

BAB IV

PENETRASI DAN TRANSMISI AJARAN WAHABI DI PULAU LOMBOK

Gerakan dan pemikiran Islam di Timur Tengah mempunyai pengaruh luas terhadap pemikiran dan gerakan di belahan dunia lain seperti Afrika, Asia Tengah dan Tenggara. Hal ini berangkat dari persepsi umat Islam yang melihat bahwa Islam di Timur Tengah merupakan Islam yang relatif lebih bebas dari sinkretisme, memiliki tradisi tinggi, dan memiliki berbagai keunggulan seperti terdapatnya tempat-tempat suci yang sangat dihormati dunia Islam, pengalaman sejarah yang jauh lebih lama, dan khazanah keilmuan Islam yang sangat kaya. Oleh karenanya tidak berlebihan jika para peneliti menempatkan Islam di Timur Tengah sebagai tradisi sentral, sementara dunia Islam yang lain sebagai tradisi perifer. (Rahmat, 2005: 79)

Dengan persepsi tersebut maka gagasan, pemikiran, dan gerakan Islam yang berasal dari Timur Tengah oleh sebagian kalangan umat Islam mempunyai gengsi dan nilai tawar (*bargaining position*) yang tinggi untuk disosialisasikan dan dipraktikkan di tengah masyarakat Muslim lainnya, sekaligus menjadi barometer terhadap aspek-aspek kehidupan sosial politik umat Islam di sebagian besar negara yang berpenduduk Muslim.

Ajaran wahabi sebagai salah satu gerakan yang lahir dari rahim tanah Timur Tengah menunjukkan hal yang demikian. Kebangkitannya sebagai gerakan “pemurni” Islam, segera mendapat tempat di hati para Muslim di belahan dunia lain termasuk di Indonesia, dan dalam bab ini akan diketengahkan tentang proses transmisi ajaran wahabi tersebut hingga mencapai Pulau Lombok, dan dialektik ajaran tersebut dengan masyarakat Sasak.

4.1. Kebangkitan Wahabisme dan Transmisinya ke Indonesia

4.1.1. Kebangkitan Wahabisme

Secara substansial ajaran-ajaran yang diusung oleh gerakan wahabi pada dasarnya bukanlah ajaran yang baru muncul dalam dunia Islam. Ruh ajaran ini telah muncul

jauh sebelum gerakan ini “dideklarasikan” oleh Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1207 H/1792 M) yang mendefinisikan dirinya sebagai Islam itu sendiri, yang murni dan bebas dari pengurangan dan perubahan.

Gerakan ini bukan partai politik atau mazhab baru, akan tetapi lebih merupakan Islam dalam totalitasnya yang menuntun semua manusia dengan metode yang lengkap dan sempurna dalam memahami Islam dan melaksanakan tindakan sesuai dengan ajaran-ajarannya. Oleh karena itu, mereka mengakui bahwa merekalah sebagai satu-satunya pelaksana Islam yang benar sehingga seorang Muslim tidak ada pilihan lain selain harus bergabung dengan mereka.

Gerakan ini dalam dunia pemikiran maupun pergerakan lebih dikenal dengan istilah wahabi—ketimbang istilah salafi yang mereka lekatkan sendiri, walaupun mereka menyangkal pelekatan tersebut akan tetapi fakta dari orientasi gerakan mereka yang lebih merujuk kepada Muhammad bin Abdul Wahab menjadikannya demikian. Fakta yang secara radikal dan konfrontatif memerangi dan menunjukkan rasa permusuhan yang demikian besar terhadap sufisme, warisan hukum, metode-metode rasional dalam menarik kesimpulan hukum dan segala bentuk rasionalisasi dalam tradisi Islam, bahkan mereka sangat mencolok dalam mengekang kaum perempuan, menunjukkan bahwa gerakan ini memang berorientasi pada ajaran Abdullah bin Abdul Wahab. (El-Fadl, 2001: 188 dan 193)

Hal ini juga didukung oleh Sirajuddin Abbas (w. 1995 M) salah seorang ulama Indonesia yang sangat *concern* membela paham Ahlussunnah wal jama'ah, menurutnya istilah wahabi telah ada sejak mereka pertama kali muncul, hal tersebut dibuktikan dengan terbitnya kitab *As-Shawaiqul Ilahiyah Firraddi alal Wahabiyah* yang dikarang oleh saudara kandung (kakak) Abdullah bin Abdul Wahab yakni Sulaiman bin Abdul Wahab, dan kitab *Ad Durarus Saniyah Firraddi alal Wahabiyah* yang dikarang oleh Syekh Sayid Ahmad Zaini Dahlan (w. 1204 H/1789 M). Selain itu penganut wahabi tidak keberatan disebut wahabiyah, hal ini berdasarkan fakta bahwa *pertama* adanya sebuah kitab yang berjudul *Hijatussaniyah wa Tuhfatul Wahabiyah an Nijdiyah* yang dikarang oleh kalangan

mereka sendiri¹. *Kedua* istilah wahabi telah dilekatkan oleh orang-orang yang sezaman dengan mereka seperti yang disebutkan di atas. (2006: 352-353)

Dan hal yang paling menonjol dan menjadikannya berbeda dengan sebutannya sendiri adalah upayanya dalam memerangi segala penafsiran ayat-ayat maupun hadis-hadis tentang pelbagai sifat Allah, dan menolak penafsiran hukum Allah secara historis dan kontekstual dengan kemungkinan adanya penafsiran ulang ketika kondisi berubah, dengan kata lain, wahabisme menerapkan literalisme teks yang ketat terhadap realitas. Kemunculan gerakan wahabi ini menurut mewarisi kecenderungan orang-orang sebelumnya dalam memahami teks-teks syari'at secara harfiah, mengenyampingkan kajian akan beragam tujuan makna, serta sebab musabab yang melatarbelakangi hukum-hukum tersebut. Ini berbeda dengan dua imam aliran utama mereka, Syekh Ibn Taimiyah maupun Ibn Al-Qayyim. (Rahmat, 2005: 68)

Bagian mendasar dari keyakinan kelompok wahabi ini adalah kepercayaannya bahwa Islam hakiki adalah Islam yang dipraktikkan semasa Nabi, Khalifah Rasyidun yang empat, dan khalifah kelima Umar bin Abdul Aziz (memerintah tahun 717-720 M). Sejarah Islam sesudah itu adalah sebetulnya penyelewengan karena kaum Muslim pramodern terjerumus ke dalam kebiasaan menggunakan cara berpikir yang penuh dalih intelektual (*intellectual sophistry*), terpisah-pisah ke dalam berbagai mazhab pemikiran, dan terpecah-pecah menjadi berbagai cara pandang yang saling bersaing.

Jika dibandingkan dengan gerakan lain yang mempunyai orientasi kesalafiyahan yang sama dengan wahabi seperti yang dimotori oleh Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, maka dimensi kesalafiyahan wahabi jauh lebih sempit. Kesalafiyahan yang muncul pada awal abad ke-20 tersebut terdiri tiga komponen pokok. *Pertama*, keyakinan bahwa kebangunan dan kejayaan kembali Islam hanya mungkin terwujud jika umat Islam kembali kepada ajaran Islam yang masih murni, dan meneladani pola hidup para sahabat Nabi, khususnya al-Khulafa al-Rasyidun. *Kedua*, perlawanan terhadap kolonialisme dan dominasi Barat, baik politik, ekonomi, maupun kebudayaan. *Ketiga*, pengakuan terhadap keunggulan

¹ Sirajuddin tidak menyebutkan pengarang kitab ini

Barat dalam bidang ilmu dan teknologi, oleh karenanya umat Islam harus belajar dari Barat dalam dua bidang tersebut, kemudian secara selektif dan kritis memanfaatkan ilmu dan teknologi Barat itu untuk kejayaan kembali umat Islam. (Sjadzali, 1993: 120). Singkatnya mereka cenderung merespon perubahan konteks dengan menafsir ulang pilar-pilar Islam (Quran dan hadis) dalam merespon modernitas, sehingga pemikiran mereka terbuka terhadap pemikiran dan gagasan-gagasan lain, bahkan bagi Rahmat para motor Salafi awal abad ke-20 tersebut diyakininya sebagai penganut teologi yang berorientasi liberal. (Rahmat, 2005: 68)

Karena orientasi dasarnya yang telah berubah tersebut, maka dalam beberapa segi wahabisme banyak disoroti misalnya, para penganut dan penganjur wahabisme berupaya melakukan peneguhan kembali akan semangat pembebasan umat Islam, namun cara dan praktik mereka yang meruntuhkan dan membat habis praktik-praktik tasawuf menjadi bertolak belakang dengan cita-cita sosial agama yang emansipatif, humanis dan berkeadilan. Sejumlah ajaran yang sudah terlanjur mengendap dan menubuh, dan terdekap kuat dalam kesadaran sebagian besar umat Islam itu mereka tampik hanya karena ketiadaan harfiah teks yang *membackupnya*.

Demikian halnya kritikan Esposito, menurutnya corak revivalisme Ibn Abd al-Wahhab adalah lebih harfiah dalam menciptakan kembali kehidupan dan adat umat Madinah awal, yaitu para *salaf* (para pendahulu yang saleh). Ia menyamakan antara “Arab” dan “Islam”. Hal ini berbeda dengan gerakan-gerakan revivalis di luar Arabia, yang kembali kepada Al-Quran dan Sunnah diartikan sebagai reformasi lewat penyelarasan kehidupan Muslim dengan wahyu Tuhan, bukan sekadar mengutamakan Islam Arab *in toto*. (Esposito, 1998: 148)

Adapun menurut El-Fadl (2001: 21), ideologi wahabi ini sesungguhnya jauh lebih merusak terhadap legitimasi dan otoritas warisan intelektual Islam, ketimbang penindasan secara vulgar yang dilakukan oleh kolonialisme. Kolonialisme melambangkan penindasan dan permusuhan dari pihak luar (*other*), tetapi puritanisme pasca kolonial menghadirkan tantangan yang lebih sulit

dimengerti dan lebih rumit dalam rangka menegakkan legitimasi warisan intelektual Islam.

Gaya hidup kaum wahabi yang tidak asketis (hidup hemat)—terutama pasca 1975-an—turut menjadi bahan kritikan. Seperti El-Fadl yang melihat hal tersebut sebagai imbas dari sistem teologi mereka yang sedikit sekali berbicara tentang keburukan materialisme atau mengutuk kemewahan. Dengan kata lain hal tersebut disebabkan oleh ajarannya yang menolak tsauf sehingga gaya hidup tersebut adalah sebagai bentuk akhir dari konsumerisme yang ditopang agama. Lebih lanjut ia menulis:

Dalam pandangan wahabi, kemewahan materi dan konsumsi atas produk-produk komersial nonmuslim, dari segi mana pun, bukanlah suatu yang salah. Tetapi mengimpor institusi sosial atau institusi politik nonmuslim, seperti apapun itu, akan dianggap tidak bermoral. Di samping itu, membeli dan menggunakan produk-produk komersial nonmuslim tidak dianggap bentuk penyerupaan terhadap Barat, tetapi mengimpor ide-ide yang terkait dengan persoalan-persoalan tertentu seperti relasi gender, keadilan sosial, kekuasaan politik atau bahkan metode-metode analisis kritis, akan dikutuk keras sebagai langka-langkah yang mengikuti orang kafir. Sepanjang berkaitan masalah agama, wahabisme mendukung kesederhanaan dalam hal keyakinan dan ketepatan dalam hal perbuatan. Karenanya, sebagean besar persoalan yang terkait dengan agama dapat dan harus direduksi menjadi jawaban yang sederhana dan tunggal. (El-Fadl, 2001: 21)

Dan tidak hanya itu, karena sistem teologinya yang menolak tradisi asketis mereka kemudian menjadi sangat akrab dengan kapitalisme. (Rodinson, 1982: 182).²

Kritik lain juga yang diungkapkan Jurnal Tashwirul Afkar dalam *roundtable discussion*-nya pada tanggal 20 Nopember 2006 bertempat di PP Lakpesdam NU dengan tema *NU dan Pertarungan Ideologi Islam*. Hasil dari *roundtable discussion* tersebut sebagaimana diolah oleh Khamami Zada antara lain menyebutkan bahwa ideologi wahabi sesungguhnya merupakan ideologi yang ingin menguasai dunia dengan ajaran-ajaran tauhidnya. (Zada, 2007: 21). Alasan ini berangkat dari kepentingan Arab Saudi sebagai penyokong utama ideologi ini

² Bahkan menurut catatan Anderson (1997) pada dasawarsa 50-an, pakar perpajakan Amerika dilibatkan dalam penyusunan ketetapan pajak penghasilan yang menjadikan sintesa antara ajaran zakat dan fiskal Amerika tak terelakkan. Hal ini terus terjadi, karena kekuasaan yang menopang ajaran wahabi (Arab Saudi) semakin aktif melakukan bisnis dengan Amerika. Lihat J.N.D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997), h. 84

untuk mendapatkan pengaruh, khususnya di Timur Tengah dalam konteks persaingan dominasi kepemimpinan di Liga Arab maupun OKI, dan di luar negara Arab lainnya.³

Menurut Zada (2007: 21), keinginan ini dipicu oleh artikel John Philby (1885-1960) *Why I becomes Wahabi*. Dalam artikel yang ditulis peneliti Inggris sekitar tahun 1931 tersebut merekomendasikan kepada penguasa Ibnu Saud yang menguasai Mekah dan Madinah untuk mengampanyekan ajaran tauhidnya ke seluruh dunia Islam dengan alasan bahwa wahabi merupakan proyek besar yang harus digelar untuk menunjukkan pada dunia bahwa modernisasi bisa dijalankan melalui ajaran Islam yang simplistik dan puritan seperti yang diajarkan wahabi. Hal ini kemudian membuka peluang masuknya kapital dengan munculnya ARAMCO (Arabian-American Oil Company), kontrak minyak antara Ibnu Saud dengan perusahaan minyak Amerika.

Adapun mengenai proses kebangkitan wahabi, tidak lepas dari peran keluarga Su'ud yang berhasil membentuk pemerintahan keamiran di Dar'iyah pada tahun 1725 M. Persekutuan simbiosis-mutualisme antara Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (w. 1787 M) yang reformis agama dengan Muhammad ibn Su'ud (w. 1814 M) sebagai penguasa lokal yang kuat dan ambisius menjadikan persekutuan ini memungkinkan mewujudkan cita-cita keduanya—berjalannya Islam sesuai dengan paham 'Abd al-Wahab, kekuasaan dan kehormatan bagi ibn Su'ud sebagai cita lainnya.

Pasca ditinggalkan oleh kedua pelopor persekutuan ini dan berakhirnya kekuasaan Saudi I di Hijaz dan di Dar'iyah sebagai pusat politik dinasti Saudi dengan pendudukan Muhammad Ali Pasya, bukan berarti persekutuan dua keluarga berakhir dan wahabisme lenyap. Pada 1820 M wahabisme kembali menemukan momentum kebangkitannya dengan dikuasainya Riyadh oleh dinasti Saudi dengan berkuasanya Turki ibn Abdillah, hingga akhirnya paham ini dipaksa

³ Hal ini diwujudkan dengan pembentukan Rabithah Alam Islami (RAI) yang merupakan agen resmi dari upaya internasionalisasi dari ideology wahabi. Di beberapa Negara dibentuk beberapa lembaga amal semisal Al-Ighatsah Al-Islamiyah di Indonesia yang memberi kucuran dana pada LIPIA, Yayasan Haramain dan sebagainya. Lihat Khamami Zada, *Indonesia Pasar Bebas Ideologi Islam* dalam Jurnal Tashwirul Afkar Edisi No. 21 Tahun 2007 h. 23

menyingkir ke Kuwait pada tahun 1891 M pada masa pemerintahan ‘Abd al-Rahman ibn Faisal.

Periode kebangkitan kembali wahabisme dimulai ketika al-Syaikh Muhammad ibn Sulaiman ibn ‘Abd al-Wahhab bersekutu dengan ‘Abd al-‘Aziz II ibn ‘Abd al-Rahman—yang kemudian dikenal dengan ibn Su’ud, membangun kembali dinasti Saudi pada tahun 1902 M dengan mengalahkan dinasti Rasyid. Berselang sepuluh tahun kemudian ibn Su’ud memproklamirkan negaranya sebagai negara merdeka yang lepas dari kontrol Turki Usmani. (Lacey, 1986: 103).

Segera setelah Abdul ‘Aziz ibn Su’ud menguasai Nejd, ia mengkonsolidasikan kembali kekuatan-kekuatan Arab Badui⁴ yang kembali liar karena tuntutan egoisme dan persaingan antar suku yang mengkristal pasca dihancurkannya penguasa Su’ud secara militer oleh Muhammad Ali (Gubernur Mesir) atas perintah Turki Usmani. Bagi Abdul ‘Aziz ibn Su’ud, pembiaran terhadap kekuatan antar kelompok yang saling bersaing ini dapat mengancam kelangsungan kekuasaannya terhadap Hijaz secara keseluruhan. Oleh karena itu ia menghidupkan kembali aktivitas wahabi.⁵ Namun demikian, sosialisasi wahabisme tidak dapat dikatakan mudah diterima oleh setiap lapisan yang ada di Mekah. Beberapa fakta historis berikut, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Yatim (1999: 177-179) dapat menjadi catatan penting dalam hal ini:

⁴ Pengkonsolidasian ini dibentuk dengan pembentukan kelompok-kelompok persaudaraan (*ikhwan*) yang dimultifungsikan antara lain sebagai berikut. *Pertama*, sebagai pusat asimilasi atau pembauran antar suku yang diikat oleh satu keimanan dan keyakinan. *Kedua* sebagai pusat dakwah untuk gerakan wahabi dan sebagai komando jihad—sehingga dikemudian hari kelompok persaudaraan ini melahirkan organisasi al-Ikhwani dengan tentaranya yang terkenal kuat. *Ketiga*, sebagai penghasil devisa negara melalui kegiatan pertanian dengan dibangunnya pemukiman-pemukiman baru. Lihat James P. Piscatori, *Perkembangan Ideologis di Arab Saudi dalam Harun Nasution, Azyumardi Azra (Peny.), Perkembangan Modern Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia: 1985), h. 196

⁵ Aktivitas wahabi sejak awal kebangkitannya merupakan aktivitas yang berusaha menjalankan Islam secara “murni”, rigid, dan literalis. Ajaran ini merupakan antitesa dari cara beragama tsauf populer waktu itu. Oleh Abd al-Wahab, pemujaan lain selain kepada Allah adalah syirik dan pemujaan terhadap orang-orang suci (wali) adalah mirip dengan politeisme. Dari uraian ini dapat dikatakan bahwa awalnya dukungan terhadap aktifitas wahabi ini didasari oleh kepentingan politis untuk menyatukan suku-suku yang bertebaran dan hidup secara nomad di wilayah Hijaz. Abdul ‘Aziz ibn Su’ud berkepentingan mempertahankan wilayah-wilayah yang telah dikuasainya dari ekspansi Inggris maupun dari Turki Usmani.

1. Secara sosiologis tidak ada inovasi yang langsung dengan mudah diterima oleh masyarakat. Setiap pembaharuan harus melalui proses untuk menjadi bagian yang integral dari masyarakat, dan kadang membutuhkan waktu yang cukup lama.
2. Perkembangan pemikiran keagamaan di kalangan ulama Hijaz pada abad ke-18 semakin kuat ke arah ortodoksi dan semakin kritis terhadap tasawuf populer.
3. Akhir abad 18 terdapat kecenderungan munculnya eksklusifisme di kalangan tarekat populer tertentu. Dengan demikian ulama yang mendukung golongan yang berorientasi kepada tarekat populer ini tidak dapat menerima ajaran wahabi karena sangat kuat mengutuk ajaran dan praktik-praktiknya. Di samping itu, ulama yang kritis terhadap tasawuf populer itu sendiri sendiri tidak selamanya radikal dan menunjukkan antipati terhadap ajaran tasawufnya sendiri.
4. Menjelang Dinasti Saudi berhasil menganeksasi Hijaz pada tahun 1803 M, yaitu ketika peperangan antara syarif Galib dengan Nejd sedang berkobar, banyak penduduk yang meninggalkan kota Mekah untuk mengungsi. Dan hal ini sulit dibantah bahwa pengungsian tersebut tidak semata-mata disebabkan oleh peperangan akan tetapi juga disebabkan oleh penolakan mereka terhadap ajaran-ajaran wahabi yang secara politik dipaksakan oleh penguasa Saudi.

Dari fakta historis ini, dapat dikatakan bahwa tidak seluruh ulama Hijaz dapat menerima ajaran wahabi. Kalaupun mereka tetap bertahan di Mekah dan terlibat dalam dialog dengan ulama wahabi, mungkin tidak terlalu meleset jika dikatakan bahwa mereka menerimanya karena merasa mendapat tekanan politik dari penguasa baru itu. Kemungkinan lainnya adalah bahwa mereka tidak dapat menerima ajaran wahabi tersebut, dan mereka kemudian mengungsi ke kota-kota Islam lainnya di luar Hijaz. (Yatim, 1999: 177)

Momen diserahkannya kekuasaan Hijaz (Mekah) terhadap Abdul Aziz ibn Su'ud oleh Ali ibn Husein pada tahun 1925 M dapat dikatakan sebagai tonggak kebangkitan dan perkembangan wahabisme selanjutnya hingga pada abad

20. Tesis ini didukung oleh fakta bahwa kota suci Mekah dan Madinah (Haramayn—dua haram) merupakan simbol umat Islam, di mana kedua kota ini menduduki posisi penting dan sangat istimewa dalam sanubari umat Islam. Mekah dan Madinah merupakan kota kelahiran Islam. Mekah adalah *qiblah*, ke arah mana para penganut Islam menghadapkan wajahnya dalam shalat, dan di mana mereka melakukan ibadah haji. (Azra, 2004: 51).

Dan dengan dikuasainya tanah suci ini maka *bargaining position* (nilai tawar) wahabisme sebagai pemahaman baru dalam Islam meningkat, mengingat signifikansi antara keutamaan kota Mekah dan Madinah dengan kewajiban ibadah haji, serta kewajiban menuntut ilmu sebagai bagian dari ajaran Islam, maka penilaian akan keutamaan ilmu yang diperoleh di kedua kota ini melebihi tempat-tempat menuntut ilmu lainnya, karena sebagaimana Azra bagi banyak muslim, khususnya di Nusantara, ulama jebolan Haramayn dipandang lebih dihormati daripada mereka yang memperoleh pendidikan di tempat lain di mana pun. (Azra 2004: 52).

Proses sosialisasi dan penyebaran wahabisme semakin mudah dikarenakan sebagaimana dikatakan Azra lebih lanjut bahwa, “Dengan datang dan perginya jamaah haji setiap tahun, Mekah dan Madinah menjadi tempat pertemuan terbesar kaum muslim dari berbagai penjuru dunia. Haramayn adalah pusat intelektual Dunia Muslim—ulama sufi, filosof, penyair, pengusaha, dan sejarawan Muslim bertemu dan saling menukar informasi”. (Azra, 2004: 52)

Bentuk sosialisasi yang langsung ditemukan ketika jamaah haji menginjakkan kakinya di bumi Arab Saudi adalah ciri khas pakaian dan pemisahan laki-laki dan perempuan di ruang publik. Bentuk lainnya adalah seperti yang diperlihatkan oleh petugas amar ma’ruf nahi munkar yang kerap kali mengusir jamaah haji yang berlama-lama di makam Rasulullah dan para sahabatnya.

Selain itu, pengakuan Jumhur ulama Mesir di awal abad ke-20 yang mengakui bahwa gerakan wahabi adalah Sunni—termasuk dalam golongan *ahlussunnah wal jamaa’ah*, menjadi salah satu faktor diterimanya ajaran wahabi di tengah umat Islam dunia. Karena menurut jumhur ulama Mesir ini, wahabi

secara teologis menganut aliran Salaf dan dalam bidang fikih menganut Mazhab Imam Ahmad ibn Hanbal.

4.1.2. Proses Transmisi ke Indonesia

Embrio wahabisme mulai nampak di Indonesia ketika seiring munculnya gerakan Paderi atau kaum putih. Gerakan yang dimotori oleh Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang ini menurut Steenbrink (1984: 169) diyakini terpengaruh oleh wahabisme karena sifat dari gerakan mereka yang sama-sama mengusung gerakan reformis dan purifikasi akidah Islam dengan pendekatan radikal dan ekstrim, oleh karenanya agenda utama mereka adalah memerangi bid'ah, khurafat, dan takhayul.

Inisiatif tiga penggerak gerakan Paderi ini diduga kuat berawal dari kepulangan mereka menunaikan ibadah haji pada tahun 1803, karena fenomena yang mereka saksikan atas keberhasilan gerakan wahabi di Mekah dalam menuntaskan agendanya tersebut melahirkan keinginan untuk memformulasikan agenda dan gerakan yang sama dalam mereformasi paham keagamaan masyarakat Minangkabau yang dilihatnya sarat dengan praktik bid'ah, takhayul, dan khurafat. Gerakan ini mendapat resistensi dari Tuanku Nan Tuo, seorang reformis pertama di Minangkabau yang tidak sepakat dengan metode pendekatan *a la* kaum putih yang radikal dan ekstrim. Namun salah seorang muridnya, Tuanku Nan Renceh—yang memimpin delapan ulama lainnya—menyambut positif gerakan Paderi ini hingga kemudian menunjukkan kemajuan yang demikian signifikan.

Namun karena pendekatan yang dilakukan cenderung menggunakan cara-cara yang radikal dan ekstrim dalam mereformasi pemahaman keagamaan masyarakat Minangkabau, respon masyarakat Minangkabau—yang umum disebut sebagai kaum adat—menjadi antipati, bahkan pada puncaknya terjadi peperangan diantara mereka yang dalam sejarah disebut sebagai perang Paderi.

Pada perkembangan selanjutnya, orientasi gerakan Paderi berubah dari gerakan melawan tradisi lokal menjadi gerakan perlawanan terhadap kolonialis

Belanda⁶, dan sejak tahun 1845 gerakan Paderi mulai memudar akibat kekalahan yang terus menerus oleh Belanda dan merevitalisasi adat. Namun demikian spirit gerakan wahabi masih terpelihara dan teraktualisasikan melalui berbagai bidang seperti dakwah, pendidikan, gerakan sosial, dan politik, serta perjuangan kebangsaan pada periode berikutnya yang terlihat lebih fleksibel karena orientasinya tidak lagi tertuju hanya ke wahabisme semata melainkan beralih ke gerakan yang dipengaruhi oleh Muhammad Abduh. Hal ini ditandai dengan munculnya madrasah-madrasah dan sekolah modern seperti Sumatera Thawalib. (Qodim, 2007: 58).

Wahabisme di Pulau Jawa mulai populer pasca perpecahan organisasi Jami'at Khair yang disebabkan oleh perbedaan pendapat di antara mereka antara yang mendukung cara keberagaman dengan model mazhab dan yang menolaknya. Ahmad Surkati (1872-1943) seorang pelopor yang terinspirasi oleh gerakan wahabi muncul sebagai pembela cara non bermazhab melalui organisasi Al-Irsyad sebagai pecahan dari organisasi Jami'at Khair. dan organisasi inilah yang dipandang oleh kalangan sejarawan sebagai pelopor munculnya kembali wahabisme selepas era kaum Paderi, hingga menjelang dan setelah kemerdekaan Indonesia.

Namun setelah era Orde Baru muncul, gerakan-gerakan yang dianggap menimbulkan SARA kemudian diredam dan tidak diberikan ruang gerak yang semestinya hingga di akhir-akhir kejatuhan rezim ini yang memulai kembali menunjukkan hubungan dan perhatian terhadap gerakan Islam pada umumnya, hingga pasca reformasi (1998), dan di tahun-tahun ini hingga selanjutnya perkembangan gerakan wahabi secara umum memperlihatkan pertumbuhan yang mencengangkan,

Hal ini tidaklah mengherankan jika melihat pada dukungan dan kekuatan yang penuh oleh negara yang menggabungkan dan mengkombinasikan kekuatan dan mobilitas ideologi, serta dukungan kekayaan yang melimpah—terutama pasca

⁶ Perubahan orientasi ini disebabkan oleh di ujung kealahannya kaum adat meminta bantuan Belanda. Lihat Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia IV*, 1984, Jakarta, Balai Pustaka, 169

bom minyak di tahun 1970-an, menjadikan wahabisme dengan mudah melakukan penetrasi ke negara-negara Islam lainnya.

Perkembangan wahabi dengan pembiayaan Arab Saudi dan Kuwait mulai penghujung tahun 1970-an dan 1980-an mulai merambah lokus-lokus Muslim di seluruh belahan dunia. Bahkan El-Fadl (dalam bukunya *And God Know The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001) meyakini bahwa wahabisme telah menjadi sistem pemikiran yang dominan dalam dunia Muslim, termasuk Indonesia.

Dengan kekayaan tersebut Arab Saudi berupaya meneguhkan wahabisme yang berwajah salafi melalui pemberian bantuan dan kerjasama pendidikan dengan lembaga-lembaga di Indonesia yang seide dengannya, seperti Persis, Al-Irsyad, maupun organisasi-organisasi puritan modernis seperti Muhammadiyah dan DDI (Dewan Dakwah Islamiyah).⁷ Pemberian bantuan (sumbangan) juga diberikan dalam bentuk buku-buku dari maejlis fatwa ulama Saudi seperti Syekh Abdul 'Aziz bin Baz dan Syekh Sholeh Al-Utsaimin, dan kaset ceramah.

Selain itu upaya penyebaran ini juga terdukung dengan keterbukaan dan akomodasi Orde Baru⁸ terhadap Islam pada pra reformasi, dimana elemen-elemen

⁷ Dan di Saudi sendiri pasca dibukanya kerjasama tersebut, universitas-universitas yang tersebar di Arab Saudi seperti Imam Muhammad ibn Sa'ud Islamic University, King Saud University keduanya di Riyadh, Ummul Qura University di Mekah, Islamic University of Madina di Madinah, dan Syari'ah Faculty di Propinsi Al-Qasim, membuka ruang seluas-luasnya kepada orang-orang Indonesia yang ingin belajar di negara ini, dengan memberikan beasiswa penuh selama menempuh pendidikan dan biaya akomodasi. Wawancara dengan Ust. Ulul 'Azmi, Alumni Islamic University of Madina, Pimpinan Pondok Pesantren Abdussatar Kediri Lombok Barat NTB, 17 Maret 2007.

⁸ Akomodasi Islam oleh Orde Baru dimulai setelah fase penerimaan azas tunggal (pancasila) tahun 1985 oleh organisasi masyarakat maupun organisasi politik dianggap selesai. Akomodasi ini dimulai dengan didirikannya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada 7 Desember 1990. Walaupun pendirian organisasi ini bukan atas prakarsa Soeharto tetapi dengan dipilihnya BJ. Habibie sebagai orang dekatnya menunjukkan keterkaitan dan upaya akomodasi Islam dimulai. Hal ini dilakukan Soeharto mengingat dukungan tentara yang mulai melemah, dan demi menjinakkan Islam "modernis". Politik akomodatif ini menurut Bachtiar Efendi (1998) setidaknya ada empat poin yang ia sebutkan sebagai bukti-bukti akomodasi tersebut, *pertama* akomodasi struktural; yakni terakomodasinya tokoh-tokoh muslim yang masuk pada lembaga-lembaga eksekutif (birokrasi) dan lembaga legislatif negara sebagai contoh sejumlah menteri Muslim sekitar 88% (jumlah yang dianggap proporsional dengan jumlah umat Islam Indonesia) dipilih pada periode 1993-1998. *Kedua* akomodasi legislatif; yakni akomodasi peraturan pemerintah yang berhubungan dengan kebijakan seperti disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989, diberlakukannya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991, diubahnya keputusan pelarangan jilbab pada tahun 1991, dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat dan

Islam diakomodir oleh pemerintah dalam lini kehidupan bernegara, sehingga setiap gerakan Islam cukup bebas menjalankan agenda organisasinya masing-masing termasuk wahabi.

Dan menjadi kenyataan seperti yang diprediksikan oleh R. William Liddle bahwa Islam skripturalis akan menemukan matamorfose kebangkitannya. Ia menyebutkan ada tiga faktor yang menyebabkan kebangkitan tersebut. *Pertama*, kebanyakan kaum muslim Indonesia mudah menerima ajaran-ajaran Islam skripturalis. *Kedua*, aliansi politik antara kaum skripturalis dengan kelompok-kelompok sosial lain yang sedang tumbuh, dan *ketiga*, nafsu besar para politisi ambisius untuk membangun basis massa. (Liddle, 1999: 304)

Setelah Indonesia memasuki era reformasi dengan tumbangannya rezim Orde Baru dan dengan dibukanya kran kebebasan, wahabisme semakin leluasa dan bebas bergerak dalam mengembangkan sayapnya, dan semakin leluasa memengaruhi wacana publik Islam, baik secara langsung atau melalui media cetak maupun elektronik. Adapun pendirian yayasan-yayasan dan lembaga-lembaga pendidikan (pesantren) serta pembangunan masjid sebagai strategi utama penyebaran ajaran wahabi semakin gencar hingga ke pelosok-pelosok desa, dan tidak lagi berkompetisi dengan misionaris Kristen, akan tetapi dakwah yang mereka lakukan lebih kepada internal Islam. Upaya merambah kampus-kampus juga semakin giat dilakukan, tujuannya antara lain menjadi sumber rekrutmen kader yang lebih potensial untuk melakukan misi dakwah. (Rahmat, 2005: 116)

Kemajuan teknologi informasi juga dimanfaatkan oleh para penganjur wahabi dalam menyebarkan misi, memperkuat posisi, dan mempertegas keberadaan mereka di tengah masyarakat. Perkembangan media (terutama penerbitan) yang berada di bawah bendera dakwah wahabi ini dapat menjadi ukuran luasnya penyebaran paham ini. Media penerbitan yang berada di bawah

Shadaqah (Bazis), dan dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993. *Ketiga* akomodasi infrastruktural; yakni penyediaan infrastruktur yang diperlukan oleh umat Islam dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama. Salah satu bentuk yang paling fenomenal adalah kesediaan negara untuk tidak sekedar mengizinkan melainkan juga membantu pendirian Bank Islam, yaitu Bank Muamalat Islam (BMI). Dan *keempat* akomodasi kultural. Yakni terakomodasinya budaya Islam dalam acara-acara resmi kenegaraan, atau yang lebih simbolis seperti diadakannya Festival Istiqlal. Lihat Anas Saidi dkk, *Menekuk Agama Membangun Tahta; Kebijakan Agama Orde Baru*, (Depok: Desantara, 2004), h. 104-108

bendera paham ini hampir menguasai beberapa daerah di Indonesia, setelah Jakarta sebagai basis paham ini, selanjutnya berkembang ke daerah-daerah lainnya lainnya seperti Bogor, Yogyakarta, Solo, dan beberapa kota lainnya di Indonesia.

Adapun media penerbitan tersebut antara lain; Jakarta (Darul Haq, Darul Falah, Pustaka Azzam, Pustaka al-Sofwah, dan lain-lain), Depok (Darul Hadits), Bogor (Pustaka Imam Syafei, Pustaka Al-Atsary, Penerbit Al-Mubarak), Tegal (Maktabah Salafy Press), Sukoharjo (Penerbit An-Najiyah), Yogyakarta (Oase Media, Pustaka al-Haura, Media Hidayah), Solo (Pustaka Arafah, Pustaka At-Tibyan, dan lain-lain), Surabaya (Elba). (Rahmat, 2005: 173) Adapun website mereka yakni www.alshofwah.or.id

Namun demikian, penyebaran wahabi di Indonesia juga dilakukan oleh alumnus Madinah (*Al-Jaami'atul Islamiyah*—Islamic University of Madina) maupun alumnus Mekah (*Ummul Qura University*), mereka saling mendukung dan ambil bagian dalam penyebaran ide-ide wahabi ke tengah masyarakat, karena tidak sedikit pula dari mereka yang menjadi alumnus keduanya (antara LIPIA dan Mekah maupun LIPIA dan Madinah), bahkan antara mereka bisa dikatakan berada dalam jejaring yang sama dalam program penyebaran ini. Abu Nida misalnya—seperti yang ditulis Rahmat (2005)—bersama dengan beberapa alumnus Timur Tengah yang lebih junior membentuk cabang At-Turats di Indonesia.⁹

Upaya transmisi dan awal pembentukan jejaringnya secara legal ditandai dengan dibukanya LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan dan Bahasa Arab) sebagai cabang ketiga Universitas Muhammad Ibn Saud di Indonesia pada tahun 1980,¹⁰ dan menurut Rahmat (2005), inilah yang menjadi momentum persentuhan awal

⁹ At-Turats (Yayasan Majelis At-Turats Al-Islami) berada di Yogyakarta merupakan cabang Asia Tenggara yang berkedudukan di Jakarta. Yayasan ini telah memiliki beberapa sekolah dan sedang mempersiapkan yang lainnya. Secara resmi hanya lima lembaga yang dimilikinya, selain itu yayasan ini memiliki jaringan informal yang lebih luas dengan sekolah-sekolah yang juga menerima bantuan dari Kuwait. Lihat Imdadun Rahmat, *Arus Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*. (Jakarta: Erlangga, 2005) cet ke-1, h. 125

¹⁰ Cabang ini awalnya bernama LPBA (Lembaga Pengajaran Bahasa Arab), dan dikemudian hari berganti nama menjadi LIPIA (Lembaga Ilmu Islam dan Sastra Arab) setelah dibukanya fakultas Syari'ah dan program diploma. Lembaga ini membuka ruang seluas-luasnya bagi mereka yang ingin mengenal dan mendalami pemikiran-pemikiran ulama salafi. Lembaga ini merupakan cabang ketiga setelah Djibouti dan Mauritania. Lihat Imdadun Rahmat, 2005: 99

(secara langsung) para aktivis salafi di Indonesia dengan pemikiran salafisme di Indonesia.¹¹

Keterkaitan antara pembukaan LIPIA dengan upaya transmisi wahabisme ini Rahmat (2005: 100) berargumentasi berdasarkan kronologi pembentukan lembaga tersebut:

“Upaya membuka cabang di Indonesia ini diawali dengan datangnya Syekh Abdul 'Aziz Abdullah Al-Ammar, seorang murid tokoh paling penting salafi di seluruh dunia Syekh Abdullah bin Baz ke Jakarta. Oleh bin Baz, ia disuruh bertemu dengan Muhammad Natsir sesampainya di Jakarta. Muhammad Natsir menyambut baik rencana pendirian lembaga ini dan bersedia menjadi mediator dengan pemerintah Indonesia. Selanjutnya, Natsir dan DDII memegang peran penting dalam rekrutmen mahasiswa-mahasiswa baru. Maka sejak awal berdirinya lembaga ini, sebagian besar mahasiswa di LIPIA berasal dari lembaga-lembaga pendidikan yang memiliki jaringan dengan DDII, misalnya; Muhammadiyah dan Al-Irsyad.”

Dengan terbentuknya LIPIA ini, maka persentuhan antara aktivis wahabi dengan Indonesia semakin intensif, seiring didatangkannya tenaga dosen langsung dari Saudi dengan segala atribut wahabismenya. Sementara frekwensi kunjungan para “petinggi” wahabi dalam mengisi kuliah umum yang diselenggarakan oleh lembaga ini juga menjadi argumentasi lainnya dalam mencermati intensitas persentuhan tersebut.¹² (Ustad Azmil Umur, Wawancara 17 Maret 2007). Intensitas persentuhan melalui lembaga ini (sekaligus kontrol kegiatan keseharian mahasiswa yang di asrama) menjadikan pemahaman yang kuat dan kukuhnya jejaring transmisi selanjutnya, sehingga pencapaian terhadap misi wahabisme

¹¹ Namun demikian pengaruh wahabisme dalam bentuk gerakan revolusioner radikal yakni gerakan pemurnian yang dilakukan secara konfrontatif, telah ada ketika terjadinya peralihan inspirasi pembaruan oleh para pendukung terkemuka kaum Padri—terutama Tuanku Nan Renceh, dari cara-cara evolusioner dengan pembaruan tarekat Sathariyyah, Naqsabandiyah, dan Qadiriyyah, kemudian berubah melalui cara-cara radikal-frontal. Dalam hal ini Azra mengemukakan: “Setelah gagal membujuk Tuanku Nan Tuo untuk mengubah pendekatannya secara evolusioner dan damai terhadap pembaruan Islam, Tuanku Nan Renceh mendapatkan para pendukung kuat dalam diri tiga haji yang kembali dari Makkah pada 1218/1803: Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Perjalanan ibadah haji mereka bersamaan dengan dikuasainya Mekah oleh kaum wahabi. Karena itu cukup beralasan jika mereka dianggap dipengaruhi ajaran-ajaran wahabi, seperti penentangan terhadap bid'ah penggunaan tembakau, pemakaian baju sutera, yang mereka usahakan pula untuk menyebarkannya secara paksa di wilayah Miangkabau.” Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Prenada, 2004), h. 371

¹² Kuliah umum ini diadakan seminggu sekali yang kerap kali dihadiri oleh tokoh-tokoh wahabi Saudi, dan terkadang juga melibatkan tokoh nasional yang nota bene alumni Timur Tengah khususnya Universitas Islam Madinah seperti Hidayat Nurwahid, Salim Segaf Al-Jufri, dan lain-lain.

dapat segera terwujud, dengan doktrin ajaran wahabi yang telah tertanam dalam diri mereka.

Penguatan pemahaman dari sisi kurikulum ikut juga dibangun melalui materi-materi pada jenjang dasar yang dikenal dengan *i'dadul lughawi* (pra universitas untuk persiapan bahasa). Pembelajaran bahasa ini dikemas dengan pengetahuan akidah, fikih, pemikiran, dan sebagainya dengan tendensi wahabisme. Namun demikian bidang studi *tsaqofah islamiyah* (Kebudayaan Islam) menjadi bidang studi yang paling mencolok dalam mendoktrinasi mahasiswa, bidang studi ini mengajarkan sejarah atau dunia Islam dari perspektif wahabi. (Ustad Azmil Umur, Wawancara 17 Maret 2007)

Upaya doktrinasi juga terlihat dari metode mengajar dosen. Kebanyakan dari dosen memakai metode komparasi yakni membandingkan berbagai argumen mazhab, akan tetapi konklusinya cenderung mengarah pada membenaran argumen yang berdalil secara harfiah (tekstual—mazhab Hambali) ditambah objektivitas dosen yang melihat permasalahan secara ahistoris. Rahmat (2005: 102) menulis:

“Pembentukan keyakinan, pandangan, sikap dan tindakan yang sesuai dengan ajaran Salafi menjadi orientasi utama. Dalam perkuliahan sehari-hari, mahasiswa ditekankan untuk memahami, menghayati, dan menghafal materi-materi kuliah yang berbasis paham Salafi itu. Di kelas tidak berkembang suasana yang mendorong olah pemikiran. Atmosfer indoktrinasi lebih mewarnai perkuliahan. Menyampaikan pemikiran-pemikiran lain apalagi menyangkal ajaran-ajaran utama salafi khususnya soal akidah (teologi) sangat tidak dikehendaki. Jika didapati mahasiswa yang memiliki pandangan dan keyakinan lain, maka ia terancam mendapatkan nilai buruk dan pada akhirnya akan tereliminasi pada kenaikan tingkat berikutnya.

Setelah proses “doktrinasi” ini dianggap selesai dengan kelulusan secara legal-formal, para alumni diarahkan dan diembankan misi dakwah wahabi¹³—hal ini juga nantinya berkembang menjadi jejaring baru dan ketersalinghubungan dengan jejaring sebelumnya. Dalam hal ini setidaknya ada tiga cara transmisi dilakukan; *pertama*, transmisi melalui dunia pendidikan berdakwah pada almamater sebelumnya. Setelah seorang mahasiswa dinyatakan lulus secara lega-

¹³ Namun demikian tidak semua alumni atau yang pernah mengenyam pendidikan di LIPIA berhasil dikader menjadi da'i wahabi, banyak juga di antara mereka yang justru dianggap “menyempal” atau tetap berada pada koridor tradisi (Sunni). Ahmad Baso, Imdadun Rahmat, Ulil Abshar Abdalla, Khamami Zada dapat merepresentasikan hal tersebut.

formal, maka ia untuk kembali ke almamater Cara ini sebagai cara yang efektif dalam membangun pemahaman wahabisme ke tengah masyarakat terdidik. Dengan pelan namun pasti, para alumni yang memegang satu mata pelajaran tertentu dan dengan mudah menyelipkan doktrin-doktrin wahabi dalam proses transformasi pengetahuan tersebut di kelas melalui metode *tarjih* (komparasi) sebagaimana umumnya metode belajar mengajar di LIPIA.

Cara *kedua* yakni melalui transmisi da'i. Para mahasiswa maupun alumni yang memilih untuk berkecimpung di dunia da'i dikirim ke daerah-daerah (terutama untuk tugas ke daerah-daerah terpencil) untuk membina masyarakat. Peran yayasan-yayasan lokal "binaan" Arab Saudi seperti seperti Yayasan As-Shofwa, Al-Irsyad, Eldata (Lembaga Dakwah dan Taklim) maupun yang lain berperan penting mensponsori pengiriman maupun penempatan da'i-da'i tersebut. Selain yayasan lokal para alumni juga didukung oleh yayasan internasional Rabithah 'Alam al-Islami¹⁴ yang secara intens memprioritaskan alumni LIPIA sebagai delegasi da'inya.

Melalui perantara da'i-da'i ini kepenguasaan terhadap tempat ibadah (masjid) amat diprioritaskan, sehingga proses pengenalan dengan objek dakwah bisa langsung teralisasi dan dipraktekkan terutama yang berkaitan dengan ibadah-ibadah *mahdhah*, dan menentukan ideologi imam serta mengendalikan manhaj yang akan digunakan oleh dalam berbagai kegiatannya. (Rahmat, 2005: 102).

Dan yang *ketiga* pendirian yayasan atau lembaga pendidikan yang berbasis wahabisme. Di daerah-daerah yang dirasakan cukup mapan (kuat) para alumni ini akan didorong untuk mendirikan yayasan atau lembaga yang berbasis wahabisme, akan tetapi biasanya untuk langkah pertama mereka bekerjasama dengan pesantren atau lembaga yang seide dengan mereka.

Transmisi yang ketiga ini merupakan cara yang sangat signifikan mengingat, *pertama* pesantren dinilai sebagai sistem pendidikan yang lebih mampu menanamkan keimanan dan membekali siswa dengan ilmu Islam dibandingkan dengan sekolah. *Kedua* lemahnya ekonomi masyarakat untuk

¹⁴ Lembaga ini menjadi pilihan utama Alumni LIPIA yang ingin melanjutkan misi dakwahnya. Biasanya setelah pengumuman kelulusan di LIPIA dilanjutkan dengan pengumuman hasil seleksi delegasi da'i lembaga ini yang direkomendasikan oleh LIPIA.

mengakses pendidikan, sementara yayasan maupun lembaga pendidikan dengan basis wahabisme mampu memberikan dan menyediakan pendidikan gratis bagi masyarakat sekitarnya.

Selain bantuan dan kemudahan akses dana dari Organisasi *Jam'iyatul Khairiyah* yakni sebuah lembaga donor kerajaan Arab Saudi yang menyediakan dana untuk pendirian yayasan-yayasan wahabi, dananya juga diperoleh dari At-Turats lembaga donor yang berpusat di Kuwait dan mempunyai beberapa cabang antara lain cabang Asia Tenggara berada di Jakarta.

Dengan ketersediaan akses yang terbuka melalui jejaringnya di Indonesia para alumni LIPIA dengan mudah mendirikan yayasan atau lembaga pendidikan sekaligus mengupayakan proses transformasi ide-ide wahabisme ke tengah masyarakat, sekaligus merajut dan membangun kembali jejaring barunya. Dan melalui lembaga ini juga dilakukan pendekatan terhadap tokoh-tokoh masyarakat maupun pimpinan pondok pesantren lainnya dengan mengadakan kerjasama *daurah da'awiyah* (penataran da'i) yang ditutori oleh para dosen dari LIPIA.

Dari uraian ini terlihat jelas bahwa LIPIA berperan penting menjadi aktor utama dalam proses transmisi wahabisme ke Indonesia, yang didukung oleh sikap akomodatif Orde Baru terhadap Islam di akhir kekuasaannya, kemudian berlanjut dengan era reformasi yang membuka kran kebebasan.

4.2. Transmisi Wahabisme di Pulau Lombok¹⁵

Transmisi wahabisme ke pulau Lombok hingga kemudian menunjukkan kemajuan yang signifikan, dapat dikatakan beranjak dari kiprah Ustad Muhammad Fauzi paska kepulangannya dari Arab Saudi pada tahun 1993. Ia tinggal dan menimba ilmu di sana di selama kurang lebih 12 tahun, menyelesaikan S1-nya di Universitas Ibn Su'ud, dan “mengaji” di halaqah Masjid Haram selama 4 tahun.

Berbekal kemampuan mengajar yang didapatkannya dari Pendidikan Guru Agama (PGA) sebelum ia ke Arab Saudi, dan pengetahuan agama, ia kemudian

¹⁵ Nusa Tenggara Barat terdiri dari dua pulau yakni Pulau Lombok dan Pulau Sumbawa dengan Islam sebagai agama mayoritas penduduknya. Daerah ini dikenal sebagai wilayah strategis sebagai jalan sutera yang menghubungkan wilayah Indonesia bagian barat dengan wilayah bagian Timurnya, sehingga secara politis menjadi daerah diperhitungkan sebagai basis untuk memasuki wilayah Timur Indonesia.

membuka pengajian di mushalla di dekat rumahnya di Tamanbaru Mataram, sekaligus mengajar di beberapa madrasah antara lain di Pondok Pesantren Al-Aziziyah Gunungsari Lombok Barat. Melalui kiprahnya di pesantren ini, ia kemudian membangun pengaruhnya dengan mendekati guru-guru yang mengajar di pesantren ini. Namun hal ini belum menunjukkan hasil yang signifikan.

Titik anjak kemajuan dakwahnya dapat dikatakan berawal ketika ia membuka pengajian di Masjid Jami' Al-Muttaqien Cakranegara—sebuah masjid yang terletak di jantung wilayah bisnis Mataram, dan masjid At-Taqwa Mataram yang terletak di pusat pemerintahan Mataram sekitar tahun 1996. Dari kedua masjid inilah kemudian ia mendapatkan simpatisan dari kalangan pebisnis dan birokrat yang kemudian diduga kuat turut membiayai kegiatan-kegiatan penyebaran dan dakwah wahabi di Pulau Lombok. Tiga tahun kemudian (1998) ia dapat mendirikan Islamic Center di Cakranegara sebagai pusat kegiatan dan pusat kontrol kegiatan wahabi di wilayah NTB.

Dengan berdirinya Islamic center ini maka dakwah wahabi kian menemukan momentum kemajuannya, seiring diangkatnya Ustad Fauzi sebagai koordinator dakwah wilayah NTB pada tahun 1999. Sementara bentuk yang paling penting dilihat dari kemajuan tersebut ditahun-tahun pertama kelahiran Islamic center adalah terbentuknya komunitas-komunitas mereka yang hampir menyebar di Kota Madya Mataram dan Lombok Barat, terutama daerah-daerah penyangga kota seperti kecamatan Labuapi yang terletak disebelah selatan kota, Kecamatan Narmada terletak disebelah Timur, dan Kecamatan Gunungsari yang terletak di sebelah utara Kodya Mataram.

Selanjutnya komunitas-komunitas inilah yang secara intens menyebarkan wahabi langsung ke tengah masyarakat Sasak dan mereka mengadakan pengajian atau acara-acara keagamaan pada komunitas masing-masing secara bergiliran, dengan mendatangkan da'i yang dikoordinatori oleh petugas Islamic Center. Sementara para petinggi yang ada di Islamic Center berupaya melebarkan sayapnya ke kabupaten-kabupaten yang ada di Pulau Lombok.

Demikian selanjutnya hingga pengaruh wahabi di Lombok melalui komunitas-komunitasnya tersebut telah mengarus disemua wilayah, mulai dari

Lombok Barat hingga Lombok Timur. Mulai dari Mataram ibu kota propinsi, Gerung kota kabupaten Lombok Barat, Praya Kota kabupaten Lombok tengah, dan Selong Kota kabupaten Lombok Timur, hingga daerah-daerah terpencil seperti Tempos (desa di kaki Gunung Sasak) Lombok Barat, Teruwai (desa paling selatan di Lombok Tengah), dan Sembalun (desa di kaki Gunung Rinjani) di Lombok Timur.

Namun demikian penyebaran yang demikian meluas dan pesat ini tidak terjadi begitu saja, dan seakan-akan mudah diterima oleh masyarakat Sasak. Proses pergumulan paham ini sebenarnya telah lama terjadi, dan peletak dasar serta pengembang paham ini sebenarnya telah dilakukan oleh beberapa putera daerah yang studi di Arab Saudi maupun belakangan dilanjutkan oleh mereka para alumni LIPIA (hal ini akan dibahas pada dialektika wahabi dan masyarakat Sasak). Sepulang mereka studi inilah kemudian mereka menjadi kepanjangan tangan yang membawa dan menyebarkan wahabisme di pulau Lombok.

Perkembangan paham ini tidak menunjukkan hasil yang signifikan dikarenakan sikap refresif yang ditunjukkan oleh rezim Orde Baru terhadap gerakan yang dianggap mengancam stabilitas kekuasaannya, maka dakwah wahabi ini kemudian tidak menampakkan hasil, bahkan penganut paham ini tidak menampakkan diri ke permukaan sebagai gerakan yang berlaku konfrontatif dan demonstratif seperti sekarang ini, sehingga kecenderungan gerakan mereka adalah bergerak tanpa memperlihatkan diri secara langsung di tengah masyarakat.

Paska Orde Baru, dan seiring kepulangan Ustad Fauzi seperti dipaparkan di atas, barulah para penganut paham ini berani muncul sebagai gerakan pemurni Islam dengan jargon kembali kepada Al-Quran dan hadis. Lalu dimanakah peran alumni Mekah dan Madinah serta alumni LIPIA sekarang ini?

Ketika ajaran ini telah menunjukkan hasil yang demikian signifikan, peran mereka adalah tetap seperti semula sebagai ujung tombak pengembangan ke daerah-daerah terpencil yang ada di Lombok. Sehingga—seperti disebutkan di atas—daerah-daerah terpencil pun telah tercover oleh ajaran ini. Peran tambahan mereka adalah membina komunitas-komunitas yang telah terbentuk di tengah

masyarakat agar dapat tetap menjalankan bahkan mengembangkan paham ini ke tingkat yang paling rendah yakni keluarga.

Sementara Alumni Mekah dan Madinah maupun alumni Timur Tengah lainnya, walaupun secara kuantitas jumlah mereka terbatas, akan tetapi kultur Islam Sasak seperti kultur umat Islam lainnya di Nusantara—sebagaimana Azyumardi, yang selalu melihat “kelebihan” yang kemudian menjadi “mendahulukan” alumni Timur Tengah, maka mereka di tempatkan pada pada posisi-posisi yang lebih tinggi seperti menjadi mediator dengan tamu Timur Tengah maupun juru bicara dengan pihak-pihak “luar”, dan bagi mereka yang dilihat lebih mumpuni secara keilmuan, mereka memegang jabatan sebagai pembina dari para pembina komunitas—*trainer for trainer*, atau membentuk pengajian tersendiri dengan jamaah tersendiri pula, seperti pengajian secara berkala yang dipusatkan di masjid Al-Muttaqien Cakranegara, maupun di beberapa masjid lainnya yang umumnya berada di jantung kota kabupaten.

Pengembangan wahabi ini tidak sebatas hanya dalam membentuk komunitas saja dalam menjalankan dakwahnya. Untuk tujuan regenerasi, melalui rekomendasi koordinatornya Ustad Muhammad Fauzi, sejak akhir tahun 1999 beberapa anggota—terutama dari kalangan santri lokal yang ingin melanjutkan studi atau memperdalam pengetahuannya, mereka dikirim ke pesantren-pesantren koleganya yang ada di Bogor, Yogyakarta, maupun Solo. Bahkan ada di antara mereka yang direkomendasikan melanjutkan studi ke luar negeri terutama Arab Saudi dan Kuwait, sehingga nanti ketika kembali ke Lombok diharapkan akan dapat membangun dan mengembangkan jejaringnya dengan sekup yang lebih luas, sehingga ajaran ini terus menerus dapat bertahan di Pulau Lombok.

Dan untuk lebih mendekatkan ajaran ini kepada generasi selanjutnya, seperti yang terdapat pada agenda utamanya adalah mendirikan lembaga pendidikan berbasis pesantren. Sejak agendanya ini mulai direalisasikan sekitar tahun 2000 hingga sekarang tercatat ada sekitar 30-an lebih lembaga pendidikan yang secara langsung menggunakan kurikulum wahabi atau dengan kata lain pengajarannya berbasis wahabisme.

Yayasan Ibn Taimiyah yang terletak di Lawata Gomong Mataram misalnya. Sejak didirikan pada tahun 2000 lembaga ini telah merekrut murid atau santri sekitar 150-an orang yang terdiri dari murid tasanawiyah dan aliyah, dan kebanyakan terdiri dari anak-anak yatim yang didatangkan dari komunitas-komunitas tersebut. Lembaga ini sepenuhnya mengacu pada Lembaga Pendidikan Ibnu Taimiyah yang berada di Bogor, baik dari sisi kurikulum maupun metode pembelajarannya sehingga dapat dikatakan lembaga ini adalah cabang atau setidaknya mempunyai keterkaitan dengan Ibnu Taimiyah di Bogor.

Selain itu, untuk tidak terlalu jauh dengan tuntutan kekinian, beberapa lembaga pendidikan mereka mencoba “menggabungkan” kurikulum yang ditetapkan pemerintah dengan muatan wahabisme, seperti yang dilakukan oleh SMP Al-Islam yang berada di jalan Panjitar berdekatan dengan Universitas Mataram. Seperti yang diakui Ustad Yoyok (Wawancara, 14 Juli 2006) salah seorang pengasuh lembaga pendidikan ini, “Yayasan memandang penting generasi salafi (wahabi, pen) selanjutnya, menguasai ilmu-ilmu sekuler agar dapat bersaing dengan non-muslim di segala bidang kehidupan, dan mereka dapat berdakwah di segala tempat.”

Sementara di Lombok Tengah pengembangan ajaran ini lebih difokuskan dengan cara penguasaan terhadap masjid maupun mushalla milik masyarakat, dan melalui cara-cara asimilasi—yakni mengawini perempuan non wahabi dan mengajak mereka masuk pada kelompoknya.

Setelah mereka dapat membentuk komunitas tersendiri di tengah masyarakat Sasak, pengembangan selanjutnya adalah dengan penggalakan kegiatan masjid seperti shalat berjamaah. Dengan cara ini kemudian lambat laun masjid atau mushalla yang di bangun dengan swadaya masyarakat tersebut, seiring bertambahnya jumlah anggotanya, maka masjid atau mushalla tersebut diklaim atau diakui sebagai milik mereka, dan hanya mengizinkan melakukan kegiatan yang mereka pandang sunnah. Seperti yang terjadi di Truwai Kecamatan Sengkol Lombok Tengah, sebagaimana dituturkan Ustad Miyarse:

Laeq dengan saq baok-baok tie dateng lengan Mataram tejauq siq Lalu Sukme. Ye pade ajah ite ntante betaletan kance macem-macem saq butuhan siq pengaro, maraq ntan raboq, bineq, kance macem-macem ruen oat-oatan. Trus demen waktun dengan

sembayang tetenaq te sembayang jok wakap¹⁶ saq araq leq bangket AmaqMadi. Ngoneq-ngoneq demen wah pade akrab kance ite, tesuruq te pade dateng jok santren¹⁷ tiep malem Jumat, waktu nu jaq siq ku paran jaq te pade ngehizib maraq ntan saq wah, laguq ni ite pade tepengajiq. Kire-kire unin pengajian nu tesuruq te pade ngkah gaweq hizib, berzanji, serakal, mituq, nyiwaq, lalo hultah jok Pancor, pokok intin pegawean saq nden wah gaweq siq Nabi. Trus nane santren saq laeq taoq te pade berjamaah Magrib, sikir, srakalan, bace berhizib ndeq kanggo tekadu malik, angkaq aroh waktu nu jaq pade mesiat, jangke nane maseh ne maraq menu. Masyarakat ndeq ne bani bertindaq sengaq ndeq ne semel siq Keliang, kerne keluargene saq penoq milu le dengan no. (Ustad Miyarse, Wawancara 29 Juli 2006)

(Dulu orang-orang jenggotan tersebut [penganut wahabi] datang dari Mataram dibawa oleh Lalu Sukme. Mereka mengajar cara-cara bercocok tanam dengan membawa kebutuhan yang dibutuhkan oleh petani seperti pupuk, bibit tanaman, dan berbagai macam obat-obatan. Kemudian [ketika di sawah] ketika masuk waktu shalat mereka mengajak kita ke mushalla yang berada di sawahnya Amaq Madi. Lama-kelamaan kemudian setelah mereka akrab dengan kita, mereka mengajak kita ke mushalla setiap malam Jumat. Waktu itu saya kira kita mau baca hizib—baca-bacaan yang ditulis Tuan Guru Zainudin Abdul Majid, berisikan do'a-do'a dan sebagainya—seperti sebelumnya, tetapi malah kita diberi pengajian yang isinya kira-kira larangan untuk meninggalkan (berhenti) melakukan hizib, serakal, mituq, nyiwaq, pergi hultah ke Pancor, yang jelas intinya tidak melakukan hal-hal yang tidak dilakukan oleh Nabi (*bid'ah*). Dan sekarang mushalla yang dulu tempat kita biasa berhizib tidak boleh dipakai untuk itu lagi, mangkanya hampir waktu itu terjadi bentrok, sampai sekarang masih seperti itu. Masyarakat tidak berani bertindak karena malu [sungkan] dengan kepala kampung, karna keluarganya yang banyak ikut.)

Besar kemungkinan orang-orang wahabi yang dibawa oleh Lalu Sukme adalah orang-orang dari Pesantren Al-Irsyad, dilihat dari metode pendekatan yang mereka lakukan terhadap masyarakat, sejalan seperti yang ditulis oleh Rahmat bahwa santri pesantren Al-Irsyad dibekali berbagai macam keterampilan yang dapat menunjang dakwah mereka di tengah masyarakat kelak, antara lain keterampilan bercocok tanam. Demikian juga dengan mereka ini dalam melakukan pendekatan kepada masyarakat Teruwai.

Namun tidak menutup kemungkinan juga mereka adalah orang-orang dari Islamic Center, dikarenakan Lalu Sukme sendiri, seperti yang dituturkan Ustad Miyarse (Wawancara, 29 Juli 2006) adalah alumnus Universitas Mataram dan telah menetap di Mataram hampir 12 tahun dan setiap kali ia pulang kampung sering mendakwahkan (terutama kepada keluarganya) untuk tidak mengadakan

¹⁶ Mushalla kecil, yang biasanya dibangun di tengah di sawah.

¹⁷ Mushalla yang biasanya di bangun di tengah perkampungan

mulut (maulid). Namun jika semua fakta ini digabungkan maka yang paling memungkinkan adalah mereka putera daerah alumni LIPIA yang sebelumnya nyantri di Pesantren Al-Irsyad kemudian melanjutkan studi ke LIPIA dan bergabung di Islamic Center. Fakta yang mendukung hal ini seperti yang dituturkan Ustad Miyarse adalah mereka berbahasa daerah (Bahasa Sasak) dalam bergaul dengan masyarakat, dan hampir mengenal adat Sasak yang ada di Lombok khususnya Lombok Tengah. Dan penganutnya bisa dipastikan telah mencakup beberapa wilayahnya seperti kota Praya, Puyung, Batujai, Pujut, Lajut, Jerowaru, Pancordao, dan di tempat-tempat lainnya, dengan cara yang tidak jauh seperti yang digambarkan di atas.

Penyebaran ajaran wahabi di Lombok Tengah secara individual kemungkinan dimulai seiring dengan banyaknya pelajar yang melanjutkan studinya ke Arab Saudi, maupun ke LIPIA, namun kemungkinan yang lebih spesifik adalah dengan dibukanya pengajian di Masjid Al-Taqwa Mataram (1996) yang selain dihadiri oleh kalangan birokrat juga kerap dihadiri oleh kalangan mahasiswa, terutama mereka yang tinggal (kos) di sekitar masjid. Mereka inilah yang melanjutkan misi dakwah ketika pulang ke kampung halamannya. Namun secara organisatoris penyebaran ajaran wahabi ini kemungkinan dimulai setelah dibangunnya Islamic Center di Cakranegara sebagaimana disebutkan di atas.¹⁸

Sementara cara asimilasi yang digunakan oleh para penganut wahabi merupakan cara yang paling memungkinkan, karena secara tidak langsung cara ini didukung oleh budaya masyarakatnya yang memandang terhormat dan bernilai mulia jika seseorang menikah dengan orang luar kampung, apalagi orang tersebut dipandang sebagai orang yang saleh.

Lain halnya dengan di Lombok Timur, di kabupaten ini perkembangan wahabi menunjukkan hasil yang kurang signifikan dibandingkan dengan kabupaten lainnya. Kemungkinan hal ini dikarenakan Kabupaten Lombok Timur merupakan basis organisasi Nahdlatul Wathan (NW) sehingga para *nahdiyyin* tidak dengan mudah menerima ajaran-ajaran yang mengenyampingkan *hizib*

¹⁸ Namun demikian penulis tidak menemukan institusi pendidikan atau pondok pesantren yang murni berbasis wahabi seperti yang ada di Lombok Barat maupun Kodya Mataram.

mereka. Dan resistensi dari yang ditunjukkan para *nahdliyyin* yang masih setia terhadap NW tidak serta merta menjadikan ajaran ini muncul sedemikian rupa dan mampu merebut “wacana” publik di kabupaten ini.

Masuknya ajaran wahabi di Lombok Timur tidak diketahui secara pasti, namun menurut Tuan Guru Haji Salimul Jihad, (Wawancara, 04 Agustus 2006) ajaran ini mulai nampak umum di tengah masyarakat paska pecahnya organisasi Nahdlatul Wathan setelah muktamar ke 10 tahun 1998 yang diadakan di Praya.¹⁹ Menurutnya, masyarakat yang kecewa dan tidak menerima perpecahan ini akhirnya banyak yang memilih untuk netral tidak mendukung salah satu dari kubu-kubu tersebut. Di tengah situasi inilah tampaknya para penganjur wahabi mulai mempropagandakan ajaran-ajaran mereka yang anti pengelompokan (*hizbiyah*). Sehingga beberapa orang dari mereka tertarik dengan model Islam seperti ini.

Selain karena faktor situasional NW, dukungan yang intensif dari pusat dan dari penuturan beberapa tuan yang menyatakan bahwa embrio ajaran wahabi ini telah ada pada orang-orang yang terwahabikan secara individual dan kemudian tidak tertampung di tubuh NW menjadi faktor penting lainnya dalam memuluskan propaganda tersebut. Walaupun tidak mendapat respon masyarakat yang cukup di tengah masyarakat sebagaimana di kabupaten lainnya, namun sekitar pertengahan tahun 1999 di beberapa tempat seperti di Sembalun,—sebuah desa terpencil yang terletak di kaki Gunung Rinjani—Masbagik, Selong, Labuanhaji dan di beberapa tempat lainnya, para penganut wahabi ini dapat membentuk komunitasnya.

Dari seluruh paparan di atas dapat dikatakan bahwa transmisi ajaran wahabi dilakukan sebagian besar oleh alumni LIPIA, dan sebagian kecilnya oleh

¹⁹ Seperti penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Paisal, sepeninggal Tuan Guru Haji Zainuddin Abdul Majid pada 21 Oktober 1997, terjadi perebutan kekuasaan antara kedua puterinya Hj. Siti Rauhun dan Hj. Siti Raihanun, untuk memimpin NW. Puncaknya, ketika terjadi kekosongan kepemimpinan formal di dalam PBNW dan di Pondok Pesantren Darunnahdlatain NW setelah wafatnya H.Lalu Gde Wiresentane pada 18 November 1997. yang berbuntut dengan diadakannya muktamar NW ke-10 yang berlangsung pada tanggal 24-26 Juli 1998 di gedung KONI Praya dan Hj. Siti Raihanun memperoleh kemenangan. Namun konflik timbul karena sebagian dewan tidak setuju perempuan menjadi pemimpin, dan berujung menjadi perpecahan di tubuh NW sampai sekarang, dan dari sinilah timbul term istilah NW Pancor dan NW Anjani. Lihat Muhammad Paisal, *Konsep Kepemimpinan Perempuan Menurut NW Pancor dan NW Anjani; Studi Komparatif*. (Mataram: IAIN Mataram, 2007) h. 41, Skripsi, tidak diterbitkan.

alumni Madinah atau Mekah—namun mereka memegang peranan penting dan jabatan strategis. Arena dakwah mereka juga seperti pada tempat-tempatnya lainnya yang tetap berpulang kepada tiga target, dunia pendidikan, masjid atau mushalla dan kampus, dan bentuk lainnya yakni upaya-upaya asimilasi.

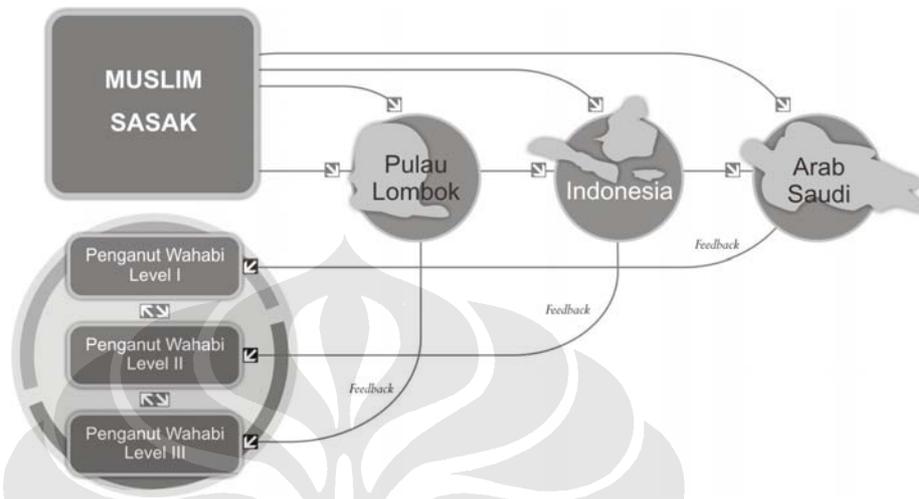
Secara umum upaya penyebaran di pulau Lombok dilakukan melalui tiga cara, *pertama* melalui pendekatan kepada kelompok-kelompok elit masyarakat, seperti pengusaha, birokrat, dan tokoh. *Kedua* dengan metode asimilasi yakni, para penganut wahabi menikahi gadis-gadis yang bukan wahabi untuk kemudian diajak pindah ke kelompok mereka, dalam hal ini para da'i wahabi mendapatkan insentif khusus dan nilai gaji mereka naik.

Dan *ketiga* melalui masjid-masjid atau mushalla, ada banyak masjid dan mushalla yang dikelola oleh warga yang kemudian berubah menjadi milik kelompok mereka. Kelompok ini sekalipun didanai untuk mendirikan masjid atau mushalla sendiri, namun agenda terutama mereka adalah merebut masjid dan mushalla yang tradisinya mengikuti NW. biasanya alasannya masjid ini milik umat bukan milik NW atau siapa-siapa. Tapi lama-kelamaan ketika sudah direbut kelompok wahabi ini lalu mengklaim masjid atau mushalla tersebut miliknya secara eksklusif, bahkan salah satu masjid di pusat kota bisnis yakni Cakranegara yang dibangun dengan swadaya masyarakat sekitar kini diduduki dan diklaim secara eksklusif sebagai Islamic center mereka.

Adapun untuk regenerasi dilakukan dengan cara pendekatan kepada anak-anak muda terutama santri yakni dengan pemberian beasiswa untuk belajar ke Timur Tengah yang kerap dilakukan melalui *daurah* dan biasanya yang menjadi target adalah anak-anak muda maupun santri yang secara ekonomi tidak mampu melanjutkan kuliah dengan biaya mandiri, dan jika dirunut faktor yang melatarbelakanginya adalah masalah ekonomi, karena kebanyakan dari mereka dari kalangan tidak mampu, sehingga salah satu kesempatan mereka untuk bisa mengakses perguruan tinggi adalah dengan mengikuti *daurah* ini.

Dan jika dilihat dari proses transmisinya, penganut ajaran wahabi di pulau Lombok dapat dipetakan menjadi tiga level, dan masing-masing level ini menjadi model dalam hal militansi pelaksanaan ajaran wahabi maupun pandangan mereka

melihat kondisi sosial keagamaan masyarakat Sasak (hal ini akan dijelaskan secara umum pada sub bab berikutnya). Berikut skemanya:



Level *pertama*, mereka yang menerima ajaran wahabi dari sumbernya secara langsung, yakni mereka yang studi ke Arab Saudi maupun ke Kuwait. Penganut wahabi pada kelompok ini umumnya berlaku moderat dalam menyikapi kondisi sosial budaya dan keagamaan muslim Sasak, dan cenderung menjauhi cara-cara konfrontatif dan demonstratif dalam menyampaikan misi dakwahnya. Kemungkinan hal ini didasarkan oleh aksesnya yang luas terhadap sumber-sumber primer ajaran Islam maupun pengalaman mereka yang melihat langsung praktek wahabi dari tempat kelahirannya, dan proses ferivikasinya dalam menggali dan membandingkan sumber-sumber lain dalam melihat fenomena keberagaman masyarakat Sasak dengan ajaran wahabi.

Level *kedua*, penganut ajaran wahabi yang menerima ajaran ini dari institusi pendidikan yang berbasis wahabi yang ada di Indonesia. Kelompok inilah biasanya yang bersentuhan langsung dengan masyarakat luas karena tugas mereka sebagai ujung tombak (da'i) yang menyampaikan misi dakwah wahabi ke tengah masyarakat. Mencermati transmisi ajaran yang mereka terima hanya dari institusi yang hanya mempunyai satu "warna", maka pengalaman mereka dalam melihat sisi lain dunia wahabi menjadi kurang luas dan kemungkinan untuk terjatuh ke dalam sikap "memusuhi" pemahaman lain menjadi demikian lebar. Namun bagi

sebagian lain yang mampu menyerap keilmuan dari kelompok pertama serta mampu membaca situasi keberagaman lokal secara lebih arif membawanya pada pemahaman pada kelompok pertama.

Level *ketiga* muslim Sasak yang menyerap ajaran wahabi di tingkat lokal, artinya mereka mengetahui dan mempelajari ajaran wahabi di Pulau Lombok tanpa pernah mendapatkannya langsung dari luar. Mereka yang berada pada level inilah yang secara kuantitas paling banyak, namun secara kualitas jauh masih kurang jika dibandingkan dengan dua kelompok sebelumnya. Mereka yang berada dalam kelompok inilah sebenarnya yang berlaku konfrontatif dan demonstratif dalam menjalankan ajaran wahabi di tengah masyarakat. Namun demikian, penganut ajaran wahabi yang berada pada level ketiga ini tidak kesemuanya berlaku konfrontatif dan demonstratif, ada juga di antara mereka yang berlaku biasa, namun jumlah mereka tidak banyak.

4.3. Dialektika Wahabi dan Masyarakat Sasak

Bagi daerah Nusa Tenggara Barat, khususnya Pulau Lombok, ajaran wahabi bagi kalangan tertentu sudah lama dikenal atau dipakai. Istilah wahabi merupakan istilah yang biasanya dimaknai negatif, bertentangan dengan tradisi yang telah diajarkan tuan guru, atau dengan kata lain keluar dari pakem tradisi keislaman masyarakat Lombok.²⁰ Dan agaknya istilah ini telah berproses lama di Gumi

²⁰ Hal ini pernah terjadi pada Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid (w. 1997)—pendiri pondok pesantren Al-Mujahidin sebagai cikal bakal pondok pesantren Nahdlatul Wathan dan organisasi masyarakat Nahdlatul Wathan—pesantren yang dipimpinnya dituding oleh sebagian masyarakat sebagai pusat pengembangan aliran wahabi. Tudingan atas penyebaran paham keagamaan yang tidak sesuai dengan ajaran para tuan guru pada waktu itu, karena pembaruan sistem pendidikan dari sistem halaqah menjadi sistem semi klasikal. Sistem klasikal secara umum dilihat dari metode belajar mengajar yakni cara mengajar berdiri, iuran bulanan siswa, memakai buku-buku yang ada gambar hewan, dan khususnya mengajak santri menerjemahkan al-Quran, adalah contoh-contoh yang dipergunakan sebagai bahan untuk memberikan penilaian negatif.

Hal serupa pernah pula dituduhkan kepada Tuan Guru Musthafa Umar Gunungsari Lombok Barat, pada tahun 1982 setelah kepulangannya dari Mekah. Ia mendirikan Pondok Pesantren Al-Aziziyah di kampungnya, berselang lima tahun kemudian pesantren ini mengalami kemajuan yang pesat dengan mendirikan sekolah formal dan mampu membangun kelas dan asrama hingga lima lantai. Karena kemajuannya yang demikian, pesantren ini dituduh sebagai pesantren wahabi yang dikait-kaitkan dengan kepulangan tuan gurunya dari Mekah dan dalam waktu singkat mampu membangun pesantren yang demikian besar. Hasil Wawancara dengan Tuan Guru Musthafa, (Gunungsari Lombok Barat, 15 Maret 2007)

Sasak seiring arus jamaah haji yang menyerap informasi perkembangan Islam di Timur Tengah.²¹

Tidak ada yang tahu persis kapan awal istilah ini muncul di pulau Lombok, namun diperkirakan istilah ini muncul di tengah masyarakat Sasak atas propaganda Belanda yang digelontorkan untuk meng-*counter* perlawanan masyarakat Sasak dan untuk memecah belah mereka (*de vide et impera*), sejalan dengan yang dikatakan Baso (2005: 25) bahwa dalam sejarahnya untuk tetap bertahan dalam menjajah Indonesia, para sarjana Belanda mengusulkan agar kelompok puritan wahabi diperkenalkan ke bumi Nusantara untuk menjinakkan para ulama dan komunitas tarekat. Dengan politik ini maka dengan sendirinya kelompok wahaibilah yang akan memabat habis komunitas tarekat yang mereka anggap sebagai praktik agama yang syirik, takhayul, bid'ah dan khurafat. Tujuannya untuk menjauhkan komunitas ulama dan pesantrennya terutama dengan kalangan petani.

Demikian halnya yang ingin dilakukan Belanda di Pulau Lombok, mereka ingin memecah antara pemangku adat dan para tuan guru sebagaimana terpecahnya “kaum tradisi” yang disebut kaum tuo dan “kaum pemurni” yang disebut kaum mudo di Sumatera, yang memuncak dengan pecahnya perang Paderi, padahal tradisi yang dikembangkan dalam masyarakat Sasak sejak awal adalah tradisi yang telah dimuati dengan ajaran-ajaran Islam. (Tuan Guru Mukhlis Ibrahim, Wawancara 2 Juni 2006)

Seiring kemerdekaan Indonesia, dan perkembangan informasi yang diserap masyarakat, pelekatan istilah wahabi kian tenggelam digantikan istilah “muhammadiyah”. Dengan kata lain predikat negatif yang dilekatkan kepada seseorang yang dilihat menyimpang dari segi ibadah—seperti tidak qunut subuh dan sebagainya—yang diajarkan tuan guru dicap sebagai “muhammadiyah”.

²¹ Lihat misalnya Jamaluddin, *Islam Sasak; Sejarah Sosial Keagamaan di Lombok (Abad XVI-XIX)*, (Jakarta: Pps UIN Syarif Hidayatullah, 2004) Tesis, tidak diterbitkan. h. 299. Menurutnya peluang masyarakat lombok mengenal dunia luar lebih besar dengan banyaknya kapal-kapal yang singgah di kota-kota bandar di Lombok seperti Ampenan di wilayah barat Labuhanhaji di di timur, dan di antara kapal-kapal tersebut ada yang menuju Timur tengah selain India.

Agaknya pergeseran ini dipengaruhi oleh kompetisi organisasi keagamaan antara Nahdlatul Ulama (NU), Nahdlatul Wathan (NW) yang mempertahankan pengaruhnya, dan pada sisi lainnya Muhammadiyah sebagai “pemain baru” yang berupaya memengaruhi tradisi beragama masyarakat Sasak. Hingga tahun 90-an istilah ini masih santer dipakai. Dan di era akomodasi Islam oleh rezim Orde Baru pun istilah wahabi hanya dikenal orang-orang tertentu yang mempunyai akses informasi yang cukup.²²

Bangkitnya istilah wahabi kemudian dikenal luas kembali terjadi setelah runtuhnya rezim Orde Baru dan dimulainya Era Reformasi yang ditandai dengan terbukanya kran kebebasan. Hal ini terjadi seiring gencarnya dakwah wahabi di tengah masyarakat Sasak.²³ Gencarnya proses tersebut dapat dilihat dengan semakin maraknya dakwah para penganjur ide-ide wahabi sejak kemunculannya di tahun 1993, yang disusul kemudian dengan munculnya komunitas-komunitas kecil dengan tatanan nilai yang berbeda dengan masyarakat Sasak, seperti cara berpakaian, praktik beribadah, cara (metode) dakwah, dan sikap mereka dalam berinteraksi dengan sesama anggota masyarakat—yang lazim ditemui pada komunitas wahabi pada umumnya.

Ciri khas pakaian yang bisa dikenal langsung dari penganut ajaran wahabi ini berupa jubah, kopiah putih, celana di atas mata kaki, dan berjenggot²⁴. Dari cara ibadah yang praktiknya biasa terlihat yakni, mereka tidak qunut subuh, membaca zikir dan berdo'a bersama setelah salat fardhu, membaca *talqin* untuk mayit sewaktu acara penguburan, azan jumat hanya sekali, dan sebagainya. Selain itu mereka mengakui (khususnya penganut wahabi pada kelompok ketiga) bahwa mereka tidak mengikuti salah satu Mazhab, akan tetapi mereka mengikuti (mempraktikkan) cara ibadah sebagaimana yang tertulis dalam teks secara apa

²² Agaknya inilah yang menyebabkan tudingan wahabi terhadap Tuan Guru Musthafa Umar (terjadi sekitar tahun 1982) tidak begitu santer dan memengaruhi masyarakat luas.

²³ Sebagaimana yang dikatakan salah seorang koordinator dakwah wahabi wilayah NTB Ustad Muhammad Fauzi bahwa, “Kita (para penganut wahabi) merasakan bebas dalam berdakwah pada era reformasi ini. Sebelumnya kami selalu was-was takut dicituk karena dianggap sebagai gerakan Islam anti pemerintah.” Wawancara Ustad Muhammad Fauzi, (Tamanbaru, Kodya Mataram, 13 Juni 2006)

²⁴ Karena ciri khas secara fisik ini pula yang menyebabkan munculnya istilah dan sebutan khas yang ditujukan kepada kelompok ini seperti, *da'i kompor*, *dengan baok* (orang berjenggot), *sulapi* (dari kata “salaf” yang diplesetkan), dan sebagainya.

adanya, serta mengikuti anjuran dan ajaran-ajaran para gurunya saja. Menurut Tuan Guru Musthafa, inilah yang membedakan wahabi di Mekah dengan yang ada di Lombok.

Wahabi yang ada di Mekah yang saya tahu adalah wahabi yang bermazhab, yakni mereka memakai mazhab Hambali, tetapi wahabi disini (Lombok) tidak mengakui dan memakai salah satu mazhab yang ada di dunia Islam. Mereka hanya mengikuti praktik-praktik ibadah yang ada di kitab-kitab hadis secara apa adanya tanpa mau menerima keterangan-keterangan ataupun penjelasan-penjelasan di luarnya, pun mereka tidak memperhatikan *asbabul wurud*-nya. Mereka juga hanya taat kepada gurunya semata, dan tidak mempertimbangkan hal-hal lain di luar itu.²⁵

Pun demikian dalam memandang dan melihat kondisi masyarakat, para penganut wahabi di Lombok (pada kelompok ketiga dan sebagian kelompok kedua) cenderung memvonis bahwa umat Islam di Lombok tidak lebih baik dari penganut Hindu yang syirik sebagai penyembah batu dan kuburan, dan tidak jauh berbeda dengan penganut *wetu telu* yang berlaku bid'ah. Praktik agama populer masyarakat seperti pengkeramatan para wali, para tuan guru, dan makam-makam mereka, serta peringatan hari-hari besar Islam dikecam sebagai takhayul dan syirik, dosa terbesar dalam Islam. Mereka mengecam akidah dan praktik ini sebagai bid'ah yang mengancam tauhid dan umat Islam. Senada seperti apa yang dikatakan Abdussalam Khudhar (2003: 15-31):

Anggapan baik mereka terhadap bid'ah akan membuka jalan yang menimbulkan ribuan dampak buruk bagi Islam dan menimpa diri mereka dengan segala bentuk bala. Mereka telah melakukan kerusakan pada diri mereka sendiri, agamanya, dan kemaslahatan duniawinya. Itu semua akibat bergantinya akidah yang murni yang diturunkan dari langit, yang berasaskan Al-Qur'an dan Sunnan.

Akidah mereka menjadi akidah bid'ah yang dibuat-buat, maka berubah dari tuntunan tauhid menjadi syirik. Iman dan Islam mereka hanya ucapan lisan.... Mereka menyeru, bersandar, bernadzar, bersumpah, dan meminta pertolongan kepada selain Allah...

Praktik takhayul, syirik, dan bid'ah tersebut dianggap sebagai pemicu dekadensi moral di tengah masyarakat Sasak, sehingga hidup di tengah ikon

²⁵ Untuk memperkuat argumen tersebut, Tuan Guru Musthafa kemudian memperdengarkan rekaman pengajian wahabi yang antara lain menyatakan; "*ape jaq perlunde gen pade turut loq Syafi'i, loq Hanafi, loq Hambali, ndeq te pade perlu turut ye pade, sengaq selapug ape saq gen te pade gaweq ibadah wah araq doang care-carene, ntan tegaweq, kance keteranganne leq hadis saheh...*" (Apa sih perlunya kita mengikuti Syafi'i, Hambali, Hanafi, tidak perlu kita mengikuti mereka, karena semua ibadah yang akan kita lakukan sudah ada semua caranya, (baik) cara mengerjakannya, (maupun) keterangannya dalam hadis sahih).

“pulau seribu masjid” menjadikan praktik-praktik tersebut semakin pantas dicela dan sepiantasnya dihapus dan digantikan dengan praktik-praktik *salaf al-shalih*, yakni praktik jalan lurus Islam (praktik Islam sejati). Untuk itu harus dilakukan pembaharuan yang hanya bisa dilakukan dengan mengulang reformasi besar Islam, revolusi sosial dan moral yang dipimpin oleh Nabi Muhammad yakni kembali kepada kehidupan umat yang secara ketat berdasarkan pada Al-Quran dan Sunnah Nabi serta mengikuti teladan umat para salaf.

Agaknya ini terjadi karena keterlepasan mereka dengan proses sejarah masuknya Islam ke Gumi Sasak²⁶ yang akhirnya diterima secara luas. Akomodasi, yakni mengakomodir tradisi yang ada ditengah masyarakat ke dalam praktik-praktik Islam—menjadi cara yang dipakai oleh para tuan guru ketika memperkenalkan Islam terhadap Sasak-Boda²⁷.

Pendekatan yang ditempuh adalah pendekatan titik temu dan rekonsiliasi tradisi antara penganjur Islam (da’i) dengan masyarakat lokal. Dari sini kemudian solidaritas dimunculkan dan dilestarikan melalui pengembangan tradisi-tradisi atau ritual-ritual *jama’i* (kolektif), seperti ziarah kubur—yang kemudian berkembang dan ditujukan kepada mereka yang berjuang memahamkan Islam pertama kali di suatu daerah atau kawasan tertentu di Lombok, tawasul, dan haul (hultah), dan peringatan hari-hari besar Islam. Tradisi tersebut oleh tuan guru diisi dengan hal-hal positif (islami) agar bermanfaat dan berdampak positif pula

²⁶ Masuknya Islam di Gumi Sasak (lombok) diperkirakan telah mulai sejak abad ke-15 seiring dengan kedatangan para pedagang muslim yang bermukim dan berniaga di Lombok. Beberapa tahun kemudian penyebaran Islam secara intensif dilakukan oleh Sunan Prapen dari Giri (Jawa), sekitar tahun 1505-1545 M. (abad ke-16). Pengislaman pertama kali dilakukan kepada penduduk Salut (Lombok Barat bagian utara) dan sekitarnya, kemudian Sunan Prapen melanjutkan perjalanannya ke Labuhan Lombok desa Menanga Baris yang merupakan ibu kota kerajaan Mumbul, pada masa pemerintahan raja Rangkesari. Setelah raja Lombok dan rakyatnya terislamkan Sunan Prapen melanjutkan misi dakwahnya ke daerah sekitar, yang merupakan kedatuan-kedatuan (raja kecil) yang berada di bawah kerajaan Lombok., seperti Pejanggik, Langko, Parwa, Suradadi, Sokong, Bayan, dan kedatuan Sasak. Jamaluddin, 2004: 309

²⁷ *Boda* merupakan kepercayaan asli masyarakat Sasak. Orang Sasak yang menganut kepercayaan ini disebut *sasak-boda*. Kendati nama kepercayaan ini (Boda) mirip dengan Budha, namun kepercayaan ini tidaklah sama karena *Sasak-Boda*. Mereka tidak mengakui Sidharta Gautama atau Sang Budha sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya. Fokus utama dari praktik keagamaan *Sasak-Boda* terutama ditandai oleh animisme dan panteisme, serta pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan. Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), h.8

terutama dalam menumbuhkan solidaritas dan kesadaran untuk menjaga kepentingan agama.

Dengan strategi tersebut tuan guru dan masyarakat menjadi kreatif menggali dan menemukan sumber-sumber solidaritas yang akan melebur sekat-sekat antara agama lokal (Boda) dan agama pendatang (Islam), serta untuk tujuan yang lebih jauh yakni menangkal perubahan dari luar yang akan menghegemoni pemahaman keislaman mereka, dan dengan sendirinya menjadi *hujjah* bagi eksisnya kepemimpinan moral dan sosial tuan guru di tengah masyarakat sampai kini. Oleh karena, tatanan nilai, struktur budaya dan sosial masyarakat Lombok yang telah terbangun dan hidup di tengah masyarakat (sebagaimana telah dijabarkan dalam bab III) adalah menjadi tatanan dan struktur yang islami, bukan pemicu dekadensi moral apalagi pengancam tauhid dan umat Islam seperti yang dituduhkan oleh penganut wahabi.

Doktrin yang menolak ziarah kubur, pengkeramatan terhadap wali-wali, dan pemberian cap *ahlul bid'ah* kepada para pelakunya turut memengaruhi sikap dan cara mereka dalam berinteraksi (bergaul) antar sesama anggota masyarakat yang bukan dari kelompok mereka—sikap yang umumnya lazim kita temui pada komunitas wahabi, yang “ketus” terhadap pemahaman dan pelaku yang berbeda dengan mereka. Tidak menjawab salam,²⁸ menolak do'a bersama, menolak duduk bersama dalam satu majelis,²⁹ bahkan perempuan-perempuannya menutup diri dari pergaulan publik, terutama dalam melaksanakan tugas-tugas sosialnya³⁰ di tengah masyarakat Sasak.

Demikian juga dengan cara penyampaian dakwahnya, mereka sama sekali berbeda sebagaimana cara-cara yang dilakukan oleh para da'i (tuan guru) pada

²⁸ Tidak menjawab salam orang yang dianggap *ahlul bid'ah* merupakan sikap yang biasa ditemui pada komunitas-komunitas wahabi, khususnya di Lombok.

²⁹ Agaknya ini merupakan pengaruh adagium “lebih baik duduk bersama anjing daripada dengan *ahlul bid'ah*”. Wawancara dengan Ustad Azmil Umur,

³⁰ Tugas sosial yang dimaksud di sini adalah tugas perempuan dalam tradisi sasak yang berpartisipasi dalam mensukseskan acara pada hari-hari besar Islam atau hari-hari besar lainnya seperti acara perkawinan, sunatan dan lain sebagainya, yang menyiapkan dan memasak makanan bersama. Atau tugas lainnya seperti mengantarkan beras kepada keluarga yang meninggal—disebut *belangar*.

umumnya. Bila tuan guru menggunakan cara-cara bijaksana dalam *ngamarin*³¹ masyarakatnya, maka para penganut wahabi acapkali mengedepankan cara-cara konfrontatif³² dan demonstratif³³ dalam memengaruhi, yang bagi bagi masyarakat Sasak cenderung menimbulkan empati. Sehingga tidak mengherankan jika kemudian terjadi konflik yang berujung tindak kekerasan fisik terhadap penganut wahabi ini berupa pengerusakan dan pengusiran, seperti yang terjadi di Sesele Lombok Barat³⁴, Sekotong Lombok Barat, (Tempo Interaktif, 07 April 2006 WIB.) dan di Gelogor Kediri Lombok Barat.³⁵

Cara-cara ini (konfrontatif dan demonstratif) sebagaimana dikatakan Ustad Fathul 'Aziz (2006) dalam sebuah ceramahnya, merupakan cara yang paling tepat dalam memahami ajaran Islam yang sesungguhnya kepada masyarakat Sasak.

... cara tersebut adalah cara yang mempunyai tuntunan dalam Islam sebagaimana dicontohkan Rasulullah Saw pada masyarakat Madinah, ... karena masyarakat kita (Lombok) adalah masyarakat Islam yang sudah mengerti dan memahami Islam, dan juga mengetahui bahwa Al-Qur'an dan Sunnah Nabi adalah pedoman utama Islam. Al-Qur'an adalah pondasi utama yang sudah mencakup segalanya, dan Rasulullah Saw adalah penerjemah dari pondasi itu, sehingga beliau menjadi panutan yang harus diikuti karena ia contoh teladan yang sebenar-benarnya dari Islam. Jika kita mau berislam yang *kaffah* (menyeluruh) maka segala tindak tanduk kita harus berdasarkan perilaku yang dicontohkannya seperti tertera dalam hadis-hadis yang bisa dipertanggungjawabkan keilmiahannya.

³¹ Berdakwah. Seorang tuan guru bukan dikunjungi melainkan mengunjungi masyarakat yang akan diajarkan pengetahuan agama.

³² Pengerusakan dan pengusiran oleh ratusan warga terhadap seluruh komponen Pondok Pesantren Ihiya' Ussunnah ini terjadi pada 4 April 2006. Lima bangunan pondok hampir rata dengan tanah. Dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nusa Tenggara Barat meminta penganut wahabi mengubah cara berdakwah mereka. Menurut Sekretaris MUI, Tuan Guru Mahally Fikri, penyebaran ajaran itu tak dikemas sesuai dengan kultur agama yang dianut warga, sehingga warga menjadi tersinggung dan terjadi tindak anarkis." Tempo Interaktif, 07 April 2006 | 07:17 WIB.

³³ Salah satu contoh dalam hal ini seperti yang penulis alami pada acara pemakaman di Narmada Lombok Barat (11/07/2006). Ada beberapa orang penganut wahabi (yang bisa dikenali secara langsung dengan ciri khasnya) yang menghadiri acara pemakaman tersebut. Ketika jenazah telah selesai diuruk mereka berdoa sendiri dan langsung meninggalkan acara tanpa mengikuti acara yang biasa dilakukan oleh masyarakat pada umumnya. Hal ini menimbulkan kegeraman dan dilihat sebagai tindakan *kasoan* (kurang ajar, tidak menghormati) terhadap keluarga yang meninggal.

³⁴ Pengerusakan dengan pembakaran ini terjadi pada bulan November 2005, ribuan warga Desa Sesela menyerbu Pondok Pesantren Ubay bin Kaab di Dusun Kebon Lauk yang dipimpin oleh Ustad Fathul 'Aziz, dikarenakan tak membacakan *talqin* dalam prosesi penguburan jenazah dan doa qunut ketika salat Subuh. Tempo Interaktif, 07 April 2006 | 07:17 WIB.

³⁵ Pemukulan dan pengusiran oleh masyarakat Gelogor terhadap beberapa orang penganut wahabi yang dikomandoi oleh H. Madiun. Sebagaimana diceritakan oleh Sanahar, *Keliang* (Kepala kampung) Gelogor Oktober 2006.

Oleh karena itu kita tidak boleh setengah-setengah menjalankan sunnahnya, karena Allah SWT menjanjikan pahala seratus kali lipat bagi orang yang mampu menjalankannya, bahkan siap dengan segala resikonya, karena Rasulullah Saw menyatakan, akan datang suatu masa dimana orang yang memegang sunnahku seperti memegang bara api...³⁶

Demikian juga halnya dengan Ustad Mashuri (Wawancara 26 Oktober 2006), ia mendukung penganut wahabi yang menjalankan sunnah Nabi apa adanya, dipandanginya sebagai jihad yang akan mendapatkan pahala yang besar di sisi Allah SWT, dan mengecam mereka menzaliminya. Menurutnya apa yang dilakukan oleh para 'aktifis' wahabi adalah benar menurut pandangan Islam. Dan di sisi lain ia juga menyayangkan sikap mereka yang secara langsung mengecam masyarakat dengan praktik keagamaannya.

Namun demikian tidak seluruhnya para penganut wahabi yang berpandangan dan berperilaku seperti tersebut di atas, ada juga di antara mereka yang berperilaku seperti masyarakat Sasak pada umumnya, ustad-ustad³⁷ yang pernah mengajar di Pondok Pesantren Al-Aziziyah misalnya, mereka tidak seekstrem seperti penganut wahabi lainnya. Mereka tetap bergaul, ramah, menjawab salam, dan mau duduk bersama dengan orang-orang "diluar" mereka, bahkan lebih jauh lagi mereka bersedia berdiskusi tentang masalah-masalah atau ajaran-ajaran yang erat kaitannya dengan paham wahabi, dan tak segan-segan memenuhi undangan pada acara-acara besar Islam yang dipandang oleh kalangan wahabi sendiri sebagai bid'ah..³⁸

³⁶ Ustad Fathul 'Aziz, Ceramah di Masjid Gomong Mataram, 20 Juni 2006

³⁷ Ustad-ustad ini antara lain; (1) Ustad Burjan Efendi, dulunya adalah pembantu *mustami*' (pembimbing tahfidz) di Lembaga Tahfidz Pondok Pesantren Al-Aziziyah Gunungsari Lombok Barat dan salah satu staf pengajar pada Lembaga Diniyah di pondok pesantren yang sama, sekarang menetap di Solo, (2) Ustad Nurman, dulunya adalah *mustami*' (pembimbing tahfidz) di Lembaga Tahfidz Pondok Pesantren Al-Aziziyah Gunungsari Lombok Barat dan salah satu staf pengajar pada Lembaga Diniyah di pondok pesantren yang sama, sekarang menetap di Bogor, (3) Ustad Yoyok Wardoyo staf pengajar di Madrasah Aliyah sekarang menetap di Mataram. Mereka keluar atau dikeluarkan karena sebagai penganut wahabi yang oleh pimpinan pondok pesantren (Tuan Guru Musthafa Umar) melarang paham ini di lingkungan pesantren. Alasan pelarangan ini antara lain; *pertama* pesantren tidak mau dikenal di luar sebagai penganut wahabi—hal ini akibat trauma masa-masa awal pendirian pesantren (lihat catatan kaki no.36), *kedua* banyak para wali murid menarik anak-anaknya dari pesantren karena alasan di rumah anaknya berperilaku "aneh"—tidak qunut subuh—menurut mereka.

³⁸ Alasan mereka dalam hal ini adalah hadis Nabi yang mewajibkan seorang muslim memenuhi undangan saudaranya. Wawancara dengan Ustad Burjan Efendi, 9 Februari 2007

Contoh lainnya adalah Ustad Mukti Ali³⁹. Walaupun ia dikabarkan tidak pernah (lagi) shalat jumat di Masjid Jami' Baiturrahman Kediri semenjak kepulangannya dari Madinah⁴⁰ namun dari sisi pergaulan dengan masyarakat sekitarnya tetap berlangsung. Yang menarik dari sosok penganut wahabi ini adalah metode dakwahnya, yakni metode (sistem)—yang penulis sebut sebagai—simbiosis mutualisme, suatu metode yang berupaya membangun kerjasama saling menguntungkan antara pesantren dengan masyarakat sekitar melalui kerjasama pengelolaan wakaf pesantren berupa sawah dan kebun, serta usaha-usaha yang didanai pesantren.

Selain itu ia juga berupaya menjembatani antara pemilik modal dengan pengusaha kecil dan menengah dengan melakukan pendekatan kepada pengusaha (kelas menengah ke atas) maupun birokrat. Melalui kerjasama ini Ustad Mukti Ali kemudian mentransformasikan pemahamannya dengan memberikan contoh langsung serta dengan dalil-dalil yang langsung dari Al-Qur'an dan hadis.

Sikap konfrontatif dan demonstratif yang banyak dilakukan oleh penganut-penganut wahabi pada tempat-tempat lain tidak terlihat di tempat ini. Dalam banyak hal yang bersentuhan langsung dengan kegiatan masyarakat yang berkaitan dengan *mu'amalah*, atau hal-hal yang bersifat *furu'iyah* maupun sifatnya *ijtihadi*, cenderung dilakukan dengan cara-cara kompromi. Artinya masyarakat diberikan dan diarahkan untuk memilih pilihan terbaik menurut agama berdasarkan dalil-dalil yang nyata, dan tidak dilarang secara langsung (terang-

³⁹ Ustad Mukti Ali adalah Pimpinan Pondok Pesantren Ibnu Abbas (salah satu pondok pesantren yang beraliran wahabi) di Kebontalo kecamatan Kediri Kabupaten Lombok Barat, ia adalah alumni *Al-Jaami'atul Islamiyah*—Islamic University of Madina, Madinah. Dan fasilitator dakwah wahabi untuk wilayah NTB. Ia adik kandung Tuan Guru Safwan Hakim pimpinan Pondok Pesantren Nurul Hakim (salah satu pondok terbesar di NTB) Kediri Lombok Barat NTB.

⁴⁰ Bagi masyarakat Kediri Lombok Barat, keterlibatan seorang figur (tuan guru, ustad) dalam shalat Jumat atau lainnya di Masjid Jami' menjadi sesuatu yang dipandang penting sebagai komitmen ketuaguruannya. Hal ini juga menjadi simbol eksistensi figur tersebut untuk dihormati dan diikuti oleh masyarakatnya, sehingga mereka cenderung empati terhadap figur yang enggan jumat di masjid ini. Wawancara Tuan Guru Mukhlis Ibrahim, Kediri 2 Juni 2006

Alasan Ustad Mukti Ali tidak melakukan salat pada masjid karena adanya beberapa kuburan yang terletak persis di depan mimbar masjid yang hanya dibatasi tembok. Karena menurutnya, salat didepan atau di atas masjid adalah sesuatu yang dilarang dalam Islam. Wawancara Ustad Mukti Ali, Kediri 14 Juni 2006

terangan) terhadap perbuatan bid'ah yang mereka lakukan.⁴¹ Senada dengan apa yang dilakukan oleh Ustad Mukti Ali, Ustad Muzni (Lombok Timur) dan Ustad Maliki (Lombok Tengah) juga melakukan pendekatan ajaran wahabi dengan cara yang sama.

Ustad Muzni (Wawancara, 7 Juni 2006) tetap mempertahankan cara-cara damai dalam memahamkan ajaran wahabi di tengah masyarakatnya. Baginya, membangun kepercayaan di tengah masyarakat dengan memberikan contoh yang terbaik seperti yang dicontohkan Nabi pada masa-masa awal Islam di Mekah, adalah yang paling penting. Kepercayaan merupakan modal utama untuk mentransformasikan Islam yang benar berdasarkan Quran dan Sunnah serta mencontoh perilaku para *salaf al-shalih* yang fleksibel dalam menjalankan tradisi Nabi. Setelah kepercayaan itu terbangun maka dengan sendirinya masyarakat akan menilai, memedomani dan mengikuti langkah-langkah (perilaku) Nabi yang dicontohkannya.⁴²

Langkah ini ia lakukan mengingat (belajar) dari kasus-kasus yang banyak terjadi di daerahnya (Lombok Timur). Banyak penganut wahabi yang mendemonstrasikan paham mereka secara rigid (kaku) dan cenderung konfrontatif atau menuding langsung terhadap ritual-ritual yang dilakukan masyarakat itu sebagai sesuatu yang tidak ada landasan dalam Islam (*bid'ah*), yang sebenarnya bisa disiasati dengan cara-cara *hikmah, mau'idhah hasanah* dan dengan cara-cara yang

⁴¹ Akan tetapi dalam hal-hal yang bersifat akidah tetap tidak ada kompromi. Namun demikian secara perlahan masyarakat bisa dialihkan untuk tidak melakukan hal-hal yang mendekati kesyirikan, antara lain dengan cara menyibukkan masyarakat dengan hal-hal yang penting seperti peningkatan ekonomi, dan berupaya mengalihkan wacana mereka dengan tidak membicarakan hal-hal yang mendekati kesyirikan tersebut seperti ziarah kubur, azimat, kelebihan atau karamah wali dan lain sebagainya.

⁴² Sejalan seperti yang dikatakan Endang Turmudi (2003) tentang kekliaian di Madura dan Sunda yang berbeda dengan di Jawa, maka ketuanguan di Lombok juga bersifat terbuka, artinya ketuanguan lebih berorientasi prestasi dan tidak dibentuk secara genealogis seperti di Jawa. Sepanjang seseorang mempunyai pengetahuan keislaman yang luas dan mampu mengimplementasikannya dengan baik, maka anggota masyarakat dengan mudah menggugu dan menirunya dan mengakuinya sebagai tuan guru. Dengan kata lain, ketika kepercayaan masyarakat telah terbangun maka akan dengan mudah mengarahkan mereka melakukan seperti yang dikehendaki tuan guru yang kadang tanpa *reserve*. Lihat Endang Turmudi, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East java*. (terj.) Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan, (Yogyakarta: LKIS, 2004), Cet ke-1, Bandingkan dengan Badrun A.M, *Tuan Guru dan Istikharah politik dalam Membongkar Misteri Politik NTB*. (Yogyakarta: Genta Press, 2006), Cet ke-1

ma'ruf, seperti tidak menghina, melecehkan, atau menghakimi masyarakat dengan praktik keagamaan mereka, mencarikan alternatif-alternatif yang lebih baik dan lebih mendekati kepada praktik *salaf al-shalih*, dan seterusnya. (Ustad Muzni, Wawancara, 7 Juni 2006)

Sejalan dengan apa yang dilakukan oleh Ustad Muzni, Ustad Maliki⁴³ (salah seorang simpul jejaring LIPIA di NTB) juga sangat fleksibel dalam memahami ajaran wahabi di Lombok. Melalui pondok pesantren yang dipimpinnya ia berupaya mengkomodir ajaran-ajaran agama—yang telah populer di tengah masyarakat—di luar masalah-masalah pokok (akidah). Adapun Persoalan-persoalan fiqih yang sifatnya *ijtihad* ia tidak saklet, bahkan ia mengakui mengikuti mazhab syafi'iyah sebagai mazhab mayoritas masyarakat Sasak, karena baginya menyampaikan dakwah haruslah dengan menggunakan 'bahasa' objek dakwah, oleh karena itu seorang da'i harus fleksibel, bisa masuk kemana-kemana dan bisa 'meresap' ke semua kalangan. Bentuk fleksibilitas tersebut ia terapkan tidak hanya dalam koridor dakwah, tapi ia terapkan juga dalam kurikulum pesantren.

Beranjak dari paparan di atas terlihat adanya konfigurasi penganut wahabi dalam bersikap maupun dalam menyampaikan misi dakwah mereka. Disatu pihak ada yang bersikap ekstrem namun dipihak lain ada juga yang bersikap lunak dan mengikuti arus pemahaman dan praktik agama yang ada di masyarakat. Hal tersebut dimungkinkan terjadi karena tingkat pemahaman mereka yang berbeda mengenai cara mengejawantah sumber-sumber pokok maupun akses mereka terhadap ajaran wahabi ini, sehingga bagi mereka yang kurang berpengetahuan akan cenderung intoleran, konfrontatif, rigid, dan keras dalam menyikapi praktik keagamaan di tengah masyarakatnya (Sasak), hingga mengundang berbagai respon tuan guru atas mereka.

⁴³ Alumni LIPIA pertama yang berasal dari Lombok. Ia menyelesaikan studinya di Fakultas Syri'ah pada tahun 1982. Pasca LIPIA ia kembali ke almamaternya (Pondok Pesantren Nurul Hakim) untuk mengajar. Tiga tahun kemudian ia pulang kekampungnya di Pancordao Lombok Tengah dan membangun Pesantren sendiri dengan bantuan dana dari *Jam'iyatul Khairiyah*. Pesantren ini mengkombinasikan antara tuntutan masyarakat yang menginginkan sekolah formal dengan ajaran-ajaran (kurikulum) wahabi.