkembang lebih lanjut.(Foucault, 1980, h. 199–200).

Pemahaman Foucault (1977) mengenai kekuasaan yang banyak dipengaruhi oleh Friedrich Nietzsche dan Max Weber, ada sangkut pautnya—meski nampak ironis—dengan munculnya masyarakat egalitarian pada abad ke-18. Bahwasanya, tandas Foucault, kemunculan masyarakat egalitarian pada abad ke-18 itu juga mendorong lahirnya bentuk-bentuk kontrol sosial yang kurang

egaliter. Untuk menjamin bahwa hak-hak “semua” orang dihargai, maka perlu membagi-bagi dan mendisiplinkan masyarakat untuk mengontrol, mengoreksi, dan memonitor orang-orang yang cenderung agresif. Disiplin dan “koreksi” terhadap para agresor menjadi contoh bagi masyarakat dan menjamin terwujudnya masyarakat yang lebih disiplin. Oleh sebab itu, pada kenyataannya, dalam menjalankan egalitarianisme masyarakat menjadi lebih menindas dan tertindas. Namun demikian, tandas Foucault, metode-metode kontrol, koreksi, dan pengawasan ini tidaklah lahir di luar dari lingkungannya dan faktanya sudah ada dalam bentuk yang sangat difus untuk suatu rentang masa tertentu. Jadi, pemahaman Foucault mengenai kekuasaan sangat bersandar pada pemahaman mengenai bentuk-bentuk kontrol sosial yang sudah ada dan pertautan serta evolusi sistematiknya melalui reformasi (misalnya, *penal leniency*) pada abad ke-18. Dengan demikian, tandas Foucault, proyek egalitarian semata-mata mendorong diwujudkannya sistem tata kelola intrusif (*intrusive governance*) yang lebih sistematis dan masyarakat yang tertekan.

Dalam karyanya, *Discipline and Punish*, Foucault (1977) menunjukkan bagaimana bentuk-bentuk tidak reguler dari hukuman dikonsolidasikan dan “direformasi” untuk mengatur dan mengekonomisasi secara lebih baik penggunaan kekuasaan oleh negara dalam upayanya melakukan transformasi dan mengontrol masyarakat. Eliminasi perilaku tertentu dalam reformasi teknologi kekuasaan tidak sebanyak modulasi perilaku sosial, sehingga reformasi itu secara lebih efisien melayani kebutuhan negara. Dalam reformasi hukuman, titik penekanan pada eliminasi kejahatan dan pelakunya tidaklah sebanyak penekanan pada pengaturan yang efisien dan ekonomis atas kejahatan dan pelaku kejahatan demi untuk melayani negara, dan pada akhirnya melayani kebutuhan masyarakat. Yang terjadi adalah kejahatan dan pelaku kejahatan melayani kebutuhan ekonomi dan politik negara, di samping sebagai model atau contoh bagi warga masyarakat yang lain tentang bagaimana akibatnya jika *tidak* berperilaku sebagaimana seharusnya. “Ekonomi politik” yang baru difasilitasi oleh perkembangan *panoptimisme*. *Panoptimisme*, dalam kaitannya dengan reformasi abad ke-18, menggariskan dan mengintegrasikan konsep-konsep keinternalan, diferensiasi

hierarkis, dan pengawasan yang tak terhindari. Jadi, analisis *postmodern* Foucault yang berkaitan dengan lahirnya penjara tidak hanya membantu kita memahami kekuatan penggerak di belakang *mass incarceration* dalam masyarakat, melainkan juga memberikan pengertian (*insights*) mengenai kekuatan penggerak di balik semua institusi kita.

1.6. Babak-Babak Meneliti LDII

1.6.1. Proses Memasuki *Setting*

Penelitian terhadap suatu komunitas atau organisasi yang selama ini dinilai masyarakat sebagai eksklusif memerlukan pendekatan tersendiri untuk memasuki medan penelitian. Saya merasakan eksklusivitas LDII beberapa saat sebelum berangkat ke Kediri untuk pertama kalinya. Ketika melakukan persiapan penelitian, saya dihadapkan dengan kekokohan birokrasi LDII. Posisi sentral pengurus LDII di Jakarta mampu mengendalikan pengurus dan kekuatan kultural LDII di daerah-daerah. Namun pertama kali saya berangkat ke Burengan, Kota Kediri, saya tidak mengantongi surat izin dari pengurus LDII di tingkat pusat. Akibatnya, saya pun gagal menemui pengurus di tingkat kabupaten, kecamatan, dan Pondok Pesantren Burengan. Kalaupun saya bisa masuk ke Pondok Pesantren Burengan, posisi saya sebatas sebagai tamu: tanpa akses, penjelasan, apalagi penghormatan.

Kondisi yang saya alami jadi berbeda ketika secara formal saya berkomunikasi terlebih dahulu dengan pengurus pusat LDII. Ketika waktu yang sudah dijadwalkan tiba, Hasyim (45), salah seorang pengurus pusat LDII yang sering mendampingi K. H. Ma'ruf Amin (Ketua MUI), menjemput dan mengantarkan saya ke sebuah hotel berbintang di Jakarta. Sore itu udara Jakarta cukup cerah, dan saya disambut di lobi hotel untuk dibawa ke lantai 28. Sebuah ruangan kecil eksklusif yang terbuat dari bahan serba kaca telah disediakan. Posisi ruangan itu agak menjorok ke luar struktur bangunan hotel sehingga malam kota Jakarta tampak cukup indah, khususnya di sekitar Jalan Thamrin, Jakarta Pusat. Di ruangan kecil tersebut sudah menunggu beberapa orang pengurus pusat LDII. Pada saat itulah saya menyampaikan maksud penelitian, kemudian direspons oleh

pengurus LDII dengan mempersilakan saya ke Burengan dan tempat-tempat lain yang diperlukan. Menjelang pulang baru saya ketahui bahwa manajer hotel tersebut adalah salah satu tokoh LDII.

Pertemuan kedua saya dengan pengurus pusat LDII berlangsung di kantor LDII, Jalan Patal Senayan, Jakarta Selatan. Bangunan fisik kantor terlihat masih baru, dilengkapi parkir mobil di *basement*. Meski dari luar bangunan tersebut tampak tidak begitu luas, namun penataannya cukup efisien. Saya menuju lantai dua dan disambut oleh beberapa resepsionis. Di lantai dua terdapat masjid dan saya sempatkan untuk salat di sana. Beberapa pengurus LDII menerima saya dan melengkapi data keperluan penelitian saya, baik berupa dokumen, manuskrip, maupun bentuk lainnya. Saya mulai mengumpulkan data-data sekunder dari sejumlah buku dan majalah yang diberikan oleh pengurus LDII kepada saya. Awal penelitian saya cukup lancar, dan saya merasa tidak mendapatkan halangan berarti sebagaimana yang saya alami sebelumnya. Namun setelah pertemuan awal tersebut saya belum dapat terjun langsung ke lapangan, karena terlebih dahulu harus diadakan pertemuan oleh tokoh-tokoh LDII untuk membahas proposal saya. Mereka ingin mengetahui maksud dan tujuan saya melakukan penelitian terhadap LDII ini. Setelah pembahasan proposal pun saya belum memperoleh izin ke lapangan karena ada pembahasan lanjutan yang akan dilakukan secara internal oleh pengurus LDII.

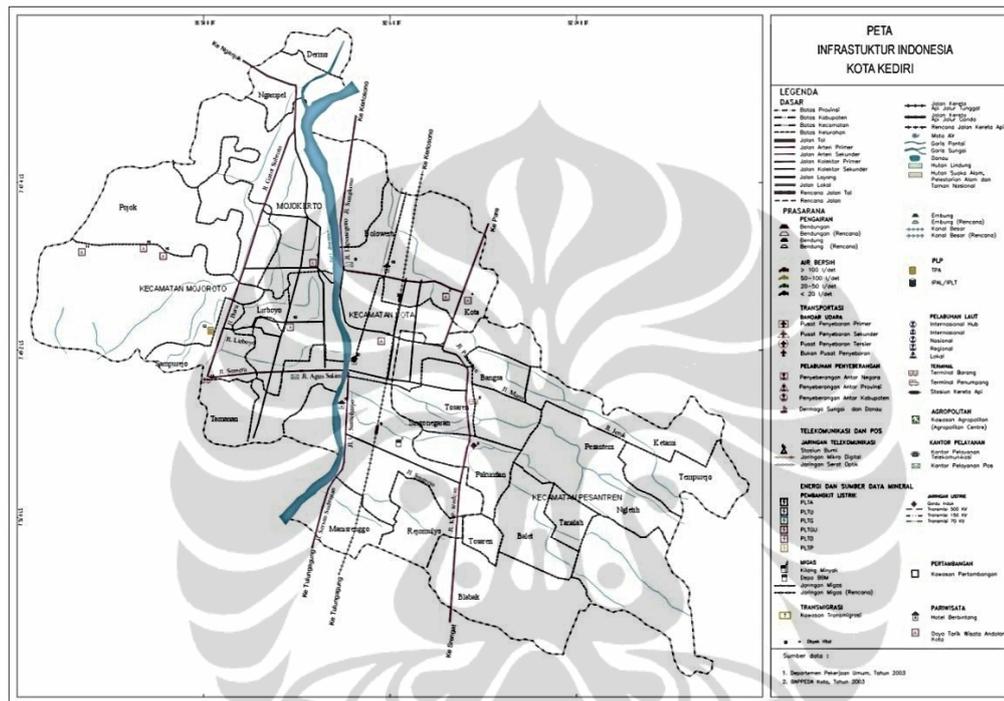
Dalam masa menunggu izin supaya diperbolehkan melakukan penelitian saya membangun *rapport* dengan beberapa pengurus LDII. Hal ini pada akhirnya memudahkan saya untuk segera mendapatkan izin untuk melakukan penelitian.

1.6.2. Menemukan Momentum Penelitian

Setelah saya mendapatkan izin atau lampu hijau dari pengurus pusat LDII, saya ditemani oleh utusan resmi pengurus pusat LDII menuju Burengan, Kediri. Tugas utusan resmi tersebut adalah menjembatani atau menginformasikan kepada pengurus LDII di Kediri tentang maksud tujuan saya dalam melakukan penelitian, serta membicarakan hal-hal teknis yang saya perlukan selama

melakukan penelitian, seperti menyiapkan dokumen-dokumen dan tulisan-tulisan tentang LDII.

Saya melakukan penelitian di Kediri sejak bulan Februari 2010 sampai dengan September 2010. Diawali dengan proses mengenal Kediri, baik kabupaten maupun kota administratifnya, kemudian masuk ke Pondok Pesantren Burengan Kediri, yang merupakan pusat pengembangan gerakan keagamaan LDII.



Gambar 1. Peta Kabupaten dan Kota Kediri

Wilayah Kediri saat ini terbagi dua: Kabupaten Kediri dan Kota Kediri. Kota Administratif Kediri berdiri sejak tahun 1972 dan terdiri dari 3 kecamatan, yaitu Kecamatan Mojoroto, Kota, dan Pesantren. Adapun Kabupaten Kediri terdiri dari 26 kecamatan. Sejarah Kediri pada masa lampau (dulu: Kadiri) dapat dilihat dari Prasasti *Harinjing* yang berangka tahun 840 M. Prasasti ini ditemukan di Desa Sukabumi, Kecamatan Kepung, Kediri, dan memuat tulisan dalam bahasa Sansekerta dengan huruf Kawi (Jawa Kuno). Candi Lor yang menunjukkan eksistensi Kerajaan Içana (929-1222 M) juga merupakan jejak Kediri masa lampau. Sejak saat itu, Kediri menjadi sebuah wilayah strategis di Nusantara, di samping pernah menjadi pusat Kerajaan Kadiri. Selain itu, Kediri juga menjadi

kota penting di masa Kerajaan Erlangga, Singosari, Tarumanegara, Padjadjaran, Majapahit, Demak, Pajang, Mataram, Surakarta, Yogyakarta, dan bahkan Sriwijaya.



1.6.3. Menyelami Komunitas LDII

Sebelum menyelami komunitas LDII, ada baiknya terlebih dahulu kita menilik pengertian komunitas. Victor Turner (2002) secara antropologis membagi kelompok sosial berdasarkan model keterhubungannya ke dalam dua kategori: masyarakat (*society*) dan komunitas (*communitas*, bahasa latin dari *community*). Pengertian masyarakat merujuk pada kelompok yang terstruktur dan terdiferensiasim kerap kali tersusun dalam hierarki sistem posisi politik-legal-ekonomi. Sementara komunitas adalah kelompok yang muncul dalam masyarakat dengan tak terstruktur atau memiliki struktur yang belum sempurna, dengan ciri anggota yang relatif tidak beragam, bahkan ada kesejajaran individual yang secara bersama menyerahkan wewenang kepada otoritas pemimpin atau sesepuh.

Komunitas merupakan sekelompok orang yang saling peduli satu sama lain lebih dari yang seharusnya, di mana dalam sebuah komunitas terjadi relasi pribadi yang erat antaranggota komunitas tersebut karena adanya kesamaan *interest* atau *values* (Kertajaya Hermawan, 2008). Proses pembentukannya bersifat horizontal karena dilakukan oleh individu-individu yang kedudukannya setara. Komunitas adalah sebuah identifikasi dan interaksi sosial yang dibangun dengan berbagai dimensi kebutuhan fungsional (Soenarno, 2002). Kekuatan pengikat suatu komunitas, terutama adalah kepentingan bersama dalam memenuhi kebutuhan kehidupan sosialnya yang biasanya didasarkan pada kesamaan latar belakang budaya, ideologi, dan sosial-ekonomi. Di samping itu, secara fisik suatu komunitas biasanya diikat oleh batas lokasi atau wilayah geografis. Masing-masing komunitas, karenanya akan memiliki cara dan mekanisme yang berbeda dalam menanggapi dan menyikapi keterbatasan yang dihadapinya, serta dalam mengembangkan kemampuan kelompoknya.

Komunitas LDII dalam penelitian adalah kelompok pengikut LDII yang polanya terbentuk melalui kesepahaman doktrin dan kesadaran organisasi. Komunitas ini dapat dilihat di pesantren-pesantren, pengajian, dan bentuk kerumunan lainnya yang mengacu kepada dan mengusung doktrin-doktrin yang dikembangkan oleh Nur Hasan al-Ubaidah. Bergabung dengan LDII merupakan pilihan. Kelompok ini menyebar di tengah masyarakat. Mereka hidup dengan

ajaran Islam versi Nur Hasan al-Ubaidah. Mereka adalah anggota LDII atau kelompok *Darul Hadits* binaan LDII. Kelompok pertama ini saya sebut sebagai *LDII kultural*.

Selain itu, ada pula para aktivis yang mengenal LDII melalui jalur organisasi, mulai dari tingkat pusat hingga desa. Mereka mengenal LDII sebagai suatu organisasi terlebih dahulu sebelum mengenal doktrin-doktrin Nur Hasan al-Ubaidah. Dalam hal ini doktrin-doktrin Nur Hasan al-Ubaidah diposisikan sebagai ide, gagasan, dan pemikiran yang bisa berkembang, dan karena itu sifatnya tidak mutlak.

Aktivis LDII di tingkat pusat misalnya, tidak canggung menafsirkan doktrin-doktrin Nur Hasan al-Ubaidah. Pun K. H. Ma'ruf Amin, tokoh NU, mereka terima sebagai ulama non-LDII yang boleh memberikan gagasan baru mengenai doktrin LDII. Dalam suatu kesempatan wawancara di kantor LDII di bilangan Senayan, Jakarta Selatan, saya mendapati mereka mengkritik gagasan K. H. Ma'ruf Amin soal *New Paradigm* LDII. Tapi di sisi lain, beberapa literatur yang mereka terbitkan menerima gagasan tersebut. Aktivis LDII model ini saya sebut sebagai aktivis *LDII struktural*.¹

Anatomi di atas menunjukkan bahwa penyebutan komunitas LDII otomatis menggambarkan sebuah entitas sosial yang mempunyai beberapa aspek, yaitu terorganisir sehingga mereka menjadi terkoordinasi dan terstruktur, serta terdoktrinasi sehingga mereka membentuk komunitas dan kultur. Sebagai kelompok masyarakat yang menjunjung doktrin Nur Hasan al-Ubaidah, LDII mengoordinasikan komunitasnya ke dalam organisasi yang mereka percayai sebagai pengusung cita-cita Nur Hasan al-Ubaidah.

Komunitas LDII Kediri terdiri dari mereka yang berada di Pondok Pesantren LDII Burengan dan beberapa pesantren mini, serta aktivis masjid-masjid dan pengajian-pengajian LDII yang bertebaran baik di Kota Kediri maupun di Kabupaten Kediri. Selain itu, komunitas LDII dalam penelitian ini termasuk juga para aktivis LDII yang pernah belajar di Pondok Pesantren LDII Burengan dan sekarang menjadi aktivis LDII di pusat atau di berbagai daerah.

1 Wawancara dengan K. H. Ma'ruf Amin, 23 Februari 2011.

Selama melakukan penelitian saya tidak hanya berada di komunitas LDII Kediri, tetapi juga mengunjungi beberapa komunitas LDII lainnya, seperti di Jombang, Tulungagung, Blitar, Nganjuk dan beberapa kabupaten lain yang menjadi basis LDII yang tidak bisa dipisahkan keberadaannya dari Pondok Pesantren LDII Burengan.

LDII saat ini telah tercatat sebagai organisasi kemasyarakatan di Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia Nomor AHU-18.AH.01.06 Tahun 2008 tertanggal 20 Februari 2008. Anggaran Dasar LDII termuat dalam Akta Nomor 01 tanggal 03 Januari 1972 yang dibuat oleh Notaris Mudijomo yang berkedudukan di Surabaya dan Akta Nomor 13 tanggal 27 September 2007 yang dibuat di hadapan Notaris Gunawan Wibisono, S.H. yang berkedudukan di Surabaya.

1.6.4. Mengais Data yang Berserakan

LDII termasuk fenomena dari suatu komunitas yang eksklusif. Sikap ini membuat sebagian besar masyarakat Islam menilai LDII sebagai masyarakat yang sengaja “mengasingkan diri” dari komunitas besar muslim di Indonesia. Saya tidak ingin masuk dalam persepsi tersebut. Bagi saya, LDII merupakan komunitas yang unik dan solid yang keberadaannya sering menarik perhatian mayoritas umat Islam. Penelitian terhadap LDII memiliki tantangan tersendiri karena LDII adalah objek mikro yang cenderung tertutup terhadap orang di luar kelompoknya. Terlebih jika penelitian yang dilakukan cenderung akan membongkar sisi sensitif organisasinya. Tuntutan untuk mendapatkan gambaran yang holistik tentang gerakan LDII mengharuskan saya untuk masuk memotret secara langsung pengalaman sehari-hari kehidupan komunitas LDII.

Penelitian tentang komunitas LDII ini menggunakan metode kualitatif, yaitu dengan **wawancara mendalam** (*in depth interview*) dan **pengamatan terlibat** (*participant observation*). Wawancara mendalam dilakukan dengan informan kunci, yaitu orang-orang yang memahami sejarah LDII sejak awal berdirinya sebagai *Islam Jamaah* dan ikut merasakan langsung kondisi *Islam Jamaah*, serta generasi *pasca-Islam Jamaah* yang bergabung sejak perubahan

nama menjadi LDII atau yang lebih muda. Wawancara mendalam juga dilakukan dengan tokoh-tokoh agama, masyarakat, dan pemerintah mulai dari ketua RT sampai dengan wali kota Kediri.

Sebagaimana dipaparkan Densin dan Lincoln (1998), pengamatan terlibat (*participant observation*) mengarahkan saya untuk melakukan pengamatan terhadap LDII secara penuh, di mana saya pengamat sebagai partisipan, partisipan sebagai pengamat, dan partisipan penuh. Parsudi Suparlan (1994) mengelompokkan kegiatan partisipasi sebagaimana yang saya lakukan ke dalam istilah partisipan pasif, partisipasi setengah-setengah, partisipasi aktif, dan partisipasi penuh. Pengamatan terlibat merupakan landasan bagi kajian antropologi budaya yang saya lakukan, mengingat metode ini merupakan pola pengumpulan data yang menjadi muara dari proses etnografi.

Penelitian kualitatif dilakukan dengan melihat *setting* dan orang-orang LDII secara holistik. Sebagai bahan dalam melakukan analisis data, subjek yang diteliti—seperti manusia dan tempat—tidak direduksi atau dipresentasikan sebagai variabel. Dalam ranah praktik, saya melakukan studi terhadap komunitas LDII secara utuh dan alami dengan situasi dan kondisi mereka sehari-hari. Maka penelitian ini menuntut saya untuk mampu menutup dunia pengalaman pribadi saya. Hal ini bertujuan untuk mengetahui konsep kehidupan sosial LDII yang meliputi kehidupan keseharian mereka, pembicaraan atau pemikirannya, serta catatan dokumennya.

Dalam konteks pengamatan terlibat, saya berada pada tingkat keterlibatan secara utuh dengan LDII. Artinya, pengamatan terlibat yang saya lakukan mewujudkan dalam hubungan sosial dan emosional. Pelaku adalah orang yang menjadi objek pengamatan dalam suatu *setting* alamiah (Spradley, 1997). Proses ini saya jalani dalam waktu yang cukup lama agar mendapatkan informasi yang lebih detail dan akurat, baik yang bersifat *observable* maupun *hidden (taboo behavior)*.

Sesuai dengan kajian NC State University (2007), penelitian terlibat mengharuskan saya untuk “membersihkan” dan “menjauhkan diri” dari ekspektasi terhadap pengamatan yang saya lakukan. Hal ini ditekankan karena penelitian

yang terlibat dan berinteraksi cukup lama dengan para informan dan warga LDII berpotensi menimbulkan kedekatan emosional. Di samping itu, sebagai seorang peneliti saya dituntut untuk tidak ikut campur terlalu jauh dalam masalah yang dihadapi oleh anggota LDII di lokasi penelitian, karena tujuan saya mendatangi komunitas LDII dan *setting* penelitian saya adalah untuk memperoleh data, bukan untuk mengubah *natural setting* LDII.

Tentu saja, meskipun ada kelebihan atau manfaat yang dapat diperoleh dari pengamatan terlibat, saya tetap harus berhati-hati mengingat pengamatan terlibat juga mempunyai beberapa kelemahan—setidaknya ada empat kelemahan yang mesti saya sebutkan. *Pertama*, objektivitas peneliti yang semakin meragukan. *Kedua*, sistem pengumpulan data yang cenderung tidak sistematis. *Ketiga*, ketergantungan pada pengukuran yang bersifat subjektif. *Keempat*, pengamatan yang dapat mendistorsi perilaku yang diteliti (*possible observer*).

Di dalam melakukan pengamatan terlibat saya menghindari sikap yang terlampau subjektif dalam melakukan interpretasi data. Oleh karena itu, saya telah melakukan langkah-langkah antisipasi agar subjektivitas dapat dihindari. Kedekatan saya dengan komunitas LDII saya sadari dapat memengaruhi objektivitas hasil penelitian. Pandangan subjektif terhadap orang/masyarakat yang diteliti adalah sesuatu yang tidak dapat dihindarkan. Justru fakta dan kenyataan terwujud berdasarkan penilaian yang subjektif—namun dalam konteks penelitian terhadap LDII, subjektivitas yang dimaksud adalah subjektivitas yang menguntungkan LDII.

Bruyn (1966) merumuskan empat konsep terminologi kunci dalam pengamatan terlibat, yaitu isu objektivitas (*objectivity issue*), pendekatan fenomenologis (*phenomenological approach*), pendekatan empiris (*empirical approach*), dan pemetaan definisi (*definitional mapping*). Isu objektivitas merupakan sebuah investasi waktu, energi, diri, yang berpotensi menimbulkan pertanyaan klasik tentang adanya kemungkinan bias.

Tuntutan metode *participant observation* adalah keharusan saya sebagai peneliti untuk berinteraksi, berkomunikasi, dan ikut serta dalam kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat yang sedang diteliti, dalam hal ini komunitas LDII.

Tuntutan tersebut berguna untuk menjelaskan dan mendeskripsikan perilaku sehari-hari anggota LDII. Untuk itu selama penelitian saya menetap di Wisma Tentram LDII, salah satu tempat khusus yang biasanya disediakan untuk tamu-tamu. Dari wisma ini mudah bagi saya untuk mengakses dan mengamati kegiatan yang berlangsung di Pondok Pesantren LDII Burengan. Namun, untuk mengakses dan mengamati kegiatan di luar komunitas LDII saya menetap di rumah masyarakat. Bernard dan Angrosino (2002) menegaskan bahwa seorang yang melakukan penelitian harus berbaur dalam komunitas yang ditelitinya. Seperti pada rumusan Emerson (1995), maka saya harus memperhatikan “*immersion*” dan “*inscriptions*”:

”Ethnographers are committed to going out and getting close to the activities and everyday experiences of other people. Getting close minimally requires physical and social proximity to the daily rounds of people’s live and activities; the field researcher must be able to take up positions in the mid of the key sites and the scene of other’s lives in order to observe and understand them. The ethnographer seeks live in order to observe and understand them. The ethnographer seeks a deeper immersion in other’s world in order to grasp what they experience as meaningful and important. In this way immersion gives the fieldworker access to the fluidity of other’s lives and enhances his sensitivity to interaction and process... In this respect, it is important to recognize that fieldnotes involve inscriptions of social life and social discourse... as inscription, fieldnotes are products of reflect convention for transforming witnessed events, persons, and places into words on paper.”

Emerson menegaskan bahwa seseorang harus membaur dalam aktivitas dan pengalaman sehari-hari secara lebih dekat, baik kedekatan fisik maupun kedekatan sosial, untuk merekam aktivitas sehari-hari masyarakat yang diteliti. Saya pun masuk ke dalam pusat kehidupan komunitas LDII untuk mengenal mereka secara dekat, baik yang berlangsung di masjid, ruang-ruang belajar, maupun pengajian-pengajian dan pertemuan-pertemuan, untuk menyerap apa yang mereka alami dan memahami makna yang terkandung dalam setiap peristiwa. Saya harus meningkatkan kepekaan dalam melihat interaksi dan proses yang terjadi dalam masyarakat.

Fettermen (1989) menjelaskan bahwa *immersion* atau pembauran peneliti ke dalam cara hidup, bicara, berperilaku, dan berpikir masyarakat yang ditelitinya sangat dianjurkan untuk mendapatkan data selengkap mungkin. *Immersion* dalam metode pengamatan terlibat adalah garansi bagi sebuah penelitian untuk mendapatkan hasil yang objektif dan merupakan representasi dari budaya masyarakat yang tengah diteliti. Emerson (1995) mengatakan:

“...immersion gives the fieldworker access to the fluidity of others’ lives and enhances sensitivity to interaction and process... Immersion enable the fieldworker to directly and forcibly experience for herself both the ordinary routines and conditions under which people conduct their lives, and constrain and pressures to which such living is subject... Immersion in ethnographic research, then involves both being with other people to see how they respond to events as they happen and experiencing for oneself these events and circumstances that give raise to them.”

Hasil dari pengamatan dan pembauran dengan LDII kemudian saya pahami secara komprehensif untuk dituangkan ke dalam bentuk catatan (*inscription*). “Pembauran diri” dan “pencatatan” dalam lapangan penelitian LDII merupakan dua proses yang tidak mudah. Proses *immersion* dan *inscription* dihadapkan pada kondisi LDII sebagai komunitas yang eksklusif dan tertutup. *Immersion* berhadapan dengan eksklusivitas LDII menyangkut konsep dan paradigmanya yang berbeda dengan mayoritas masyarakat muslim. Maka dalam menghadapi eksklusivitas LDII saya melakukan *immersion* dengan berhati-hati menempatkan emosi dan orientasi. Komunitas LDII adalah potret situasi yang rumit yang menuntut suatu strategi tertentu dalam menerapkan *participant observation*. Melakukan *immersion* memungkinkan seseorang untuk secara tidak sadar larut dalam budaya yang ditelitinya.

Terkait pola komunikasi dengan komunitas LDII yang dianggap tertutup, selama penelitian saya dituntut untuk melakukan proses *immersion* dalam rangka membongkar ketertutupan LDII. Dalam hal ini saya berada pada tingkat keterlibatan tertentu di mana keterlibatan penelitian yang mendalam dengan LDII tersebut menghasilkan data-data yang memerlukan pemilahan. Demi kepentingan penelitian—yaitu untuk memperoleh data/informasi yang mendalam—proses

immersion saya kembangkan selama penelitian berlangsung hingga menghasilkan catatan etnografi.

Dalam proses *inscription*, hasil pembauran yang mendalam tidak secara otomatis saya tangkap sebagai catatan faktual atas apa pun yang terjadi di LDII. Namun demikian, saya harus mampu secara aktif menangkap semua fakta yang ada.

1.7. Menulis LDII: Menentukan Sistematika

Sebagai suatu penelitian etnografi, disertasi ini disusun berdasarkan pengalaman saya dalam berinteraksi dengan komunitas LDII. Disertasi ini terdiri dari 6 (enam) bab. Bab pertama, “LDII: Menggoyang *Mainstream* dari Pinggiran Kota”, memuat pembahasan mengenai strategi adaptasi LDII di tengah *mainstream* agama; penelusuran atas pemikiran tentang hubungan antara agama dan negara; studi LDII sebagai kelompok agama baru di Indonesia; beberapa teori sosial yang membincang agama, strategi adaptasi, kekuasaan, strukturasi, dan globalisasi; dilanjutkan dengan pemaparan mengenai babak-babak meneliti LDII dan sistematikanya.

Bab kedua, “Pondok Pesantren Burengan Kediri dan Doktrin LDII”, memuat pembahasan tentang Kediri klasik sebagai bagian dari spiritualitas Jawa kuno; sejarah perkembangan Burengan; sosok Nur Hasan al-Ubaidah sebagai pendiri LDII; kemudian *Islam Jamaah* sebagai akar doktrin LDII.

Adapun bab ketiga, “Dinamika Internal LDII”, memuat pembahasan tentang pergeseran paradigma dan perubahan perilaku keagamaan LDII dari eksklusif menjadi inklusif yang diawali dengan dinamika perkembangan LDII dari Kediri hingga Jakarta; reformulasi ideologi; hingga pemaparan mengenai tokoh pembaharu LDII di Kediri.

Bab keempat, “Kontestasi LDII di Tengah Medan Keagamaan”, berisi uraian tentang eksistensi LDII di tengah pergulatan doktrin keagamaan, serta dinamika ortodoksi dan heterodoksi. Adapun bab kelima, “Relasi LDII dengan Negara”, memuat pembahasan terkait “bulan madu” LDII dengan pemerintah. Terakhir, bab keenam berisi pembahasan mengenai pergulatan LDII dalam

upaya untuk bertahan di tengah struktur dan kultur. Disertasi ini lantas diakhiri dengan penutup berupa kesimpulan.



BAB II

PESANTREN BURENGAN KEDIRI DAN DOKTRIN LDII

2.1. Kediri klasik sebagai Bagian Spiritualitas Jawa Kuno

Kediri adalah tempat kelahiran dan berkembangnya *Islam Jamaah* yang didirikan oleh Nur Hasan al-Ubaidah yang kemudian bermetamorfosis menjadi LDII. Kediri bukan daerah yang sangat sulit untuk dijangkau. Mendatangi Kediri bisa melalui berbagai jalur transportasi, baik darat maupun udara. Jalur udara dapat ditempuh dengan memanfaatkan Bandara Internasional Juanda, Surabaya, dan Bandara Abdurrahman Saleh, Malang, yang dilanjutkan dengan perjalanan darat ke arah selatan. Sedangkan jalur darat dapat ditempuh dengan angkutan antarkota/provinsi dan kereta api. Transportasi kereta api yang menghubungkan kota-kota di Jawa (menghubungkan Jakarta hingga Banyuwangi) mempunyai dua lintasan, yaitu lintasan utara dan lintasan selatan. Untuk memasuki Kediri dapat melalui lintasan selatan. Jika naik kereta api dari arah Jakarta, Cirebon, Semarang, atau kota-kota lain yang berada di sebelah barat Kediri, maka harus bersiap diri untuk turun di Kediri pada saat kereta sudah memasuki Stasiun Kertosono, Nganjuk.

Perjalanan melalui kereta beberapa kali saya pilih karena penuh dinamika dan pengalaman unik tersendiri. Pemandangan di kereta api memang sangat menarik, mulai dari orang-orang yang hiruk-pikuk bersiap turun, para pekerja restoran yang melayani pembayaran, hingga para penumpang jurusan Kediri yang mulai berkemas-kemas ketika mendekati stasiun tujuan. Stasiun Kediri terdapat di Jalan Stasiun, Semampir, Kediri, yang terletak di ketinggian ± 68 m di atas permukaan laut (mdpl) dan berada di Daerah Operasi 7 Madiun. Menjangkau Kediri melalui jalur angkutan antarkota/provinsi juga cukup mudah. Saya pernah ke Pesantren Burengan dari Surabaya menggunakan bus antarkota dan hanya membutuhkan waktu ± 3 jam.

Sejarah panjang Kediri adalah bagian penting dari perjalanan peradaban Jawa. Kediri klasik merupakan bagian dari wilayah yang memberlakukan kebijakan penguatan armada maritim sehingga mempunyai kemampuan merajut

hubungan—khususnya melalui jalur perdagangan—ke pusat-pusat peradaban lintas pulau (luar negeri), seperti Sriwijaya, Champa, India Utara, India Selatan, dan Cina. Kediri klasik memajukan pertanian dengan mendirikan pematang-pematang besar di desa Wringin Sapta di bantaran Sungai Brantas, sehingga desa dan sawah-sawah terhindar dari banjir.

Kediri klasik yang mempunyai kekuatan jaringan sosial-budaya telah melahirkan beberapa karya tulis berkualitas sebagai simbol kemajuan peradaban, seperti terjemahan *Mahabarata* dalam bahasa Jawa kuno; terjemahan buku *Arjuna Wiwaha* dan *Gatot Kaca Sraya* oleh Mpu Kanwa; salinan buku *Bharatayudha* dari buku *Mahabarata* oleh Mpu Sedah yang diselesaikan oleh Mpu Panuluh. Pencapaian yang cukup spektakuler adalah penerbitan buku *Jayabaya*² dan kemunculan beberapa karya orisinal lainnya, seperti buku *Semara Dahana* karya Mpu Dharmaja serta buku *Lubdaka* dan *Wertasantya* karya Mpu Tanakung.

Kediri klasik juga mengalami fase pembangunan pusat-pusat spiritualitas, seperti pendirian pertapaan yang indah di Pucangan dan renovasi tempat-tempat suci. Selain itu, Kediri klasik juga mendukung perkembangan agama Syiwa dan Budha. Pada masa itu kekuasaan materi dan kedudukan bukan diposisikan sebagai puncak capaian kehidupan. Masyarakat Kediri klasik masih menempatkan capaian spiritualitas sebagai unsur penting kehidupan yang dalam kasus tertentu bahkan dapat menggeser kehidupan yang bersifat materi. Perikehidupan orang Hindu yang menganggap penting spiritualitas juga dipegang teguh oleh Airlangga. Menjelang masa akhir hayatnya, Airlangga memenuhi kewajibannya menjadi petapa dan terkenal sebagai *Jatiwindra* atau *Maharesi Gentayu* hingga wafat pada 1049 M.³ Putri Airlangga, Sanggramawijaya, juga seorang petapa di Goa Selomangleng dan bergelar *Rara Suci* atau *Kilisuci*. Sanggramawijaya menolak permintaan ayahnya, Airlangga, untuk menggantikan

2 Jayabaya dikaitkan dengan Sri Aji Jayabaya, Raja Kediri pada abad XII. Peninggalan Raja Sri Aji Jayabaya lainnya yang juga cukup populer di tengah masyarakat Jawa adalah Sendang Tirta Kamandanu, Palinggihan Mpu Bharadah, dan Arca Totok Kerot.

3 Pilihan Airlangga untuk menjadi petapa diabadikan dalam *Kinanti* (tertulis dengan huruf Jawa): *Shri Baginda telah memanggil; Bangsaawan yang ditetapkan; Segera dinobatkan; Menjadi raja; Keduanya telah menghadap; Melaksanakan perintah raja; Yang menjadi raja di Panjalu; Adalah Samarawijaya; Berkedudukan di Kota Daha; Sedangkan di Janggala; Sang Mapanji Garasakan; Berkedudukan di kota Kahuripan; Penobatan telah selesai; Airlangga minta diri; Meninggalkan istana; Menjadi pertapa; Bergelar Shri Gentayu; Selamatlah semuanya.*

dirinya dan lebih memilih menjadi petapa.⁴ Dorongan bertapa dalam tradisi keraton adalah untuk menumbuhkan kekuatan yang dapat digunakan untuk membangun kembali posisi dominan suatu kerajaan dalam kehidupan politik Jawa.⁵



Gambar 2: Candi Lor

Kekentalan masyarakat Kediri klasik dengan suasana spiritualitas dapat dilihat dari beberapa candi sebagai pusat spiritualitas, misalnya Candi Surowono, sebuah situs yang dipercaya sebagai tempat penyucian Raja Wengker (salah satu raja berkuasa di Kediri pada masa Hayam Wuruk memerintah Kerajaan Majapahit). Candi ini terletak di Desa Cangu, Kecamatan Pare, kurang lebih 30 km dari Pondok Pesantren LDII Burengan. Prasasti yang ditemukan menunjukkan Candi Surowono dibangun pada abad ke-15 M. Namun sayangnya, Candi Surowono belum mendapat perhatian. Kondisi Candi memprihatinkan, bagian atapnya sudah runtuh dan hanya tersisa bagian kaki dan tubuhnya. Padahal candi

4 Dokumentasi, hal. 13–15, penerbit: Pemkot Kediri, 1999.

5 Bandingkan dengan Mark R. Woodward *Islam Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hal. 57.

ini menggunakan bahan dari batu andesit berpori, sementara bagian fondasinya menggunakan batu merah. Reliefnya mengilustrasikan cerita *Arjuna Wiwaha*, *Bubhuksah*, *Gagang Aking*, dan *Sri Tanjung*.



Gambar 3: Candi Tegowangi

Selain itu, terdapat pula Candi Tegowangi peninggalan Prabu Jayabaya. Candi Tegowangi terletak di Desa Tegowangi, Kecamatan Plemahan, Kabupaten Kediri. Buku *Pararaton* menceritakan bahwa candi ini merupakan tempat pendharmaan Bhre Matahun. Buku *Negarakertagama* pun menyinggung Bhre Matahun yang meninggal pada 1310 Saka (1388 Masehi). Jika memperhatikan tradisi membangun candi sebagai wujud pendharmaan seorang raja yang dilakukan 12 tahun setelah raja meninggal, maka diperkirakan Candi Tegowangi dibangun pada tahun 1400 M.

Pada dinding Candi Tegowangi terpahat relief *Sudamala*, yaitu kisah tentang penyucian Dewi Durga menjadi Dewi Uma yang dilakukan oleh Sadewa (tokoh bungsu dari Pandawa). Sedangkan di bagian halaman Candi Tegowangi tertata beberapa arca, yakni arca Parwati, Ardhanari, Garuda, dan Yoni.



Gambar 4: Candi Tegowangi

Adapun Candi Dorok terletak di Dusun Dorok, Desa Manggis, Kecamatan Puncu, Kabupaten Kediri. Perjalanan menuju Candi Dorok terasa menyenangkan. Lokasinya cukup jauh dari pusat kota dan jalan desanya berkelok-kelok mengingat daerahnya yang terletak di lereng Gunung Kelud. Candi Dorok tidak utuh lagi karena bagian atasnya sudah tidak ada. Candi Dorok membentuk bidang segi empat. Sayangnya, saya tidak menemukan arca bagian candi. Relief candi pun sulit dipahami karena kondisinya sudah rusak parah. Satu-satunya petunjuk atas candi ini adalah bahan pembentuk candi yang diperkirakan berasal dari abad ke-10 M.



Gambar 5: Candi Dorok

Di samping candi-candi, simbol-simbol spiritualitas yang berbentuk arca dan situs juga banyak ditemukan di Kediri. Di antara simbol-simbol spiritualitas tersebut adalah Situs Tondowongso yang baru ditemukan pada 1997 di Dusun Tondowongso, Desa Gayam, Kecamatan Gurah, Kabupaten Kediri. Situs ini diyakini sebagai peninggalan masa Kerajaan Kadiri awal abad ke-11. Arca Totok Kerot saya saksikan di Desa Bulusari, Kecamatan Pagu, Kabupaten Kediri. Kondisi Arca Totok Kerot lebih mengesankan. Bagian tubuh arca banyak yang hilang, terutama tangan kirinya. Posisi arca ini duduk tegak seorang diri di antara pematang sawah milik penduduk—saya merasakan suasananya cukup sunyi. Bentuk lain simbol spiritualitas Kediri klasik adalah Goa Selomangleng yang terdapat di utara Pesantren Burengan. Gua ini juga dipercaya sebagai tempat pertapaan Dewi Kilisuci, putri mahkota Raja Airlangga yang menolak tahta kerajaan dan memilih menjauhkan diri dari kehidupan duniawi.

Kesenian juga berkembang di masa Kediri klasik. Beberapa kesenian yang masih lestari hingga kini adalah *Jemblung*, *Jaranan*, *Ronda Thethek*, dan *Sendratari*. Kesenian *Jemblung* berkembang pesat di Kediri, terutama di daerah Lirboyo. Anggraeni (37), seorang seniman lokal Kota Kediri, memberi penjelasan saya tentang kesenian *Jemblung* yang berbentuk teater tradisional. Menurut Anggraeni, pementasan kesenian *Jemblung* melibatkan banyak personel, meliputi 7 (tujuh) orang termasuk *panjak*⁶ sebagai pemukul alat musik (pemberi *senggakan*) dan seorang dalang⁷ sebagai pengatur cerita, disertai peralatan musik tradisional yang terbuat dari kulit dan kayu. *Jemblung* memerlukan gamelan yang terdiri dari *kendang*, *ketuk*, *kenong*, *penerus (titil)*, *terbang*, dan *jedor*. Di samping itu, dalam *Jemblung* juga ada *sinden* atau penyanyi wanita yang menyanyikan lagu-lagu atau tembang, baik dengan maupun tanpa diiringi musik gamelan. *Tembang* adalah syair atau puisi yang dinyanyikan atau dilagukan sesuai dengan nada dan irama yang telah ditentukan. Dalam tembang biasanya lebih ditekankan

6 *Panjak* adalah istilah bagi seseorang yang berperan sebagai penabuh gamelan. *Peningkah*, yaitu yang mengiringi lagu atau nyanyian dengan tepuk tangan dan sorakan. *Panjak* juga berperan sebagai *senggakan*, yaitu tingkahan suara untuk memberikan penekanan suara dalang agar menjadi perhatian audiens dan menghidupkan cerita dalang. *Panjak* juga menjadi selingan, yaitu ucapan-ucapan yang tidak berkaitan langsung dengan alur dan isi cerita, tetapi dipakai untuk menyelingi agar pertunjukan tidak membosankan.

7 Dalang adalah penutur atau pencerita dengan menggunakan kata-kata atau suara sesuai dengan yang tokoh yang diperankan.

pengertian “*selawatan*”. Adapun *cerita* adalah alur kisah yang kebanyakan berupa saduran kisah Arab atau Persia yang diadaptasikan ke dalam kehidupan sehari-hari.

Anggraeni cukup fasih melantunkan tembang *Jemblung* yang ia pelajari dari ibunya yang juga seorang seniman tradisional lokal. Saya menyempatkan bertandang ke rumah Anggraeni, sebuah rumah sederhana dengan halaman rumah yang luas dan teduh. Di sebelah kiri rumah terdapat bangunan kayu terbuka layaknya sanggar. Anggraeni menuturkan:

“Bangunan sebelah itu sering saya pakai latihan *Jemblung*. Biasanya saya latihan intensif menjelang pementasan, kumpul semua. Sedangkan pada hari-hari biasa, maksud saya, hari-hari yang memang tidak ada jadwal pentas, kami cukup bertemu sebulan sekali, tapi di setiap minggu sore ada saja yang berkumpul, menemani saya melatih anak-anak remaja usia sekolah yang belajar seni tradisional.”⁸

Meskipun dalam kesehariannya Anggraeni merupakan ibu rumah tangga, namun ia mempunyai minat terhadap kesenian tradisional. Aktivitas rumah tangga ia jalani layaknya masyarakat pedesaan, dan waktu yang tersisa ia manfaatkan untuk berlatih *Jemblung*. Anggraeni menguasai bait-bait *Jemblung* yang memang sesuai dengan warna suaranya. Namun ketika melatih anak-anak remaja, ia juga mampu mengajarkan bait-bait di luar itu. Saya menyaksikan kehidupan Anggraeni yang monoton, namun ia terlihat cukup menikmati: pagi hari menyelesaikan urusan rumah tangga, menjelang siang hari sudah berada di sanggar; menjelang sore mengurus rumah tangga lagi, dan menjelang petang kembali ke sanggar untuk sekadar membersihkan kotoran. Sedangkan saat saya berkunjung ke rumahnya pada hari minggu, kesibukan Anggraeni bertambah karena sejak siang hari hingga menjelang petang ia berada di sanggar untuk melatih anak-anak remaja bermain *Jemblung*.

Sebenarnya saya menguasai beberapa kesenian tradisional, sampai beberapa tarian Bali pun saya bisa. Tapi saya ingin mengenalkan seni khas Kediri dulu agar bisa fokus. Misalnya, saya bisa menari pendet, tapi

8 Wawancara, 19 Februari 2010.

saya tidak tahu maknanya, tidak tahu tarian itu yang pas untuk apa? Dan ditarikan kapan? Beda dengan *Jemblung* misalnya, saya bisa cerita apa saja yang berkaitan dengan *Jemblung*. Belajar kesenian tradisional itu membosankan, apalagi bagi anak remaja. Nah, kebosanan itu sering terobati oleh cerita dibalik *Jemblung* itu.⁹

Adapun kesenian *Jaranan* yang berkembang di Kediri diangkat dari dongeng rakyat yang terjadi pada masa Kerajaan Ngurawan dengan rajanya, Prabu Lembu Amiseno. *Jaranan* khas Kediri memiliki jenis pegon dengan ukuran kuda yang relatif besar. *Jaranan* dimainkan oleh beberapa orang dengan pakaian beraneka ragam, di antaranya memakai topeng *Singobarong*, babi hutan, dan lainnya. *Jaranan* berkaitan dengan mistik mengingat pada waktu-waktu tertentu pemainnya mengalami *intrans* (kesurupan) dan memakan rumput, bunga sesajen, atau benda lain yang disediakan. Kondisi *intrans* akan terus berlanjut kecuali dihentikan oleh pawang *Jaranan*.¹⁰ Saya menemui seorang penari *Jaranan* dalam sebuah acara pernikahan, Riono namanya. Rasa penasaran saya terhadap sosok Riono bermula ketika ia menari mirip orang yang tidak sadarkan diri. Saat itu Riono menari sambil mengunyah pecahan lampu neon yang diberikan kepadanya. Anehnya, di mulutnya tidak ada setetes darah pun yang mengalir. Beberapa saat setelah pementasan saya memperkenalkan diri dan memperoleh kesempatan untuk berkunjung ke rumahnya.

Rumah Riono tidak berbeda dengan seniman tradisional sebelumnya yang pernah saya temui: sederhana. Perilaku hidup Riono mendekati perilaku masyarakat *abangan*, asing dengan ritual kaum santri, meski Riono masih menyempatkan diri untuk *sembahyang*, begitulah ia mengistilahkan ritual yang di kalangan masyarakat santri lebih dikenal dengan istilah *salat*. Saya menanyakan kepadanya perihal tariannya yang sulit dimengerti pada siang hari sebelumnya.

“Saya juga tidak mengerti tarian itu karena saya sendiri *ndak* sadar. Saya menjadi tidak sadar di saat menari, setelah itu terasa tubuh ini bergerak tanpa kendali, hilang rasa, dan yang tersisa hanya menari mengikuti

9 Wawancara, 12 Maret 2010.

10 *Pawang Jaranan* adalah sebutan bagi seseorang yang mempunyai kemampuan menyadarkan seorang pemain *Jaranan* dengan cara membaca mantra.

irama. Setelah menari pun saya tidak merasa kesakitan seperti yang dikira banyak orang. Biasa-biasa saja, cuma kalau pegal-pegal sedikit sih iya, capek mungkin. Di mulut saya pun ada gores-gores sedikit akibat benda-benda keras yang saya kunyah, tapi tidak berakibat fatal, paling cuma nyeri, tapi *ndak* sampai ada darah mengalir.”¹¹

Kesenian *Ronda Thethek* berkembang dari para penjaga kampung yang sedang mengadakan perondaan demi keamanan kampungnya dengan membunyikan suatu alat yang dibuat dari bambu. Alat itu dibunyikan dengan irama tertentu sehingga menarik siapa pun untuk mendengarkannya. Alat-alat bebunyian dari bambu ini cara membuatnya sangat mudah, yaitu dengan membuat lubang di tengah potongan bambu sehingga dapat menimbulkan bunyi dengan irama musik yang dikehendaki ketika ditabuh.

Sendratari yang populer adalah *Ande-ande Lumut*¹², yaitu *sendratari* yang berkisah tentang ketulusan dan kejujuran seseorang dalam kehidupan sosial. Kisah *Ande-ande Lumut* sebenarnya populer hampir di seluruh penjuru tanah Jawa, dan sangat populer di Kediri. *Sendratari* yang juga dikenal masyarakat Kediri adalah *Kethek Ogleng*.¹³

Babak kelabu Kediri klasik terjadi pada masa kolonial Belanda. Pada masa ini tidak ditemukan pembangunan peradaban Kediri klasik. Kalaupun ditelusuri, yang terekam hanya sebatas struktur birokrasi yang meminggirkan masyarakat Kediri. Pemerintah kolonial Belanda telah memosisikan masyarakat

11 Wawancara, 19 Februari 2010.

12 *Ande-ande Lumut* melegenda di masyarakat Kediri. Berkisah tentang Dyah Ayu Sekartaji yang berpenampilan kotor, lusuh, bak pengemis, dan tak memiliki sanak saudara. Mbok Rondo Sumiasih yang sudah memiliki empat putri cantik, Kleting Abang, Kleting Biru, Kleting Ijo, dan Kleting Langking, mengangkat Dyah Ayu Sekartaji sebagai anak dan diberi nama Kleting Kuning. Namun dalam kesehariannya, Kleting Kuning mendapatkan perlakuan kasar dari keempat saudara angkatnya. Kleting Kuning cukup sabar mengerjakan segala tugasnya dengan dibantu seekor burung bangau tongtong. Alkisah, Mbok Rondo Dadapan memiliki anak angkat pria, Ande-ande Lumut, yang tersohor ketampanan dan keluhuran budinya. Keempat putri Mbok Rondo Sumiasih berhias diri agar dipersunting Ande-ande Lumut. Sedangkan Kleting Kuning boleh mengikuti kakak-kakaknya, tapi tidak boleh berhias, bahkan tubuhnya dilumuri bau anyir dan amis. Pada akhirnya Ande-ande Lumut justru lebih memilih Kleting Kuning yang berperangai baik sebagai istrinya.

13 *Kethek Ogleng* adalah fragmen yang mengisahkan kepergian Panji Asmoro Bangun dengan kedua pembantunya, yaitu Bancak dan Doyok, sehingga seisi kerajaan bingung. Akhirnya Dewi Sekartaji, istri Panji, secara diam-diam mencarinya dengan cara menyamar menjadi gadis desa yang bernama Setumpi. Perjalanan yang cukup berat dilaluinya hingga bertemu dengan seekor hewan berwujud kera putih yang bisa bicara (*tata jalma*). Ternyata kera tersebut seorang abdi dalem (*kinasih*) yang bernama Joko Kapindanu dari kerajaan Bantar Angin yang disuruh oleh rajanya, Klono Sirwandono, untuk melamar Dewi Sekartaji. Melihat kecantikan Setumpi, Joko Kapindanu terlena dan terpikat ingin meminang Setumpi. Inilah yang dinamakan *Kethek Ogleng*. Jika tidak mau meladeni keinginannya, maka Setumpi akan dibunuh. Setumpi ingin *ngudang* (membuai) Joyo Kapindanu dan sewaktu Kapindanu terlena hingga tertidur pulas mendengar suara merdu Setumpi, kesempatan ini pun dimanfaatkan Setumpi untuk melarikan diri meneruskan perjalanan mencari suaminya.

Kediri sebagai kelompok terbelakang yang dipinggirkan. Pada era ini kesibukan masyarakat Kediri sebatas pada pengurusan sanitasi, retribusi pasar, pemeliharaan jalan kota, dan pajak sepeda.¹⁴

Sejak abad ke-14 mulai muncul orang-orang muslim yang menonjol di ibu kota Majapahit. Gresik merupakan kota pelabuhan pertama yang mempunyai penguasa muslim. Di sekitar Gresik terdapat Giri dan Ngampel yang memulai proses penerjemahan ajaran Islam ke dalam idiom-idiom Jawa. Sebaliknya, dari tempat yang sama pula kebudayaan Majapahit mulai menerima, misalnya, cara berpakaian muslim. Selanjutnya, pada abad ke-16 transformasi kultural luar biasa terjadi di kota-kota pelabuhan Jawa: masjid-masjid dan kuburan keramat dibangun dengan ornamen Majapahit. Arsitektur pendopo keraton Jawa pun diubah-sesuaikan untuk mengakomodasi kebutuhan ritual Islam sebagaimana tradisi wayang yang diubah-sesuaikan dengan kebutuhan dakwah Islam. Pada akhirnya, budaya Islam pesisir memudar selama masa pemerintahan Sultan Agung. Akan tetapi budaya istana Mataram (di dalamnya terdapat Kediri) mengalami kebangkitan dalam pengelolaan masalah-masalah Islam dan Jawa.¹⁵

Khusus mengenai perkembangan Islam di Kediri, *Babad Kadhiri* (baca: Kediri) menceritakan bahwa simbol Islamisasi masyarakat Jawa bermula sejak keruntuhan Kerajaan Majapahit akibat diserbu oleh Raden Patah yang kemudian menjadi Raja Demak. Tokoh Islam yang berperan dalam Islamisasi tersebut adalah Sunan Bonang yang masuk Kediri melalui Kertosono (sekarang masuk wilayah Kabupaten Nganjuk), kemudian menyeberangi Sungai Brantas. Sunan Bonang menginjak tanah Kediri pada masa Kerajaan Majapahit, tepatnya di penghujung era kekuasaan Prabu Brawijaya. Bahkan ditegaskan bahwa Prabu Brawijaya sewaktu wafat tidak *moksa*¹⁶ karena sebenarnya Prabu Brawijaya sudah

14 Lihat *Selayang Pandang Kota Kediri* (Kediri: Bagian Humas Pemkot Kediri, 2000), hal. 11–15.

15 Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara* (Bandung: Rosda, 2000).

16 *Moksa* adalah sebuah kondisi yang dikenal dalam ajaran agama Hindu. Kata *moksa* berasal dari bahasa Sanskerta, *muc* (membebaskan atau melepaskan). Kitab-kitab Upanisad menjelaskan *moksa* sebagai suatu keadaan *atma* yang bebas dari segala bentuk ikatan dan *samsara*. Maksud *atma* adalah ruh, jiwa; sedangkan “ikatan” adalah pengaruh pancaindra, pikiran sempit, ego, ketidaksadaran akan hakikat Brahman-Atman, cinta kasih selain kepada Hyang Widhi, rasa benci, hasrat, kegembiraan, kesedihan, kekhawatiran, dan impian. *Moksa* dipercaya dapat diraih seseorang yang masih hidup (*jivam mukta*), yaitu keadaan seseorang yang mempunyai moralitas tertinggi, kehidupan yang sempurna (*krtakrya*), kesenangan (*atmarati*), karena lepas dari 11 (sebelas) jenis ikatan, memandang dirinya ada pada semua makhluk (*eka-atma-darsana*), memandang dirinya ada pada alam semesta (*sarva-atma-bhava-darsana*), dan *brahman* sebagai *atman* yang ada pada dirinya (*brahmanbhavana*). Sedangkan capaian *moksa* setelah meninggal dunia

memeluk agama Islam. Diceritakan, Prabu Brawijaya masuk Islam setelah menyaksikan para bupati banyak yang beragama Islam. Tokoh Islam yang berhasil mengajak Brawijaya masuk Islam adalah Sunan Kalijogo.

Babad Kadhiri mencatat bahwa Islam yang masuk ke Kediri dengan disimbolkan oleh kemunculan Kerajaan Demak adalah Islam dengan pendekatan kekuasaan. Pola penyebaran ini menimbulkan “ekses” kebudayaan dan tradisi, bahkan kemanusiaan. Seolah-olah antara Islam dan nilai lokal adalah dua hal yang paradoks. Pada kenyataannya Islam memang berkembang di tengah-tengah masyarakat Kediri yang kental dengan budaya lokal yang dipengaruhi ajaran Hindu-Budha. Beberapa ritual yang dikenal dalam ajaran Hindu-Budha masih berkembang meskipun masyarakatnya telah beragama Islam. Dalam proses akulturasi budaya ini, lebih tepatnya, pengaruh Islam terhadap kebudayaan lokal mewarnai kehidupan keseharian masyarakat. Masyarakat muslim Kediri sebagai bagian dari suku Jawa yang sangat menghormati arwah leluhur, masih melakukan tradisi kenduri 3 hari, 7 hari, 40 hari, 100 hari, 1 tahun, 2 tahun, dan 1.000 hari, sebuah budaya yang dikembangkan oleh aliran Tantrayana yang dianut Raja Kertanegara dari Singasari penjelmaan Syiwa. Kenduri ini mereka sebut *tahlil*, yaitu sebuah ritual mendoakan ruh leluhur berupa kegiatan mengucapkan puji-pujian, pengampunan, dan teks lainnya yang dianggap mulia dan suci.

Persebaran nilai Islam di tengah masyarakat juga menyentuh aspek teologi. Patung Raja Kertajaya dalam wujud Budha yang disembah masyarakat pesisir utara (Surabaya dan sekitarnya) mengalami proses delegitimasi. Konon Raden Rahmat mengangkat legenda *Jaka Jumput*, yaitu sebuah kisah yang menjelaskan bahwa patung Kertanegara yang disembah masyarakat Surabaya dewasa itu sebenarnya bukan dewa. Ia adalah anak raja Kediri yang bernama Jaka Taruna yang telah berbuat licik dan menipu Jaka Jumput. Karena itu patung batu yang disembah masyarakat itu oleh Raden Rahmat diberi nama *Jaka Dolog*, yang berarti pemuda kebingungan.¹⁷

merupakan proses menyatunya *atman* dengan *brahman* sehingga *atman* tidak lahir kembali sebagai makhluk apa pun atau bebas dari *samsara* (*sasvatisanti*).

17 Ridin Sofwan, dkk., *Islamisasi di Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 249.

Nilai budaya Jawa Hindu-Budha lainnya yang mengalami akulturasi adalah ajaran *Yoga Tantra*. Kata *yoga* berasal dari bahasa Sanskerta, dari kata *yuj* yang berarti “berhubungan”, yaitu pertemuan roh individu (*atman/purusa*) dengan roh universal (*paraatman/mahapurusa*). Sedangkan *tantra* berarti “merajut” atau “menenun”. Maksudnya adalah penggabungan antara pikiran, ucapan, dan tindakan yang bersifat rahasia dan berorientasi pada pemahaman kesejatian “seseorang” (sang Budha). Hanya saja, “seseorang” tersebut masih berbentuk calon Budha yang belum menyadari ke-Budha-annya. *Yoga Tantra* adalah sebuah ajaran mazhab *Tantrayana* yang bersifat esoterik (tersembunyi, mistik).

Masyarakat muslim Kediri juga mengenal ritual tanggal 1 Syuro, yaitu peringatan tahun baru Islam. Biasanya ritual ini diisi dengan beberapa acara: *ta'aruf* dan beragam kegiatan Islami, *Jaranan*, serta sesajen di Petilasan Raja Sri Aji Jayabaya yang berada di Desa Menang, Kecamatan Pagu, kurang lebih 10 km arah utara dari Kota Kediri atau waktu tempuh 15 menit dari kota. Di areal tersebut terdapat makam Sri Aji Jayabaya, Sendang Tirta Kamandanu, Palinggihan Mpu Bharadah, dan Arca Totok Kerot. Pesertanya mengenakan pakaian adat Jawa dan memulai ritual dengan berpawai dari halaman Balai Desa Menang menuju Petilasan Sri Aji Jayabaya dan Sendang Tirta Kamandanu. Jaraknya sekitar 2 kilometer. Dua pusaka milik desa, berupa *Tombak Kiai Bima* dan *Cemeti Kiai Pamuk*, ikut dikirab. Dilanjutkan dengan serangkaian upacara tabur bunga/*caos dahar* sebagai penghormatan kepada Prabu Jayabaya yang dilakukan oleh sejumlah gadis. *Caos dahar* juga berlangsung di Loka Busana dan Loka Mahkota yang melibatkan para sesepuh, juru kunci makam, serta para tamu undangan. Kumandang doa juga dilantunkan di makam Raja Sri Aji Jayabaya. Proses ritual *chaos dahar* berlanjut ke tempat pemandian Sendang Tirta Kamandanu. Ritual yang melibatkan ratusan masyarakat muslim Kediri ini bertujuan mengenang masa kejayaan Raja Sri Aji Jayabaya yang dipercaya *moksa* di lokasi tersebut.

Ritual “Satu Suro” juga berlangsung di lereng Gunung Kelud. Ritual ini diikuti oleh sebagian masyarakat Hindu dan juga masyarakat non-Hindu, seperti Islam, Budha, atau para penganut kepercayaan. Mereka tidak hanya berasal dari

desa di kaki Gunung Kelud, tapi juga dari Blitar, Nganjuk, Tulungagung, bahkan Bali. Biasanya ritual dimulai pada pagi hari dengan iring-iringan pembawa sesajen yang dipimpin oleh tiga putri desa sebagai *cucuk lampah* (penunjuk jalan). Upacara ritual sesajen dibuka dengan menyerahkan sesajen inti yang ditaruh di dalam sebuah bokor warna emas kepada sesepuh atau tetua adat pemangku Gunung Kelud. Setiap tahun ritual ini mempunyai tema utama, yaitu lakon *Rakaryan Lembu Suro*.¹⁸ Setelah prosesi lakon, dilanjutkan arak-arakan isi sesajen hasil bumi berbentuk lima gunung sebagai simbol persembahan lima desa di lereng Gunung Kelud, yakni Desa Sugihwaras, Desa Ngancar, Desa Babadan, Desa Sempu, dan Desa Pandantoyo. Bagian lain dari ritual Gunung Kelud adalah kegiatan menandai yang dilakukan dengan peletakan gunung di kaki kubah lava diiringi doa-doa dari sejumlah pemuka agama, pemuka adat, dan tokoh masyarakat kepada Yang Maha Kuasa. Mereka mengungkapkan rasa syukur atas anugerah Yang Maha Kuasa melalui Gunung Kelud. Sebagian masyarakat juga ada yang memaknai ritual ini sebagai *condro sengkolo* (tolak bala), yaitu sebagai harapan untuk meredam amarah Gunung Kelud agar tercipta alam yang harmonis.

Keberagaman masyarakat Jawa ini, dalam pandangan Reid merupakan pola keislaman yang bersifat formalitas-superfisial. Mereka sekadar mengucapkan kalimat syahadat, yakni kepemelukan nominal terhadap Islam. Pada saat yang bersamaan, praktik-praktik agama lama dan kepercayaannya terus berlangsung hingga kini dalam bentuk “Kejawen”. Oleh karena itu, menurut Azra (2000) proses Islamisasi di Jawa dianggap belum selesai karena dua hal. *Pertama*, Jawa mempunyai kebudayaan istana keindia-indiaan yang paling mapan dibandingkan negara-negara lain di Nusantara yang menerima Islam. *Kedua*, penarikan diri dari keterlibatan dalam jaringan Islam internasional pada abad ke-19, di Jawa terlihat lebih jelas dibanding wilayah lain di Indonesia.

Sejarah Kediri terdapat dalam tulisan pada prasasti *Kwak* yang aslinya tersimpan di museum nasional. *Kwak* adalah prasasti Mataram kuno. *Kwak*, di dalam prasasti itu, diidentikkan dengan Kediri, suatu daerah yang dibebaskan oleh

18 Rakaryan Lembu Suro adalah punggawa Kerajaan Majapahit yang gagal mempersunting Dewi Kilisuci, putri Raja Kadiri. Karena usahanya gagal, Lembu Suro dikuasai sifat-sifat buruk. Lembu Suro pun dikejar-kejar pasukan Majapahit hingga tertangkap dan dibunuh dengan cara dimasukkan ke kawah Gunung Kelud.

negara dari pungutan pajak. Pada mulanya Raja Rake Kayuwangi memberikan kepada *wika* (pejabat setingkat bupati) tanah seluas 4 hektar dengan tujuan mengembangkan tempat-tempat ibadah di Kediri. Namun kemudian, Kediri menjadi daerah yang terus berkembang. Hari jadi kota Kediri, 27 Juli, pun diputuskan oleh Peraturan Daerah.

Terlepas dari penilaian Reid, pada kenyataannya masyarakat Kediri cukup agamis. Salah satu indikatornya adalah persebaran tempat ibadah dan kajian keagamaan yang cukup merata. Menurut Drs. Rifa'i, M.Pd.I, Kepala Seksi Penerangan Masyarakat Departemen Agama Kota Kediri, di sekitar Burengan terdapat 55 masjid, 107 langgar, 45 musala, 3 gereja Katolik, 17 gereja Protestan, dan 2 pura/wihara. Tempat peribadatan Hindu sebenarnya masih ada, namun agak jauh dari Burengan, tepatnya di Kecamatan Mojojoto.

Tabel 1. Jumlah Tempat Peribadatan Kota Kediri Tahun 2008

No	Kecamatan	Masjid	Langgar	Mushalla	Gereja		Wihara
					Katolik	Protestan	
1	Mojojoto	77	168	34	1	26	
2	Kota	55	107	45	3	17	2
3	Pesantren	62	90	59	3	5	
Jumlah		184	365	138	7	47	2

Sumber: Depag Kota Kediri, 2009

Di Kota Kediri terdapat 16 pondok pesantren dengan jumlah santri 12.339 orang. Lembaga pendidikan keagamaan lainnya adalah Madrasah Ibtidaiyah (MI) 18 buah dengan 1.246 siswa; Madrasah Diniyah 18 buah dengan 525 siswa; Madrasah Tsanawiyah (MTs) 8 buah dengan 3.707 siswa; Madrasah Aliyah (MA) 5 buah dengan 2.634 siswa; dan 4 buah perguruan tinggi.

Dalam sejarah peradaban Islam di Jawa, pesantren mempunyai peran dalam memberikan legitimasi budaya lokal dan cukup kuat memengaruhi kehidupan masyarakat. Dua pesantren yang perlu saya sebutkan di sini adalah Lirboyo dan Ploso. Pondok Pesantren Lirboyo Kediri (selanjutnya disebut Lirboyo) terletak di Desa Lirboyo, Kecamatan Mojojoto, Kota Kediri, Jawa Timur. Pemrakarsa Lirboyo adalah Kiai Saleh, seorang agamawan lokal, dan K. H. Abdul Karim, agamawan dari Magelang, Jawa Tengah, menantu Kiai Saleh di

kisaran tahun 1910 M. Kelahiran Lirboyo tidak lepas dari permintaan Kepala Desa Lirboyo kepada Kiai Saleh agar menempatkan salah satu menantunya di Lirboyo.¹⁹ Tradisi baru yang diperkenalkan Kiai Saleh kepada masyarakat sekitar Lirboyo adalah mengumandangkan *azan* saat pertama kali memasuki tanah baru.²⁰ Kegiatan keagamaan diperkuat dengan pembangunan masjid pada tahun 1928 M. Sentuhan Jawa kuno dapat dilihat pada arsitektur bangunannya yang klasik. Sedangkan arsitektur Timur Tengah hanya sebagai penguat eksotisme bangunan saja.

Keberadaan Lirboyo semakin dikenal masyarakat sebagai tempat mencari ilmu pengetahuan keislaman. Lirboyo mendirikan sekolah keagamaan (*madrasah*) pada 1925 agar dapat lebih intensif mendidik dan membentuk kepribadian santri. Pada 1933 Lirboyo memberlakukan iuran santri 5 sen/bulan untuk menggiatkan proses sosialisasi budaya Islam di tengah masyarakat, seperti pengenalan huruf Arab (*khoth*), Al Quran, hukum Islam dan ritual-ritual yang mendasar.

Kedua pesantren tersebut mewakili corak Islam di Jawa yang menghargai tradisi dan budaya lokal. Pemahaman keagamaan pesantren model ini tentu dipengaruhi oleh pilihan referensi yang mendominasi mereka, baik literatur berupa teks maupun pemikiran dan perilaku seorang tokoh. Wali Songo yang melegenda adalah perkumpulan ulama yang mendapat tempat istimewa dalam komunitas pesantren. Konsep keislaman Wali Songo identik dengan penghargaannya terhadap budaya lokal dan menjadikan kebudayaan lokal sebagai basis Islamisasi sepanjang tidak mencederai konsep keimanan (kepercayaan) dalam Islam. Dalam analisis Reid, bentuk masyarakat dalam konsep Wali Songo adalah “muslim yang belum selesai”. Namun menurut saya, berislam pola Wali Songo adalah menghadirkan Islam di samping sebagai pranata juga sebagai pengayaan budaya lokal. Islam menjadi agama yang cukup populer di kalangan masyarakat Kediri pascakejatuhan Kerajaan Majapahit. Masyarakat Jawa yang cukup kental dengan budaya Hindu-Budha dalam komposisi Islam Nusantara

19 Saya menemukan beberapa fakta tentang peran kepala desa dalam pembukaan lembaga keagamaan model pondok pesantren. Antara Lirboyo dan Burengan mempunyai perbedaan konsep bersosial. Namun, awal keberadaannya ternyata tidak lepas dari kontribusi kepala desa.

20 Mitos yang berkembang saat itu adalah, masyarakat Lirboyo tidak bisa tidur nyenyak karena terganggu makhluk hidup yang lari tunggang langgang meninggalkan desa Lirboyo.

dikategorikan sebagai masyarakat *abangan*. Maksudnya, semangat menuntut ilmu keagamaan tidak terbatas pada suku-suku yang selama ini secara tradisional dikenal sebagai kelompok etnis santri, seperti Aceh, Minangkabau, atau Banten, tapi meliputi orang-orang Jawa juga, khususnya sejak paruh abad ke-19. Dalam pelacakan jaringan intelektual, muslim Kediri adalah potret masyarakat yang tradisinya dipengaruhi oleh ulama Jawa yang memperoleh pendidikan di Haramain. Salah satu corak Islam yang berkembang di Jawa, termasuk masyarakat Kediri, adalah keakrabannya dengan simbol-simbol lokal.²¹

Di tengah tradisi seperti yang berlangsung dalam masyarakat Kediri, kemudian muncul suatu paham keagamaan baru, yaitu *Islam Jamaah* yang kemudian berubah menjadi LDII, di mana Pondok Pesantren LDII Burengan merupakan pusat pengembangannya.

2.2. Pondok Pesantren LDII Burengan dan Sosok Nur Hasan al-Ubaidah

Sore itu, ketika saya mengunjungi Pondok Pesantren LDII Burengan, nampak suasana santai para santri di berbagai sudut. Mereka tampak menikmati suasana Burengan yang saat itu cukup sejuk. Maklum, Kediri terletak di antara 111,05°–112,03° Bujur Timur dan 7,45°–7,55° Lintang Selatan dengan luas 63.404 km². Dari aspek topografi, Kota Kediri terletak pada ketinggian rata-rata 67 m di atas permukaan laut, dengan tingkat kemiringan 0°–40°. Para santri hilir mudik, tampak beberapa kelompok santri sedang bercengkerama, ada yang bermain bola, atau sekadar duduk santai bersandar di tembok teras masjid sambil membaca Al Quran. Saya juga menyaksikan beberapa santri berada di ruang tamu. Mereka sedang mengurus administrasi; ada yang mengurus administrasi proses belajar mengajar, ada juga yang melakukan penitipan dan pengambilan uang pada pengurus pesantren yang memang menyediakan jasa penitipan uang untuk keperluan santri sehari-hari. Terdapat juga beberapa santri yang sedang berada di kamar-kamar yang terletak di sebelah masjid. Mereka sedang asyik membaca kitab atau menghafal Al Quran. Saya juga melihat aktivitas kecil beberapa tamu

21 Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara* (Bandung: Rosda, 2000), hal. 150.

yang menempati kamar-kamar di sebelah masjid. Tamu-tamu tersebut adalah orang tua atau keluarga santri dari berbagai daerah yang datang menjenguk.

Burengan, yang menjadi lokasi pondok pesantren, mengidentifikasi dirinya dengan istilah *wetan kali* (sebelah timur sungai). Maksudnya, letak Burengan berada di sebelah timur Sungai Brantas. Struktur wilayah Kota Kediri memang dibelah Sungai Brantas menjadi dua bagian, yaitu sebelah timur dan barat sungai. Burengan masuk ke dalam wilayah dataran rendah, persisnya di daerah yang berada di sebelah timur sungai yang meliputi Kecamatan Kota dan Kecamatan Pesantren. Sedangkan dataran tinggi terletak pada bagian barat sungai, yaitu Kecamatan Mojoroto. Bagian barat sungai termasuk lahan kurang subur yang sebagiannya masuk kawasan lereng Gunung Klotok (472 mdpl) dan Gunung Maskumambang (300 mdpl).

Burengan terletak di Kecamatan Kota (yang mempunyai luas 14,900 km²), sekitar 25 km dari Desa Mojokuto, lokasi penelitian Geertz. Mojokuto sendiri berada di sebelah timur laut Burengan, atau 120 km barat daya Kota Surabaya. Tidak sulit menemukan pesantren yang lokasinya berada di tengah-tengah kota ini.



Gambar 6: Menara Masjid Burengan

Pondok Pesantren Burengan terletak di Jalan H. O. S. Cokroaminoto 195, Kota Kediri, tepatnya di Kelurahan Banjaran yang luasnya ±126 hektar. Saat ini Burengan dihuni 3.000 santri. Adapun penduduk Kelurahan Banjaran mencapai 9.076 jiwa dan penduduk Kota Kediri mencapai 248.751 jiwa.²² Lokasi Burengan cukup strategis. Jalan yang tepat berada di depannya tidak pernah sepi dari lalu lalang kendaraan, baik roda dua maupun roda empat. Pintu gerbang diapit oleh jejeran toko-toko permanen yang menjual aneka ragam kebutuhan masyarakat. Keseharian di jalan akses pesantren cukup padat, meski terasa “tenang” mengingat di tengah-tengah keriuhan itu menyembul kubah masjid pesantren.

Jalan H. O. S. Cokroaminoto memang termasuk jalan utama yang menghubungkan beberapa kelurahan dan kecamatan, serta terhubung dengan jalan utama lainnya. Saya menyaksikan bahwa Kediri adalah kota yang aktivitasnya 24 jam. Toko-toko tutup pada pukul 21.00 WIB dan dilanjutkan oleh pedagang kaki lima. Warga dari kota-kota di sekitar Kediri, seperti Blitar, Tulungagung, dan Nganjuk, mencari hiburan dan wisata kuliner di Kediri pada malam hari. Aktivitas pagi hari dilanjutkan oleh para pedagang makanan pagi (*sarapan*). Kediri juga semarak di pagi dan di sore hari; ribuan pengendara sepeda, pejalan kaki, dan angkutan kota membawa para pekerja rokok Gudang Garam. Kediri adalah kota yang aman dengan tingkat kriminalitas yang sangat rendah. Selama 6 (enam) bulan saya berada di lokasi penelitian hanya terjadi satu kasus pencurian sepeda motor. Hal ini dikarenakan berfungsinya pranata-pranata sosial dan pranata-pranata kemasyarakatan.

Pada awal penelitian saya menyempatkan berbincang dengan salah seorang santri LDII di ruang tamu. Saya mendapati foto Nur Hasan al-Ubaidah terpasang di atas meja yang terbuat dari batu pilihan, tepat di sebelah kanan meja resepsionis. Ketika diperhatikan, pose foto tersebut mengesankan bahwa Nur Hasan al-Ubaidah adalah sosok kiai yang tidak berbeda jauh dengan kiai-kiai Jawa yang berpeci dan berpakaian sederhana. Di ruang tamu yang cukup luas juga terdapat lemari cukup besar, berisi ratusan buku *hadis*—sebuah koleksi yang

22 Dokumentasi Pemerintah Kota Kediri berdasarkan sensus tahun 2007.

mengisyaratkan bahwa Pondok Pesantren LDII ini berkonsentrasi pada kajian hadis, di samping Al Quran.

Burengan tidak bisa dilepaskan dari sosok seorang kiai yang bernama K. H. Nur Hasan al-Ubaidah, tokoh utama dan pendiri pesantren sekitar tahun 1952. Menurut Kuncoro (70), aktivis senior LDII, mantan pimpinan Pondok Pesantren LDII Burengan, dan mantan kepala desa, menuturkan bahwa nama lengkap tokoh penting dalam LDII tersebut adalah Nur Hasan al-Ubaidah Lubis bin Abdul bin Thahir bin Irsyad. Lahir di Desa Bangi, Kecamatan Purwosari, Kabupaten Kediri, Jawa Timur, pada tahun 1915 (sumber lain menyebutkan tahun 1908). Di masa kecilnya, Nur Hasan al-Ubaidah mendapat bimbingan keagamaan langsung dari ayahnya sendiri, H. Abdul Aziz bin Thahir bin H. Isyad. Setelah beranjak remaja, Nur Hasan al-Ubaidah mulai menuntut ilmu dari satu pondok ke pondok yang lain, seperti Pedes, Samelo, Perak Jombang, Balong Jeruk, bahkan pernah *mondok* di Lirboyo, pesantren terbesar yang menjadi basis dan dikenal sebagai “Pesantren NU”. Seperti yang dituturkan oleh K. H. Idris Marzuki ketika diwawancarai di Pesantren Lirboyo Kediri, “Nur Hasan al-Ubaidah pernah *mondok* di Lirboyo sini, namun tidak lama. Anaknya cukup cerdas dan waktu itu seperti pada umumnya santri yang ada di sini, mengikuti pengajian dengan tekun. Saya tidak mengerti, tiba-tiba ia menjadi pemimpin *Islam Jamaah*, dari mana ya, ia mendapatkan paham seperti itu? Padahal di pesantren ini tidak seperti itu pemahamannya.”²³

Seperti lazimnya orang yang menuntut ilmu agama pada masa itu, setelah *mondok* dan mengenyam pendidikan di beberapa pesantren, mereka melanjutkan belajarnya ke Mekkah. Pada saat itu Mekkah masih dipandang sebagai pusat pengembangan ilmu agama Islam. Seakan tidak absah menjadi pakar dalam ilmu agama Islam apabila belum menginjakkan kaki di bumi Mekkah. Maka pada 1930, Nur Hasan al-Ubaidah pun mengikuti jejak para santri kebanyakan dengan berangkat ke tanah suci membawa dua tujuan sekaligus: selain untuk menuntut ilmu, juga untuk menunaikan ibadah haji. Setelah menunaikan ibadah haji, ia yang semula bernama Muhammad Madigol, kemudian memakai nama Nur Hasan al-

23 Wawancara dengan K. H. Idris Marzuki.

Ubaidah. Di Mekkah ia menuntut ilmu hanya sebentar, kemudian kembali ke tanah air.

Pada kesempatan yang kedua, Nur Hasan al-Ubaidah berangkat lagi dengan bertolak dari Sampang, Madura, menuju Jeddah. Menurut K. H. Fatoni, di Mekkah Nur Hasan al-Ubaidah memang tidak sebatang kara. Di sana ia tinggal di tempat kakaknya, H. Mahfudz, di Rukbat Naksabandi, Mekkah, sebelum memutuskan untuk pindah ke Desa Syammiyah dan kemudian menimba ilmu di Masjidil Haram. Dari hasil belajarnya ini Nur Hasan al-Ubaidah menguasai teks suci keagamaan dan metode membaca teks suci yang dikenal dengan *qiraah sabah* yang meliputi Nafi' al-Madani, Ibnu Katsir al-Makki, Abu Amr al-Bashri, Ibnu Amir al-Syami, Ashim al-Kufi, Hamzah al-Kufi, dan Ali al-Kisa'i. Nur Hasan al-Ubaidah juga dipercaya menguasai 49 kitab hadis. Di antara guru-guru Nur Hasan al-Ubaidah adalah Abu Samah, Syeikh Umar Hamdan, Syeikh Yusuf, dan lain-lain. Ketekunan mempelajari Hadis itu yang menginspirasi penamaan komunitas jamaahnya dengan *Darul Hadits*.

Beberapa informan juga menyebutkan bahwa Nur Hasan al-Ubaidah menggemari ilmu-ilmu mistik. Ada pula yang menyebutnya dengan "super dukun" dan memiliki ilmu-ilmu "kanuragan" seperti ilmu bela diri. K. H. Mahrus Ali, pendiri pesantren yang masyhur di Kediri, yakni Lirboyo, menceritakan bahwa Nur Hasan al-Ubaidah selain mengajar juga berprofesi sebagai pedagang. Mereka pernah bersama-sama berdagang sapi di pasar Kediri. Nur Hasan al-Ubaidah juga memiliki beberapa ekor kuda yang biasa dipakainya untuk ikut balapan kuda di kampung.



Gambar 7: Foto Pendiri LDII.

Duduk dari kiri: H. Bey Prawiro Noto, Nur Hasan al-Ubaidah, H. Nurhadi
Berdiri dari kiri: Letnan Kosidi, H. Ridwan, H. Sabar

Pada mulanya sasaran dakwah Nur Hasan al-Ubaidah adalah keluarganya sendiri, kemudian menyebar luas ke masyarakat. Momen berharga dari proses dakwah tersebut dimulai dengan *baiat* kesetiaan pada Nur Hasan al-Ubaidah sebagai *pemimpin* oleh para pengikutnya yang terjadi pada tahun 1941. Nur Hasan al-Ubaidah kemudian mulai mengajar di Gading Mangu, Jombang, sebuah desa yang sekarang menjadi lokasi Pesantren Gading Mangu (GAMA). Aktivitasnya di sana berkat jasa H. Bey Prawiro Noto, kepala desa kala itu, yang masih kerabat Nur Hasan al-Ubaidah. Ketika pengikut pengajiannya semakin banyak, dibentuklah suatu perkumpulan yang disebut *Jamaah Quran dan Hadis*. Sejak saat itu, telah berdiri sebuah komunitas yang sah dengan pemimpin yang sah.

Adapun awal mula gerakannya, komunitas Nur Hasan al-Ubaidah merekrut anggota secara sukarela. Ajaran-ajarannya menegaskan karakteristik kelompok tersebut sebagai suatu kelompok keagamaan yang berbeda dengan kelompok Islam lainnya. Kehadiran Nur Hasan al-Ubaidah secara empirik merupakan fenomena seorang tokoh yang mampu mengonstruksi kebudayaan

baru di kalangan umat Islam dan melakukan dinamisasi yang menggoyang Islam *mainstream*. Aktivitas Nur Hasan al-Ubaidah menawarkan praktik-praktik keagamaan yang tidak lagi menghargai ikatan-ikatan lokal. Wacana kebudayaan yang diusung Nur Hasan al-Ubaidah cenderung bertentangan dengan yang berkembang di tengah masyarakat. Di antara praktik itu, misalnya, mengawali wudu, salat, zakat, yang cukup diniati “*bismillah*”, padahal praktik masyarakat saat itu adalah, jika salat diawali dengan niat “*ushalli...*”, dan jika wudu “*nawaitul wudua...*”. Masyarakat yang sudah mempraktikkan pola keagamaan Nahdlatul Ulama tentu kaget melihat ajaran Nur Hasan al-Ubaidah.

Nur Hasan al-Ubaidah tidak menguasai teori pendidikan, mengingat masa hidupnya hanya dihabiskan untuk belajar keagamaan. Karena itu praktik keagamaan yang didoktrinkan Nur Hasan al-Ubaidah sering bergesekan dengan ritual yang sudah berlangsung di tengah masyarakat. Setelah wafatnya Nur Hasan al-Ubaidah, Pondok Pesantren LDII Burengan dikelola secara kolektif. Keluarga Nur Hasan al-Ubaidah tidak lagi mendominasi Burengan. Anak-anak Nur Hasan al-Ubaidah lebih banyak memilih terjun ke dunia bisnis. Hanya dua orang menantu Nur Hasan al-Ubaidah yang aktif di Burengan, dan saat ini keduanya sedang studi di Saudi Arabia. Sepeninggal Nur Hasan al-Ubaidah, Pondok Pesantren LDII Burengan dipimpin oleh Drs. Bachroni Hertanto sejak 1972 sampai 1985, dilanjutkan oleh H. Abdurrohman sejak 1985 sampai 1990. Lalu pada tahun 1991 hingga 2001 dipimpin oleh K. H. Manshur, S.H. Kemudian K. H. Kuncoro Kaseno Abdullah Thohir memimpin Pondok Pesantren LDII Burengan, meneruskan tampuk kepemimpinan sebelumnya hingga 2009.

Saat ini Pondok Pesantren Burengan melengkapi namanya dengan mencantumkan LDII, sehingga namanya menjadi Pondok Pesantren LDII Burengan. Untuk memasuki kompleks Pondok Pesantren LDII Burengan dapat melalui dua arah: dari Jalan H. O. S. Cokroaminoto atau dari belakang, yang merupakan bagian depan Pondok Pesantren LDII Burengan. Jika kita melalui bagian belakang, maka gedung yang berada di sisi terdepan merupakan Wisma Tentram. Wisma ini dibangun untuk menerima tamu-tamu khusus; suasananya dibuat apik, fasilitasnya pun memadai. Wisma Tentram, menurut pengurus adalah

implementasi dari doktrin LDII untuk memuliakan tamu. LDII memperkenalkan kelompok pembelajaran berdasarkan kompetensi. Terdapat kelas yang disebut *Cabe Rawit*, yaitu kelompok belajar untuk usia 5–12 tahun. Pembelajaran pada kelompok ini menekankan tradisi menghafal redaksi-redaksi ritual, praktik ritual, etika, dan belajar menulis huruf Arab dan Pegon (bahasa lokal yang ditulis dengan huruf Arab). Tutor kelompok *Cabe Rawit* biasanya dari alumni Madrasah Aliyah yang masuk kualifikasi Burengan. Praktik ritual biasanya mengacu pada himpunan hadis yang mereka kenal dengan sebutan *Kitabusshalah*.



Gambar 8: Aktivitas belajar di kelas

Terdapat 5 (lima) kelas sesuai dengan tingkatan dan 1 (satu) kelas khusus. Kelima kelas itu diberi nama kelas *Pegon*, *Bacaan*, *Lambatan*, *Cepatan*, dan *Saringan*. Adapun kelas khusus itu diberi nama *Hidayatul Mustafid* atau *Mabadi*. Kelas *Pegon* adalah kelas untuk belajar menulis huruf Arab, menulis Pegon, dan mendalami materi Pegon. Yang dimaksud dengan Pegon adalah menulis kata atau kalimat dalam bahasa Jawa atau Indonesia, tetapi dengan menggunakan huruf Arab. Selain itu, diajarkan pula metode membaca Al Quran, yaitu di kelas *Bacaan*. Adapun kelas *Lambatan* dibagi menjadi dua kelompok: *Lambatan Jawa* (menggunakan bahasa Jawa) dan *Lambatan Indonesia* (menggunakan bahasa Indonesia). Kelas *Cepatan* juga dibagi menjadi dua kategori: *Cepatan Jawa* dan *Cepatan Indonesia*. Selanjutnya adalah kelas

Saringan, di mana setiap siswa diberikan materi untuk persiapan bersosialisasi di masyarakat. Maka pada kelas ini dilakukan uji kompetensi membaca teks suci keagamaan dan penguasaan materi sesuai standar Burengan. Kelas *Hidayatul Mustafid* merupakan pengelompokan pembelajaran berdasarkan pada kompetensi individu.



Gambar 9: Aktivitas belajar di kelas

Seorang santri Burengan yang sudah berumur 29 tahun pun masih mungkin masuk kelompok *Belajar Membaca Al Quran*, jika ia baru mengenal Al Quran. Nur Hasan al-Ubaidah yang memulai hal ini. Menurut informan saya, Nur Hasan al-Ubaidah bisa mendidik seseorang dari yang semula sama sekali tidak bisa membaca menjadi bisa mengaji. Metodenya adalah membaca dulu, sementara tajwidnya dipelajari setelah bisa membaca.

Pondok Pesantren LDII Burengan saat ini membiasakan beberapa budaya kehidupan sehari-hari. *Pertama*, budaya hidup bersih. Santri harus menjaga kebersihan lingkungan pesantren dengan penugasan khusus dan rutin, seperti membersihkan, memantau, mengawasi, dan memelihara kebersihan. Santri dan keluarga besar Pondok Pesantren LDII Burengan tidak boleh merokok sehingga tidak ada satu puntung rokok pun yang ada di lingkungan pondok pesantren. Pak Sunarto, pimpinan Pondok Pesantren LDII Burengan saat ini, mengatakan, “Coba hitung! Berapa dana yang bisa terkumpul dari uang pembelian rokok?” K. H. Said

Aqil Siradj, Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, mengomentari kebersihan LDII: “Mengenai kondisi masjid LDII, memang masjid LDII luar biasa. Saya masuk di pusat LDII Kediri, masjid dan pondoknya bersih dari puntung rokok. Memang LDII menganggap merokok itu haram, artinya nggak boleh merokok, sampah nggak ada, bersih sekali.”

Pemeliharaan kebersihan yang mereka sebut “amal saleh” diatur dengan cara membagi santri ke dalam beberapa kelompok. Rinciannya: 2/3 kelompok mengikuti pengajian, dan 1/3 sisanya menjaga kebersihan. Tugas kebersihan dibagi lagi dalam beberapa subkelompok, yaitu kebersihan lingkungan pesantren dan kebersihan masjid.



Gambar 10: Aktivitas kajian di masjid

Kedua, budaya hidup sehat. Tiga kali seminggu dilakukan olahraga senam dari pukul 07.00–08.00 WIB. Mereka berpakaian olahraga, berkumpul di aula dan halaman. Terkadang saya menemukan santri yang olahraga pagi dengan memakai sarung. Di sela-sela olahraga terdapat santri yang mempertontonkan kemahirannya dalam beberapa jenis olahraga tradisional. Santri lain yang menyaksikan hal tersebut bertepuk tangan memberikan apresiasi. LDII juga mengajarkan pencak silat.

Pondok Pesantren LDII Burengan mempunyai lapangan sepak bola yang cukup mewah untuk ukuran pondok pesantren. Lapangan dimanfaatkan untuk bermain bola, meski tanpa pelatih maupun permainan profesional. Saya sering melihat mereka bermain tanpa wasit dan cukup banyak yang turun ke lapangan,

tanpa harus sebelas lawan sebelas—jumlah pemain bisa mencapai dua puluhan. Prinsipnya: yang penting mereka bisa berolahraga. Ada yang memakai kostum olahraga, tetapi ada juga yang memakai kaos oblong dan kain sarung. Menurut seorang pengurus, salah satu jamaah warga LDII yang menonjol di bidang sepak bola adalah Budi Sudarsono, yang pernah bermain di Persik Kediri kemudian pindah ke Persib Bandung dan pernah juga memperkuat tim nasional Indonesia.



Gambar 11: Aktivitas olahraga santri

Di samping itu, sekali sebulan diadakan kegiatan sepeda sehat bersama masyarakat, guru-guru, dan pengasuh dengan mengelilingi Kota Kediri yang berlangsung dari sehabis salat subuh sekitar pukul 06.00 hingga pukul 08.00 WIB. Kegiatan ini menarik masyarakat karena mereka juga mampu berpartisipasi dalam acara tersebut.

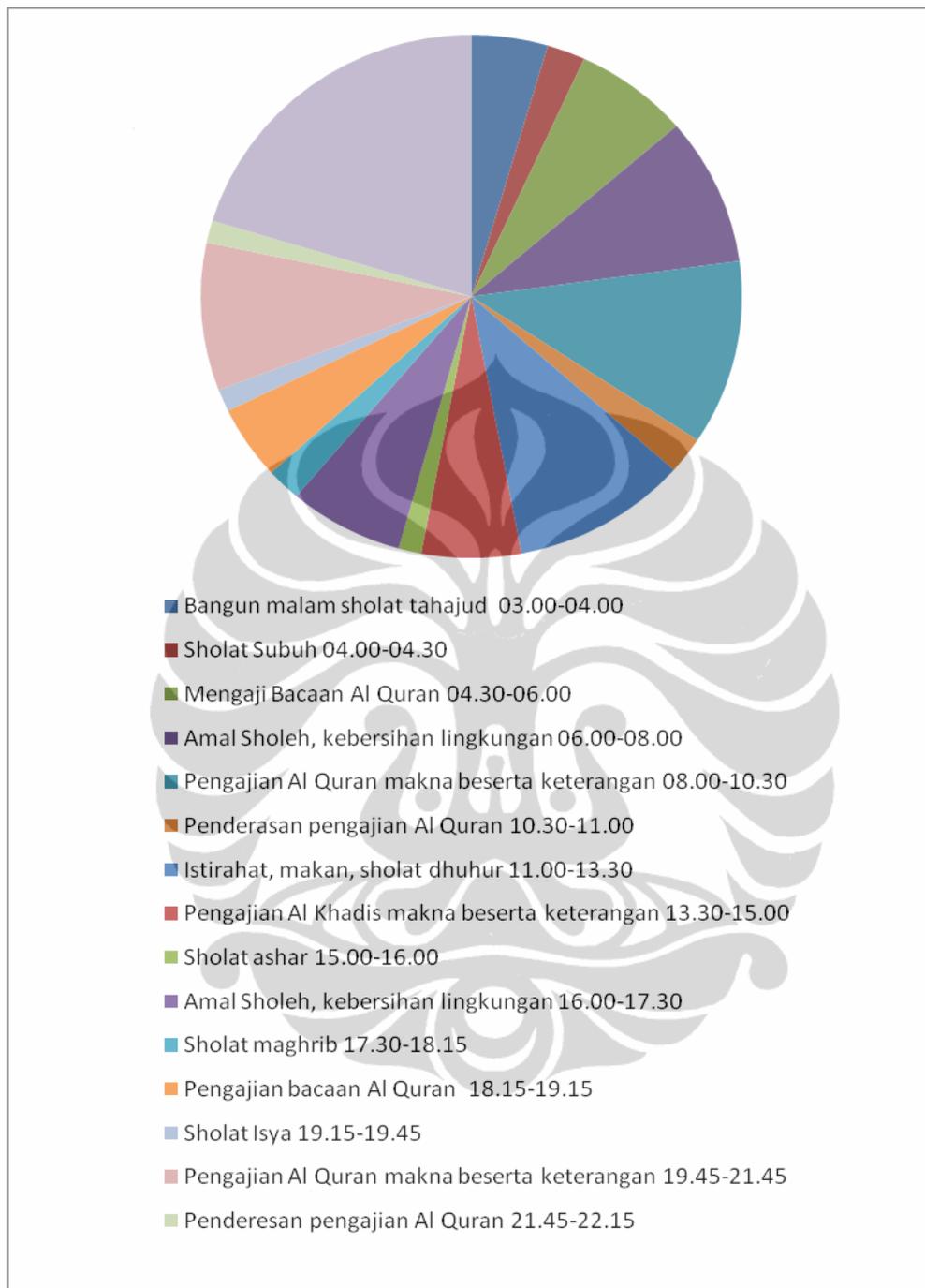


Gambar 12: Aktivitas olahraga santri

Di Pondok Pesantren LDII Burengan juga dikembangkan pencak silat. Pencak silat LDII sering berkompetisi di *event* nasional.

Selama saya mengikuti kegiatan sehari-hari di pondok tersebut, setidaknya ada beberapa rangkaian kegiatan yang rutin dilaksanakan:

- 03.00–04.00 : Bangun malam, salat tahajud
- 04.00–04.30 : Salat subuh
- 04.30–06.00 : Mengaji bacaan Al Quran
- 06.00–08.00 : Amal saleh, kebersihan lingkungan masjid, mencuci, mandi, dan makan
- 08.00–10.30 : Pengajian Al Quran, makna beserta keterangannya.
- 10.30–11.00 : Penderesan pengajian Al Quran
- 11.00–13.30 : Istirahat, makan, salat zuhur
- 13.30–15.00 : Pengajian hadis, makna beserta keterangannya
- 15.00–16.00 : Salat asar
- 16.00–17.30 : Amal saleh, kebersihan lingkungan
- 17.30–18.15 : Salat magrib
- 18.15–19.15 : Pengajian bacaan Al Quran
- 19.15–19.45 : Salat isya
- 19.45–21.45 : Pengajian Al Quran, makna beserta keterangannya.
- 21.45–22.15 : Penderesan pengajian Al Quran
- 22.15–03.00 : Istirahat/tidur malam



Grafik 1: Aktivitas santri Burengan

Ketiga, budaya kepemimpinan. Setiap warga LDII mempunyai tanggung jawab untuk memimpin. Setiap kelompok aktivitas selalu dipimpin oleh seorang

pemimpin, seperti kelompok pengajian di masjid, kelompok kebersihan, kelompok pengangkut sampah, dan lainnya.

Kekuatan budaya yang mereka bangun menurut saya cukup berhasil menyita perhatian komunitas lain untuk memandang LDII. Faktanya, LDII mempunyai tingkat popularitas yang cukup tinggi jika dilihat dari tingkat persebaran simpatisannya. Saya bertemu dengan Aisyah, santri Burengan yang berasal dari Kamboja. Ia menuturkan:

“Saya dulu pernah sekolah di *Ma’had Umul Quro*, Kamboja. Saat itu ada orang LDII yang berkunjung ke Kamboja dan bercerita tentang pengajian LDII yang langsung diamalkan. Di Kamboja sulit mengamalkan hadis karena situasi dan kondisi yang belum memungkinkan. Saya pun minta izin orang tua. Berangkat ke Indonesia melalui Batam sambil belajar bahasa Indonesia di sana selama satu bulan.”²⁴

Hal yang sama disampaikan Rabiah, santri dari Vietnam. Ia tertarik belajar di Pondok Pesantren LDII Burengan karena melihat teman-temannya yang belajar di Indonesia setelah pulang ke Vietnam dapat menyampaikan nasihat-nasihat agama dan mengajar dengan baik.

Beberapa santri dari berbagai daerah di Indonesia yang masuk ke Pondok Pesantren LDII Burengan juga termotivasi oleh identitas LDII. Mereka seperti terdorong oleh keingintahuan tentang LDII. Motivasi lain yang membuat mereka datang ke Burengan adalah kontinuitas budaya dari orang tua yang sudah menjadi anggota LDII. Maghfirah (16) menuturkan:

“Saya dari Jombang. Waktu itu orang tua saya yang tinggal di Gading akan dihancurkan. Setiap saat, kami diganggu oleh orang-orang yang tidak suka LDII. Namun itu menambah semangat saya mendalami ibadah. Setelah tamat SMP, saya ikut ibu ke Malang, kemudian masuk ke Pondok Pesantren LDII Burengan.”

Qomariah, santri dari Jayapura, masuk Pondok Pesantren LDII Burengan karena rasa penasaran terhadap LDII. Menurutnya, LDII telah membuatnya penasaran karena di tempat tinggalnya LDII tampak eksklusif, tidak seperti NU

24 Wawancara, 16 April 2010.

atau Muhammadiyah. Qomariah sempat bertanya kepada guru SMA-nya, namun jawabannya tidak memuaskan. Qomariah mengungkapkan:

“Suatu hari saya bertemu dengan *Jamaah Tablig* dan bertanya tentang LDII, jawabannya juga tidak memuaskan. Malah kata mereka LDII itu seperti pengaderan dan suka mengafirkan orang. Lalu saya *sharing* dengan seseorang LDII di Jayapura dan beliau menjelaskan soal etika LDII. Saya pun akhirnya sampai sini.”

Motivasi yang tidak jauh berbeda juga disampaikan oleh Luluk (18) dari Mandar, Sulawesi Selatan; Rafiqah (15) dari Pekanbaru, Riau; Kholiq (19) dari Pati, Jawa Tengah; Ridwan dari Karawang, Jawa Barat; dan sejumlah santri lainnya.

Pondok Pesantren LDII Burengan secara kultural dan historis merupakan basis kultural LDII. Pondok pesantren ini merupakan tempat penanaman ajaran keagamaan yang dirintis oleh Nur Hasan al-Ubaidah. Sampai saat ini pesantren tersebut tetap menjadi salah satu pusat produksi keagamaan yang mendasari pemikiran LDII. Hingga kini memang tidak ada perubahan yang tajam dalam hal keilmuan dan ajaran—antara ajaran LDII dengan ajaran Nur Hasan al-Ubaidah tidak ada perbedaan signifikan. Kalaupun ada perbedaan, hal itu masih berkisar pada pola dan bentuk metode pengajaran. Sebagaimana diuraikan oleh Aziz, salah satu pengurus Pondok Pesantren LDII Burengan:

“Jika dulu, Nur Hasan al-Ubaidah mengajar sendiri dengan ilmu yang dimilikinya. Tetapi sejak LEMKARI berdiri hingga sekarang (LDII) program dakwahnya dirumuskan beberapa ulama dari beberapa kalangan (pondok pesantren lain). Jika kita belajar hadis, ya harus *manqul* karena untuk mempertahankan keotentikannya. Kita mempelajari Al Quran baru hadis dan belajar kitab lain.”²⁵

Santri-santri yang telah sampai pada kelas *Saringan* akan mendapatkan tugas menjadi mubalig LDII. Penugasan tersebut diberikan melalui Surat Keputusan Dewan Pimpinan Pusat LDII karena cakupannya nasional. Lama penugasan 1 tahun untuk yang di Pulau Jawa dan 1,5 tahun untuk yang di luar

25 Wawancara, 11 Februari 2010.

Pulau Jawa. Seluruh biaya penugasan ditanggung oleh DPP, termaksud biaya transportasi. Namun untuk keperluan sehari-hari, biaya yang dikeluarkan menjadi tanggungan pengurus di mana santri itu ditugaskan. Penugasan santri bukan hanya untuk kepentingan internal LDII, tetapi juga untuk kepentingan lembaga lain yang membutuhkan. Sebagai contoh DPD LDII Kediri melakukan kerja sama dengan Kementerian Hukum dan HAM untuk melakukan pembinaan terhadap narapidana.

Santri-santri yang ditugaskan sebagai mubalig memberikan pendalaman agama, namun setelah waktunya habis ia dapat beralih tugas ke tempat atau daerah lain setelah menambah pendalaman ilmunya di Pondok Pesantren LDII Burengan. Beberapa santri yang telah bertugas rata-rata merasa sangat senang. Seperti yang dialami Taufik dan Tauhid. Taufik bertugas di daerah Toli-Toli, sementara Tauhid bertugas di daerah Mamasa. “Waktu penugasan, saya sering khawatir karena ajaran yang akan saya berikan tidak selaras dengan paham, namun setelah menjelaskan dengan baik dapat diterima dengan masyarakat.”

Para mubalig LDII yang tersebar di seluruh Nusantara sebagian besar pernah belajar di Pondok Pesantren LDII Burengan—atau minimal pernah mengikuti pengajiannya. Setiap tahun, LDII menyelenggarakan pengajian tahunan yang diikuti oleh anggota LDII dari seluruh Indonesia. Biasanya diikuti oleh kurang lebih 3.000 orang—hampir seperti Muktamar (Kongres) suatu organisasi, namun pengajian besar tersebut tidak membahas program atau kepengurusan, dan hanya mendalami hadis seperti yang saya saksikan pada bulan Syaban yang lalu. Ketika itu ribuan orang berduyun-duyun menuju Pondok Pesantren LDII Burengan. Mereka menginap di pesantren dan di sekitar pesantren. Para pedagang dadakan berjamuran menjajakan makanan untuk keperluan warga LDII yang menghadiri pengajian. Saat itu, pengajian difokuskan untuk mendalami *Hadis Abu Dawud*, salah satu kitab hadis yang populer di kalangan warga LDII. Selain pengajian tahunan berskala besar, setiap bulan pada hari Jumat awal bulan juga diadakan pengajian bulanan. Ada juga pengajian khusus yang diikuti oleh kurang lebih 100 ulama LDII.

Mubalig-mubalig muda yang pernah mendapatkan tugas di daerah-daerah banyak yang mendirikan pesantren baru, semacam pesantren mini yang menjadi

penyangga paham keagamaan LDII. Salah satu pesantren mini yang didirikan oleh alumnus LDII adalah Pesantren Siman yang khusus menampung anak-anak korban tsunami Aceh. Pada mulanya pesantren ini berawal di sebuah rumah alumnus LDII yang lantai duanya digunakan sebagai sarang walet. Bupati Kediri datang untuk melihat proyek budi daya burung walet tersebut dengan bantuan modal Rp 10 juta. Ia pun lantas mengembangkan budi daya burung walet sekaligus merintis pondok pesantren dengan dibantu orang-orang LDII yang tinggal di sekitarnya. Maka terbangunlah suatu pondok pesantren mini yang awalnya hanya memiliki 18 santri yang belajar gratis. Namun setelah tahun 2004, setelah terjadi bencana tsunami, datanglah utusan dari Aceh yang hendak mengirim santri korban tsunami Aceh ke pesantren ini. Kemudian berbondong-bondong mereka datang hingga mencapai 50 anak Aceh dan sampai saat ini santri asal Aceh tersebut telah berjumlah ratusan anak. Setelah 2 tahun belajar di Pesantren Siman, santri-santri tersebut diperbolehkan meneruskan pendidikan ke Pondok Pesantren LDII Burengan atau menjadi guru. Semua warga di sekitar pesantren ini secara bergantian memenuhi kebutuhan santri-santri tanpa perlu meminta bantuan dari luar.

Pesantren-pesantren mini yang didirikan oleh alumni Pondok Pesantren LDII Burengan diharuskan menggunakan standar kurikulum yang digunakan LDII sebagaimana yang diterapkan dalam proses belajar mengajar di Pondok Pesantren LDII Burengan. Dengan demikian, Pondok Pesantren LDII Burengan menjadi semacam lembaga pengontrol (*quality insurance*).

Guru-guru di Pondok Pesantren LDII Burengan ada yang sudah berkeluarga dan ada pula yang masih membujang. Sekitar 70 orang guru yang masih membujang ini ditempatkan secara terpisah dengan guru-guru yang sudah berkeluarga. Mereka rata-rata digaji sebesar Rp 120 ribu per bulan, tetapi diberi akomodasi tempat tinggal di dalam pesantren, listrik, dan makan. Namun demikian, jika ada yang memilih masak sendiri, maka gaji yang akan diberikan sebesar Rp 600 ribu. Di samping mengajar, mereka juga mencari penghidupan di luar pesantren. Banyak di antara guru-guru itu yang berdagang di pasar Kediri; menjual pakaian, berdagang kelontong, atau membuka *counter* penjualan pulsa

dan servis telepon genggam. Kurang lebih 15 keluarga lainnya membuka toko dan kios di dalam pesantren untuk menjual beragam barang kebutuhan, seperti buku, baju sekolah, jilbab, dan lain-lain. Bagi mereka yang mendapatkan rezeki di luar gaji, berkewajiban memberikan infak ke pondok pesantren seikhlasnya.

Guru-guru yang bujangan dan anggota LDII yang belum berkeluarga dapat memilih jodoh melalui pengajian “UNIK”. “UNIK” adalah kependekan dari Usia Nikah. Ada satu agenda di dalam kepengurusan LDII di setiap jenjang untuk memperhatikan warga LDII yang sudah siap menikah, yaitu dengan mengadakan pengajian “UNIK”. Kegiatan tersebut dapat berlangsung di masjid, musala, pantai, atau taman. Yang menanggung dana operasional pengajian ini adalah pengurus. Di dalam pengajian tersebut para pesertanya diberi motivasi oleh pengurus. Selama kurang lebih setengah jam akan ada acara perkenalan laki-laki dan perempuan. Ada juga yang diacarakan, di mana sebanyak 50 orang perempuan berjualan kue. Kemudian pihak laki-laki akan memilih mau dilancarkan perjalanannya dengan perempuan nomor berapa. Jadi, baik pihak laki-laki maupun perempuan ada nomornya. Pada proses berikutnya, pasangan-pasangan yang telah didapatkan kemudian dipertemukan. Jika cocok hubungan mereka akan berlanjut ke pernikahan di KUA (Kantor Urusan Agama). Jika tidak cocok, maka tidak jadi. Di LDII tidak boleh berpacaran—berpacaran itu hanya boleh setelah menikah saja. Di Burengan pernah dilaksanakan nikah massal sebanyak delapan orang dalam sehari. Ada juga pernikahan yang tidak bermula dari forum pengajian, melainkan dari satu kantor. Sekarang pernikahan sudah bebas, tidak terikat pengajian. Ada yang sudah mencapai kesepakatan di antara orang tua, anaknya pun sepatutnya, akhirnya menikah.

2.3. *Islam Jamaah* sebagai Akar Doktrin LDII

Benang merah antara Pondok Pesantren Burengan, *Islam Jamaah*, LEMKARI, dan LDII dapat ditelusuri dari doktrin keagamaan LDII yang dikembangkan oleh Pondok Pesantren Burengan yang bersumber dari ajaran Nur Hasan al-Ubaidah. Dan hal ini masih dapat disaksikan hingga hari ini. Burengan yang didirikan Nur Hasan al-Ubaidah berfungsi sebagai pusat pengembangan

ideologi, pendadaran, pemahaman keagamaan Islam ala *Islam Jamaah* kepada kader. Hal ini tercermin dari aktivitas pendidikan dan pendalaman ilmu pengetahuan yang diajarkan secara sistematis dan terstruktur. Di antara doktrin pokok LDII antara lain:

2.3.1. Doktrin Kembali ke Al Quran dan Hadis

Aktivitas santri di Pondok Pesantren LDII Burengan dimulai sejak pukul 03.00 WIB. Para santri menyiapkan diri untuk bergegas menuju masjid. Di masjid mereka duduk berjajar rapi sambil membaca kitab suci. Gemuruh suara santri membaca Al Quran memenuhi ruangan masjid. Jamaah laki-laki memenuhi bagian depan masjid, sementara jamaah wanita berada di belakang atau naik ke lantai dua. Pemandangan yang dominan adalah sejumlah santri membaca kitab suci dengan ragam posisi dan ragam tingkat bacaan. Sesekali tampak santri duduk bersila, ada juga yang berdiri bersandar di tiang masjid, beberapa santri juga tampak di pelataran. Membaca kitab suci berlangsung hingga datang *imam* yang akan memimpin salat. Busana yang dipakai santri beragam; ada yang memakai baju koko, baju biasa, tetapi ada juga yang memakai kaos. Bahkan ada kaos yang bertuliskan nama dan logo kesebelasan Persik Kediri. Celana atau sarung yang dipakainya diatur rata-rata di atas tumit (*cingkrang*). Wanitanya memakai kerudung besar yang menutup seluruh kepala kecuali wajah. Warna yang dominan adalah hitam atau cokelat. Imam masuk melalui pintu depan dan langsung menuju *mihrab* (tempat imam) sementara seluruh jamaah langsung berdiri mengatur barisan (*shaf*). Yang bertugas menjadi imam adalah tokoh-tokoh atau guru senior yang ada di pesantren dan telah diatur secara bergantian menurut hari-hari yang sudah dijadwalkan.

Setelah salat jamaah, dilanjutkan dengan ceramah singkat seputar etika, sejarah, keteladanan Rasul, amal saleh, dan motivasi memperjuangkan ajaran Islam dan perilaku mulia. Para santri mendengarkan dengan tekun. Apabila ada santri yang kelihatan mengantuk atau tertidur, spontan beberapa santri yang bertugas sebagai pengawas jamaah menghampiri kemudian memijitnya. Ia memijit dengan menggoyang-goyangkan kepalanya, menarik-narik tangannya,

hingga yang dipijit tampak segar lagi dan siap mendengarkan ceramah. Pengawas yang memiliki tugas khusus tersebut kurang lebih 10 (sepuluh) orang dan berdiri memperhatikan seluruh santri. Selepas ceramah singkat, para santri kembali tenggelam dalam bacaan Al Quran secara berjamaah (kolektif). Mereka membaca secara berkelompok antara 9 atau 10 kelompok menurut tingkat bacaan Al Quran masing-masing, di mana setiap kelompok terdiri dari 25 orang. Di setiap kelompok terdapat ketua kelompok yang bertugas mengecek kehadiran anggotanya. Keadaan seperti itu berlangsung di semua waktu salat. Membaca kitab suci dilanjutkan di asrama-asrama santri. Mereka mempunyai agenda masing-masing dalam menyelesaikan bacaannya. Membaca atau menghafal kitab suci ini adalah salah satu wujud pembentukan tradisi sebagai kelanjutan dari telaah yang secara formal berlangsung di dalam kelas-kelas yang telah dijelaskan di atas.

Nur Hasan al-Ubaidah mengenalkan pokok-pokok doktrin kembali kepada Al Quran dan hadis. Oleh karena itu, aktivitas santri tidak dapat dipisahkan dari mempelajari Al Quran dan hadis. Membaca Al Quran dilakukan dengan target menyelesaikan bacaan Al Quran dalam waktu tertentu, kemudian pada waktunya santri menghadap ke guru yang sudah ditugaskan untuk mengecek kemampuan bacaan dan hafalan pada level masing-masing santri.

Tema-tema untuk berpegang teguh pada Al Quran dan hadis menjadi tema-tema sentral dalam pengajian-pengajian LDII. Seperti pengajian yang saya hadiri di Pesantren Nurul Huda. Sejak pagi warga telah berduyun-duyun datang ke lokasi pengajian tersebut. Ada laki-laki dan perempuan, remaja, pemuda, dan orang tua. Nampaknya pengajian di Pesantren Nurul Huda pada saat itu adalah pengajian gabungan dari kelompok-kelompok pengajian yang dibagi menurut usia. Pengajian gabungan seperti ini dilaksanakan sekali sebulan, dihadiri kurang lebih 200 (dua ratus) orang. Suasana pengajian di lokasi pesantren dimeriahkan oleh adanya bazar yang menjual berbagai makanan, minuman, pakaian, dan mainan anak-anak. Sejak pukul 07.00 WIB mereka berjualan dan tutup sementara saat pengajian akan berlangsung.

Dalam materi ceramahnya, penceramah menyampaikan jargon-jargon untuk kembali kepada Al Quran dan hadis. “Tidak boleh praktik keagamaan kita dibumbui oleh sesuatu yang tidak bersumber dari ajaran Al Quran dan hadis. Semua praktik-praktik yang tidak sesuai itu adalah *bidah* dan siapa saja yang melaksanakan *bidah* akan masuk neraka,” kata sang penceramah sembari mengutip salah satu hadis untuk memperkuat argumentasinya.

Di dalam buku nasihat-nasihat pokok yang menjadi pegangan LDII disebutkan antara lain arti penting berjamaah. Secara lengkap nasihat-nasihat pokok tersebut adalah sebagai berikut:

Nasihat-Nasihat Pokok

Assalamu 'alaikum Wr. Wb

Bismillahirrahmaanirrahiim

Alhamdulillahirabbil 'alamiin. Asyhadu allaa ilaaha illallaah wa Asyhadu anna Muhammadar Rasulullah Sholallahu 'alaihi wa sallam wa 'ala aalihi wa ashaabihi. Amma ba'du.

Nasihat ijtihad kepada jamaah yaitu satu-satunya jamaah di mana saja berada, kapan saja, dan bagaimana saja keadaannya supaya selalu tetap menetapi, memerlukan, dan mempersungguh Al Quran–Hadis jamaah cara lima bab karena Allah, yaitu mengaji Al Quran–Hadis, mengamalkan Al Quran–Hadis, membela Al Quran–Hadis, sambung jamaah Al Quran–Hadis, taat kepada Allah, taat kepada Rasul, taat kepada imam/ijtihad imam yang tidak maksiat, dan bermusyawarah mengikuti dalil-dalil Al Quran–Hadis, kesemuanya itu supaya dikerjakan dengan sungguh-sungguh lahir batin sampai (*tutuk ful*) ajal matinya masing-masing dengan disertai hati niat *mukhlis lillah* karena Allah, dan dengan (*fathonah bithonah*) budi luhur, budi karena Allah. Adapun hasilnya barang siapa yang mau tetap menetapi, memerlukan, dan mempersungguh Al Quran–Hadis jamaah cara lima bab karena Allah sampai (*tutuk ful*) ajal matinya masing-masing menurut firman Allah dalam Al Quran dan sabda Rasul SAW dalam hadis wajib masuk surga, berdasarkan dalil-dalil *haq* firman Allah:

“Barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya maka akan dimasukkan ke surga...” (surat al-Nisa ayat 13)

Dan sabda Rasul SAW: “Barang siapa yang menginginkan kelezatan/kesenangan surga maka wajib baginya berjamaah” (H. R. Tirmidzi, juz 3, hal. 315).

Sebaliknya barang siapa yang tidak mau tetap menetapi, memerlukan, dan mempersungguh Al Quran–Hadis jamaah cara lima bab karena Allah sampai (*tutuk ful*) ajal matinya masing-masing

menurut firman Allah dalam Al Quran dan sabda Rasul SAW dalam hadis wajib masuk neraka, berdasarkan dalil-dalil *haq* firman Allah:

“Barang siapa yang bermaksiat (tidak taat) kepada Allah dan Rasul-Nya dan melampau batas maka akan dimasukkan ke dalam neraka.” (surat al-Nisa ayat 14)

Dan sabda Rasul SAW: “Tangan Allah di atas jamaah, barang siapa yang menyendiri (tidak berjamaah) maka ia akan masuk neraka sendiri” (H. R. Tirmidzi, juz 3, hal 315).

Maka satu-satunya jamaah supaya paham dan mengerti jangan sampai terpengaruh. Ingatlah bahwa mati itu datangnya sewaktu-waktu dan setelah mati ada surga, ada neraka. Surga adalah tempatnya segala kenikmatan dan tempatnya segala kebahagiaan yang “*ful*” dan kekal abadi selama-lamanya. Dan neraka adalah tempatnya segala siksaan dan segala penderitaan yang “*ful*” dan kekal abadi selama-lamanya. Maka satu-satunya jamaah supaya berlomba-lomba mencari surga selamat dari neraka dan mengajak mencari surga selamat dari neraka. Juga satu-satunya jamaah supaya *ngurus* ahli familinya, silaturahmi sebagai menetapi firman Allah:

“Hai orang-orang beriman jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.” (surat al-Tahrim ayat 6)

Dan sebagai pembinaan Al Quran–Hadis jamaah secara sambung-bersambung turun-temurun sampai hari kiamat. Ini semua adalah masalah agama/masalah ibadah/masalah akhirat.

Adapun masalah keduniaan/masalah kemasyarakatan kita sebagai warga negara RI supaya tunduk dan patuh kepada pemerintah yang syah berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 dan berbudi yang luhur agar menjadi warga negara yang baik.

Kerjakan karena Allah, *moga-moga* Allah memberikan berkah.

Alhamdulillah, semoga Allah membalas dengan yang lebih baik.²⁶

Dalam memperkuat pendadaran terhadap Al Quran dan hadis, para kader LDII yang belajar di Pondok Pesantren LDII Burengan menyiapkan diri dengan belajar Al Quran dan hadis secara berjenjang, terdiri dari 5 (lima) kelas yang diawali dari kelas *Pegon. Pertama*, kelas *Pegon*, yang memiliki materi pokok berupa menulis huruf-huruf hijaiyah dengan baik dan benar serta mempelajari penulisan huruf *Pegon*, yaitu Arab-Melayu. Sedangkan untuk materi tambahan pada kelas *Pegon* adalah menulis *Asma al-Husna*, menulis perintah, anjuran dan larangan yang bernomor, lalu *pe-manqul-an* dalil-dalil bab *thaharah* atau bersuci

26 Buku Nasihat Pokok LDII.

serta penjelasan cara menyucikan najis. Selanjutnya, materi hafalan pada kelas *Pegon* adalah hafalan surat-surat pendek, seperti surat al-Nashr dan surat al-Nas, dan hafalan doa-doa, seperti doa akan dan bangun tidur, doa masuk dan keluar WC, doa akan dan sesudah wudu, doa sesudah mendengar azan, doa ketika masuk dan keluar masjid, serta doa ketika akan dan sesudah makan/minum.

Kedua, kelas *Bacaan*. Materi pokok kelas ini adalah membaca surat al-Baqarah dan surat al-Mulk hingga an-Nas. Kemudian, materi tambahannya adalah tajwid ringkas, seperti hukum “*nun*”, “*sukun*” dan “*tanwin*”, hukum “*mim sukun*”, hukum “*mim*” dan “*nun*” yang bertasydid, serta hukum “*mad*”. Sementara, materi hafalan surat-surat pendeknya seperti surat al-Fiil dan surat al-Kafirun, menjadi bagian dari materi kelas *Bacaan*, di samping hafalan *Asma al-Husna*, doa pagi-sore, raja istigfar, doa sesudah berpakaian, doa sapu jagat, doa minta ilham yang benar/baik, doa minta ketetapan iman, dan doa minta surga.

Kemudian meningkat kepada kelas yang mengharuskan kompetensi yang lebih tinggi, yaitu kelas *Lambatan*. Di kelas ini materinya adalah membaca Al Quran juz 18 hingga juz 30, yakni surat al-Mukminun hingga surat al-Nas. Kemudian hadis pada kitab *al-Sholat*, *Sholat Nawafil*, *al-Da'awat*, *al-Adab*. Sifat *al-Jannah* dan *an-Naar*, *al-Janaiz*, *al-Adillah*, dan *al-Shaum* menjadi materi pokoknya. Kelas *Lambatan* ini juga memiliki materi tambahan, seperti hadis *al-Ifk*, kisah *Sulaiman*, kisah *Aisyah*, kisah *Ashab al-Uhdud*, dan penjelasan cara merawat jenazah. Selain materi pokok dan materi tambahan, materi hafalan juga menjadi bagian dari kelas *Lambatan*. Hafalan surat-surat pendeknya meliputi surat al-Zalزالah, surat al-Humazah, surat al-Shaf ayat 10–13, dan surat al-Hasyr ayat 22–24. Kemudian hafalan doa pengayoman, doa berlindung dari siksa kubur, doa berlindung dari syirik, doa kerukunan, doa di waktu bangun malam, dan kumpulan doa-doa nabi, merupakan bagian dari materi hafalan kelas *Lambatan*, di samping mempelajari dalil-dalil lima bab dan empat hal keimanan serta nasihat pokok beserta dalil-dalilnya.

Keempat, kelas *Cepatan*. Materi pokoknya adalah mempelajari Al Quran dari juz 1 sampai juz 17 atau surat al-Fatihah sampai surat al-Hajj, serta mempelajari hadis yang meliputi kitab *al-Ahkam*, *al-Manasik wal Jihad*, *al-Jihad*,

al-Hajj, *Manasik al-Hajj*, *al-Imarah*, *Kanzul 'Amal*, dan *Khutbah*. Kemudian, materi tambahannya terdiri dari kisah *Harut dan Marut*, *Tsa'labah*, *Ka'ab bin Malik*, *Faraidh*, *Muhrim*; penjelasan praktik manasik haji dan umroh; penjelasan perintah, anjuran, dan larangan yang bernomor. Lalu materi hafalan surat-surat pendek, seperti surat al-Dhuha, surat al-Bayyinah, surat al-Baqarah ayat 1–5, 255–257, 284–286, surat al-Kahfi ayat 1–10. Adapun hafalan doanya meliputi doa selesai membaca Al Quran, doa *Maskumambang*, doa Minta Haji, dan doa *Asad*, serta dalil enam tabiat luhur dan tiga keberhasilan penerus jamaah.

Kelas yang kelima adalah kelas *Saringan*. Kelas *Saringan* ini merupakan kelas khusus yang dipersiapkan bagi santri yang telah melalui tingkatan kelas-kelas sebelumnya. Dalam kelas ini para santri diharapkan tidak hanya menghafal dan membaca Al Quran dan hadis, tetapi juga mampu memahami kandungannya. Santri dalam kelas ini juga dilengkapi dengan dalil-dalil bab tentang akikah, tuntunan bab akikah, dan tuntunan doa setelah pemakaman jenazah yang menjadi materi tambahan kelas *Saringan*.

2.3.2. Penerapan Praktis atas Teks Suci

Praktik atas kandungan teks suci juga saya saksikan di Burengan. Bertutur kata, bersikap, dan bertindak selalu dikaitkan dengan teks suci. Meski dalam beberapa momentum terlihat kaku, namun kegigihan belajar mempraktikkan teks suci merupakan pemandangan unik tersendiri yang sulit didapatkan di luar komunitas Burengan. Nur Hasan al-Ubaidah seakan membuat antitesis bahwa sikap keagamaan muslim *mainstream* begitu rumit dan tidak praktis. Islam *abangan* seperti Kuncoro²⁷ merasa cukup mempelajari teks suci yang ia perlukan dalam kehidupan sehari-hari. Nur Hasan al-Ubaidah menetapkan parameter keberhasilan pengikutnya yang meliputi etika, pemahaman yang kuat (berilmu), dan memiliki *skill*.

Pragmatisme beragama memang diusung Burengan. Nur Hasan al-Ubaidah tidak mengenalkan Islam rumit. Di sinilah kekuatan kelompok Burengan

²⁷ *Abangan*, santri, dan priyayi adalah istilah yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam buku mengenai Islam di Jawa, *Religion of Java*.

sehingga muslim *abangan* menyambut antusias. Islam dihadirkan sebagai doktrin yang pokok dan berkomunitas. Keampuhan doktrin versi Nur Hasan al-Ubaidah secara sosio-kultural *compatible* dengan kondisi lapisan masyarakat kelas bawah.

Pengamalan agama yang praktis, dapat kita lihat dalam pengajian-pengajian LDII, baik yang dilaksanakan di Kediri maupun yang dilaksanakan di tempat lain. Di dalam metode pengajarannya pun LDII tidak terlalu mengikuti kurikulum yang begitu rumit. Di dalam pembagian materi, seperti pada kelas *Pegon*, materi yang diajarkannya hanya dua, yaitu belajar menulis huruf-huruf hijaiyah dengan baik dan benar dan menulis *Pegon*. Semua santri yang masuk dalam kategori kelas *Pegon*, berkonsentrasi untuk mempelajari kedua hal tersebut.

Di dalam beberapa kelas *Pegon* yang saya amati, kelas ini seperti kelas pemula. Para santri berlatih mengenali huruf itu dan berlatih menulis *Pegon*. Materi tambahan yang diajarkan dalam kelas *Pegon* adalah mempelajari *Asmaul Husna* dan bab-bab tentang kesucian. Para santri juga diwajibkan menghafal surat-surat pendek yang terdiri dari surat al-Nashr dan surat al-Nas, doa ketika akan dan setelah wudu, doa sesudah mendengar azan, doa saat akan masuk dan keluar masjid, doa sebelum dan sesudah makan/minum. Termasuk dalam hafalan doa-doa yang diwajibkan kepada santri adalah doa-doa pendek, seperti doa saat ingin tidur dan setelah bangun tidur. Apa yang bisa ditangkap dari berbagai materi yang sederhana tersebut adalah bahwa LDII ingin menanamkan ajaran keagamaan melalui hal-hal praktis yang selalu dilakukan setiap hari.

Terkait dengan pengamalan agama yang praktis ini, dari sisi pengajaran, apa yang sesungguhnya diajarkan di pesantren-pesantren LDII sangat terkait erat dengan kebutuhan pokok aktivitas keagamaan sehari-hari. Pada kelas *Bacaan* misalnya, materi pokok yang diajarkan dikhususkan pada bacaan Al Quran. Dalam hal ini penekanannya adalah pada surat al-Baqarah dan surat al-Mulk hingga surat al-Nas. Sementara materi tambahan pada kelas *Bacaan* ialah belajar mengenai tajwid (tata cara membaca Al Quran dengan benar) yang meliputi hukum "nun", "sukun" dan "tanwin", hukum "mim" dan "nun" yang bertasydid, dan hukum "mad". Sedangkan untuk materi hafalannya yang meliputi *Asmaul Husna*, doa pagi-sore, raja istigfar, doa sesudah berpakaian, doa sapu jagat, doa

minta ilham yang benar/baik, doa minta ketetapan iman, dan doa minta surga menjadi bagian pelajaran yang tidak terpisahkan.

2.3.3. Doktrin *Manqul*

Maksud dari doktrin *manqul* (transmisi ilmu pengetahuan) adalah bahwa pengikut *Islam Jamaah* harus mempunyai transmisi keilmuan dari pemimpinnya, yaitu Nur Hasan al-Ubaidah. Sedangkan Nur Hasan al-Ubaidah juga mendeklarasikan dirinya sebagai pemilik transmisi keilmuan tersebut hingga ke level tertinggi. Tradisi keilmuan Islam mengenal istilah *talaqqiy* yang berarti proses penyampaian materi keilmuan secara oral dari pendidik kepada terdidik. Pola dan tafsir seorang pendidik atas teks suci dijadikan rujukan tunggal oleh terdidik.

Dewasa ini, walaupun tidak pada titik ekstrem untuk menyalahkan kelompok lain, namun sistem *manqul* tersebut masih sangat mudah ditemukan. Hal ini seperti yang saya amati dalam pengajian-pengajian yang dilaksanakan oleh LDII. Materi yang guru ajarkan pada saat pengajian bersumber dari apa yang guru tersebut peroleh dari guru-guru sebelumnya. Hal ini dibenarkan dengan pengakuan salah satu ustaz LDII, Ustaz Umar, seorang guru dari Madura, yang telah menuntut ilmu di Pondok Pesantren LDII Burengan selama 5 (lima) tahun dan sekarang mengajarkan ilmunya. Metode *manqul* sebagai transmisi pengetahuan seperti yang diajarkan oleh Nur Hasan al-Ubaidah tampaknya telah melembaga di semua pengajian LDII. Saya menyaksikan bahwa praktik *manqul* ini terjadi dalam pengajian-pengajian di Pondok Pesantren LDII Burengan maupun di pesantren-pesantren mini, seperti yang terjadi di Pesantren Nur Hikmah, Pesantren Siman, Pesantren Nurul Hakim, Pesantren Nurul Muttaqin, dan Pesantren Nurul Azizah.

Para santri di dalam menimba ilmu duduk melantai berbaris. Sementara guru berada di atas kursi, para murid dengan tenang mendengarkan maksud dan makna Al Quran dan hadis yang dijelaskan satu per satu. Setiap siswa memegang kitab sambil membuat catatan-catatan kecil. Pengajian ini berlangsung monoton dan komunikasi yang terjadi hanyalah satu arah—tidak ada siswa yang

mempertanyakan topik-topik yang dibicarakan, apalagi memberikan bantahan atau mengkritisi, meski terkadang terdengar tawa santri yang mendengar lelucon atau anekdot ringan yang diselipkan dalam materi yang sedang diberikan oleh pengajar. Dalam penyampaian tersebut, guru tidak pernah merujuk pada kitab-kitab tertentu, seperti yang biasa terlihat di pengajian-pengajian di pesantren NU pada umumnya.

Penggunaan metode *manqul* ini memberikan kesan eksklusivisme dalam diri LDII karena ada anggapan bahwa ajaran dan praktik keagamaan yang dianggap benar hanyalah yang hanya bersumber dari gurunya. Sehingga pemahaman yang sebaliknya atau paham-paham lain dianggap tidak benar dan tidak sah karena tidak memiliki ketersambungan dengan sumber guru pertama. LDII yang berkonsentrasi pada sosialisasi teks suci dalam proses interpretasinya selalu merujuk pada hasil interpretasi pemimpin mereka. LDII berpendapat bahwa kolektivitas adalah penyerahan secara total segala interpretasi teks suci kepada pemimpin yang mempunyai keilmuan. Kolektivitas yang kuat yang terjadi di LDII tersebut dikarenakan konsistensi penerapan sistem *manqul*.

Sistem *manqul* bukan sekadar proses imitasi, tapi juga proses kejelian membaca *gesture*/gerak tubuh sang guru secara total. Maka, peserta didik tidak dibenarkan menjadi pribadi tanpa *manqul* sekalipun ia mempunyai kapasitas, kecuali beberapa orang saja yang mendapatkan izin dari Nur Hasan al-Ubaidah. Orang-orang yang meninggalkan *manqul*, dalam konsep Nur Hasan al-Ubaidah, dapat dikategorikan sebagai kelompok yang tidak absah namun beraktivitas dengan mengatasnamakan Islam. Nur Hasan al-Ubaidah mengklaim sebagai pemilik orisinalitas *manqul* yang tunggal di Indonesia, bahkan di dunia. Karena itu pusat nilai dan prinsip-prinsip sosial-budaya harus mereferensi kepada Nur Hasan al-Ubaidah sebagai pemilik kesahihan.

Konsep *manqul* merupakan garansi orisinalitas tafsir atas teks suci dari seseorang yang dianggap *pemimpin*. Proses transmisi sosial-budaya selain dari *pemimpin* ini secara otomatis gugur karena dianggap tidak orisinal. LDII yang berkonsentrasi pada sosialisasi teks suci dalam proses interpretasinya selalu merujuk pada hasil interpretasi pemimpin mereka. Sistem *manqul* dalam konteks

interaksi sosial memberikan landasan yang bersifat imateri. Nur Hasan al-Ubaidah mengajarkan bahwa *manqul* mampu mengikat hubungan antara masyarakat dengan pemimpinnya. Konsistensi mereka atas doktrin *manqul* menimbulkan kolektivitas yang kuat di internal pengikut Nur Hasan al-Ubaidah hingga membesar dalam bentuk LDII.

Praktik *manqul* dalam konteks sosial dapat dilihat dari cara LDII menggalang dana. Saya pernah menghadiri sebuah kajian keagamaan LDII yang berlangsung di Pondok Pesantren Nur Hikmah Kediri. Kajian keagamaan dimulai pukul 09.00 pagi. Anggota LDII berbagai usia berdatangan dari dusun-dusun sekitar pesantren. *Manqul* mendorong peserta kajian untuk serius menyimak materi. Di akhir pengajian mereka secara sukarela mengumpulkan dana. Ekspresi wajah mereka tampak tenang dan dengan mudah merogoh saku, dompet, atau tasnya untuk mengambil uang dan meletakkannya ke dalam bejana yang telah disediakan. Peserta kajian berinisiatif menggalang dana karena dalam salah satu materi kajian sistem *manqul* pernah ditegaskan bahwa pengorbanan harta untuk memperjuangkan nilai-nilai ilahiah harus dalam suasana berpacu dalam kebaikan. Setiap orang mengeluarkan dananya dengan jumlah yang bervariasi, mulai dari ribuan hingga ada yang Rp 2 juta per orang. Dana yang terkumpul tersebut dipergunakan untuk kelangsungan kegiatan LDII.

Implikasi *manqul* juga saya saksikan saat pembangunan Pondok Pesantren Nurul Azizah di Desa Balong Jeruk, Kecamatan Kunjang, Kabupaten Kediri. Anggota LDII menunjukkan solidaritasnya dan berkomitmen menyelesaikan pembangunan pondok pesantren tersebut. K. H. Kusmadi mengatakan:

“Dalam dua tahun masjid akan selesai. Sistem swadaya dan semangat masyarakat yang menyelesaikan. Kita tidak minta sumbangan pada orang lain. Kita menggunakan kemampuan yang ada. Jika dalam satu pertemuan seorang jamaah mengumpulkan Rp 100 ribu, maka dalam satu minggu terdapat dua kali pertemuan di satu tempat. Dalam satu bulan sudah ada delapan pertemuan. Kalau pesantren yang dibangun besar, bisa dapat sumbangan semen satu hingga dua truk, tanpa mau

disebutkan namanya. Itu tidak memaksa karena iuran yang mengikat tidak ada dalam LDII.”²⁸

Isu hangat tentang *manqul* adalah eksistensi Nur Hasan al-Ubaidah. Menurut Ustaz Ichwan Abdullah, di Burengan saat ini *manqul* tidak lebih dari transmisi keilmuan dalam proses belajar mengajar dan tidak terkait dengan keabsahan keilmuan. Beberapa ulama berkumpul untuk merumuskan eksistensi pengajaran di pesantren sepeninggal Nur Hasan al-Ubaidah, yaitu K. H. Su’udi Ridwan, K. H. Mudzakkir (Tebu Ireng), K. H. Kholil Abdul Fattah (Gontor), K. H. Mas’udi Rodli, K. H. Kastaman (Langitan), dan K. H. Kasmudi Asshiddiqi (Pekalongan).

2.3.4. Doktrin Baiat

Doktrin selanjutnya yang ditawarkan Nur Hasan al-Ubaidah adalah *baiat*, yaitu janji setia kepada Tuhan untuk konsisten terhadap agama yang dipersaksikan kepada Muhammad SAW atau *pemimpin*, dalam hal ini Nur Hasan al-Ubaidah. Kesetiaan adalah perintah Tuhan dan Rasul. Karena itu kesetiaan adalah materi keislaman sebagaimana salat, zakat, puasa, dan haji. Seorang muslim harus setia karena setia adalah jalan untuk mempunyai seorang *pemimpin*, sementara kepemimpinan adalah jalan untuk berkomunitas, dan puncaknya adalah menuju surga Tuhan. Menurut Nur Hasan al-Ubaidah, tidak setia sama dengan kemauan seseorang untuk mati sia-sia (*jahiliyah*). *Islam Jamaah* meyakini seorang *pemimpin* memerankan kedudukan Nabi, yaitu mengatur kehidupan beragama dan menjadi pemimpin bagi diri maupun komunitasnya.

Tidak mudah menyaksikan *baiat* secara langsung, karena ritual doktrin ini memang dilaksanakan secara tertutup, berjamaah, dan ditentukan pada waktu-waktu khusus. Sepeninggal Nur Hasan al-Ubaidah sebagai representasi *pemimpin* jamaah di satu sisi, dan dengan adanya perkembangan maupun pergeseran organisatoris di tubuh LDII di sisi lain, doktrin *baiat* tidak lagi dikembalikan kepada otoritas pemimpin, melainkan dijadikan sarana penguatan nilai ideologis, perekatan komunitas, dan pengikat kesetiaan kepada organisasi. Mengartikan

28 Wawancara, 17 April 2010.

ketaatan kepada pemimpin tidak lagi dilakukan melalui personalisasi, melainkan dengan tetap menjaga dan memelihara nilai ajarannya. Karena *baiat* kesetiaan telah bergeser ke arah yang lebih substansial, yaitu memelihara ajaran, maka model transfer keilmuan yang ada di Pondok Pesantren LDII Burengan dianggap telah mewakili dan melampaui proses ritual tersebut.

Menurut pengakuan Didik (53), *baiat* biasa dilakukan pada malam hari dan disesuaikan dengan waktu tertentu. Ritual *baiat* tidaklah serumit dan sesakral yang dibayangkan orang. Sebelumnya, biasa diawali dengan pengajian *manqul* tentang berbagai kandungan ayat-ayat suci. Kemudian dilakukan pengakuan kembali kepada keislaman dengan mengucapkan syahadat akan ketauhidan Allah dan kerasulan Muhammad SAW, ditambah dengan deklarasi kesetiaan kepada komunitas. Setelah itu, dilakukan ritual salat tahajud dan membaca Al Quran berjamaah.²⁹

2.3.5. Doktrin Jamaah

Hidup berkomunitas (*jamaah*) juga bagian dari doktrin Nur Hasan al-Ubaidah. Ia sering mengajak masyarakat untuk masuk ke dalam komunitas. Nur Hasan al-Ubaidah menegaskan bahwa muslim harus berkomunitas agar selamat. Berkomunitas tidak sebatas melaksanakan salat, tapi juga dalam aktivitas yang lain. Nur Hasan al-Ubaidah memperkuat doktrin ini dengan merujuk pada teks suci yang mengatakan bahwa setiap muslim harus selalu berada di jalan Tuhan (hidup berkomunitas) dan harus menghindari perpecahan.

Nur Hasan al-Ubaidah juga merujuk kepada teks suci lainnya yang menegaskan bahwa Muhammad sang Rasul memerintahkan setiap muslim untuk hidup berkomunitas dan menghindari kelompok-kelompok. Seseorang yang memisahkan diri dari komunitas akan mati sia-sia. Maka Nur Hasan al-Ubaidah menegaskan perlunya komitmen untuk terikat dalam sistem komunalisme (*jamaah*). Setia tidak menjadi soal, meski menimbulkan “distingsi sosial”. Dalam hal ini, Nur Hasan al-Ubaidah menempatkan komitmen menjadi doktrin dan ”kredo” keanggotaan yang harus dilalui.

²⁹ Wawancara, 15 April 2010.

Doktrin paling populer yang membuatnya menjadi kontroversi, misalnya: “Barang siapa yang tidak mengikuti *baiat* kepada Imam, mereka belumlah menjadi muslim. Selain itu, jamaah yang sah yang diakui adalah satu, yaitu jamaah yang melakukan *baiat* kepada Imam mereka yang bergelar *Amirul Mukminin*.”

Selama penelitian, saya menyaksikan bahwa seluruh anggota komunitas yang berada di lingkungan pesantren harus melaksanakan salat berjamaah di masjid. Saya mengalami beberapa kali pintu kamar saya yang berada di kompleks pesantren diketok-ketok untuk mengingatkan saya supaya bergegas ke masjid. Jika seseorang tidak sempat untuk berjamaah di masjid, maka ia tetap harus melaksanakan salat berjamaah di mana ia berada. Adapun tentang imam salat, pandangan LDII selama ini dianggap kontroversial karena bagi mereka syarat menjadi imam salat adalah harus warga LDII yang bacaannya fasih. Hal tersebut ada benarnya karena belum pernah saya menyaksikan ada orang lain yang non-LDII menjadi imam pada saat salat berjamaah. Ulama-ulama atau tokoh Islam yang non-LDII diberi ruang untuk melakukan ceramah. Namun, saya menyaksikan beberapa jamaah non-LDII ikut berjamaah di masjid-masjid LDII. Seperti yang saya saksikan di masjid LDII di Kediri, banyak warga non-LDII yang ikut berjamaah namun sebagian besar berada pada *shaf-shaf* bagian belakang. Mereka belum terbiasa untuk membaur.

2.3.6. Doktrin Pemimpin

Nur Hasan al-Ubaidah juga mengenalkan doktrin *imamah*. Maksudnya, ajarannya mengenal adanya seseorang yang diangkat sebagai pemimpin tunggal dengan sistem kesetiaan. *Pemimpin* mempunyai wewenang menentukan segala-galanya, baik persoalan ritual keagamaan maupun aktivitas profan. Saya menanyakan landasan berpikir tentang kepemimpinan kepada para “dosen” Pondok Pesantren LDII Burengan. Mereka menegaskan bahwa konsepsi *pemimpin* dalam LDII merujuk pada Umar bin Khattab, khalifah kedua, yang mengatakan, “Tiada Islam tanpa komunitas, dan tiada komunitas tanpa kepemimpinan, dan tiada kepemimpinan tanpa kesetiaan, dan tiada kesetiaan

tanpa ketertundukan.” Pada awalnya, posisi *pemimpin* hanya disandang oleh Nur Hasan al-Ubaidah yang mengklaim bergelar *Pemimpin Mukminin*. Seorang *pemimpin* mempunyai kekuasaan absolut dalam organisasi dan menjadi pucuk komando organisasi.

Saya juga melihat jejak doktrin *pemimpin*, baik di Burengan maupun di dalam komunitas LDII. Meskipun konsep *pemimpin* tidak tampak dalam struktur LDII, namun doktrin kepemimpinan tampak dalam praktik kepengurusan. Pengurus LDII mempunyai nilai kepatuhan terhadap pemimpinnya, termasuk pengakuan mutlak terhadap struktur kepengurusan di atasnya. Usman, aktivis LDII, mengatakan bahwa roda organisasi perlu dijalankan dengan suatu komando dari pemimpin. Seorang pemimpin bertugas dan berwenang menjalankan dan menjamin fungsi organisasi dengan baik. Bedanya, di masa Nur Hasan al-Ubaidah otoritas keagamaan dan urusan profan berada di tangannya, sedangkan di masa LDII sekarang ini dimungkinkan otoritas keagamaan dipegang oleh sebuah badan kolektif yang memberikan pedoman.

Pondok Pesantren LDII Burengan saat ini juga membentuk Dewan Guru sebagai bentuk pelembagaan spirit kepemimpinan. Dewan Guru bertugas membahas masalah keagamaan aktual. Keputusan Dewan Guru inilah yang menjadi referensi pengikut LDII. Meskipun demikian, tetap saja Dewan Guru bukan *pemimpin*. LDII hanya mengenal sosok *pemimpin* dalam diri Nur Hasan al-Ubaidah. Karena itu foto Nur Hasan al-Ubaidah, sebagai *pemimpin Islam Jamaah* pada masanya, tetap terpampang di beberapa gedung Pondok Pesantren LDII Burengan. Namun, menurut mantan Ketua LDII Kediri 2005-2010, keberadaan foto tersebut hanya sebagai penghormatan LDII terhadap jasa Nur Hasan al-Ubaidah dan tidak lebih dari itu. Dengan tegas ia menyatakan:

“Jika ditanya tentang guru besar, guru agama ya beliau. Foto itu bentuk penghormatan kepada orang yang telah mengajarkan Al Quran dan hadis kepada orang-orang terdahulu. Yang dihormati, ya sekadar jasa-jasanya karena telah mengajari saya. Tidak ada pembakuan, misalnya menurut Pak Nur Hasan al-Ubaidah harus begini! Tidak ada itu. Jadi, yang dihormati Pak Nur Hasan al-Ubaidah hanya sebatas guru sedangkan yang diajarkan itu ya Al Quran dan hadis. Seperti guru saja. Organisasi besar ini bukan karena Pak Nur Hasan al-Ubaidah. ketika saya masuk

organisasi ini tahun 1979, masjid Burengan masih dinding *gedek* dan belum ada menara. Bangunannya belum permanen. Dari situ pengurus yang ada bermusyawarah dan berhasil mendirikan itu, selain itu kepehaman agama dan diasramakan.”³⁰

Selain berbagai doktrin, terdapat pula hal paling fundamental yang menjadi semacam ”kredo” bagi LDII, yaitu “enam tabiat luhur jamaah”. Materi ini selalu menjadi pokok ajaran, baik di pesantren maupun di pengajian-pengajian lainnya. Berikut merupakan 6 (enam) tabiat luhur jamaah yang menjadi ciri khas LDII.

Pertama, rukun, artinya tidak mempunyai pikiran cilik serta dengki dan iri hati, saling mengasihi, saling memaafkan, bantu-membantu dan tolong-menolong dalam kebaikan, saling memperkuat, saling mendoakan yang baik, dan kalau bertemu dengan sesama jamaah diusahakan dengan wajah yang ceria. *Kedua*, kompak, yaitu kegiatan komunitas yang dilakukan secara giat, gembira (seia sekata, *holobis kuntul baris*). *Ketiga*, kerja sama yang baik, yaitu saling peduli, mendukung, melancarkan, tidak jegal-menjegal, tidak jatuh-menjatuhkan, tidak rugi-merugikan dan tidak fitnah-memfitnah.

Keempat, jujur, yaitu berkata benar, tidak dusta, tidak menipu, tulus apa adanya. *Kelima*, amanah, yaitu bisa dipercaya, menjaga kepercayaan, tidak berkhianat (tidak merusak kepercayaan) dan menyampaikan hak kepada yang berhak menerima. *Keenam*, *mujhid muzhid*, yaitu kerja giat, semangat, berhasil, dan *grouping*. *Muzhid* artinya *tirakat bantar*, *gemi setiti* (hidup hemat), *ati-ati* (waspada), tidak boros, bisa mengukur kemauan dengan kemampuan.

2.3.7. Doktrin Amal Saleh

Islam Jamaah juga dikenalkan dengan doktrin amal salehnya. Bagian ini termasuk salah satu dari tiga pilar kewajiban anggota *Islam Jamaah*. Teddy Suratmaji, salah seorang pengurus LDII Pusat mengatakan bahwa seorang muslim harus selalu melakukan perbuatan amal saleh. Maksudnya, beraktivitas yang mendukung kebaikan, seperti mengajar, membersihkan masjid, menyapu halaman

30 Wawancara, 7 Mei 2010.

pesantren, mengatur keamanan komunitas, membangunkan orang tidur untuk salat, dan seluruh aktivitas manusia yang baik.

Doktrin amal saleh yang dikenalkan Nur Hasan al-Ubaidah sekarang menjadi 9 (sembilan) amalan saleh yang wajib ditaati jamaah LDII, yaitu memperbanyak introspeksi dan meminta pengampunan kepada Tuhan; memperbanyak berkorban finansial untuk kebaikan; memperbanyak komunikasi; senang menghormati tamu; berusaha menjadi orang yang jujur dan dipercaya; meningkatkan ketertundukan kepada Tuhan; memperbanyak kepasrahan kepada Tuhan; selalu berprasangka baik kepada Tuhan; ketertiban ritual malam; berkontemplasi di sepertiga malam.

Salah satu amal saleh yang diprioritaskan adalah berinfaq yang dipraktikkan pada setiap habis pengajian, di mana setiap orang dengan mudah merogoh sakunya kemudian melemparkannya ke alas yang menjadi tempat untuk menampung uang amal. Dapatlah dikalkulasi banyaknya uang yang dikumpulkan karena rata-rata di setiap pesantren—baik yang di Burengan maupun pesantren-pesantren mini LDII yang tersebar di seluruh Kota dan Kabupaten Kediri—berlangsung pengajian 3 (tiga) kali seminggu. Pesantren-pesantren mini yang rutin melakukan pengajian dan dihadiri oleh jamaah di atas 100 (seratus) orang adalah Pondok Pesantren (PP) Siman (korban tsunami); PP Nurul Huda Kresek; PP Nurul Hakim Kelurahan Bandar Kidul, Kecamatan Mojoroto, Kota Kediri; PP Nurul Hakim Kelurahan Ngino, Kecamatan Pelemahan, Kabupaten Kediri; PP Nurul Muttaqien Desa Banjar Anyar, Kecamatan Kras, Kabupaten Kediri; PP Blawe Desa Blawe, Kecamatan Purwosari, Kabupaten Kediri; PP Nurul Azizah Desa Balong Jeruk, Kecamatan Kunjang, Kabupaten Kediri.

Menurut informan, dari dana yang terkumpul itu, 5–20% masuk ke kas LDII, selebihnya untuk pembangunan masjid atau sarana ibadah. Dari 5–20% dana itu dikembangkanlah usaha-usaha perekonomian LDII, seperti usaha perkebunan cengkeh, *franchise* “*Alfamart*”, dan usaha-usaha peternakan.

Doktrin LDII saya lihat sebagai tawaran konsep beragama untuk kelompok dengan tingkat pemahaman keagamaan tertentu. Terbukti doktrin Nur Hasan al-Ubaidah cukup mendapat respons positif dari kalangan *abangan*.

Meskipun demikian, tidak tertutup kemungkinan bahwa organisasi ini juga menerima kalangan kelas menengah hingga kalangan artis. Kajian Weber tentang agama dan kelas sangat tepat untuk memotret fenomena LDII tersebut. Weber membedakan kebutuhan keselamatan berdasarkan pada perbedaan posisi kelas, habitus, dan gaya hidup masyarakat yang ditawarkan dalam pasar keagamaan. Perbedaan kelas dan kebutuhan keagamaan inilah yang meniscayakan adanya konfrontasi aktor keagamaan seperti pendeta, nabi, dan para magi (Schultheis, 2008). Hal ini nantinya yang mengakibatkan perseteruan antara LDII dengan kelompok ortodoksi lainnya yang merasa terancam dengan produk keselamatan praktis yang dibawa oleh LDII.



BAB III

DINAMIKA INTERNAL LDII

3.1. LDII: Dari Kediri hingga Jakarta

Sebagai kelompok keagamaan, aliran ini awalnya menamakan diri sebagai *Darul Hadits* dan berpusat di Jawa Timur. Karena dianggap meresahkan masyarakat, Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) Jawa Timur melarang ajaran tersebut, sehingga terbitlah Surat Keputusan Pangdam VIII Brawijaya Daerah Jawa Timur yang ditandatangani oleh Mayjen Jasin pada 1967 tentang pelarangan ajaran *Darul Hadits*. Larangan tersebut direspons dengan penggantian nama *Pondok Darul Hadits* menjadi *Yayasan Pendidikan Islam Jamaah*. Di berbagai daerah lantas bermunculan nama yang beragam dengan muatan ajaran yang sama. Pengikut Nur Hasan al-Ubaidah di Jakarta menamai kelompoknya dengan *Yayasan Pondok Pendidikan Nasional* (Yappenas); di Tanjung Karang *Jamaah Darul Hadits*; di Bogor *Gerakan Darul Hadits*; di Yogyakarta dan Lamongan *Lembaga Pendidikan Ahlus Sunah Wal Jamaah*; di Gunung Kidul *Jamaah Islam Murni*; di Bantul *Jamaah Islam Manqul*; dan sebagainya.

Pada perkembangan selanjutnya, beragam nama tersebut berubah menjadi *Islam Jamaah*. Pergantian nama itu cukup berhasil karena kelompok ini mulai dikenal masyarakat dan banyak artis terkenal di Ibu Kota Jakarta yang masuk ke dalam ajaran ini, misalnya Benyamin S., Ida Royani, Keenan Nasution, dan lain-lain.

Peran vital Nur Hasyim mampu mengangkat citra gerakan pinggiran *Islam Jamaah* menjadi gerakan kelas menengah yang sejajar dengan kelompok lainnya. Thohir (55) menyebut Nur Hasyim sebagai kelompok reformis *Islam Jamaah*. Kontribusi signifikan Nur Hasyim juga berwujud dua buku tentang pokok ajaran *Islam Jamaah* yang sekarang menjadi pegangan pokok mereka: *Tujuh Fakta sebagai Syahnya Kepemimpinan Jamaah di Indonesia* dan *Menunda Baiat Merugikan Diri Sendiri*. Nur Hasyim pun dalam komunitas *Islam Jamaah* didudukkan sebagai orang kedua dari guru *Islam Jamaah*. Nur Hasyim memilih

model lain yang berbeda dari Nur Hasan al-Ubaidah dalam mengenalkan *Islam Jamaah*. Tulisannya mampu mempercepat penyebaran *Islam Jamaah* di kalangan akademisi dan intelektual.

Upaya Nur Hasyim melakukan rasionalisasi doktrin *Islam Jamaah* faktanya tidak dapat menghindarkan kelompok ini dari sorotan publik. Salah satu implikasi dari perhatian publik adalah warna-warni nama kelompok Islam pengikut Nur Hasan al-Ubaidah. Gerakan pengikut Nur Hasan al-Ubaidah dengan berbagai nama di daerah tersebut berlangsung hingga terbitnya larangan dari pemerintah. *Islam Jamaah/Darul Hadits* dilarang oleh Jaksa Agung Republik Indonesia pada tahun 1971 (berdasarkan SK Jaksa Agung RI No. Kep-089/DA/10/1971 tanggal 29 Oktober 1971) karena dipandang sebagai *deviant group* dari kelompok Islam *mainstream*. Beberapa doktrin keagamaan pengikut Nur Hasan al-Ubaidah dan praktiknya dinilai kontroversial.³¹

Pelarangan dari pemerintah menyebabkan pengikut Nur Hasan al-Ubaidah mengalami kesulitan dalam menjalankan aktivitasnya. Beberapa langkah pendekatan dan sikap kooperatif kepada semua kelompok keagamaan pun semakin mereka galakkan, termasuk pendekatan kepada penguasa di semua tingkatan. Golkar pun mensubordinasi pengikut Nur Hasan al-Ubaidah sehingga nama mereka berganti menjadi *Pondok Golkar*. Penguasa Orde Baru mendesain *Islam Jamaah* melalui peran aktif Pangdam VIII Brawijaya Mayjen Wijoyo Suyono. Pada tanggal 3 Januari 1972 komunitas alumni *Islam Jamaah* sepakat membentuk wadah baru yang dinamakan Lembaga Karyawan Islam (LEMKARI) untuk wilayah Jawa Timur; Karyawan Dakwah Islam (KADIM) untuk wilayah Jakarta; dan Lembaga Karyawan Dakwah Islam (LKDI) untuk wilayah Jawa Barat. Beberapa murid Nur Hasan al-Ubaidah di Jawa Timur, di antaranya Nur

31 Pelarangan *Islam Jamaah* dengan nama apa pun dari Jaksa Agung tahun 1971 berdasarkan Surat Keputusan Jaksa Agung RI No. Kep-089/DA/10/1971 tentang Pelarangan terhadap Aliran-Aliran Darul Hadits, Djamaah yang bersifat/beradjaran serupa. "Menetapkan: Pertama: Melarang aliran Darul Hadits, Djamaah Quran Hadis, Islam Djamaah, Jajasan Pendidikan Islam Djamaah (JPID), Jajasan Pondok Pesantren Nasional (JAPPENAS), dan aliran-aliran lainnya yang mempunyai sifat dan mempunyai adjaran yang serupa itu di seluruh wilayah Indonesia. Kedua: Melarang semua adjaran aliran-aliran tersebut pada bab pertama dalam keputusan ini yang bertentangan dengan/menodai adjaran-adjaran Agama. Ketiga: Surat Keputusan ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan. Ditetapkan: Djakarta pada tanggal: 29 Oktober 1971, Djaksa Agung R.I. tjap. Ttd (Soegih Arto)." Lebih lanjut, pada tahun 1979 kembali LDII mendapatkan fatwa sesat. Kali ini fatwa muncul dari Majelis Ulama DKI Jakarta yang menyatakan bahwa ajaran *Islam Jamaah, Darul Hadits* (atau apa pun nama yang dipakainya) adalah ajaran yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang sebenarnya dan penyebarannya itu adalah memancing-mancing timbulnya keresahan yang akan mengganggu kestabilan negara (Jakarta, 20 Agustus 1979). Dewan Pimpinan Majelis Ulama DKI Jakarta, K. H. Abdullah Syafrî'ie, Ketua Umum; H. Gazali Syahlan, Sekretaris Umum.

Hasyim, R. Eddi Masiadi, Bahroni Hartanto, Soetjowirjoatmodjo, dan Wijono, menggagas ide membentuk organisasi LEMKARI sebagai usaha menggiatkan aktivitas pengajian secara lebih terbuka kepada masyarakat. Mereka lantas mendatangi notaris yang tinggal di Surabaya, Mudiomo, untuk membuat dan menandatangani Akta Pendirian LEMKARI pada tanggal 3 Januari 1972.

Warna-warni nama lembaga ini di berbagai daerah mengerucut menjadi Yayasan LEMKARI berdasarkan keputusan yang diambil pada pertemuan alumni Pondok Pesantren LDII Burengan Kediri tanggal 9–10 Februari 1975. Struktur organisasinya disempurnakan setahun kemudian melalui musyawarah kerja di Kediri pada 2–3 Februari 1976. Penyeragaman nama dan penyempurnaan organisasi LEMKARI tidak lepas dari peran aktif Ketua Umum DPP Golkar, Amir Murtono, S.H. Hubungan mesra LEMKARI dengan Golkar terus berlangsung pada Pemilu tahun 1977, 1982, dan 1987. Namun, para aktivis LEMKARI menolak divonis sebagai kelanjutan *Islam Jamaah*. Muhidin (55), menjelaskan bahwa LEMKARI adalah bentuk organisasi yang menampung mantan anggota *Islam Jamaah*, tetapi tidak meneruskan paham *Islam Jamaah*. Upaya kelompok ini memutus mata rantai dengan *Islam Jamaah* dapat dilihat melalui sikap resmi organisasi yang dituangkan dalam Surat Pernyataan Nomor 165/A-6/VI/1979 tanggal 20 Juni 1979. DPP Golkar sendiri memang mengakui hubungan LEMKARI dengan *Islam Jamaah*. Namun, penjelasan DPP Golkar mengatakan bahwa LEMKARI mendapat tugas untuk menampung mantan pengikut *Islam Jamaah* untuk menertibkan dan mengarahkan keyakinan dan pandangan keagamaan mereka agar sesuai dengan pandangan dan ajaran agama Islam pada umumnya, sehingga mereka tidak terkena larangan Jaksa Agung RI No. Kep-089/DA/10/1971.

Struktur organisasi LEMKARI menggunakan istilah-istilah pendidikan, misalnya Direktoratium Pusat (Dirpus) yang berkedudukan di Kediri; istilah Perwakilan untuk tingkat provinsi; Senat untuk tingkat kabupaten; Komisariat untuk tingkat kecamatan; Grup Studi untuk tingkat desa. Direktoratium Pusat berkedudukan di Pondok Pesantren LDII Burengan, di mana Nur Hasan al-Ubaidah menjadi pemimpinnya. Pendirian LEMKARI ini menandai pemisahan

dengan *Islam Jamaah*. LEMKARI sebagai lembaga pendidikan dakwah dipimpin oleh seorang *ketua*, sedangkan *Islam Jamaah* sebagai aliran tetap dipimpin oleh seorang *pemimpin*. Ketua umum pertamanya adalah Drs. Bahroni Hartanto dengan sekretaris umum pertama Wijono, B.A. Tahun 1983, Direktorium Pusat LEMKARI dipindahkan ke Jakarta.

Perubahan organisasi di lingkungan internal pengikut Nur Hasan al-Ubaidah kemudian diikuti dengan langkah Nur Hasan al-Ubaidah mundur dari kepemimpinan formal *Islam Jamaah* pada tahun 1972. Namun demikian, LEMKARI belum dapat bergerak leluasa sehingga perlu mengeluarkan pernyataan yang bermakna strategis, seperti yang tercantum dalam SK No. 163/A-4/VI/1979. Simaklah salah satu pernyataannya:

“LEMKARI sebagai lembaga dakwah Islamiyah dan pendidikan kemasyarakatan yang berpusat kedudukan (Direktorium Pusat) di Kediri dengan seluruh perwakilan-perwakilan dan senat-senatnya di seluruh Indonesia menyatakan dengan tegas dan bulat untuk bergabung dan berafiliasi kepada Keluarga Besar Golongan Karya.”³²

Keberadaan LEMKARI memunculkan strategi baru dengan mendekati negara—dalam hal ini penguasa yang saat itu didominasi oleh Golkar—dengan menyatakan diri masuk Golkar. Dengan nama baru LEMKARI dan berlindung di bawah Golkar, kelompok ini mampu membangun jaringan yang luas dan leluasa ke seluruh pelosok Nusantara. Namun, tantangan yang mesti dihadapi belumlah usai. LEMKARI kembali dihadapkan dengan pembekuan yang dilakukan Gubernur Jawa Timur, Soelarso, dengan SK No. 618 Tahun 1988. Pembekuan itu mulai berlaku 25 Desember 1988 atas desakan MUI Jawa Timur karena LEMKARI dianggap meresahkan masyarakat.

Pergantian nama gerakan ini terjadi lagi pada tahun 1990, dalam forum Musyawarah Besar VI LEMKARI di Jakarta yang memutuskan nama LEMKARI berubah menjadi LDII. Rudini, menteri dalam negeri saat itu, mempunyai peran besar dalam proses perubahan nama ini. Campur tangan pemerintah didasarkan pada beberapa hal. Di samping karena kesamaan nama antara LEMKARI dengan

32 Sumber: Arsip LDII.

Lembaga Karatedo Indonesia yang juga disingkat “LEMKARI”, faktor kerisauan masyarakat juga diperhitungkan. MUI saat itu masih menganggap LEMKARI memiliki kesamaan ideologi dengan *Islam Jamaah*. Prof. Dr. Ir. H. Abdullah Syam, M.Sc., Ketua LDII saat ini, berpandangan bahwa perubahan nama LEMKARI ke LDII juga didorong oleh motivasi untuk mengembangkan dakwah secara nasional. LEMKARI dirasa belum mencerminkan kegiatan dakwah yang cakupannya nasional dan hanya terbatas pada kelompok tertentu. Dalam pasal 8 Anggaran Dasar LDII, disebutkan bahwa Lembaga Dakwah Islam Indonesia bertugas melakukan dakwah agama Islam dengan berpedoman pada kitab suci Al Quran dan Sunah dengan segenap aspek pengamalannya dan penghayatan beragama agar dapat memberikan hikmah dan dorongan untuk mewujudkan tujuan organisasi. Dalam melaksanakan pasal 8 tersebut LDII mengembangkan ikhtiar yang disebut dengan “Catur Sukses”.

Catur Sukses yang *pertama* adalah berusaha meningkatkan kinerja organisasi dengan menata dan meningkatkan eksistensi LDII sebagai organisasi kemasyarakatan yang menitikberatkan pada kegiatan keagamaan dan pendidikan kemasyarakatan. Implementasi dari Catur Sukses *pertama* adalah pendirian sekolah-sekolah umum yang dipadukan dengan pondok-pondok pesantren milik LDII, misalnya SMA Budi Utomo yang menyatu dengan Pondok Pesantren Gading Mangu di Kecamatan Perak, Jombang, di mana kurikulum pada SMA Budi Utomo sama dengan kurikulum SMA pada umumnya.

Catur Sukses *kedua* adalah peningkatan sumber daya manusia dengan mendirikan tempat-tempat pelatihan, seperti bengkel kerajinan dan keterampilan bangunan serta kursus-kursus bahasa Inggris dan komputer. Proses pelatihan tersebut diintegrasikan dengan peningkatan keterampilan sebagai bekal memasuki dunia kerja dan peningkatan kualitas keimanan serta pembangunan akhlak mulia. Dari pelatihan-pelatihan dan kursus ini banyak tenaga-tenaga LDII yang menjadi tenaga kerja produktif di berbagai tempat di Indonesia dan luar negeri. Mereka kemudian berfungsi juga sebagai mubalig (ustaz) LDII yang memperkenalkan ajaran-ajaran LDII di tempat kerja dan lingkungan mereka, termasuk di beberapa

negara seperti di Malaysia, Singapura, Suriname, Belanda, dan lain-lain. Dengan demikian, paham LDII mulai dikenal di berbagai negara.

Catur Sukses *ketiga* adalah pemberdayaan potensi umat. Catur Sukses ini diarahkan untuk memperoleh kebahagiaan hidup yang didasarkan pada keselarasan di dunia dan akhirat, yaitu dengan menggerakkan kelompok usaha bersama di bidang pemenuhan kebutuhan pokok, perbengkelan, hingga perusahaan kontraktor. LDII juga mengembangkan usaha pertanian dan perkebunan yang menurut Aziz, pengurus LDII Kediri, sebagian besar hasilnya digunakan untuk menopang Pondok Pesantren LDII Burengan Kediri dan program dakwah LDII, seperti pengajian-pengajian dan pengiriman mubalig ke daerah-daerah. Program Catur Sukses *keempat* adalah pengembangan kesadaran dan kesetiakawanan sosial dengan berpartisipasi dalam beberapa program pembangunan nasional.

Pergantian nama menjadi LDII tidak sia-sia. Kelompok-kelompok Islam yang sering menyuarakan penolakan mulai mereda. LDII juga semakin dekat dengan pemerintah. Perkembangan lainnya adalah penyebaran LDII yang meluas hingga mempunyai perwakilan di 26 provinsi di Indonesia. LDII juga menjalin komunikasi intensif dengan organisasi keagamaan lainnya, seperti NU, MUI, Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain. LDII melakukan konsolidasi struktural seiring dengan proses pembaruan ideologi. Dalam konteks ini, LDII memosisikan Pondok Pesantren Burengan sebagai basis ideologi dan pusat persemaian kader ideologi organisasi.

Pasang surut para pengikut Nur Hasan al-Ubaidah dalam pandangan Ricklefs dari kasus yang berbeda, merupakan bentuk sengketa antarkomunitas yang sangat kompleks dan sangat bergantung pada keadaan sosial. Tidak ada jawaban yang mudah. Tidak ada jalan pintas untuk menjelaskan maupun menyelesaikannya, namun sengketa ini bisa berubah dan bisa ditangani karena keadaan dapat memengaruhi. Maka, dalam kondisi ini pemerintah dan masyarakat sipil mempunyai tugas untuk menganalisis dan memperbaiki susunan sosial agar perubahannya bisa membawa akibat positif.

Intervensi Rutini—meminjam analisis Ricklefs—adalah bentuk kehati-hatian penguasa dalam menangani situasi agar rasa terancam kelompok sosial tertentu dapat ditekan seminimal mungkin. Hal ini termasuk mempertimbangkan kepentingan berbagai kelompok. Orde Baru mengambil kebijakan seadil mungkin. Tantangan pemerintah adalah menghadirkan pengikut Nur Hasan al-Ubaidah sedemikian rupa sehingga kelompok sosial lainnya merasa diuntungkan, atau setidaknya tidak terancam. Rekayasa sosial ini memang sangat sulit, tapi pemerintah tetap melangkah dengan mengganti nama kelompok tersebut menjadi LDII.³³

Kemunculan LDII ke ranah publik, bagi kelompok elit agamawan tidak mengejutkan. Situasi berbeda dialami masyarakat luas yang melihat LDII sebagai kelompok yang mengembangkan ritual keagamaan secara praktis dan sederhana. Di samping itu, masyarakat juga melihat LDII sebagai komunitas yang disiplin dan rapi. Konstruksi sikap tersebut secara ideologis dapat dilacak dari doktrin *komunitas*, *pemimpin*, dan *kesetiaan*. Meskipun akhir-akhir ini kelompok elit LDII banyak menepis korelasinya dengan doktrin *Islam Jamaah*, namun sebagai habitus keagamaan yang dibesarkan dari rahim *Islam Jamaah*, corak tersebut tetap terbawa dalam pola organisasi.

Sistem *jamaah* yang sudah lama dikenal dalam salat, misalnya mereka kenalkan juga dalam aktivitas sosial dan kehidupan. Begitu juga sistem *kepemimpinan* yang dibutuhkan oleh *jamaah*, dihadirkan dalam kehidupan sosial-budaya. Konsekuensi dari doktrin tersebut adalah komitmen untuk hidup bersama dalam ketertiban sosial yang mereka adopsi dari doktrin *kesetiaan*.

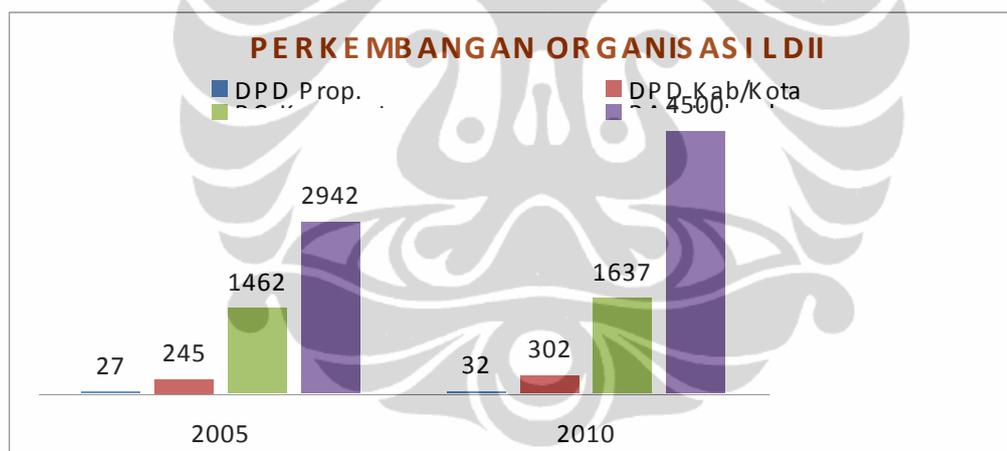
Modal sosial LDII berupa nilai-nilai *komunitas*, *pemimpin*, dan *kesetiaan*, pada kenyataannya telah menumbuhkan etos kolektivitas. Para anggota LDII tumbuh dengan jaminan keterikatan organisatoris dan ikatan spiritual yang bersumbu pada Nur Hasan al-Ubaidah di Burengan. Meskipun sering kali LDII menegaskan tidak mengenal konsep *pemimpin*, namun semangat kolektivitas dan etos organisasi LDII sejak awal telah dikonstruksi oleh prinsip *jamaah*.³⁴

33 Merle Ricklefs adalah guru besar Asian Studies di University of Melbourne, dikenal juga sebagai sejarawan.

34 Penegasan dari ketiadaan *amir*, misalnya, dapat dilihat dari pernyataan LDII saat ini yang menerapkan paradigma baru, “Di LDII tidak ada istilah *amir* atau *imam*, yang ada adalah istilah ketua umum dan istilah-istilah yang lazim

Hubungan antarpengurus, serta antara pesantren dan LDII, tertata rapi dan kuat. Populasi massa LDII memang masih belum besar, namun soliditas dan efektivitas pola kerja mereka mampu mencuri perhatian kelompok di luar LDII.

LDII saat ini masih terus melakukan proses sosialisasi identitas sebagai kelompok sosial budaya berbasis agama. Mereka telah membangun struktur LDII yang terdiri dari 5 (lima) tingkatan, seperti yang termuat dalam Anggaran Dasar LDII, yaitu kepengurusan LDII di tingkat pusat yang selanjutnya disebut **Dewan Pimpinan Pusat (DPP)**; kepengurusan LDII di tingkat provinsi yang selanjutnya disebut **Dewan Pimpinan Daerah Provinsi (DPD Provinsi)**; kepengurusan LDII di tingkat kabupaten/kota yang selanjutnya disebut **Dewan Pimpinan Daerah Kabupaten/Kota (DPD Kab./Kota)**; kepengurusan LDII di tingkat kecamatan yang selanjutnya disebut **Pimpinan Cabang (PC)**; kepengurusan LDII di tingkat desa/kelurahan yang selanjutnya disebut **Pimpinan Anak Cabang (PAC)**.



Grafik 2: Perkembangan organisasi LDII selama 2 periode, di bawah kepemimpinan Ketua Umum DPP LDII Prof. Dr. Ir. K. H. Abdullah Syam, M.Sc. (antara Munas V dengan Munas VI)

Di Kota Kediri terdapat 3 (tiga) pimpinan cabang setingkat kecamatan, yaitu: Pimpinan Cabang Kecamatan Kota, Pimpinan Cabang Kecamatan Pesantren, dan Pimpinan Cabang Kecamatan Mojoroto. Dari 46 kelurahan, baru ada 20 kepengurusan tingkat PAC yang terbentuk. Adapun di Kabupaten Kediri

digunakan di dalam sebuah organisasi. Adapun istilah *amir* dan *imam* memang terdapat di dalam teks suci keagamaan. Sehingga istilah-istilah itu tetap dikaji dalam kerangka keimanan saja” (Buku Direktori LDII, 2002).

terdapat 25 cabang dan sekitar 125 sampai 150 anak cabang. Di setiap pimpinan anak cabang terdapat 9 (sembilan) kelompok majelis taklim. Menurut Pak Usman, Ketua DPC Kota Kediri, diperkirakan anggota setiap anak cabang berjumlah 500 orang. Syarat pembentukan kepengurusan pada suatu tingkatan sifatnya selektif. Pembentukan kepengurusan juga berdasarkan usulan dari bawah, yang kemudian dievaluasi. Jika dianggap memenuhi syarat, maka akan diberi Surat Keputusan (SK) oleh DPD II. Pembentukan awal mensyaratkan adanya kegiatan pengajian atau *takmir*.

Kepengurusan setiap tingkatan LDII dibentuk melalui musyawarah. Sebagaimana terpilihnya Pak Usman sebagai Ketua DPD Kota Kediri, yang merupakan hasil Musda LDII Kota Kediri yang dilaksanakan di gedung pertemuan Wali Barokah yang berada di kompleks Pondok Pesantren LDII Burengan pada bulan Januari yang lalu. Musda bertemakan “Dengan Musda LDII Kita Tingkatkan Kerukunan Umat Beragama Kota Kediri Menuju Terbentuknya Masyarakat Madani” tersebut adalah forum tertinggi di tingkat provinsi dan tingkat kabupaten/kota yang merupakan mekanisme organisasi kemasyarakatan dalam siklus 5 (lima) tahunan, dengan agenda pokok: pertanggungjawaban pengurus lama dan program LDII Kediri masa bakti 2010-2015.

Musda diawali dengan pembekalan oleh Letkol (ARM) H. Totok Imam Santoso, S.IP., S.Sos., Dandim 0809, di hadapan 300 peserta dan peninjau. Pembekalan tersebut mengingatkan tentang perlunya antisipasi terhadap bahaya laten komunis ekstrem kanan dan ekstrem kiri.

Pembukaan dilakukan oleh Wali Kota Kediri dr. Samsul Ashar dengan ditandai pemukulan gong yang disaksikan oleh Ketua DPRD Kota Kediri beserta jajaran Muspida, Ketua DPD LDII Provinsi Jawa Timur Ir. Chriswanto Santoso, M.Sc., dan tokoh-tokoh umat beragama (PAUB) kota Kediri. Dalam sambutannya Wali Kota menyampaikan bahwa LDII adalah salah satu ormas Islam yang anggotanya mempunyai moralitas tinggi dan dapat membangun kebersamaan dengan sesama ormas Islam serta umat lain. Wali Kota juga berpesan agar “LDII yang anggotanya banyak cendekiawan ini mampu memberikan sumbangsih terhadap pembangunan pemerintah Kota Kediri.” Adapun Ketua Terpilih H.

Usman Arif yang sebelumnya adalah sekretaris DPD LDII Kediri menggantikan H. Musono Widodo, S.Pd., M.M., mengatakan akan berusaha mengemban tugas organisasinya dengan baik sebagaimana yang telah dilakukan ketua lama bersama-sama ormas lain dalam rangka membangun moralitas bangsa yang saat ini dinilai semakin luntur. Adapun pelantikan pengurus baru masa bakti 2010-2015 dilakukan oleh Drs. H. Tondo Susilo, S.H., M.H., selaku Wakil Ketua DPD LDII Provinsi Jawa Timur.

**Pengurus Dewan Pimpinan Daerah LDII Kota Kediri
Periode 2010-2015**

Dewan Penasihat

Ketua : Ir. Edy Mustianto
Sekretaris : H. Musono Widodo, S.Pd., M.M.
Anggota : Ustaz Buchori
: H. Sahlan Imam, S.T., M.T.
: Drs. H. Sudarto Hamid, M.Pd.

Pengurus Harian

Ketua : H. Usman Arif
Wakil Ketua : Ir. H. Tjatur P. Rahardjo, M.S.
Wakil Ketua : Drs. H. Mustofa Assidiqi
Wakil Ketua : Drs. Abdul Azis, M.Si.

Sekretaris : Drs. Dwi Rahman Santosa
Wakil Sekretaris : Drs. H. Agus, D. S., M.P.
Wakil Sekretaris : Moh. Nur Hidayat, A.Md.Pd

Bendahara : H. Nandang Hermawan
Wakil Bendahara : H. Muhammad Achuwat
Wakil Bendahara : Drs. Heru Tri Cahyono

Perkembangan LDII meluas di seluruh Nusantara. Di Jakarta sendiri kita dapat melihat perkembangannya di beberapa tempat. Saat ini kantor pusat LDII terletak di Jalan Patal Senayan, Jakarta Selatan, menempati suatu gedung yang cukup megah.

Beberapa waktu lalu, saya datang di kegiatan DPP LDII yang digelar di kantornya di bilangan Senayan, Jakarta Selatan. Kondisi kantor tersebut masih terlihat baru ditempati. Arsitekturnya modern. Bangunannya terdiri dari empat lantai dengan pengaturan yang efisien. Ruangannya yang diperuntukkan masjid terletak di lantai dua, dilengkapi beberapa ruang kerja dan tempat *meeting*. Pada lantai paling atas terdapat *hall* yang mampu menampung 500 orang. Kantor LDII saya nilai cukup representatif untuk ukuran sebuah organisasi keagamaan. Meski tidak terlalu luas, namun saya lihat tidak mudah membangun sebuah kantor di bilangan Senayan.

Saat itu beberapa tokoh hadir, seperti K. H. Malik Madani (Khatib Aam PBNU), Abdul Mu'thi (Ketua PP Muhammadiyah), A. M. Fatwa (Anggota DPD RI), perwakilan dari Mabes Polri, TNI, Pemerintah Provinsi DKI Jakarta, birokrat di tingkat kecamatan, kelurahan, hingga ketua RW dan RT setempat. Acara dikemas cukup santai. Beberapa tokoh yang hadir diberi kesempatan memberikan testimoni tentang LDII. Saya melihat acara tersebut sukses menempatkan LDII sebagai organisasi keagamaan yang tidak membahayakan kelangsungan Islam *mainstream*, sekaligus menampilkan LDII sebagai wajah Islam yang moderat dan terbuka. Pimpinan LDII di tingkat pusat sudah mampu menyejajarkan diri dengan kelompok sosial keagamaan lainnya, bahkan dalam beberapa hal melebihi popularitas kelompok Islam klasik di luar NU dan Muhammadiyah.

Di Jakarta Hasyim, seorang aktivis LDII, dalam kesehariannya bekerja bersama K. H. Ma'ruf Amin, tokoh NU yang juga elit MUI. LDII bagi Hasyim berhak untuk menentukan posisi kelompoknya, sehingga ia cukup bebas mewarnai masyarakat muslim mengingat aktivitasnya yang cukup menonjol di bidang misionari dan ekonomi. Beberapa kegiatan LDII bahkan mampu menunjukkan eksistensi mereka di tengah masyarakat. Jaringan organisasi LDII

pun semakin berkembang dan secara ekonomi semakin kuat. Salah satu pengurus menjelaskan tentang pola relasi antara keilmuan dan ekonomi:

“Keilmuan dan kegiatan ekonomi itu beriringan karena ekonomi adalah sumber. Dengan ilmu akan mendatangkan ekonomi, sedangkan tanpa ilmu maka ekonomi tidak akan muncul. LDII mengenal doktrin: jika mencari akhirat maka akan mendapatkan dunia. Ke pasar beli sapi maka akan dapat pula tali kekangnya. Tapi jika beli tali kekang tidak mungkin akan dapat sapi. Penggalangan dana di LDII salah satunya dengan tidak merokok. Sepertiga jatah rokok untuk amal saleh, sepertiga untuk keluarga, dan sepertiga untuk tabungan. Efeknya akan sehat badan dan *insyaallah* nanti akan terkumpul uang yang fantastis untuk umat.”³⁵

Menurut H. Usman keanggotaan LDII ada dua macam: yang tetap dan yang tidak tetap. Anggota tetap meliputi pengurus dan guru, sementara anggota tidak tetap mencakup jamaah pengajian. Sistem keanggotaan LDII bersifat terbuka: siapa saja boleh masuk

3.2. Merubah kulit luar menghapus bayang-bayang Islam Jama'ah

Sebagaimana telah digambarkan sebelumnya, akar ideologi LDII adalah *Islam Jamaah*. Pada awal berdirinya, *Islam Jamaah* sangatlah eksklusif. Terbukti dari peneguhan eksistensi jamaah dengan hadirnya *amir al-mukminin* (pemimpin umat Islam) di tengah-tengah komunitas mereka. Selain itu, eksklusivitas LDII di masa lalu dipraktikkan dengan mengafirkan dan menolak keislaman muslim lain di luar jamaah mereka—mereka hanya menerima dan mengakui keislaman golongan sendiri, di mana yang berada di luar dianggap tidak sempurna Islamnya. Dalam hal ini kita melihat sebuah proses terjadinya klaim kebenaran (*truth claim*).

Persoalan utama yang dihadapi LDII adalah pada titik mana ia menjadi bagian yang tak terpisahkan atau tidak menjadi bagian dari *Islam Jamaah*. Dalam situs resmi LDII secara tegas dinyatakan bahwa LDII adalah ormas Islam yang besar dengan latar belakang warga yang sangat beragam, baik dari aspek pendidikan, profesi, status sosial, maupun aspirasi kelompok keagamaannya, termasuk mereka yang dulunya “dianggap” melaksanakan ajaran *Islam Jamaah*.

35 Wawancara, 16 April 2010.

Namun, sebagian masyarakat memandang LDII tetap merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari akar historisnya, yaitu *Islam Jamaah*. Oleh karena itu, LDII pun melakukan strategi-strategi tertentu demi mempertahankan eksistensinya. Strategi *pertama* adalah mengubah kulit luar identitas organisatoris dengan melakukan perubahan nama dan reformulasi gerakan. Strategi ini dipilih mengingat perlindungan negara pada saat itu juga bisa dipengaruhi oleh pertarungan kelompok dominan lainnya yang mendorong pemerintah untuk menghakimi LDII. Strategi *kedua* adalah melakukan reformulasi ideologi, yaitu pergeseran paradigma ideologi dan perubahan perilaku keagamaan dari yang semula eksklusif menjadi lebih inklusif.

Hal ini saya rasakan selama melakukan penelitian dan dapat saya gambarkan sebagai berikut. Ketika kali pertama menuju Kediri saya ditemani Asrorun Niam dan Hasyim, salah seorang aktivis LDII dan pengurus pusat LDII. Saya kaget karena di Bandara Juanda telah menunggu beberapa orang pengurus LDII Jawa Timur. Kami disambut hangat. Setelah berkenalan kami diajak ke mobil yang telah disediakan. Namun sebelum meninggalkan Surabaya menuju Kediri terlebih dahulu kami diajak makan siang di salah satu rumah makan di kawasan Juanda. Belakangan baru saya ketahui bahwa hal seperti itu adalah prosedur tetap LDII di dalam menerima tamu atau siapa saja yang akan datang ke LDII. Lebih jauh, hal ini ternyata merupakan bagian dari implementasi ajaran LDII untuk menghormati tamu.

Di mobil saya pun mulai menanyakan perkembangan LDII Jawa Timur. Dengan penuh semangat pemandu saya itu menjelaskan kondisi LDII dan program-program yang dilaksanakan untuk mendukung program pemerintah. Ia mencontohkan program penghijauan yang mulai digalakan oleh warga LDII. Ia juga bercerita tentang keluarganya, “Saya ini punya istri awalnya bukan berasal dari LDII, tetapi dari anggota Fatayat (Pemudi NU).” Nampaknya dari dialog tersebut pesan yang ingin ia sampaikan adalah bahwa di dalam LDII ada keterbukaan menerima siapa saja menjadi istri atau suami, dan hal ini berarti ingin menepis kesan bahwa selama ini anggota LDII hanya menikah dengan sesama anggota LDII. Para pengurus pun bersikap akrab dan bersahabat serta *tawadu*—

suatu istilah yang sering digunakan di kalangan santri untuk menyatakan sifat rendah hati. Sesampainya di Pondok Pesantren LDII Burengan Kediri telah berkumpul beberapa orang pengurus inti pondok pesantren dan pengurus LDII Kota Kediri. Di pagi hari saya diajak berkeliling pondok yang kemudian membuat saya terkesan dengan gedung-gedungnya yang cukup representatif dan lingkungan yang bersih—satu-satunya yang terkesan belum tertata baik adalah dapur ruang makan santri, di mana dapur tersebut setiap harinya digunakan untuk melayani santri yang kurang lebih berjumlah 700 dengan jadwal makan yang telah ditentukan. Siang hari saya diterima secara formal di hadapan seluruh pengurus pondok dan para guru.

Di basis-basis LDII terjadi pergeseran seperti yang terlihat di Dusun Bandaran, Desa Mancilan, Kecamatan Mojoagung, dimana terdapat masjid LDII yang tergolong besar dan telah berdiri semenjak puluhan tahun silam, semenjak organisasi ini masih bernama *Darul Hadits*. Letak masjid ini sangat strategis, berada di sebelah timur, dan berjarak hanya beberapa meter dari perempatan Balai Desa Mancilan. Rumah-rumah di sekitar masjid pun mayoritas dihuni oleh warga LDII. Sekitar beberapa puluh meter ke arah timur dari masjid, terdapat mushala NU yang digunakan oleh warga *Nahdliyyin*. Antara komunitas LDII dan warga Nahdliyyin di dusun tersebut dapat hidup secara damai.

Pergeseran perilaku tersebut dapat pula dilihat ketika datang dua hari raya umat Islam, yaitu Idul Fitri dan Idul Adha. Wawan (39), salah seorang warga NU, menceritakan bahwa perubahan perilaku dan cara berpikir warga LDII dapat dibandingkan antara tahun 1990-an dengan tahun-tahun setelah 2000-an. Pada dekade 1990-an, ketika datang hari raya Idul Fitri, sebagaimana budaya di kampung, terdapat budaya saling memaafkan dengan cara berkunjung dari satu rumah ke rumah lainnya. Demikian halnya warga LDII yang juga saling silaturahmi dengan warga NU. Hanya saja, pada waktu itu mereka tidak mau bersalaman dan bersentuhan tangan, meskipun antarsesama jenis, jika bukan dari jamaah mereka. Apalagi dengan lain jenis. Bahkan untuk sekadar duduk beramah-tamah di rumah warga di luar jamaahnya pun enggan. Namun kini, Wawan merasakan perubahan sikap dan perilaku warga LDII yang sudah lebih terbuka.

Semenjak tahun 2000-an mereka sudah mau berjabat tangan, bahkan duduk-duduk sambil menikmati hidangan lebaran dan minum teh di rumah warga non-LDII.³⁶

Demikian pula pada saat hari raya Idul Adha. Semenjak dulu, hampir setiap tahun warga LDII mempunyai budaya menyembelih hewan kurban sangat banyak. Rata-rata setiap tahun ada puluhan ekor kambing dan beberapa ekor sapi. Hal ini berbeda dengan musala NU yang berada di dekat masjid tersebut, yang rata-rata hanya menyembelih beberapa ekor kambing dan tidak pernah menyembelih sapi. Menurut penuturan Yoyok (41), warga LDII setempat, budaya menyembelih hewan kurban dilakukan melalui iuran jamaah (*infaq*) yang dilakukan secara swadaya dan ikhlas dalam satu tahun yang khusus untuk penyembelihan hewan kurban. Hasil dari *infaq* tersebut kemudian dibelikan kambing dan sapi.³⁷

Menurut Sukir (57), warga NU sekitar, pada masa lalu (dasawarsa 1990-an) sembelihan kurban warga LDII tidak pernah dibagikan atau disedekahkan kepada warga sekitar di luar jamaahnya. Warga NU dan Muhammadiyah yang berada di sekitar masjid itu tidak pernah mendapat bagian daging kurban milik jamaah LDII. Namun semenjak tahun 2003 sampai sekarang, daging kurban warga LDII telah dibagikan ke semua pelosok kampung, tanpa mempertimbangkan latar belakang komunitas atau ideologi.

Fenomena sosial masyarakat LDII yang semakin terbuka ini ternyata tidak hanya terjadi di daerah Jombang, melainkan juga di beberapa daerah lain. Ketika saya menyelidiki lebih lanjut, beberapa faktor penting yang memengaruhi terjadinya perubahan sikap dan perilaku tersebut adalah aspek perkembangan wawasan pengetahuan, keinginan keluar dari bayang-bayang *Islam Jamaah*, dan juga berbagai langkah strategis organisasi yang mendorong adanya keterbukaan, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Ada dua faktor penting, yang masing-masing disekat oleh diskontinuitas spirit zamannya. *Pertama*, faktor nondiskursif, yaitu faktor yang terkait dengan domain institusional dan sistemik. Di antaranya meliputi kebijakan organisasi,

36 Wawancara, 19 Juni 2010.

37 Wawancara, 19 Juni 2010.

keputusan-keputusan penting yang diambil organisasi, peraturan organisasi, langkah-langkah strategis yang diambil organisasi, dan lainnya. *Kedua*, faktor diskursif, yaitu faktor perubahan cara berpikir (*mindset*) yang melibatkan hadirnya gesekan intensif antara komunitas LDII dengan realitas baru (perkembangan zaman) dan serangkaian dinamika eksternal yang lebih berfokus pada transmisi budaya dan ilmu pengetahuan. Antara faktor nondiskursif dan faktor diskursif, masing-masing tidak dapat dipisahkan satu sama lain karena di dalamnya selalu terjadi hubungan timbal balik yang saling memengaruhi.

Secara nondiskursif, jejak inklusivisme LDII tampak dari beberapa langkah strategis LDII beberapa tahun terakhir. Di sini saya perlu menyebut Rapat Kerja Nasional LDII tahun 2007 yang menghasilkan beberapa konsepsi yang mengandung klarifikasi. Sejarah kelimah *Islam Jamaah* dengan segala derivasi penamaannya secara tegas dinyatakan sebagai masa lalu yang terputus. Penegasan LDII yang termaktub secara eksplisit di dalam Anggaran Dasar Pasal 2 menunjukkan adanya upaya melepaskan diri dari jerat *Islam Jamaah*.³⁸

Langkah strategis selanjutnya adalah mengenalkan konsep “paradigma baru”. *Pertama*, “paradigma baru” yang dihasilkan dalam Musyawarah Nasional VI LDII tahun 2005 telah diimplementasikan dalam aktivitas organisasi. LDII juga berkomitmen bahwa gerakannya bersifat akomodatif terhadap kepentingan lokal.

Kedua, penegasan LDII sebagai gerakan sosial keagamaan yang bukan kelanjutan *Islam Jamaah* sehingga secara ideologis tidak berkaitan dengan dan tidak mengusung doktrin *Islam Jamaah*. LDII bersama Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) memosisikan diri sebagai institusi yang diberi tugas membina dan meluruskan individu yang masih memiliki ideologi *Islam Jamaah* agar menjadi kelompok berideologi Islam *mainstream*.

Ketiga, LDII tidak menganut konsep kepemimpinan. LDII menganut pola kepemimpinan yang menumbuhkembangkan tanggung jawab. LDII meyakini bahwa setiap orang adalah pemimpin yang harus mempertanggungjawabkan

38 Pada Pasal 2 Anggaran Dasar LDII ditegaskan bahwa “Lembaga Dakwah Islam Indonesia merupakan kelanjutan dari Lembaga Karyawan Islam, adalah organisasi sosial kemasyarakatan yang didirikan pada tanggal 3 Januari 1972 di Surabaya, Jawa Timur, untuk jangka waktu yang tidak ditentukan.”

kepemimpinannya. Oleh karena itu, bagi LDII karakter kepemimpinan harus menjadi budaya dalam kehidupan sehari-hari.

Keempat, LDII bukan penganut eksklusivisme teologis. Oleh karena itu, LDII merupakan bagian dari kelompok Islam *mainstream*. Kelompok di luar LDII dianggap bukan *bidah/heretic*.

Kelima, masjid LDII terbuka untuk umum. Komitmen LDII untuk menjaga kehormatan tempat ritual diwujudkan dalam bentuk rutinitas membersihkan masjid. Maka dalam konteks ini, membersihkan masjid tidak diartikan sebagai bentuk merendahkan individu non-LDII yang salat di masjid mereka.

Keenam, konsep pendidikan LDII dikembangkan secara terbuka dengan membuka akses keilmuan secara luas, baik dengan memaksimalkan potensi internal LDII maupun potensi dunia Islam, seperti al-Azhar Kairo, Ummul Qura Mekkah, IAIN Indonesia, dan pusat peradaban lainnya.

Ketujuh, LDII tidak menolak ritual yang dipimpin oleh kelompok Islam lain. Hal terpenting yang mesti dimiliki pemimpin sebuah ritual, bagi LDII, adalah kompetensi dan kapabilitas.³⁹

Dari ketujuh langkah strategis tersebut, poin *pertama* merupakan bentuk penolakan LDII terhadap kecurigaan kelompok keagamaan tertentu yang meragukan keseriusan LDII untuk tidak mengembangkan doktrin *Islam Jamaah*. Poin *kedua* merupakan penegasan LDII yang berupaya melepaskan diri dari dinamika masa lalu yang menyesatkan. *Islam Jamaah* dengan segala dinamikanya mereka tempatkan sebagai *the end of history*—fase kelam tersebut harus diberi batasan tegas dengan fase LDII berparadigma baru. Meminjam terminologi Foucault, keterputusan sejarah (*historical discontinuity*) telah terjadi antara *Islam Jamaah* dengan LDII yang eksis hari ini.

Poin *ketiga* dan *ketujuh* merupakan penegasan LDII yang menolak konsep ketertundukan tanpa *reserve*. Beberapa perkembangan internal LDII menunjukkan adanya konsep *kepemimpinan* yang tidak lagi berlangsung sebagaimana di masa Nur Hasan al-Ubaidah. Iklim demokrasi yang melanda *civil*

39 Lihat Keputusan Rapat Kerja Nasional LDII tahun 2007.

society juga memengaruhi LDII. Poin *keempat* dan *kelima* merupakan upaya LDII untuk menjadi kelompok yang moderat, toleran, dan humanis. Adapun poin *keenam* saya lihat sebagai bentuk pengakuan LDII terhadap perkembangan dunia keilmuan yang berkembang di luar komunitasnya. Membangun peradaban menurut LDII tidak harus berpijak pada kapasitas keilmuan kelompoknya sendiri.

Secara diskursif, inklusivitas LDII tampak dari perubahan warganya (*jamaah* LDII) dalam berinteraksi dan merespons perkembangan zaman. Hal ini terbukti dari fenomena masyarakat dan realitas sosial warga LDII yang menunjukkan pergeseran tersebut. Seperti yang dijelaskan sebelumnya, bahwa selain melakukan penelitian khusus di Burengan Kediri, saya juga melakukan penelitian atas warga LDII yang tersebar di sekitar Kediri, seperti di Nganjuk, Tulungagung, dan Jombang. Dan warga dari komunitas LDII mulai terbuka terhadap lingkungan sekitar.

LDII saat ini mencoba memberi warna baru sehingga peristiwa masa lalu tidak lagi terulang. Upaya gerakan tersebut di satu sisi merupakan upaya untuk keluar dari bayang-bayang kelam masa lalu, seperti di sisi lain merupakan upaya untuk memperoleh rekognisi sosial dari kelompok lain. Doktrin *Islam Jamaah* yang menggunakan konsep *kafir* dan “penajisan” kelompok lain, direformulasi dengan memperkenalkan doktrin *akhlakul karimah* (etika). Salah satu santri menceritakan hal itu dengan sangat menarik:

“Sejak saya kecil Bapak sudah masuk LDII. Saat itu saya bertanya-tanya soal tetangga yang tidak senang sama Bapak. Bahkan Bapak pernah dilaporkan polisi hingga ditangkap. Saya mencari tahu kenapa bisa seperti itu. Orang-orang itu ternyata berpendapat salah. Mereka menanyakan kenapa setiap orang non-LDII yang masuk masjid LDII, bekasnya dibersihkan, dipel lantainya. Kalau bajunya dipakai langsung dicuci seolah-olah orang di luar LDII itu najis? Setelah saya *mondok* di sini dan belajar banyak mengenai LDII, terutama *akhlakul karimah*, baru saya terjun ke masyarakat dan mengamalkan itu. *Alhamdulillah* sekarang LDII sudah diterima dan banyak yang tertarik untuk belajar di daerah saya.”⁴⁰

40 Wawancara, 6 Juni 2010.

Konsep *kesetiaan* pun tidak luput dari reformulasi dan redefinisi para aktivis LDII. Kesetiaan mereka pahami sebagai *ikrar* ketertundukan dan kepatuhan kepada Tuhan, rasul, orang tua, dan pemimpin. Ketertundukan kepada pemimpin mempunyai kadar yang berbeda dengan ketertundukan kepada Tuhan. Dan kesetiaan kepada pemimpin tidak mengalahkan kepercayaan kepada Tuhan.

Ke-*amir*-an tetap ada dalam tubuh LDII. Walaupun demikian, dalam pandangan mereka tidak ada lagi ke-*amir*-an yang eksklusif. Mereka pun mau diimami orang lain, dengan mengikuti *ijtima* (kesepakatan) ulama untuk melaksanakan *taswiyah almanhaj* dan *tansiq alharoqoh*. Konsep *amir* tersebut berkembang tidak lagi sebagai pemimpin keagamaan, tetapi lebih sebagai pimpinan dari pengurus. Hal itu ditegaskan oleh H. Usman dalam wawancara dengan penulis, bahwa *amir* adalah pemimpin organisasi. *Amir* di Kediri adalah pengurus daerah Kediri. Jadi, *amir* adalah pengurus organisasi, pemimpin organisasi, bagian dari struktur organisasi. Taat kepada *amir* berarti taat kepada prinsip-prinsip organisasi, saling memberikan pengertian, dan saling menasihati.⁴¹

Doktrin lainnya yang mengalami cara pandang baru adalah persoalan *manqul*. Pondok Pesantren LDII Burengan dan beberapa pondok pesantren LDII lainnya sudah memasukkan materi di luar teks suci keagamaan dalam kurikulumnya, seperti *Nahwu*, *Shorof*, *Mantiq*, *Balaghoh*, *Ushul Fiqh*, *Mustholah al-Hadits*, dan sebagainya. Secara sosiologis-keilmuan mereka juga tidak lagi terpaku pada tokoh di komunitasnya. Akhir-akhir ini, banyak sekali ditemukan kader LDII yang menempa ilmu di berbagai institusi pendidikan lain, seperti perguruan tinggi, untuk memperluas wawasannya. Metode *manqul* sebagai transmisi pengetahuan memang telah melembaga di semua aktivitas LDII. Penulis pun masih menyaksikan praktik *manqul* dalam proses belajar mengajar di Pondok Pesantren LDII Burengan dan pondok pesantren mini lainnya, seperti Pondok Pesantren Nur Hikmah, Pondok Pesantren Siman, Pondok Pesantren Nurul Hakim, Pondok Pesantren Nurul Muttaqin, dan Pondok Pesantren Nurul Azizah. Namun, pemaknaan *manqul* telah disederhanakan hanya sebagai metode transmisi keilmuan. Keterbukaan LDII telah memaknai *manqul* secara moderat. Wawancara

41 Wawancara, 6 Juni 2010.

penulis dengan beberapa pengurus LDII di Burengan menghasilkan suatu formulasi baru bahwa *manqul* versi LDII sebagai transmisi keilmuan dalam proses belajar mengajar tidak terkait dengan keabsahan keilmuan.⁴²

Saya menemui Prof. Dr. K. H. Said Aqil Siradj, Ketua Umum Pengurus Besar NU, yang pernah diundang ke Pondok Pesantren LDII Burengan beberapa tahun lalu. Said Aqil menceritakan pengalamannya mengunjungi Burengan:

“Saya katakan kepada salah seorang pengurus DPP LDII, koleksi perpustakaan LDII cukup banyak dan kitab-kitabnya berkualitas. Hanya saya sarankan jangan hanya mengoleksi *tafsir* dan *hadis*, tapi juga *fiqh*, teologi, sejarah Islam, *ushul fiqh*, dan khazanah keislaman lainnya yang cukup kaya.”

Kedatangan Said Aqil, saya lihat sebagai terobosan berani LDII dalam melakukan redefinisi konsep *manqul* sehingga memberikan pesan kepada masyarakat bahwa mereka bukanlah *Islam Jamaah*.

Dengan definisi baru tersebut, LDII tidak lagi menutup diri secara keilmuan dari institusi pendidikan lainnya. Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri, kepada penulis mengakui bahwa saat ini telah banyak santri dan ustaz LDII di Kediri yang belajar di kampus tersebut. Kepada penulis dosen tersebut mengatakan:

“Iya termasuk santri LDII juga belajar di STAIN, padahal dosennya bukan kader LDII. LDII tidak bisa tertutup terus-terusan. Perubahan itu dapat dikatakan bahwa muridnya saja sudah dapat belajar dari orang lain. Perubahan itu sangat signifikan apabila melihat adanya ajaran LDII yang *manqul* itu. Hasil perkuliahan mereka bagus-bagus, saya yakin yang dikirim ke STAIN merupakan murid-murid yang terpilih. Mereka kebanyakan mengambil studi bahasa Arab dan Pendidikan Agama Islam (PAI). Sekarang ponpes di Jawa Timur ada yang disertifikasi. Namun LDII belum dapat sertifikasi karena lulusan mereka belum ada yang S1, makanya mereka ingin mengikuti kebijakan negara. Juga sebaliknya, sekarang orang luar sudah dapat mengaji di LDII.”⁴³

42 Wawancara, 6 Juni 2010.

43 Wawancara, 6 Juni 2010.

Ketua STAIN Kediri, Dr. Subakir, sepakat dengan penilaian ini. Keterbukaan LDII telah memaknai *manqul* secara moderat. Saya mencoba memformulasikan *manqul* versi LDII sebagai transmisi keilmuan dalam proses belajar mengajar yang tidak terkait dengan keabsahan keilmuan. Substansi perbincangan saya dengan beberapa santri Burengan juga makin mengaburkan jejak-jejak *Islam Jamaah*. Selama penelitian, saya tinggal di Burengan, salat di masjid LDII, bercengkerama dengan mereka, namun saya tidak pernah melihat mereka menganggap saya sebagai orang non-LDII yang bekasnya harus disterilkan. Kebanyakan dari para santri pun tidak mengenal *Islam Jamaah*. Kalaupun mereka mengenal, yang mereka tahu sebatas bahwa *Islam Jamaah* merupakan kelompok Islam yang banyak dihujat masyarakat. “Saya pernah mendengar *Islam Jamaah*. Namun setelah saya pelajari, LDII dengan *Islam Jamaah* itu berbeda. Menyamakan LDII dengan *Islam Jamaah* itu sebatas stigma. LDII dan *Islam Jamaah* tidak sama dan tidak sama perdugaannya,” kata Bambang Sunarno (18), seorang santri dari Lampung.

Nama LDII sebagai organisasi keagamaan belum sepenuhnya bisa disejajarkan dengan kelompok Islam lainnya di Indonesia. Kecurigaan tetap saja mewarnai perjalanan anggotanya di dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Ketika konteks politik berubah di era Reformasi, pemerintahan Orde Baru dan Golkar sebagai payung keamanan tidak lagi efektif. Hal itulah yang mendorong LDII untuk melepaskan ikatan dengan penguasa dan memainkan strategi baru dengan mengampanyekan “LDII paradigma baru”. Setelah lama merapat ke negara, LDII mengakomodasi kelompok dominan dengan harapan ia akan diterima sebagai bagian kelompok *mainstream*. Dalam hal ini, ada suatu timbal balik antara pengakuan suatu kelompok dengan posisinya dalam komunitas secara luas. Apabila individu atau kelompok mengadopsi posisi komunitas, maka komunitas menyebutnya sebagai rekognisi nilai kolektif. Sebagai gantinya komunitas akan memberikan *reward* terhadap aksi tersebut dengan memberikan keuntungan universalisasi atau pengakuan simbolik. Di situlah terjadi apa yang disebut dengan strategi yang saling menguatkan (*mutual reinforcement strategy*).

Pandangan baru LDII adalah upaya untuk mengeliminasi elemen-elemen yang kontroversial dalam tubuh pengetahuan LDII dengan cara mengamini aturan yang dianggap universal oleh kelompok ortodoks. Sebagaimana hasil Rakernas LDII 2007 di Cirebon, organisasi kemasyarakatan berbasis keagamaan ini dengan tegas membuat pernyataan tidak lagi menyimpan ajaran yang mengafirkan atau menajiskan seseorang, dan masjid yang dikelolanya terbuka untuk umum. Konsep yang lain, misalnya dalam LDII juga tidak ada kepemimpinan yang eksklusif, sekaligus adanya kemauan untuk diimami orang lain, dengan mengikuti *ijtima* ulama untuk melaksanakan *taswiyah almanhaj* dan *tansiq alharoqoh*.

Paradigma adalah istilah yang digunakan di dalam dokumen LDII untuk menggambarkan terjadinya pandangan-pandangan baru. Paradigma baru itu dimaksudkan sebagai metode berpikir dalam mentolerir adanya perbedaan, sepanjang masih dalam koridor paham keagamaan *Ahlu Sunah wal Jamaah* dalam pengertian yang luas, serta penyamaan metode gerakan dalam mensinkronisasi, mengkoordinasi, dan menyinergikan gerakan umat Islam di bawah payung MUI. Penggunaan istilah paradigma baru adalah istilah yang “dipaksakan” oleh MUI, oleh karenanya MUI merespons paradigma baru LDII dengan menerbitkan Keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tentang LDII yang menetapkan bahwa:

1. Dapat menerima Pernyataan Klarifikasi tingkat nasional dari Dewan Pimpinan LDII Pusat, yang menyatakan bahwa:
 - a. LDII telah menganut paradigma baru.
 - b. LDII bukan penerus/kelanjutan dari gerakan *Islam Jamaah* serta tidak menggunakan ataupun mengajarkan ajaran *Islam Jamaah*.
 - c. LDII tidak menggunakan ataupun menganut sistem ke-*amir*-an.
 - d. LDII tidak menganggap umat muslim di luar kelompok mereka sebagai kafir atau najis.
 - e. LDII bersedia, bersama dengan ormas-ormas Islam lainnya, mengikuti landasan berpikir keagamaan sebagaimana yang ditetapkan MUI.
2. Mengharuskan agar Klarifikasi dilakukan juga oleh pengurus LDII tingkat provinsi dan kabupaten/kota, sebagaimana telah dilakukan oleh Dewan

Pimpinan LDII Pusat kepada MUI Pusat. Klarifikasi LDII di tingkat provinsi dan kabupaten/kota dilakukan oleh pengurus LDII di masing-masing tingkatan kepada MUI di masing-masing tingkatan yang sama.

3. Menyarankan:

- a. Agar Dewan Pimpinan LDII Pusat sesegera mungkin melakukan Munas/Rakernas dan membuat keputusan mengenai hal tersebut sehingga terjadi persamaan persepsi di LDII sampai pada tingkat yang terbawah.
- b. Melakukan konferensi pers (*pers conference*) mengenai pernyataan klarifikasi tersebut untuk diketahui oleh semua warga LDII khususnya dan umat Islam pada umumnya.

Dengan terjadinya perubahan dalam komunitas LDII menjadi terbuka terhadap kelompok lain, ternyata LDII tidak membuang doktrin-doktrin masa lalu yang menyebabkan mereka begitu dianggap eksklusif, melainkan hanya memberikan pandangan baru. Oleh karena itu, momen perubahan tersebut mereka sebut sebagai “LDII dengan paradigma baru”. Artinya, cara pandang baru dirumuskan bukan dengan membuat ajaran-ajaran baru dan membuang yang lama. Bukan perubahan perilaku dan *mindset*.

Dalam berbagai pernyataan dan penegasan, baik yang dinyatakan langsung maupun dirilis di *website* resmi LDII, nampak sekali mereka ingin mengakomodasi fatwa-fatwa yang dikeluarkan kelompok dominan. Beberapa hal yang rela mereka korbankan misalnya pemutusan dengan Islam Jama'ah Di samping itu, paham-paham kontroversial yang sering kali melekat dengan melakukan mulai dieliminasi. Salah satu contohnya adalah komunitas ini adalah menganggap kelompok lain sebagai kafir dan najis. Pandangan baru yang diusung oleh LDII mengubah tatanan kultural lama dengan membuka cara pandang baru dalam tubuh LDII. Keterbukaan mulai diperlihatkan dan sosialisasi aktif kepada masyarakat umum mulai nampak. Begitu juga keterlibatan LDII dalam kegiatan *mainstream* sudah dilakukan.

LDII saat ini memilih untuk lebih terbuka, baik secara doktrinal melalui pemaknaan baru maupun secara sosial melalui pergaulan dengan masyarakat di luar LDII. Kusairi (58), seorang aktivis LDII senior, kepada penulis menjelaskan

pentingnya LDII saat ini sebagai kelompok yang hendak meluruskan pemahaman masyarakat yang keliru akibat doktrin-doktrin *Islam Jamaah* masa lalu. Pengalaman bergaul dengan beberapa santri Burengan juga semakin mempertajam pemahaman penulis akan mengaburkannya jejak-jejak *Islam Jamaah* dalam tubuh LDII. Selama penulis tinggal di Burengan, salat di masjid LDII, bercengkerama dengan para santri, penulis tidak pernah melihat mereka menganggap penulis sebagai orang non-LDII yang bekasnya mesti disucikan.

LDII memang tidak menempatkan doktrin yang dikenalkan Nur Hasan al-Ubaidah sebagai acuan dasar berorganisasi. Nilai-nilai yang dikenalkan Nur Hasan al-Ubaidah tidak beraroma sektarianistik. Nur Hasan al-Ubaidah, *Islam Jamaah*, dan segenap pranata budayanya tidak lagi menjadi langgam gerakan LDII. Kusairi, seorang aktivis LDII, menjelaskan:

“LDII itu punya tugas meluruskan *Islam Jamaah*. Jadi bagaimana mungkin kami ini penerus *Islam Jamaah*? Padahal kami diberi tugas meluruskan *Islam Jamaah*. Ini yang perlu dipahami teman-teman non-LDII. Beberapa waktu lalu melekat identitas baru pada kami sebagai kelompok yang berparadigma baru. Kami sebenarnya kurang pas dengan istilah paradigma baru karena kalau ada paradigma baru berarti kami punya paradigma lama. Padahal kami ini LDII, tidak terkait dengan organisasi atau kelompok apa pun sebelumnya.”⁴⁴

Perubahan LDII sebagai organisasi dan komunitas terbuka bersamaan pula dengan perubahan mendasar dari kebudayaan yang terjadi di dalamnya. Dari kelompok keagamaan *kampung* yang mempunyai pusat kebudayaan di pedesaan, lambat laun LDII menjadi kelompok keagamaan yang tidak hanya sempalan, tetapi menjelma sebagai kelompok keagamaan yang mempunyai pengikut kelas menengah ke atas walaupun pusat-pusatnya di desa-desa masih bertahan. Kelas menengah itu antara lain adalah kelompok intelektual, birokrat, para pegawai yang berada di berbagai kementerian dan lembaga, pengusaha ternak sapi, ayam, pengusaha perkebunan cengkeh, pedagang sayur-mayur di pasar-pasar tradisional di Kediri, guru, dan para kepala desa yang menjadi kelas sosial baru dalam komunitas ini. Di berbagai ruas jalan di perkotaan pun banyak ditemukan

44 Wawancara, 17 April 2010.

masjid dengan nama-nama LDII. Semarak perubahan status kelas kultural semakin kencang dirasakan. LDII mulai terbuka dan melakukan dialog, berbagai kesan tertutupan mulai diubah dengan mereproduksi gagasan dan ide baru yang sesuai dengan konteks dan tantangan zaman. Keterbukaan tersebut bisa dilihat dari kemauan mereka untuk belajar kepada institusi selain LDII. Bahkan mereka telah mengutus beberapa ustaz dan santri untuk disekolahkan di berbagai perguruan tinggi di Kediri. Kelas menengah yang bergabung dengan komunitas LDII ini pun melakukan transformasi, termasuk dalam bidang ekonomi, misalnya dengan mendirikan kelompok-kelompok usaha baru dan membuat *franchise* “Alfamart”. Komunitas ini pun tidak dapat dielakkan bersentuhan dengan dunia global. Giddens menyatakan bahwa tidak ada satu unsur pun yang bebas dari pengaruh globalisasi.

Penghapusan konsep *amir* dalam struktur organisasi LDII sebagaimana penjelasan penulis di atas setidaknya menurunkan tingkat kontroversial LDII. Bagi LDII ke-*amir*-an dalam konteks kekinian adalah ruang wacana yang dapat dikaji siapa saja. Dalam praktiknya *amir* dipahami oleh LDII sebagai cara dan nilai berorganisasi.

Konsep *baiat* pun tidak luput dari reformulasi dan redefinisi para aktivis LDII. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Usman mengatakan bahwa *baiat* dipahami oleh LDII sebagai *ikrar* ketertundukan dan kepatuhan kepada Tuhan, rasul, orang tua, dan pemimpin. Ketertundukan kepada pemimpin mempunyai kadar yang berbeda dengan ketertundukan kepada Tuhan. Dan *baiat* kepada pemimpin tidak mengalahkan kepercayaan kepada Tuhan.⁴⁵

Beberapa tempat LDII yang saya kunjungi di Blitar, Tulungagung, Jakarta, dan kota-kota lainnya, memperlihatkan kesan bahwa dulu LDII agak tertutup. Bagi orang di luar LDII, sulit untuk mengajak mereka bicara. Tetapi sekarang, rasa-rasanya tidak—sekarang sudah ada keterbukaan. Mereka mudah diajak dialog, tidak lagi menutup diri. Kalau dulu setiap kali ada “orang luar” lewat, orang-orang LDII yang tengah bercakap-cakap langsung menghentikan

45 Wawancara, 17 April 2010.

pembicaraannya. Kalau sekarang, ada “orang luar” atau siapa pun, mereka tetap bersikap sewajarnya. Perbincangan tetap jalan.

Kesan saya terhadap LDII adalah bahwa mereka hati-hati. Mereka tidak mudah untuk memberikan jawaban sebelum mendapatkan izin dari *amir*-nya. Mereka itu kalau berbicara harus dengan beberapa orang, tidak berani sendirian. Tapi itu dulu—sekarang ini kesan saya tidak lagi demikian. Sekarang perkembangannya sangat bagus; mereka berani untuk bertanya dengan baik, bisa menyampaikan pikiran-pikirannya, usulan-usulannya. Ketika dimintai penjelasan, mereka bisa memberikan penjelasan yang lengkap, yang baik. Tetapi ketika ada pertemuan tokoh-tokoh, kesan akan kecenderungan instruktif kepada jamaah itu masih kelihatan. Sehingga anggota LDII yang terbaru sekalipun, di hadapan tokohnya takut jika sampai kelihatan tidak mau tunduk patuh. Saya kira ini adalah sisa-sisa dari kebiasaan masa lalu yang masih kelihatan.

3.3. Tokoh Pembaru LDII di Kediri

Masyarakat tradisional Indonesia pada dasarnya memiliki ciri yang dinamis (Michael R. Dove, 1988, h. 23). Demikian halnya pendapat Suwarsono-Alvin (1991), yang mengatakan bahwa masyarakat tradisional selalu mengalami perubahan sosial yang terus-menerus sesuai tantangan internal dan kekuatan eksternal yang memengaruhinya.

Maka di dalam ranah sosial-budaya, dialektika yang berproses di dalam LDII sebagaimana saya gambarkan di atas sebenarnya merupakan sesuatu hal yang biasa terjadi di dalam sebuah komunitas yang sudah mempunyai tatanan sosial dan budaya. LDII mengalami perubahan sosial-budaya meskipun tetap mempertahankan fondasi kebudayaannya yang bersifat doktrinal. Perubahan ini menuju kepada kebudayaan baru dengan nilai rasionalitas, ekonomi, dan kekuasaan sebagaimana organisasi lainnya yang sudah mapan, namun LDII tetap mempertahankan doktrin-doktrin Nur Hasan al-Ubaidah, dan melengkapinya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Perubahan paradigma perilaku keagamaan dari tertutup menjadi terbuka adalah perubahan yang tidak terelakkan, karena komunitas LDII berinteraksi

dengan dunia luar di era globalisasi. Menurut Sahlins (1981) hampir dipastikan tidak ada satu masyarakat pun di dunia yang tidak berinteraksi dengan kebudayaan di luar dirinya. Oleh karena itu, komunitas LDII mengalami perubahan dari hanya komunitas keagamaan menjadi sebuah organisasi keagamaan yang menerapkan prinsip-prinsip organisasi modern dan mematuhi ketentuan perundang-undangan yang berlaku.

Perubahan yang terjadi disebabkan oleh semakin heterogennya warga LDII, baik dari segi latar belakang pendidikan maupun profesi, yang mana memberikan nuansa tersendiri dalam perubahan pandangan tersebut. Terdapat pula agen-agen yang dapat disebut dengan agen pelintas batas, seperti guru-guru LDII yang pindah ke lokasi basis-basis NU atau orang-orang luar LDII seperti guru-guru NU yang pindah ke lokasi basis-basis LDII. Dalam hal ini terjadi interaksi di antara kedua komunitas tersebut. Terjadinya perkawinan antara warga LDII dengan warga non-LDII juga tidak dapat dihindarkan. Misalnya Bapak H. Usman, Ketua Cabang LDII Kediri, yang menikah dengan seorang anggota Fatayat (organisasi pemudi NU). Meskipun pada masa-masa awal pendirian *Islam Jamaah*, Nur Hasan al-Ubaidah tidak memperbolehkan perkawinan di luar komunitas *Islam Jamaah*.

Akan tetapi, dalam perkembangan terkemudian dapat ditemukan beberapa aktor internal yang berperan dalam perubahan internal di lingkungan LDII Kediri. *Pertama* adalah Sunarto, yang secara intens berada di tengah-tengah komunitas LDII Kediri. Sunarto lahir pada 28 Oktober 1952. Ia mengenyam bangku sekolah SD, SMP, dan SMA di Klaten, kemudian melanjutkan pendidikan D3 di Yogyakarta. Cita-citanya sejak kecil adalah menjadi pamong praja, karena menurutnya saat itu pamong praja sangat dihormati oleh para punggawa desa dan masyarakat luas atas kedisiplinan dan integritas pribadinya. Nampaknya “darah” pamong ini menurun dari sang ayah yang dulunya adalah seorang “carik” di Klaten, Jawa Tengah. Karier Sunarto di dunia birokrasi diawali dengan menjadi staf di Kantor Pembangunan Desa Kabupaten Nganjuk (1981-1997), kemudian menjadi Camat Patinrowo merangkap Plt. Pembantu Bupati di Kertosono (1997-2000) dan Kepala Bidang Ekonomi BAPPEDA (2001-2002).

Sunarto mempunyai pengalaman organisasi yang mumpuni. Ia antara lain pernah menjadi pengurus DPD KNPI Kabupaten Nganjuk. Bekal pengalaman berorganisasi dan persentuhannya dengan LDII sejak kecil membuat Sunarto dipasrahi kepercayaan untuk memimpin Pesantren Burengan Kediri. Sejak berumur 8 tahun Sunarto mengaji dengan pamannya. Semasa SD dan SMP ia pun ikut pengajian Muhammadiyah. Ketika di Yogyakarta Sunarto mulai mengikuti pengajian-pengajian yang diselenggarakan oleh LDII.

Sunarto menuturkan, “Awalnya saya tidak paham, namun setelah belajar secara bertahap (saya pun paham). Dahulu hanya mempelajari mengenai tata cara salat, lalu salat-salat sunah, dalil-dalil kedisiplinan, ketaatan. Sekarang pengajaran sudah berkembang.” Setelah menyelesaikan kuliahnya di Yogyakarta, Sunarto mencari pekerjaan dan akhirnya ditugaskan di Nganjuk. Ketika berada di Nganjuk ia baru menyadari apa yang selama ini dipelajarinya ketika mengikuti pengajian-pengajian di Yogyakarta ternyata adalah ajaran yang dikembangkan oleh LDII. Metode dan ajaran yang disampaikan melalui pengajian-pengajian yang dilaksanakan LDII dianggap cocok oleh Sunarto, sehingga melalui pengajian itu ia berhasil mempelajari dan mendalami Al Quran dan Hadis. Menurutnya metode pengajaran dan materi pelajaran di pengajian LDII telah menjadi tradisi yang berlangsung dari dulu hingga saat ini.

Peran ketokohan Sunarto di dalam komunitas LDII adalah memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang pentingnya manajemen di dalam mengelola organisasi atau lembaga. Ia juga melakukan komunikasi yang intensif dengan berbagai lapisan masyarakat untuk membangun citra positif LDII yang selama ini dianggap miring oleh masyarakat.

Kedua adalah H. Usman, yang saat ini menjabat sebagai Ketua LDII Kabupaten Kediri. Ia mewakili LDII di Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Kediri. Penulis menyaksikan beberapa peran H. Usman dalam membangun komunikasi dengan unsur-unsur masyarakat seperti polisi dan tentara. Ia merintis pembangunan lapangan tenis yang dimiliki secara khusus oleh LDII dan selalu bermain bersama orang-orang dari instansi lain tiga kali dalam seminggu. Dalam pertandingan-pertandingan yang dilaksanakan terbangun suasana yang harmonis,

ceria, dan penuh dengan semangat kekeluargaan di antara para pemain dari instansi yang berbeda. Tak jarang H. Usman bertanding melawan Kapolres.

Tokoh yang *ketiga* adalah Kuncoro, yang berlatar belakang nasionalis dan mantan kepala desa yang menjabat selama 32 tahun di Desa Tunjang. Kuncoro masuk LDII pada usia 35 tahun. Saat ini usianya 70 tahun. Ia termasuk generasi yang menyaksikan peralihan LDII. Kuncoro banyak berperan dalam memberikan pemahaman tentang kehidupan bernegara bagi komunitas LDII. Bagi Kuncoro gerakan agama melawan pemerintah tidak pernah langgeng. Menurutnya, pada dasarnya Pancasila telah memberi kesempatan kepada masyarakat untuk memeluk agama yang mereka yakini, sehingga cocok bagi masyarakat Indonesia yang beragam.

Tokoh pembaharu yang *keempat* adalah H. M. Bayu Afiudin, S.E. Tokoh ini memegang prinsip bahwa Islam adalah agama yang merupakan rahmat bagi seluruh alam. Anak kedua dari tiga bersaudara putra Bapak Nazaruddin, B.A. dan Ibu Khatmie ini, selain sibuk mengurus lembaga yang dipimpinnya saat ini juga dipercaya menjadi Wakil Ketua DPD Partai Golkar Kabupaten Kediri. “Ini adalah amanah yang tidak hanya diberikan kepada saya pribadi, tetapi juga kepada LDII Kabupaten Kediri sebagai ormas Islam yang saya pimpin,” paparnya. Bayu berperan memperkenalkan dunia usaha ke dalam komunitas LDII. Ia telah mengembangkan 4 (empat) hal di dalam pengembangan LDII, yaitu memajukan ekonomi warga dengan memberdayakan usaha bersama (UB), mengembangkan kepedulian terhadap lingkungan sosial, mengembangkan kepedulian terhadap lingkungan hidup, dan melakukan revitalisasi kekuatan politik.

Keempat aktivis LDII di atas telah melakukan perubahan sosial-budaya lazimnya kelompok tradisional yang lain, sehingga sampai saat ini LDII masih tetap eksis di tengah masyarakat. LDII dengan wajahnya saat ini juga mulai mampu memberikan harapan atas ekspektasi kelompok non-LDII, minimal atas tuntutan mereka supaya LDII bersikap moderat dan toleran. Capaian ini tidak lepas dari aktor Usman dan Sunarto.

Selain aktivis LDII di tingkat lokal, secara nasional pembaharuan organisasi ini diperankan oleh DPP LDII yang selalu melakukan perubahan-

perubahan mendasar dengan menjalin kerja sama dengan pemerintah dan organisasi-organisasi keagamaan, sehingga mampu membangun citra LDII sebagai suatu organisasi yang terbuka.



BAB IV KONTESTASI LDII DI TENGAH MEDAN KEAGAMAAN

4.1. Eksistensi LDII di Tengah Pergulatan Doktrin Keagamaan

Indonesia mempunyai sejarah panjang mengenai pergesekan antarkelompok Islam, di mana kelompok Islam yang muncul terlebih dahulu berbenturan dengan kelompok Islam kontemporer. Ajaran dan nilai (doktrin) yang diyakini masing-masing kelompok sangat mungkin menjadi sumbu pemicu kerasnya gesekan antarkelompok Islam tersebut. Benturan awal kehadiran LDII yang berideologi *Islam Jamaah* adalah dengan kaum *Nahdliyyin*. Hal ini dikarenakan Kediri merupakan basis komunitas *Nahdliyyin*, di mana praktik keagamaannya melestarikan tradisi yang bersumber dari budaya pondok pesantren. Tradisi tersebut masih diwarnai oleh pengaruh Hindu yang bertentangan dengan misi kehadiran LDII yang mengusung paham *Salafi*—suatu paham yang mengajarkan kepada umat Islam untuk mencontoh perilaku Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya dengan cara yang bebas dari anasir *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*.

Komunitas *Nahdliyyin* melakukan reaksi karena praktik keagamaannya tidak bisa dilepaskan dari tradisi yang mendapatkan legitimasi dari kalangan masyarakat pesantren. Sejarah masyarakat pesantren adalah sejarah Islam di Jawa yang disimbolkan dengan gerakan budaya kyai. Di antara tradisi-tradisi tersebut adalah tradisi penghormatan terhadap arwah leluhur. Simbol ini dipertahankan dan dikemas dalam ritual yang secara populer dikenal dengan istilah *tahlil*. *Tahlil* merupakan terusan dari tradisi aliran Tantrayana, namun dengan perubahan substansi dan ritual yang disesuaikan dengan teologi Islam. Seperti yang saya saksikan pada saat menghadiri takziah pascakematian salah seorang tokoh NU di Kediri. Saya menyaksikan warga *Nahdliyyin* datang berkumpul di rumah tokoh tersebut untuk membacakan *tahlil*. Proses *tahlil* merupakan serangkaian pembacaan atas teks-teks keagamaan yang diawali dengan mengirim doa, membaca surah al-Fatihah, membaca surah Yasin, kemudian dilanjutkan dengan membaca *tahlil* dan *tahmid* yang isinya merupakan penggalan atau bagian dari teks-teks suci keagamaan untuk menyucikan Tuhan, mengingat Tuhan, memohon

ampunan Tuhan, mengagungkan Tuhan, dan sebagainya. Di akhir ritual dihidangkan berbagai macam suguhan untuk dimakan bersama-sama dengan kiai, sebagai pemimpin *tahlil*, yang secara khusus melantunkan “doa-doa” yang bertujuan mempersembahkan semua proses *tahlil* untuk kebaikan arwah almarhum. Menurut pandangan komunitas *Nahdliyyin*, seseorang yang telah meninggal arwahnya masih berada di sekitar rumah sehingga memerlukan dukungan doa untuk memudahkan jalannya menemui Tuhan.

Masyarakat muslim Kediri mengenal *tahlil* dalam beberapa tahap. *Tahlil pitung dino*, merupakan *tahlil* tujuh hari yang diawali pada hari pertama pascakematian seseorang hingga hari ketujuh. Di sela-sela durasi hari tersebut masyarakat biasanya memberi perhatian pada *tahlil telung dino*, yang diadakan di hari ketiga dan dipercaya sebagai tahapan *tahlil* yang penting untuk dihadiri. Keistimewaan *tahlil telung dino* disimbolkan dengan kue kenduri yang komposisinya harus terdiri dari kue *apem* dan *nogosari*. Kemampuan tuan rumah memang dapat dilihat dari hidangan kenduri, namun ketersediaan kue *apem* dan *nogosari* bersifat primer, sedangkan hidangan yang lain bersifat sekunder.⁴⁶ Kue *apem* dan *nogosari* menjadi menu primer sejak *tahlil* hari ketiga hingga *tahlil* hari ketujuh. Dalam setiap pelaksanaan *tahlil* selama tujuh hari atas meninggalnya tokoh NU tersebut saya tidak menyaksikan kehadiran satu pun warga LDII. Akan tetapi, pada saat sebelum prosesi pemakaman banyak warga LDII yang hadir melayat. Menurut H. Usman, kehadiran warga LDII untuk melayat warga NU yang meninggal atau sebaliknya sudah berlangsung selama kurang lebih sejak sepuluh tahun terakhir.

Selain *tahlil pitung dino*, masyarakat Kediri juga mengenal *tahlil patang puluh dino*, yaitu ritual yang diadakan pada saat masuk hari ke-40 setelah kematian seseorang. Selanjutnya, *tahlil seratus hari* pascakematian. Setelah itu, *tahlil pendak pertama*, yang dilangsungkan tepat setahun setelah kematian; *pendak pindo*, yang dilangsungkan dua tahun setelah kematian; *nyewu*, yang dilangsungkan seribu hari pascakematian. *Nyewu* merupakan tahapan akhir dari

46 Kue *apem* terbuat dari beras yang dilarutkan, dicampur santan dan gula, kemudian direbus dengan bentuk mirip bola cakram. Sedangkan kue *nogosari* terbuat dari tepung terigu yang dicampur dengan santan, gula, dan pisang, dibungkus daun pisang, lalu direbus. Kiai Mustofa Bisri menerangkan bahwa kue *apem* adalah simbol pengampunan Tuhan (*'afw*), sedangkan kue *nogosari* adalah simbol permohonan ampunan Tuhan (*nastaghfar*). Wawancara, Februari 2010.

konsep ritual yang diperkenalkan oleh aliran Tantrayana ini. Pada saat *tahlil nyewu*, di samping menyiapkan hidangan makanan—termasuk dua kue di atas—tuan rumah juga menyiapkan beberapa alat kebutuhan hidup, di antaranya payung, baju, tikar, mukena, sarung, dan lainnya. Filosofi Jawa menyebutkan bahwa *tahlil nyewu* merupakan tahap *nyalini kemul*. Maksudnya, hari keseribu pascakematian merupakan simbol memperbaiki sesuatu yang telah usang dan babak baru kehidupan di alam pascakematian.

Meski *tahlil nyewu* adalah tahapan akhir dari konsep aliran Tantrayana, namun Islam Jawa masih mengenalkan tahapan selanjutnya yang populer dengan sebutan *khaul*. Kata *khaul* berasal dari bahasa Arab yang artinya “daur” atau “pengulangan”. Ritual *khaul* tidak berbeda dengan *tahlil*, baik dalam hal proses maupun substansinya. *Khaul* sangat populer di kalangan muslim tradisional yang berpusat di pesantren-pesantren mengingat merekalah yang paling sering menyelenggarakan *khaul*. Setiap tahun masyarakat pesantren selalu mengenang kiai yang telah meninggal dunia melalui ritual *khaul*. Mereka beranggapan bahwa *khaul* kiai merupakan salah satu cara mengungkapkan rasa terima kasih dan penghormatan sekaligus peneladanan.

Hubungan Burengan sebagai pesantren dengan pesantren lain di Kediri juga masih dalam kondisi yang baik, sebagaimana ditegaskan oleh salah satu kiai pesantren besar di Kediri, Lirboyo, tempat di mana Nur Hasan al-Ubaidah pernah menimba ilmu keagamaan. Para kiai Lirboyo juga menghadiri acara di Burengan apabila mendapatkan undangan. Saya sempat mengikuti rapat mereka tentang konsolidasi dan program kerja Paguyuban Antar-Umat Beragama dan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa di kantor PT Afifarma. Rapat ini merupakan persiapan untuk membantu peringatan 100 tahun Pondok Pesantren Lirboyo, sebuah pesantren tua yang berafiliasi dengan NU. Dalam kegiatan yang didedikasikan untuk menyukseskan seabad hari lahir (*milad*) Pondok Pesantren Lirboyo tersebut, para jamaah LDII dan santri Pondok Pesantren LDII Burengan tampak sangat antusias, bersemangat, dan bersahaja bahu-membahu bersama elemen masyarakat lainnya dari kalangan NU. Dalam pengamatan saya, masyarakat juga tampak sedemikian akrab dengan kalangan LDII dan tidak

tampak sedikit pun sekat-sekat ideologis maupun sentimen keagamaan. Selain itu, peran tokoh-tokoh NU, salah satunya Ketua Umum PBNU yang melakukan dialog dan silaturahmi, mengurangi ketegangan antara komunitas *Nahdliyyin* dengan LDII. LDII pun membangun kerja sama dengan Lembaga Dakwah NU (LDNU) untuk melakukan kerja sama di bidang dakwah.

Kontestasi berikutnya LDII adalah dengan MUI. Hal ini berawal dari sikap MUI yang menganggap LDII kafir. Penting untuk menegaskan ulang bahwa relasi tersebut sangat terkait dengan relasi LDII dengan MUI dan kelompok keagamaan mapan lainnya. Salah satu bentuk kontestasi ini terlihat dalam ketetapan pimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dikeluarkan pada tanggal 22 Juni 1989. Menurut MUI, kriteria sesat adalah:

1. Mengingkari salah satu dari rukun iman yang 6 (enam), yakni beriman kepada Allah, kepada malaikat-Nya, kepada kitab-kitab-Nya, kepada rasul-rasul-Nya, kepada hari akhirat, kepada qadla dan qadar; dan rukun Islam yang 5 (lima), yakni mengucapkan dua kalimat syahadat, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, berpuasa pada bulan Ramadan, menunaikan ibadah haji;
2. Meyakini dan atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan dalil syar'i (Al Quran dan Sunah);
3. Meyakini turunnya wahyu setelah Al Quran;
4. Mengingkari autentisitas dan atau kebenaran isi Al Quran;
5. Melakukan penafsiran Al Quran yang tidak berdasarkan kaidah-kaidah *tafsir*;
6. Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam;
7. Menghina, melecehkan, dan atau merendahkan para nabi dan rasul;
8. Mengingkari Nabi Muhammad SAW sebagai nabi dan rasul terakhir;
9. Mengubah, menambah, dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syari'ah, seperti haji tidak ke Baitullah, salat fardhu tidak 5 (lima) waktu;
10. Mengafirkan sesama muslim tanpa dalil *syar'i*, seperti mengafirkan muslim hanya karena kelompoknya.

Alasan pelarangan MUI itu karena LDII mengajarkan ajaran pokok yang menyesatkan, yaitu ajaran tentang kepemimpinan, bahwa tidak sah beragama kalau tidak setia kepada satu-satunya *pemimpin* yang mutlak wajib dipatuhi. *Al-Amir* diartikan sebagai seorang pemimpin rohani agama yang dipilih Tuhan, yaitu Nur Hasan al-Ubaidah di Kediri. MUI juga menyoroti konsep kesetiaan yang mengatakan bahwa tidak setia kepada *pemimpin* berarti akan mati dengan cara jahiliah atau tidak sah Islamnya, alias kafir. Semua ajaran agama Islam hanya dapat dipelajari secara lisan melalui *pemimpin* atau wakil-wakilnya yang disebut dengan konsep *manqul* (MUI, 1989).

Keterikatan historis dan kultural LDII dengan *Islam Jamaah* menyebabkan kelompok keagamaan seperti MUI masih bersikukuh pada keputusan awal tentang kesesatan ajaran LDII. Walaupun tidak ada fatwa khusus yang dikeluarkan MUI menyangkut LDII, tetapi dalam Musyawarah Nasional VII di Jakarta, 21–29 Juli 2005, lembaga ini kembali menegaskan bahkan merekomendasikan supaya aliran sesat seperti Ahmadiyah, LDII, dan sebagainya ditindak tegas dan dibubarkan oleh pemerintah karena sangat meresahkan masyarakat. Dalam beberapa kesempatan, pengakuan terhadap eksistensi kelembagaan LDII juga dinafikan. Salah satu contohnya, ketika MUI akan menggelar Kongres Umat Islam Indonesia Ke-5 (KUII V) di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta, 7–10 Mei 2010, MUI mengundang unsur-unsur MUI Pusat, MUI tingkat propinsi, perwakilan ormas-ormas Islam tingkat pusat, pondok pesantren dan perguruan tinggi Islam, lembaga-lembaga Islam nasional dan internasional, serta kalangan profesional pendidikan, perekonomian, dan perbankan. Dari berbagai ormas keagamaan tersebut, LDII termasuk beberapa ormas yang tidak diundang.

LDII secara intensif melakukan klarifikasi pasca-Rapat Kerja Nasional 2007 yang diikuti oleh seluruh pengurus tingkat provinsi sebagai respons terhadap keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tanggal 11 Syaban 1427 H/September 2006 tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia. Pada amar 2 dan 3 keputusan tersebut, tertulis (lihat lampiran) sebagai berikut:

- (1) Amar 2 – Mengharuskan agar klarifikasi dilakukan juga oleh pengurus LDII di tingkat provinsi dan kabupaten/kota, sebagaimana dilakukan juga oleh Pimpinan LDII Pusat kepada MUI Pusat. Klarifikasi di tingkat provinsi dan kabupaten/kota dilakukan oleh pengurus LDII di masing-masing tingkatan kepada MUI di masing-masing tingkatan yang sama;
- (2) Amar 3 – Menyarankan (a) agar Dewan Pimpinan Pusat sesegera mungkin melakukan Munas/Rakernas dan membuat keputusan mengenai hal tersebut sehingga terjadi persamaan persepsi di LDII sampai ke tingkat terbawah, dan (b) Melakukan konferensi pers (*pers conference*) mengenai pernyataan klarifikasi tersebut untuk diketahui oleh semua warga LDII khususnya dan umat Islam pada umumnya.

Selanjutnya, DPP LDII terus memberikan semangat kepada DPD LDII Provinsi supaya mengadakan komunikasi vertikal dengan level organisasi di bawahnya (DPD LDII Kabupaten/Kota sampai PC/PAC) untuk melakukan klarifikasi dalam berbagai bentuk kegiatan koordinasi dan kerja sama dengan seluruh *stakeholders* organisasi.

Berdasarkan pemantauan DPP dan juga berdasarkan laporan dari DPD LDII Provinsi seluruh Indonesia, maka materi klarifikasi tersebut secara lengkap adalah sebagai berikut:

1. Penjelasan secara lengkap (sosialisasi) hasil Rakernas Tahun 2007, termasuk penjelasan tentang Paradigma Baru LDII;
2. Penjelasan tentang Fatwa MUI No. 03/Kep/KF-MUI/IX/2006 tanggal 4 September 2006 tentang Lembaga Dakwah Islam Indonesia, terutama tentang keharusan LDII untuk melakukan klarifikasi sampai tingkat akar rumput;
3. Hasil Rakernas MUI 2007, terutama tentang klarifikasi Fatwa MUI tentang Kriteria Aliran Sesat. Dalam kesempatan klarifikasi dengan para pihak LDII telah menegaskan bahwa LDII tidak termasuk aliran sesat;
4. Penjelasan bahwa LDII mempunyai kesamaan aqidah sebagaimana yang dianut oleh umat Islam lainnya dan tentu saja hal tersebut berdasarkan kepada pedoman umat Islam itu sendiri, yaitu Al Quran dan al-Hadis. Pengertian aqidah adalah keyakinan yang mengikat dalam hati tentang apa-apa yang wajib diyakini atau apa-apa yang wajib diimani oleh seseorang;
5. Penjelasan tentang posisi LDII yang secara konsisten pada komitmennya dalam mendukung pelaksanaan dan keputusan IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA II TAHUN 2006 di Gontor, Ponorogo, Tahun 2006. yaitu keputusan dari Komisi A tentang ***Masail Diniyyah Wathaniiyah***, sebagai berikut:
 - i. Peneguhan Bentuk dan Eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia;
 - ii. Harmonisasi Kerangka Berpikir Keagamaan dalam Konteks Kebangsaan;

- iii. *Taswiyatul Manhaj* (Penyamaan Pola Pikir dalam Masalah Keagamaan)
- iv. *Tansiq Al Harakah* (Koordinasi Langkah Strategis dalam Masalah-masalah Keagamaan).

Sebagai klarifikasi, LDII di tingkat daerah melakukan kegiatan-kegiatan untuk meyakinkan MUI di setiap provinsi supaya LDII dapat diterima oleh mayoritas umat Islam. Terlampir seperti di bawah ini:

1. Laporan MUI Provinsi DKI Jakarta Nomor 218/MUI-DKI/IX/2007 tanggal 19 September 2007 yang ditandatangani oleh Ketua Umum K. H. Munzir Tamam, M.A., dan Sekretaris Umum H. Noor Syuaib Mundzir, S.H., M.A., yang melaporkan bahwa saat ini segenap pengurus LDII dalam wilayah DKI Jakarta sedang bekerja keras dalam mempercepat sosialisasi pelaksanaan “Paradigma Baru” yang menjadi salah satu keputusan penting RAKERNAS LDII 2007. Dan diharapkan dalam waktu yang tidak terlalu lama anggota/jamaah LDII di semua tingkatan sudah dapat membaaur dalam setiap aktivitas keagamaan yang diadakan oleh umat Islam di wilayah provinsi DKI Jakarta, kemudian bahwa LDII dengan segala kekurangannya dan dengan alasan apa pun harus diakui bahwa potensi LDII dan jamaahnya, adalah merupakan *aset* umat yang perlu diselamatkan. Dari pihak pengurus LDII telah membuka diri untuk “islah” dengan “Paradigma Baru”-nya dan mudah-mudahan para ulama dan pimpinan-pimpinan ormas Islam bersedia menyambut dengan memberikan nasihat dan bimbingannya.
2. Surat Pernyataan MUI Provinsi Lampung Nomor 077/DP-P.VIII/SR/XII/2010 tanggal 09 Desember 2010 yang ditandatangani oleh Ketua Umum Drs. H. Mawardi A. S. dan Sekretaris Umum Drs. H. Mansyuri Ismail yang isinya dengan senantiasa mengharap rahmat, hidayah, serta bimbingan Allah SWT, dengan ini Dewan Pimpinan MUI Provinsi Lampung setelah mengamati dengan seksama keberadaan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Provinsi Lampung, dan kesungguhan Pengurus DEWAN PIMPINAN DAERAH sampai dengan PIMPINAN CABANG LDII seluruh Lampung dalam menyosialisasikan 8 (delapan) butir klarifikasi LDII sesuai hasil Rakernas LDII Nomor Kep-02/RAKERNAS/LDII/2007 (terlampir) pada seluruh elemen masyarakat, tokoh agama, tokoh adat, tokoh pemuda, pemerintah, serta jajaran MUI di tingkat kabupaten/kota sampai dengan kecamatan, maka dengan ini Dewan Pimpinan MUI Provinsi Lampung MENYATAKAN MENERIMA KLARIFIKASI yang telah dilakukan oleh DPD LDII Provinsi Lampung. Kami berharap keharmonisan yang telah dibangun selama ini, antara warga LDII dengan masyarakat, MUI, tokoh-tokoh agama, organisasi keagamaan, dan pemerintah serta partai politik (parpol) terus dilanjutkan, marilah kita utamakan berdialog dan bermusyawarah dalam memecahkan permasalahan demi terwujudnya Lampung yang kondusif, mempererat tali silaturahmi dan ukhuwah Islamiyah sesama muslim.

3. Penjelasan MUI Provinsi Sumatra Selatan Nomor B-120/MUI-SS/VIII/2007 tanggal 28 Agustus 2007 yang ditandatangani oleh Ketua Umum Drs. K. H. M. Sodikun dan Sekretaris Umum Drs. H. Supadmi Kohar, M.M., yang menjelaskan bahwa LDII Sumatra Selatan telah menganut Paradigma Baru; LDII Sumatra Selatan bukan penerus/kelanjutan dari gerakan *Islam Jamaah*; LDII Sumatra Selatan tidak menganut sistem ke-*amir*-an; LDII Sumatra Selatan tidak menganggap umat muslim di luar kelompok mereka sebagai kafir dan najis; LDII Sumatra Selatan bersedia bersama-sama ormas-ormas Islam lainnya, mengikuti landasan berpikir keagamaan sebagaimana ditetapkan MUI; dengan pendekatan secara persuasif dan edukatif kita harapkan dapat meluruskan *aqidah*, *ibadah*, dan *muamalah* sesuai dengan Fatwa MUI.
4. Rekomendasi MUI Provinsi Jawa Timur Nomor R03/MUI-JTM/IV/2011 tanggal 26 April 2011 yang ditandatangani oleh Ketua Umum K. H. Abdusshomad Buchori dan Sekretaris Umum Drs. H. Imam Tabroni, M.M., yang menyatakan usaha yang telah dilakukan oleh MUI Provinsi Jawa Timur adalah: a) Selalu memberikan bimbingan, khususnya di bidang keagamaan kepada segenap pengurus LDII Jawa Timur sesuai yang diamalkan oleh umat Islam Indonesia. b) Mendorong LDII Jawa Timur agar terus menyosialisasikan “Paradigma Baru LDII” kepada seluruh warganya sampai dengan tingkatan lapis paling bawah. c) Mengajak pimpinan LDII dan para anggotanya agar selalu ikut serta dalam kegiatan bersama umat Islam lainnya. d) Menyarankan pengurus LDII agar melakukan silaturahmi dengan pimpinan MUI dan pengurus ormas Islam lainnya dalam mengadakan kegiatan keagamaan dan kegiatan sosial lainnya. LDII Jawa Timur telah banyak mengalami perubahan positif/signifikan dan telah membuka diri terkait dengan paradigma baru dan MUI Jawa Timur dapat menerima keberadaan LDII di Jawa Timur, namun keputusan akhir kami menyerahkan sepenuhnya kepada MUI Pusat.
5. Surat Keterangan MUI Provinsi Sulawesi Selatan Nomor 78/MUISS/X/2007 tanggal 26 Oktober 2007 yang ditandatangani oleh Ketua Umum A. G. H. M. Sanusi Baco, Lc., dan Sekretaris Umum Prof. Dr. H. M. Ghalib, M.A., yang menerangkan bahwa Dewan Pimpinan MUI Provinsi Sulawesi Selatan menyambut baik paradigma baru visi, misi, dan program aksi DPD LDII Sulsel yang seluruhnya *mengarah pada pembinaan aqidah, ibadah, dan akhlaqul karimah* umat Islam, yang merupakan tugas dan kewajiban integral dari seluruh komponen umat.

Namun demikian, di kota Kediri orang-orang LDII justru diakomodasi oleh MUI Kota Kediri menjadi pengurus dalam dua periode belakangan ini. Dengan demikian, secara kelembagaan MUI Kediri mengakui bahwa LDII Kediri bukan ajaran sesat. Di Kota Kediri tidak satu pun ormas atau lembaga berlaku ekstrem terhadap LDII, bahkan pemerintah mengajak LDII untuk bersama-sama mendirikan dan aktif dalam Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB). Selain

dengan MUI, sebagaimana ditegaskan oleh Nur Hakim, sekretaris umum MUI Kediri, hubungan LDII dengan ormas lain juga terjalin dengan baik, misalnya dengan NU dan Muhammadiyah. Komunikasi kultural tersebut cukup efektif untuk semakin meneguhkan sikap keterbukaan LDII. Menurut Nur Hakim, sebagian aktivis LDII ada yang mengajar di lembaga milik Muhammadiyah karena saat ini Muhammadiyah sedang mengalami *krisis ulama*.

Ketua LDII Kediri H. Usman adalah salah satu pengurus DPD MUI Kabupaten Kediri, sehingga hampir seluruh aktivitas MUI Kediri melibatkan LDII, sebagaimana komentar Sekretaris MUI Kediri, “Sudah 5 tahun ini LDII masuk menjadi pengurus MUI Kabupaten Kediri dan tokoh yang dipilih sangat aktif melakukan aktivitas-aktivitas MUI, sehingga kesan LDII sebagai organisasi yang eksklusif dan tertutup perlahan-lahan teratasi.”

Menurut K. H. Anwar Iskandar, Ketua MUI Kediri sejak 10 (sepuluh) tahun terakhir, LDII sudah inklusif dan bisa bekerja sama dengan kelompok lain. Mereka sudah bisa saling dukung, saling membantu, sehingga sudah ada kerja sama dan di tingkat elit pun sudah tidak ada kesalahpahaman. Kewajiban para pemimpin umatlah untuk memberi pemahaman kepada masyarakat.

Di Jakarta Hasyim, salah seorang aktivis LDII, dalam kesehariannya bekerja bersama K. H. Ma’ruf Amin, tokoh NU yang juga elit MUI. K. H. Ma’ruf Amin menyatakan bahwa di lingkungan MUI saat ini LDII sudah mulai ikut berperan aktif, meski belum bisa secara langsung menjadi anggota tetap di MUI Pusat. Posisi MUI pascareformasi bagi LDII masih penting mengingat beberapa personal MUI berhasil membentuk Lembaga Komisi Fatwa menjadi institusi yang diperhitungkan. Hasyim pun mendekati K. H. Ma’ruf Amin, sosok kiai yang mempunyai kekuatan mengendalikan Lembaga Komisi Fatwa bentukan MUI. Komisi Fatwa pada dasarnya terdiri dari sekumpulan orang. Namun dalam praktiknya, Komisi Fatwa sangat bergantung pada pendapat fikih seorang K. H. Ma’ruf Amin. Penyaluran pendapat K. H. Ma’ruf Amin di bidang fikih yang terus-menerus di tubuh MUI memungkinkan berlangsungnya kesinambungan konsentrasi Komisi Fatwa di tangan K. H. Ma’ruf Amin.

Misi Hasyim untuk LDII cukup efektif. K. H. Ma’ruf Amin yang dikenal masyarakat NU cukup tegas dan kukuh dalam memegang prinsip-prinsip Islam

yang diyakininya, sampai saat ini masih memberikan toleransi kepada LDII. Bagi K. H. Ma'ruf Amin, LDII adalah kelompok sempalan yang perlu dibina dan diarahkan agar dapat memahami ajaran Islam dengan baik dan benar. Beberapa pemikiran K. H. Ma'ruf Amin tentang LDII pun diterima elit LDII tanpa *reserve*, meski di internal mereka mengalami perdebatan sengit. Bahkan beberapa intelektual LDII cenderung menolak gagasan K. H. Ma'ruf Amin tentang "LDII dengan Paradigma Baru."

Namun demikian, hubungan baik yang mereka kembangkan dengan para tokoh agama lainnya tidaklah buruk. Mereka mampu menempatkan posisi yang proporsional di tengah dinamika keagamaan di MUI.⁴⁷ Di antara MUI Jawa Timur dan LDII Jawa Timur telah dilakukan kerja sama program gerakan penghijauan. Adapun dengan LDII Kediri dilakukan pengembangan gerakan internet sehat dan bersama-sama menutup lokalisasi WTS.

Selain perbedaan pandangan dalam praktik keagamaan yang berkepanjangan antara LDII dengan komunitas *Nahdliyyin*, pada dasawarsa terakhir di Indonesia muncul beberapa kelompok Islam yang kemudian menimbulkan gesekan di antara berbagai kelompok Islam. Contohnya adalah pro-kontra keberadaan Laskar Jihad dalam peristiwa konflik di Poso, Sampit, dan Ambon. Contoh lainnya adalah penyerbuan massa FPI yang dipimpin Rizieq Shihab terhadap kelompok AKKB yang dimotori aktivis Wahid Institute, sebuah lembaga sosial yang bergerak di bidang pengembangan pemikiran Gus Dur; penolakan kehadiran pimpinan ormas FPI di Kalimantan Tengah; pembakaran lembaga pendidikan komunitas Syiah; konflik yang cukup keras yang terjadi saat kelompok-kelompok Islam terbelah dalam menyikapi eksistensi Ahmadiyah di Indonesia.

Gesekan antarkelompok pada ranah diskursus pemikiran Islam menjadi arena pertarungan nilai kebenaran (*truth claim*) antarkelompok. Beberapa kasus seperti pemaknaan konsep negara Islam, pemaknaan jihad dan terorisme, ataupun yang berkenaan dengan nilai khas dari masing-masing organisasi, membuat dinamika umat Islam di Indonesia semakin dinamis dan kompleks. Saat ini LDII

47 Wawancara, 16 April 2010.

termasuk bagian dari arus diskursus tersebut. Abdul Mu'thi, salah seorang ketua PP Muhammadiyah, mengatakan bahwa LDII termasuk organisasi keagamaan yang paling rajin membuat identitas simbolik. Misalnya melalui penggunaan papan nama dan penunjuk jalan. Saya pun merasakan hal tersebut dan menyadari hal itu sebagai fakta sosial yang sengaja dibangun untuk menunjukkan eksistensi. Dengan strategi simbolik, setidaknya keberadaan LDII saat ini dapat ditemukan di mana-mana dan minimal masyarakat mempunyai persepsi bahwa LDII ada dan menyebar di tempat-tempat strategis.

Beberapa waktu lalu saya berkunjung ke Jakarta Utara menemui seorang kiai muda aktivis NU dan MUI. Pada kesempatan itu pula saya bertemu dengan beberapa aktivis LDII Jakarta Utara yang sedang bersosialisasi pasca-Musyawaharah Cabang untuk membentuk kepengurusan baru. Mereka mengaku terpilih sebagai pengurus baru sekaligus merangkap sebagai pengurus LDII di level lainnya. Populasi LDII memang masih terbatas, namun keterbatasan mereka tidak menghambat ekspansi struktural yang mereka lakukan di seluruh Indonesia. Begitu juga dengan fakta sosial LDII yang membangun basis kultural gerakannya di pedesaan, namun mereka melanjutkan ekspansinya ke pusat-pusat peradaban masyarakat muslim Indonesia. LDII era Reformasi tidak hanya terpaku pada proses bernegosiasi dengan kenyataan dengan melakukan perubahan organisatoris dan penegasan ketidakterkaitannya dengan *Islam Jamaah*. LDII juga melakukan transformasi kultural, dari jamaah kampung menjadi organisasi modern.

Beberapa kali saya menyempatkan beribadah bersama di lingkungan komunitas LDII yang tersebar di beberapa tempat, baik Kediri, Nganjuk, Blitar, Jombang, maupun di kantor LDII di Senayan, Jakarta Selatan. Saya merasakan tidak adanya hal yang berbeda. Kalaupun saya menemukan hal yang berbeda, itu bukanlah perbedaan yang substantif. Misalnya, ketika saya menyampaikan beberapa khazanah keislaman, komunitas LDII antusias mendengarkan dan mencoba mencari relevansinya, terutama keabsahan perspektif teks suci yang sudah terumuskan dalam literatur LDII. Mereka selalu mengonfirmasi pada saya jika menemukan khazanah keislaman yang “meragukan” dengan cara menuntut adanya landasan teks suci. Dr. Said Aqil Siradj, Ketua Umum Pengurus Besar

Nahdlatul Ulama, memaknai pola keberagamaan LDII yang seperti ini sebagai akibat dari keterbatasan literatur mereka yang hanya berkonsentrasi pada pembacaan teks suci dan penafian teks yang lain. Said Aqil menyarankan agar LDII mulai melirik literatur yang sangat kaya di luar teks suci.

Corak keberagamaan LDII memang menarik jika dilihat dari warna gerakan Islam yang berkembang akhir-akhir ini, terutama mereka yang berkonsentrasi di kelas menengah dengan basis di perkotaan dan kampus. Hizbut Tahrir misalnya, sebuah gerakan keislaman yang menuntut penegakan hukum dalam realitas kehidupan berdasarkan teks suci. Hizbut Tahrir memang bukan gerakan keagamaan, tapi gerakan politik yang menjadikan ide-ide Islam sebagai prinsip utama. Hizbut Tahrir (yang berarti “Partai Pembebasan”, *Party of Liberation*) lahir pada 1952 di Jerussalem. Pendirinya adalah Taqiyuddin an-Nabhani (1905-1978), seorang sufi, hakim pengadilan, dan mantan aktivis organisasi Ikhwanul Muslimin. Dia adalah pemikir yang menentang doktrin politik demokrasi. Karena itu Hizbut Tahrir—sebagaimana dinyatakan oleh Hendropriyono (2009), mengutip an-Nabhani—mengidealkan sebuah kepemimpinan negara Islam di tangan seorang khalifah yang menerapkan hukum syariat. Sistem *khilafah* bertujuan untuk menggabungkan semua negara muslim dalam sebuah sistem negara Islam (*unitariat khalifah*). Hilal (2003) menulis bahwa setelah an-Nabhani wafat pada 1979, kepemimpinan Hizbut Tahrir diteruskan oleh Abdul Qadim Zallum (Palestina, wafat 2003) dan Abu Rustho.

Ali (2002) memaparkan, Hizbut Tahrir mengklaim bahwa gerakannya merupakan implementasi teks suci yang berbunyi, “*Dan hendaknya di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan (Islam) menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung (yang akan masuk surga).*”⁴⁸ Kalimat “*segolongan umat*” dalam teks suci tersebut mereka identifikasi sebagai jamaah yang melakukan gerakan politik (*dakwah siyasy*). Jamaah dalam konsep Hizbut Tahrir adalah komunitas yang harus dibentuk dengan cakupan agenda yang fokus dan dalam konteks kekinian yang paling ideal berbentuk partai politik. LDII dan Hizbut Tahrir sama-sama

⁴⁸ Al Quran surat Ali Imran ayat 104.

mengembangkan konsep jamaah, namun Hizbut Tahrir mengonsentrasikan jamaah sebagai kekuatan politik yang bertujuan untuk menegakkan syariat Islam sebagai hukum dan dasar negara, dalam rangka mewujudkan cita-cita negara Islam dan *Khalifah Islamiyah*. Sementara itu, LDII hanya menggunakan jamaah sebagai konsep berkomunitas dalam hal keagamaan.

Hizbut Tahrir masuk ke Indonesia—selanjutnya disebut Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)—pada 1982-1983 melalui Abdurrahman al-Baghdadi, aktivis Hizbut Tahrir kelahiran Yordania yang tinggal di Australia. Semula Abdurrahman al-Baghdadi menetap di Bogor atas ajakan tokoh karismatis NU, K. H. R. Abdullah bin Nuh,⁴⁹ agar membantunya mengembangkan Pondok Pesantren al-Ghazali yang diasuhnya. Saat mengajar di pondok pesantren ini, al-Baghdadi berinteraksi dengan aktivis Masjid al-Ghiffari IPB Bogor dan selanjutnya mengenalkan Hizbut Tahrir ke Indonesia. Melalui jaringan lembaga dakwah kampus, ajaran Hizbut Tahrir menyebar dari Bogor ke kampus-kampus besar, seperti Universitas Padjadjaran, Institut Teknologi Bandung, Universitas Indonesia, IKIP Malang, Universitas Airlangga Surabaya, dan lainnya.

Saya memperhatikan Hizbut Tahrir dalam mengenalkan konsep *khilafah*, sebagaimana LDII mengenalkan konsep *pemimpin*. Jika *pemimpin* dalam LDII memerankan kedudukan Nabi, mengatur kehidupan keagamaan, dan menjadi pemimpin spiritual baik bagi diri maupun jamaahnya, maka konsep *khilafah* dalam Hizbut Tahrir merupakan antitesis dari konsep sistem politik kontemporer—terutama demokrasi—yang harus dipraktikkan kembali untuk menolak sistem politik yang salah (Aziz, 2006, h. 38). Pada konteks ini Hizbut Tahrir terpukau dan bercita-cita untuk memperjuangkan *khilafah* dengan merujuk kepada apa yang telah dilakukan pada era Nabi dan sahabatnya (*Khulafaur*

49 K. H. R. Abdullah Bin Nuh lahir di Cianjur, 30 Juni 1905 dan wafat di Bogor pada 26 Oktober 1987. Kiai yang mempunyai kemampuan sastra ini termasuk pejuang kemerdekaan. K. H. Abdullah bin Nuh tergolong bangsawan, putra dari K. H. R. Nuh bin R. H. Idris bin R. H. Arifin bin R. H. Saleh bin R. H. Musyidin Nata Praja bin R. Aria Wiratanudatar V bin R. Aria Wiratanudatar IV bin R. Aria Wiratanudatar III bin R. Aria Wiratanudatar II bin R. Aria Wiratanudatar I. Abdullah kecil belajar agama dan bahasa Arab di pondok pesantren, seperti kitab *Alfiyah ibn Malik*, di samping juga menguasai bahasa Belanda dan Inggris. Sempat studi ke Surabaya hingga memimpin sebuah majalah mingguan berbahasa Arab (1922–1926). Abdullah muda melanjutkan studi di Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Dua tahun di Al-Azhar, Abdullah kembali ke tanah air dan aktif mengajar di Cianjur dan Bogor. Pada 1943 hingga 1945, Abdullah terjun ke medan juang dan menjadi seorang *Daidancho* wilayah Cianjur, Sukabumi, dan Bogor. Abdullah muda pernah memimpin BKR (Badan Keamanan Rakyat), serta TKR (Tentara Keamanan Rakyat), serta menjadi anggota Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) di Yogyakarta. Abdullah juga pernah menjadi kepala seksi siaran bahasa Arab di RRI Yogyakarta sambil mengajar di Universitas Islam Indonesia (UII).

Rasyidun). Raditya Rahmadi (22), seorang aktivis Hizbut Tahrir yang sedang menjalani studi di sebuah universitas terkemuka di Jakarta, menjelaskan kepada saya bahwa sistem *khilafah* dapat mengontrol perilaku penguasa dan menghapus penyelewengan kekuasaan mengingat negara mengacu kepada hukum Tuhan. Sistem *khilafah* mempersulit penguasa yang hendak berbuat zalim karena ia diawasi langsung oleh Allah. Sistem *khilafah* juga menghapus kejahatan karena kekuasaan dipandu oleh kitab suci. Demokrasi sudah terbukti menghancurkan keadilan, merusak nilai karena memberikan kemutlakan kekuasaan kepada manusia dan terlalu percaya kepada manusia, padahal manusia itu penuh nafsu. Bagi mereka sistem *khilafah* akan terjadi di bumi Allah dan hanya tinggal menunggu waktu.

Asad (1983) menulis, Hizbut Tahrir pun berkembang di Indonesia dengan melakukan pola rekrutmen di berbagai kampus di kota-kota besar di Indonesia. Hizbut Tahrir Indonesia adalah bagian dari Hizbut Tahrir Internasional, yang memiliki agenda, metode, gerakan, provokasi, dan sistem organisasi sel yang sama, dan sama-sama mendengungkan penegakan *khilafah Islamiyah*. Bahkan Hizbut Tahrir mulai masuk ke kampung-kampung dengan sasaran masyarakat muslim tradisional.

Selain itu, Asad (1983) juga menambahkan bahwa sejak pasca-Reformasi Hizbut Tahrir dipandang sebagai gerakan yang “mengusung” radikalisme. Mereka berpendapat bahwa kehidupan masyarakat menghadapi jurang perbedaan yang begitu dalam—antara harapan yang dikonsepsikan agama dengan kenyataan sangat kontras. Hizbut Tahrir muncul bersamaan dengan situasi Indonesia yang diliputi persoalan domestik, di samping konstelasi politik internasional yang memojokkan umat Islam. Panggung politik domestik pun memberi peluang fenomena lahirnya Hizbut Tahrir yang diikuti dengan maraknya aksi-aksi massa Islam. Nampaknya ada perbedaan yang cukup tegas antara LDII atau *Islam Jamaah* dengan Hizbut Tahrir. Walaupun sama-sama memiliki penekanan pada adanya *pemimpin*, tetapi perbedaan makna, definisi dan orientasi gerakan menjadi titik pembeda yang sangat jelas.

Selanjutnya dalam hal penekanan dakwah atau misionari, ada beberapa ormas keagamaan yang memiliki penekanan yang sama dengan LDII. Konsep misionari yang dikenal dalam literatur Islam dalam praktiknya menemukan formulasi yang berbeda-beda, termasuk di kalangan *Jamaah Tabligh*. Jika *Islam Jamaah* yang dikenal masyarakat Indonesia menekankan pada konsep jamaah, maka *Jamaah Tabligh* menekankan konsep *khuruj*, yaitu misionari untuk kembali secara total kepada ajaran Islam (Musalman Bano'). *Jamaah Tabligh* didirikan pada akhir 1920-an oleh Maulana Muhammad Ilyas Kandhalawi, seorang konglomerat yang luas keilmuannya, di Mewat, sebuah provinsi di India. Karena fokus pada gerakan misionari, *Jamaah Tabligh* lebih tepat dikategorikan sebagai gerakan spiritual.

Aktivitas *Jamaah Tabligh* tidak hanya terbatas pada satu kelompok Islam saja. Saya menemukan para aktivis *Jamaah Tabligh* di Indonesia mempunyai latar belakang keislaman yang beragam. Fakta sosial itu terjadi mengingat *Jamaah Tabligh* sering tampak sebagai gerakan spiritual dan nonpolitik. Kurang dari dua dekade, *Jamaah Tabligh* meluas dan dapat diterima masyarakat muslim di Asia Selatan. *Jamaah Tabligh* tidak mengalami kesulitan menerobos batasan negara dan teritorial. Maulana Yusuf, putra Maulana Ilyas, mengembangkan aktivitas *Jamaah Tabligh* dan dalam waktu 20 tahun telah mencapai Asia Barat Daya dan Asia Tenggara, Afrika, Eropa, Australia, serta Amerika Utara. Saya mencatat penuturan Abdurrasyid (34), aktivis *Jamaah Tabligh* yang mengikuti “Ijtima Tahunan” di BSD City pada 17–18 Juli 2009, bahwa pengikut *Jamaah Tabligh* sudah meliputi 321 negara. Adapun di Indonesia mereka mengklaim telah memiliki markas di semua kabupaten dan kecamatan.

Perkembangan *Jamaah Tabligh* yang mengejutkan menggunakan metode yang sederhana, yakni mengembangkan *khuruj fisabilillah*—meluangkan waktu secara total untuk berdakwah. *Khuruj* dipimpin oleh seorang *pemimpin* dan lazim dilakukan dari masjid ke masjid. Seseorang yang mengikuti program *khuruj* berada dalam kekuasaan *pemimpin*—ia tidak boleh meninggalkan masjid tanpa seizin *pemimpin khuruj*.

Saya mengikuti kegiatan *khuruj* di salah satu masjid di bilangan Jakarta Barat. Kegiatannya diisi dengan kajian hadis, kisah sahabat, termasuk bimbingan hidup keseharian yang mereka klaim meneladani Rasul. *Jamaah Tabligh* biasanya mengacu pada buku-buku karya Maulana Zakaria. Di samping kegiatan kajian, *Jamaah Tabligh* juga mengisi hari-hari *khuruj* dengan *jaulah*, yaitu mengunjungi rumah-rumah penduduk di sekitar masjid tempat *khuruj* dan mengajak mereka untuk kembali kepada ajaran Islam. Mereka juga mengenal kegiatan *bayan* (ceramah agama), *mudzakarah* (menghafal) enam sifat sahabat, *karkuzari* (laporan harian pada *pemimpin*), dan musyawarah. Selama *khuruj* mereka biasanya menetap tidur di masjid.

Khuruj mempunyai beberapa tingkatan, yaitu 3 (tiga) hari dalam sebulan, 40 (empat puluh) hari dalam setahun, dan 4 (empat) bulan dalam seumur hidup. Selain itu, mereka mengadakan *kumpulan malam* yang diisi dengan *penjelasan* dan belajar mengajar yang disampaikan oleh para tokoh *Jamaah Tabligh* atau tamu dari luar negeri yang sedang *keluar daerah*. Setahun sekali digelar *perkumpulan massa* di markas nasional yang dihadiri aktivis *Jamaah Tabligh* dari seluruh pelosok daerah. Doktrin *keluar daerah* juga dianjurkan ke markas pusat (India–Pakistan–Bangladesh/IPB). Konsep *keluar daerah* mereka yakini dapat mengubah secara bertahap padang tandus yang gersang dari iman dan amal agama menjadi lahan subur yang makmur dengan iman dan amal agama. Markas internasional pusat *Tabligh* adalah Nizamuddin, India. Sedangkan di setiap negara terdapat markas nasional, kemudian markas regional/daerah yang dipimpin oleh seorang *syura*. Di bawahnya lagi terdapat markas kecil yang disebut *halaqah*, yaitu musyawarah mingguan, dan sebulan sekali mereka isi dengan *keluar daerah* selama tiga hari.

Sebagai aktivis *Jamaah Tabligh*, Abdurrasyid mengaku dilahirkan di lingkungan NU. Menurutnya NU telah sempurna sebagai konsep bertuhan di Indonesia, namun perlu ber-*Jamaah Tabligh* dalam melakukan misionari. Rasyid hidup di tengah kota, salah satu kota kecil di Jawa Timur, dan mempunyai seorang istri dan putri yang masih berumur 5 tahun. Aktivitas kesehariannya nyaris dihabiskan untuk berkeliling dari kota satu ke kota lain dan dari satu desa

berpindah ke desa lain. Dia beserta kelompoknya sehari-hari meninggalkan keluarga menghampiri satu masjid berpindah ke masjid lain. Setiap menjelang salat lima waktu ia sempatkan berkeliling ke rumah-rumah penduduk untuk mengajak salat berjamaah. Saya menemui Rasyid di salah satu masjid yang terletak di Jakarta Barat. Sepiring kedelai rebus dan satu termos kopi pahit menemani perbincangan saya dengannya. Dia menyatakan ada waktu di mana kita harus memperuntukkannya untuk *khuruj fisabilillah*.

“Mulailah *khuruj*. Jika belum bisa, awali dengan niat *khuruj*. Saya sekarang dalam masa *khuruj* selama empat puluh hari. Sudah tujuh belas hari saya meninggalkan keluarga di rumah. *Alhamdulillah* istri dan anak saya bahagia saya tinggal *khuruj*. Apakah yang akan Anda janjikan bagi istri dan anak Anda selain pahala dan surga? Saya bukan orang kaya, empat puluh hari *khuruj* tidak saya dukung dengan bekal yang melimpah. Tapi saya bahagia mempunyai kesempatan untuk *khuruj* di sisa umur saya ini.”⁵⁰

Tidak ada hal berbeda dalam ibadah mereka. Hanya saja, ada hal unik dari cara ibadah salat yang mereka lakukan yang mereka klaim sesuai dengan teks hadis Nabi. Setiap mengawali salat, barisan salat berjamaah mereka rapatkan dengan cara menyentuhkan telapak kaki antara yang satu dengan yang lain. Imam salat tidak akan melakukan *takbiratul ihram* sebelum barisan makmum betul-betul rapi. Hal yang sama saya temui di kalangan Muhammadiyah dan kelompok salafi. Hal yang sama juga dapat kita temukan dalam salat berjamaah di masjid-masjid LDII.

Kemunculan kelompok-kelompok Islam dengan segala variannya tidak lepas dari beberapa faktor, yaitu perbedaan ajaran dan pemahaman; peran teknologi; kondisi sosial-politik domestik; konstelasi sosial-politik internasional. Kemunculannya di Indonesia pun tidak lepas dari pengaruh perkembangan global, terutama di Timur Tengah. Berkenaan dengan berdirinya NU, misalnya, saya temukan berbagai alasan akademik yang tidak lepas dari pengaruh internasional. Begitu juga dengan Muhammadiyah, Hizbut Tahrir, *Jamaah Tabligh*, dan LDII.

50 Wawancara, 12 Agustus 2010.

Saya tertarik untuk berbicara tentang Jamaluddin al-Afghani, tokoh Islam internasional penting yang mempunyai pengaruh hingga ke Indonesia. Al-Afghani mempromosikan persaudaraan Islam substantif, yang kemudian populer dengan gagasan *Pan Islamisme*. Al-Afghani telah berupaya mendekatkan gagasan Islam dan nasionalisme. Menurutnya, nasionalisme tidak boleh mengabaikan persaudaraan sesama muslim yang bersifat lintas negara. Gagasan al-Afghani disistematisasi oleh Muhammad Abduh (1849–1905) dan Rasyid Ridha (1865–1935). Beberapa pengikutnya, seperti dikatakan Asad (1983), kemudian melahirkan nasionalisme di Timur Tengah. Hanya saja, gagasan nasionalisme itu tidak membuahkan negara yang mewujudkan konsep *dinul Islam*.

Kerja lanjutan dari *Pan Islamisme* tersebut kemudian diteruskan oleh Hassan al-Banna yang menggagas praktik doktrin Islam totalitas. Al-Banna mengajak individu atau anggota rumah tangga untuk menjalankan prinsip Islam secara total. Dari rumah tangga bergerak memotivasi masyarakat, hingga menimbulkan gerakan Ikhwanul Muslimin. *Dinul Islam* adalah tujuan utama gerakan Ikhwanul Muslimin. Hasan al-Banna memegang prinsip universalisme Islam. Konsep umat didasarkan pada kesamaan keimanan yang tidak mengenal teritori dan perlu dikendalikan oleh seorang *mursyid* (guru), mirip beberapa aliran tarekat yang saya temukan di sekitar Burengan dan beberapa kantong muslim di Jombang. Jalan yang ditempuh Hasan al-Banna atau Ikhwanul Muslimin cukup moderat. Dia dapat mengakomodasi instrumen gerakan sosial dari Barat, seperti pembentukan organisasi maupun partai politik.

Ikhwanul Muslimin dapat menerima negara bangsa (*nation state*) sepanjang pokok pemerintahannya sesuai dengan Islam. Namun, pemikiran ini tidak sepenuhnya diterima oleh pengikutnya, salah satunya adalah Taqiyuddin an-Nabhani. Menurut an-Nabhani, negara bangsa dapat mereduksi implementasi totalitas ajaran Islam dan mengancam hilangnya kekhalifahan dalam konsep *daulah Islamiyah* yang menjadi prinsip utama Ikhwanul Muslimin. An-Nabhani akhirnya melepaskan diri dari Ikhwanul Muslimin dan membentuk Hizbut Tahrir pada tahun 1953.

Tokoh Ikhwanul Muslimin lainnya, Sayyid Qutb, juga tidak sependapat dengan konsep negara bangsa dalam mewujudkan cita-cita Islam. Bagi Qutb, *Islam kaffah* adalah ideologi terbaik sekaligus alternatif bagi kapitalisme dan sosialisme. Karena itu perlu adanya garis pemisah yang tegas dengan ideologi sekuler. Pengikut Sayyid Qutb, terutama di kalangan mudanya, membentuk kelompok yang disebut *Jamaah Islamiyah*.

Garis keagamaan lain yang tidak kalah menarik menurut saya adalah pertemuan antara paham Ikhwanul Muslimin dan doktrin Wahabi yang berkembang di Saudi Arabia, yang kemudian melahirkan Gerakan Salafi. Gerakan ini berkembang di Saudi Arabia, terutama ketika Kerajaan Saudi melakukan intervensi dalam mengembangkan Salafi puritan dengan jargon kembali kepada Al Quran dan Sunnah. Pada era inilah Nur Hasan al-Ubaidah belajar di Mekkah. Jargon itu ia perkenalkan ketika kembali ke Kediri dan Jombang. Puritan memberi penekanan pada gaya hidup, keimanan individual, moral dan intelektual, namun kurang memberi perhatian pada masalah sosial dan politik. Di samping itu, terdapat juga kolaborasi gagasan yang lebih intensif antara pemikiran Sayyid Qutb dan Salafi yang melahirkan gerakan yang lebih radikal, *Jamaah Jihad*. Konsep *Jamaah Jihad* dirumuskan oleh aktivis Ikhwanul Muslimin Mesir yang ditangkap oleh pemerintahan Anwar Sadat berdasarkan *al-Fitnah al-Thaifiyyah* (UU Subversi). Hendropriyono (2009) juga menulis bahwa di dalam penjara mereka justru mendirikan *Jamaah Jihad* dengan dasar-dasar pergerakan yang ditulis dalam buku *al-Faridhah al-Ghaibah*.

Masih menurut Asad (1983), perang di Afghanistan melahirkan gerakan-gerakan baru yang berciri lebih radikal dan fundamentalis yang berbeda dengan gerakan Islam di awal abad ke-20. Terdapat tiga hal yang membedakan gerakan-gerakan baru tersebut dari gerakan Islam yang ada sebelumnya. *Pertama*, berjaringan transnasional dengan mengembangkan jaringan gerakan yang menciptakan sejumlah titik di berbagai negara, termasuk di beberapa negara sekuler dan maju. *Kedua*, ideologi gerakan tidak lagi bertumpu pada konsep negara bangsa, melainkan umat. *Ketiga*, mengadaptasi gagasan instrumen modern

secara parsial, seperti metode perjuangan, partai, hingga penggunaan teknologi informasi, bahkan persenjataan modern.

Gerakan transnasional ini di Indonesia berkembang dengan memanfaatkan masjid sebagai basis, seperti Masjid Salman di ITB Bandung dan Masjid Arif Rahman Hakim di Universitas Indonesia. Mereka menamakan gerakannya sebagai *Tarbiyah* dan menggunakan sistem *cluster sel*. Sasaran berikutnya adalah alumnus LIPIA yang merupakan cabang dari Universitas Imam Muhammad Ibnu Saud Riyadh. Sebagian besar dosen LIPIA adalah pengikut Ikhwanul Muslimin.

Suatu malam di bulan Juni saya mengikuti jamuan makan malam di kediaman Duta Besar Saudi Arabia. Sambutan Duta Besar Saudi Arabia cukup akomodatif terhadap corak Islam lokal. Begitu juga pemikiran K. H. Dr. Said Aqil Siradj yang disampaikan dalam forum yang sama, terdengar teduh sebagai ciri muslim tradisional. Namun, suasana berubah ketika Rektor LIPIA menyampaikan pandangannya yang lebih menekankan persoalan puritanisme dan syariat Islam sebagai prinsip bernegara.⁵¹

Hizbut Tahrir di Indonesia tidak sendirian. Saya bisa juga menyebut Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Meskipun ada perbedaan dari segi pandangan politik, terutama PKS yang akhir-akhir ini berupaya menjadi partai tengah, namun mereka memiliki kesamaan dalam agenda, yaitu pemberlakuan syariat Islam di Indonesia.

Jika *Islam Jamaah* memunculkan berbagai ketegangan di ranah sosial keagamaan dan LDII menyisakan kecurigaan di ranah ritual, kemunculan gerakan Islam baru yang memiliki karakter militan, radikal, skripturalis, konservatif, eksklusif, berhaluan keras, dan politis, telah menumbuhkan revitalisasi nilai moral dan ritual keislaman, termasuk yang terkait problem sosial-politik. Di Surabaya dan tempat-tempat lain misalnya, saya menemukan perlawanan dari Islam tradisional terhadap ideologi transnasional tersebut. Imam Ghazali Said, intelektual NU, sejak dekade 1990-an sering terlibat diskusi *face to face* dengan

51 Forum silaturahmi antara PBNU dengan Kedutaan Besar Saudi Arabia diselenggarakan sebagai penghormatan Kerajaan Saudi Arabia atas terpilihnya K. H. Dr. Said Aqil Siradj sebagai Ketua Umum PBNU.

kelompok ideologi transnasional mengingat keberadaan mereka sudah terasa meresahkan. Menghadirkan Islam sebagai ideologi politik di Indonesia, beberapa kali telah melahirkan ketegangan mengingat negara bangsa dan asas Pancasila sebagai *common platform* telah menjadi arus besar yang sudah mapan.

Hizbut Tahrir (HT), Ikhwanul Muslimin (IM), dan Salafi mampu terus berkembang karena agresivitas gerakannya didukung oleh jejaring internasional. Menurut Asad (1983), basis Muhammadiyah di perkotaan diincar oleh kelompok IM dan HT. *Jamaah Tabligh* menggerogoti warga NU di perkotaan dan juga komunitas sufi. Sementara gerakan Salafi mengambil jamaah NU di basis tradisional.

Terjadi pergerakan kekuatan arus bawah politik di Indonesia yang terpolarisasi pada dua gerakan besar, bila dikaitkan dengan negara: gerakan radikal berbasis ideologi Islam dan gerakan moderat berbasis nasionalisme. NU memaknai HT sebagai ancaman yang perlu diwaspadai, sementara terhadap LDII NU memaknainya sebagai saudara yang harus diingatkan. Jika dilihat dari pendekatan isu Islam, terdapat dua kategorisasi yang sedang dilakukan oleh gerakan Islamisme di Indonesia.

Pertama, Islamisasi eksklusif-simbolik, yakni Islamisasi yang dilakukan dengan pemaknaan eksklusif sehingga memiliki watak yang simbolik. Islam dimaknai secara *scriptural*, harfiah, tanpa mempertimbangkan aspek kontekstualitasnya. Islam pun dimaknai sebagai agama politik, yakni harus diterapkan oleh negara. Islam dan negara bersifat integralistik sebagai bagian yang tak terpisahkan. Dalam hal ini, Islam resmi menjadi agama negara yang “menaklukkan” dan “menguasai”. Saya menempatkan kelompok Islam politik sebagai gerakan yang berideologi transnasional. Bassam Tibi menggolongkan Islam politik sebagai kaum fundamentalis universal yang mengamuk melawan ketidakadilan dan penerapan kekuasaan keras Amerika Serikat dan pihak Barat di Timur Tengah. Kekuatan perlawanan tersebut dibangun secara semesta dengan menggunakan dalih patriotisme dan spirit keagamaan. Hendropriyono (2009) mengatakan bahwa kekuatan yang dibangun dengan mengartikulasi politik yang

santun yang mendahulukan dialog, negosiasi, dan kompromi tidak lagi mendapatkan tempat.

Islamisasi eksklusif-simbolik muncul dalam tiga bentuk, yaitu perjuangan kembali ke *Piagam Jakarta*; memasukkan muatan syariat Islam ke dalam UU, seperti yang terlihat dalam UU Pendidikan Nasional, RUU Kerukunan Umat Beragama, Revisi KUHP, pendirian bank syariah, dan produk perundang-undangan nasional lainnya; memasukkan syariat Islam ke dalam Peraturan Pemerintah Daerah atau sering disebut Perda Syariat.

Kedua, Islamisasi “inklusif-strategis”, yakni islamisasi yang dilakukan tidak secara literal-simbolik, tetapi lebih banyak dilakukan secara inklusif. Islam tidak dimaknai secara *scriptural*, tetapi dimaknai secara inklusif. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) melakukan hal ini dalam mengembangkan model Islamisasinya. PKS menggunakan isu-isu nilai universal seperti pemberantasan korupsi, menolak gaya hidup mewah, dan toleransi. Islamisasi ini bisa bergerak ke arah yang simbolik-eksklusif jika secara politis PKS berkuasa. Lantas di manakah posisi LDII?

Saya menempatkan LDII di ranah sosial keagamaan yang punya kepedulian terhadap kepentingan lokal. Artinya, LDII lebih berkonsentrasi pada gerakan membangun peradaban lokal dengan pemahaman Islam yang *genuine* versi mereka. Namun, ritual-ritual yang dijalankan dan pengembangan jaringannya berpotensi memperkuat ideologi negara melalui upaya mengembangkan emosi keagamaan anggotanya.

4.2. LDII dan Gerakan Salafi

Gerakan Islam transnasional mulai mewabah di Indonesia pada tahun 80-90an, termasuk didalamnya adalah gerakan salafi. Dengan masuknya salafi ke Indonesia menjadi rivalitas terhadap gerakan-gerakan yang menginduk kepada paham Hasan Al-Banna, yaitu Ikhwanul Muslimin. Seperti halnya gerakan Salafi pada umumnya di dunia, kemunculan paham ini ditandai dengan keinginan memurnikan ajaran Islam dari praktek ibadah, yaitu kembali kepada Qur'an dan

hadits. Gerakan Salafi yang mewabah adalah varian dari gerakan Islam kontemporer, gerakan ini merupakan metamorfosis dari gerakan sebelumnya, yaitu Wahabisme. Oleh karena itu tema-tema yang diangkat sangat dekat dengan Paham Wahabi, yaitu paham yang mengajarkan umat Islam agar meneladani Nabi Muhammad dan para sahabatnya yang menghindarkan diri dari perbuatan takhayul, bid'ah dan khurafat. Garis ajaran salafi adalah Quran dan Hadits yang dipahami secara literer. Ulama yang dianggap memberi kontribusi adalah Ahmad Ibnu Hambal dan Ibnu Tayimiyyah.

Gerakan Salafi adalah gerakan yang tidak monolitik tetapi memiliki berbagai varian, terutama dari metode mengamalkan ideologi Salafi, sebagai *manhaj* dan kondisi sosial politik yang berkembang di lingkungannya masing-masing serta respon dari fatwa-fatwa yang diberikan oleh para tokoh Salafi di dalam merespon kebijakan Pemerintah di dalam mengakomodasi kepentingan umat Islam.

Ada beberapa ide penting dan khas dari gerakan salafi modern dengan gerakan-gerakan tersebut, yaitu seperti Hajr Muhtadi' adalah gerakan purifikasi Islam dimana isu bid'ah menjadi isu penting. Hajr Muhtadi mengkritisi dan membersihkan ragam bid'ah yang selama ini diyakini dan diamalkan oleh berbagai lapisan masyarakat Islam. Sikap dan pandangannya terhadap politik, yang menganggap keterlibatan dalam semua proses politik praktis seperti pemilihan umum adalah bid'ah dan merupakan penyimpangan. Sikapnya terhadap Ikhwanul Muslimin menganggap Ikhwanul Muslimin menjadi musuh utama di kalangan Salafi, terutama Salafi Yamani. Namun bagi Salafi Haraki, gerakan-gerakan Islam yang ada dapat dipahami dan mudah berinteraksi dan cenderung kooperatif. Tetapi kemudian Salafi Haraki lah yang selanjutnya di cap sebagai salafi Sururi oleh kelompok Salafi Yamani, karena dianggap mencampuradukkan manhaj Islam dengan manhaj salaf. Kata Surur sendiri diambil dari tokohnya yang mengadopsi dan menggabungkan ajaran Salafi dengan Ikhwanul Muslimin, yaitu Muhammad Surur bin Zainal Abidin. Terakhir sikapnya terhadap negara adalah tidak dibolehkannya melakukan gerakan separatisme terhadap pemerintah dan negara, dan tidak boleh melakukan khuruj dalam sebuah

pemerintahan Islam yang sah, karenanya jika ada upaya yang dianggap menggoyang pemerintahan yang sah akan diberi label Khawarij. (M Adlin Sila. 2010)

Selain itu, muncul gerakan Salafi yang tipologi perjuangannya memiliki dimensi ideologi dan berdimensi cara pandang kedepan. Implementasi ideologi membawa pergeseran paham Salafi dari ekstrem kiri (sosialis) ke ekstrem kanan (fundamentalis). Pasca meninggalnya Muhammad Abduh memicu pecahnya gerakan Salafi yaitu munculnya istilah "Abduh Kiri" yang dipelopori oleh Ali Abdurraziq dan "Abduh Kanan" yang dipelopori oleh Hassan Al-Banna.⁵²

Adapun dari segi cara pandang kedepan, terbagi pengembangan paham Salafi dalam 4 (empat) aspek. *Pertama*, purifikasi agama, yang menolak taklid yang ditawarkan oleh fikih dan teologi seperti yang selama ini dipahami oleh islam tradisional. Purifikasi agama ini bertujuan mengembalikan segala permasalahan agama kepada Al Quran dan as-Sunnah. *Kedua*, pemikiran sosial-politik yang melihat kekuasaan hanya pada Allah dan agama Islam merupakan agama yang memiliki kesempurnaan konsep, termasuk dalam mengatur kemasyarakatan dan kenegaraan. *Ketiga*, metode pendidikan, yang menekankan pada nilai moral agama, seperti takwa, *qanaah* (menerima pemberian Allah), syukur, *zuhd* (bersikap sederhana dalam urusan dunia), sabar, dan tawakal. *Aspek Empat*, metode pemikiran, yang mengutamakan dimensi *aqidah akhlak*, yang menggolongkan manusia dalam kategori "musuh" atau "saudara". Metode ini menolak realitas kebudayaan yang bukan Islami. Empat aspek inilah yang mendasari gerakan Salafi di seluruh dunia Islam (Habib Setiawan : 2008).⁵³

Menurut As'ad Said Ali (2002) di Indonesia istilah salafi digunakan oleh beberapa komunitas. Salafi versi NU memasukkan ajaran mazhab, sedangkan salafi versi Arab Saudi sangat berdekatan dengan paham wahabi, yang dimotori oleh ulama Saudi, Muhammad bin Abdul Wahab. Gerakan Salafi di Indonesia terbelah antara Sururi dan Puritan. Namun, beberapa agenda penting keduanya

52 Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).

53 Lihat Peta Konstelasi LDII dalam Gerakan Salafi di Indonesia dalam Catatan Para Ulama tentang LDII, Pusat Studi Islam.

sama, yaitu kampanye deligitimasi terhadap kaum “khawarij” (istilah yang merujuk pada gerakan Ikhwan, Hizbut Tahrir, Jihadi dan seterusnya) dan pemberantasan bid’ah sampai akar-akarnya. Paham itu juga sangat anti syiah.

Melihat tema-tema yang diusung oleh gerakan Salafi, LDII dapat dikategorikan berada di dalam kategori gerakan ini, namun memiliki perbedaan-perbedaan. Dalam diri LDII sendiri, perubahan sikap ke-*salafi-an* menurut Habib Setiawan dkk dalam buku *After New Paradigm Catatan Para Ulama* (2008) dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, faktor internal yang ditopang oleh tiga sebab, yaitu (1) keterkaitannya dengan nama Islam Jama’ah pimpinan Nurhasan Ubaidah yang sempat dilarang oleh Jaksa Agung; (2) tuduhan sesat yang dilontarkan oleh mantan kader-kader LDII yang mufaroqah (meninggalkan) jama’ah; dan (3) keinginan untuk mendapatkan pengakuan sebagai bagian dari komunitas ormas-ormas Islam lainnya, terutama MUI yang menjadi rumah bersama ormas-ormas Islam. *Kedua*, faktor eksternal yang ditopang oleh dua keadaan yang saling bersinergi, yaitu (1) rekonsolidasi politik Orde Baru tahun 1970-an yang mendorong munculnya politik *ruislag* (politik tukar guling). Sekretaris Bersama (Golkar) sebagai olerator penguasa Orde Baru memberi “jalan aman” dengan menampung eks-pengikut Islam Jama’ah ke dalam satu organisasi bersama LEMKARI, pada saat yang sama mereka digiring pada sikap politik yang mendukung Golkar dan (2) adanya resistensi sosial dari ormas-ormas Islam, khususnya Islam Tradisional akibat kesan eksklusif anggota LDII.

Pengelompokkan LDII ke dalam jaringan Islam Salafi menimbulkan reaksi dari kelompok Salafi. LDII memiliki beberapa kesamaan, tetapi secara fundamental memiliki konsep keagamaan yang berbeda dengan mereka. Perbedaan-perbedaan fundamental tersebut adalah konsep kejama’ahan dan keimamahan LDII.

LDII tidak terlepas dari asas pemikiran yang terangkum dalam 4 (empat) aspek dimensi dan perspektif yang berkembang dalam paham Salafi. LDII menekankan pada aspek yang pertama, yaitu purifikasi praktik *ubudiyah*. Meskipun demikian, sebagai komunitas sosial LDII bukanlah gerakan keagamaan yang secara radikal menolak praktik-praktik Islam tradisional. LDII secara

perlahan mengalami moderasi sikap terhadap perkembangan gerakan-gerakan Islam non-Salafi yang berkembang di Indonesia.

Meskipun LDII dianggap sebagai gerakan Salafi, namun memiliki perbedaan dengan kelompok Salafi lainnya. Kesamaan bisa dilihat dari semangat LDII dalam menerapkan apa yang disebut Islam murni, semisal penolakan terhadap praktik-praktik keislaman lokal seperti “*tahlilan*”, pengukuhan konsep ijtihad yang menjadikan Al Quran dan as-Sunnah sebagai rujukan utama (bukan *Kitab Kuning*), penafsiran teks-teks Al Quran dan as-Sunnah yang tekstual (misalnya dalam menafsirkan hadis tentang cara bercelana bagi kaum laki-laki), dan berbagai kemiripan lain. Namun, sebagaimana yang terjadi dengan ormas-ormas yang menekankan konsep ijtihad yang merujuk langsung kepada Al Quran dan as-Sunnah, LDII agaknya sudah mengalami proses moderasi. Artinya, ormas ini mulai realistis dengan berpandangan bahwa untuk menetapkan suatu hukum, mereka tidak bisa mengabaikan prestasi ijtihad ulama-ulama *Salaf* atau bahkan ulama *Khalaf*.

Kegelisahan akan adanya gerakan Islam model baru juga dirasakan oleh Muhammadiyah. Misalnya, orang-orang Muhammadiyah cukup risau melihat sepak terjang organisasi-organisasi tersebut sehingga PP Muhammadiyah merasa perlu mengirimkan surat instruksi kepada jajaran PD Muhammadiyah se-Indonesia untuk mewaspadaai adanya upaya yang dilakukan oleh partai/organisasi dakwah yang disinyalir mengambil kader muda dan aset-aset Muhammadiyah.

Kegelisahan yang sama dirasakan pula oleh NU. Pada awalnya NU tidak terlalu risau dan kurang responsif menyikapi sinyalemen upaya perebutan aset ritual yang berada di kantong-kantong NU. Namun, NU mulai merespons dengan keras sejak awal kepemimpinan Dr. K. H. Said Aqil Siradj. Di masa lalu isu yang menggelinding adalah ancaman ideologi transnasional. Sedangkan di masa sekarang Said Aqil menyoroti beberapa gerakan Islam radikal, termasuk beberapa kelompok Islam yang mendapatkan aliran dana dari Timur Tengah. Mereka ini kelompok anti-*tahlil*, anti-maulid dan ritual lain tradisi yang telah menjadi bagian dari masyarakat Islam tradisional di Indonesia, khususnya Kediri.

Fenomena *Islam Jamaah* atau LDII dilihat dari klasifikasi di atas, memang tergolong unik—dalam arti, memiliki beberapa tipe ideal. Gerakan ini bisa dikatakan sebagai golongan reformis, dalam arti ingin kembali pada kemurnian ajaran Islam. Di saat yang bersamaan kelompok ini memiliki ciri khas *gnostik*, dalam arti adanya susunan hierarkis ketat melalui janji kesetiaan, *pemimpin*, dan sistem *manqul*. Protes sosial tidak banyak mereka lontarkan, hanya saja mereka lebih memilih untuk menghindar dari berhubungan dengan masyarakat luar atau memilih sikap eksklusif. Adanya pemimpin karismatik menjadi ciri dari aliran ini, yang membuat gerakannya masif seperti gerakan revolusioner, walaupun pada dasarnya tidak banyak anggota dari aliran ini yang berasal dari kelas tertindas. Justru, mayoritas anggota kelompok ini adalah dari kalangan menengah.

Kondisi itulah yang sebenarnya terjadi dengan LDII yang berusaha mengakomodasi *status quo* sehingga menghilangkan ciri kesekteannya. Dalam LDII paradigma baru misalnya, mereka secara tegas telah memutuskan keterhubungan dengan *Islam Jamaah* sekaligus mengikis sikap eksklusif mereka. Karena itulah, bukan tidak mungkin bahwa LDII saat ini sudah bisa dikatakan sebagai bagian dari kelompok ortodoks. Dalam banyak hal kelompok ortodoks banyak diuntungkan oleh kebijakan penguasa atau negara. Inilah yang mendorong LDII dalam berbagai kasus, berusaha mendekat dan bergandeng-gandengan dengan negara sebagai medan kekuasaan tertinggi dalam ranah sosial.

Saya juga ingin menegaskan bahwa proses LDII menjadi kelompok yang inklusif dengan mengakomodasi kelompok *status quo* tidak lepas dari peran sentral negara melalui Golkar. Komunikasi intensif Golkar dengan LDII tidak lepas dari kepentingan negara yang ingin menjaga stabilitas nasional. Dalam konteks ini, negara mempunyai kepentingan mempertahankan ketertiban sosial. Maka, di satu sisi LDII merasa mendapatkan perlindungan negara dengan kompensasi melakukan reformulasi doktrin keagamaan yang mereka kembangkan. Sedangkan di sisi lain, negara berhasil mempertahankan stabilitas nasional dengan memaksakan ketertiban sosial. Negara memang “memaksa” LDII untuk berubah. Namun faktanya, intervensi negara terhadap LDII mampu

menciptakan proses reformulasi doktrin di internal LDII sehingga menjadi organisasi keagamaan yang berkomitmen mengakomodasi nilai-nilai lokal, mengembangkan toleransi, dan membuka diri.



BAB V RELASI LDII DENGAN NEGARA

5.1. Bulan Madu LDII dengan Pemerintah

Pondok Pesantren LDII Burengan yang selama ini berfungsi sebagai lembaga pengaderan LDII berdiri di atas lahan seluas 2 (dua) hektar, di mana terdapat 8 (delapan) buah gedung yang prasasti peresmianya diresmikan oleh pejabat tinggi negara (pemerintah) dan tokoh-tokoh Golkar pada masa itu. Seperti yang terlihat pada gedung kantor Pondok LEMKARI Burengan dan diresmikan pada tahun 1987 oleh Sudharmono yang saat itu menjabat sebagai Ketua Umum DPP Golkar.



Gambar 13: Kunjungan Ketua Umum DPP Golkar saat itu, Sudharmono, S.H.

Selain gedung kantor Pondok LEMKARI, sejumlah prasasti lain yang menggambarkan kedekatan LDII dengan pemerintah Orde Baru adalah prasasti pada peresmian Gedung Wali Barokah yang diresmikan oleh Menteri Dalam Negeri Rudini pada tahun 1992.



Gambar 14: Prasasti Peresmian oleh Ketua Umum Golkar (1987)



Gambar 16: Prasasti Peresmian Gedung Wali Barokah Pondok LDII

Begitu pula renovasi Masjid Baitul A'la yang juga diresmikan oleh Ir. Siswono Yudohusodo, Menteri Transmigrasi dan Pemukiman Perambah Hutan saat itu. Seperti terlihat dalam foto prasasti berikut ini:



Gambar 17: Prasasti Renovasi Masjid Baitul A'la Pondok LDII

Demikian pula prasasti pada Wisma Tamu Pondok Pesantren LDII Burengan yang diresmikan pada tahun 1995 oleh dr. H. Abdul Ghafur yang saat itu menjadi salah satu ketua DPP Golkar. Pada bagian atas prasasti tersebut terdapat logo Golongan Karya. Berbagai prasasti tersebut memberikan gambaran bagaimana hubungan LDII dengan negara yang pada saat itu diwakili oleh Golkar.



Gambar 15: Prasasti Peresmian oleh Ketua DPP Golkar (1995)

Hubungan Golkar dengan *Islam Jamaah/Darul Hadits* dapat ditelusuri hingga ke tahun 1970 saat warga dan alumni Pondok Pesantren LDII Burengan sepakat untuk menyalurkan aspirasi politiknya kepada Golkar. Mereka mengambil langkah menjadi Sekber Golkar dari Kino GAKARI. Sekber Golkar pun menyambut keputusan politik tersebut dengan Surat Rekomendasi tanggal 2 Desember 1970 Nomor B349/SBK/XII/1970 yang ditandatangani oleh Mayjen S. Sukowati. Pada Pemilu 1971 komunitas *Islam Jamaah/Darul Hadits* yang direpresentasikan oleh komunitas Pondok Pesantren LDII Burengan resmi menyalurkan aspirasi politiknya kepada Golkar.

Pemerintahan Orde Baru muncul sebagai rezim yang mengusung antiideologi. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa Orba tidak hanya antikomunisme, tetapi juga anti-kekuatan Islam yang menjelma menjadi ideologi dan kekuatan politik. Pancasila menjadi satu-satunya tawaran final yang diberikan rezim Orba, satu-satunya asas dalam bernegara. Pengalaman pahit dan ketakutan Orba pada gerakan politik Islam mendorong lahirnya apa yang disebut “depolitisasi Islam”. Ketika kekuatan politik Islam pada pemilu 1971 yang ada pada berbagai organisasi Islam tersalurkan kepada NU, Perti, dan SI, Nur Hasan al-Ubaidah sebagai pendiri *Islam Jamaah* justru dengan tegas mewajibkan warganya untuk memilih Golkar, bahkan berkampanye terbuka untuk Golkar. Masuknya *Islam Jamaah* atau LEMKARI ke Golkar merupakan respons atas kesediaan pemerintah atau Golkar membentengi eksistensi LEMKARI. Dengan demikian Golkar mampu meraih suara kelompok Islam, tetapi di sisi lain hal itu justru menyulut kebencian kelompok Islam terhadap *Islam Jamaah*. Perilaku *Islam Jamaah* inilah yang mendorong kelompok Islam mendesak pemerintah untuk membubarkan *Islam Jamaah*. Karena itulah, dalam kasus ini bisa dilihat bahwa friksi *Islam Jamaah* dengan kelompok Islam lainnya tidak murni pertentangan teologis dan penafsiran semata. Intrik politik ternyata menjadi salah satu dasar dari konfrontasi tersebut.

Aktivis LEMKARI menolak divonis sebagai kelanjutan *Islam Jamaah*. Sikap tersebut diambil sebagai upaya kelompok ini memutus mata rantai dengan *Islam Jamaah*. Hal ini menjadi sikap resmi organisasi yang dituangkan dalam Surat Pernyataan Nomor 165/A-6/VI/1979 tanggal 20 Juni 1979, namun keterkaitan keduanya sulit dihindari. DPP Golkar sendiri mengakui hubungan LEMKARI dengan *Islam Jamaah*. Penjelasan DPP Golkar mengatakan bahwa LEMKARI mendapat tugas untuk menampung mantan pengikut *Islam Jamaah* dalam rangka menertibkan dan mengarahkan keyakinan agama/pandangan agamanya supaya sesuai dengan pandangan/ajaran agama Islam pada umumnya. Dengan demikian mereka tidak terkena larangan Jaksa Agung RI Nomor Kep-089/DA/10/1971.⁵⁴

54 Sikap DPP Golkar tertuang dalam Surat Penjelasan No. PB-52/GOLKAR/I/1976 tertanggal Jakarta, 13 Januari 1976. Ada analisis lain yang disampaikan oleh Thohir (2009) bahwa sikap pemerintah terhadap LDII pada saat itu ditengarai

Namun, hubungan LEMKARI dengan Golkar mengalami pasang surut. Suatu saat terjadi kemunduran sehingga LEMKARI mengalami kekecewaan. LEMKARI telah menyatakan untuk mendukung Golkar, tetapi pada praktik di lapangan, pemerintah melalui Golkar tidak mau melindungi secara penuh LEMKARI dari serangan penentangannya. Pada tahun 1988, LEMKARI menyatakan diri keluar dari Golkar setelah dibekukan kembali atas usulan MUI Jawa Timur. Keputusan keluar itu diambil oleh LEMKARI sebagai respons atas sikap mendua Golkar dan pemerintah. Namun keputusan tersebut tidak berlangsung lama, karena segera dicabut dan menyatakan diri kembali bergabung dengan Golkar. Keputusan itu dipilih mengingat dengan keluar dari Golkar belum tentu LEMKARI akan menemukan payung lain yang akan memagari mereka dari serangan lawan.

Jenderal Rutini, sebagai wakil pemerintah, pada tahun 1990 mengusulkan perubahan LEMKARI menjadi LDII dan resmi menjadi organisasi sayap politik Golkar. Dengan menerima kompensasi perlindungan tersebut, LDII menyalurkan suaranya untuk partai Golkar. Nur Hasan al-Ubaidah sebagai simbol dan ikon LDII bahkan turut langsung berkampanye untuk kepentingan Golkar.

Bergabungnya LEMKARI ke dalam tubuh Golkar disertai dengan perubahan nama baru yang dikenal sampai saat ini, yakni Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII).⁵⁵ Perubahan tersebut ternyata membawa keuntungan tersendiri bagi LDII. Di satu sisi LDII tidak terikat dengan pelarangan, di sisi lain hubungan antara LDII dengan pemerintah semakin kental. Imbas dari itu semua, LDII mampu mengembangkan sayapnya hingga mampu mendirikan cabang di 26 provinsi di Indonesia.

Masuknya LDII ke dalam jaringan politik Golkar menyebabkan organisasi ini bergerak leluasa dalam melancarkan kegiatannya serta memperluas jaringannya, bahkan lebih leluasa dibandingkan sebelum adanya pelarangan dari pemerintah. Namun di sisi lain, Golkar juga mendapatkan keuntungan besar dari

oleh pertemuan empat mata antara Nur Hasan al-Ubaidah dengan Ali Moertopo. Hal ini sebagai kompensasi politis dari kampanye Nur Hasan al-Ubaidah pada Pemilu 1971 yang mewajibkan warganya untuk memilih Golkar.

⁵⁵ Perubahan nama tersebut didasarkan pada usulan Rudini yang pada saat itu menjabat Menteri Dalam Negeri, yang ditetapkan dalam Musyawarah Besar (Mubes) IV, 19–20 November 2009.

kelompok tersebut. Ketakutan terhadap partai politik Islam pada pemilu 1971 mendorong Golkar untuk melakukan depolitisasi politik Islam. Namun pada saat bersamaan, Golkar juga memainkan peran gandanya dengan mengulurkan tangan bagi organisasi keagamaan seperti LDII. LDII memiliki pemimpin karismatik, ketaatan kolektif terhadap *pemimpin*, dan satu komando gerakan yang masif, yang mana berbagai karakteristik ini menjadi daya tarik tersendiri bagi kepentingan politik. Kolaborasi dan pertukaran modal itulah yang menjadikan hubungan LDII dan negara memiliki keterkaitan historis-politis yang bersifat mutualistik.

Hubungan LDII dengan negara mulai direvisi bersamaan dengan runtuhnya rezim Orba. Runtuhnya Orba bagi LDII berarti hilangnya pelindung administratif mereka dalam menghadapi serangan kelompok lain. Karena itulah, pola hubungan LDII dengan negara berubah. LDII tidak lagi secara resmi memberikan dukungan penuh kepada Golkar yang tidak lagi menjadi partai penguasa. Di era Reformasi, LDII memberikan kesempatan yang luas bagi anggotanya untuk berpartisipasi dalam partai politik mana pun sepanjang tidak memilih sikap Golput. Sebagaimana ditegaskan oleh pimpinan Pondok Pesantren LDII Burengan, LDII saat ini memilih fokus pada aktivitas keagamaan, namun tidak menutup kesempatan anggotanya untuk menjabat jabatan politik.

Keinginan kuat untuk keluar dari beban masa lalu seperti yang ditegaskan di dalam Rakernas LDII dilakukan dengan cara berpartisipasi dan ikut dalam program-program pemerintah. Hampir semua *event* yang dilaksanakan oleh pemerintah diikuti oleh LDII. Dalam Pemilu 2009, LDII menyediakan Pondok Pesantren LDII Burengan sebagai lokasi Tempat Pemungutan Suara (TPS). Dalam membangun bilik-bilik TPS mereka sepenuhnya menggunakan sumber daya yang dimiliki oleh LDII. Bahkan beberapa TPS yang berada di sekitar Pondok Pesantren LDII Burengan juga difasilitasi oleh LDII, seperti dalam pembuatan bilik suara, penyediaan *sound system*, dan lain-lain. Hal yang sama juga terlihat pada Pemilukada yang berlangsung saat dilakukannya penelitian ini.

Wajah LDII yang identik dengan Golkar pada masa lalu, saat ini mulai dihapus dengan membangun prinsip netralitas dalam kancah politik. Pada Pemilu 2009 yang lalu misalnya, warga LDII dihimbau menggunakan hak pilihnya, tetapi

tidak ada dikte dari pengurus dalam menentukan pilihannya. “LDII menegaskan, pemilu merupakan mekanisme demokrasi yang patut didukung oleh semua Warga Negara. Pemilu merupakan salah satu wujud tanggung jawab sosial, sebagai Warga Negara. Warga LDII bebas memilih calon legislatif dari partai manapun” (Kompas, Februari 2009).

Pada Pemilu 2009 terdapat 200 kader LDII yang secara nasional ikut maju bersaing sebagai calon anggota legislatif melalui berbagai partai politik yang berbeda-beda. Di Kediri juga terdapat banyak kader LDII yang menjadi calon anggota legislatif. Salah satu anggota LDII yang kemudian terpilih menjadi anggota DPRD Kota Kediri adalah Uda Salim, sebagai wakil dari partai Gerindra. Pergeseran dari aspirasi politik yang sepenuhnya disalurkan kepada partai Golkar pada masa lalu ke arah saluran politik yang heterogen ke beberapa partai politik juga tergambar dari hasil pemilu di TPS-TPS di mana basis LDII berada. Di TPS 4 Kelurahan Burengan misalnya, Golkar tidak mendominasi. Suara Golkar bersaing dengan Partai Demokrat, PDI Perjuangan, dan Gerindra. Dari 28 TPS hanya satu TPS yang dimenangi Golkar. Netralitas ini juga tergambar dalam Pemilu. Suara mereka tidak terkonsentrasi pada calon tertentu, tetapi cenderung ada di semua calon bupati/wali kota, bahkan menjadi tim sukses dari beberapa pasangan calon.

Walaupun LDII secara organisatoris tidak menentukan satu pilihan yang harus diikuti, anggota LDII tidak mendapat halangan untuk berkiprah dalam dunia politik. Warga LDII memang memiliki kecenderungan untuk terlibat di dalam proses-proses kenegaraan, seperti menjadi kepala desa, lurah, ketua RW, ketua RT, anggota LPMD, anggota DPRD, hingga bendahara sekolah. Seperti yang disampaikan dan digambarkan oleh Bapak Sugeng, yang lahir pada tahun 1968 di Desa Woroarto, menempuh pendidikan SMP di Kertosono, dan SMA di Nganjuk. Dia mengaku sudah menjadi anggota LDII sejak lahir. Karena “mbahnya” adalah anggota LDII. Dia memperdalam paham keagamaan LDII dengan mengaji di Burengan. Dia merasakan bahwa dengan mengaji di Burengan dia mendapatkan sesuatu yang bernilai lebih. Sampai saat ini dia masih sering ke Burengan, bahkan hampir setiap ada kegiatan LDII di Kediri dia turut hadir. Dia menjadi Kepala

Desa Ngino yang penduduknya berjumlah 5.536 orang yang seluruhnya muslim dan mayoritas adalah warga *Nahdliyyin* (NU). Jumlah warga LDII di desa tersebut sedikit, namun dia terpilih menjadi kepala desa menysihkan 2 (dua) calon lawannya, yaitu istri mantan kepala desa yang lama dan seorang tokoh NU. Dia mendapatkan 1.964 suara, sementara rivalnya 1.114 suara dan 104 suara. Sugeng pun menyatakan, "Saya sebenarnya dicalonkan oleh tokoh-tokoh NU. Memimpin di desa yang mayoritas warganya adalah *Nahdliyyin* tidak menjadi masalah. Saya menjalankan tugas dengan baik."⁵⁶

Warga LDII lain yang juga menjadi kepala desa adalah Sholla. Dia adalah Kepala Desa Sukomoro, Kecamatan Papar, Kabupaten Kediri, yang berpenduduk 1.700 orang dan memiliki luas lahan pertanian 105 hektar. Dia mendapatkan 845 suara dari 1.200 pemilih. Seperti halnya kepala desa sebelumnya. Rivalnya dalam pemilihan kepala desa merupakan tokoh-tokoh NU, namun ternyata mayoritas pemilih yang *notabene* warga *Nahdliyyin* lebih memilihnya sebagai kepala desa. Hal ini menunjukkan bahwa kedua kepala desa tersebut, meskipun dikenal sebagai warga LDII, tetapi dapat diterima oleh komunitas warganya yang non-LDII.

Magnet modal sosial dan kultural yang dimiliki LDII dalam kepentingan politik tidak bisa dinafikan. Namun secara tegas, baik DPP maupun pengurus Pondok Pesantren LDII Burengan, menyatakan bersikap netral dalam setiap momen politik sebagaimana ditegaskan oleh pengurus Pondok Pesantren LDII Burengan.

Dalam mewujudkan kehidupan berbangsa dan bernegara, antara lain:

- LDII mencermati perkembangan praktik politik demokrasi bangsa saat ini, mengharapkan agar berbagai tingkatan kekuasaan yang melekat pada seseorang harus dianggap sebagai sebuah amanah yang dititipkan oleh Allah SWT kepada hamba-Nya yang akan diminta pertanggungjawabannya, baik di dunia maupun di akhirat;
- LDII mengharapkan agar praktik demokrasi dapat menuju terjadinya konsolidasi demokrasi, yang mengakibatkan rakyat semakin percaya pada demokrasi, agar demokrasi dapat mencerminkan kedaulatan rakyat sesungguhnya sehingga dapat mencapai tujuan kehidupan

56 Wawancara, 17 April 2010.

bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, yaitu menyejahterakan rakyat secara berdaulat;

- LDII mengingatkan kepada para elit politik dalam berbagai fungsinya, ketika melaksanakan pemilu sebagai salah satu praktik demokrasi, agar sanggup menerapkan kaidah-kaidah demokrasi yang substansial dan mendasarkan pada kaidah-kaidah akhlak yang mulia serta tetap mengindahkan Pancasila sebagai dasar dari kehidupan bernegara bagi bangsa Indonesia sebagaimana tertera pada pembukaan UUD 1945;
- LDII menyerukan kepada semua pimpinan dan elit politik agar menegakkan etika politik, menaati peraturan perundangan, serta menerapkan praktik-praktik politik yang terpuji yang menggunakan cara-cara yang dibenarkan secara hukum positif dan hukum agama;
- LDII menghimbau kepada seluruh rakyat Indonesia agar menggunakan hak pilihnya secara bertanggung jawab, karena menyangkut masa depan dan kualitas bangsa Indonesia. Kepada para pimpinan dan elit politik, LDII menyerukan agar membangun budaya demokrasi yang bermakna serta lebih mengutamakan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan subjektifnya;
- LDII sebagai organisasi kemasyarakatan bersikap netral-aktif dan menyerukan kepada seluruh warganya untuk mengawal pelaksanaan Pilpres 2009 agar dapat sungguh-sungguh berjalan secara demokratis. LDII mempersilakan warganya untuk menentukan pilihan sesuai dengan pertimbangannya masing-masing.⁵⁷

Pada saat menjelang pemilu, banyak sekali tokoh politik yang mendatangi pondok pesantren tersebut untuk meminta restu dan dukungan politik. Pada Pemilu 2009 Golkar kembali mengunjungi beberapa pondok pesantren LDII di Kediri. Partai yang memiliki keterikatan historis dengan LDII tersebut melalui Ketua Umumnya, Jusuf Kalla, pada tanggal 23 Juni 2009 meminta dukungan warga LDII dalam Pemilu 2009. Pada Pilpres 2009 pimpinan pusat LDII melakukan silaturahmi kepada dua calon presiden, yaitu Jusuf Kalla yang saat itu masih menjabat wakil presiden dan Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) yang saat itu masih menjabat presiden. Di samping itu, tidak jauh beberapa hari kemudian dilanjutkan dengan kehadiran Ketua Umum Partai Amanat Nasional (PAN) Soetrisno Bachir. SBY sendiri ketika menerima kunjungan LDII juga mengutarakan keinginannya untuk mencalonkan diri di Pilpres 2009. Meskipun LDII sebagai ormas keagamaan tidak sebesar NU dan Muhammadiyah, tetapi

⁵⁷ Lihat selengkapnya pada Himpunan Hasil Rapimnas LDII.

karena modal sosial-kultural yang melekat padanya, LDII mampu menyedot perhatian lebih dalam setiap momen politik.

Magnet politik yang dimiliki LDII tidak kalah besarnya dengan yang dimiliki oleh kelompok keagamaan lain. Berdasarkan kartu anggota yang diterbitkan DPP LDII, jumlah anggota LDII sekitar 15 juta orang. Memang bukan jumlah yang besar dibandingkan dengan ormas Islam yang lain. Namun, kelebihan LDII adalah pengelolaan modal sosial dan kultural mereka, sehingga mempunyai nilai lebih apabila dipertukarkan dengan kepentingan politik. Pengelolaan birokrasi keagamaan dipadu dengan keterikatan kultural berupa ketaatan jamaah yang kuat, tidak dimiliki oleh ormas yang lain.

Hubungan yang harmonis dengan pemerintah, TNI, dan Polri secara sadar dibangun oleh LDII untuk menepis kesan sebagai organisasi yang eksklusif, tetapi sebagai suatu organisasi yang terbuka. Beberapa acara rutin, baik yang diselenggarakan oleh masyarakat ataupun oleh pemerintah untuk memperingati hari-hari nasional atau *event-event* tertentu, kerap dilaksanakan dengan partisipasi dari warga LDII. LDII sendiri menyediakan fasilitas dan meminjamkan aset yang mereka miliki, seperti kursi, tenda, dan lain-lain dalam proses kerja sama tersebut, serta mengerahkan santri-santrinya untuk berpartisipasi. Kadang-kadang juga fasilitas gedung dipakai untuk rapat-rapat internal.

Secara sosial hubungan Burengan dengan masyarakat sudah berlangsung baik. Sebagaimana ditegaskan oleh Lurah Burengan bahwa selama ini warga LDII sering bekerja sama dengan masyarakat lain, baik dalam menyukseskan program pemerintah maupun acara sosial lainnya. Mereka juga terlibat dalam aktivitas sosial seperti arisan. Sebaliknya, apabila ada acara atau peringatan di Pesantren LDII, masyarakat juga berpartisipasi dan membantu pelaksanaan acara tersebut. Hubungan yang erat tersebut membuktikan bahwa LDII maupun Pondok Pesantren LDII Burengan mulai membuka diri dan tidak ada lagi kecurigaan yang diekspresikan oleh masyarakat sekitar dalam bergaul dengan komunitas tersebut. Muhajir, seorang ketua RW yang kebetulan juga tokoh NU di lingkungan tersebut, menyatakan:

“Saya mengakui bahwa para jamaah LDII di lingkungannya sangat kooperatif dan berbaur dengan masyarakat. Mereka aktif mengikuti berbagai kegiatan warga, seperti kerja bakti mingguan dan aktivitas hari-hari besar nasional, seperti HUT kemerdekaan RI. Mereka ikut dalam kepanitiaan bersama-sama warga lain di lingkungan NU dan Muhammadiyah.”⁵⁸

Hal yang senada diungkapkan oleh Ali, Ketua RT yang berusia 68 tahun dalam sebuah wawancara dengan penulis sebagai berikut:

- Penulis : “Sudah lama jadi ketua RT, Pak?”
- Ketua RT : “Sudah 30 tahun, sebelum Masjid LDII berdiri posisi rumah saya terletak di situ.”
- Penulis : “Pernah ada masalah, Pak? Masyarakat dengan LDII?”
- Ketua RT : “Dulu ada masalah, tapi sekarang tidak ada lagi. Saat ini pengurus LDII ikut arisan, bersatu dengan warga sekitar. Arisan ini diadakan bergilir dari rumah ke rumah, termasuk di dalam pondok.”
- Penulis : “Jika arisan dilaksanakan di pondok, apakah Bapak juga datang?”
- Pak RT : “Ya, saya juga datang karena saya adalah pengurus arisan.”

Beberapa kegiatan LDII bahkan mampu menunjukkan eksistensi mereka di tengah masyarakat. Jaringan organisasi LDII semakin berkembang dan secara ekonomi semakin kuat. Salah satu pengurus menjelaskan tentang pola relasi antara keilmuan dan ekonomi:

“Keilmuan dan kegiatan ekonomi itu beriringan, karena ekonomi adalah sumber. Dengan ilmu akan mendatangkan ekonomi, sedangkan tanpa ilmu maka ekonomi tidak akan muncul. LDII mengenal doktrin: jika mencari akhirat maka akan mendapatkan dunia. Ke pasar beli sapi maka akan dapat pula tali kekangnya. Tapi jika beli tali kekang tidak mungkin akan dapat sapi. Penggalangan dana di LDII salah satunya dengan tidak merokok. Sepertiga jatah rokok untuk amal saleh, sepertiga untuk

58 Wawancara, 14 Juni 2010.

keluarga, dan sepertiga untuk tabungan. Efeknya akan sehat badan dan *insyaallah* nanti akan terkumpul uang yang fantastis untuk umat.”⁵⁹

Relasi sinergis warga LDII juga diperankan dengan baik bersama masyarakat di lingkungan menengah-elit di pemerintahan, TNI, dan Polri. Saya mengikuti kegiatan LDII saat menghadiri peresmian lapangan tenis BRIGIF 16 bersama para pejabat TNI, Polri, dan birokrasi. Kapolwil yang baru dilantik pada waktu itu hadir. Kegiatan yang berkaitan dengan birokrasi juga berlangsung pada saat LDII mengikuti pertemuan rutin tokoh-tokoh umat beragama, TNI, Polri, serta Muspida di Ruang Joyo Boyo Pemkot Kediri. Letkol H. Imam Totok Santoso, Dandim 0809 Kediri saat itu, hadir memberikan materi soal tanggung jawab seorang pemimpin. Dalam sambutannya, Letkol H. Imam Santoso, di antaranya menyatakan:

“Tanggung jawab sosial yang dilakukan oleh warga LDII dalam berbaaur dan bekerja sama bersama-sama masyarakat di semua lapisan selama ini harus diapresiasi secara positif. Sehingga tidak ada alasan bagi masyarakat untuk mendiskreditkan LDII dari lingkungan sosial mereka.”⁶⁰

Saya beberapa kali juga menghadiri kegiatan LDII di kantor sekretariat, seperti menerima kunjungan AKP Sofyan, Kasat Intelkam Polresta Kediri, beserta staf. AKP Sofyan mengklarifikasi *sweeping* buku *Kupas Tuntas Kebohongan LDII*. Saat itu AKP Sofyan diterima Usman Arif, Sunarto, dan Nandang Hermawan dari LDII Kota Kediri. Pada kasus ini LDII tidak lagi tampak sebagai yang tertindas. Mereka telah mampu berdialog dengan posisi yang terhormat layaknya kelompok sosial lain yang mempunyai kekuatan.

Sugiono (27), aktivis LDII, menjelaskan bahwa LDII saat ini aktif di tengah masyarakat dan tidak hanya mengaji saja. Komunikasi dengan masyarakat dan pemerintah, menurutnya, merupakan tradisi yang akan terus dibangun. Salah satu instrumennya adalah acara-acara yang diselenggarakan LDII. Sugiono juga

59 Wawancara, 16 April 2010.

60 Ceramah Letkol H. Imam Santoso, 21 Juni 2010.

memastikan sikap akomodatif terhadap masyarakat dan pemerintah, setidaknya dapat menjamin kelangsungan kegiatan LDII. Di samping dengan masyarakat dan pemerintah, LDII juga menjalin hubungan erat dengan beberapa institusi keagamaan lain, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdlatul Ulama (NU), dan Muhammadiyah. Komunikasi kultural cukup efektif untuk semakin meneguhkan sikap keterbukaan LDII. Pola interaksi dinilai cukup efektif dan berjalan baik. Salah satu buktinya, menurut Sugiono, aktivis LDII ada yang mengajar di lembaga milik Muhammadiyah karena saat ini Muhammadiyah mengalami krisis ulama.⁶¹

Selama penelitian berlangsung, keterlibatan LDII di tengah masyarakat tampak dari setiap kegiatan yang dilakukan oleh pemerintah, dari tingkatan paling rendah seperti RT, hingga pemerintah kabupaten maupun kota. Beberapa kali saya menyaksikan pengurus LDII bersama-sama dengan aparat pemerintah melakukan jalinan-jalinan kerja sama dalam bentuk kegiatan bersama. Sekali dalam sebulan pada minggu pertama, pengurus LDII Kota Kediri melaksanakan kegiatan olahraga, yaitu sepeda santai. Sepeda santai ini tidak hanya diikuti oleh jamaah, guru, dan santri senior LDII, tapi tampak hadir juga dalam acara tersebut, wali kota, komandan Kodim, Kapolres, dan Kapolsek, di mana dengan mudahnya para pengurus LDII bercengkerama dengan mereka. Setelah bersepeda mengelilingi Kota Kediri selama kurang lebih dua jam, mereka kembali ke pondok pesantren dan makan bersama. Keadaan seperti ini berulang kali saya saksikan dan sesering itu pula aparat pemerintah, TNI, dan Polri menghadiri acara tersebut.

Pada kesempatan yang lain saya menyaksikan juga kemesraan itu dalam pertandingan tenis. Para pengurus LDII tampaknya tahu betul bahwa olahraga tenis lapangan digemari oleh aparat pemerintah, TNI, dan Polri di Kediri. LDII pun membangun lapangan tenis yang cukup representatif. Lapangan tenis tersebut diresmikan pada tanggal 13 Agustus 1999 oleh Wali Kota Kepala Daerah Harian (KDH) Tingkat II Kediri Drs. H. A. Maschut. Lapangan tersebut digunakan oleh berbagai kalangan pada waktu pagi dan sore dengan jadwal yang dapat dilihat pada tabel berikut.

61 Wawancara, 17 Juni 2010.

Tabel 1: Jadwal Penggunaan Lapangan Tenis LDII

No	Hari	Pagi	Sore	Malam
1	Minggu	Club Hallo	SIM	Kosong
2	Senin	Oli Murni	BPS	-
3	Selasa	LDII	ADK	-
4	Rabu	JM. Mentari	Gajah Mada	-
5	Kamis	Oli Murni	Pioneer	-
6	Jumat	Pondok Kota	Gapensi	-
7	Sabtu	Antero	Cabe Rawit	-

Setiap minggu ada waktu khusus yang digunakan untuk pertandingan antar-instansi/lembaga, seperti yang saya saksikan pada pertandingan antara LDII melawan Kodim. LDII diperkuat oleh 2 (dua) pasangan pemain ganda, yaitu pasangan H. Mashudi dan Parno serta pasangan H. Usman (Ketua LDII Kediri) dan H. Nandang. Sementara Kodim diperkuat oleh pasangan H. Sumadi dan Dwi serta pasangan Tamaji dan Mul. Sumadi adalah komandan Kodim Kediri. Pertandingan berlangsung seru, namun diliputi suasana yang bersahabat. Setelah pertandingan berlangsung mereka bercengkerama. Setiap sesi pertandingan, pengurus LDII menyiapkan kudapan.

Ketika ulang tahun Kota Kediri, LDII mengadakan lomba tenis meja yang diikuti oleh berbagai instansi. Hadir juga komandan Kodim, camat, Kapolsek, mereka selalu nampak bercengkerama dengan ketua umum LDII Kota Kediri.



Gambar 19: Pemain menunggu giliran di Lapangan Tenis LDII

Dalam konteks relasi sosial kemasyarakatan di atas, secara khusus Pondok Pesantren LDII Burengan sebagai salah satu pusat pengajaran LDII, mulai terbuka kepada masyarakat luas. Diakui oleh beberapa orang warga sekitar bahwa dalam kegiatan masyarakat santri Burengan sudah terbiasa berbaur dengan masyarakat sekitar. Begitu pula dalam kegiatan pondok pesantren, banyak juga masyarakat sekitar yang ikut membantu kegiatan tersebut. Bahkan sebagian pengurus LDII juga ikut dalam arisan dengan masyarakat setempat. Salah seorang aktivis LDII menjelaskan bahwa selama aktif di LDII dia tidak pernah mengalami konflik dengan masyarakat sekitarnya.

“Saya heran kenapa LDII dianggap eksklusif padahal tidak ada apa-apa, selama ini warga LDII sering saya ajak kerja sama. LDII kemarin ini saya ajak kerja sama dalam pelaksanaan program pemerintah SMPP sebesar Rp 194 juta, namun jika disesuaikan dengan RAB seharusnya tidak sesuai. Oleh karena itu, saya minta teman-teman dari pondok untuk dapat membantu pengerjaannya dengan biaya ongkos tenaga murah. Dapat dikatakan itu hasil dari swadaya.”⁶²

Salah seorang pengurus Pondok Pesantren LDII Burengan menyatakan bahwa Pondok Pesantren LDII Burengan cukup terbuka, seperti yang disampaikannya dalam wawancara sebagaimana berikut:

“Pondok Pesantren LDII Burengan cukup terbuka. Kami menerima semua kunjungan tamu karena kami percaya tujuan tamu datang kemari akan mendatangkan berkah. Bangunan megah pesantren ini hasil sumbangan tamu-tamu yang datang kemari. Seperti, bangunan asrama putri itu hasil sumbangan Pak Siswono, asrama putra itu sumbangan Pak Sudharmono, dan saya yakin Bapak juga sebenarnya ingin *ngasih* cinderamata di sini. Bangunan-bangunan ini masih relatif baru, sekitar tahun 1980-an.”⁶³

62 Wawancara, 1 Maret 2010.

63 Wawancara, April 2011.



Gambar 20: Pengurus LDII bersiap menghadap Wali Kota

5.2. Kilas Sejarah Relasi Kuasa Agama dan Negara di Indonesia

Relasi agama dan negara dalam sejarah Indonesia merupakan wacana klasik yang tidak hanya dapat dirujuk sampai ke masa kolonialisme. Bahkan dapat dirujuk hingga ke era keemasan kerajaan-kerajaan Nusantara di masa lalu. Agama dan negara merupakan dua entitas berbeda yang berjodoh dalam satu format sosial masyarakat Indonesia—pola relasi simbiotik di mana agama dan negara saling berkelindan dalam proses legitimasi kekuasaan masing-masing. Beberapa kerajaan besar yang pernah menghiasi sejarah bangsa ini mempertontonkan hubungan erat agama dan negara. Menurut Gazali (1992), Kerajaan Mataram dikenal sebagai kerajaan Hindu, Sriwijaya dengan agama Budha, Majapahit dengan Hindu Siwa, dan Mataram Kedua dengan Islam. Pola relasi agama dan negara pada era tersebut berada pada pola mutualistik, tanpa adanya penegasan sebagai negara agama. Meskipun demikian, negara mempunyai peran penting dalam memproduksi keteraturan, termasuk pengaturan dalam bidang keagamaan.

Dilanjutkan pada masa penjajahan, ketika dinamika hubungan agama dengan negara menunjukkan tampilan yang berbeda. Pemerintah telah memainkan sikap inkonsistensinya dalam menyikapi hubungan agama dan negara. Pada awalnya, melalui Undang-undang Dasar Belanda ayat 119 tahun 1855, pemerintah menegaskan netralitas negara terhadap agama. Namun, dalam praktiknya netralitas negara terhadap persoalan agama tidak pernah ditemukan. Pada awalnya pemerintah Hindia Belanda memang tidak ikut mencampuri langsung urusan pribadi keagamaan. Namun, lambat laun ada perubahan sikap yang drastis dari

pihak pemerintah Hindia Belanda dengan dikeluarkannya ordonansi tahun 1859 yang mengatur masalah ibadah. Peraturan ini ditengarai karena kekhawatiran pemerintah terhadap kekuatan Islam. Ibadah haji saat itu dipandang sebagai kontak dan komunikasi umat Islam dengan jaringan Islam lainnya di Timur Tengah. Nampaknya politik agama yang dimainkan pemerintah Hindia Belanda berada di antara dua titik: netralitas dan ketertiban stabilitas keamanan. Bahkan pada era berikutnya negara telah memainkan peran yang lebih dalam mengintervensi agama. Menurut Suminto (1985), beberapa bidang yang menjadi campur tangan negara pada saat itu misalnya pendirian Peradilan Agama, pengangkatan penghulu, pengawasan terhadap perkawinan dan perceraian, pengawasan terhadap pendidikan agama, pengawasan kas masjid, dan pengawasan ibadah haji.

Pada perkembangan pascakemerdekaan, pergolakan agama dan negara secara antropologis bisa dilihat dari pergolatan kelas santri yang berhadapan dengan negara, atau pergolakan kekuatan Islam dalam upaya mengonstruksi diskursus-diskursus keagamaan di arena kekuasaan. Gerakan santri ini pada awal-awal kemerdekaan menunjukkan suatu gerakan sosial yang dinamis. Pada tahun 1950-an dan 1960-an kebanyakan kelompok santri berafiliasi ke partai-partai Islam. Pada saat itu hampir semua kelompok santri berada pada *blok* pendirian agama negara atau negara Islam. Sementara itu, kelompok *priyayi* dan *abangan* banyak yang berafiliasi ke partai-partai sekuler-nasionalis yang mendukung pendirian negara sekuler. Namun, bisa dilihat bahwa pada perkembangan di tahun 1970-an dan 1980-an ada dinamika baru di mana kelompok santri juga mengambil peran dalam kritisisme terhadap negara Islam dibanding dengan kalangan *abangan*.

Perubahan dramatis tersebut tidak bisa dilepaskan dari peran besar negara dalam memberlakukan kebijakan represif terhadap kelompok kekuatan Islam. Sebagaimana diketahui, Orde Baru adalah rezim yang tidak mempunyai sikap konsisten terhadap agama. Konsistensi mereka hanyalah pada stabilitas kekuasaan. Setelah lahir dari rahim pergolakan Orde Lama, Orde Baru memainkan politik ketakutan terhadap ancaman komunisme dengan

memanfaatkan gerakan Islam. Namun, lambat laun sikap pemerintah berubah terhadap Islam dan melihat kekuatan kelompok Islam sebagai potensi yang mengancam kekuasaannya. Perubahan sikap pemerintah dengan memberlakukan depolitisasi Islam menjadi perangkat kuat yang membelokkan pergolakan kelompok Islam. Namun, Assyaukani (2009) melihat perubahan tersebut di samping karena faktor eksternal dari sekularisasi yang ditularkan oleh kebijakan pemerintah, juga karena faktor internal lain, yaitu dari proses sekularisasi yang lahir dari diri komunitas santri. Perdebatan sengit antara agama dan negara muncul di kalangan cendekiawan muslim sebagai kelompok sosial-budaya baru yang sangat berpengaruh dalam memberikan catatan kritis terhadap konsep negara Islam.

Dimulai sejak masa pendirian negara oleh *founding fathers*, perdebatan tentang relasi agama dan negara terus bergulir, lebih-lebih dengan datangnya gelombang gagasan-gagasan Barat mengenai *nation state*. Aktivis-aktivis Indonesia yang mengenyam pendidikan Belanda, seperti Sjahrir dan Muhammad Hatta, sama-sama mengembangkan ide masing-masing dalam menata negara Indonesia modern. Menurut Effendy (1998), adalah Soekarno yang datang dengan mengenalkan ide negara yang cenderung ke arah pemisahan antara negara dan agama. Sementara di sisi lain ada beberapa kelompok, terutama yang dimotori oleh Natsir, yang bersikukuh untuk tetap menjadikan Islam sebagai dasar negara. Bagi mereka Islam dan negara adalah dua entitas yang menyatu.

Secara kategorial, paling tidak ada tiga paradigma pemikiran politik Islam dalam melihat relasi agama dan negara. *Pertama*, paradigma integralistik yang mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Islam adalah *din waal-dawlah*. Apa yang merupakan wilayah agama juga otomatis merupakan wilayah politik atau negara. Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Antara keduanya merupakan totalitas utuh yang tidak dapat dipisahkan. Menurut pendekatan integralistik, Islam diturunkan sudah dalam kelengkapan yang utuh dan bulat. Dengan ungkapan lain, Islam telah memiliki konsep-konsep lengkap untuk tiap-tiap bidang kehidupan. Pandangan ini telah mendorong pemeluknya

untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang komprehensif. Bahkan, sebagian kalangan melangkah lebih jauh dari itu; mereka menekankan bahwa Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan.

Pada spektrum ini, beberapa kalangan Muslim terutama dari kalangan fundamentalis beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syariat Islam harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik dan teritorial. Singkatnya, model yang pertama ini merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek-aspek legal formal idealisme Islam. Konsekuensi dari paradigma ini adalah sistem politik modern diletakkan dalam posisi *vis a vis* dengan ajaran-ajaran Islam.

Model pemikiran pertama mempunyai beberapa implikasi. Salah satu di antaranya, pandangan ini telah mendorong lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang literal, yang hanya menekankan dimensi eksteriornya. Kecenderungan literalistik ini telah dikembangkan sedemikian rupa sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi kontekstual dan interior dari prinsip-prinsip Islam.

Kedua, paradigma yang mengajukan pandangan bahwa agama dan negara berhubungan secara mutualistik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling membutuhkan, saling menguntungkan. Dalam kaitan ini, agama membutuhkan negara. Sebab, melalui negara suatu agama dapat berbiak dengan baik. Hukum-hukum agama juga dapat ditegakkan melalui kekuasaan negara. Begitu juga sebaliknya, negara memerlukan kehadiran agama karena hanya dengan agama suatu negara dapat berjalan dalam sinaran etik-moral.

Paradigma kedua memandang bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara yang harus dijalankan oleh *ummah*. Meskipun terdapat berbagai ungkapan dalam Al Quran yang seolah-olah merujuk pada kekuasaan politik dan otoritas, ungkapan-ungkapan ini hanya bersifat insidental dan tidak ada pengaruhnya bagi teori politik. Bagi mereka, jelas bahwa Al Quran bukanlah buku

tentang ilmu politik. Menurut aliran pemikiran ini, istilah *dawlah* yang berarti negara tidak dijumpai dalam Al Quran. Istilah *dawlah* memang ada, tapi bukan bermakna negara. Istilah ini dipakai secara figuratif untuk melukiskan peredaran atau pergantian tangan dari kekayaan. Hanya dalam perjalanan waktu, makna harfiah ini telah berkembang sehingga menyatakan kekuasaan politik, karena kekuasaan itu selalu berpindah tangan. Penting untuk dicatat bahwa pendapat kedua ini mengakui bahwa Al Quran mengandung nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang bersifat etis yang kemudian menjadi landasan bagi aktivitas sosial dan politik umat manusia. Ajaran-ajaran ini mencakup prinsip-prinsip keadilan (*al-adâlah*), kesamaan (*al-musâwah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan kebebasan (*al-hurriyah*). Untuk itu, bagi kalangan yang berpendapat demikian, sepanjang negara berpegang pada prinsip-prinsip seperti tersebut, maka mekanisme yang diterapkannya sesuai dengan ajaran Islam (*islâmy*).

Dengan alur argumentasi semacam ini, menurut pandangan kedua, pembentukan sebuah negara Islam dalam pengertiannya yang formal dan ideologis tidaklah begitu penting. Sebagai kebalikan aliran dan model pemikiran yang pertama, maka yang kedua ini menekankan substansi daripada bentuk negara yang legal-formal. Bagi pendapat ini, yang penting adalah negara—karena posisinya yang bisa menjadi instrumen dalam merealisasikan ajaran-ajaran agama—dapat menjamin tumbuhnya nilai-nilai dasar seperti itu.

Ketiga, paradigma sekularistik yang menolak kedua paradigma sebelumnya (paradigma integralistik dan substantif). Sebagai gantinya, diajukanlah konsep pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada Islam, atau menolak determinasi Islam terhadap bentuk tertentu dari negara. Menurut Marzuki Wahid dan Moqsith Ghazali dalam *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke-10* di Banjarmasin, 1–4 November 2010, agama bukanlah dasar negara, tetapi agama lebih bersifat sebagai persoalan individual semata. Dengan perkataan lain, aliran ini berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang tidak bertali-temali dengan urusan kenegaraan.

Paradigma tersebut nampak dalam perjalanan kesejarahan Indonesia, di mana perdebatan agama dan negara ternyata tidak berhenti pada selesainya formasi negara Indonesia. Munculnya berbagai partai berbasis agama, seperti Masyumi dan NU, dalam sidang-sidang di parlemen masih menunjukkan pergulatan yang sengit ketika Majelis Konstituante berusaha merumuskan dasar-dasar yang baru dalam bernegara selama tahun 1957–1959. Perdebatan terjadi antara mereka yang berasal dari kelompok nasionalis-sekuler, diwakili oleh PNI dan PKI, dengan kelompok Islam, diwakili Masyumi dan NU. Kelompok nasionalis-sekuler menyetujui diberlakukannya UUD 1945, sementara kelompok Islam mengusung perlunya mengembalikan *Piagam Jakarta*. Perdebatan yang sengit tersebut berujung pada dibubarkannya Majelis Konstituante oleh Presiden Soekarno melalui dekrit politik yang berimbas pula pada dibubarkannya Masyumi dalam panggung sejarah politik Indonesia (Ricklef, 1991, h. 401–402).

Wacana perdebatan agama dan negara ternyata tidak hanya terjadi di level parlemen. Pada praktiknya, dua kubu penentang dan pendukung negara Islam dapat dengan mudah ditemukan, dari level gerakan mahasiswa sampai gerakan politik disintegratif. Hal ini bisa ditelusuri dalam sejarah perjuangan yang mengimpikan berdirinya negara Islam, misalnya oleh Darul Islam yang dipelopori Kartosuwirjo di Jawa Barat dan kemudian meluas ke berbagai daerah di tanah air, seperti di Aceh, Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, dan Sulawesi Selatan.

Berdasarkan tinjauan teoretis di atas, pada tataran praksis memang terlihat bahwa kehidupan sosial dan budaya di Indonesia tidak bisa lepas dari aspek nilai yang merujuk pada agama. Masyarakat Indonesia juga mempunyai kecenderungan membawa nilai agama dalam segala persoalan yang terkait dengan negara. Bahkan komunitas tertentu menempatkan nilai agama sebagai sesuatu yang menyatu dengan politik kenegaraan (Dalacaoura, 2003, h. 42). Maka secara otomatis, dalam konteks kehidupan masyarakat telah berlangsung pasang surut relasi agama dan negara.

Menghadirkan nilai agama dalam hidup bernegara di Indonesia pada tataran praksis dapat mewujudkan dalam berbagai produk. Pada masa kolonial Belanda relasi agama dan negara dapat dilihat dari lahirnya beberapa

perkumpulan tokoh agama yang diakomodasi oleh Belanda. Nahdlatul Ulama misalnya, yang berdiri pada 1926 dan mendapatkan legalitas dari Belanda pada 1930. Muhammadiyah pun begitu, lahir pada 1912 dan mendapatkan izin resmi sebagai organisasi pada 1914. Relasi agama dan negara pada masa kolonial didominasi oleh persoalan sosial, budaya, dan ekonomi. Persoalan politik memang ada, namun tersajikan dengan pendekatan humanis-sosiologis.

Beberapa gerakan politik kenegaraan pada masa prakemerdekaan juga terlihat memaksimalkan aspek sosialnya. NU, pada saat menggelar Muktamar ke-11 di Banjarmasin tanggal 9 Juni 1935, memutuskan bahwa negara ini adalah “*dar Islam*”, meskipun saat itu masih dikuasai Belanda. Menurut penuturan K. H. Muchit Muzadi, para kiai NU waktu itu memilih redaksi *dar Islam*, bukan *darul Islam*, untuk membedakan konsep *dar Islam* versi NU dengan DI/TII. *Dar Islam* yang ditawarkan NU adalah kewajiban masyarakat muslim di Indonesia untuk aktif dan bertanggung jawab menyelesaikan persoalan masyarakat dalam rangka mewujudkan kembali tata kehidupan berbangsa dan bernegara yang menjunjung tinggi nilai-nilai Islam.

Agama dan negara memang memiliki relasi, meskipun kondisinya pasang surut. Dinamika relasi agama dan negara dalam catatan sejarah berjalan cukup positif dalam membangun peradaban masyarakat, selama berlangsung dalam lingkup sosial-budaya. Saya melihat empat kemungkinan terjadinya pola relasi agama dan negara. *Pertama*, negara berorientasi sosial-budaya berelasi dengan agama yang dalam konteks tersebut juga berorientasi sosial-budaya. Beberapa kasus yang dapat dikemukakan di sini adalah diundangkannya UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Perkawinan merupakan instrumen negara dalam melayani kebutuhan masyarakat beragama untuk menjalankan keyakinannya. Akomodasi negara ini secara otomatis menempatkan proses perkawinan sebagai persoalan sosial-budaya yang perlu difasilitasi. Hal ini dapat dirasakan dalam kandungan pasal 7:

Ayat 1: Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.

Ayat 2: Dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan atau Pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun pihak wanita.

Ayat 3: Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan salah seorang atau kedua orang tua tersebut dalam Pasal 6 ayat (3) dan (4), Undang-undang ini berlaku juga dalam hal permintaan dispensasi tersebut ayat (2) pasal ini dengan tidak mengurangi yang dimaksud dalam Pasal 6 ayat (6).

Ayat (1) menegaskan sebuah peraturan yang berorientasi pada ketertiban sosial dan tidak memberikan peluang bagi pembangkangan sosial. Ayat (2) dan (3) merupakan ayat solutif bagi sebuah kebudayaan yang berkembang di masyarakat yang dimungkinkan berpotensi bertabrakan dengan UU. Dengan kata lain, prinsip UU yang biasanya mengatur dan memberi sanksi, dalam kasus UU Perkawinan lebih terlihat sebagai UU yang mengatur dan memberi solusi. Teori sosial bahwa pembangkangan sosial akan mengalami pengucilan sosial lebih tampak dibanding teori hukum positif suatu negara.

Martin van Bruinessen (1994) menjelaskan intensitas tokoh muslim dalam mengawal RUU Perkawinan hingga berhasil disahkan sebagai UU. Karena itu UU Perkawinan ini diapresiasi masyarakat beragama karena dianggap sebagai bentuk pengakuan negara atas keyakinan mereka. Kiai Bisri Syansuri, Ketua Majelis Syuro PPP yang juga Rois Aam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), menggunakan instrumen Partai Persatuan Pembangunan (PPP) adalah contoh masyarakat agama yang menyambut gembira UU Perkawinan. Kiai Bisri mengawal UU Perkawinan tanpa bekal naluri politik dan lebih mengikuti naluri fikih tradisionalnya. Setiap persoalan yang muncul dia selesaikan dengan nalar fikih dibanding kebijaksanaan politik. Karena itu ketika RUU Perkawinan dibawa ke DPR pada 1973 Kiai Bisri Syansuri bersikap konfrontatif karena beberapa pasal dalam draf RUU tersebut dinilai bertentangan dengan hukum keluarga dalam fikih.

Van Bruinessen tidak menjelaskan secara detail pasal-pasal yang memunculkan resistensi masyarakat muslim. Namun, setidaknya terdapat 11 pasal dalam draf RUU tersebut yang bertentangan dengan *fiqh munakahat* (hukum

Islam), yaitu pasal 2 ayat (1), pasal 3 ayat (2), pasal 7 ayat (1), pasal 8 huruf (c), pasal 10 ayat (2), pasal 11 ayat (2), pasal 12, pasal 13 ayat (1) dan (2), pasal 37, pasal 46 huruf (c) dan (d), Pasal 62 ayat (2) dan (6). RUU Perkawinan pun berhasil disahkan setelah mengakomodasi suara PPP pimpinan Kiai Bisri Syansuri, meskipun di parlemen saat itu suaranya termasuk minoritas. Sontak masyarakat agama merasa senang atas pengesahan RUU Perkawinan.

Adapun di pihak pemerintah pengesahan UU Perkawinan juga melegakan karena dapat menyelesaikan problem sosial-budaya masyarakat beragama dan keyakinan yang cukup bervariasi hanya dengan satu UU. Melegakan, mengingat perjalanan UU Perkawinan ini tidak hanya dimulai saat Pemerintah mengajukannya pada tanggal 31 Juli 1973 dengan No. R.02/PU/VII/1973. Sebaliknya, UU ini bermula sejak akhir tahun 1950 dengan keluarnya Surat Keputusan Menteri Agama No. B/2/4299 tertanggal 1 Oktober 1950 tentang pembentukan Panitia Penyelidik Peraturan dan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk bagi umat Islam. Kekukuhan masyarakat agama yang disuarakan melalui PPP diselesaikan dengan kompromi melalui langkah-langkah yang mengakomodasi nilai-nilai Islam dan menghilangkan pasal yang bertentangan dengan nilai Islam. Bentuk relasi agama dan negara model ini menempatkan politik sebagai ranah yang ideal bagi capaian tatanan sosial-budaya.

Kedua, agama yang berorientasi sosial-budaya saat berelasi dengan negara akan melahirkan kebudayaan, meskipun dalam relasi itu negara berorientasi politis. Sebagai contoh peristiwa perlawanan budaya yang dilakukan Kiai Hasyim Asyari, tokoh nasional sekaligus pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Kiai Hasyim Asyari menolak perintah Jepang untuk melakukan *seikerei*, yaitu kewajiban berbaris dan membungkukkan badan ke arah Tokyo setiap pukul 07.00 pagi, sebagai simbol penghormatan kepada Kaisar Hirohito dan ketaatan kepada Dewa Matahari (*Amaterasu Omikami*). Aktivitas ini juga wajib dilakukan oleh seluruh warga di wilayah pendudukan Jepang, setiap kali berpapasan atau melintas di depan tentara Jepang kepada Kaisar Jepang.

Perlawanan budaya Kiai Hasyim dianggap Jepang sebagai pembangkangan politik sehingga dia ditangkap beserta sejumlah putra dan

kerabatnya. Mereka pun ditahan secara berpindah-pindah, mulai dari penjara Jombang, kemudian Mojokerto, dan akhirnya ke penjara Bubutan, Surabaya. Selama dalam tahanan Kiai Hasyim mengalami banyak penyiksaan fisik sampai satu jari tangannya patah. Setelah empat bulan dipenjara, pada tanggal 18 Agustus 1942 Kiai Hasyim dibebaskan Jepang karena banyaknya protes dari para kiai dan santri. Selain itu, pembebasan Kiai Hasyim juga berkat usaha Kiai Wahid Hasyim dan Kiai Wahab Hasbullah yang menghubungi para pembesar Jepang di Jakarta, terutama Saikoo Sikikan di Jakarta. Perlawanan budaya Kiai Hasyim Asyari ini melahirkan budaya kemerdekaan, kemandirian, dan konsistensi.

Ketiga, agama yang berorientasi politis juga akan melahirkan kebudayaan apabila dalam relasi itu negara berorientasi sosial-budaya. Dalam hal ini saya tertarik menempatkan kasus kegagalan politisi muslim mengusung Islam sebagai ideologi partai. Sebenarnya persoalan ini mulai muncul sejak Soekarno membentuk Konstituante pada 10 November 1956. Tugas lembaga Konstituante adalah merancang UUD RI untuk menggantikan UUD 1950 yang bersifat sementara. Namun, setelah bekerja selama 2 tahun, 5 bulan, dan 12 hari, Konstituante dibubarkan oleh Presiden Soekarno. Indonesia pun kembali ke UUD 1945.

Pembubaran Konstituante merupakan keputusan pemerintah sebagai buntut dari konflik berkepanjangan antara kubu PKI dan nasionalis-sekuler versus golongan Islam. Perjuangan menuju asas Islam tampak juga pada pidato M. Natsir dari Partai Masyumi yang menganggap Pancasila sebagai kemenangan agama Hindu. Padahal Indonesia, menurut Natsir, terdiri atas 99% penduduk beragama Islam. Karena itu Islamlah yang harus ditonjolkan dan itu ada dalam *Piagam Jakarta*. Tidak hanya M. Natsir, nyaris semua pemimpin partai Islam saat itu menentang Pancasila.⁶⁴

Perjuangan politik Islam terus berlanjut hingga memasuki tahun 1970-an. Kemudian terjadi proses penyederhanaan partai pada 1973 di mana para politisi Islam dipaksa negara untuk berpartai dengan asas tunggal Pancasila. Orde Baru pimpinan Soeharto memperkuat cengkeraman kekuasaannya dengan

64 *Tempo* No. 34/XXVIII/25–31 Oktober 1999.

mengandalkan tiga kekuatan utama: militer, birokrasi, dan mesin politik Golongan Karya (Golkar). Fusi partai-partai Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) diikat dengan asas tunggal Pancasila. Piagam pembentukan PPP ditandatangani oleh K. H. Idham Chalid (NU), Mintaredja (MI), Anwar Cokroaminoto (PSII), dan Rusli Halil (Perti).

Perlawanan terhadap asas tunggal Pancasila muncul di mana-mana, terutama dari kelompok Islam yang selama ini mengusung tema-tema keislaman formal. Fusi partai-partai Islam dan asas tunggal Pancasila dianggap sebagai proses deislamisasi secara sistematis. PPP hanya tersisa simbolnya (Kabah) dan pada akhirnya simbol Kabah pun diganti dengan gambar bintang sebagai bentuk penyesuaian terhadap UU No. 8/1985.

Adapun relasi *civil society* dengan negara dalam konteks pembangunan peradaban ditandai dengan momentum Musyawarah Nasional Nahdlatul Ulama pada 1983 di Situbondo. Pada forum tersebut NU menerima asas tunggal Pancasila dan memutuskan kembali ke *Khittah* 1926. Keputusan Munas dikuatkan dengan Mukhtamar NU 1984 di Situbondo. Masyarakat muslim non-NU banyak yang kecewa mengingat mereka tidak menginginkan NU menerima Pancasila. Namun, fakta sosial menunjukkan bahwa *mainstream* muslim Indonesia tidak memperlakukan Pancasila sebagai satu-satunya asas berbangsa dan bernegara. Langkah NU pun diikuti organisasi-organisasi Islam lainnya. Praktis hingga akhir 1980-an terjadi proses penyadaran masyarakat Indonesia atas urgensi nilai agama, bukan simbol agama.

Keempat, relasi agama dan negara tidak bisa melahirkan kebudayaan apabila keduanya berorientasi politik. Relasi agama dan negara model ini dapat menghancurkan peradaban manusia karena bentuknya bisa menjadi keras, ekstrem, radikal, dan berorientasi “memberangus”. Keberadaan gerakan Hizbut Tahrir di Indonesia (HTI) sejak era 2000-an merupakan bentuk relasi agama dan negara yang keluar dari ranah sosial-budaya. Hizbut Tahrir adalah sebuah partai politik yang berideologi Islam. Hizbut Tahrir Indonesia bergerak untuk mendirikan kembali sistem *khilafah*. Tujuannya melanjutkan kehidupan Islam dan mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia, mengajak kaum muslimin kembali

hidup secara Islami dalam *Darul Islam* (negara Islam) dan masyarakat Islam di bawah naungan *Daulah Khilafah*. Berbeda halnya dengan Front Pembela Islam (FPI) yang bergerak pada tataran praksis problem sosial-budaya dan sering menimbulkan ekses kekerasan, Hizbut Tahrir bergerak di tataran ideologis yang langsung berhadapan dengan negara. Oleh karena itu, besar kemungkinan bahwa Hizbut Tahrir akan gagal membangun relasi yang berbudaya dan berperadaban dengan negara.

Mainstream Islam di Indonesia menempatkan negara sebagai instrumen yang dapat mengakomodasi dan memfasilitasi kebebasan beragama. Hal ini dapat dilihat dari pembentukan undang-undang (UU) yang secara eksplisit mengadopsi nilai-nilai keagamaan, seperti UU Perkawinan, UU Perbankan Syariah, UU Surat Berharga Syariah Negara (SBSN), atau melalui pembentukan UU yang secara implisit mengadopsi nilai-nilai keagamaan, seperti UU Kewarganegaraan, UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, dan lainnya. Mahkamah Konstitusi, dalam Putusan No. 19/PUU-VI/2008 tentang Pengujian UU Peradilan Agama terhadap UUD, berpandangan bahwa Indonesia adalah negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa dan melindungi setiap pemeluk agama untuk melaksanakan ajaran agamanya masing-masing.⁶⁵

Kecenderungan menempatkan negara sebagai fasilitator dan agama sebagai nilai berkaitan dengan filosofi Islam yang dipahami sebagai agama yang terfokus pada upaya mendorong perbaikan kehidupan masyarakat. Agama ditempatkan sebagai nilai dan negara sebagai instrumen untuk mewujudkan perbaikan kehidupan masyarakat. Negara berhubungan dengan masyarakat beragama dalam konteks kepentingan menumbuhkan partisipasi agar rumusan “perbaikan” tidak dimonopoli negara. Dengan demikian, tidak ada monopoli konsep “perbaikan”.⁶⁶

Kelompok-kelompok Islam yang belakangan muncul mengusung formalisme agama. Kelompok-kelompok tersebut sebelumnya dikenal sebagai organisasi keagamaan yang melakukan ritual-ritual sederhana, tetapi tampaknya

65 Lukman Saifuddin, “Indonesia adalah Negara Agamis,” makalah disampaikan dalam *Kongres Pancasila* di Denpasar, 31 Mei s.d. 1 Juni 2010.

66 Wawancara, Januari 2010.

ritual-ritual tersebut mampu membangkitkan emosi keagamaan mereka. Apalagi menyentuh kehidupan dasar berideologi, di mana ideologi negara diperhadapkan dengan agama. Gerakan ini semakin *intens* dan *masif*, termasuk perkembangannya di Kediri, hampir semua kelompok Islam ada di Kediri, termasuk HTI, MMI, Ahmadiyah, dan lainnya. Dalam rangka menunjukkan eksistensi mereka, mereka sering melakukan demonstrasi dengan mengusung tema-tema formalisme agama, tema-tema anti-Barat termasuk isu-isu Israel dan Palestina, kebencian terhadap Presiden AS Barrack Obama, dan lain-lain.

Namun bagi LDII, gerakan agama melawan pemerintah tidak pernah langgeng. Karena itulah LDII selalu berperan pada setiap momen politik dalam memilih pemimpin. Hanya saja ada beberapa kriteria pemimpin di LDII, yakni benar-benar ber-*akhlakul karimah*, mampu mengelola tata pemerintahan yang baik, jujur, dan terbuka.

Tokoh LDII, Bapak Kuncoro dan Bapak Narto, menegaskan bahwa ideologi LDII adalah lambang negara Pancasila. Sejak era Orba, LDII beranggapan bahwa negara Indonesia dengan dasar Pancasila adalah final. Oleh karena itu, bagi LDII tidak dipentingkan bentuk negaranya Islam atau tidak, tetapi yang paling penting adalah orang bisa mengamalkan kehidupan beragamanya dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pelaksanaan sosialisasi atau internalisasi kebangsaan juga diajarkan di LDII dalam bentuk ekstrakurikuler, dan melalui penanaman nilai-nilai dalam bentuk agama. Mereka terlibat dalam aktivitas keagamaan, kenegaraan, dan berpartisipasi dalam perangkat kelurahan. Mereka juga memandang bahwa melindungi negara adalah bagian dari pelaksanaan ajaran agama. Oleh karena itu, dalam setiap kesempatan ada pelajaran tentang negara. Bahkan, warga LDII dulu juga aktif dalam penataran P4, hingga mendatangkan narasumber dari instansi lain (Koramil, Kepolisian, pakar) untuk mengajarkan wawasan kebangsaan. Dalam pengajian-pengajian yang dilaksanakannya, LDII juga memberikan kesadaran kepada anggotanya tentang kewajiban melaksanakan peraturan atau undang-undang yang telah ditetapkan pemerintah. Untuk hal ini, LDII tidak menyimpan konflik dengan negara dalam kehidupannya. LDII bisa menerima negara dan negara bisa melindungi

kepentingan-kepentingan LDII. Pancasila bagi LDII merupakan dasar ideal yang mampu mengakomodasi seluruh kepentingan keagamaan. Sebagaimana ditegaskan oleh Kuncoro, salah satu pengurus LDII di Burengan:

“Gerakan agama melawan pemerintah tidak pernah langgeng, juga kita melihat Pancasila adalah menghormati/memberi kelonggaran kepada masyarakat untuk memeluk agama yang diyakininya. Padahal seperti Islam banyak mazhabnya, tetapi masih diakomodir. Selain kita juga memberi kontribusi kepada masyarakat dengan bersosialisasi kepada masyarakat, seperti ikut kerja bakti dan yang lain.”

Termasuk pula seperti yang tercantum dalam Buku Nasihat LDII, bahwa dalam masalah keduniaan/masalah kemasyarakatan sebagai warga negara RI warga LDII dianjurkan supaya tunduk dan patuh kepada pemerintah yang syah berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 dan berbudi yang luhur agar menjadi warga negara yang baik.

5.3 LDII Dalam Dinamika Kekuasaan

Komunitas LDII yang dihadapkan pada negara dan masyarakat yang menganggap mereka sebagai ajaran sesat mendorong LDII untuk mencari strategi-strategi adaptasi yang memungkinkan mereka tetap *survive*. Strategi ini terutama dilakukan dengan mengubah organisasi menjadi lebih terbuka yang bernaung di bawah negara dengan tetap memelihara berbagai doktrin kontroversialnya walaupun banyak mendapatkan serangan dari pihak lain. Pilihan tersebut dianggap cukup efektif, mengingat posisi negara sebagai penyedia legislasi paling otoritatif di antara arena sosial lainnya adalah sektor sosial yang memiliki *meta-capital*.

Permainan LDII di arena kekuasaan tersebut merupakan strategi yang efektif. Arus pertukaran modal dengan negara dengan sendirinya mendatangkan keuntungan bagi LDII, baik secara material maupun simbolik. Dalam hal ini, LDII mampu memainkan modal keagamaan dan kultural organisasi keagamaannya yang berupa masivitas dan fanatisme pengikut untuk ditukarkan dan dikonversi menjadi kepentingan pengumpulan material dan simbolik. Sebagaimana layaknya

ormas keagamaan yang lain, LDII dalam hal ini merupakan *voluntary association* sebagai modal sosial yang mempunyai solidaritas massa. Bedanya, di LDII sumber daya sosial tersebut dikelola secara baik dengan birokrasi dan administrasi yang efektif sehingga pada akhirnya menghasilkan sebuah modal sosial yang berkualitas dan efektif pula.

Modal sosial ini kemudian ditunjang dengan modal kultural, berupa doktrin yang sangat mengikat jamaahnya. Adanya sistem pengetahuan kultural berupa prinsip *jamaah*, *pemimpin*, dan *baiat* merupakan modal kultural berharga. Di samping itu, semua jaringan sosial LDII bisa dikatakan sebagai jaringan ekspansif berbasis keagamaan yang sangat masif. Hal itu misalnya dilakukan dengan mengirim *mubalig* atau juru dakwah ke seluruh Nusantara.⁶⁷

Di bawah perlindungan negara, LDII bahkan tampil jauh lebih ekspansif dan mampu menyebarkan pengaruhnya di seluruh Indonesia. Di samping itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, LDII berulang kali mengubah tampilan luar identitas organisatorisnya tanpa mengubah substansi gerakan dan ajaran. Strategi itu juga dibidang cukup efektif karena mampu keluar dari segala jeratan klaim sesat berdasarkan birokrasi dan administrasi pemerintahan. Strategi ini dipilih mengingat perlindungan negara pada saat itu juga bisa dipengaruhi oleh pertarungan kelompok dominan lainnya yang mendorong pemerintah untuk menghakimi LDII.

LDII telah menjelma menjadi organisasi keagamaan di Indonesia, melalui penetrasi pemerintah yang saat itu diperankan Golkar. Negara memang telah “memaksa” LDII untuk berubah, sehingga komunitas LDII melakukan reformulasi ideologi dari eksklusif menjadi inklusif. LDII juga mampu merawat tradisi pembelajaran mereka sehingga menjadi modal sosial untuk melakukan negosiasi dengan negara. K. H. Ma’ruf Amin, Ketua MUI, memperkenalkan mereka sebagai kelompok paradigma baru.

Pola perjumpaan manis LDII dengan negara merupakan pertemuan arus modal sosial-kultural dengan modal simbolik atau modal pengakuan (*capital of*

⁶⁷ Sebagaimana ditegaskan oleh Pengurus LDII di Burengan bahwa penugasan dakwah itu dilakukan bagi mereka yang sudah dianggap mampu untuk melakukan dakwah, baik permintaan bagi perseorangan, kelompok, maupun pengajian umum. Biaya penugasan akan ditanggung oleh DPP, sementara biaya di lapangan akan ditanggung oleh pengurus daerah.

recognition). Sebagaimana modal sosial memiliki kesamaan hukum dasar dengan ekonomi—di mana ia bisa diakumulasi, diwariskan, dan dipertukarkan—namun pada saatnya suatu modal akan tidak berguna. Itulah yang dialami oleh LDII pada era Reformasi. Episode pertemuan intim dengan Orba selesai ketika rezim itu terjungkal. Ketika konteks politik berubah di era Reformasi, pemerintah lama dan Golkar tidak lagi dianggap sebagai payung keamanan yang efektif. Kondisi itu mendorong LDII untuk melepas ikatan dengan penguasa dan memainkan strategi baru, yakni dengan mengampanyekan “LDII paradigma baru”. Strategi ini dapat digolongkan sebagai strategi yang disebut Bourdieu dengan *succession*, yakni dengan cara mengakomodasi kelompok dominan dengan harapan ia mampu diterima menjadi bagian dari kelompok ortodoks. Dalam hal ini, ada suatu timbal balik antara pengakuan suatu kelompok dengan posisi komunitas secara luas. Apabila individu atau kelompok mengadopsi posisi komunitas, maka komunitas menyebutnya sebagai rekognisi nilai kolektif. Sebagai gantinya komunitas akan memberikan *reward* terhadap aksi itu dengan memberikan keuntungan universalisasi atau pengakuan simbolik. Di situlah terjadi apa yang disebut dengan strategi yang saling menguatkan (*mutual reinforcement strategy*) (Bourdieu, 1991, h. 88).

Watak dari negara pada masa Orde Baru sebagaimana diakui oleh Hefner (2000) telah memainkan politik keagamaan yang sangat membingungkan. Sikap pemerintah terhadap kelompok keagamaan sering mengalami perubahan dalam kebijakan politik keagamaannya, khususnya terhadap kelompok Islam. Para pemerhati berasumsi bahwa sikap pemerintah yang seakan antipolitik Islam karena lahir dari kepentingan keagamaan kaum *abangan* dan nonmuslim yang berada di sekeliling Soeharto. Keberpihakan negara pada masa itu adalah keberpihakan terhadap stabilitas kekuasaannya. Sehingga dalam praktiknya, perubahan sikap negara terhadap komunitas keagamaan selalu berubah sesuai dengan permintaan politik pemerintah.

LDII memiliki pengelolaan jaringan yang dapat direproduksi melalui kebudayaan-kebudayaan yang dikembangkan oleh LDII, seperti budaya kaderisasi, garis komando, dan ketaatan kultural terhadap pemimpin karismatik.

Adanya sistem pengetahuan kultural berupa prinsip *komunitas*, *kesetiaan*, dan *pemimpin* merupakan modal kultural berharga. Di samping itu, semua jaringan sosial LDII merupakan jaringan ekspansif berbasis keagamaan yang sangat masif yang penyebarannya dilakukan, misalnya, dengan mengirim *mubalig* ke penjuru negeri. Modal sosial dan kultural tersebut memang berharga, sekaligus juga memiliki nilai tukar dan ongkos tersendiri. Golkar tertarik dengan budaya satu komando dan ketaatan yang dimiliki oleh LDII, yang mana budaya itu lahir dari doktrin khas LDII. Dalam kondisi itulah, negara dan LDII pada saat itu sama-sama mempunyai kepentingan ketika memainkan pertukaran modal yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Kesimpulan tersebut telah menarik adanya hubungan erat antara LDII dengan negara yang berjalan melalui pertukaran arus modal yang dimiliki masing-masing. Dari pola itu pula penelitian ini juga mampu melihat strategi dan dinamika dalam tubuh LDII sebagai akibat dari hubungan relasional tersebut.

LDII pun saat ini telah memosisikan diri sebagai kelompok keagamaan yang tidak lagi mempunyai masalah dengan identitas kultural mereka. LDII telah dan sedang terus menuju pengakuan sebagai lembaga keagamaan ortodoks sebagaimana kelompok keagamaan lainnya. Posisi-posisi dan target semacam itu bukan hal yang mustahil. Van Bruinessen (1992) menguraikan bahwa konsep ortodoksi merupakan konsep yang selalu berubah sesuai dengan konteks zamannya. Konsep ortodoksi maupun heterodoksi merupakan persoalan sosiologis, bukan semata persoalan teologis yang selalu berbicara tentang kebenaran dan kesesatan. Baik ortodoksi maupun heterodoksi bukanlah konsep yang baku, melainkan selalu dinamis. Ortodoksi yang mengacu pada kelompok dominan tidak terlepas dari situasi politik yang dalam banyak hal mendapatkan keuntungan dari penguasa. Dalam konteks tertentu heterodoks akan berubah setelah mengalami pengakuan simbolik dari kelompok yang dominan.

Dinamika dan strategi yang dimainkan oleh LDII, baik dengan negara ataupun dengan kelompok keagamaan lainnya, merupakan jalinan hubungan yang mempunyai kepentingan untuk memosisikan diri sebagai kelompok yang sejajar sebagai kelompok ortodoks. Hubungan baik dengan negara dilakukan dengan

maksud supaya LDII tidak lagi dipandang sebagai aliran sempalan Islam, tetapi sebagai bagian dari *mainstream* besar seperti NU, Muhammadiyah, Persis, dan lainnya. Walaupun pilihan tersebut tidak kunjung mendapatkan hasil, terlebih karena penguasa (Orde Baru) yang ditumpangi telah kehilangan legitimasi politik dan sosial. LDII pun kemudian merambah hubungan manis dengan kelompok keagamaan. Apa yang dilakukan oleh LDII dengan mengenakan “baju paradigma baru” sebenarnya tetap terbaca sebagai upaya strategis untuk menaikkan pengakuan sosial dari kelompok sempalan menjadi kelompok yang sejajar dengan kelompok lain sebagai lembaga keagamaan ortodoks.

LDII saat ini telah diterima oleh banyak pihak, walaupun masih saja ada kesan dan kecurigaan yang tetap mengaitkan LDII dengan masa lalunya. Keikutsertaan LDII dalam momen-momen penting di pemerintahan dan perannya dalam hubungan lintas organisasi keagamaan, semakin mengamini posisi kokoh mereka yang tidak lagi sebagai komunitas atau aliran yang para pengikutnya dilempari batu atau masjidnya dirobohkan oleh masyarakat. Tidak bisa dibayangkan bahwa organisasi yang lahir dari komunitas pengajian kecil di Kediri tersebut telah berubah menjadi organisasi keagamaan baru yang memiliki cabang hampir di seluruh penjuru Nusantara. Itulah LDII yang telah berubah dari komunitas pengajian yang *kampung*, aliran sempalan, kelompok heterodoks, menjadi organisasi keagamaan ortodoks yang sejajar dengan kelompok ortodoksi lainnya.

Max Weber (1970) memberikan penjelasan bahwa negara merupakan institusi yang dengan absah mengklaim monopoli legitimasi dengan menggunakan kekerasan fisik dan simbolik di wilayah tertentu dan terhadap warga masyarakat tertentu. Weber melihat negara sebagai bentuk dari organisasi birokratis yang sama dengan tentara, partai politik, dan bisnis. Sebagaimana Anderson (1983) juga menjelaskan negara sebagai sebuah institusi yang sama dengan gereja, universitas, dan korporasi modern. Pandangan tersebut menempatkan negara sebagai badan otonom yang mempunyai kekuatan hegemonik dalam ruang sosial tertentu terhadap agen-agen tertentu. Proses dari dominasi dan hegemoni tersebut bersifat satu arah.

Setelah melihat negara sebagai arena kontestasi atau arena kekuasaan yang selalu diperebutkan, negara tidak lagi ditempatkan sebagai birokrasi hegemonik yang bersifat satu arah. Negara memang mempunyai monopoli kekuasaan legitimasi, tetapi pola relasi tersebut tidak berjalan satu arah. Begitu pula dalam relasi agama dan negara, hubungan tersebut tidak bisa dibaca sebagai proses dominasi dan hegemoni satu arah, dalam hal ini dominasi dan hegemoni negara terhadap agama.

Dalam kaitannya dengan negara sebagai arena kekuasaan paling tinggi, LDII mampu memainkan peran strategisnya dalam mendekati negara untuk lari dari kungkungan dan hegemoni di dalam arena keagamaan yang didominasi oleh lembaga keagamaan ortodoks. Dengan berlindung di medan kekuasaan yang lebih luas, LDII berharap mampu mendapatkan kapital simbolik dari negara, yang berupa pengakuan dan perlindungan. Kapital menurut Bourdieu tidak hanya persoalan material seperti uang dan kekayaan, tetapi juga pendidikan, jaringan sosial, serta pengetahuan kultural yang mempunyai hukum dasar yang sama dengan ekonomi—dalam arti bisa diakumulasi, diwariskan, dipertukarkan, dan mempunyai pengaruh pada bentuk-bentuk modal material (Verter, 2003). Dalam arena tertentu di mana *field* merupakan tempat produksi dan distribusi kapital, negara tidak hanya berposisi sebagai arena pertarungan, tetapi juga arena transaksi atau relasi tukar-menukar antara penjual dan pembeli kapital.

Permainan LDII dalam arena pertarungan kekuasaan tersebut merupakan strategi yang menarik. Arus pertukaran modal LDII dengan negara dengan sendirinya memunculkan keuntungan, baik secara material maupun secara simbolik, bagi LDII. Dalam hal ini, LDII mampu memainkan modal keagamaan dan kultural organisasi keagamaan mereka untuk ditukarkan dan dikonversi menjadi kepentingan material dan simbolik. Sebagai *voluntary association*, modal sosial LDII muncul karena organisasi tersebut mempunyai solidaritas massa. Oleh LDII sumber daya sosial ini bisa dikelola secara baik dengan birokrasi dan administrasi yang efektif, sehingga menghasilkan kualitas modal sosial yang efektif pula. Modal sosial ini kemudian ditunjang dengan modal kultural, berupa

doktrin yang sangat mengikat komunitasnya yang disokong oleh sistem pengetahuan kultural berupa prinsip komunitas, kesetiaan, dan kepemimpinan.

Relasi LDII dengan negara tidak bersifat langgeng. Runtuhnya rezim Orde Baru pada saatnya telah memengaruhi hubungan tersebut. LDII yang pada saat Orde Baru berkuasa merupakan organisasi keagamaan yang banyak menikmati keuntungan dari negara, pada era Reformasi harus berganti haluan. Karena itulah, menjadi penting untuk melihat konstruksi politik yang mengitari hubungan LDII dengan negara dan bagaimana pengaruh kondisi politik tersebut terhadap pola relasi keduanya.

Pengesampingan terhadap eksistensi LDII yang dilakukan oleh MUI dan kelompok keagamaan lainnya, dalam pandangan Antony Giddens (1981) merupakan bentuk pengingkaran terhadap eksistensi LDII yang dibentuk dan diciptakan oleh kejadian di setiap perjumpaan sosial. Proses pembentukan LDII merupakan suatu bentuk keahlian yang berkesinambungan dan terjadi karena manusia. Sosok Nur Hasan al-Ubaidah cukup esensial dan penting sebagai pelaku (*actor*) dalam pembentukan LDII. Konsekuensinya, aksi Nur Hasan al-Ubaidah penting untuk dielaborasi sebagai suatu penjelasan atas kompetensi dan kemampuannya sebagai agen.

Sebagai agen, Nur Hasan al-Ubaidah memiliki kemampuan untuk memahami apa yang ia lakukan pada saat bertindak. Dalam kerangka pikir Giddens (1984), kemampuan refleksif Nur Hasan al-Ubaidah tampak dalam kehidupan sehari-harinya. Hanya saja, pengetahuan Nur Hasan al-Ubaidah sebagai agen umumnya dilakukan dalam kesadaran praktis, yaitu mengetahui secara implisit sesuatu yang berlangsung dalam kehidupan sosial tanpa mampu menjelaskannya secara diskursif. Di sisi lain, pengetahuan Nur Hasan al-Ubaidah dibatasi oleh kondisi yang tidak diketahui dari suatu tindakan (*unacknowledged conditions of action*) dan konsekuensi yang tidak diinginkan (*unintended consequences of action*). Aktivitas sosial Nur Hasan al-Ubaidah tidak sendiri melainkan melalui LDII yang ia gunakan sebagai alat mengekspresikan diri. Melalui aktivitas-aktivitasnya, agen mereproduksi kondisi-kondisi yang memungkinkan dilakukannya aktivitas-aktivitas tersebut.

Pola pandang ini diyakini memunculkan suatu gambaran tentang LDII yang tidak terlalu memihak pada pandangan subjektif, dan juga pola pandang ini tidak gagal dalam memahami komponen-komponen struktural dari institusi-institusi sosial yang telah lama ada dan yang berproses.

LDII memiliki tujuan (*knowledgeability*) dan sebagai agen yang berpengetahuan, tentunya LDII mempunyai alasan atas praktik sosial-budayanya. Sedangkan proses sosial-struktural lainnya di saat yang sama tanpa disadari memengaruhi LDII. *Rules* dan *resources* yang ada di dalam struktur akan berkaitan dengan LDII, termasuk struktur yang membatasi serta memudahkan LDII dalam melakukan praktik sosial-budayanya. Karena itu LDII merupakan sisi dari dualitas struktur yang berkaitan dengan potret substantif atas pengulangan kehidupan sosial dan praktik-praktik sosial yang ditata menurut ruang dan waktu. Aktivitas-aktivitas sosial manusia bersifat rekursif atau berulang-ulang. Gagasan Giddens (1984) tentang *temporality* dapat menunjukkan LDII sebagai sistem sosial yang merupakan hasil dari reproduksi sosial. Aktivitas sosial terbentuk dalam waktu (*temporally*) yang berbeda, struktur (*structurally*) yang tidak sama, dan jarak (*spatially*) yang terpisah. Ketiganya adalah gambaran karakter praktik sosial. Keterbatasan ruang dan waktu dalam sistem sosial harus selalu dilihat dari segi historis, terutama dalam batasan kemampuan pengetahuan dari tindakan manusia.

Keberadaan LDII adalah penjelasan atas kesaling-tergantungan antara struktur dan agensi (tindakan). Giddens melihat struktur dengan dualitasnya di dalam sistem sosial merupakan sarana (*medium*) sekaligus hasil (*outcome*) dari praktik (sosial) yang mengatur sistem tersebut. Pada tataran ini dapat disampaikan bahwa MUI yang bersifat menekan LDII secara otomatis ditolak. MUI dalam hal ini harus bersifat memudahkan (*enabling*) sekaligus membatasi (*constraining*). Maka MUI pun ditempatkan tak ubahnya LDII yang seluruh tindakan sosialnya berlangsung dalam ruang dan waktu. Keduanya diorganisasikan dalam keahlian serta kemampuan pengetahuan yang dimiliki agennya. Di sisi lain, kemampuan pengetahuan keduanya dibatasi oleh kondisi yang tidak diketahui dan konsekuensi yang tidak diinginkan dari tindakan yang mereka lakukan.

Pendekatan Giddens dapat melihat bahwa kemampuan LDII untuk bertahan di tengah dinamika kelompok-kelompok agama tidak hanya berkaitan dengan struktur, tetapi juga dengan unsur kekuasaan (*power*). Menggunakan pendekatan Giddens, LDII merupakan satu kesatuan unsur dari seluruh kehidupan sosial yang mempunyai makna dan norma. Artinya, struktur dapat dianalisis sebagai aturan (*rules*) dan juga sumber daya (*resources*). Sedangkan sumber daya digambarkan melalui pengaturan hubungan kekuasaan. Kekuasaan LDII dilihat sebagai sesuatu yang tercipta di dalam dan melalui reproduksi dari struktur dominasi, yaitu sumber daya yang berbentuk materi (*allocative resources*) dan sumber daya sosial (*authoritative resources*). Kekuasaan LDII dalam sistem sosial merupakan hubungan dari otonomi dan ketergantungan antaraktor yang menggambarkan dan mereproduksi sifat struktural yang terdapat di dalam struktur dominasi.

Terwujudnya sumber daya materi dan sosial LDII tidak lepas dari langkah para agen LDII yang terus-menerus melakukan proses sosial dan ekonomi, di mana setiap peristiwa (*event*) yang memungkinkan, dimanfaatkan oleh agen LDII. Dalam konteks ini agen termotivasi untuk menghadirkan LDII dalam setiap proses kehidupan sehari-hari secara berkesinambungan (Giddens, 1979, h. 55). Agensi inilah yang akan diproduksi dan direproduksi oleh agen LDII dalam sistem sosial, berdasarkan aturan dan sumber daya yang terdapat di dalam struktur. Maka LDII sebagai sumber agensi mempunyai kesamaan dengan kelompok agama lain, termasuk MUI. Proses produksi dan reproduksi yang kontinu melahirkan validitas agama dan mengeliminasi resistensi dari kelompok lain yang mengganggu posisi LDII. Di pihak lain, gerakan profetik Nur Hasan al-Ubaidah ingin menginterupsi monopoli kebenaran.

Dinamika LDII dalam struktur tidak lagi tersorot sebagai agen yang mereproduksi sesuatu yang berbeda. LDII dalam pandangan Giddens menempatkan struktur sebagai *rules* (aturan) dan *resources* (sumber daya) yang penting untuk melakukan tindakan reproduksi sistem sosial. MUI pun tidak lagi memperhatikan LDII sebagai kelompok yang mempunyai konsensus moral. Sementara itu, internal LDII masih mempertahankan konsep *imamah*, *jamaah*,

dan lainnya. Konsep-konsep tersebut lebih tampak sebagai pola-pola yang sudah terbentuk (*fixed pattern*). LDII dan pernik-perniknya tampak sebagai struktur yang berfungsi di mana satu bagian terkait dengan bagian-bagian lainnya. Karena itulah persoalan LDII saat ini sebenarnya bukan persoalan siapa yang benar atau salah dalam konteks penafsiran keagamaan, tetapi lebih pada persoalan kekuatan modal sosial dan materi.

LDII yang di masa lampau dinilai eksklusif juga bergeser menjadi kelompok inklusif yang mampu menjadi bagian dari masyarakat luas. LDII telah menjadi *rules* (aturan) dan *resources* (sumber daya) yang digunakan oleh para aktornya untuk melakukan proses interaksi yang meluas melintasi ruang dan waktu. LDII menjadi alat transformasi dan mediasi dalam aktivitas manusia. Padahal transformasi dan mediasi merupakan dua karakteristik yang paling esensial dalam kehidupan sosial manusia. *Transformative capacity* LDII membentuk dasar tindakan para aktor, dan di saat yang sama juga menghubungkan tindakan dengan dominasi dan kekuasaan (Giddens, 1981, h. 53). Sedangkan LDII sebagai mediasi menggambarkan berbagai cara dalam sistem sosial. Maka pilihan eksklusivitas *Islam Jamaah* pada awal berdirinya berubah seiring dengan proses tindakan bereproduksi menjadi LDII yang mampu berinteraksi secara luas.

Dr. K. H. Said Agil Siradj, Ketua Umum PBNU, menyatakan:

“Sebagian besar golongan tersebut tidak bisa dianggap sesat, karena ada dua perbedaan, yaitu perbedaan yang bersifat wacana dan perbedaan yang bersifat aksi/amal. Lha, LDII ini perbedaannya amal. Mereka tidak kita anggap sesat, tetapi *mutanaththi*, *tanaththu*, orang yang eksklusif, kelompok eksklusif. Namun demikian, LDII masih dalam bagian *firqah* islamiah, karena meyakini apa yang disebut *maulima minaddin bidhdharurah*, meski dalam beberapa hal LDII (menurut beberapa kalangan yang mengamati organisasi ini) berbeda dengan mayoritas ulama dalam menafsirkan ayat tertentu. Perbedaan penafsiran itu sendiri dalam banyak kesempatan dibantah oleh pengurus LDII. Seandainya dugaan para pengamat itu benar, perbedaan itu tidak menyebabkan LDII menyandang label ‘sesat’. Itu tidak sesat, hanya salah atau sempit. Itu *tanaththu*, *mutanaththi*.”⁶⁸

68 Lihat kesaksian Dr. K. H. Said Aqil Siradj dalam *After New Paradigm: Catatan Para Ulama tentang LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia)*, 2008.

Gerakan LDII memang masih menghadapi tantangan, terutama dari beberapa kelompok keagamaan mapan yang merasa terancam. Tentu saja hal itu akan membawa risiko tinggi akibat reaksi keras kelompok dominan. Namun pada kenyataannya, LDII mampu melakukan transformasi/mediasi sebagaimana yang digambarkan melalui praktik sosial konkret, yang mana hal tersebut merupakan dasar pembentukan masyarakat di mana LDII berada di dalamnya. Giddens memang menggambarkan *rules* dan *resources* sebagai transformasi dan mediasi (Turner, 1991, h. 524). *Resources* sebagai penggerak aktivitas untuk mencapai tujuan, sementara *rules* mengarahkan orang dalam berinteraksi, berkomunikasi, dan beradaptasi. Maka *rules* dan *resources* dimanfaatkan LDII sebagai perantara (*mediating*) antara ikatan-ikatan yang terdapat di dalam hubungan sosial.

Ketua MUI, K. H. Ma'ruf Amin, menegaskan:

“Perbedaan bisa kita tolerir karena perbedaan berbeda dengan penyimpangan. Nah, penyimpangan itu tidak bisa kita diamkan. Penyimpangan harus diluruskan dan diakhiri. LDII terkait dengan *Islam Jamaah* dan ada prinsip-prinsip *Islam Jamaah* yang menyimpang. Ada satu keputusan Munas MUI yang menyinggung nama LDII, dinyatakan bahwa aliran sesat itu seperti Ahmadiyah, LDII dijadikan bagian yang sesat karena dianggap sebagai penjelmaan *Islam Jamaah*.”

Namun pada kenyataannya, fatwa MUI tidak berimplikasi sosial. Bahkan terdapat seorang kader LDII yang aktivitas kesehariannya bersama K. H. Ma'ruf Amin. Kekuatan mediasi LDII menjadi sumber daya sosial untuk beradaptasi dengan masyarakat luas. Salah satu produknya adalah jargon “paradigma baru”. Strategi ini faktanya cukup efektif untuk mempertahankan LDII di tengah kelompok agama yang telah kokoh. LDII juga menjadikan kelompok agama lain sebagai *rules* dan *resources* dengan cara melibatkan diri di MUI, seperti masuk dalam MUI Kabupaten/Kota Kediri dan terlibat langsung dalam semua aktivitas MUI.

LDII saat ini mempunyai kemampuan menggunakan *resources* dalam momentum yang tepat. Mereka dalam saat tertentu mampu mengontrol dan mengarahkan pola-pola interaksi (*authoritative resources*). Pada saat tertentu

mereka juga menggunakan segala materi, artefak, serta benda-benda yang dimilikinya untuk mengontrol dan mengarahkan pola interaksi (*allocative resources*). LDII pada konteks kekinian tidak lagi masuk dalam ranah perebutan sumber daya materi dan sosial, namun pada ruang dan waktu reproduksi *rules* dan *resources*, sebagaimana dialami kelompok lainnya.

LDII pada prinsipnya masih menginginkan kembali pada kemurnian ajaran Islam. LDII memiliki ciri khas *gnostik*, dalam arti adanya susunan hierarkis ketat melalui janji kesetiaan, *pemimpin*, dan sistem *manqul*. Pada konteks Indonesia kasus LDII menyajikan gambaran pertarungan klaim sesat dan penuduhan aliran sempalan. Khusus untuk kasus LDII, kelompok sempalan tampak sebagai gerakan sempalan yang mapan dan terorganisir. Salah satu bentuk strateginya untuk menjadi mapan dan terorganisir adalah menggulirkan jargon “paradigma baru” dan secara tegas memutus mata rantai *Islam Jamaah*. Inilah yang mendorong LDII dalam berbagai kasus menjadi dekat dan bergandeng-gandengan dengan kelompok dominan dengan melebur ke dalam *rules* dan *resources* yang ada.

Kondisi ini dalam analisis Giddens merupakan bukti bahwa LDII tak ubahnya wujud dari sifat-sifat struktural pada sistem sosial yang secara simultan merupakan sarana sekaligus hasil dari praktik sosial. Semua komponen terlibat dalam proses reproduksi LDII, hanya agen LDII yang terbatas. Karena itu konsepsi *duality of structure* menunjukkan tidak ada pertentangan antara LDII dan masyarakat luas mengingat LDII adalah praktik sosial yang ada di dalam sistem sosial dan dibuat serta direproduksi oleh agen tertentu yang juga bagian dari sistem sosial (Giddens, 1982, h. 36).

Tidak ada sesuatu yang baru dan mengkhawatirkan dalam diri LDII. Ketika LDII mengungkapkan suatu gagasan, misalnya *manqul*, *baiat*, dan lainnya, maka dalam analisis Giddens LDII sedang membuat gagasan berdasarkan aturan-aturan *syntactical* yang bervariasi untuk digunakan masyarakat. Sifat-sifat struktural yang terdapat dalam bahasa LDII merupakan sarana hasil reproduksi agen. Dalam membuat suatu ungkapan yang benar dan sintaksis, aktor berkontribusi mereproduksi bahasa secara keseluruhan. Pandangan *duality of*

structure ini secara tidak langsung menolak pendapat bahwa LDII bersifat menekan dan memaksa. Begitu juga kelompok di luar LDII, merupakan struktur yang bersifat memudahkan dan memaksa.

Berbeda dengan Ahmadiyah yang masih tersandung persoalan interaksi sosial, LDII saat ini telah menjelma menjadi sistem sosial. Negara di era Orde Baru, melalui Golkar, memang bertindak sebagai agen yang ikut mereproduksi sistem sosial LDII. Golkar adalah agen yang memiliki banyak *resources* (sumber daya), mempunyai pola mediasi yang baik dengan militer, juga memiliki pengaruh serta kedudukan yang kuat dalam percaturan politik Indonesia. Kekuatan Golkar juga berpengaruh besar terhadap pembentukan kebijakan (*rules*) sehingga Golkar cukup dominan dalam menjalani interaksi dengan titik-titik *resources* di Indonesia. Golkar dapat bertindak lebih leluasa sesuai dengan keinginannya, termasuk menempatkan LDII sebagai agen keagamaan di Indonesia. Golkar mempunyai *resources* melimpah dan memiliki pengaruh besar dalam hubungannya dengan negara, sedangkan LDII dimediasi menjadi kekuatan yang mempunyai pengaruh setara dengan agen lainnya yang telah ada.

Ruang dan waktu yang di era Orde Baru mampu menumbuhkan modal sosial dan materi LDII, sehingga LDII mampu menjadi bagian dari sistem sosial struktur besar di Indonesia. K. H. Ma'ruf Amin, Ketua MUI, pun bereproduksi hingga mengenalkan LDII saat ini sebagai kelompok paradigma baru.

BAB VI

KESIMPULAN

Penelitian yang saya lakukan di Kediri untuk memahami dinamika LDII, maka ada beberapa catatan penting yang perlu diungkapkan, sebagai berikut:

Pertama, mengkonfirmasi pendapat Giddens (1989) tentang makna agama dalam kehidupan, dimana LDII telah menjadi instrumen dalam mewujudkan keteraturan sosial. Seseorang yang menjadi warga LDII ingin mendapatkan keamanan hidup dan LDII ia yakini sebagai institusi yang mantap yang bisa menjadi wahana untuk mewujudkan keberadaan. Karena itu anggota LDII cukup solid dalam upaya mewujudkan keteraturan sosial. LDII menjadi seperangkat simbol yang membangkitkan perasaan takzim dan khidmat, terkait dengan pelbagai praktik ritual maupun upacara yang dilaksanakan oleh komunitas pengikutnya. Sebagai sebuah institusi, LDII dipandang mampu memberikan penjelasan dan interpretasi tertentu atas berbagai persoalan. LDII juga memberikan jawaban atas pernyataan tentang asal-usul alam semesta dan pertanyaan tentang kehidupan manusia setelah kematian. Hal ini menandakan bahwa penjelasan dan makna yang melekat pada agama melampaui keterbatasan kemampuan pikiran dan logika manusia. Bagi Giddens, selalu ada “objek” atau makhluk supranatural yang eksistensinya terdapat di luar jangkauan indra manusia, dan “objek” tersebut mendatangkan perasaan takjub. Menurut Giddens, makhluk itu bisa berupa suatu kekuatan ilahiah atau personalisasi para dewa. Dalam Islam kekuatan itu berwujud eksistensi Allah, sementara dalam Hinduisme makhluk supranatural yang dipuja itu satu namun manifestasinya banyak, seperti dewa, arwah para leluhur, dan lain sebagainya. Namun, Giddens menggarisbawahi bahwa agama menetapkan petunjuk-petunjuk moral yang mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya.

Kedua, LDII eksis di tengah masyarakat muslim *mainstream* dengan menempatkan diri sebagai struktur yang memiliki aturan yang harus dipatuhi oleh anggotanya. Namun, institusi ini bisa berubah menjadi agen jika dilihat dalam hubungannya dengan kelompok agama atau politik lainnya. Dalam analisis

Giddens, LDII merupakan struktur yang bersifat memberdayakan (*enabling*), timbal balik (dualitas), dan memungkinkan terjadinya praktik sosial (*social practices*). LDII adalah struktur aturan (*rules*) dan sumber daya (*resources*) yang terbentuk dari (dan membentuk) perulangan praktik sosial sehingga mampu memberdayakan agen. Dengan demikian, LDII mampu membentuk agen yang memiliki peran dan bisa menciptakan struktur baru. Dengan kata lain, “aturan” adalah sarana untuk melakukan proses perulangan tindakan sosial masyarakat.

Ketiga, relasi LDII dengan negara merupakan relasi dua entitas sosial yang sedang melakukan pertukaran modal sosial-kultural. Relasi ini berimplikasi pada dinamika internal LDII yang merupakan bagian dari strategi adaptasi komunitas tersebut. LDII berhubungan dengan negara sebagai pelindung eksistensinya. Adapun kepentingan negara atau penguasa adalah memanfaatkan modal-modal sosial dan kultural yang dimiliki LDII, seperti jaringan serta ideologi ketaatan anggota yang sangat berharga bagi kepentingan negara.

Relasi LDII dengan negara merupakan strategi efektif untuk lari dari kungkungan dan hegemoni di dalam arena keagamaan yang didominasi oleh lembaga keagamaan, seperti, NU dan MUI (yang mana lembaga ini kerap memberikan label sesat kepada LDII). Dengan berlindung ke dalam medan kekuasaan yang lebih luas, LDII berharap mampu mendapatkan kapital simbolik dari negara, yang berupa pengakuan dan perlindungan negara, dalam rangka menghindari pertarungan di arena lainnya, khususnya kontestasi keagamaan.

Keempat, penelitian ini memperkuat pendapat Giddens tentang posisi agen yang kuat. *Agency* LDII episode Orde Baru dan pasca-Reformasi memang telah membentuk suatu peristiwa (*event*) tertentu hingga menjadikan LDII bisa bertahan. Kemampuan agen dalam melakukan tindakannya memang berhasil menjaga kontinuitas LDII di tengah sistem sosial yang ada.

Kelima, pandangan Giddens yang terpenting dalam Teori Strukturasi adalah Regionalisasi. Hal ini dapat ditelusuri bahwa perkembangan LDII di pelosok desa memang berbeda dengan LDII di perkotaan. LDII di pelosok desa di Kediri misalnya, masih suka mengidentifikasi diri sebagai *Darul Hadits*, berbeda

dengan LDII di perkotaan, yang lebih mengidentifikasi sebagai kelompok yang memiliki pandangan baru. Oleh karena itu, anggota LDII dengan status sosial di ruang dan waktu yang berbeda akan menghasilkan perilaku sosial yang berbeda pula.

Keenam, LDII juga tidak dapat menghindari globalisasi dan modernisasi. Globalisasi kemudian dapat didefinisikan sebagai intensifikasi relasi sosial sedunia yang menghubungkan lokalitas yang saling berjauhan sedemikian rupa sehingga sejumlah peristiwa sosial dibentuk oleh peristiwa yang terjadi pada jarak bermil-mil dan begitu pula sebaliknya. Ini adalah suatu proses dialektis, karena peristiwa lokal mungkin bergerak ke depan dari relasi berjarak yang membentuk mereka. Transformasi lokal adalah bagian dari globalisasi sebagai perluasan secara literal kaitan sosial di berbagai ruang dan waktu. Jadi siapa pun yang mengkaji kota-kota di zaman ini, di belahan bumi mana pun, sadar bahwa yang terjadi di lingkungan lokal tampaknya dipengaruhi oleh berbagai faktor—seperti pasar uang dan komoditas dunia—yang terjadi pada jarak yang tak terhitung dari lingkungan lokal itu sendiri.

Ketujuh, mengkonfirmasi pendapat Foucault (1977), yang menyatakan bahwa kekuasaan itu menyebar. Kekuasaan bukanlah monopoli negara mengalami pergeseran bahwa kekuasaan menyebar ke berbagai lini kadang berada pada satu institusi masyarakat seperti pelarangan ahmadiyah, pelarangan pentas Lady Gaga, pengusiran FPI dari Kalteng, pelemparan batu pada aparat polisi, menandakan bahwa kekuasaan tidak lagi monopoli negara. LDII pun membangun jaringan dengan semua kelompok masyarakat untuk menghindari potensi kekerasan yang akan menyimpannya seperti awal-awal kelahirannya. LDII mengurangi konflik dan resistensi masyarakat dengan membangun dialog dan ruang publik, menyediakan sarana dan prasarana kegiatan yang memungkinkan warga LDII melakukan interaksi dan kerjasama dengan organisasi-organisasi *mainstream* diintensifkan dan LDII hadir di tengah masyarakat mengusung tema-tema pembangunan seperti lingkungan hidup.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. 2009. *Bersujud di Baitullah, Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*. Jakarta : Buku Kompas.
- Ali, As'ad Said. 2002. *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa*. Jakarta : LP3ES
- Amir Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan. 2004. *Hukum Perdata Islam di Indonesia : Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqih, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 sampai K.H.*, Jakarta : Kencana.
- Anderson, Benedict. 2002. *Komunitas-Komunitas Terbayang*. (terjemahan : Omi Intan Naomi). Yogyakarta : INSIST Press.
- Arso Sosroatmodjo, A. Wasit Aulawi. 1978. *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta : Bulan Bintang.
- Asad, Talal. 1983. *Anthropological Conceptions of Religion : Reflections on Geertz*. Man, 18 : 237-59.
- Assyaukanie, Luthfi. 2009. *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore. ISEAS Publication.
- Aziz, Abdul. 2006. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta : Diva Pustaka.
- Azra, Azyumardi. 2000. *Renaissance Islam Asia Tenggara*. Bandung : Rosda.
- Balitbangdiklat Departemen Agama RI. 2009. *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Departemen Agama RI.
- Banton, Michael. 1966. *Anthoropological Approaches to The Study of Religion*. London : Tavisstock Publications.
- Barnard, Allan. 2004. *History and Theory in Antropology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Baudrillard, Jean. 2006. *Lupakan Post Modernisme*. (terjemahan : Jimmy Firdaus). Yogyakarta : Kreasi Wacana Yogyakarta.
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi Agama di Jawa : Suatu Pendekatan Antropologis*. (terjemahan : Achmad Fedyani Saefuddin). Jakarta : RajaGrafindo Persada.

- Becker, Howard S. 1986. *Writing for Social Scientist : How to Start and Finish Your Thesis, Book, or Article*. Chicago : University of Chicago Press.
- Beilhartz, Peter. 2005. *Teori-Teori Sosial : Observasi Kritis Terhadap para Filosof Terkemuka*. (terjemahan : Sigit Jatmiko). Jakarta : Pustaka Pelajar.
- Bellah, N. Robert. 1992. *Religi Tokugawa : Akar-akar Budaya Jepang*. (terjemahan : Wardah Hafidz dan Drs. Wiladi Budiharga). Jakarta : Gramedia Pustaka Utama.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice. Cambridge : Cambridge University Press.
- _____. 1989. "Social Space and Symbolic Power" *Sociological Theory* 7 (1) : 14-25.
- _____. 1994. "Rethinking the State : Genesis and Structure of the Bureaucratic Field". *Sociological Theory* 12(1) : 1-18.
- _____. 1996. *The State Nobility : Elite Schools in the Field of Power*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- _____. and Loic J. D. Wacquant (ed.). 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago : University of Chicago Press.
- Cahyana, Ludhy. 2003. *Islam jamaah di Balik Pengadilan Media Massa*. Yogyakarta : Benang Merah.
- Creswall, John W. 2002. *Research Design*. Jakarta : KIK Press.
- Densin, Norman K & Lincoln, Yvonna S. (eds) 1998. *The Landscape of Qualitative Research. Thousand Oaks, California : Sage Publication Inc.*
- Dove, Michael R. (1988). *Traditional Culture and Development in Contemporary Indonesia*, dalam *The Real and Imagined Role of Culture in Development, Case Studies from Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Durkeim, Emile. 2006. *Sejarah Agama, The Elementary Forms of the Religious Life*. (terjemahan : Inyik Ridwan Muzir). Yogyakarta : IRCiSoD.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*. Jakarta : Paramadina.
- Emerson, Robert M. 1995. *Writing Ethnographic Fieldnote*. Chicago : The University Of Chicago Press.

- Fatoni, Sulthan. 2000. *Strategi Sidogiri dalam Mewujudkan Civil Society : Analisa Kapital Sosial*. Jakarta : Elsas.
- Fealy, Greg dan Greg Barton (ed.). 1996. *Tradisionalisme Radikal : Persinggungan NU-Negara*. Yogyakarta : LKiS.
- Feillard, Andree. 1999. *NU Vis a Vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta : LKiS.
- Fetterman, David M. 1989. *Ethnography Step by Step*, Newbury Park-London : Sage Publication.
- Foucault, Michael dan Jeremy R. Carrette (ed). 2011. *Agama, Seksualitas, Kebudayaan : Esai, Kuliah dan Wawancara Terpilih Michael Foucault*. (terjemahan : Indi Aunullah). Yogyakarta : Jalasutra.
- Foucault, Michael. 1977. *Discipline and Punish*. Harmondsworth : Penguin.
- Fraksi PPP MPR. 2011. *“Islam, Nasionalisme, & Masa Depan Negara Bangsa Indonesia”*. Jakarta. Fraksi PPP MPR RI (2009-2014).
- Geertz, Clifford. 1960. *Religion of Java*. Glencoe : The Free Press.
- _____. 1971. *Deep Play : Notes on The Balinese Cockfight*, dalam *Mith Symbol and Culture*. New York : www.nortoncompany.inc.
- _____. 1992. *Contemporary Critique of Historical Materialism*. London : Macmillan.
- _____. 1992. *Tafsir Kebudayaan, Refleksi Budaya*. (terjemahan : Francisco Budi Hardiman). Yogyakarta : Penerbit Kanisius.
- _____. 1995. *Kebudayaan dan Agama*. (terjemahan : Francisco Budi Hardiman). Yogyakarta : Kanisius.
- Giddens, Anthony. 1977. *New Rules of Sociological Method*. London : Hutchinson & Co(Publisher).
- _____. 1979. *Central Problems in Social Theory*. London : Macmillan.
- _____. 1981. *Contemporary Critique of Historical Materialism*. London : Macmillan.
- _____. 1982. *Profiles and Critiques in Social Theory*. London : Macmillan/Berkeley : University of California Press.

- _____. 1984. *The Constitution of Society : The Outline of the Theory of Structural*. Cambridge : Polity Press.
- _____. 1986. *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern : Suatu Analisis Terhadap Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber/Anthony Giddens*; (terjemahan : Soeheba Kramadibrata). Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- _____. 1987. *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik*. (terjemahan : Vedi R. Hadiz). Jakarta : Rajawali.
- _____. 1990. *The Consequences of Modernity*. California : Stanford University Press.
- _____. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge : Polity Press.
- _____. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge : Polity Press.
- Hasyim, Nur. 1973. *Menunda Baiat Merugikan Diri Sendiri dan Keluarga*. Buku Pedoman Jamaah Quran dan Hadits.
- Hefner, Robert W. 1999. *Geger Tengger : Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. (terjemahan : A. Wisnuhardana dan Imam Ahmad). Yogyakarta : LKIS.
- _____. 2000. *Civil Islam : Muslims and Democratization in Indonesia*. UK : Princeton University Press.
- Hendropriyono. 2009. *Terorisme Fundamental Kristen, Yahudi, Islam*. Jakarta : Kompas.
- Herry-Priyono, B. 2002. *Anthony Giddens Suatu Pengantar*. Jakarta : KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).
- Hilmi dan Sulthan. 2004. *NU Identitas Islam Indonesia*. Jakarta : Penerbit eLSAS.
- Howell, Julia D. 2005. "Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia : Changing Meanings of Religious Pluralism". *Social Compass*. 52 (4), 473-493.
- Hurgronje, C. Snouck. 1985. *The Acehnese : Aceh di Mata Kolonialis*. (terjemahan : Ng. Singarimbun). Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Jaiz, Hartono Ahmad. 1999. *Bahaya Islam jamaah-Lemkari-LDII*. Jakarta : LPPI.
- _____. 2002. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta : Pustaka Alkautsar.

- Jamhari, Jajang Jahroni. 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta : PT. Rajagrafindo Persada.
- Jary, David and Julia Jary. 1991. *Collins Dictionary of Sociology*. London. Harper Collins Publisher London.
- Jones, Pip. 2009. Pengantar Teori-Teori Sosial; dari Fungsionalisme hingga Post-Modernisme. (terjemahan : Achmad Fedyani Saifuddin). Jakarta : Obor
- Katerina Dalacaoura. 2003. *Islam Liberalism & Human Rights*, London and New York : I.B. Tauris.
- Kertajaya, Hermawan. 2008. *Karakteristik Enterpreuner*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Kurzweil, Edith. 2004. *Jaringan Kuasa Strukturalisme : Dari Lévi-Strauss Sampai Foucault*. (terjemahan : Nurhadi). Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- LPPI. 2006. *Bahaya Islam jamaah-Lemkari-LDII*. Jakarta. Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam.
- Martin van Bruinessen. 1994. *NU : Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta : LKiS.
- Mastuki. 2009. *Kebangkitan Kelas Menengah Santri*. Tangerang Selatan : Pustaka Dunia.
- Mestrovic, Stjepan G. 1998. *Anthony Giddens : The Last Modernist*. London : II New Fatter Lane.
- Morris, Brian. 2003. *Antropologi Agama*. Yogyakarta : AKA Group.
- Mulder, Niels. 2007. *Di Jawa Petualangan Seorang Antropolog*. (terjemahan : Sofia Mansoor). Yogyakarta : Kanisius.
- Nash, Roy. 1990. "Bourdieu on Education and Social and Cultural Reproduction". *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 11, No. 4. Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org>.
- Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York : Holt, 1929.
- O'dea, Thomas F. 1992. *Sosiologi Agama* (terjemahan : Tim Yasogama). Jakarta : Rajawali..

- Pritschard, E.E. Evans. 1983. *Teori-Teori Tentang Agama Primitif*. (terjemahan : H.A.L). Yogyakarta : PLP2PM.
- Reid dalam Azyumardi Azra. 2000. *Renaissance Islam Asia Tenggara*, Bandung : Rosda hal. 66
- Ricklefs M. C. 1981. *A History of Modern Indonesia*. Blomington : Oxford University Press.
- Ritzer, George. 1992. *Sociological Theory*. New York : Mc. Graw-Hill, Inc.
- Robertson, R (ed). 1988. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. (terjemahan : Achmad Fedyani Saifuddin). Jakarta : CV Rajawali.
- Rudyansjah, Tony. 2009. *Kekuasaan, Sejarah & Tindakan*. Jakarta : Rajawali Pers.
- _____. 2011. *Alam, Kebudayaan yang Ilahi Turunan, Percabangan, dan Peningkatan dalam Teori-Teori Sosial-Budaya*. Depok : Titian Nudaya.
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: Univ. Of Michigan.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. 2004. *Antropologi Kontemporer : Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta : Kencana Prenada Media Group.
- _____. 2011. *Catatan Reflektif "Antropologi Sosial Budaya"*. Jakarta : Institut Antropologi Indonesia.
- Salim, Agus. 2002. *Perubahan Sosial*. Jogjakarta : Tria Wacana.
- Sandiyudha, Arya. 2006. *Renovasi Dakwah Kampus*. Jakarta : Kaf Publising.
- Schultheis, Franz. 2008 "Salvation Good and Domination : Pierre Bourdieu's *Sociology of the Religious Field*" dalam Jorg Stolz (Ed.) *Salvation Goods and Religious Markets; Theory and Application*. Switzerland : Peter Lang AG.
- Selayang Pandang Kota Kediri*, hal. 11-15, Penerbit : Bagian Humas Pemkot Kediri, 2000.
- Setiawan, Habib. Robi Nurhadi, Muhamad Muchson Anasy. 2008, *After New Paradigm : Catatan Para Ulama tentang LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia)*. Jakarta : Penerbit Pusat Studi Islam Madani Institute.

- Siisiäinen, Martti. 2000. "Two Concepts of Social Capital: Bourdieu vs Putnam"
Paper presented at ISTR Fourth International Conference "The Third Sector : For What and For Whom?" Trinity College, Dublin, Ireland.
- Sofwan. Sidin dkk. 2004. *Islamisasi di Jawa*. Jakarta : Pustaka Pelajar.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- _____. 1980. *Participant Observation*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, James P. & David W. Mc Curdy. 1975. *Anthropologi The Cultural Perspective*. New York : John Wiley & Sons. Inc.
- Suaedy, Ahmad Dkk. 2007. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta : The Wahid Institute.
- Suminto, Aqib. 1985. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta : LP3ES.
- Swartz, David. 1996. "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power" *Sociology of Religion*, Vol. 57, No. 1, Special Issue : *Sociology of Culture and Sociology of Religion*. Published by : Association for the Sociology of Religion, Inc.
- _____. *Culture & Power : The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago : University of Chicago Press.
- Swartz, David L. and Vera L. Zolberg (ed). 2005. *After Bourdieu : Influence, Critique, Elaboration*, Springer Science & Business.
- Thohir, Mundir. 2009. *Islam jamaah dan LDII; Doktrin Islam jamaah dan Sosialisasinya dalam Membentuk Kesalehan Warga LDII*. Kediri : STAIN Kediri Press.
- Turner, Bryan S. 1991. *Religion And Social Theory*. London : Sage Publications Ltd.
- Verter, Bradford. "Spiritual Capital : Theorizing Religion With Bourdieu Against Bourdieu". *Sociological Theory*, Vol. 21, No. 2, (Jun, 2003) : American Sociological Association.
- Weber, Max. 2000. *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*. (terjemahan : T. Parsons). New York : Charles Scribner's Sons.

_____. 2003. *Sebuah Khazanah. Denis Wrong (Ed.)*. Yogyakarta : Ikon Teralitera.

Wilson, Bryan R. 1966. “*An Analysis of Sect Development*”, *Louis Scheineder (ed), Religion Culture and Society*, New York : John Wiley & Sons.

Woodward, Mark R. 2006. *Islam Jawa*. Yogyakarta : LKiS.

Yinger, J. Milton. 1957. *Religion, Society and the Individual*. New York : MacMillan Co.

Artikel Koran, Jurnal, Buletin dan Majalah

Himpunan Hasil Rapimnas Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) Jakarta 10-11 Juni 2009.

Himpunan Hasil Rakernas Lembaga Dakwah Islam Indonesia Jakarta, 6-8 Maret 2007.

Himpunan Keputusan Munas VI Lembaga Dakwah Islam Indonesia Jakarta, 11-13 Mei 2005.

Jurnal Tashwirul Afkar. *Perebutan Identitas Islam, Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif*. Edisi Khusus.

Lukman Saifuddin, *Indonesia adalah Negara Agamis*, makalah disampaikan dalam Kongres Pancasila di Denpasar, 31 Mei—1 Juni 2010.

M. Adlin Sila, *Akar Ideologi dan Teologi dari Fundamentalisme, Radikalisme dan Terorisme*, makalah disampaikan dalam Simposium Nasional Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme, 27-28 Juli 2010.

Majalah Nuansa. 2010. *Menjaga Kedaulatan, Budaya dan Identitas Bangsa*. Edisi Oktober 2010.

Marzuki Wahid dan Moqsith Ghazali, *Relasi Agama dan Negara : Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama*, dipresentasikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke 10 di Banjarmasin, 1 – 4 November 2010. Nuansa Persada (2000). Jakarta.

Potensi Wisata Kotamadya Kediri. 1999. Pemda Kota Kediri.

Serat Babad Kedhiri. 2006. *Kisah Berdirinya Sebuah Kejayaan*. Boekhandel Tan Khoen Swie Kediri.

TEMPO, Wawancara No. 34/XXVIII/25 - 31 Okt 1999.

Tim Penyusun Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Ahkamul Fuqaha*, Jakarta : LTN PBNU, 2010.