

FENOMENA HIJRAH ERA MILLENIAL
(Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota
Kediri)

Disertasi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Disusun Oleh ;
MOH. QOMARUL HUDA
NIM. F23416212

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PROGRAM DOKTOR
2020

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Moh. Qomarul Huda

NIM : F23416212

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa disertasi yang berjudul “Fenomena Hijrah Era Millennial: Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri”, secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yang menyatakan,




Moh. Qomarul Huda

HALAMAN PERSETUJUAN

Disertasi berjudul “Fenomena Hijrah Era Millenial: Studi tentang Pola Keberagaman di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri” yang ditulis oleh Moh. Qomarul Huda telah disetujui oleh Promotor untuk diujikan di Surabaya, pada tanggal 12 September 2020

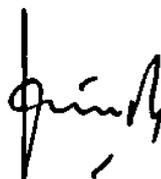
Oleh:

Promotor

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Masdar Hilmy', with a horizontal line underneath.

Prof. H. Masdar Hilmy, MA., Ph.D.

Promotor

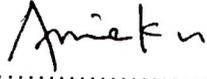
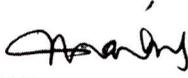
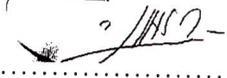
A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Muktafi', with a horizontal line underneath.

Dr. H. Muktafi, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “Fenomena Hijrah Era Millennial: Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri” yang ditulis oleh Moh. Qomarul Huda ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 28 Desember 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua)  (.....)
2. Dr. Hj. Aniek Nurhayati, M.Si. (Sekretaris)  (.....)
3. Prof. H. Masdar Hilmy, MA., Ph.D. (Promotor)  (.....)
4. Dr. H. Muktafi, M.Ag. (Promotor)  (.....)
5. Prof. H. Ahidul Asror, M.Ag. (Penguji Utama)  (.....)
6. Dr. H. Kasno, M.Ag. (Penguji)  (.....)
7. Dr. Slamet Mulyono Redjosari, M.Si. (Penguji)  (.....)

Surabaya, 28 Desember 2020




Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : MOH. QOMARUL HUDA
NIM : F23416212
Fakultas/Jurusan : S3 STUDI ISLAM
E-mail address : em_qohu@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

FENOMENA HIJRAH ERA MILLENIAL

(Studi tentang Pola Keberagaman di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota
Kediri)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 4 Januari 2021

Penulis



(Moh. Qomarul Huda)

ABSTRAK

Judul : Fenomena Hijrah Era Milenial: Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri
Penulis : Moh. Qomarul Huda
Promotor : Prof. H. Masdar Hilmy, MA., Ph.D. dan Dr. H. Muktafi, M.Ag.
Keyword : Hijrah, *Manhaj Salafī*, Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri

Tren konversi agama dengan sebutan *hijrah* di kalangan umat Islam menjadi sesuatu yang menarik diteliti, karena gerakan model pemahaman kelompok ini berkembang cukup masif. Berawal dari krisis spiritual pada pelaku hijrah di Kota Kediri dan memiliki ketidakpuasan terhadap doktrin keagamaan yang lama, sehingga mempengaruhi pilihan mereka untuk hijrah kepada Islam *manhaj-salafī* berbasis pesantren demi menjalankan agama Islam secara *kāffah* tanpa meninggalkan tren kehidupan modern.

Riset ini berfokus pada model konversi pemahaman keagamaan para pelaku hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri yang mempunyai latar ideologi yang beragam. Beberapa pertanyaan yang diajukan dalam riset ini, antara lain: bagaimana konstruksi makna hijrah pemikiran keagamaan para pelaku hijrah di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri? Bagaimana proses Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dalam mensosialisasikan pola keberislaman ala *Salafī* di kalangan jemaah Hijrah Kota Kediri?

Dengan menggunakan rancangan *grounded theory* dan pendekatan analisis konstruksi sosial, penelitian ini menyimpulkan: *Pertama*, bagi para pelaku hijrah, makna hijrah dapat digunakan secara *shar'ī* yang membentuk pikiran dan hati dalam kehidupan sehari-hari. Makna tersebut merupakan internalisasi dari jemaah Hijrah atas objektivasi ajaran Islam metode *Salafī* yang ada di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri yang menjadikan hijrah sebagai *universum symbolic*. Adapun mayoritas golongan jemaah hijrah ini berasal dari golongan yang cukup variatif. Di antaranya mereka berasal dari kalangan Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) awam.

Kedua, sebagai lembaga yang menjaga *universum symbolic*, Pondok Pesantren Imam Muslim menggunakan model pemahaman Islam-Salafī dengan memadukan antara model dakwah yang puritan dan multikultural. Pondok Pesantren ini secara istikamah menjalankan kehidupan yang islami. Gerakan ini murni gerakan *tarbiyah* yang tidak berafiliasi dengan organisasi masyarakat dan keislaman apapun.

ABSTRACT

Title : The Phenomenon of Hijrah in the Millennial Era: Study of Religious Patterns in the Imam Muslim Islamic Boarding School, Kediri City.
Author : Moh. Qomarul Huda
Promoters : Prof. H. Masdar Hilmy, MA., Ph.D. and Dr. H. Muktafi, M.Ag.
Keywords : Hijrah, *Manhaj Salafi*, Imam Muslim Islamic Boarding School

The trend of religious conversion as hijrah among Muslims is something that is interesting to study, because the movement model of this group's understanding has developed quite massively. Starting from a spiritual crisis in the perpetrators of migration in Kediri City and having dissatisfaction with the old religious doctrines, thus affecting their choice to migrate to Islamic boarding-based *manhaj-salafi* in order to practice Islam in a *kaffah* manner without leaving modern life trends.

This research focuses on the conversion model of the religious understanding of the migrant actors at the Imam Muslim Islamic Boarding School in Kediri, which has various ideological backgrounds. Some of the questions raised in this research include: how is the construction of the meaning of the hijrah of religious thought of the migrants in the Imam Muslim Islamic Boarding School in Kediri? How is the process of the Imam Muslim Islamic Boarding School in Kediri in socializing *Salafi*-style Islamic patterns among the Hijrah congregation in Kediri?

By using a grounded theory design and a social construction analysis approach, this study concludes: First, for the doers of hijrah, the meaning of hijrah can be used *shar'i* which shapes the mind and heart in everyday life. This meaning is the internalization of the Hijrah congregation of the objectivation of the Islamic teachings of the *Salafi* method in the Imam Muslim Islamic Boarding School in Kediri, which makes the hijrah a symbolic universe. The majority of these groups of pilgrims come from groups that are quite varied. Among them they came from the *Nahdlatul Ulama*, *Muhammadiyah*, and the lay Indonesian Islamic Da'wah Institute (LDII).

Second, as an institution that maintains a symbolic universe, the Imam Muslim Islamic Boarding School uses the *Islam-Salafi* model of understanding by combining puritanical and multicultural da'wah models. This Islamic boarding school is *istikamah* living an Islamic life. This movement is purely a *tarbiyah* movement that is not affiliated with any Islamic and community organizations.

المستخلص

العنوان : ظاهرة الهجرة في العصر الألفية : دراسة عن الهوية الدينية بمعهد إمام مسلم الأثري كديري
الباحث : محمد قمر الهدى
المشرف : الأستاذ الحاج الدكتور مصدر حلبي و الدكتور الحاج مكتفي
الكلمات الأساسية : الهجرة، منهج السلفي، معهد إمام مسلم كديري

شاع الاهتمام في المجتمع الإسلامي عن التحول في الخطاب الديني المعروف حاليا بـ "الهجرة"، فأصبح هذه الظاهرة مثيرة للبحث لأن تطور هذه الحركات ضخمة.

أما العوامل التي أدت لبروز هذه الظاهرة هي ضعف الثقة بالمؤسسات الدينية، ولقد أدت هذه إلى اختيارهم لمنهج السلفي بشكل دراسة المعهد حتى يتمكنون من تطبيق التعاليم الإسلامي بكاملها أي كافة، و التعامل مع أساليب الحياة العصرية.

ركز البحث على نوعية التحول للخطاب الديني التي انتهجها هذه الفئة بمعهد إمام مسلم كديري من حيث أشكال خلفياتهم في الفهم نحو الدين. الأسئلة للبحث هي : كيف ينبني هؤلاء معنى الهجرة من وجهة فهمهم نحو الدين ؟ ما هي الخطوات التي تسلكها هذه الفئة وتداعيتها لمفهوم الاسلام بمنهج السلفي إلى أتباعهم ؟ هذا البحث يستخدم نظريات المجذرة (Grounded Theory) و التقريب أثناء البحث على مبادئ البناء الاجتماعي (Social Construction)

ولقد حصل البحث على النتائج التالية:

أولاً: هؤلاء الفئة يستخدمون معنى "الهجرة" كماهية يريدونها للفتك والعمل في يومياتهم، فتستمدج هذه المبادئ في أذهانهم، وهم يهدفون التعاليم الإسلامي حسب مناهج "السلفي" المطبق في معهد إمام مسلم كديري، فيجعلون كلمة "الهجرة" رمزيا عالميا

(Universum Symbolic)

أما أتباع هذه المجموعة جاء تتضمن من شتى المنظمة الدينية، منها نهضة العلماء، و محمدية و كذلك انضم إليها من مؤسسة الدعوة الإسلامية و من العوام أيضا.

ثانيا : هذه المجموعة تحافظ على رمزياتهم العالمية. وإن المعهد إمام مسلم الأثري ينتهج على مفاهيم "اسلام سلفي" حيث يجمع بين المنهجين في الدعوة هما: السلف و التعددية الثقافية، فهم يستلزمون على تطبيق التعاليم الإسلامية، وبذلك يستخلص الباحث أن هذه الحركة لا تنتهي إلى أية أنظمة اجتماعية أو حركات اسلامية، وإن دعوتهم لنشر الإسلام، دون آخر.

DAFTAR ISI

LEMBAR JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI	iv
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	v
TRANSLITASI	viii
ABSTRAK	ix
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xv
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Rumusan Masalah	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Kegunaan Penelitian	12
F. Kerangka Teoritik	12
G. Penelitian Terdahulu	21
H. Metode Penelitian	27
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian	27
2. Kehadiran Peneliti.....	29
3. Lokasi Penelitian.....	29
4. Jenis dan Sumber Data.....	31
5. Teknik Pengumpulan Data.....	32
6. Pengecekan Data.....	41
7. Analisis Data.....	45
8. Tahap-tahap Penelitian.....	48
I. Sistematika Penelitian	49
BAB II: GENELOGI ISLAM DI INDONESIA DAN PERUBAHANNYA	51
A. Wajah Islam Indonesia.....	51

1. Geneologi Islam Asia Tenggara dan Indonesia	51
2. Manifestasi Islam Pribumi dan Transnasional	57
3. Pondok Pesantren sebagai Pembentuk Wajah Islam Indonesia	76
B. <i>Manhaj Salafī</i> : Ajaran dan Karakteristiknya	89
C. Pondok Pesantren dan <i>Manhaj Salafī</i>	111
D. Akar Islam <i>Manhaj Salafī</i> di Indonesia	122
E. Terminologi Hijrah di Indonesia	134
BAB III: MENGENAL ISLAM DAN MANHAJ SALAFI KEDIRI.....	142
A. Gambaran Umum	142
1. Geneologi Islam di Kediri	142
2. Peta Penyebaran Islam <i>Manhaj Salafī</i> di Kediri	155
3. Mengenal Pondok Pesantren Imam Muslim	161
B. Paparan Data	168
1. Adaptasi Diri Jemaah Hijrah di Ponpes Imam Muslim	168
2. Konstruksi Makna yang Membentuk Pola Keberagamaan <i>Manhaj Salafī</i> di Ponpes Imam Muslim	189
C. Temuan Penelitian	205
1. Adaptasi Hijrah Jemaah Hijrah Pondok Pesantren Imam Muslim	205
2. Konstruksi Makna yang Membentuk Pola Keberagamaan <i>Manhaj Salafī</i> di Ponpes Imam Muslim	210
BAB IV: POLA KEAGAMAAN JEMAAH HIJRAH	216
A. Adaptasi Hijrah Jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim	216
B. Konstruksi Makna Jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim	241
BAB V: KESIMPULAN	271
A. Kesimpulan	271
B. Saran/ Rekomendasi	272
C. Refleksi Teoritik	273
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Di abad ke 21 agama Islam mengalami perkembangan yang sangat signifikan, di mana jika dikomparasikan dengan eksistensi agama semawi selain Islam yang justru mengalami penurunan yang berarti. Tak terkecuali eksistensi umat Muslim di Indonesia yang kian hari kian bertambah. Berdasarkan sensus yang dilakukan pada tahun 2010, jumlah populasi Muslim di Indonesia mencapai 209.120.000 jiwa (sekira 88 persen dari populasi). Hal ini menjadikan umat Muslim di Indonesia menyumbang 13,1 persen populasi umat Islam sedunia.

Pew Research Center Research melihat tingkat kesuburan Muslimah yang dapat mencapai angka 3,1 bayi per perempuan, maka diprediksi populasi umat Muslim di dunia pada 2050 akan meningkat sampai 70%. Artinya, 2,8 miliar umat Muslim akan terlahir. Jumlah populasi Muslim tersebut telah melampaui populasi umat Kristen di dunia.¹

Eksistensi Islam dianggap semakin menarik minat di kalangan masyarakat dunia, karena Islam pada awal abad ini telah menjadikan dirinya pusat perhatian dunia (khususnya Barat), meskipun dengan aksi terorisme di Gedung WTC tanggal 11 September 2001. Kejadian tersebut menjadikan

¹ Pew Research Center, "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050". *Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*. (<https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>) di akses tanggal 20 Maret 2020.

Islam sebagai agama yang memiliki perhatian yang lebih di kalangan masyarakat dunia, perhatian tersebut menjadikan Islam lebih banyak dikaji oleh kalangan akademisi maupun non-akademisi yang ingin mengetahui hakikat ajaran agama Islam. Dari sinilah Islam menjadikan agama yang paling diminati di dunia, khususnya di dunia Barat, bahkan pertumbuhan konversi agama Islam di Barat mencapai 8% tiap tahunnya.²

Konversi agama ini ternyata tidak saja berkembang di dunia Barat, tetapi juga berkembang di wilayah-wilayah yang notabene memang mayoritas Muslim. Contohnya Indonesia. Pada kenyataannya, praktik konversi agama yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini menjadi tren akibat krisis spiritual yang dialami oleh manusia modern yang sekularistik, hedonis, konsumtif, dan pragmatis.

Konversi agama ini sendiri memiliki ciri khas yang mengarahkan mereka kembali kepada ajaran agama Islam yang dianggap paling autentik. Dengan slogan *al-rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah* (kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah), kelompok-kelompok ini memulai menyemai dan menyebarkan ajaran-ajarannya. Doktrin ini di awal abad modern-Islam sempat digagas oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad 'Abduh, dan pada perkembangannya menjadi slogan kelompok-kelompok tertentu. Di Indonesia, ajakan untuk kembali kepada ajaran asli Alquran dan Sunnah biasanya lekat dengan doktrin Muhammadiyah. Namun pada akhir-akhir ini, kelompok-kelompok Islam-Salafī—yang sesungguhnya mirip dengan ragam doktrin

² Ahmad Khadafi, "Saat Islam Menjadi Agama Mayoritas di Dunia" (<https://tirto.id/saat-islam-menjadi-agama-mayoritas-di-dunia-cmdV>), di akses Tanggal 20 Maret 2020.

Muhammadiyah—sering mengampanyekan slogan ini dalam bingkai ajakan “hijrah”: dari yang non-Salafi menjadi Muslim Salafi.

Barangkali era Orde Baru turut berkontribusi mengantarkan masifnya gerakan *hijrah*, di mana Islam secara politis mengalami represi dari Negara di antara tahun 1970-an hingga awal 1980-an. Momentum peleburan partai-partai politik yang berbasis agama Islam ke dalam partai PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dan usaha negara menyeragamakan ideologi politik di bawah asas Pancasila menjadikan politik Indonesia dianggap tidak menguntungkan orang Islam.

Hal tersebut yang membuat kalangan akademisi dari berbagai universitas serta kaum profesional menginisiasi gerakan sosial yang mempunyai spirit Islam. Mereka membentuk ragam komunitas Muslim untuk menyebarkan ideologinya di berbagai penjuru, baik di kampus, masjid, atau tempat pengajian. Gerakan mereka yang cukup populer disebut dengan *usrah*; sebuah gerakan yang cukup akrab di kalangan akademisi di kampus.³

Pola ini ternyata memiliki perubahan ketika fenomena *hijrah* memasuki wilayah pesantren di Kediri. Hijrah tak lagi dimaknai sekadar politis *an sich*, tetapi hijrah lebih diinterpretasikan kepada perubahan sikap kebergamaan dan penguatan ideologi keislaman. Oleh kalangan Islam Salafi, istilah *hijrah* digunakan sebagai penanda terlepasnya kepentingan yang bersifat dunia menuju kehidupan akhirat yang lebih baik.

³ As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi: Gerakan-gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Ideologis* (Jakarta: LP3ES, 2012), 90-94.

Fenomena *hijrah* di Kota Kediri selalu identik dengan gerakan Islam *Salafī*. Salafisme atau Islam *Salafī* mempropagandakan diri mereka sebagai gerakan yang mencoba kembali kepada al-Qur’ān dan Sunnah Nabi, non-mazhab, serta menjauhi politik praktis. Mereka lebih memfokuskan diri pada usaha memperbaiki keislaman umat Islam melalui gerakan pemurnian ajaran ketauhidan masyarakat yang dianggap telah tercemar oleh takhayul, khurafat, dan bidah.

Gerakan *Manhaj Salafī* mengakui empat mazhab tetapi tidak mau memiliki kecenderungan terhadap salah satunya. Beberapa akademisi menyebutnya sebagai gerakan non-mazhab atau mengikuti model Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida. Gerakan ini sesungguhnya mirip dengan pola dan doktrin Muhammadiyah yang juga mengenalkan model non-mazhab atau PP Darussalam Gontor. Bagi kelompok yang mengusung model keberislaman ala *Salafī* ini, mereka merasa pintu ijtihad harus senantiasa dibuka, meskipun hingga saat ini belum ada satupun ulama yang mumpuni untuk berijtihad secara mutlak sebagaimana para generasi *al-salaf al-ṣāliḥ* sebagaimana tersebut di atas.⁴

Arrazy Hasyim dalam disertasi berjudul “Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran *Salafī*” menyatakan bahwa teologi eksklusif yang diwacanakan kelompok Islam *Salafī* selalu melahirkan gerakan yang puritan dan mengarah kepada gerakan radikal. Model dan gerakan Islam *Salafī* ini selalu ingin merujuk kepada era awal kemunculan Islam, namun terkesan

⁴ John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva YN., Femmy Syahrani, Jarot W., Poerwanto, Rofik S. (Bandung: Mizan, 2002), jilid 5, 104.

bahwa model keberislaman ini cenderung destruktif karena sering menyalahkan mazhab lain dan menghambat kemajuan Islam.

Penelitian ini juga mengamini temuan Din Wahid dalam disertasinya yang berjudul “Nurturing The Salafī Manhaj: A Study of Salafī Pesantrens in Contemporary Indonesia”. Disertasi ini menyatakan bahwa Islam *Salafī* akan tetap berkembang di Indonesia ketika mereka mampu mengakomodir budaya lokal. Selain itu, penting bagi Islam Salafi membumikan model dan karakter Islam moderat ketimbang harus selalu menyalahkan praktik ibadah mazhab selainnya. Jika tidak, akan terjadi sebaliknya.

Secara umum, belum banyak akademisi yang meneliti secara komprehensif perihal genealogi dan fenomena hijrah di kalangan umat Islam puritan. Jika pun ada, penelitian tersebut hanya dipandang sebagai gejala individual yang kurang berpengaruh di lingkungan sosial keagamaan Islam yang mayoritas kaum tradisional. Sehingga dampaknya kalangan Islam puritan teralienasi dan mengasingkan diri dari dialog keagamaan dengan masyarakat Islam tradisional.

Dalam buku yang ditulis Sutiono berjudul *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* dinyatakan bahwa perubahan sosial keagamaan di masyarakat tidak bisa dilepaskan dari geneologi pemikiran suatu masyarakat yang hidup pada zaman dahulu. Semisal yang dicontohkan dalam bukunya tersebut bahwa perubahan masyarakat Klaten Jawa Tengah yang dahulunya sebagai basis PKI tidak mudah menerima perubahan sosial keagamaan masyarakatnya untuk bergabung dengan Muhammadiyah yang bersifat Islam

puritan. Di lain pihak, warga PKI sangat bersebrangan dengan warga Nahdliyin setelah peristiwa G30S PKI tahun 1965. Apabila dalam penelitian Sutiono di atas terjadi benturan budaya keagamaan, justru di Kediri Islam ala *Salafī* yang puritan justru melunak terhadap Islam tradisional yang bersifat akomodatif. Hal ini dibuktikan dengan ketika pendirian pondok pesantren Imam Muslim (bahkan hingga sekarang apabila ada acara yang melibatkan mengumpulkan masa yang banyak), pengurus Ponpes *sowan* kepada ulama-ulama Nahdliyin di sekitar Ponpes agar mendapat izin.⁵

Perlu diketahui bahwa gerakan Islam *Manhaj Salafī* bermula dari wilayah pedesaan Kediri, baik kota dan kabupaten Kediri. *Manhaj Salaf* hadir di wilayah perbatasan kabupaten Kediri seperti Pondok Pesantren Al-Qudwah di daerah Susuh Bango Kecamatan Ringinrejo, yaitu sebuah daerah perbatasan antara Kabupaten Kediri dengan Kabupaten Blitar, Ponpes Sabilil Mukminin di wilayah Ngancar, yang juga berbatasan langsung dengan wilayah Kabupaten Blitar. Kemudian ideologi mereka mempengaruhi jemaah-jemaah di sekitar wilayah Kota Kediri untuk membangun Pondok Pesantren Imam Muslim di wilayah Kelurahan Kaliombo Kota Kediri.

Tren konversi agama dengan sebutan *hijrah* di kalangan umat Islam menjadi sesuatu yang menarik diteliti, karena gerakan model pemahaman kelompok ini berkembang cukup masif. Berawal dari krisis spiritual pada pelaku hijrah di Kota Kediri dan memiliki ketidakpuasan terhadap doktrin keagamaan yang lama, sehingga mempengaruhi pilihan mereka untuk hijrah

⁵ Abdul Adhim Al-Ghayamiy, *Wawancara*, Kediri, 20 Agustus 2020.

kepada Islam *manhaj-salafi* berbasis pesantren demi menjalankan agama Islam secara *kāffah* tanpa meninggalkan tren kehidupan modern.

Hal ini dibuktikan dengan maraknya para ustaz lulusan Timur Tengah yang mendukung perkembangan *Manhaj Salafi* di Kediri tersebut. Karena masifnya perkembangan Islam *Salafi* ini, maka pada tanggal 13-14 Juli 2019 yang lalu di GOR Joyoboyo Kota Kediri sempat terjadi resistensi dengan kelompok Islam Tradisional (Baca: NU) dengan diadakannya acara “Brother Fest” (semacam festival komunitas *hijrah*) yang diinisiasi oleh Islam *Salafi*. Meskipun akhirnya acara tersebut mendapatkan izin penyelenggaraannya oleh Walikota Kediri, tetapi acara itu dilaksanakan dalam skala lebih kecil di tempat-tempat yang menjadi pusat dakwah Islam *Salafi* ini kepada kalangan milineal, seperti café, musala/masjid dan beberapa sekolah yang terafiliasi pada model Islam *Salafi*.

Penelitian ini penting dilakukan karena masih belum ada yang meneliti secara mendalam tentang konversi mazhab keislaman di kalangan komunitas *hijrah* ala Islam *Salafi* yang berbasis pesantren. Karena pada hakikatnya, kalangan umat Islam yang berafiliasi dengan model *Salafi* masih banyak yang memiliki sentimen negatif kepada umat Islam tradisional. Selain itu, kalangan model Islam *Salafi* selama ini dikenal sebagai kelompok yang kurang kompromi terhadap segenap praktik dan ritual lokal. Sikapnya cenderung hanya ingin menyalahkan dan mengklaim mazhabnya yang paling sah.

Islam ala *Salafī* tidak selalu dimaknai secara monolitik, eksklusif, dan rejeksionis. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Din Wahid ada dua macam pesantren yang dikembangkan oleh Islam *Manhaj Salafī*.

Pertama, Ponpes *Manhaj Salafī* yang eksklusif, yaitu Ponpes *Manhaj Salafī* yang bertujuan mengajarkan ilmu pengetahuan agama Islam saja. Walaupun ada pelajaran tentang pengetahuan umum, seperti pelajaran bahasa Indonesia dan matematika, hanya sekedar memberikan bekal pengetahuan dalam berinteraksi kepada masyarakat. Di Kediri terdapat Ponpes *Manhaj Salafī* yang semacam ini adalah Ponpes al-Qudwah al-Islamiyyah di Srikaton Kecamatan Ringinrejo.

Kedua, model yang kedua yaitu Ponpes *Manhaj Salafī* inklusif. Ponpes model ini selain mengajarkan ilmu-ilmu tentang agama Islam dengan sistem pengajaran *Manhaj Salafī*, juga mengajarkan ilmu-ilmu umum yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional. Pesantren model ini dikembangkan kelompok *Salafī* Puritan yang kooperatif. Pesantren yang memiliki ciri ini adalah Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dan Ponpes Al-Mashur Al-Islamiyyah di Tegowangi Kecamatan Plemahan Kabupaten Kediri.

Riset ini pada hakikatnya ingin melihat konversi agama berupa hijrah *maknawīyah* dan *makānīyah* sebagai gejala sosiologis bukan hanya sebagai gejala psikologis semata. Karena dari literatur yang ada konversi agama dipandang dalam porsi yang cukup besar sebagai gejala psikologis yang rasional atau tidak seperti itu dipandang sebagai gejala psikologis yang adikodrati (faktor hidayah).

Penelitian ini memandang *hijrah* yang terjadi merupakan bagian dari eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi para pengikut Islam *Manhaj Salaf* di Kediri. Terjadinya bias pemahaman keagamaan di kalangan masyarakat Kota Kediri terhadap metode *Salafī* yang puritan dalam mensyiarkan agama Islam justru menikmati ragam produk modern, seperti penggunaan media televisi, media sosial Instagram, Facebook, Twitter dan Internet dalam berdakwah, di mana media-media tersebut merupakan sesuatu hal yang baru dalam beribadah (bidah). Unikny lagi di kalangan umat Islam yang melakukan konversi agama kurang kritis dan cenderung menikmati ambivelensi ini.

Penelitian ini dilakukan mengambil kasus komunitas *hijrah* bermetode *Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dengan pertimbangan bahwa jemaah yang menuntut ilmu agama di sana mengalami peningkatan yang signifikan sampai awal tahun 2020. Dari semula pondok ini berdiri tahun 2006, yang mempunyai pengikut sekitar 30 orang saja dan saat ini telah memiliki pengikut sekitar 1600 orang.

Selain itu, pondok pesantren ini memiliki peranan yang strategis dalam perkembangan *Manhaj Salafī* di Kota Kediri. Keberadaannya mempunyai pengaruh kuat dalam mengembangkan *Manhaj Salafī* di Kota Kediri di tengah-tengah masyarakat yang mayoritas menjadikan pondok pesantren tradisional yang ada di Kota Kediri sebagai kiblat keagamaan mereka, seperti Pondok Pesantren Lirboyo, Wali Barokah, dan Wahidiyah.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian terkait fenomena *hijrah* yang mulai marak terjadi di Kota Kediri, ada beberapa masalah yang teridentifikasi menarik untuk dijadikan fokus penelitian sebagai berikut.

1. Belum banyak akademisi yang mengupas konversi keislaman dari satu mazhab ke mazhab yang lain dalam term *hijrah* perspektif geneologi.
2. Konversi mazhab keislaman dari non-puritan kepada Islam yang puritan menjadi sesuatu yang baru di kalangan umat Islam, karena—menurut beberapa teori—konversi agama justru membuat seseorang menjadi liberal dalam memahami teologi.
3. Konversi agama masih menjadi suatu hal tabu untuk diteliti karena hal ini berkaitan dengan hal yang sangat personal (psikologis) tetapi luput dari pengamatan sosiologisnya, sehingga makna yang terkonstruksi secara sosial terabaikan.
4. Masih belum ada yang meneliti secara komprehensif tentang konversi agama di kalangan komunitas *hijrah* yang terafiliasi dengan model Islam Salafi secara sosiologis. Dari penelitian yang ada fenomena konversi agama ini dipandang sebagai peristiwa psikologis semata.
5. Tren konversi agama dengan sebutan *hijrah* di kalangan umat Islam menjadi sesuatu yang menarik diteliti karena mengalami perkembangan yang cukup signifikan dan masif.

6. Terjadi bias pemahaman keislaman di kalangan masyarakat Kota Kediri terhadap metode Islam *Salafī* yang puritan dalam mensyiarkan agama Islam, tetapi mereka justru menikmati produk-produk modernitas.
7. Masih terbatasnya penelitian secara mendalam tentang konversi agama (*hijrah*) di kalangan komunitas *hijrah* yang terafiliasi pada model Islam *Salafī* berbasis pesantren.

Manhaj Salafī sebagai suatu kelompok memiliki pengaruh yang cukup signifikan di kalangan umat Muslim di Kota Kediri jika dilihat dari perkembangan pengikutnya yang setiap tahunnya terus bertambah di tengah-tengah masyarakat Kediri yang banyak menganut Islam Tradisionalis.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, peneliti merumuskan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimana konstruksi makna *hijrah* pemikiran keagamaan para pelaku *hijrah* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri?
2. Bagaimana proses Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dalam mensosialisasikan pola keberislaman ala *Salafī* di kalangan jemaah *Hijrah* Kota Kediri?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan merupakan sasaran yang ingin dicapai. Tujuan penelitian secara fungsional mempunyai relevansi dengan rumusan masalah. Oleh karena itu tujuan penelitian ini adalah:

1. Menemukan pemahaman *in order to motive* dan *because motive* dari fenomena hijrah yang dialami oleh jemaah *hijrah manhaj-salafī* ponpes Imam Muslim Kota Kediri.
2. Menemukan secara eksplisit konstruksi sosial yang dibangun oleh Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri kepada jemaah *hijrah*-nya dalam mempertahankan Islam yang puritan.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian mengenai tentang konversi dan purifikasi agama di jemaah *hijrah Manhaj Salafī* Ponpes Imam Muslim Kota Kediri ini diharapkan membawa manfaat secara praktis dan teoretis sebagai berikut:

1. Secara teoretis, penelitian ini untuk menambah pengetahuan dan khazanah keilmuan dalam bidang studi Islam terutama tentang makna konversi dan purifikasi agama di kalangan Islam *Manhaj Salafī*.
2. Sedangkan secara praktis menjadikan penelitian ini sebagai rujukan bagi masyarakat luas, khususnya para akademisi yang memiliki minat tentang konstruksi sosial yang dibangun Ponpes Imam Muslim dalam mengkonstruksi makna *hijrah* dan mempertahankan Islam yang puritan.

F. Kerangka Teoretis

Teori konstruksi sosial yang dirumuskan oleh Berger dan Luckmann terdapat dalam buku *Tafsir Sosial atas Kenyataan: sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Dalam teori tersebut menjelaskan bahwa dasar-dasar

pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat sebagai realitas objektif, dan masyarakat sebagai realitas subjektif, yang menghasilkan rumusan tentang eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Teori Peter L Berger dan Luckman terkait dengan konstruksi sosial (internalisasi, Objektivasi dan eksternalisasi) dapat paparkan sebagai berikut.

Eksternalisasi memiliki pengertian bahwa secara kehidupan empiris manusia memang tidak dapat dibayangkan kehidupannya terpisah dari eksistensi dirinya terus-menerus ke dalam dunia yang mereka tempati. Manusia secara subjektif tidak bisa dibayangkan tetap tinggal diam di dalam dirinya sendiri, dalam suatu lingkup tertutup. Mereka membutuhkan gerak keluar untuk mengekspresikan diri dalam dunia sekelilingnya. Secara subjektif manusia itu esensinya melakukan eksternalisasi dan ini sudah sejak permulaan.⁶

Eksternalisasi memang dilaksanakan manusia secara terus menerus, namun tidak berarti bahwa aktivitas manusia terus mengalami perubahan. Manusia cenderung mengulangi aktivitas yang pernah dilakukannya, terbiasa dengan tindakan-tindakannya. Dapat dikatakan bahwa semua tindakan manusia pada pokoknya bisa dikaitkan dengan pembiasaan, pengulangan atau aktivitas oleh manusia, melakukan suatu aktivitas di masa depan dengan cara yang kurang lebih sama seperti yang dilakukan pada masa sekarang atau masa lampau.⁷

⁶ Poloma M. Margaret, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 302.

⁷ Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas* (Depok: Kepik 2012), 28.

Kehidupan sehari-hari masyarakat telah menyimpan dan menyediakan kenyataan, sekaligus pengetahuan yang membimbing perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Kehidupan sehari-hari menampilkan realitas objektif yang ditafsirkan oleh individu, atau memiliki makna-makna subjektif. Di sisi 'lain', kehidupan sehari-hari merupakan suatu dunia yang berasal dari pikiran-pikiran dan tindakan-tindakan individu, dan dipelihara sebagai *yang nyata* oleh pikiran dan tindakan itu.

Dasar-dasar pengetahuan tersebut diperoleh melalui objektivasi dari proses-proses (dan makna-makna) subjektif yang membentuk dunia akal-sehat *intersubjektif*. Pengetahuan akal-sehat adalah pengetahuan yang dimiliki bersama (oleh individu dengan individu-individu lainnya) dalam kegiatan rutin yang normal (dalam kehidupan sehari-hari). Inilah bahan untuk mengarahkan keinginan manusia terhadap tujuan tertentu (*in order to motive*).⁸ Istilah dalam teori Berger, inilah yang disebut dengan objektivasi.

Objektivitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subjektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia dalam makna simbolis yang universal, yaitu pandangan hidupnya yang menyeluruh, yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupannya kepada masyarakat di sekitar lingkungannya.

⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1990), 12.

Realitas kehidupan sehari-hari merupakan *taken for granted*. Walaupun ia bersifat memaksa, namun ia hadir dan tidak (jarang) dipermasalahkan oleh individu. Selain itu, realitas kehidupan sehari-hari pada pokoknya merupakan; realitas sosial yang bersifat khas (dan individu tak mungkin untuk mengabaikannya), dan totalitas yang teratur, terikat struktur ruang dan waktu, dan objek-objek yang menyertainya (*because motive*)⁹ atau disebut dengan internalisasi.

Internalisasi merupakan proses penyerapan ke dalam kesadaran dunia yang terobjektivasi sedemikian rupa sehingga struktur dunia ini menentukan struktur subjektif kesadaran itu sendiri. Sejauh internalisasi itu telah terjadi, individu kini memahami berbagai unsur dunia yang terobjektivasi sebagai fenomena yang internal terhadap kesadarannya bersama saat dia memahami unsur-unsur itu sebagai fenomena-fenomena realitas eksternal.¹⁰

Realitas kehidupan sehari-hari selain terisi oleh objektivasi, juga memuat signifikasi. Signifikasi atau pembuatan tanda-tanda oleh manusia, merupakan objektivasi yang khas, yang telah memiliki makna intersubjektif walaupun terkadang tidak ada batas yang jelas antara signifikasi dan objektivasi.¹¹

Masyarakat sebagai realitas objektif menyiratkan pelebagaan di dalamnya. Proses pelebagaan (institusionalisasi) diawali oleh eksternalisasi yang dilakukan berulang-ulang sehingga terlihat polanya dan dipahami bersama- yang kemudian menghasilkan pembiasaan (habitualisasi).

⁹ Ibid., 13.

¹⁰ Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991), 19.

¹¹ Ibid., 13-15.

Habitualisasi yang telah berlangsung memunculkan pengendapan dan tradisi. Pengendapan dan tradisi ini kemudian diwariskan ke generasi sesudahnya melalui bahasa.

Di sinilah terdapat peranan di dalam tatanan kelembagaan, termasuk dalam kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan pewarisan pengalaman tersebut. Jadi, peranan mempresentasikan tatanan kelembagaan atau lebih jelasnya; pelaksanaan peranan adalah representasi diri sendiri. Peranan mempresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga.¹²

Masyarakat sebagai realitas objektif juga menyiratkan keterlibatan *legitimasi*. Legitimasi merupakan objektivasi makna tingkat kedua, dan merupakan pengetahuan yang berdimensi kognitif dan normatif, karena tidak hanya menyangkut penjelasan tetapi juga nilai-nilai. Legitimasi berfungsi untuk membuat objektivasi yang sudah melembaga menjadi masuk akal secara subjektif.¹³

Perlu sebuah *universum simbolik* yang menyediakan legitimasi utama keteraturan pelembagaan. *Universum simbolik* menduduki hirarki yang tinggi, mentasbihkan bahwa semua realitas adalah bermakna bagi individu, dan individu harus melakukan sesuai makna itu. Agar individu mematuhi makna itu, maka organisasi sosial diperlukan, sebagai pemelihara *universum simbolik*. Maka, dalam kejadian ini, organisasi sosial dibuat agar sesuai dengan *universum simbolik* (teori/legitimasi).

¹² Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1969), 31.

¹³ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 24-27.

Di sisi lain, manusia tidak menerima begitu saja legitimasi. Bahkan, pada situasi tertentu *universum simbolik* yang lama tak lagi dipercaya dan kemudian ditinggalkan. Kemudian manusia melalui organisasi sosial membangun *universum simbolik* yang baru. Dan dalam hal ini, legitimasi/teori dibuat untuk melegitimasi organisasi sosial. Proses “legitimasi sebagai legitimasi lembaga sosial” menuju “lembaga sosial sebagai penjaga legitimasi” terus berlangsung, dan dialektik. Dialektika ini terus terjadi, dan dialektika ini yang berdampak pada perubahan sosial.¹⁴

Masyarakat sebagai kenyataan subjektif menyiratkan bahwa realitas objektif ditafsiri secara subjektif oleh individu. Dalam proses menafsiri itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk ‘mengambil alih’ dunia yang sedang dihuni sesamanya. Internalisasi berlangsung seumur hidup melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dengan diterimanya definisi-definisi tersebut, individu pun bahkan hanya mampu memahami definisi orang lain, tetapi lebih dari itu, turut mengkonstruksi definisi bersama. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat.¹⁵

Menurut Hanneman Samuel, metodologi Sosiologis Berger mengacu pada tiga poin penting dalam kerangka teori Berger yang berkaitan dengan arti penting makna yang dimiliki aktor sosial, yakni: “semua manusia memiliki

¹⁴ Ibid., 28-29.

¹⁵ K.J. Veeger. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 18-19.

makna dan berusaha untuk hidup dalam suatu dunia yang bermakna”. Makna manusia pada dasarnya bukan hanya dapat dipahami oleh dirinya sendiri, tetapi juga dapat dipahami oleh orang lain.¹⁶

Terhadap makna, beberapa kategorisasi dapat dilakukan, *pertama*, makna dapat digolongkan menjadi makna yang secara langsung dapat digunakan dalam kehidupan sehari-hari pemiliknya; dan makna yang tidak segera tersedia secara ‘*at-hand*’ bagi individu untuk keperluan praktis membimbing tindakan dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, makna dapat dibedakan menjadi makna hasil tafsiran orang awam, dan makna hasil tafsiran ilmuwan sosial. *Ketiga*, makna dapat dibedakan menjadi makna yang diperoleh melalui interaksi tatap muka, dan makna yang diperoleh tidak dalam interaksi (misalnya melalui media massa, dakwah, kitab, buku dan media lainnya).¹⁷

Sosiolog menekuni dan memahami makna pada level interaksi sosial. Karena itu, Berger menjadikan interaksi sosial sebagai *subject matter* sosiologi. Interaksi ini melibatkan hubungan individu dengan *masyarakat*. Individu adalah *acting subject*, makhluk hidup yang senantiasa bertindak dalam kehidupan sehari-harinya. Tindakan individu dilandaskan pada makna-makna subjektif yang dimiliki aktor tentang tujuan yang hendak dicapainya, cara atau sarana untuk mencapai tujuan, dan situasi serta kondisi yang melingkupi pada sebelum dan/atau saat tindakan itu dilaksanakan. Masyarakat

¹⁶ Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 58.

¹⁷ *Ibid.*, 59.

merupakan suatu satuan yang bersifat kompleks, yang terdiri dari relasi-relasi antar manusia yang (relatif) besar dan berpola.¹⁸

Interaksi sosial sebagai *subject matter* adalah interaksi sosial dengan dimensi horizontal dan vertikal. Horizontal tak hanya bermakna interaksi antar individu dengan individu lainnya, tetapi meliputi kelompok dan struktur sosial. Karena itu faktor kultural, ekonomi, dan politik tak dapat diabaikan. Perjalanan sosial manusia tak lepas dari masa lalu dan masa mendatang, sehingga aspek vertikal (sejarah) menjadi penting. Hal ini tidak berarti menghilangkan sosiologi sebagai disiplin ilmiah dan menyatu dengan ilmu sejarah, tapi sosiologi meminjam data sejarah untuk meningkatkan pemahamannya tentang realitas masa kini.¹⁹

Dengan sederhana, ketika hendak memahami makna *hijrah* di Pondok Imam Muslim Al-Atsary, maka ajaran tentang *hijrah* ini harus dipahami dan ditafsirkan oleh tokoh-tokoh sebelum mereka. Sejak *hijrah* dieksternalisasikan Nabi Muhammad dan kaumnya empat belas abad silam, sejak itu *hijrah* menjadi isu dan amalan penting yang bertahan hingga kini.

Sejak itu pula *hijrah* menjadi fenomena sosial yang menyebar sekaligus fenomenal. *Hijrah* tak hanya menjadi realitas bagi kaum Muslimin, tetapi juga umat yang lain. *Hijrah* telah menjadi makanan sehari-hari umat Islam. Sehingga umat Islam di luar Arab tak perlu lagi menerjemahkan *hijrah* dalam bahasa ibunya. Kata *hijrah* sudah mendarah daging sebagaimana kata

¹⁸ Ibid., 60.

¹⁹ Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (New Delhi: Prentice-Hall of India Private Limited, 1969), 11; P Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, terjemahan (Jogjakarta: IRCiSoD, 2011), 22.

Islam itu sendiri. Karena itu fenomena *hijrah* selalu tergambar nyata. Bahkan umat Islam menyimpan pengalaman tentang *hijrah* sebagai pengetahuan dan realitas sosial mereka.

Mengikuti konstruksi sosial Berger, realitas sosial *hijrah* menjadi terperlihatkan dengan ter'bahasa'kannya dalam al-Qur'an, Hadis, buku-buku/manuskrip ulama yang terpelihara hingga kini. Agama (Islam) berhasil melegitimasi *hijrah*, terlebih ada beberapa kelompok Islam menjadikan agama sebagai ideologi negara. Alhasil, bersatunya dua kekuatan besar (agama dan negara) selama berabad-abad (selama imperium Islam) menjadikan *hijrah* sebagai realitas sosial yang tak terbantahkan, bahkan mustahil untuk dihilangkan.

Sosialisasi *hijrah* terus berlangsung seiring sosialisasi Islam. Jihad terus diinternalisasi oleh individu Muslim, sehingga menjadi realitas subjektif. Realitas subjektif itu terus dieksternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Karena *hijrah* memiliki makna yang luas, sehingga dapat dieksternalisasikan dalam setiap detik dan ruang kehidupan kaum Muslim.

Hijrah juga menjadi ruh dakwah mubaligh-mubaligh *Manhaj Salafī*, perjuangan kader-kader partai politik Islam, dan perjuangan menegakkan *shari'at* Islam bagi para mujahid-mujahid organisasi pemuda. Dalam artian, *hijrah* yang mereka pahami bukan lagi perpindahan fisik tetapi perpindahan gerakan dan pemahaman Islam yang dianggap kurang baik, menjadi pemahaman Islam yang lebih baik. Sehingga tidak dapat mereka hindari, *hijrah* memiliki kenyataan objektif yang tak bisa dinihilkan. Namun di sisi

lain, *hijrah* adalah kenyataan subjektif yang relatif, plural, dan dinamis. *Hijrah* bisa menjadi nyata bagi sebagian orang, tapi bisa tidak menjadi 'nyata' bagi sebagian yang lain.

Hijrah memiliki keragaman makna (subjektif), tiap individu memiliki penafsiran sendiri-sendiri, dan penafsiran (makna subjektif) itu terus berproses dan memungkinkan untuk berubah. Hal inilah yang menarik untuk dijadikan dasar dalam penelitian ini, yaitu menangkap setiap makna *hijrah* dari jemaah *hijrah* di Ponpes Imam Muslim.

G. Penelitian Terdahulu

Untuk menghindari tuduhan plagiasi, maka berikut ini akan dijelaskan mengenai buku-buku, tulisan-tulisan atau hasil penelitian yang terkait dengan Penelitian ini. Sejauh ini, Peneliti menemukan bahwa penelitian mengenai pola keagamaan di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri belum pernah dilakukan sebelumnya. Sedangkan karya ilmiah yang memiliki objek Penelitian yang sama, yaitu konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri ditemukan beberapa penelitian yang identik. Akan tetapi karya-karya tersebut jelas memiliki signifikansi yang jauh berbeda dengan penelitian ini, sehingga riset ini layak untuk dilakukan. Karya ilmiah yang dimaksud yaitu:

Arrazy Hasyim yang berjudul *Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafī*,²⁰ di mana penelitian tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa teologi eksklusif selalu melahirkan gerakan yang puritanis dan mengarah kepada gerakan radikalisme. Gerakan *Manhaj Salafī* yang berasaskan romantisme era awal kemunculan Islam menghambat perkembangan Islam dan cenderung bersifat destruktif atau menghambat kemajuan Islam.

Manhaj Salafī selalu dikonotasikan sebagai Gerakan Islam yang jauh dari sikap moderat. Tetapi dalam penelitian *Manhaj Salafī* di Kota Kediri ini, justru *Manhaj Salafī* bersikap moderat dan jauh dari kata fundamentalisme dan radikalisme. Hal ini karena *Manhaj Salafī* di Kota Kediri perihal sikap *wasatiyah*-nya terpengaruh oleh budaya Islam Lokal yang terlebih dahulu ada di Kota Kediri. Melihat perkembangan Islam *Manhaj Salafī* di Pondok Imam Muslim dapat ditinjau dari sudut pandang sosiologis memiliki karakter Islam Indonesia *wasatīyah* hal ini dibuktikan dengan karakter Islam *Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim sangat harmonis berinteraksi dengan kondisi masyarakatnya.

Penelitian ini hendak menegaskan kebenaran pendapat Din Wahid dalam disertasinya yang berjudul “Nurturing the Salafī Manhaj: A Study of Salafī Pesantrens in Contemporary Indonesia”²¹ pernah menyatakan bahwa Islam *Manhaj Salafī* akan tetap berkembang di Indonesia ketika *Manhaj Salafī* mampu berakomodasi dengan budaya lokal dan berkarakter Islam *wasatiyah*

²⁰ Arrazy Hasyim, “Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafī” (Disertasi- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), 207.

²¹ Din Wahid, “Nurturing The Salafī Manhaj: A Study of Salafī Pesantrens in Contemporary Indonesia” (Disertasi- Universiteit Utrecht, 2014), 375–390.

akan dapat eksis dan berkembang. Jika tidak, akan terjadi sebaliknya. Maka Pondok Pesantren Imam Muslim merupakan salah satu bentuk Islam *Manhaj Salafī* yang telah bertransformasi dari Islam yang tidak akomodatif terhadap budaya lokal menjadi Islam yang “dipaksa” akomodatif terhadap budaya lokal untuk eksistensi ajarannya.

Yudian Wahyudi dalam buku yang berjudul *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*.²² Buku ini ditulis dengan penuh stigma bahwa Gerakan *Salafī* berbentuk tunggal akarnya, yaitu Gerakan *Salafī*-Wahabi. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa Gerakan wahabiyah memiliki stigma yang negatif di kalangan masyarakat Indonesia, tetapi praktik di lapangan gerakan ini tidaklah tunggal. Meskipun secara historis dan geneologis *Manhaj Salafī* terilhami oleh teologi *Salafī*-Wahabiy. Namun secara faktanya dalam penelitian ini hendak membuktikan gerakan *Manhaj Salafī* merupakan Gerakan *Salafī* baru yang menempuh “jihad” tidak selalu ekstrim sebagaimana Gerakan *Salafī* jihadi awal di Timur Tengah ataupun *Salafī* Jihadi pimpinan Ja’far Umar Thalib. Tetapi Gerakan *Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri lebih memiliki kecenderungan *Salafī* yang digagas oleh Syekh Albani yang focus terhadap Gerakan dakwah dan tarbiyah.

Sahran Saputra dalam riset berjudul “Gerakan Hijrah Kaum Muda Muslim di Kota Medan (Studi Kasus Gerakan Komunitas Sahabat Hijrahku)”. Penelitian ini membahas tentang gerakan hijrah yang dilakukan oleh komunitas Sahabat Hijrahku sebagai gerakan sosial baru kaum muda Muslim

²² K. Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2009), 113.

di Kota Medan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui faktor dominan yang mendukung proses gerakan hijrah dengan menggunakan teori gerakan sosial baru dengan tiga faktor utama pada gerakan social.

Hasil penelitian didapati bahwa gerakan hijrah merupakan rentetan dari kesadaran kolektif yang terjadi dikalangan kaum muda Muslim Kota Medan pasca gerakan aksi bela Islam. Struktur dan kesempatan politik yang terbuka di era reformasi telah memberikan kesempatan lebih kepada komunitas Sahabat Hijrahkuu untuk menyebarkan ide, gagasan, dan ideologinya secara bebas kepada khalayak. Organisasi digunakan sebagai kendaraan kolektif dalam memobilisasi dan mendistribusi seluruh akses sumber daya dalam mendukung gerakan. Jaringan sosial dari para mitra dan donatur dibangun untuk memberikan dukungan dana sebagai sumber daya terpenting, pemanfaatan *basic skills* para relawan disinergikan dengan kebutuhan gerakan, serta dukungan media partner dalam dukungan kampanye dan publikasi program yang dijalankan. Sedangkan dalam penelitian ini hijrah jauh dari konotasi politik dan organisasi. Justru jam'ah hijrah tertarik melakukan hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri untuk menghindari *hibdzyah* (fanatisme terhadap suatu golongan) untuk mencari makna beragam Islam secara murni sebagai gerakan tarbiyah dan dakwah.

Rika Dilawati, Dadang Darmawan, Wawan Hernawan, Raden Roro Sri Rejeki Waluyojadi dan Wahyudin Darmalaksana dalam riset berjudul “Analisis

Keberagamaan Pemuda Hijrah Komunitas Shift Perspektif Emik-Etik”.²³ Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis keberagamaan pemuda hijrah pada komunitas Shift di Masjid Agung Trans Studio Bandung. Penelitian ini merupakan jenis kualitatif melalui studi lapangan dengan menggunakan pendekatan emik-etik. Hasil dan pembahasan penelitian ini mencakup konseptualisasi keberagamaan, keberadaan pemuda hijrah komunitas Shift, dan analisis keberagamaan pemuda hijrah pada komunitas Shift di Masjid Agung Trans Studio Bandung. Penelitian ini menyimpulkan bahwa keberagamaan pemuda hijrah komunitas Shift merepresentasikan lima dimensi keberagamaan, yaitu pengetahuan, keyakinan, ritual, pengalaman, dan komitmen keagamaan. Sedangkan dalam penelitian ini adalah penelitian tentang hijrah *Manhaj Salafī* berbasis pondok pesantren, di mana secara esensi kelembagaan dan metode pembentukan pola keagamaan pada jemaah hijrah sangat berbeda dengan konstruksi pola keagamaan yang dibangun oleh sebuah komunitas. Selain itu, lokasi penelitian yang digunakan memiliki perbedaan yang cukup jauh, di mana penelitian di atas berada di wilayah perkotaan besar (Bandung), sedangkan dalam penelitian ini berada di wilayah perkotaan kecil. Selain itu basis masyarakat yang menjadi objek dakwah pun berbeda dari segi latar belakang geneologi Islamnya, dan sektor sosial budayanya.

Prima Ayu Rizqi Mahanani, Irwan Abdullah, dan Ratna Noviani
“Estetisasi Jilbab Syar’i Jemaah Salafī: Studi Kasus di Pondok Pesantren

²³ Rika Dilawati, Dadang Darmawan, Wawan Hernawan, Raden Roro Sri Rejeki Waluyojati dan Wahyudin Darmalaksana, “Analisis Keberagamaan Pemuda Hijrah Komunitas Shift Perspektif Emik-Etik”, *Jurnal Perspektif* Vol. 4 No. 1 (Mei 2020). Page 54-65.

Imam Muslim Kota Kediri”.²⁴ Penelitian ini mendeskripsikan praktik estetisasi jilbab *syar’i* yang terjadi dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus yang mengungkapkan realitas sosial yang diamati tentang praktik estetisasi jilbab *syar’i* di kalangan perempuan *Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Dari hasil pengumpulan data menggunakan kajian pustaka, pengamatan partisipatif, dan wawancara mendalam, fakta menunjukkan informan menggunakan dua model jilbab *syar’i* yakni jilbab berwarna gelap dan jilbab warna-warna terang. Pada gamisnya terdapat kombinasi kain motif yang hiasan atau aksennya tidak senada warna. Informan juga menyukai bentuk mainset tangan dan krah yang unik dan lucu yang berkesan fleksibel, ingin terlihat lebih muda, dan mengikuti perkembangan tren kekinian.

Penelitian ini termasuk penelitian Islam Multidisipliner, meskipun memiliki kesamaan lokasi penelitian tetapi bukan studi tentang komunitas Hijrah yang ada di ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Meskipun lokasi yang diteliti sama tetapi objek formal dan material yang diteliti dalam penelitian ini sangat berbeda, sehingga ada peluang bagi peneliti untuk meneliti tentang makna hijrah dan pola keagamaan di kalangan jemaah Hijrah *Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim.

²⁴ Prima Ayu Rizqi Mahanani, Irwan Abdullah, dan Ratna Noviani, “Estetisasi Jilbab Syar’i Jemaah Salafi: Studi Kasus di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri” *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vol 3, No 1 (2019), 65-78.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini sebagai upaya dalam mempelajari agama menurut disiplin ilmu sosiologi agama. Penelitian agama dari sudut ilmu sosiologi diketahui dapat menggunakan beberapa pendekatan, antara lain, Thomas O’Dea yang menggunakan pendekatan fungsional, Peter L. Berger menggunakan pendekatan Tindakan social.²⁵ Usaha ini juga merupakan sebagai manifestasi dari pendekatan Islam interdisipliner, dan sebagai salah satu bentuk upaya pengembangan penelitian yang mengintegrasikan ilmu sosial (sosiologi agama) dengan ilmu agama Islam.

Selain itu penelitian ini merupakan wujud dari implementasi dari “pendekatan Islam multidisipliner” dalam kajian *Islamic studies*, yang sejalan dengan filosofi UIN Sunan Ampel yang mengintegrasikan antara sains (Baca; konteks penelitian ini adalah ilmu sosial) dengan ilmu-ilmu agama untuk memperkaya khazanah pemikiran Islam tentang dinamika kehidupan beragama di kalangan komunitas *hijrah Manhaj Salafī* dengan pendekatan dan perspektif yang baru (baca; sosiologi).

b. Pendekatan Penelitian

²⁵ Thomas F. O’Dea, *The Sociology of Religion*, 12.

Bentuk penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*). Penelitian lapangan merupakan bentuk penelitian yang cenderung menitik beratkan pada pengumpulan data empiris di lapangan. Peneliti memilih lokasi penelitian ditentukan yaitu Ponpes Imam Muslim di Kota Kediri. Bentuk penelitian lapangan dipilih oleh peneliti disebabkan penelitian yang berbasis kajian pustaka tidak cukup relevan untuk memenuhi data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, peneliti perlu untuk hadir ke lapangan untuk mendapatkan data yang dibutuhkan sebagai bahan melengkapi kajian tentang fenomena *hijrah* milenial di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri.

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Disebabkan penelitian kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan data deskriptif mengenai kata-kata lisan, tulisan, dan tingkah laku yang dapat diamati dari orang-orang yang diteliti, dan mengharuskan peneliti terjun langsung dilapangan.²⁶

Artinya penelitian kualitatif adalah suatu prosedur penelitian yang menghasilkan data berupa perkataan atau tulisan dan perilaku yang diamati oleh peneliti itu sendiri.²⁷ Pendekatan kualitatif digunakan dalam penelitian ini, dengan tujuan supaya menghasilkan informasi dan data yang actual serta faktual berdasarkan dari data

²⁶ Emy Susanti Hendrarso. "Penelitian Kualitatif: Sebuah Pengantar," dalam Bagong Suyanto dan Sutinah (ed). *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Kencana, 2010), 165

²⁷ Arif Furchman, *Pengantar Metodologi Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1922), 22.

lisan, tulisan dan dokumentasi yang diamati langsung di lokasi penelitian.

2. Kehadiran Peneliti

Factor kunci dari penelitian ini adalah kehadiran peneliti di lokasi penelitian, yaitu Kota Kediri. Dalam menangkap makna fenomena *hijrah* di jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim yang terjadi, sekaligus menjadikan peneliti sebagai sebuah alat pengumpulan data.²⁸

Dengan demikian, setiap data yang dibutuhkan dalam penarikan kesimpulan penelitian ini bisa terangkum dengan cepat, tepat, efektif dan efisien. Dalam melakukan penelitian, peneliti bisa menempatkan dirinya sebagai *partcipant observer* atau *non-partcipant observer*. Observasi partisipasi yaitu peneliti turut mengambil bagian dalam perikehidupan orang-orang yang diobservasi.

Sedangkan observasi *non partisipan* jika peneliti tidak ikut mengambil bagian dalam aktivitas masyarakat dan peri kehidupan orang-orang yang diobservasi.²⁹ Dalam hal ini, penelitian ini sifatnya *non-partisipan*. Dengan demikian, peneliti senantiasa mengambil jarak dengan subjek penelitian. Dengan demikian, objektifitas penelitian dan sifat bebas nilai nantinya bisa dipenuhi.

3. Lokasi Penelitian

Sebelum melalarkan penelitian yang sebenarnya peneliti terlebih dahulu melakukan pra-penelitian (*pre-research*) untuk menentukan step-

²⁸ Lexy J. Moeloeng, *Mctode Penelitian Kualitatif*(Bandung: Remaja Rosdakarya, 1955), 121.

²⁹ *Ibid.*, 104-105

step penelitian selanjutnya. Dalam pra-penelitian yang telah dilakukan, peneliti memilih jamaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri sebagai lokasi penelitian dengan berbagai pertimbangan sebagai berikut.

- a. Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri dengan pertimbangan bahwa jamaah yang menuntut ilmu agama di sana mengalami peningkatan yang signifikan sampai awal tahun 2020. Dari semula pondok ini berdiri tahun 2006, yang mempunyai pengikut sekitar 30 orang saja dan sekarang telah memiliki pengikut sekitar 1600 orang.
- b. Pondok Pesantren Imam Muslim memiliki peranan yang strategis dalam perkembangan *Manhaj Salafī* di Kota Kediri. Keberadaannya mempunyai pengaruh kuat dalam mengembangkan *Manhaj Salaf* di Kota Kediri di tengah masyarakat yang mayoritas menjadikan pondok pesantren tradisional yang ada di Kota Kediri sebagai kiblat keagamaan mereka, seperti Pondok Pesantren Lirboyo, Wali Barokah, dan Wahidiyah.
- c. Geneologi Islam di Kediri yang bersifat multikultural, dapat menerima semua golongan. Hal ini terbukti Kediri sebagai episentrum penyebaran berbagai aliran Islam seperti Pondok Pesantren Lirboyo sebagai pusat penyebaran Islam Nahdliyin, Pondok Pesantren Kedunglo sebagai penyebar Islam Wahidiyah, Pondok Pesantren Wali Barokah sebagai Penyebar Islam Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan masih banyak lagi.

4. Jenis Data dan Sumber Data

Subjek penelitian merupakan sumber utama dalam penelitian ini. pemilihan sumber data diuji validitasnya untuk memperoleh data yang sesuai dengan fokus penelitian ini. Jenis sumber data yang diperlukan dalam penelitian ini diantaranya tulisan (dokumentasi), Tindakan dan kata-kata dipergunakan untuk merumuskan konstruksi sosial yang membentuk konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri.

Jenis sumber data yang berupa tulisan, tindakan dan kata-kata dari kalangan jam'ah hijrah dan pengurus Ponpes Imam Muslim dijadikan sumber data primer dalam penelitian ini. berbagai sumber yang membahas hijrah sebagai konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dipilih dan dikonstruksikan menjadi satu paparan yang komperhensif.

Selain sumber data primer, ada pula jenis sumber data tulisan yang sifatnya sekunder. Jenis sumber data ini dibutuhkan untuk melengkapi sumber data observasi di lapangan untuk merumuskan hijrah sebagai konversi yang membentuk pola purifikasi keagamaan di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri.

Adapun jenis data yang berupa tindakan dan kata-kata dipergunakan untuk menggali data tentang konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota

Kediri. Jenis data berupa tindakan didapatkan dari pengamatan (observasi) langsung ke lokasi penelitian yaitu di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri.

Data tindakan yang diobservasi secara spesifik dibatasi pada ritual dan kehidupan para jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Sementara jenis data yang berbentuk kata-kata didapatkan dari informan yang berkaitan secara langsung dengan hijrah sebagai konversi dan membentuk pola keagamaan yang puritan di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salaf* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Kedua jenis sumber data dalam penelitian ini bersifat primer. Tetapi kata-kata dan tindakan yang secara tidak langsung terkait dengan tema penelitian ini, tetap diperhatikan oleh peneliti sebagai sumber data sekunder. Ini perlu dilakukan oleh peneliti untuk tercaainya sifat komprehensif penelitian.

5. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian yang digunakan dalam pelaksanaan penelitian ini dilakukan untuk memperoleh data seobjektif mungkin. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah metode kepustakaan, observasi yang bersifat nonn-partisipan, wawancara mendalam dan dokumentasi.

a. Kajian Kepustakaan

Penelitian ini pada awalnya akan melakukan kajian kepustakaan guna memperoleh data mengenai konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Dalam tahap ini, peneliti melakukan

kajian mendalam mengenai konsepsi budaya keagamaan dalam al-Qur'ān, hadis, serta literatur-literatur Islam yang membahasnya. Buku-buku primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

- 1) Din Wahid, *Nurturing The Salafī Manhaj: A Study of Salafī Pesantrens in Contemporary Indonesia* dalam Disertasi bentuk pdf. Belanda: Universiteit Utrecht, 2014.
- 2) K. Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- 3) Muhammad bin Shalih Ustaimin, *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar'i*, Terj. Abu Abdillah. Pekalongan; Pustaka Sumayyah, 2006.
- 4) Hamid Algar, *Wahabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- 5) Abdussalam bin Salim As-Suhaimi, *Jadilah Salafī Sejati*, terj. Kun Salafīyyun 'alal jāddah, Heri Iman. Jakarta, Pustaka At-Tazkia, 2007.
- 6) Jazuli, Ahzami Samiun *Hijrah dalam Pandangan al-Qur'ān*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- 7) Roel Meijer, *Global Salafism; Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst Company, 2009.

b. Observasi

Observasi merupakan jenis aktivitas pengumpulan data yang dilakukan melalui pengamatan dan pencatatan secara sistematis

terhadap fenomena-fenomena yang dianggap oleh peneliti terkait dengan tema penelitian.³⁰ Dengan menggunakan metode observasi peneliti secara langsung dapat mengetahui secara jelas terhadap apa yang sesungguhnya terjadi di lapangan. Karena penelitian ini sifatnya *non-partisipan*, maka peneliti hanya melihat kehidupan keberagaman di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Observasi yang telah dilakukan yaitu:

- 1) Observasi Pondok Pesantren-Pondok Pesantren *Manhaj Salafī* di Wilayah Kota Kediri dan Kabupaten Kediri, tanggal 10 Januari 2018- 20 Februari 2019.
- 2) Observasi di Pelatihan Bahasa Arab Masjid Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 2 Januari 20 Februari 2020.
- 3) Observasi di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, 2 Januari – 20 Februari 2020.
- 4) Observasi Halaqah Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, 2-30 Januari 2020.
- 5) Observasi di Café fresh co-working Katang Kediri, tanggal 13-15 Juli 2019.
- 6) Observasi, Makam Setono Gedong Kota Kediri, 20 Januari 2020.
- 7) Observasi, Makam Setono Landean Kota Kediri, 20 Januari 2020.

³⁰ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996),129.

8) Observasi, Makam Kyai Sholeh Banjarmasinlami Kota Kediri, 20 Januari 2020.

c. Wawancara

Wawancara merupakan jenis kegiatan pengumpulan data dengan cara mengajukan pertanyaan secara langsung kepada nara sumber di lapangan, dan jawaban-jawaban nara sumber tersebut dicatat dan direkam menggunakan alat perekam suara.³¹ Metode wawancara mendalam harus dilakukan dengan cara terbuka. Artinya bahwa subjek penelitian mengetahui sedang diwawancarai dan mengetahui pula apa maksud wawancara itu dilakukan oleh peneliti.

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan wawancara kepada pihak yang terkait secara langsung dengan konversi dan purifikasi agama di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salaf* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dan beberapa narasumber yang terkait. Berikut nara sumber dalam penelitian ini:

Ustadz Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, Pimpinan Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, merupakan lulusan dari 3 pondok islam *Manhaj Salafi* yaitu, Ponpes Al-Irsyad Salatiga, Ponpes Al-Irsyad Surabaya dan Ponpes Al-Furqon Gresik. wawancara dilakukan pada tanggal 22 Agustus 2020.

Ustadz Bagus Jamrozi, Bendahara Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Merupakan ustadz yang direkrut oleh salah satu

³¹ Ibid.

pendiri pondok pesantren Imam Muslim Ustad Isra' Bagus. Ustad Bagus Jamrozi merupakan lulusan Ponpes Al-Irsyad Surabaya dan LIPIA Jakarta. Wawancara dilakukan tanggal 20, 22, dan 25 Agustus 2020.

Abdus Salam, Sekretaris Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, merupakan salah satu pendiri kajian Islam *Manhaj Salafi* di Kota Kediri, dan penginisiasi berdirinya Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Wawancara dilakukan pada tanggal 22 Agustus 2020.

Zaini merupakan Jemaah hijrah yang menjadi sekretaris 2 Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, ia mulai mengenal *Manhaj Salafi* di daerah yang diadakan di Jepang, ketika ia masih menjadi TKI di sana pada tahun 2003. Selama di Jepang ia mempelajari Islam *Manhaj Salafi* melalui CD dan rekaman-rekaman ustad-ustad *Salafi* yang dikirim dari Indonesia. Ketika tahun 2005 ia pulang dari Jepang ia memutuskan gabung dengan Pondok Pesantren Imam Muslim yang baru berdiri. Hingga kini ia tetap konsisten mewaqafkan dirinya untuk pengembangan dakwah Islam *Manhaj Salafi* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Zaini, Sekretaris 2 Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 18 Agustus 2020.

Andara merupakan jamaah *hijrah* yang berasal dari golongan Nahdliyin. Ia mengikuti kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim

Kota Kediri karena menemukan kajian Islam yang sangat ilmiah di Pondok Pesantren tersebut. Ia merasa kehidupan sunnah yang diterapkan di Pondok Pesantren Imam Muslim merupakan contoh kehidupan Muslim yang kaffah, di mana tidak ia temukan ketika menjadi seorang Nahdliyin di desanya. Andara, *Jamaah Hijrah Pondok Pesantren Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 12 Februari 2020.*

Halim merupakan *Jamaah hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim dari Muhammadiyah, yang merasa ketika mengikuti Muhammadiyah ia tidak menemukan khazanah Ilmu dan kekayaan pengetahuan tentang ubudiyah yang benar, dan tertarik mengikuti kajian di Pondok Pesantren Pesantren Imam Muslim karena banyaknya referensi kitab yang digunakan dan lingkungan yang sangat islami. Bahkan ia kini telah menjadi guru dan Wali Kelas 3 di SD Imam Muslim Kota Kediri. Halim, *Jamaah Hijrah Ponpes Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 4 Januari 2020.*

Azzam merupakan *jamaah hijrah* di Pondok Pesantren Imam Muslim yang mulai aktif mengikuti kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim sejak tahun 2017. Ia dahulu tidak pernah mengikuti ormas atau firqah Islam tertentu. Ia mulai tertarik mengaji di Pondok Pesantren Imam Muslim karena ia banyak menemukan ilmu dan manfaat tentang agama Islam serta kehidupannya mulai terarah tidak serampangan dalam beragama sebagaimana sebelum

mengikuti kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim. Azzam, Jamaah *Hijrah* Ponpes Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 24 Januari 2020.

Iwan adalah jamaah *hijrah* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri yang melakukan *hijrah* pada tahun 2017. Ia melakukan *hijrah* karena ia merasa kehidupan yang ia jalani selama menjadi pegawai Bank Konvensional membuat kehidupannya berantakan dan jauh dari nilai-nilai Islam. Hingga pada akhirnya memutuskan *hijrah* dan mengikuti kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim dan pada tahun 2018 ia memutuskan keluar dari pekerjaannya sebagai pegawai bank konvensional dan memilih membuka toko baju dan bisnis property syari'ah. Iwan, Jamaah *hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 24 Januari 2020.

Lu merupakan Muslimah yang *hijrah* dari LDII Kediri ke Islam *Manhaj Salaf* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri karena tertarik kajian yang ada di Pondok Pesantren Imam Muslim yang komprehensif dan konsisten dalam melaksanakan sunnah Nabi Muhammad dan Al-Qur'ān. Ia merasa bahwa di Pondok Pesantren Imam Muslim selain mendapat Ilmu ia menemukan lingkungan yang sangat baik untuk tetap istiqomah di jalan Islam yang sesuai Sunnah Nabi. LU, Jamaah *Hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 14 Februari 2020.

Arief merupakan jamaah *hijrah* yang berasal dari golongan Nahdliyin. Ia dahulu merupakan seorang guru ngaji di salah satu Mushola Nahdliyin di Tinalan Gang 3 Kota Kediri. mengikuti kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri karena Ia merasa kehidupan sunnah yang diterapkan di Pondok Pesantren Imam Muslim merupakan kesejatian Islam yang selama ini ia cari. Di mana tidak ia temukan kajian yang masuk akal baginya ketika menjadi seorang Nahdliyin di wilayahnya. Arief, Jamaah *Hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 12 Februari 2020.

LE merupakan jamaah *hijrah* yang berasal dari lingkungan Muhammadiyah. Ia merasa terpanggil untuk melaksanakan *hijrah* karena baginya *hijrah* adalah jalan yang harus ia tempuh untuk menuju kehidupan Islam yang lurus sesuai dengan al-Qur'ān dan Sunnah Nabi. Sedangkan ketika ia berada di lingkungan Muhammadiyah, ia merasa tidak mendapatkan hal tersebut. LE, Jamaah *Hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 14 Februari 2020.

Theo merupakan mualaf yang *hijrah* ke Pondok Pesantren Imam Muslim kota Kediri tahun 2016. Mengenai kapan ia bersyahadat peneliti tidak mendapatkan kepastian tanggalnya dan ia tidak menyebutkan hal tersebut. Tetapi ia mengatakan bahwa ia tertarik kajian di Pondok Pesantren Imam Muslim karena

lingkungannya mendukung ia terus untuk istiqomah memegang ajaran agama Islam yang kaffah. Theo, Jamaah *Hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 12 Maret 2020.

Abu Dika merupakan nama *hijrah* yang ia miliki setelah ia memutuskan ber*hijrah* ke Islam *Manhaj Salafi* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Ia sebelum *hijrah* merupakan mantan preman yang ada di Jakarta. Sebelum *hijrah* ia merasa kehidupannya jauh dari nilai-nilai islami dan jauh dari Allah. Setelah *hijrah* ia merasa kehidupannya mulai terarah dan penuh ketenangan. Abu Dika, Jamaah *Hijrah* Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, Kediri, 10 Agustus 2020.

d. Dokumentasi

Teknik pengumpulan data dengan dokumentasi merupakan jenis aktifitas pengambilan data yang diperoleh peneliti melalui dokumen-dokumen.³² Metode dokumentasi diharapkan merekam hal-hal yang dianggap penting, yang terkait langsung dengan penelitian yang berhubungan hijrah sebagai konversi agama dan membentuk pola keagamaan di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri.

³² Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 66.

6. Pengecekan Keabsahan Data

Dalam bukunya metode penelitian kualitatif, Lexy J. Moeleong mengatakan bahwa pengecekan keabsahan data dapat dilakukan menggunakan beberapa cara, diantaranya yaitu:

- a. Melakukan ketekunan dalam pengamatan di saat observasi di Lapangan.
- b. Melakukan Triangulasi, maksudnya mencari sesuatu yang lain di luar data primer dan sekunder sebagai alat pengecekan keabsahan data. Dengan kata lain data di luar sumber primer dan sekunder digunakan sebagai pembanding data tersebut. Adapun triangulasi yang dilakukan dalam penelitian ini ada dua jenis, yaitu :
 - 1) Triangulasi sumber, yaitu dengan cara membandingkan perolehan data pada teknik yang berbeda dalam fenomena yang sama.
 - 2) Triangulasi dengan metode, yaitu membandingkan perolehan data dari teknik pengumpulan data yang sama dengan sumber yang berbeda.

c. Member Check

Dalam proses member check ini peneliti melibatkan diri dengan nara sumber untuk dikonfirmasi serta mendiskusikan Kembali bila diperlukan jika ditemukan data yang ditemukan oleh peneliti dianggap tidak valid. Hal ini dilakukan agar data yang digunakan dalam penelitian memiliki keabsahan dan sesuai dengan kondisi yang ada di

lapangan. Hal ini dilakukan dengan menjalin hubungan yang intensif antara peneliti dengan narasumber.³³

7. Unit Analisis Data

Data-data yang telah dikumpulkan melalui berbagai teknik tersebut selanjutnya digolongkan menjadi dua unit analisis data. Pertama seputar makna *hijrah* bagi jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri yang didapatkan dari kajian kepustakaan dan pengamatan langsung. Pendekatan dalam unit analisis data yang pertama ini menggunakan pendekatan fenomenologi. Pendekatan ini merupakan pendekatan yang menopang teori konstruksi Peter L. Berger dan Thomas Luckman.

Bagi metodologi sosiologis Berger mengacu pada beberapa poin penting dalam kerangka teori Berger yang berkaitan dengan arti penting makna yang dimiliki aktor sosial, yakni:³⁴ semua manusia memiliki makna dan berusaha untuk hidup dalam suatu dunia yang bermakna, serta makna yang dimiliki oleh manusia pada dasarnya bukan hanya dapat dipahami oleh dirinya sendiri, tetapi juga dapat dipahami oleh orang lain. Terhadap makna, beberapa kategorisasi dapat dilakukan; *pertama*, makna dapat digolongkan menjadi makna yang secara langsung dapat digunakan dalam kehidupan sehari-hari pemiliknya; dan makna yang tidak segera tersedia secara *at-hand* bagi individu untuk keperluan praktis membimbing tindakan dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, makna dapat dibedakan

³³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 178.

³⁴ K.J. Veeger. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 18-19.

menjadi makna hasil tafsiran orang awam, dan makna hasil tafsiran ilmuwan sosial. *Ketiga*, makna dapat dibedakan menjadi makna yang diperoleh melalui interaksi tatap muka, dan makna yang diperoleh tidak dalam interaksi (misalnya melalui media massa).³⁵ Manusia bagi Berger pada kenyataannya memasuki pemaknaan dalam hubungannya dengan realitas: di mana tindakan seseorang itu didasarkan pada kehendak (niat), dan suatu makna tersebut kemudian diobjektivasi ke dalam artifak budaya seperti ideologi, sistem keyakinan, kode moral, lembaga-lembaga dan seterusnya.

Sebaliknya makna-makna tersebut diserap kembali ke dalam kesadaran sebagai kemungkinan penyelesaian realitas, aturan sosial dan sebagainya. Dalam menggali “makna” konversi dan purifikasi dalam penelitian ini, maka diperlukan pemahaman yang berangkat dari teori fenomenologi untuk mengetahui *because of motive* dan *in order to motive* makna konversi dan purifikasi agama bagi jemaah *hijrah* di Ponpes Imam Muslim al-Atsary Kota Kediri. Berkaitan dengan pemikiran Schutz dalam menelaah tindakan seseorang yang umum dalam dunia kehidupan tidak dapat lepas dari pengaruh situasi biografinya (*because of motive*). Makna yang terbangun dari setiap interaksi yang terbangun tidak lepas dari latar belakang biografis.³⁶

Proses pemaknaan di atas ini membentuk sistem relevansi yang menjalankan proses interaksi dengan lingkungan. Dengan kata lain,

³⁵ Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, 65.

³⁶ Alfred Schutz, dalam John Wild dkk, *The Phenomenology of the Social World* (Illinois: Northon University Press, 1967), 67.

pembentukan sistem relevansi dalam proses interaksi sosial ini dapat dijadikan elemen pembentuk tujuan dalam setiap tindakan sosial yang dilakukan oleh individu (*in order to motive*).³⁷

Tujuan pembentukan sistem relevansi dari tindakan yang terkait dengan interaksi sosial ini memberikan pilihan bagi peneliti. Pilihan tersebut berkaitan dengan kesempatan peneliti untuk dapat memfokuskan kajiannya didasarkan sekelompok relevansi keilmuan dengan perilaku dalam kehidupan sehari-hari sekaligus menjadi topik dari sisi kognitif peneliti. Berdasarkan pemikiran di atas maka muncul tawaran tiga model konstruksi makna terhadap tindakan sosial, yakni:

(1) Model konsistensi tindakan yang menjadi validitas objektif dari konstruksi peneliti yang menjadi jaminan dan pembedaan dengan konstruksi makna dari realitas kehidupan sehari-hari; (2) Model interpretasi subjektif, tempat di mana peneliti dapat mendasarkan kategorisasi jenis tindakan manusia dan hasil makna subjektif dari tindakan atau hasil tindakan yang dilakukan oleh aktor; (3) Model kelayakan (kesesuaian) antara makna yang dikonstruksi oleh peneliti dengan aktor sosial individual dan lingkungan sosialnya. Selain itu untuk menjamin kelayakan pemaknaan yang dilakukan oleh seorang peneliti, makna harus sejalan dengan proses pemaknaan dari pengalaman umum dalam kehidupan sosial keseharian.

³⁷ Ibid., 70.

Sementara unit analisis data yang kedua berupa data yang didapatkan dari pengamatan langsung ke lokasi dan kepustakaan penelitian untuk mengkonstruksi makna *hijrah* di kalangan jemaah *hijrah Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah. Pendekatan ini sangat penting dalam memahami konversi dan purifikasi agama pada jemaah *hijrah* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri. Hal ini disebabkan sejarah adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut.³⁸

Pemahaman yang holistik tidak akan didapatkan oleh peneliti apabila unsur tempat, rentang waktu, latar belakang jemaah *hijrah* membentuk realitas sosialnya apabila tidak menggunakan pendekatan sejarah. Hal ini karena melalui pendekatan sejarah pemahaman kita diajak menukik dari alam idealis ke alam yang bersifat empiris dan mendunia.

Dari keadaan ini seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada di alam empiris dan historis.³⁹

8. Analisis Data

Menurut Bogdan, analisis data adalah proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan, dan bahan-bahan lain, sehingga dapat dipahami dengan

³⁸ Taufik Abdullah, (ed.), *Sejarah dan Masyarakat* (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987), 105.

³⁹ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 48 .

mudah, dan temuannya dapat diinformasikan kepada orang lain. Analisis data dilakukan dengan mengorganisasikan data, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesis, menyusun ke dalam pola, memilih mana yang penting untuk dipelajari, dan membuat kesimpulan yang dapat diceritakan kepada orang lain.⁴⁰ Sedangkan Spradley, analisis dalam penelitian jenis apapun merupakan cara berpikir. Hal itu berkaitan dengan pengujian secara sistematis terhadap sesuatu untuk menentukan bagian, hubungan antar bagian, dan hubungannya dengan keseluruhan. Analisis adalah untuk mencari pola.

Oleh karena itu, analisis data kualitatif pada penelitian ini adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milah data dalam satuan yang dapat dikelola. Di samping itu mensintesis data, mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari untuk memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain.⁴¹ Pada hakikatnya analisis data adalah sebuah kegiatan untuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi kode atau tanda, dan mengkategorikannya sehingga diperoleh suatu temuan berdasarkan fokus atau masalah yang ingin dijawab. Melalui serangkaian aktivitas tersebut data kualitatif yang biasanya berserakan dan bertumpuk-tumpuk bisa disederhanakan untuk akhirnya bisa dipahami dengan mudah. Pada bagian

⁴⁰ Robert C. Bodgan and Sari Knoop Bielen, *Quality Research for Education: an Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn and Bacon, 1986), 29.

⁴¹ Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 66.

analisis data diuraikan proses pelacakan dan pengaturan secara sistematis transkrip-transkrip wawancara, catatan lapangan dan bahan-bahan lain agar peneliti dapat menyajikan temuannya.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan teori *grounded*. Maksudnya peneliti mengkonsentrasikan dirinya pada deskripsi yang rinci tentang sifat/ciri dari data yang dikumpulkan, sebelum berusaha menghasilkan pernyataan-pernyataan teoritis yang lebih umum. Di saat telah memadainya rekaman cadangan deskripsi yang akurat tentang fenomena sosial yang relevan, barulah peneliti dapat mulai menghipotesiskan jalinan hubungan di antara fenomena-fenomena yang ada, dan kemudian mengujinya dengan menggunakan porsi data yang lain. Tiga aspek kegiatan yang penting untuk dilakukan, yaitu: Menulis catatan atau *note writing*, mengidentifikasi konsep-konsep atau *discovery or identification of concepts*, Mengembangkan batasan konsep dan teori atau *development of concept definition and the elaboration of theory*.⁴²

Menurut model Miles dan Huberman tahapan *Grounded Theory* yaitu reduksi data (*reduction*). Merangkum, memilih hal yang pokok, fokus pada hal penting, dicari tema dan polanya. Dalam reduksi ini memungkinkan peneliti untuk membuang dan memasukkan data yang dianggap perlu. Dengan demikian data yang direduksi akan memberikan

⁴² Rusidi, *Dasar-dasar Penelitian Dalam Rangka Pengembangan Ilmu* (Bandung: PPS Unpad, 1992), 23-30.

gambaran yang lebih jelas, dan memudahkan peneliti untuk mengumpulkan data berikutnya.

Selanjutnya, penyajian data (*display*). Menyajikan data atau narasi data secara sederhana dalam bentuk kata-kata, dapat dilakukan dengan membentuk tabel, grafik, dan sejenisnya. Melalui penyajian data tersebut, maka data akan terorganisir dan tersusun dalam pola hubungan, sehingga akan semakin mudah dipahami.

Yang terakhir verifikasi dan kesimpulan (*verification and conclusion*). Dalam tahap pengumpulan data sebelumnya, peneliti sudah membuat kesimpulan-kesimpulan sementara. Pada tahap verifikasi ini, peneliti mengecek hasil kesimpulan-kesimpulan tersebut untuk dijadikan sebuah kesimpulan pasti dari hasil penelitiannya.⁴³

9. Tahap-tahap penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan tahap-tahap mengacu pada pendapat Lexy J. Meleong, yaitu:

- a. Tahap pra-lapangan, observasi awal. Tahap ini meliputi kegiatan menyusun proposal penelitian, menentukan fokus penelitian, konsultasi, mengurus izin penelitian dan seminar penelitian.
- b. Tahap pekerjaan lapangan. Tahap ini meliputi memahami latar penelitian, memasuki lapangan dan berperan serta sambil mengumpulkan data.

⁴³ S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif* (Bandung: Tarasito, 1992), 126.

- c. Tahap analisis data. Dalam tahap ini kegiatan yang dilakukan adalah menelaah seluruh data lapangan, reduksi data, menyusun dalam satuan-satuan kategorisasi dan pemeriksaan keabsahan.
- d. Tahap penelitian laporan. Tahap ini meliputi kegiatan menyusun hasil penelitian, konsultasi hasil penelitian, perbaikan hasil konsultasi.⁴⁴

I. Sistematika Pembahasan

Penulisan Disertasi ini disusun dengan sistematika sebagai berikut.

Bab pertama, gambaran tentang objek penelitian. Gambaran ini meliputi ragam problem akademis kenapa riset ini penting dilakukan, di mana peneliti ingin mengetahui lebih mendalam tentang konversi dan purifikasi agama pengikut *hijrah Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Setelah memberikan gambaran tentang objek penelitian, kemudian peneliti merumuskan masalah yang diangkat dalam penelitian. Sedangkan sub bab selanjutnya antara lain tentang tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi konsep dan sistematika pembahasan. Dalam bab ini peneliti menjelaskan tentang pendekatan dan jenis penelitian. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan menggunakan jenis penelitian studi kasus, yaitu penelitian yang dilakukan untuk menggambarkan kegiatan atau peristiwa dari sekelompok individu. Selanjutnya menjelaskan metode, lokasi, jenis, sumber data, tahap-tahap penelitian, teknik pengumpulan data, teknik validasi dan teknik analisis data.

⁴⁴ Lexy, *Metode Penelitian Kualitatif*, 86-90.

Bab kedua, menguraikan kajian teoretis yang terdiri dari sub-sub bab, yakni penelitian terdahulu yang relevan dan kerangka teori. Kerangka teori ini berisikan teori-teori yang digunakan peneliti dalam pembahasan disertasi yang sesuai dalam masalah Penelitian. Bagian ini amat penting untuk menunjukkan landasan ilmiah dalam melakukan penelitian, berupa makna hijrah dan konstruksi pola keagamaan pelaku *hijrah Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri.

Bab ketiga, hasil penelitian. Uraian yang disajikan di antaranya adalah gambaran umum objek penelitian, penyajian data dan pembahasan hasil penelitian (analisis data). Gambaran umum objek penelitian menggambarkan tentang situasi dan kondisi yang ada di lapangan. Sedangkan penyajian data berisikan tentang data-data yang bersangkutan dengan jawaban dari rumusan masalah yang kedua. Pada bab ini pembaca akan mengetahui hasil pembahasan penelitian tentang topik yang diteliti yaitu mengenai makna hijrah dan konstruksi pola keagamaan pengikut *hijrah Manhaj Salafī* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri

Bab keempat adalah analisis data. Data-data yang terkumpul dianalisis menggunakan pisau analisis konstruksi sosial untuk mencari makna hijrah dan konstruksi pola keagamaan pelaku *hijrah Manhaj Salaf* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri.

Bab kelima, penutup. Bab ini terdiri dari beberapa subbab, yakni kesimpulan, saran praktis maupun teoretis, rekomendasi dan juga penjelasan singkat tentang keterbatasan penelitian.

BAB II

GENEOLOGI ISLAM DI INDONESIA DAN PERUBAHANNYA

A. Wajah Islam di Indonesia

1. Geneologi Corak Islam Asia Tenggara dan Indonesia

Agama Islam, secara historis pertama kali muncul di Jazirah Arab pada abad ke-7 Masehi. Nabi Muhammad adalah orang yang mula-mula memperkenalkan agama Islam kepada penduduk kota Makkah. Hanya dalam kurun waktu dua dekade dari awal dakwahnya, Nabi Muhammad telah berhasil menjadikan umat Islam menyebar begitu pesat sehingga sampai ke luar Jazirah Arab. Jika dilihat pada peta modern penyebaran umat Islam di seluruh dunia, maka kawasan Asia dan Afrika adalah wilayah yang paling dominan.¹

Islam tumbuh berkembang tidak hanya menjadi sistem kepercayaan atau agama yang dianut masyarakat, tetapi juga menjadi sebuah peradaban dengan banyak imperium/kerajaan sepeninggal Nabi Muhammad s.a.w. dan generasi awal sahabatnya. Kerajaan Umayyah, kerajaan Abbasiyah pada periode awal, hingga kerajaan Turki Usmani, Kerajaan Safawi, dan kerajaan Mughal pada periode akhir adalah imperium-imperium kuat dan besar di dunia yang pernah menguasai wilayah Semenanjung Balkan dan Eropa Tengah di Utara sampai wilayah Afrika Hitam di Selatan. Sementara di Timur terdapat wilayah Maroko di Barat sampai dengan Asia Tenggara.

¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 37.

Secara kultural, penduduk yang tersebar di kawasan Asia Tenggara ini sangat heterogen dari aspek bahasa, budaya, etnis, agama dan lainnya. Beberapa wilayah menjadi kantong basis agama Islam karena hampir seluruh penduduknya beragama Islam, bahkan telah berhasil membentuk sebuah kerajaan dan pemerintahan yang bernafaskan Islam.²

Sebagian besar penduduk di wilayah Asia Tenggara berbudaya Melayu dan beragama Islam, yang membentang dari Malaysia dan Indonesia hingga Filipina. Sementara negara-negara di Semenanjung Indo-Cina merupakan negara-negara yang mendapat pengaruh dari Cina, sehingga penduduknya banyak memeluk agama Buddha seperti di Myanmar, Vietnam, Laos, dan Kamboja.³

Azyumardi Azra membuat delapan kategori ranah kebudayaan Islam (*Islamic cultural spheres*) yang ada di seluruh dunia Islam. Kedelapan ranah budaya Islam tersebut adalah (1) Arab, (2) Persia (Iran), (3) Sino-Islam, (4) Nusantara (Asia Tenggara), (5) Anak Benua India, (6) Turki, (7) Afrika Hitam (Sub-Sahara Afrika), dan (8) Dunia Barat

² Sementara di wilayah yang lainnya, umat Islam ada yang menjadi golongan minoritas karena mereka hidup dengan masyarakat yang berbeda agama yang jumlahnya lebih besar dan berada di bawah pemerintahan non-muslim.

³ Kennet W. Morgan menjelaskan bahwa berita yang dapat dipercaya tentang Islam di Indonesia mula-mula sekali adalah dalam berita Marcopolo. Dalam perjalanannya kembali ke Venezia pada tahun 692 (1292 M), Marcopolo setelah bekerja pada Kubilai Khan di Tiongkok, singgah di erlak,

sebuah kota dipantai utara Sumatra. Menurut Marcopolo, penduduk perlak pada waktu itu diislamkan oleh pedagang yang da sebut kaum Saracen. Marcopolo menanti angin yang baik selama lima bulan. Di situ ia beserta rombongannya harus menyelamatkan diri dari serangan orang-orang biadab di daerah itu dengan mendirikan benteng yang dibuatnya dari pancang-pancang. Kota samara menurut pemberian Marcopolo dan tempat yang tidak jauh dari situ, yang dia sebut Basma yang kemudian dikenal dengan nama sanudera dan Pasai, dua buah kota yang dipisahkan oleh sungai Pasai yang tidak jauh letaknya di sebelah utara Perlak (P.A. Hoecsain Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), 119.

(Western Hemisphere). Perbedaan ranah kebudayaan Islam di masing-masing wilayah tersebut dipengaruhi oleh faktor kebudayaan masyarakat dan faktor ortodoksi Islam yang menjadi dasar praktik keberagamannya.⁴

Sebagai ilustrasi adalah tradisi berjilbab wanita Muslim di Indonesia dan/atau Asia Tenggara yang modis dan warna-warni jelas berbeda dengan tradisi berjilbab wanita muslim di Arab yang kuno dan ekawarna. Lain halnya dengan tradisi berjilbab wanita muslim di Persia, Turki, Cina, Anak Benua India, Afrika, dan Belahan Barat. Meskipun perintah menutup aurat yang sama, namun pilihan model, warna, gaya, dan aksesorisnya berbeda-beda sesuai dengan ruang, waktu, kultur, dan ortodoksi Islam yang dianut oleh masyarakatnya.

Adanya perbedaan-perbedaan tradisi Islam tersebut merupakan sebuah keniscayaan sosio-kultural yang menjadi tantangan umat Islam di masing-masing wilayahnya. Dengan watak atau karakteristik Islam terpentingnya sebagai Islam yang damai, ramah, dan toleran, Islam Asia Tenggara berbeda dengan watak Islam di kawasan lain.

Persoalannya adalah bahwa masih ada sebahagian sarjana pengkaji Islam yang beranggapan bahwa sejarah peradaban Islam hanya sejarah Islam Arab. Sejarah Islam di luar Timur Tengah dianggap tidak ada. Para ahli dan pengkaji Islam ini tidak memperlakukan sejarah Islam dan dunia Muslim (*Muslim world*) di luar kawasan Timur Tengah sebagai bagian dari sejarah peradaban Islam. Sejarah peradaban Islam telah berakhir

⁴Azyumardi Azra, *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2012), 11-13 .

dengan runtuhnya Dinasti Abbasyiah pada tahun 1258 M. Mereka berpendapat bahwa sejarah Islam tidak lebih dari sejarah hidup nabi Muhammad –*al-Khulafā' al-Rāshidūn*– Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasīyah.⁵

Oleh karena itu wajar jika Islam Indonesia atau Asia Tenggara masih diperlakukan sebagai bukan bagian integral dari dunia Islam dan dunia muslim. Islam di kawasan ini pada praktiknya dianggap sebagai bagian periferal secara geografis dan marjinal secara doktrinal dari entitas Islam dan muslim Arab.⁶

Menurut Azyumardi Azra, pandangan tidak menguntungkan tersebut mulai dikoreksi oleh sarjana Barat seperti Edward Said, Nikki Keddie, William Roff, Richard W. Bulliet, Anthony Johns dan lainnya pada tahun 1980-an. Mereka berhasil membuktikan bahwa Islam Indonesia adalah tidak periferal dan marjinal sebagaimana dipersepsikan oleh para ahli dan pengkaji Islam sampai dengan dua dasawarsa terakhir.⁷

Tingkat ketaatan umat Islam di Indonesia terbukti lebih baik dibandingkan dengan ketaatan umat Islam di Timur Tengah dan negara-negara lainnya. Gejala sinkretisme Islam dengan budaya lokal tidak hanya

⁵ M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2013), 20.

⁶ Beberapa sarjana yang berpandangan negatif diantaranya adalah Harry J Benda, Clifford Geertz, Wertheim, Robert Jay, Howard M. Fiderspiel, dan lain-lain. Mereka mempersepsikan bahwa Islam di Indonesia adalah ‘Islam sinkretik’ yang telah bercampur dengan kebudayaan lokal suku asli masyarakat Nusantara. Syamsul Anwar, *Ke Arah Epistemologi Integratif, Mencari Arah Pengembangan Keilmuan dalam Rangka Pemekaran IAIN* (Yogyakarta: Pilar Media, 2004), 54.

⁷ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, 2 ed. (Bandung: Pt. Remaja Rosdakarya, 2000), 20.

terjadi dan ditemukan di Indonesia, tetapi juga terdapat di banyak wilayah Muslim lain dari kawasan Maghrib, Arabia, Asia Selatan dan seterusnya.⁸

Carool Kersten bahkan menyesalkan marjinalisasi Muslim dan Islam Indonesia atau Asia Tenggara secara keseluruhan karena di kawasan wilayah ini terdapat konsentrasi terbesar umat Islam dunia dengan dinamika sejarah dan intelektualisme yang intens. Sebagaimana sarjana terkemuka seperti Wilfred Cantwell Smith, Fazlur Rahman, Dale F. Eickelman, Jon W. Anderson dan lainnya.⁹

Carool Kersten sependapat bahwa lingkungan intelektual Islam Indonesia dapat memberikan lahan subur bagi tumbuhnya cara-cara baru mengaitkan warisan intelektual Islam (*al-turāth al-islāmīyah*) dengan dunia kontemporer, sehingga berpotensi secara riil untuk membentuk kembali keserjanaan dalam kajian Islam baik di lingkungan Muslim maupun non Muslim.¹⁰

Sosio-kultural Islam di kawasan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara sendiri bukanlah sesuatu yang terbentuk secara singkat tetapi ia telah mengalami dasar yang sangat kuat semenjak agama Islam diperkenalkan di kawasan ini. Alasan Islam di kawasan ini sangat beragam

⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 17.

⁹ Dengan kata lain, lingkungan intelektual Islam di Indonesia dan Asia Tenggra begitu kondusif menghasilkan kontribusi *indigenous* bagi cara menangani warisan Islam dan menjadi tuan rumah yang pemurah untuk menerima berbagai gagasan untuk merumuskan agenda baru kajian Islam yang diperkenalkan dari luar. Oleh karena itu, Carool Kersten berpendapat bahwa perkembangan intelektual Islam di Indonesia dan Asia Tenggra telah terlepas dari provinsi periferi (*periphery*), bahkan menantang Timur Tengah sebagai pusat (*center*) yang selama ini dipandang sebagai sumber segalanya, terutama untuk mendapatkan 'yang benar' dan yang murni'.

¹⁰ Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (London: Hurst & Company, 2011), 8.

dan toleran disebabkan oleh kedatangan Islam sendiri bukan melalui cara kekuasaan ataupun peperangan, tetapi melalui jalur perdagangan atau jalur kekeluargaan serta syi'ar.¹¹

Adapun tiga faktor utama yang menyebabkan Islam begitu cepat tersebar dan diterima di Asia Tenggara adalah (1) ajaran Islam menekankan prinsip ketauhidan dalam sistem ketuhanannya yang membebaskan diri pemeluknya dari kekuatan apapun selain Tuhan; (2) fleksibilitas ajaran Islam dengan nilai-nilai universalnya sehingga senantiasa relevan dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda; (3) karakteristik ajaran Islam yang menjadi salah satu faktor perlawanan terhadap kekuatan kolonialisme.¹²

Setidaknya ada lima karakteristik Islam di Asia Tenggara dan Indonesia pada umumnya (1) Islam masuk dengan jalan damai yang menjadi dominan secara kultural di samping terjadi proses islamisasi secara struktural; (2) letak geografis Asia Tenggara yang strategis mendorong banyak orang asing mengunjunginya sehingga Asia Tenggara merupakan kawasan yang bersifat terbuka; (3) Karena kondisi geografis/geopolitis, Islam di Asia Tenggara bersifat variatif dan dinamis; (4) Umat Islam di Asia Tenggara merupakan salah satu wilayah yang penduduknya mayoritas beragama Islam; dan (5) fenomena Islam pesisir yang merupakan Islam agama kota yang tidak kaku, terbuka, tidak terkonsentrasi pada orangnya, bersedia menerima perubahan dan

¹¹ Asep Ahmad Hidayat dkk., *Studi Islam di Asia Tenggara* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 5.

¹² Ahmad Al-Usairy, *Sejarah Islam: Sczak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, (Jakarta: Akbar Media, 2003), 336.

sebagainya. Lain halnya dengan karakteristik Islam daratan dan/atau pedalaman yang cenderung statis, formalistik, struktural, dan kaku.¹³

2. Manifestasi Islam Pribumi dan Transnasional di Indonesia

Keseluruhan faktor yang mempengaruhi wajah pemikiran keislaman di Indonesia pada abad ke-21 dapat dikelompokkan pada dua faktor besar, yaitu faktor eksternal dan faktor internal. Faktor internal adalah kondisi objektif umat Islam di Indonesia.

Faktor eksternal adalah pemikiran-pemikiran keislaman dari luar yang masuk ke Indonesia. Dalam faktor internal, sedikitnya ada tiga hal utama, -dan ini dapat saja bertambah, yang menjadi kondisi objektif umat Islam Indonesia. *Pertama, sinkretisme* ajaran Islam dengan budaya lokal. Sinkritisme adalah pencampur-adukan antara budaya lokal dengan ajaran agama. Budaya lokal itu telah dianggap sebagai ajaran agama.¹⁴

Burhanuddin Daya menjelaskan bahwa praktik amaliah keagamaan di Indonesia, baik berupa ibadah dan akidah, telah banyak dicampuri oleh kepercayaan dari luar Islam, tetapi bersifat lokal, seperti tradisi kepercayaan nenek moyang di Jawa.

Kedua, kondisi politik di Indonesia yang sedang dijajah sampai dengan tahun 1945, dan mengalami permulaan kemerdekaan tahun 1945, dan masa reformasi pada tahun 1998.¹⁵ *Ketiga*, masalah keterbelakangan

¹³ Faizal Amin dan Rifki Abror Ananda, "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik tentang Proses Islamisasi Nusantara", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, UIN Raden Intan Lampung, Volume 18. No. 2, Desember 2018, 67-100.

¹⁴ Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 220.

¹⁵ Busman Edyar, dkk (Ed.), *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Pustaka Asatruss, 2009), 207.

umat Islam Indonesia, terutama di bidang pendidikan (kebodohan) dan bidang perekonomian (kemiskinan).¹⁶

Faktor eksternal meliputi lima hal penting, dan ini bisa saja dikembangkan, yaitu: *Pertama*, pemikiran tasawuf al-Ghazālī dan pemikiran fiqh al-Shāfi‘ī. Kedua pemikiran ini cukup berpengaruh di dunia pesantren di Indonesia. Model pemikiran ini, kemudian disempurnakan dengan corak ilmu kalam Ash‘ariyah kemudian membentuk model Sunni Indonesia.¹⁷

Kedua, gerakan Wahabi di Hijaz yang dipimpin oleh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab. Gerakan ini menyuarakan purifikasi ajaran Islam, yaitu gerakan yang berusaha mengambil rujukan ajaran agama kepada sumber aslinya, yaitu al-Qur’ān dan Sunnah serta ulama *Salaf*. Gerakan ini turut menyulut api perkembangan gerakan yang serupa di Indonesia, semacam Muhammadiyah di Yogyakarta.¹⁸

Ketiga, pemikiran Muhammad Abduh, terutama tentang upayanya untuk kembali menghidupkan upaya ijtihad dalam dunia Muslim dan berpikir secara rasional. Pemikiran Muhammad ‘Abduh ini banyak berpengaruh di Indonesia. A. Mukti Ali menyatakan gerakan pembaharuan pemikiran di Indonesia banyak dipengaruhi oleh Abduh sekalipun dalam bentuknya yang parsial. Ia menyebut contoh Gerakan Sumatera Thawalib. Kecuali itu, Harun Nasution (1919- 1998) merupakan contoh sosok

¹⁶ Taufik Abdullah (Ed.), *Sejarah Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991), 39.

¹⁷ Moeflich Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012), 2.

¹⁸ Abdullah (Ed.), *Sejarah Umat Islam Indonesia*, 41.

pemikir Indonesia yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran rasional Muhammad ‘Abduh. Nurcholish Madjid, mengenai hal ini-, memberi gelar Abduhisme kepada Harun Nasution.¹⁹

Keempat, pemikiran Jamal al-Dîn al-Afghanî, terutama tentang Pan Islamisme dan Nasionalisme banyak menyulut api pergerakan politik Islam di Indonesia, terutama ketika melawan penjajah. Sekadar contoh dapat disebutkan “Sarekat Islam” (SI) dalam menentang penjajah Belanda melontarkan ide-ide politiknya, dengan mengesampingkan masalah-masalah *khilâfiyah* antara tradisional dengan modernis pada saat itu. Ini merupakan bentuk pengaruh Pan-Islamisme dan Nasionalisme al-Afghanî.²⁰

Kelima, pemikiran Neo-Modernisme Fazlur Rahman yang menawarkan metode analisis-historis-kultural dalam memahami makna etik al-Qur’ân untuk selanjutnya makna etik itu dijadikan alat untuk menafsirkan masalah-masalah komtemporer masyarakat modern. Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif merupakan dua tokoh pemikir Islam Indonesia yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Neo-Modernisme Fazlur Rahman ini, karena memang beliau berdua adalah murid langsung Fazlur Rahman. Kecuali itu, M. Dawam Rahardjo merupakan tokoh lain yang banyak terpengaruh oleh gaya Rahman, walaupun tidak secara langsung.²¹

¹⁹ Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, 16.

²⁰ Edyar dkk (Ed.), *Sejarah Peradaban Islam*, 221.

²¹ Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, 17.

Sedangkan dalam penelitian ini karakteristik Islam Indonesia dibagi menjadi dua, yaitu Islam pribumi dan Islam transnasional. Hal ini dengan pertimbangan regional dari pemikiran Islam tersebut lahir.

a. Islam Pribumi

Karakteristik Islam Indonesia terbangun dari Islam yang berkembang di Nusantara pada waktu itu. Islam, sejak awal masuk ke Nusantara, khususnya Jawa, menggunakan pendekatan kedamaian. Pada masa itu, dalam penyebarannya kebudayaan digunakan sebagai senjata dakwah. Walisongo di Jawa misalnya, menggunakan kesenian wayang dalam menyebarkan agama Islam. Dari akar ini karakter Islam Nusantara terlihat jelas, yaitu ramah dengan kebudayaan. Ini yang disebut dengan Islam *wasatiyah*.²²

Menurut Azra, Islam Indonesia karakternya adalah Islam *wasatiyah*. Karakter ini menunjukkan bahwa Islam berada di tengah, seimbang, tidak berdiri pada kutub ekstrim, serta baik dalam pemahaman dan pengalaman Islam. Menurut Azra, aktualisasi Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah (ummah wasatan)* bermula sejak awal Islam masuk ke Indonesia, khususnya pada akhir abad ke-12 M dan 13 M, yang berlangsung damai. Aktualisasi Islam *washatan* yang paling jelas bisa disaksikan kini, dalam watak negara Indonesia yang memproklamkan kemerdekaan pada 17 Agustus 1945.²³

²² Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 12.

²³ Pendiri bangsa dari kelompok nasionalis dan Islam sepakat menjadikan Indonesia bukan sebagai negara sekuler maupun negara agama yang berasaskan Islam. *Wasatiyah* ini

Islam Pribumi di Indonesia dalam hal ini bukan bermaksud menjadikan tipologi Islam yang bukan orisinil atau penuh dengan sinkretisme, tetapi Islam pribumi ini merupakan Islam yang terlahir oleh gagasan dan kondisi masyarakat Indonesia, yang kemudian hari melahirkan Islam Tradisionalis –yang diwakili organisasi Nahdlatul Ulama-, Islam Puritan –diwakili LDII- dan Islam Modernis –diwakili oleh Muhammadiyah-.²⁴

Kelompok Islam Tradisionalis adalah kelompok Islam yang memiliki keterkaitan mendalam pada mazhab (aliran) dalam bidang fiqih, tasawuf, dan berkembang pada pola kehidupan di pesantren, serta pola pemikiran yang statis atau *taqlîd*. Zamakhsyari Dhofier menjelaskan bahwa orang-orang pesantren kurang senang dengan sebutan ini (tradisional), mereka lebih senang dengan sebutan orang pesantren, karena itu memang lebih sesuai dengan tradisi mereka.²⁵

Dengan ini jelas sekali menunjukkan bahwa pendidikan Islam yang berkembang di Indonesia merupakan wujud akomodasi dan dialog antar kebudayaan yang berbeda. Artinya, pendidikan Islam asli Indonesia adalah salah satu wujud kreatif para pemeluknya dalam

termanifestasi ke dalam Pancasila sebagai *kalimah sawa*, sebagai prinsip-prinsip yang sama di antara anak-anak bangsa yang majemuk dalam segala aspek kehidupan. Azyumardi Azra, *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2012), 11.

²⁴ Hasbullah, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, 20.

²⁵ Pesantren sejatinya adalah wujud asimilasi antara Islam dan budaya lokal, yakni dari pendidikan Syiwa-Buddha yang dinamakan dengan dukuh (asrama). Tujuan memformat asrama sesuai ajaran Islam adalah untuk memformulasikan nilai-nilai sosiokultural religius yang dianut oleh masyarakat Syiwa-Buddha dengan nilai-nilai Islam, terutama memformulasikan nilai-nilai Ketauhidan Syiwa-Buddha (*adwayasashtra*). Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, Cet ke 8, 2011), 30.

mengembangkan Islam *wasatiyah* dan dalam menanamkan nilai-nilai seperti perbedaan, demokrasi, dan kemanusiaan.

Sikap para juru dakwah yang akomodatif dan modifikatif ketika berhadapan dengan budaya lokal, turut mempersubur tumbuhnya *sinkretisme* dalam pengamalan ajaran agama. Sikap ini memberi kesan “kekurang-murniaan” iman dalam bidang akidah.²⁶

Pada gilirannya menyusup pada bidang ibadah dalam arti legalistik, yaitu banyaknya ibadah yang dianggap legal walaupun tidak memiliki sumber yang jelas. Dalam bidang metodologi pemikiran, kaum Tradisionalis dikelompokkan kepada model berpikir *taqlīd* yang selalu merujuk kepada pendapat ulama terdahulu dan terkesan hanya mengulang-ulang fatwa ulama. Menurut Deliar Noer perbedaan pendapat antara tradisionalis dengan modernis meliputi berbagai hal, seperti *uṣalli*, *taqdīr*, *ijtihad*, dan *taqlīd*, dan lain-lain.²⁷

Puncak perbedaan itu terjadi sekitar antara tahun 1900 sampai dengan tahun 1930. Kemudian, sejalan dengan perkembangan lembaga pendidikan, maka kelompok Tradisionalis mengikuti kelompok modernis untuk mempertahankan sikap pemikirannya melalui jalur

²⁶ Arus pemikiran keislaman yang masuk ke Indonesia pada awalnya adalah pemikiran model sufistik dan legalistik formal, seperti yang telah dijelaskan terdahulu. Pengaruh tasawuf sangat dominan dalam penyebaran Islam masa awal di Indonesia. Di antaranya adalah pengaruh al-Ghazālī pada tradisi pesantren dan masih dapat dirasakan sampai sekarang. Arus pemikiran ini bertemu dengan bentuk kultur Indonesia yang masih kental warna Hinduisme dan Budhisme yang memang tidak begitu saja menghilang ketika Islam datang. Husaini Husda, “Islamisasi Nusantara: Analisis terhadap Discursus Para Sejarawan,” *Adabiya* 18, no. 35 (2016), 17–29.

²⁷ M. Imdadun Rahmat, et.al., *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 31.

lembaga pendidikan. Mereka mendirikan sekolah, pesantren, organisasi, dan lembaga sosial lainnya.²⁸

Demikianlah tipologi pemikiran tradisional yang secara metodologi menggunakan metode taklid dalam pengembangan pemikiran keislaman, walaupun sekarang telah mengalami pergeseran ke arah ijtihad namun masih dalam bentuk tertutup. Artinya masih tetap dalam ruang lingkup satu mazhab tertentu.²⁹

Dengan pola pikir seperti ini agama akan menjadi inspirasi sekaligus aspirasi bagi pemeluknya, sehingga nilai-nilai agama mampu mewarnai kebudayaan dan peradaban bangsa. Islam tidak hanya berbicara pada batas formal agama melainkan berbicara secara substansial dalam semua tatanan kehidupan masyarakat. Ini meliputi individual maupun sosial, serta dalam hubungan kepada manusia, alam semesta dan kepada Tuhan, sehingga aspek kehidupan manusia menjadi penting.³⁰

Berbeda dengan kelompok Islam Tradisionalis, Islam Modernis merupakan antitesis dari Islam tradisional. Jargon-jargon utama yang sering bergulir dari pemikiran mereka adalah *tajdīd* (pembaharuan)

²⁸ Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 1-3.

²⁹ Dakwah semacam ini, dalam konteks masa kini dapat dilihat pada kiai-kiai NU. Para pendiri NU, sejak awal hingga kini dan seterusnya, berkomitmen untuk melanjutkan dan mengembangkan keberagaman para wali terdahulu. Lebih dari itu, Islam selalu dikedepankan adalah Islam *tawassut* (moderat), *tawazun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasamuh* (toleran). Ahmad Baso, dkk. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 37.

³⁰ James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley and London: University of California Press, 1978), 18.

yang mencakup dua makna pokok.³¹ *Pertama*, purifikasi, yaitu pemurnian akidah dan ibadah dari khurafat, bid'ah, syirk, dan lain-lain. *Kedua*, menggalakkan ijtihad terutama dalam bidang fiqih dan muamalah.³²

Kecuali itu, menurut James L. Peacock, perhatian utama Muhammadiyah terletak pada pemurnian akidah, modernisasi pendidikan dan meningkatkan kesejahteraan umat. Tipe ini begitu semangat untuk mengadakan pembaharuan. Organisasi yang selalu diidentikkan dengan tipe pemikiran ini adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam (PERSIS).³³

Berdasarkan uraian di atas, secara metodologis, maka kelompok pemikir tipe Modernis ini menggunakan porsi rasio (akal, *ra'y*) lebih besar dalam mengembangkan pemikirannya. Mereka tetap merujuk kepada fatwa dan ijtihad ulama terdahulu jika memang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadis sahih. Selain itu, mereka menggunakan *ra'y* untuk mengembangkan pemikiran keislaman. Pada tipe pemikiran Modernis ini pintu ijtihad terbuka selebar-lebarnya, dan

³¹ Istilah *tajdid al-din* pada dasarnya kurang tepat digunakan, sebab agama adalah wahyu Ilahi yang tidak boleh diubah dan diperbarui. Istilah yang tepat adalah *tajdid al-fikr al-Islami*, sebab yang diperbarui adalah pemahaman, pemikiran, metode pengajaran dan pengamalan ajaran agama tersebut. Al-Manawi, *al-Fayd al-Qadir*, Juz 1. (Cairo: Mathba'ah Tijariyyah Kubra), 10, dalam Amal Fathullah Zarkasyi, "Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam", *Jurnal Tsaqafah*, Volume 9, Nomor 2, (Ponorogo: Institut Studi Islam Darussalam Gontor, November 2013), 400.

³² Ibid, 21.

³³ James L. Peacock, *Purifying of the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesia Islam*, (Menlo Park, California: The Benjamin Publishing Company, 1978). Edisi terjemahan *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Kreatif, 1980).

mengurangi sedapat mungkin taklid secara membabi buta pada suatu mazhab tertentu.³⁴

Selain Islam Tradisionalis dan Modernis, ada Islam yang bertipologi Islam puritanis-tradisionalis. Islam ini memiliki karakteristik tidak bermadzab, menghendaki kemurnian tauhid dan tetap menghendaki ketaatan kepada ulama secara penuh (*taqlīd* kepada *amir*). Representasi dari gerakan ini adalah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII).

Karakteristik tipologi Islam ini adalah *Imāmah* dan *jamā'ah*. Sebagai landasannya adalah QS. Ali Imran: 103

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

“Dan berpegang teguhlah kamu semua kepada tali (agama) Allah”. Kata *Jami'an* dalam ayat itu diterjemahkan dengan “berjemaah”, dan ditafsirkan wajib berjama'ah; dalam hal ini wajib adanya Amir. Kemudian juga yang menjadi landasannya adalah ucapan Khalifah Umar ibnul Khatthab, “*Tidaklah Islam kecuali berjama'ah, tidaklah berjama'ah kalau tidak ber-Amir, tidaklah ber-Amir kalau tidak berbai'at, dan tidaklah berbai'at kalau tidak taat*”. Ucapan Khalifah Umar di atas dijadikan dalil wajib berjama'ah, *bai'at*

³⁴ Mahsun Jayadi, *Fundamentalisme Muhammadiyah* (Surabaya: PNNM, 2010), 23.

dan taat kepada amir. Mati dalam keadaan tidak beriman adalah mati dalam keadaan jahiliyah.³⁵

Kewajiban taat. Ajarannya adalah kewajiban taat dan patuh kepada Amir tertentu, yaitu Nurhasan al-Ubaidah. Selain itu *Islam Manqul, Musnad muttaşil* sebagai ajarannya, bahwa semua ajaran Islam harus dinukilkan secara langsung dari lisan Sang Amir, wakil amir, atau amir-amir daerah melalui Amir Nurhasan al-Ubaidah. Kaidah yang digunakan *isnad muttaşil* itu termasuk urusan agama, kalau tidak ada *isnad* tentu orang berkata sesukanya.³⁶

b. Islam Transnasional

Islam Transnasional adalah sebuah terminologi yang tergolong baru dalam kajian akademik. Istilah tersebut telah menjadi sebuah ‘nomenklatur’ yang secara umum dipahami sebagai sebuah ideologi yang melintasi batas kenegaraan (*nation state*).³⁷

Munculnya gerakan Islam Transnasional yang marak akhir-akhir ini adalah bagian dari era kebangkitan dan pembaharuan Islam yang berkembang di Timur Tengah sejak abad ke-18. Pasca runtuhnya kekhalifahan yang berpusat di Turki Usmani pada 1924. Gerakan tersebut telah menemukan momentum yang tepat dengan membentuk

³⁵ LPPI, *Bahaya Islam Jemaah, LEMKARI, LDII* (Jakarta : LP2I,1998), 132 &188.

³⁶ Ahmad Jaiz Hartono, (ed.), *Bahaya Islam Jemaah, LEMKARI, LDII* (Jakarta: LP2I, 1998), 40.

³⁷ A.Wahid, (ed). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-the Wahid Institute-the Maarif Institute, 2009),119.

kekuatan-kekuatan baru dalam melakukan perlawanan terhadap kolonialisme dan imperialisme Barat.³⁸

Hadirnya gerakan Islam Transnasional di Indonesia adalah bagian dari gerakan Revivalisme Islam di Timur Tengah yang berpengaruh langsung terhadap corak keislaman di Indonesia. Jalur transmisi ide-ide gerakan ini melalui jalur gerakan sosial, pendidikan serta publikasi.³⁹

Pengertian pertama bermakna bahwa transnasionalisme Islam berarti pergerakan Islam lintas negara. Pengertian kedua bermakna perangkat kelembagaan yang memiliki jejaring internasional. Pengertian ketiga adalah perpindahan ide atau gagasan dari individu atau kelompok satu ke individu atau kelompok yang lain, serta dari negara satu ke negara yang lain.⁴⁰

Apabila terminologi Islam Transnasional dikategorikan dalam arti demikian, maka terdapat kesamaan persepsi secara umum bahwa gerakan Islam Transnasional atau Transnasionalisme Islam adalah sebuah gerakan Islam yang melintasi wilayah teritorial/batas negara tertentu. Gerakan organisasi ini berorientasi pada agenda penyatuan

³⁸ Ibid., 122.

³⁹ Berbeda dengan Islam pribumi, Islam transnasional adalah sebuah istilah yang ditujukan kepada organisasi Islam yang bergerak lintas negara, dimana pergerakannya melewati batas-batas teritorial setiap negara. Dalam upaya menjelaskan terminologi Islam transnasional atau “transnasionalisme Islam” (*Islamic transnationalism*) sebagai sebuah nomenklatur, Masdar Hilmy meminjam pengertian yang diungkapkan oleh J. R Bowen yang mencakup tiga hal yaitu: (1) pergerakan demografis, (2) lembaga keagamaan transnasional, dan (3) perpindahan gagasan atau ide. Masdar Hilmy, “Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).” *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No.1. 2011.

⁴⁰ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 15.

umat Islam di seluruh dunia, dimana ideologi keislamannya didominasi oleh pemikiran skripturalis, tekstual, normatif, radikal, fundamental, dimana gagasannya berbeda dengan konsep negara bangsa (*nation-state*).⁴¹

Gerakan Islam Transnasional telah membawa pengaruh yang cukup kuat di Indonesia sampai saat ini. Spektrum gerakan dari organisasi ini adalah sama-sama mengedepankan formalisasi *shari'at* dan menegakkan khilafah dalam dunia Islam dengan *scope* gerakan dan metode perjuangan yang berbeda-beda.⁴²

Secara khusus di Indonesia, istilah Islam Transnasional pertama kali disampaikan pada tahun 2007 oleh KH Hasyim Muzadi, seorang ulama dan mantan Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Istilah itu merujuk pada ideologi keagamaan lintas negara yang sengaja diimpor dari luar dan dikembangkan di Indonesia. Menariknya, ideologi ini menurut Hasyim Muzadi bukan hanya datang dari Timur Tengah, tapi juga dari Barat.⁴³

Sumber lain menyebutkan bahwa Istilah Transnasional dikemukakan oleh Ahmad Syafii Ma'arif mantan ketua umum Muhammadiyah. Ma'arif menyebut secara spesifik kepada HTI

⁴¹ Ibid., 17.

⁴² Beberapa organisasi Islam yang termasuk dalam kategori gerakan Islam transnasional dan kaki tangannya yang ada di Indonesia antara lain: Ikhwanul Muslimin di Mesir, Hizbut Tahrir di Lebanon, Salafi-Wahabiy di Arab Saudi, Jemaah Islamiyah di Pakistan, Gerakan Salafi Jihadis di Irak dan Afganistan, serta Syi'ah yang berpusat di Iran. O. Roy, *Gagalnya Islam Politik*. Alih bahasa Harimurti dan Qomaruddin SF (Jakarta: Serambi, 2004), 102.

⁴³ Kelompok seperti Majelis Mujahidin, Ikhwanul Muslimin, Al-Qaeda disebut sebagai ideologi transnasional dari Timur, Tengah sedangkan Jaringan Islam Liberal sebagai kelompok yang mengembangkan ideologi transnasional dari Barat. Greg Fealy dan Antony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* Bandung: Mizan. 2007), 37.

sebagai gerakan politik transnasional, ia menyoroti tentang HTI bahwa HTI, berbeda dengan MMI yang bercorak Indonesia, HTI adalah gerakan politik Islam Transnasional yang digagas oleh Taqiyuddin An-Nabhani. Namun, Ma'arif tidak menafsirkan organisasi apa saja yang dimaksudkan dalam kategori gerakan transnasional.⁴⁴

Munculnya Gerakan Islam Transnasional tidak terlepas dari kebangkitan Islam pada masa sebelumnya. Fenomena gerakan ini bisa ditarik ke belakang sejak kebangkitan dan pembaharuan Islam yang berkembang di Timur Tengah sejak abad ke-18. Beberapa gerakan Islam menandai era baru kebangkitan Islam di Timur Tengah antara lain: gerakan Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703-1787) di Arabia bagian tengah yang melahirkan kelompok *Salafī*-Wahabi.

Selain itu, muncul juga gerakan pada abad ke-19 dan ke-20 yang dipimpin oleh tiga pemikir selanjutnya: Jamaludin al-Afghani (1839-1897) yang melahirkan gerakan Pan Islamisme, gerakan yang dipimpin oleh Muhammad Abduh (1849-1905), dan gerakan yang dipimpin oleh Rasyid Ridha (1865-1935).⁴⁵

Gerakan yang dikembangkan Muhammad bin Abdul Wahab yaitu gerakan untuk mengembalikan ajaran Islam sesuai dengan pemahaman *al-Salaf al-ṣāliḥ*. *Al-Salaf al-ṣāliḥ* adalah tiga generasi pertama sahabat Nabi Muhammad saw, pengikut generasi selanjutnya

⁴⁴ A. S. Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 29.

⁴⁵ Faisal Ismail, "Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam", dalam *Majalah Al-Jami'ah*, no. 40, 1990, 38.

sering disebut sebagai gerakan Wahabiyah. Muhammad bin Abd al-Wahhab memusatkan gerakannya di Arabia bagian Tengah (Saudi Arabia).⁴⁶

Tujuan utama gerakan *Salaf*-Wahabi yaitu memurnikan kembali ajaran Islam di tanah jazirah Arab yang dinilai telah terinfiltrasi dan mengalami akulturasi dengan budaya jahiliyah. Bangunan-bangunan yang bernilai sejarah dan makam para sufi maupun makam tokoh-tokoh Islam banyak dihancurkan oleh gerakan Wahabi.⁴⁷

Bangunan tersebut dinilai oleh mereka sebagai tempat bertaburnya tradisi-tradisi yang dapat merusak aqidah umat Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, kehadiran Gerakan Wahabi membayang-bayangi lahirnya Ikhwanul Muslimin oleh Hassan al-Banna di Mesir pada 1928.⁴⁸

Setelah kematian Hasan al-Banna akhir tahun 1950-an, gagasan ideologi Ikhwanul Muslimin selanjutnya dikembangkan oleh Sayyid Qutb. Sayyid Qutb memulai gerakannya dengan menghasut umat Islam di Mesir untuk melawan Pemerintah. Karena tulisan dan pemikirannya dianggap berbahaya, tahun 1966 ia dieksekusi oleh

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 14-25.

⁴⁷ *Ibid.*, 27-40.

⁴⁸ Pendiri gerakan ini berpandangan bahwa ancaman Barat terhadap umat Islam tidak hanya berbentuk fisik tapi juga non fisik. Ancaman yang berbentuk non fisik yaitu munculnya kaum intelektual yang rasional-empiris. Umumnya, kelompok ini cenderung mengesampingkan sisi-sisi spiritualitas Islam. Cara melawannya yaitu dengan kembali pada dasar-dasar Islam, dan perlunya pola perilaku hidup Islam serta sistem Islam dalam negara. Roy, *Gagalnya Islam Politik*, 98.

pemerintah di bawah pimpinan Jamal Abdul Nasser, Presiden Mesir waktu itu.⁴⁹

Setelah kebijakan represif mulai diberlakukan oleh pemerintah Mesir, sebagian aktivis Ikhwanul Muslimin mengungsi ke beberapa negara tetangga yang dianggap aman, termasuk Arab Saudi. Salah satu aktivis yang mengungsi ke Arab Saudi adalah Said Ramadhan yang kemudian menjadi salah seorang pendiri Rabithah al-Alam Islami. Menantu al-Banna ini kemudian pindah ke Jenewa untuk mengembangkan pemikiran dan ideologi Ikhwanul Muslimin di kawasan Eropa.⁵⁰

Muhammad Qutb, adik kandung dari Sayyid Qutb, juga ikut pindah ke Arab Saudi untuk menyelamatkan diri. Selama di Arab Saudi, ia menjadi dosen di King Abdul Aziz University Jeddah. Di kampus inilah Muhammad Qutb menanamkan pemikirannya kepada mahasiswa dari berbagai Negara, salah satunya adalah Osama bin Laden.⁵¹

Osama bin Laden inilah yang membuka gagasan dan ideologi Ikhwanul Muslimin yang bermetamorfosis menjadi gerakan yang lebih ekstrim. Jaringan gerakan selanjutnya menyebar di berbagai negara, termasuk di Indonesia melalui Abu Bakar Ba'asyir. Abu Bakar Ba'asyir seorang asli Indonesia yang menjadi tokoh sentral gerakan

⁴⁹ Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 25.

⁵⁰ Ibid., 31-32.

⁵¹ Ibid., 47-48.

Islam radikal di Indonesia. Sekarang ia menjadi Amir Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI) dan pimpinan utama dari Jamaah Anshorut Tauhid (JAT).⁵²

Revivalisme Islam di Timur Tengah telah membawa pengaruhnya di Indonesia sudah dimulai sejak abad ke-17. Hadirnya organisasi kemasyarakatan Islam seperti Muhammadiyah pada 1912, dan Nahdlatul Ulama pada 1924, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh revivalisme Islam di Timur Tengah ini. Kedua tokoh pendiri ormas ini (KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asyari) sama-sama mendalami ilmu agama di Timur Tengah. Selama beberapa abad, sejarah mencatat banyak orang Indonesia pergi ke Timur Tengah baik sebagai haji, pedagang, pelajar, maupun sebagai ulama.⁵³

Banyak kalangan pelajar atau mahasiswa yang belajar di Timur Tengah setelah kembali ke Indonesia, mereka mulai menyebarkan ide-ide/gagasan di kalangan umat Islam Indonesia dengan beragam pemikiran yang berbeda-beda. Mereka mengembangkan ide-idenya di kalangan generasi Muslim masyarakat kota, pelajar maupun mahasiswa. Di kampus-kampus terdapat beberapa organisasi kerohanian, Lembaga Dakwah Kampus (LDK)

⁵² Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), 39.

⁵³ Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1999), 190.

dan masjid/mushola dijadikan sebagai sarana untuk mentransformasikan pemikiran dan gagasannya.⁵⁴

Transnasionalisme Islam atau Islamisme dalam pengertian yang dimaksud di sini adalah pengaruh Islamisme Timur Tengah di Indonesia. Gerakan ini adalah penegasannya untuk tidak melihat gerakan transnasional ini sebagai gerakan yang monolitik. Melihat Islamisme yang dikembangkan di Timur Tengah hanya sekadar gerakan yang radikal, ekstrim, bukan hanya melahirkan sikap permusuhan baru tapi juga bisa mengabaikan pada gradasi Islamisme yang lebih moderat.⁵⁵

Meskipun pada dasarnya tetap bermasalah bagi penguatan negara Indonesia. Gerakan-gerakan mempromosikan sejumlah perda *shari'at* di banyak daerah di Indonesia adalah strategi yang jauh lebih moderat bahkan terkesan demokratis adalah salah satu varian strategi gerakan transnasional ini. Jalur transmisi ide-ide Islamisme itu setidaknya mengambil tiga jalur.

Pertama, gerakan-gerakan sosial. Di jalur ini transmisi ide dibawa oleh pelajar atau mahasiswa yang belajar di Timur Tengah. Mereka belajar di Universitas Al-Azhar Kairo, Universitas Islam Madinah, Universitas Ummūl Qura' Makkāh, Universitas al-Imam Muhammad bin Saūd di Riyāḍ, atau Universitas King Abdul Aziz.

⁵⁴ Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan* (Jakarta: Serambi, 2004), 11.

⁵⁵ Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no, 13 tahun 2002, 21.

Sementara itu, saluran utama kelompok jihadis adalah melalui perang Afghanistan pada 1980-an yang kemudian melahirkan kelompok Al-Qaeda dan Jama'ah Islamiyah.⁵⁶

Kedua, jalur pendidikan dan dakwah. Lembaga-lembaga dan beberapa orang dari negara Timur Tengah seperti Arab Saudi, UEA Mesir dan Kuwait belakangan cukup aktif berkiprah di bidang pendidikan dan dakwah di Indonesia. Agen-agen itu meliputi atase kedutaan Arab Saudi di Jakarta, Rabithah Alam Islami, *International Islamic Relief Organization* (IIRO) dan *Word Assembly Muslim Youth* (WAMY), atau lembaga amal non pemerintah seperti Al-Haramain yang cabangnya di Indonesia dituding Amerika sebagai organisasi pendukung terorisme.⁵⁷ Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Cabang Universitas al-Imam Muhammad bin Saud di Riyadh, Arab Saudi juga dianggap salah satu lembaga yang mentransmisikan ide-ide Ikhawanul Muslimin dan *Salafi*.⁵⁸

Ketiga, jalur publikasi dan internet. Melalui sejumlah media baik cetak maupun *online*, atau buku-buku dalam versi Arab maupun terjemahan, juga menjadi salah satu jalur transmisi cukup efektif. Beberapa penerbit buku di Indonesia bahkan mengkhususkan,

⁵⁶ Roy, *Gagalnya Islam Politik*, 98.

⁵⁷ Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, 119.

⁵⁸ Sebagian alumnya ada yang menjadi petinggi PKS. Penelitian Sidney Jones menyebut sebagian besar para alumni menjadi figur berpengaruh dalam gerakan Salafi di Indonesia melalui penerbitan, atau dengan menjadi dai, guru maupun ulama. Tiga organisasi yang secara khusus mendapat dukungan signifikan dari Arab Saudi akhir-akhir ini adalah Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Jamaah Islam wa al-Irsyad (JII) dan Persis.

menerbitkan atau menerjemahkan buku beraliran *Salafi* dan pemikiran-pemikiran dari kalangan Ikhwanul Muslimin.⁵⁹

Tiga arus utama gerakan Islamisme yang ada di Indonesia setidaknya bercorak sebagai berikut. *Pertama*, Ikhwanul Muslimin yang diadopsi gerakan *tarbiyāh* dan mulai berkembang di perguruan tinggi di akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an. Gerakan kelompok ini berkembang *underground* di bawah tekanan rezim Soeharto. Konsolidasi ini menemukan momentumnya ketika rezim Soeharto berakhir. Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia yang berdiri pada April 1998, sebagian pemimpinnya kemudian mendirikan Partai Keadilan Sejahtera (waktu itu bernama Partai Keadilan).⁶⁰

Kedua, kelompok *Salafi*. Kelompok ini sebagian besar berbasis lembaga dakwah dan pendidikan. Misalnya Yayasan al-Sofwah, Yayasan Iḥsa at-Turāth, dan Al-Ḥarāmāin al-Khāiriyyāh, dan lain-lain. Gerakan *Salafi* yang cukup fenomenal adalah Forum Komunikasi Ahlu al-Sunnāh Wa al-Jama'ah (FKAWJ) yang melahirkan Laskar Jihad pimpinan Jafar Umar Tholib. FKAWJ Berdiri 1998, dan dibubarkan pada bulan Oktober 2002.⁶¹

Ketiga, kelompok jihadis. Kelompok ini adalah kelompok yang paling ekstrem dari gerakan islamisme yang mengesahkan

⁵⁹ M. Amin Abdullah, Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas Tafsir Falsafi dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam. *Kanz Philosophia*, 2012. 2(2):329–45.

⁶⁰ Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah*, 22.; lihat juga Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Bandung, Mizan, 2002), 23-37.

⁶¹ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta, LP3ES, 2008), 34.

kekerasan seperti bom bunuh diri. Selain itu, ada juga kelompok yang didirikan pada 1 Januari 1993 oleh Abdullah Sungkar termasuk kelompok Jihadi. Jejaring inilah yang kemudian melakukan aksi-aksi bom bunuh diri seperti yang dilakukan Imam Samudera dan kawan-kawan.⁶²

3. Pondok Pesantren sebagai Pembentuk Wajah Islam Indonesia

Pondok Pesantren adalah merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran Islam, dimana di dalamnya terjadi interaksi antara Kyai atau Ustadz sebagai guru dan para santri sebagai murid, dengan mengambil tempat di masjid atau di halaman-halaman asrama (Pondok) untuk mengkaji dan membahas buku-buku teks keagamaan, karya ulama masa lalu.⁶³

Abdurrahmad Wahid, menyatakan bahwa pesantren menjadi kekuatan subkultur masyarakat Islam di Indonesia, dengan melalui proses pembentukan tata nilai tersendiri di dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbolnya, adanya daya tarik ke luar, sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ideal dalam masyarakat itu sendiri, dan berkembangnya suatu proses pengaruh mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima oleh kedua belah pihak. Sehingga praktis sejarah

⁶² Ibid., 35.

⁶³ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan. 1995), 225.

penyebaran nilai Islam dalam masyarakat Indonesia baik secara langsung maupun tidak langsung akan bersentuhan dengan tradisi pesantren.⁶⁴

Secara etimologis ‘pesantren’ berasal dari pengertian asrama. Asrama para santri yang disebut pondok atau tempat tinggal yang dibuat dari bambu atau barangkali berasal dari kata Arab ‘funduq’ yang berarti hotel atau asrama. Perkataan pesantren berasal dari kata ‘santri’ dengan awalan ‘pe’ di depan, dan mendapat akhiran ‘an’, berarti tempat tinggal para santri.⁶⁵ Sedangkan CC Berg berpendapat bahwa istilah santri berasal dari istilah *Shanstri*, yang dalam bahasa India berarti orang-orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu, atau seorang ahli dalam bidang kitab Agama Hindu.⁶⁶

Secara terminologis, pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam. Umumnya, proses pendidikan pesantren berlangsung secara non klasikal, di mana seorang kyai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santri-santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis

⁶⁴ Abdurrahman Wahid, *Pesantren Sebagai Subkultur*, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, Dawam Rahrdjo (ed) (Jakarta: LP3ES. 1974), 77. Pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan dan pusat penyiaran Islam tertua yang lahir dan berkembang seiring dengan masuknya Islam di Indonesia. Pada umumnya awal berdiri pondok pesantren adalah sangat sederhana, kegiatan pembelajaran biasanya diselenggarakan di langgar (musholla) atau masjid, lama kelamaan pengajian ini berkembang seiring dengan pertumbuhan jumlah santri dan pelebaran tempat belajar sampai menjadi sebuah lembaga yang unik yang disebut pesantren. Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001), 159.

⁶⁵ Kata Shastri berasal dari shastra yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku agama atau buku-buku pengetahuan. Tetapi, walaupun istilah santri berdekatan dengan bahasa agama Hindu, namun di Indonesia kata yang kemudian berubah menjadi kata pesantren ini lazim digunakan dalam khasanah kelembagaan pendidikan Islam. Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 30

⁶⁶ Maulana Hasan “*Sejarah Kemunculan Pesantren di Indonesia*” <http://sulsel.kemenag.go.id/2014/09/Artikel-sejarah-pesantren/.pdf>. Diunduh pada tanggal 2 Agustus 2020.

dalam bahasa Arab oleh ulama abad pertengahan, dan para santri biasanya tinggal di pondok (asrama) dalam pesantren tersebut.⁶⁷

Kyai di sini adalah seorang guru yang menjadi tokoh sentral dalam pesantren, yang dari kemampuan pribadinya, pertumbuhan suatu pesantren tergantung padanya. Santri adalah murid-murid yang sengaja menuntut ilmu di pesantren, baik ia bermukim di sana ataupun tidak.⁶⁸

Pondok pesantren mulai berdiri sejak penyebaran Islam di Nusantara pada abad ke 15. M Tokoh yang pertama mendirikan adalah Syekh Maulana Malik Ibrahim (wafat 1419 M) yang berasal dari Gujarat India, sekaligus tokoh pertama yang mengislamkan Jawa. Maulana Malik Ibrahim dalam mengembangkan dakwahnya menggunakan masjid dan pesantren, sebagai pusat transmisi keilmuan Islam. Pada gilirannya, transmisi yang dikembangkan oleh Maulana Malik Ibrahim, ini melahirkan Wali Songo dalam jalur jaringan intelektual/ulama.⁶⁹

Pondok pesantren adalah sebuah sistem yang unik. Tidak hanya unik dalam pendekatan pengajarannya, tapi juga unik dalam pandangan hidup dan tata nilai yang dianut, cara hidup yang ditempuh, struktur kewenangan, serta semua aspek-aspek kependidikan dan kemasyarakatan

⁶⁷ Azyumari Azra, *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos wacana Ilmu, Cet II, 2000.), 95

⁶⁸ Said Agil Syiraj dkk, *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 85.

⁶⁹ Dari sinilah Raden Rahmad (Sunan Ampel) mendirikan pesantren pertama di Kembanguning Surabaya tahun 1619. Selanjutnya Sunan Ampel mendirikan pesantren pertama di Ampel Denta, Surabaya. Pesantren ini semakin terkenal dan berpengaruh luas di Jawa Timur saat itu. Pada tahap berikutnya berdiri pesantren baru di berbagai tempat, seperti Sunan Giri di Gresik, Sunan Bonang di Tuban, Sunan Derajat di Paciran, Lamongan, Raden Fatah di Demak, Jawa Tengah. Abuddin Nata(Editor), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2001), 42.

lainnya. Dari berbagai corak dan model pesantren yang ada yang di Indonesia, secara umum paling tidak ada 5 (lima) unsur pembentuk pesantren, yaitu: 1) kyai, 2) santri, 3) pengajian, 4) asrama/pondok, dan 5) masjid.⁷⁰

Kelima unsur pembentuk pesantren itu biasanya tersentral kepada figur kyai yang memimpin/mendirikan pesantren itu, segala macam aktivitas yang ada dalam pesantren harus atas sepengetahuan dan persetujuan sang kyai, termasuk pembelajaran yang ada di dalamnya semua terpusat pada kyai, walaupun ada sistem klasikal yang berjenjang, yang setiap kelas diajar oleh *ustad-ustad* muda, maka semua pengajar di kelas itu adalah orang-orang yang direkomendasikan sang kyai.

Di sini, kyai adalah pusat dari gerakan kelompok yang terwadahi dalam pesantren tersebut. Dalam subbab ini penulis akan menguraikan beberapa hal yang terkait dengan pembelajaran agama Islam dan bahasa Arab di pesantren antara lain: kurikulum/*Manhaj*, masa pembelajaran dan *shahādah*, serta metode pembelajaran.⁷¹

Sebenarnya pesantren tradisional tidak memiliki kurikulum formal seperti yang dipakai dalam lembaga pendidikan modern, karena kurikulum yang ada di dalamnya tidak memiliki silabus, tapi berupa *funun* kitab-kitab yang diajarkan pada santri. Kitab-kitab dari berbagai disiplin ilmu yang telah ditentukan oleh sang kyai harus dipelajari sampai tuntas, sebelum

⁷⁰ Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga.2005), 24.

⁷¹ M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2013), 111.

naik ke kitab lain yang tingkat kesukarannya lebih tinggi. Tamatnya program pembelajaran tidak diukur oleh satuan waktu, juga tidak diukur pada penguasaan terhadap topik-topik tertentu, namun diukur dari ketuntasan dan kepahaman santri pada kitab yang dipelajarinya.⁷²

Kompetensi standar bagi tamatan sebuah pesantren adalah kemampuan menguasai, memahami, menghayati, mengamalkan, dan mengajarkan isi kitab tertentu yang telah ditetapkan. Kompetensi standar ini tercermin pada penguasaan kitab-kitab secara graduatif, berurutan dari yang ringan sampai yang berat, dari yang mudah sampai yang sukar, dari kitab yang tipis sampai yang tebal dan berjilid-jilid. Kitab-kitab itu disebut kitab kuning, disebut demikian karena dicetak di atas kertas berwarna kuning, juga disebut kitab ,gundul' (botak) karena huruf-hurufnya tidak ber-*shakal* (ber-*harakat*).⁷³

Pengajaran kitab-kitab Islam klasik oleh pengasuh pondok (kiai) atau ustad biasanya dengan menggunakan sistem *sorogan*, *wetonan*, dan *bandongan*. Adapun kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan di pesantren menurut Zamakhsyari Dhofir dapat digolongkan ke dalam 8 kelompok, yaitu: (1) *Nahwū* (*syntax*) dan *Ṣaraf* (*morfologi*), (2) *Fiqih* (*hukum*), (3) *Ushul Fiqh* (*yurispundensi*), (4) *Hadith*, (5) *Tafsīr*, (6) *Tauḥīd* (*theologi*), (7) *Taṣawūf* dan *Etika*, (8) *Cabang-cabang lain seperti Tarīkh* (*sejarah*) dan *Balaghah*.⁷⁴

⁷² Hiroko Horikoshi. *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 74.

⁷³ Wahid, Abdurrahman. *Prospek Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan* (Jakarta : P3M, 1988), 52.

⁷⁴ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 41-49.

Pondok pesantren di Indonesia menyebut ajaran adalah apa yang terdapat dalam kitab kuning, kitab rujukan, referensi yang dipegang oleh pondok pesantren tersebut. Pemahaman terhadap teks-teks ajaran tersebut dapat dicapai melalui metode pembelajaran tertentu yang bisa digunakan oleh pondok pesantren. Selama kurun waktu panjang pondok pesantren telah memperkenalkan dan menerapkan beberapa metode pembelajaran. Berikut menurut Zamakhsari Dhofier kitab-kitab yang diajarkan di Pondok Pesantren:

Bab Tauhid: *al-Jawāhir al-Kalāmīyah, Umm al-Barāhīn, Aqīdat al-awwām, al-Dīn al-Islāmī, Tuḥfat al-Murīd, al-Ḥusun al-Ḥamidiyah, al-Aqīdah al-Islāmīyah, Kifāyat al-Awwām, Faḥ al-Majīd.*

Bab Fiqih: *Safīnat al-Ṣalāh, Safīnat al-Najāh, Sullam al-Tawfiq* dan *Sullam al-Munājāt, Faḥ al-Qarīb (Taqrīb), Minhaj al-Qawim Safīnat al-Ṣalāh, Kifāyat al-Akhyār, Faḥ al-Wahhāb, al-Iqnā', al-Muhadhdhāb, al-Maḥallī, al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah, Bidāyat al-Mujtahid.*

Bab Akhlak: *al-Waṣāyā al-Abnā', al-Akhlāq li al-Banīn/banāt, Ta'lim al-Muta'allim, Minhaj al-'Ābidīn, Irshād al-'Ibād, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Risālat al-Mu'awwanah, Bidāyat al-Hidāyah.*

Bab Nahwu Sharaf: *al-Nahw al-Wāḍih* dan *al-Ajrumīyah – Mutammimah, Naẓam 'Imriṭī, al-Makūdī, al-'Ashmāwī. Alfīyah ibn Mālik, Qawā'id al-Lughah al-'Arabīyah, Sharḥ ibn 'Āqil, al-Shabrāwī, al-'Ila, I'lal a-Ṣarf, al-Amthilah al-Taṣrifīyah* dan *Matn al-Binā' wa al-Asas, Nīzam al-Maksūd, al-Kaylānī.*

Bab Tajwid: *Tuḥfat al-Aṭfāl*, *Hidāyat al-Mustafid*, *Murshid al-Wildān* dan *Shifā' al-Raḥmān*. Bab Tarikh: *Nūr al-Yaqīn*, *Ismam al-Wafaq*, *Tārīkh Tashrī'*. Bab Tafsir: *Tafsīr al-Qur'ān al-Jalālayn*, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *Manāhil al-'Irfān*, *Tafsīr Qur'ān al-Aẓīm Ibn Kathīr*, *Fī Zilā al-Qur'ān*, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *Itmām al-Dirāyah*,

Bab Hadis : *al-Arba'īn al-Nawāwī*, *Mukhtār al-Ḥadīth*, *Bulūgh al-Marām*, *Jawāhir al-Bukhārī*, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *Riyād al-Ṣāliḥīn*, *al-Lu'lu' wa al-Marjān*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, *Tajrīd al-Ṣaḥīḥ*. Bab *Muṣṭalah Ḥadīth*: *Minhah al-Mugihīth*, *al-Bayqūnīyah*, *Alfiyah al-Suyūfī*

Bab Ushul Fiqh: *al-Waraqat*, *al-Sullam*, *al-Bayān*, *al-Luma'*, *Laṭā'ifah al-Isharah*, *Uṣūl al-Fiqh*, *Jam' al-Jawāmi'*, *al-Ashbah wa al-Nadāir*, *al-Nawāhib al-Sānīyah*. Bab *Balaghah*: *al-Jawhar al-Maknūn*, *Jāmi' al-Durus al-'Arabīyah*, *Uqūd al-Juman*, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*.

Bab *Mantiq*: *Sullam al-Munawraq*.⁷⁵

Metode pembelajaran di pondok pesantren ada yang bersifat tradisional, yaitu pembelajaran yang diselenggarakan menurut kebiasaan yang telah lama dilaksanakan pada pesantren atau dapat juga disebut metode pembelajaran asli (original) pondok pesantren. Namun karena perkembangan jaman di masa-masa selanjutnya sudah mulai ditemukan di beberapa pesantren tradisional metode pembelajaran modern (*tajdīd*).⁷⁶

⁷⁵Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 84-91.

⁷⁶ Metode pembelajaran modern merupakan metode pembelajaran hasil pembaharuan kalangan pondok pesantren dengan memasukkan metode yang berkembang pada masyarakat modern,

Beberapa pondok pesantren tradisional sebenarnya telah pula menyerap sistem klasikal. Tetapi tidak dengan batas-batas fisik yang tegas sebagaimana sistem klasikal pada persekolahan modern. Berikut ini beberapa metode pembelajaran tradisional yang menjadi ciri utama pembelajaran di pondok pesantren tradisional.

Pertama, metode sorogan. Sorogan, berasal dari kata sorog (bahasa Jawa), yang berarti menyodorkan, sebab setiap santri menyodorkan kitabnya di hadapan kyai atau pembantunya (badal, asisten kyai). Sistem sorogan ini termasuk belajar secara individual, di mana seorang santri berhadapan dengan seorang guru, dan terjadi interaksi saling mengenal di antara keduanya.⁷⁷

Sorogan merupakan kegiatan pembelajaran bagi para santri yang menitik beratkan pada pengembangan kemampuan perorangan (individual), di bawah bimbingan seorang kyai atau ustad. Pembelajaran dengan sistem sorogan diselenggarakan pada ruang tertentu. Ada tempat duduk kyai atau ustad, di depannya ada meja pendek untuk meletakkan kitab bagi santri yang menghadap.⁷⁸

Santri-santri lain, baik yang mengaji kitab yang sama ataupun kitab yang berbeda duduk agak jauh sambil mendengarkan apa yang diajarkan

walaupun tidak selalu diikuti dengan menerapkan sistem modern, yaitu sistem sekolah atau madrasah. Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta : Kencana, Cet I, 2007), 14-17.

⁷⁷ Sistem sorogan ini terbukti sangat lebih efektif sebagai taraf pertama bagi seorang murid yang bercita-cita menjadi seorang alim. Sistem ini memungkinkan seorang guru mengawasi, menilai dan menimbang secara maksimal kemampuan seorang santri dalam menguasai materi pembelajaran. Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 102.

⁷⁸ Bimbaga Islam Depag RI. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah Pertumbuhan dan Perkembangannya* (Jakarta: Depag RI. 2003), 38.

oleh kyai atau ustad sekaligus mempersiapkan diri menunggu giliran dipanggil. Sistem ini memiliki satu kaidah penerjemahan yang khas dari bahasa Arab setiap jabatan kata dalam kalimat berbahasa Arab memiliki kode tertentu, sehingga secara tidak langsung ada proses internalisasi pemahaman tata bahasa Arab. Kalimat demi kalimat diterjemahkan ke bahasa daerah, di bawah setiap kata Arab biasanya ada terjemahan dengan bahasa lokal daerah, dengan menggunakan huruf Arab Pegon.⁷⁹

Kyai atau ustad mendengarkan dengan tekun pula apa yang dibacakan santrinya sambil melakukan koreksi-koreksi seperlunya. Setelah tampilan santri dapat diterima, tidak jarang juga kyai memberikan tambahan penjelasan agar apa yang dibaca oleh santri dapat lebih dipahami. Metode pembelajaran ini termasuk metode pembelajaran yang sangat bermakna karena santri merasa berhubungan khusus ketika berlangsung pembacaan kitab di hadapan kyai. Mereka tidak saja senantiasa dapat dibimbing dan diarahkan cara membacanya tetapi dapat dievaluasi perkembangan kemampuannya.⁸⁰

Kedua, metode wetonan/bandongan. Istilah *wetonan* ini berasal dari kata *wektu* (bahasa Jawa) yang berarti waktu, sebab pengajian tersebut diberikan pada waktu-waktu tertentu, yaitu sebelum dan sesudah

⁷⁹ M. Dian Nafi, et al. *Praksisi Pembelajaran Pesantren* (Yogyakarta : Forum pesantren Yayasan Selasih, 2007), 29.

⁸⁰ Berdasarkan penelitian Zamakhsyari Dhofier, sistem ini sangat efektif pada taraf awal pendidikan santri terutama dalam penguasaan bahasa Arab. Namun sekalipun kelihatannya metode ini hanya cocok untuk pemula tetapi dapat juga dipakai untuk tingkat kelanjutan bahkan tingkat tinggi. Untuk tingkat lanjutan dapat saja yang memulai membaca adalah santri, kyai atau ustadz hanya mendengarkan dan memperhatikan kefasihan, ketepatan ucapan, sekaligus memperhatikan tingkat pemahaman santri terhadap apa yang dibacanya. Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 99.

melakukan shalat fardhu.⁸¹ Metode *weton* ini merupakan metode kuliah, di mana para santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kyai yang menerangkan pelajaran. Santri menyimak kitab masing-masing dan membuat catatan padanya. Istilah *wetonan* ini di Jawa Barat disebut dengan *bandongan*.

Metode *bandongan* dilakukan oleh kyai atau sekelompok santri untuk mendengarkan dan menyimak apa yang dibacakan oleh kyai dari sebuah kitab. Kyai membaca, menerjemahkan, menerangkan dan seringkali mengulas teks-teks kitab berbahasa Arab tanpa harokat (*gundul*). Santri dengan memegang kitab yang sama, masing-masing melakukan pendhabithan harakat kata langsung di bawah kata yang dimaksud agar dapat membantu memahami teks.⁸²

Posisi para santri pada pembelajaran dengan metode ini adalah melingkari dan mengelilingi kyai atau ustad sehingga dapat membentuk *halaqah* (lingkaran). Dalam penerjemahannya, kyai atau ustad dapat juga menggunakan berbagai bahasa yang menjadi bahasa utama para santrinya, misalnya ke dalam bahasa Jawa, Sunda atau bahasa Indonesia.

Hampir di semua pesantren tradisional menggunakan sistem ini secara maksimal dengan pengajaran yang berkesinambungan dari bab ke bab selanjutnya dengan menerjemahkan arti per-kata dan saat tertentu kyai juga menyinggung kaidah-kaidah ilmu nahwu yang terkait

⁸¹ Ibid., 104.

⁸² Ibid., 106.

dengan kalimat yang sedang terjemahkan, dan santri akan menirukan seperti apa yang dibacakan oleh kyai.

Ketiga, metode musyawarah atau *bahthu al-masā'il*. Metode musyawarah atau dalam istilah lain *bahthu al-masā'il* merupakan metode pembelajaran yang mirip dengan metode diskusi atau seminar. Beberapa orang santri dalam jumlah tertentu membentuk halaqah yang dipimpin langsung oleh kyai atau ustad, atau mungkin santri senior, untuk membahas atau mengkaji suatu persoalan yang telah ditentukan sebelumnya.⁸³

Dalam pelaksanaannya, para santri dengan bebas mengajukan pertanyaan atau pendapatnya. Dengan demikian metode ini menitik beratkan pada kemampuan perseorangan di dalam menganalisis dan memecahkan suatu persoalan dengan argumen logika yang mengacu pada kitab-kitab tertentu. Musyawarah pada bentuk kedua ini bisa digunakan oleh santri tingkat menengah atau tinggi untuk membedah topic materi tertentu.⁸⁴

Untuk melakukan pembelajaran dengan menggunakan metode musyawarah kyai atau ustad biasanya mempertimbangkan ketentuan-ketentuan, yaitu: 1) Peserta musyawarah adalah para santri yang berada pada tingkat menengah atau tinggi. 2) Peserta musyawarah tidak memiliki perbedaan kemampuan mencolok. Ini untuk mengurangi kegagalan musyawarah. 3) Topik atau persoalan (materi) yang dimusyawarahkan

⁸³ Fatah Ismail, *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 25.

⁸⁴ *Ibid.*, 27.

biasanya ditentukan terlebih dahulu oleh kyai atau ustad pada pertemuan sebelumnya. 4) Pada beberapa pesantren yang memiliki santri yang tingkat tinggi, musyawarah dapat dilakukan secara terjadwal sebagai latihan untuk para santri.⁸⁵

Keempat, metode pengajian pasaran. Metode pengajian pasaran adalah kegiatan pembelajaran para santri melalui pengkajian materi (kitab) tertentu pada seorang kyai/ustad yang dilakukan oleh sekelompok santri dalam kegiatan yang terus-menerus (maraton) selama tenggang waktu tertentu. Pada umumnya dilakukan pada bulan Ramadhan selama setengah bulan, dua puluh hari, atau terkadang satu bulan penuh tergantung pada kitabnya yang dikaji.⁸⁶

Kebanyakan pesertanya justru para ustad atau para kyai yang datang dari tempat lain yang sengaja datang untuk itu. Dengan kata lain, pengajian ini lebih banyak untuk mengambil berkah atau ijazah dari kyai-kyai yang dianggap senior. Dalam perspektif lebih luas, pengajian ini dapat dimaknai sebagai proses pembentukan jaringan kitab-kitab tertentu di antara pesantren-pesantren yang ada.⁸⁷

⁸⁵ Ibid., 28.

⁸⁶ Metode ini mirip dengan metode bandongan, tetapi pada metode ini target utamanya adalah ,selesai'nya kitab yang dipelajari. Pengajian Pasaran ini dahulu banyak dilakukan dipesantren-pesantren tua di Jawa, dan dilakukan oleh kyai-kyai senior dibidangnya. Titik beratnya pada pembacaan bukan pada pemahaman sebagaimana pada metode bandongan. Sekalipun dimungkinkan bagi para pemula untuk mengikuti pengajian ini, namun pada umumnya pesertanya terdiri dari mereka-mereka yang telah belajar atau membaca kitab tersebut sebelumnya. Mastuki HS dan M. Ishom El-sha, *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2006), 11.

⁸⁷ Mereka yang mengikuti pengajian pasaran di tempat tertentu akan menjadi bagian dari jaringan pengajian pesantren itu. Dalam konteks pesantren hal ini amat penting karena akan memperkuat keabsahan pengajian dipesantren-pesantren para kyai yang telah mengikuti pengajian pasaran ini. Ibid, 12.

Kelima, metode hafalan (*muhāfāzah*). Metode hafalan ialah kegiatan para santri dengan cara menghafal suatu teks tertentu dibawah bimbingan dan pengawasan kyai/ustad. Para santri diberi tugas untuk menghafal bacaan-bacaan dalam jangka waktu tertentu. Hafalan yang dimiliki santri ini kemudian dihafalkan di hadapan kyai/ustad secara periodik atau insidental tergantung pada suatu petunjuk kyai/ustad yang bersangkutan.⁸⁸

Materi pembelajaran dengan metode hafalan umumnya berkenaan dengan al-Qur'ān, *nazam-nazam* untuk *nahwu*, *sharaf*, *tajwid*, ataupun untuk teks-teks *nahwu sharaf* dan *fiqh*. Dalam pembelajarannya metode ini seorang santri ditugasi oleh kyai untuk menghafalkan satu bagian tertentu atau keseluruhan dari sesuatu kitab. Titik tekan metode ini santri mampu mengucapkan/menghafalkan kalimat-kalimat tertentu secara lancar tanpa teks. Pengucapan tersebut dapat dilakukan secara perorangan maupun kelompok.⁸⁹

Keenam, metode demonstrasi/*praktik* ibadah. Metode ini adalah cara pembelajaran yang dilakukan dengan memperagakan (mendemonstrasikan) suatu ketrampilan dalam hal pelaksanaan ibadah tertentu yang dilakukan secara perorangan maupun kelompok dibawah

⁸⁸ Bimbaga Islam Depag RI. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah*, 42.

⁸⁹ Metode ini dapat juga digunakan dengan metode bandongan atau sorogan. Untuk mengevaluasi kegiatan belajar dengan metode hafalan ini dilakukan dengan dua macam evaluasi yaitu: pertama, dilakukan pada setiap kali tatap muka, dan yang kedua pada waktu yang telah dirampungkan/diselesaikannya seluruh hafalan yang ditugaskan kepada santri. Ibid., 41.

bimbingan dan petunjuk kyai atau ustad, dengan beberapa kegiatan, yaitu:⁹⁰

- 1) Para santri mendapatkan penjelasan/teori tentang tata cara (kaifiat) pelaksanaan ibadah yang akan di*praktikkan* sampai mereka betul-betul memahaminya.
- 2) Para santri berdasarkan bimbingan kyai/ustad mempersiapkan segala perlengkapan atau peralatan yang diperlukan kegiatan *praktik*.
- 3) Setelah menentukan waktu dan tempat para santri berkumpul untuk menerima penjelasan singkat berkenaan dengan urutan kegiatan yang akan dilakukan serta pembagian tugas kepada para santri berkenaan dengan pelaksanaan *praktik*.
- 4) Para santri secara bergiliran/bergantian memperagakan pelaksanaan *praktik* ibadah tertentu dengan dibimbing dan diarahkan oleh kyai atau ustad sampai benar-benar sesuai kaifiat (tata cara pelaksanaan *praktik* ibadah sesungguhnya).
- 5) Setelah selesai kegiatan *praktik* ibadah para santri diberikan kesempatan mempertanyakan hal-hal yang dipandang perlu selama berlangsung kegiatan.

B. *Manhaj Salaf*: Ajaran dan Karakteristiknya

Gelombang Islam puritan pada bab terdahulu, pada hakikatnya diilhami oleh gerakan Islam puritan yang ada di luar negeri (golongan Islam transansional), di daerah Negara-negara Arab, khususnya oleh gerakan Islam

⁹⁰ M. Bahri Ghazali, *Pendidikan Pcsantren Berwawasan Lingkungan* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya. 2001), 14-15.

puritan *Manhaj Salafi* yang dipimpin oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab, di mana sangat sukses membangun pondasi ideologinya di Negara Arab Saudi.

Secara etimologis, kata *Manhaj* berasal dari kata dasar *nahaja-yanhaju-nahjan Manhajan* (منهجا - ينهج - ج), yang artinya jalan yang terang dan jelas (*tāriqun waḍihun*). *Manhaj* juga berarti *uṣlūb* (prosedur) dan *muqārabah* yang berarti pendekatan⁹¹ Makna ini dapat dipahami dari firman Allah dalam surat al- Maidah ayat 48:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

Artinya: Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.

Sedangkan menurut istilah, *Manhaj* berarti cara atau jalan (metode) untuk mengetahui hakikat suatu ilmu atau permasalahan dengan perantaraan kaidah (rumus). Ringkasnya berarti metode untuk membahas masalah tertentu. Dalam hal ini *Manhaj* yang dimaksud adalah *Manhaj* dalam membahas atau memahami al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai sumber pokok hukum Islam.⁹²

Secara etimologi *Salaf* artinya yang lewat, terdahulu, yang awal, yang telah disebutkan dan yang pertama. Jadi, generasi *Salaf* yaitu generasi pertama umat Islam dari kalangan sahabat, *tābi'in*, dan *tābi' al-tābi'ūn* dalam tiga masa yang mendapatkan kemuliaan dan keutamaan. Mereka juga disebut *Salafiyah* atau *Salafiyūn*. *Salafiyah* adalah pensifatan dari kata *Salaf* yang berarti

⁹¹ Hamid Algar, *Wahabisme: Sebuah Tinjauan Kritis* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 19-20.

⁹² Ibid., 21.

mengikuti jejak, *Manhaj*, dan jalan *Salaf*. Sedangkan *Salafyyūn* yaitu bentuk jamak dari *Salafi*, bermakna orang yang mengikuti *Salaf*.⁹³

Para ulama berbeda pendapat tentang siapakah sebenarnya *Salaf al-ṣāliḥ* itu. Syaikh Abdul al-Misri mengangkat beberapa perbedaan pendapat ulama tersebut. *Pertama*, al-Qalsani berpendapat bahwa *Salaf al-ṣāliḥ* adalah generasi pertama yaitu generasi yang ilmu-ilmunya benar-benar meyakinkan. Mereka adalah orang-orang yang senantiasa menjadikan petunjuk nabi Muhammad saw, sebagai petunjuknya. Merekalah pemelihara sunnah Nabi.

Mereka adalah orang-orang yang dipilih Allah SWT, khusus untuk menjadi sahabat nabi-Nya menjadi penegak agama Islam dan telah diridhai sebagai para imam dan para umat. Mereka pun telah mencurahkan segenap jiwa raga dalam rangka mencari keridhoan Allah. Mereka telah mendapat pujian di dalam kitab-Nya. Karena itu, wajib mengikuti ilmu yang telah disampaikan oleh mereka dan wajib pula mengikuti jejak-jejak tindakan mereka serta memohonkan ampun baginya.⁹⁴

Kedua, al-Bajuri berpendapat bahwa orang *salaf* adalah orang-orang yang terdahulu dari kalangan para nabi, sahabat, *tābi'in* dan *atba' al-tābi'in* terutama empat imam mujtahid.⁹⁵ *Ketiga*, Mahmud Khafiji mengatakan bahwa tidaklah cukup hanya dengan memberi batasan waktu semata dalam mendefinisikan para *Salaf*, akan tetapi, mestilah ada prinsip lain, yaitu

⁹³ Soegijanto Padmo, "Gerakan Pembaruan Islam Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar", dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 19, No. 2, Juni 2007, 156.

⁹⁴ Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak" dalam *Ulumuna, Jurnal Studi Keislaman*, Mataram: Fakultas Dakwah IAIN Mataram, 2012, 382.

⁹⁵ K. Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*. (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2009), 13.

kesesuaian dengan al-Kitab dan al-Sunnah. Karena itu, siapa saja yang pendapatnya bertentangan dengan al-Kitab dan al-Sunnah, berarti dia bukanlah seorang *Salafī* walaupun hidup di tengah-tengah para sahabat, *tābi‘in* dan *atba‘ al-tābi‘īn*.⁹⁶

Keempat, Muhammad Abdul Hadi al-Misri menyimpulkan bahwa *al-Salaf* adalah istilah yang digunakan untuk menyebut para imam terdahulu dari kalangan tiga generasi pertama yang diberkahi terdiri dari para sahabat, *tābi‘in* dan *atba‘ al-tābi‘īn* sebagaimana tersebut dalam hadist riwayat al-Bukhari, yang intinya bahwa sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian yang sesudah mereka, kemudian yang sesudah mereka.⁹⁷

Adapun *Manhaj Salaf* yaitu sebutan yang digunakan bagi orang-orang yang mengikuti metode dan pola dakwah yang dilakukan di kalangan sahabat, *tābi‘in* dan *atba‘ al-tābi‘īn*. Di sinilah kalangan *Salafī* menganggap bahwa ajaran Islam harus mengikuti ajaran di masa Rasulullah, sahabat, *tābi‘in* dan *atba‘ al-tābi‘īn*. Jika melihat tahun terakhir dari masa *tābi‘in* dan *atba‘ al-tābi‘īn*, maka Ahmad bin Hambal (780-855/164-241) diyakini sebagai orang terakhir dari generasi *Salaf*.⁹⁸

Dalam *Ensiklopedi Islam* dan *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* dijelaskan bahwa gerakan pemikiran Islam *Salafī* adalah gerakan pemikiran

⁹⁶ Suhanah, "Gerakan Dakwah Salafi di Indonesia: Kasus Aktivitas Dakwah Salafi di Jakarta dan Bogor" dalam *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama R.I., Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2011), 224.

⁹⁷ Saparudin, "Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok". *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, vol. 21, no. 1, 2017, 81- 90.

⁹⁸ Yazid bin Abdul Qadir Jawaz, *Mulia dengan Manhaj Salaf* (Bogor: Pustaka At-taqwa, 2008), 14.

yang berusaha menghidupkan kembali atau memurnikan ajaran Islam yang berdasarkan pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi Muhammad saw, sebagaimana yang telah diamalkan oleh para *Salaf* (para sahabat terdahulu).⁹⁹

Tujuan dari gerakan pemikiran *Salafī* adalah agar umat Islam kembali kepada dua sumber utama pemikiran Islam, yakni kitab suci al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah saw, serta meninggalkan pendapat ulama mazhab yang tidak berlandaskan pada dua sumber ajaran tersebut. Juga memurnikan ajaran Islam dari pengaruh kepercayaan dan tasawuf yang menyesatkan, menghilangkan ajaran tasawuf yang mengkultuskan para ulama dan pemujaan kuburan para wali atau tokoh agama.¹⁰⁰

Istilah *Salafīyah* sering dipertukarkan dengan reformasi (*iṣlah*) dan pembaruan (*tajdīd*) yang merupakan konsep fundamental menurut Islam. Istilah *Salafī*, oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Rida (1865-1935), diartikan dengan semangat pembaruan dan pemurnian. Dari sinilah, *Salafī* dikaitkan dengan penganut Islam yang mengikuti generasi *Salaf*.¹⁰¹

Pemikiran Ahmad bin Hambal, tokoh rujukan *Salafīyah* klasik, berfokus pada beberapa prinsip. *Pertama*, keutamaan teks wahyu di atas akal dan menjelaskan teks harus sesuai dengan ketatabahasa Arab, hadis, dan

⁹⁹ Ahmad Shidqi. Responds Nahdlatul Ulama (NU) terhadap Wahabisme dan Implikasinya bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam” dalam *Jurnal Pendidikan Islam* Yogyakarta: STAI Sunan Pandanaran. 2012, 226.

¹⁰⁰ Algar, *Wahabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*, 33.

¹⁰¹ Lembaga Penelitian WAMY (World Assembly Moslem Youth), *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran (Akar Ideologi dan Penyebarannya)*, terj. A. Najiyullah (Jakarta: Al-Ishlahy Press, 1993), 225.

pemahaman *Salaf al-ṣāliḥ*. *Kedua*, penolakan kalam. *Ketiga*, ketaatan ketat pada al-Qurʾān, sunnah, dan kesepakatan para ulama *Salaf al-ṣāliḥ*.¹⁰²

Sementara itu tokoh *Salafī* lainnya, Muhammad bin Abd al-Wahhab¹⁰³ mengembangkan dakwahnya dengan berpedoman pada prinsip-prinsip dasar, yakni: (a) menghidupkan ilmu-ilmu keislaman (*al-ʿilm*) (b) memurnikan tauhid dan memberantas kemusyrikan (*al-tawhīd*) (c) menghidupkan sunnah dan memberantas bidʿah (*al-sunnah*) (d) pemurnian khazanah ilmu-ilmu keislaman (*al-taṣfiyah*) (e) menyebarkan ajaran Islam yang lurus (*al-daʿwah*) (f) menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*amar maʿruf nahi munkar*) (g) menegakkan hukum Allah dalam pemerintahan dan masyarakat (*taṭbīq al-sharīʿah*) (h) membuka pintu-pintu ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer umat (*al-ijtihād*) (i) membela agama Allah dan negeri-negeri Muslim dengan kekuatan senjata (*jihad fi sabilillah*) dan (j) mensucikan jiwa (*al-tazkiyah*).¹⁰⁴

Gerakan *Salafī* berdiri di atas prinsip-prinsip kepada keyakinan siapapun yang berpegang teguh dengannya maka dijamin bahagia dan

¹⁰² Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 204. Lihat juga: Katimin, *Mozaik Pemikiran Islam: Dari masa klasik sampai masa kontemporer* (Bandung, Citapustaka Media Perintis, 2010), 105.

¹⁰³ Mayoritas ilmuwan mengenal Muhammad bin Abdul Wahhab dari empat sumber, antara lain: (a) sejarah kontemporer yang ditulis oleh pendukungnya, seperti Husain bin Ghannam (w. 1881) dalam kitab *Tarikh Najd* dan Usman bin Abdullah bin Bisyr dalam kitab *Unwan al-Majd fi Tarikh Najd*; (b) karya-karya polemik yang ditulis oleh pengkritiknya, seperti Ahmad bin Zaini Dahlan dalam kitab *al-Durar al-Saniyah fi al-Radd ʿala al-Wahhabiyah* dan *Fitnat al-Wahhabiyah*, dan Sulaiman bin Abdul Wahhab dalam kitab *Fash al-Khithab fi al-Radd ʿala Muhammad bin ʿAbdul Wahhab*; (c) catatan-catatan yang ditulis oleh pelancong-pelancong Barat ke Arabia, seperti tulisan Hempher yang berjudul *Memoirs of Hempher, The British Spy to the Middle East* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, *Mudzakkirat Mister Hempher al-Jasus al-Brithani fi Bilad Islamiyah*; dan (d) karya-karya Muhammad bin Abdul Wahhab sendiri, seperti *Kitab Tauhid, al-Qawaid al-Arbaʿ, Arbaʿu Qawaid*, dll. Natana J. Delong-Bas, *Wahabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), 14.

¹⁰⁴ Fawwas bin Hulail bin rabah as-Suhaimi, *Ushul Manhaj As-Salaf Fid Daʿwah Ilallah*, terj. Abu Zuhair. 2007 (Jakarta: Griya Ilmu), 182.

senantiasa selamat dari kekesatan, kebid'ahan dan kebatilan. Prinsip-prinsip yang kokoh yang dipegang teguh *Manhaj* ini banyak sekali, prinsip dalam hal aqidah, ibadah, mu'amalah dan prinsip dalam dakwah dan lain-lain. Di sini hanya memaparkan sebagian saja dari prinsip-prinsip *Manhaj Salaf*. Di antara prinsip-prinsip yang dipegang oleh *Manhaj Salaf* tersebut ialah:

1. Sumber *aqidah* adalah al-Qur'an dan Hadis yang *ṣahih* dan *ijma' Salaf al-ṣalih*. Sumber rujukan dalam memahami aqidah dalam *Manhaj Salaf* hanya terbatas pada tiga, yaitu al-Qur'an, Hadis, dan *ijma' Salaf al-ṣalih*.

Aqidah dalam agama Islam adalah perkara yang ghaib, yakni yang tidak dapat diketahui dengan *sunnah* dan *ijma' ahl al-sunnah* karena *ijma'* mereka *ma'sum*. Yang menjadi tolok ukur dan patokan dalam menjelaskan persoalan tauhid kepada manusia adalah al-Qur'an dan al-Sunnah tanpa membuat kebid'ahan, atas menimba dalil-dalil dari ilmu filsafah yang tidak pernah dapat sinkron dengan al-Qur'an al-Sunnah.¹⁰⁵

Dalam memegang prinsip ini, lebih lanjut mereka berpegang teguh pada pemahaman sahabat dalam berinteraksi dengan nash-nash agama dan mengambil interpretasi mereka dalam menganalisis dan menyimpulkan kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah, karena mereka secara langsung menimba ilmu dan mengambil kaidah tafsir dari Rasulullah saw. *Salafi* menolak dengan tegas setiap takwil yang diusung oleh kalangan ahli kalam dalam berinteraksi dengan nash-nash, karena *Manhaj ahli kalam* menjadikan akal sebagai asas untuk mengukur dan menilai kebenaran

¹⁰⁵ Yudian Wahyudi (Ed), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Penerbit Bina Harfa, 2009), 1-22.

nash. Bila nash agama cocok dengan logika maka nash tersebut diambil dan bila tidak cocok maka harus dipalingkan kepada makna lain yang sesuai dengan logika mereka.¹⁰⁶

Dalam memahami persoalan *aqidah*, *Manhaj Salaf* mempunyai rambu-rambu yang harus diperhatikan, yaitu: *Pertama*, membatasi sumber pengambilan *i'tiqad* dan kitab Allah dan sunnah Rasul, serta memahami nash sesuai dengan pemahaman *Salaf al-ṣalih*. *Kedua*, Ber-hujjah dengan sunnah yang sahih dalam masalah aqidah, baik sunnah yang yang *sahih* itu *mutawatir* maupun *ahad*.

Ketiga, menerima yang dibawa wahyu, tidak menentanginya dengan akal dan tidak berdalim- dalam membahas masalah ghaib yang tidak ada peranan akal didalamnya. *Keempat*, tidak bergelut dengan ilmu kalam dan filsafat. *Kelima*, menolak penakwilan yang batil. *Keenam*, menggabungkan nash-nash dalam satu masalah.¹⁰⁷

Mereka mengamalkan firman Allah dalam surat al-Hujurat ayat 1 yang bermaksud :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasulnya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.

¹⁰⁶ Lembaga Penelitian WAMY (World Assembly Moslem Youth), *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran*, 225.

¹⁰⁷ Menurut *Manhaj* ini dalil *naqli* harus lebih didahulukan dari pada dalil *aqli*. Apabila Allah telah berfirman, tidak diperkenankan ada pendapat lain, dan jika Rasulullah telah bersabda tidak diperkenankan ada pendapat lain. *Ahl al-Sunnah* menghormati dan berlaku sopan terhadap nash yang datang dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang *sahih*. Ibid, 224.

Manhaj ini juga menolak takwil perkataan manusia, karena takwil merupakan pintu keburukan yang sangat besar bagi umat. Makna takwil secara istilah yang dipakai oleh para *Salaf* adalah pengalihan suatu *lafaz* dari lahiriahnya ke makna yang lain (*marjuh*, lemah). Takwil seperti ini ditolak oleh para *Salaf*. Karena lahiriah al-Qur'an dan Sunnah wajib diikuti dan dipakai sebagai rujukan. Membuka pintu takwil seperti itu akan menyebabkan agama ini menjadi hancur. Maka lahiriah al-Qur'an dan Sunnah wajib dipegang dan menjadi rujukan, meski dalil menunjukkan bahwa lahiriahnya bukan yang dimaksudkan.¹⁰⁸

Terkait menafsirkan al-Qur'an dengan akal (*ra'y*), *Manhaj Salafi* berpendapat ada yang dibolehkan dan ada yang dilarang. Yang dibolehkan adalah mana kala tafsir tersebut didukung oleh dalil dan atas dasar prinsip-prinsip ilmu perangkat tafsir. Al-Baihaqi mengatakan: Bila Hadis tentang larangan tafsir dengan *ra'y* itu *sahih*, maka yang beliau maksudkan-*wallahu a'lam*- hanyalah pendapat yang dominan (akalnya) tanpa dalil yang mendasarinya. Adapun yang didukung oleh dalil maka berpendapat dengannya boleh". Sedangkan yang terlarang adalah bila tafsir itu semata-mata hanya pendapat atau gagasan.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Manhaj Salafi* berpendapat bahwa dalam memahami al-Qur'an dibutuhkan telaah tafsir, terlebih lagi ayat-ayat yang membutuhkan tafsir dan penjelasannya. Di dalam memahami al-Qur'an, *Manhaj* ini menggunakan beberapa kriteria tafsir yaitu: tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, tafsir al-Qur'an dengan Hadits *sahih*, tafsir al-Qur'an dengan ucapan para shahabat, tafsir al-Qur'an dengan ucapan para tabi'in, dan tafsir al-Qur'an dengan bahasa Arab. Nasiruddin al-Bani, *Jalan Menuju Pemurnian dan Penanaman Aqidah*, terj. Abu Abdil Aziz (Jakarta; Pustaka At-Tauhid, 2002), 47-48.

¹⁰⁹ Ibnul Anbari mengatakan : sebagian ulama mengarahkan makna *ra'yu* tersebut kepada makna hawa nafsu, maka barang siapa yang mengatakan (menafsirkan) sesuatu dari al-Qur'an dengan pendapat yang sesuai dengan nafsunya dan tidak mengambil dari para imam ulama *Salaf*,

2. Wajib taat kepada pemimpin kaum muslimin selama mereka tidak memerintahkan untuk berbuat kemaksiatan. Apabila mereka memerintahkan untuk berbuat maksiat, dikala itu tidak boleh mentaati namun tetap wajib taat dalam kebenaran lainnya.

Ibnu ‘Abil ‘Izz berpendapat bahwa hukum mentaati ulil amri adalah wajib selama tidak dalam kemaksiatan meskipun mereka berbuat zalim, karena kalau ke luar dari ketatan kepada mereka akan menimbulkan kerusakan yang berlipat ganda dibandingkan dengan kezhaliman penguasa itu sendiri. Bahkan bersabar terhadap kedzaliman mereka dapat melebur dosa-dosa dan dapat melipargandakan pahala.¹¹⁰

Ahl al-Sunnāh mentaati pemimpin dalam hal yang *ma‘rūf*. Jika para pemimpin memerintahkan perbuatan taat kepada Allah, maka *Ahl al-Sunnah* akan melaksanakannya dalam rangka mengamalkan apa yang ditunjukkan oleh nash mengenai perbuatan taat ini, dalam rangka mengikuti apa yang diperintahkan oleh Nabi. Apabila pemimpin memerintahkan kemaksiatan, maka *Ahl al-Sunnah* tidak melakukan kemaksiatan tersebut. Namun tidak berarti membolehkan untuk melakukan pembangkangan kepada para penguasa tersebut.¹¹¹

Kesepakatan yang menjadi prinsip *Ahl al-Sunnah* tentang wajibnya mendengar dan taat kepada para penguasa dibangun di atas nash atau dalil

seandainya pun benar maka itu salah, karena ia menghukumi sesuatu atas al-Qur’an tanpa mengetahui dalilnya dan tanpa pengetahuan terhadap mazhab ahli Hadits dalam masalah itu.

¹¹⁰ Abul Abbas Kh. Al-Kusnani: “Menebar Dakwah Salafiyah Ahlus Sunnah wal Jamaah, edisi 9 th.ke-8, 2009, Pentingnya Perhatian Orang Tua terhadap Anak” (Majalah Al-Furqon), 34.

¹¹¹ Abdul Malik bin Ahmad Ramadhani. *Pilar Utama Dakwah Salafiyah* (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2004), 43-44.

yang jelas dan *mutawatir*. Allah berfirman di dalam al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 59 yang bermaksud :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Terkait dengan ayat ini Abdūl Rahmān al-Sa'ī berpendapat, Allah memerintahkan untuk taat kepada pemimpin Negara. Mereka adalah orang-orang yang meiliki tanggung jawab mengurus manusia yaitu para pemimpin dari kalangan pejabat Negara, ataupun para penguasa dan ahli fatwa.

Karena urusan agama dan dunia mereka tidak akan berjalan dengan baik melainkan dengan cara taat dan tunduk kepada para penguasa, sebagai perwujudan ketaatan kepada Allah dan mengharap pahala di sisi-Nya. Akan tetapi dengan syarat penguasa tidak memerintahkan rakyatnya untuk berbuat maksiat, jika mereka memerintahkan berbuat maksiat maka tidak boleh ada ketaatan sedikitpun kepada makhluk untuk bermaksiat kepada Allah.¹¹²

¹¹² Sedangkan dalil tentang ketaatan kepada pemimpin yang bersumber dai Hadits adalah Hadits yang dikeluarkan oleh Bukhari dari Abdullah bin Umar bahwa Rasulullah bersabda, yang artinya “Wajib bagi seorang muslim untuk mendengar dan taat kepada pemimpin Negara dalam perkara

Sedangkan al-Muthahhar menjelaskan bahwa mendengar ucapan penguasa dan mentaatinya adalah perkara wajib bagi setiap Muslim, baik dia memerintahkan untuk berbuat maksiat. Keberadaan penguasa atau pemerintah merupakan kebaikan. Oleh karena itu mempelajari tentang kaidah-kaidah shar'i dalam bersikap terhadap pemerintah merupakan sesuatu yang sangat dibutuhkan.¹¹³

Dalam berhubungan dengan pemerintah ada empat prinsip yang harus dilakukan yaitu: *pertama*, berkeyakinan bai'at bagi penguasa. *Kedua*, hendaknya amalan seorang manusia ikhlas karena Allah dalam semua urusannya. *Ketiga*, mendengar dan taat kepada penguasa pada perkara yang bukan maksiat kepada Allah. *Keempat*, tidak sembarangan untuk melontarkan takfir kepada penguasa Muslim. Takfir merupakan hak Allah, tidak boleh dilontarkan kecuali kepada orang yang berhak dikafirkan dan termasuk layak mendapatkannya.¹¹⁴

3. Tidak mengkafirkan seorangpun dari kaum Muslim kecuali apabila dia melakukan perbuatan yang membatalkan *aqidah* atau keimanan dan keislaman. Adapun dosa besar selain syirik tidak ada dalil yang menghukumi pelakunya sebagai kafir. Sesungguhnya masalah pengkafiran merupakan persoalan berbahaya yang telah menjerumuskan

yang dia cintai maupun yang dia benci, kecuali jika dia diperintahkan untuk berbuat maksiat. Karena jika dia diperintahkan untuk berbuat maksiat maka dia tidak wajib ia mendengar dan taat kepada pemimpin itu.” Mubarak Furi berkata tentang maksud dari Hadits tersebut, bahwa jika pemimpin itu memerintahkan untuk mengerjakan amalan sunnah atau mubah maka wajib melaksanakannya. Uni Kartika Sari, *Perspektif Gerakan Salafi terhadap Relasi Perempuan dan Politik: Studi Kasus Gerakan Salafi di Yogyakarta* (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2012), 81.

¹¹³ Ibid., 82.

¹¹⁴ Christian Caryl, *88 The New Salafi Politics*, ed 14 (Foreign Policy : The Middle East Channel And Project On Middle East Political Science, October, 16. 2012), 1-51.

sebagian jemaah dan pemuda dewasa ini. Hal ini karena tidak adanya sikap berhati-hati, sehingga mudah menvonis saudaranya sesama Muslim bahwa dia kafir. Yang demikian hanya karena saudaranya melakukan satu dosa atau menyelisih satu Sunnah atau sejenisnya.¹¹⁵

Rasulullah bersabda “Apabila seseorang mengatakan kepada saudara sesama muslim wahai kafir, maka tuduhan kafir itu kembali kepada salah satu dari keduanya” (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam riwayat lain Rasulullah bersabda “Apabila seseorang berkata kepada temannya, hai kafir. Maka hal itu berlaku terhadap salah satu dari keduanya. Kalau yang dia katakan itu kafir maka dia adalah kafir. Kalau tidak, maka kata-kata kafir itu akan kembali kepada dia” (HR Ahmad).

Hadis tersebut menjelaskan bahwa seseorang yang mengatakan kepada orang lain kamu kafir, kalau dia tidaklah seperti yang dituduhkannya, maka yang mengatakan kafir itulah yang berhak menyangkal tuduhan yang dilontarnya.

Ada beberapa prinsip yang dipegang oleh *Manhaj* ini dalam masalah kufur dan pengkafiran. Prinsip-prinsip tersebut adalah¹¹⁶:

- a. Pengkafiran adalah hukum shar’i dan tempat kembalinya kepada Allah dan Rasul-Nya.
- b. Barang siapa yang tetap keislamannya secara meyakinkan, maka keislaman itu tidak bisa lenyap darinya kecuali dengan sebab yang meyakinkan pula.

¹¹⁵ Qadir Jawaz, *Mulia dengan Manhaj Salaf*, 46.

¹¹⁶ Nur Khalik Ridwan, *Doktrin Wahabi: Jilid II* (Yogyakarta, Penerbit Tanah Air, 2009), 101,

- c. Tidak setiap ucapan dan perbuatan yang disifatkan nash sebagai kekufuran merupakan kekafiran yang besar atau kufur akbar yang mengeluarkan seseorang dari agama, karena sesungguhnya kekafiran itu ada dua macam yaitu kekafiran kecil dan kekafiran besar. Maka hukum atas ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan ini sesungguhnya berlaku menurut ketentuan metode para ulama Ahl al-Sunnah dan hukum-hukum yang mereka keluarkan.
- d. Tidak boleh menjatuhkan hukum kafir kepada seorang muslim, kecuali telah ada petunjuk yang jelas, terang dan mantap dari al-Qur'an dan Sunnah atas kekufurannya. Maka dalam permasalahan ini tidak cukup hanya *shubhat* dan persangkaan saja.
- e. Terkadang ada keterangan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang mendefinisikan suatu ucapan, perbuatan atau keyakinan merupakan kekufuran (biasa disebut kufur). Namun seseorang tidak boleh dihukum kafir kecuali telah ditegakkan hujjah atasnya dengan kepastian syarat-syarat, yaitu mengetahui, dilakukan dengan sengaja dan tidak dipaksa.
- f. *Ahl al-Sunnah* tidak mengkafirkan orang yang dipaksa (dalam keadaan diancam) selama hatinya dalam keadaan beriman.
- g. *Ahl al-Sunnah* tidak mengkafirkan kaum muslimin karena dosa-dosa besarnya. *Ahl al-Sunnah* menyebut mereka dengan mukmin fasiq dan mereka khawatir apabila nash-nash ancaman terjadi kepada pelaku dosa besar, walaupun mereka tidak kekal di neraka.

Bahkan mereka akan bisa ke luar dengan syafaat para pemberi syafaat dan karena rahmat Allah disebabkan masih adanya tauhid pada diri mereka.

4. *Al-walā' wal barā'*, salah satu prinsip aqidah *Manhaj Salafī* adalah cinta karena Allah dan benci karena Allah, yaitu mencintai dan memberikan *walā'* (loyalitas) kepada kaum Muslimin, dan membenci kaum musyrikin serta orang-orang kafir dengan *barā'* (berpaling) dari mereka. Setiap Muslim yang beragama dengan prinsip aqidah ini wajib mencintai orang-orang yang memegang teguh aqidah Islam dan membenci orang-orang yang memusuhi aqidah Islam.¹¹⁷

Berdasarkan prinsip *al-walā' wal barā'*, manusia dibagi menjadi tiga golongan yaitu : *pertama*, orang yang harus dicintai dengan tulus tanpa disertai rasa permusuhan. *Kedua*, orang yang harus dibenci dan dimusuhi tanpa disertai rasa kasih sedikitpun. Dan *ketiga*, orang yang berhak dicintai dan dibenci.

Yang termasuk dalam kategori golongan *pertama* adalah orang-orang mukmin yang sesungguhnya baik dari kalangan Nabi, *ṣiddiqīn* (orang-orang yang jujur dan benar), *syuhada'*, dan orang-orang yang shalih. Orang yang paling utama di antara mereka adalah Rasulullah. Beliau harus lebih dicintai dari pada diri sendiri, anak, istri, orang tua dan manusia seluruhnya. Kemudian istri beliau, keluarga

¹¹⁷ Ibid., 117.

beliau, para shahabat khususnya para *khulafā' al-rāshidīn*, kaum Muhajirin dan Anshar.¹¹⁸

Sedangkan yang termasuk dalam kaegori golongan *kedua*, mereka ini adalah orang-orang kafir tulen, baik dari kalangan orang-orang musyrik, munafik, murtad dan orang-orang yang menyimpang, apapun jenis mereka.¹¹⁹ Allah berfirman di dalam al-Qur'ān surat al-Mujadilah ayat 22 yang bermaksud :

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Artinya: Kamu tak akan mendapati kaum yang beriman pada Allah dan hari akhirat, saling berkasih-sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, Sekalipun orang-orang itu bapak-bapak, atau anak-anak atau saudara-saudara ataupun keluarga mereka. meraka Itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan- pertolongan yang datang daripada-Nya. dan dimasukan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka, dan merekapun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. mereka Itulah golongan Allah. ketahuilah, bahwa Sesungguhnya *hizbullah* itu adalah golongan yang beruntung.”

Golongan *ketiga*, adalah orang-orang yang beriman yang berbuat maksiat. Mereka berhak mendapat cinta karena mereka beriman, dan mereka juga berhak mendapat kebencian kerna mereka

¹¹⁸ Faizah, “Pergulatan Teologi Salafi dalam Maenstream Keberagamaan Masyarakat Sasak”, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012, 55-78.

¹¹⁹ Ibid.

berbuat maksiat yang tidak sampai pada kekafiran dan kesyirikan. Bentuk kecintaan terhadap mereka adalah menasihati mereka dan mengingkari perbuatan maksiat yang mereka lakukan. Perbuatan maksiat mereka tidak boleh dibiarkan, tetapi harus dicegah dan diperintah untuk melakukan perbuatan yang baik, dan ditegakkan hukum terhadap mereka hingga mereka berhenti dan bertaubat dari kemaksiatan.¹²⁰

Walā' (cinta) dan *barā'* (benci) menurut kaum *Salaf* dibangun di atas asas al-Qur'an dan Sunnah, bukan di atas *hizbiy* (kelompok). Kaum *Salaf* menyukai agar orang muslim itu berpegang dengan al-Qur'an dan Sunnah berdasarkan pemahaman *Salaf* yang salih. Dan mereka membenci pengekor hawa nafsu dan *bid'ah*, lantaran penyelisihan mereka terhadap *Manhaj Salaf al-ṣāliḥ*.¹²¹

5. *Ahl al-Sunnah* senantiasa menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang munkar menurut ketentuan *shari'at*. Yang dimaksud *al-ma'ruḥ* ialah semua ketaatan, dan yang paling agungnya adalah ibadah kepada Allah satu-satunya, tidak sekutu baginya, mengikhlaskan ibadah itu hanya kepada-Nya, meninggalkan semua peribadatan kepada selain Dia, dan kemudian ketaatan lainnya baik yang wajib maupun yang sunnah. Sedangkan *al-munkar* adalah semua yang dilarang Allah dan Rasul-

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

Nya, termasuk di dalamnya kemaksiatan, kebid'ahan, dan kemunkaran. Adapun kemunkaran yang paling besar adalah syirik kepada Allah.¹²²

Amar ma' ruf nahi munkar ini memiliki kaidah- kaidah, barang siapa yang menempuhnya berarti dia telah menempuh cahaya dan petunjuk, dan barang siapa yang tidak menempuhnya maka kerusakannya lebih besar dari pada kemaslahatannya. Di antara kaidah tersebut adalah:

Pertama, bersabar dan ikhlas, pelaku *amar ma'rūf nahi munkar* mesti bersabar dalam menghadapi cobaan dan tidak boleh berputus asa atau marah yang mengeluarkannya dari batasan islam. Ibnu Taimiyah di kala menjelaskan tentang *amar ma'ruf nahi munkar* dan kewajiban yang mesti ditunaikan oleh orang yang melakukannya, mengatakan: hendaknya orang yang melakukannya bersabar dan penyantun dalam menghadapi segala cobaan, karena cobaan adalah sesuatu yang mesti didapatkannya. kalau dia tidak bersabar dan santun, maka kerusakan yang diakibatkannya akan lebih besar dari pada maslahatnya.¹²³

Kedua, pelaku memiliki ilmu tentang yang *ma'rūf* dan *munkar*, sehingga ia tidak mengingkari sesuatu yang *ma'ruf* atau sebaliknya. Ibn Taimiyah berkata: Dia mesti memiliki ilmu tentang *ma'rūf* dan *munkar*, dan juga dapat membedakan keduanya, ia mesti mengenal apa yang diperintah dan apa yang dilarang.¹²⁴

¹²² Muhammad bin Shalih Ustaimin, *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar'i*, Terj. Abu Abdillah (Pekalongan; Pustaka Sumayyah, 2006), .5.

¹²³ Ibid., 16.

¹²⁴ Abu 'Isa, *Mutiara Faidah Kitab Tauhid* (Bandung: Pustaka Muslim cet. IV, 2009), 12.

Ketiga, pelaku harus mengetahui *maslahat* dan *mafsadat*, juga memiliki kemampuan dalam meninbang kedua hal tersebut ketika ada kontradiksi. Perlu dipahami bahwa menolak kerusakan lebih utama dari pada sekedar mengaharap yang maslahat. Apabila mengubah kemunkaran mengakibatkan kemunkaran atau fitnah yang lebih besar, maka tinjauan *shari'at* menuntut seseorang untuk meninggalkannya. Ibnu taimiyah berkata: karena itu tidak dibenarkan merubah kemunkaran dengan sesuatu yang lebih besar kemunkarannya. Oleh karena itu haram hukumnya memberontak kepada pemerintah dengan mengangkat pedang, walau alasannya adalah untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*.¹²⁵

Bila dilihat dari orientasi *Manhaj* gerakannya, *Salafi* dapat dibedakan menjadi tiga tipologi¹²⁶:

1. *Salafi* yang berorientasi pada dakwah - purifikasi.

Ciri *Salafi* tipologi ini adalah lebih fokus pada kegiatan penyebaran ilmu agama untuk pemurnian tauhid. Tipologi ini biasanya disebut dengan *Salafi* dakwah yang puritan.

Tujuan utama dari dakwah *Salafi* adalah pemurnian aqidah dari inovasi dan praktik keagamaan yang menyimpang melalui metode *tazkiyah* (pemurnian) dan *tarbiyah* (pendidikan). Biasanya kelompok puritan apolitis. Tipologi ini juga termasuk yang melarang pelembagaan secara formal dalam bentuk organisasi.

¹²⁵ Ibid., 15.

¹²⁶ Wahyudi (Ed), *Gerakan Wahabi di Indonesia*, 31-57.

Salafī dakwah atau biasa disebut dengan “*Salafī*” memiliki karakteristik memfokuskan diri pada dimensi akhlak, kemurnian iman dan identitas keislaman serta tidak begitu tertarik untuk mencapai kekuasaan dengan politik. Termasuk dalam tipologi ini adalah *Salafī* Wahabi dengan berbagai tipologinya.

Salafī Yamani sebagaimana yang disebut dalam penelitian Norhaidi Hasan juga termasuk dalam tipologi ini, karena ia lebih fokus pada dakwah dan membenci *haraki* (sistem pergerakan) dengan gerakan berorganisasi maupun politik. Aktifitas politik dianggapnya sebagai sesuatu yang merusak karena melahirkan sikap *hizbiyah* (fanatik golongan).¹²⁷

2. *Salafī* yang Berorientasi pada Purifikasi-Modernisasi.

Tipologi *Salafī* ini membawa dua misi sekaligus yakni purifikasi (pemurnian) dan modernisasi di segala bidang kehidupan. Termasuk dalam tipologi ini adalah *Salafī haraki* dan *Salafī* modernis atau reformis. Ide yang diusung adalah *tajdīd* atau pembaharuan dalam Islam.¹²⁸

Mereka memaknai *tajdīd* dengan dua makna yakni pemurnian, pengembalian kepada yang asli dan pengembangan atau modernisasi. Pemurnian dilakukan pada aspek pengamalan agama terutama aqidah dan ibadah. Arah pemurnian adalah kembali kepada al-Qur’ān dan al-

¹²⁷ Ibid., 57.

¹²⁸ Achmad Jainuri, “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 03 Vol. VI, 1995, 25-26.

Sunnah dan terbebas dari syirk, bid'ah dan lainnya yang merusak. Sedangkan modernisasi dilakukan pada aspek cara berfikir dan bertindak dalam mengurus duniawi agar lebih maju.¹²⁹

3. *Salafi* yang Berorientasi pada Formalisasi *Shari'at* Islam.

Tipologi *Salafi* ini mencita-citakan terbentuknya negara Islam (Daulah Islamiyah) untuk penegakan *shari'at* Islam. Muhammad Nashir menyatakan tipologi ini disebut dengan kelompok Islam *shari'at* yang menginginkan formalisasi *shari'at* Islam.

Tipologi ini terbagi menjadi dua gerakan yakni gerakan damai dan radikal. Dalam usaha merealisasikan cita-citanya, mereka menempuh jalan kepartaian politik dan non kepartaian. Termasuk dalam tipologi ini adalah *Salafi* jehadi dan politis.¹³⁰

Kelompok oposisi atau bersikap kritis terhadap pemerintah. Tokoh penggeraknya yaitu Muhammad Surur bin Zainal Abidin. Setelah diusir dari Arab Saudi, ia mendirikan Yayasan al- Muntada dari Inggris. Ada juga Abdurrahman Abdul Khaliq yang

¹²⁹ Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2). 2000, 22-24.; lihat juga: Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11, 2011): 383-421. Lihat juga: Hayat Alvi. "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of Salafi/Wahabi Ideologies." *Middle East Review of International Affairs* 18, (2), 2014. 380.

¹³⁰ Di Indonesia yang termasuk dalam tipologi ini adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), DI/TII, NII, Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Front Pembela Islam (FPI). Gerakan dakwah *Salafi* tampaknya tidak bisa dilepas dari konflik di Arab Saudi. Hal ini berimbas pada pecahnya gerakan *Salafi* internasional menjadi dua kubu. *Pertama*, kelompok yang pro atau mengikuti ulama resmi pemerintah, termasuk jaringan Markaz Nashiruddin al-Albani di Yordan dan Syaikh Muqbil bin Hadi al-Wadi'i di Yaman. Nuhrison M. Nuh, Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat, dalam Ahmad Syafi'i Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia* (Jakarta: Balitbangdiklat Depag., 2009), 88-89.

mengendalikan Yayasan Ihya al-Turats dari Kuwait. Kelompok ini dikenal dengan *Salafi* Sururiyah.

Di samping itu, ada pula Salman bin Fahd al-Audah yang dituduh sebagai penasihat Osama bin Laden, Safar bin Abdurrahman al-Hawali ulama yang menentang kebijakan Amerika Serikat dan Arab Saudi, dan Muhammad bin Abdillah al-Masari tokoh pelopor Hizbut Tahrir Arab Saudi. Di kalangan *Salafi*, kelompok Sururiyah mentolelir kehidupan berpolitik.¹³¹

Hal penting yang harus menjadi catatan dalam membahas dinamika paham keagamaan *Salafi* di Indonesia adalah bahwa *Salafi* di Indonesia bukanlah suatu komunitas yang monolitik. Kecenderungan tokoh-tokoh *Salafi* Indonesia dengan negara-negara di Timur Tengah menunjukkan pemikiran yang berbeda dan menimbulkan bibit perbedaan paham yang cukup keras bahkan perpecahan.¹³²

Dapat dipahami bahwa di tengah dinamika gerakan paham keagamaan *Salafi* di Indonesia melalui jaringan negara-negara di Timur Tengah ternyata diiringi dengan persoalan internal yang diakibatkan oleh tipologi paham *Salafi* yang beragam. Akhir-akhir ini muncul peristiwa *tahzir* (peringatan keras karena dianggap telah sesat atau keluar dari *Manhaj Salafi* yang dilakukan oleh sesama aktivis

¹³¹ Abdussalam bin Salim as-suhaimi, *Jadilah Salafi Sejati*, terj. Kun salafiyun ‘alal jaaddah, Heri Iman (Jakarta, Pustaka At-Tazkia, 2007), 59.

¹³² Sebagai contoh adalah munculnya gejala perpecahan antara kelompok *Salafy reformis* (*Salafiyah al-ilmiyah/ academic Salafism*) dengan *Salafy jihadi* (*Salafiyah al-jihadiyyah*), antara Ja’far Umar Thalib dengan Yusuf Baisha dan konflik antara Ja’far Umar Thalib dengan Muhammad Umar As-Sewed dan Yazid Jawwaz yang berimbas pada jaringan mereka.

dakwah *Salafi* serta perlakuan *hajr* (mendiamkan atau tidak menyapa kepada kelompok telah dianggap sesat).

C. Pondok Pesantren dan *Manhaj Salafi*

Pesantren adalah sebagai lembaga pendidikan agama Islam. Ada lima elemen dasar yang membentuknya, yang terdiri dari pondok, masjid, kyai, santri dan kitab kuning. Kyai menjadi tokoh sentral yang mengendalikannya dari segala aspek kepesantrenan. Kemudian pesantren sebagai transmisi faham aswaja oleh para kyainya. Pertama kali yang mendirikan pesantren di Jawa Timur adalah Sunan Ampel yang berada di daerah Ampel Surabaya, lalu berkembang ke seluruh penjuru Nusantara. Perkembangan pesantren ini melalui santri-santrinya yang sudah dianggap lulus dan mendirikan pesantren di tempat lain hingga akhirnya tersebar di pejuru Indonesia.

Pesantren di Indonesia mempunyai karakter asli yang berbeda dengan pendidikan Islam di dunia. Dari awal mulanya hingga kini, pendidikan Islam di Indonesia selalu mengalami perkembangan dan pergeseran. Termasuk munculnya pesantren model *Manhaj Salafi*, yang mana pesantren ini berbeda karakternya dengan pesantren-pesantren *Salaf* maupun yang *kholaf*.¹³³

Menyoroti perkembangan pesantren *Manhaj Salafi* di Indonesia pada tiga dekade akhir ini terlebih setelah tumbang rezim orde baru adalah sangat cepat dan masif. Perkembangannya merupakan representasi dari dampak Islam arus global (gerakan *Salafis*) yang tidak terlepas dari kontroversi dengan masyarakat sekitar. Masalah kontroversinya karena

¹³³ Andre Feillard, *NU Vis a Vis Negara* (Yogyakarta: Penerbit LKIS, 1999), 7-14.

gerakan tersebut termasuk juga pesantren ber-*Manhaj Salafi* tumbuh berkembang dengan corak sebagai pendidikan Islam yang eksklusif yang kurang akomodatif dengan budaya masyarakat.¹³⁴

Tumbuhnya gerakan *Salafi* dan pesantren ber-*Manhaj Salafi* misalnya, munculnya Dewan Dakwah Islam Indonesia, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA), gerakan aktivis Islam kampus, berdirinya pesantren al-Irsyad Tangerang, dan lain sebagainya, yang sering berseberangan pandangan dan budaya dengan masyarakat. Munculnya gerakan tersebut berupaya mengembangkan ideologi *Manhaj Salafi* yang kurang akomodatif dengan kondisi sosio-kultur/sosio-historis masyarakat sehingga gerakan *Salafi* ini kerap menimbulkan konflik masyarakat.¹³⁵

Kitab kuning di pesantren menjadi tradisi yang sangat kuat. Tradisi ini kuat tidak lain karena untuk transmisi keilmuan Islam tradisional yang ditulis ulama-ulama terdahulu. Pembelajaran melalui kitab kuning ini ada tahapannya/ strukturnya dari level yang paling sederhana sampai pada yang paling rumit, baik kitab fikih, tauhid, tasawuf, Hadits, tafsir dan seterusnya. Di pesantren juga dikenal dengan tradisi sanad/ketersambungan keilmuan dari guru ke guru hingga tersambung sampai pada guru yang tertinggi. Jadi, para santri kyai sangat jelas jaringan keilmuannya. Gambaran dasar ini berbeda

¹³⁴ Dady Hidayat, "Gerakan Dakwah Salafi di Indonesia: Studi Tentang Kemunculan dan Perkembangannya pada Era Reformasi" dalam *Skripsi* (Jakarta: UI Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Program Studi Sosiologi, Juni 2012),.41.

¹³⁵ Keberagamaan *manhaj salafi* berbeda dengan Islam lokal yang sudah lama berkembang. Melihat sejarah perkembangan Islam di Indonesia, dan dapat ditinjau dari sudut pandang sosiologis maupun antropologis, bahwa karakter Islam Indonesia adalah *wasatiyah*. Karakter ini menunjukkan bahwa Islam Indonesia sangat harmonis dengan kebudayaan. Wataknya adalah ramah, terbuka, toleran, adil, seimbang dan moderat. Dari tipologi keberagamaan *salafi* yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa seakan keberagamaan *salafi* kontradiktif terhadap karakter Islam yang sudah lama berkembang di Indonesia sebagai Islam *wasatiyah*.

dengan pesantren yang berkembang oleh kelompok *ManhajSalafi*, yang mana bukan mentransmisikan faham aswaja dari kyai-kyai dan tradisi-tradisi lama melainkan mentranmisikan *Manhaj Salafi*.¹³⁶

Tak ubahnya seperti pesantren-pesantren pada umumnya, pesantren *Salafi* sebagai tempat pendidikan agama Islam, lebih khusus sebagai pusat pengembangan model keberagamaan ber-*Manhaj Salafi*. Pesantren yang dikembangkannya mulai dari level pra sekolah (PAUD-TK) sampai pada level pendidikan tinggi. Ada empat jenis program pendidikan yang dikembangkan dalam pesantren, pertama program *tahfiz al-Qur'an* (menghapal al-Qur'an), kedua program *tadrib al-duat* (pelatihan mengajar), ketiga program *tarbiyah nisa'* (pendidikan wanita).

Ada dua model pesantren yang dikembangkan. *Pertama*, model pesantren eksklusif, yaitu pesantren yang hanya mengembangkan ilmu pengetahuan Islam dan ditambah sedikit pengetahuan umum yang dasar yaitu pelajaran bahasa Indonesia dan matematika. Pengetahuan umum dasar hanya sekedar memberikan bekal pengetahuan dalam berinteraksi kepada masyarakat, dan selebihnya tidak. Model pesantren yang seperti ini dikembangkan oleh kelompok *Salafi* puritan yang eksklusif (*puritan rijeksionis*). Model yang kedua yaitu pesantren yang cenderung inklusif. Pesantren ini selain mengajarkan ilmu-ilmu Islam juga ilmu-ilmu umum

¹³⁶ Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia" (Disertasi- Universiteit Utrecht, 2014), 95.

dengan mengadopsi kurikulum Nasional. Pesantren model ini dikembangkan kelompok *Salafi* puritan yang kooperatif.¹³⁷

Salah satu contoh yang eksklusif adalah pesantren al-Furqon Gresik. Pesantren ini mempunyai jenjang pendidikan mulai dari TK-*tahfiẓ*, *mutawassitah*, tsanawiyah, *takhassus* dan pendidikan tinggi. Pesantren ini untuk *tahfiẓ al-Qur'ān* dan mempelajari pengetahuan agama dasar seperti akidah, akhlak, Hadis, dan fikih. Adapun pengetahuan umum dasar yang dipelajari terdiri dari pengetahuan alam dan sosial, matematika, bahasa Indonesia, dan pendidikan kewarganegaraan. Buku panduan yang digunakan seperti dalam kurikulum nasional. Pesantren ini tidak mengikuti ujian nasional, namun jika santrinya ingin mendapatkan pengakuan secara resmi diijinkan untuk mengikuti kejar paket.¹³⁸

Pengajaran *Manhaj Salafi* di pesantren dimulai sejak dini. Misalnya di TK, model penerapannya dengan mengajarkan doktrin *Salafi* yang paling dasar. Misalnya, mengingat macam-macam ibadah yang penting yang berdasar atas Hadits Nabi, melarang anak menggambar makhluk hidup (manusia dan hewan), melarang anak menyanyikan lagu, dan memisahkan perempuan dari laki-laki dengan kelas yang berbeda. Guru yang mengajar anak-anak itu adalah seorang wanita yang bercadar namun ketika dalam kelas cadarnya dibuka.¹³⁹

¹³⁷ Ibid., 97.

¹³⁸ Din Wahid, *Nurturing The Salafi Manhaj*, 102

¹³⁹ Ibid., 105.

Untuk program pelatihan pengajaran diperuntukkan kepada siswa yang berusia belasan ke atas atau siswa dewasa terlebih yang senior. Tujuan program ini agar siswa mampu mengajarkan atau menyebarkan pengetahuan yang dimiliki kepada orang lain. Program ini tidak terbatas pada kurikulum, waktu atau tempat tertentu. Dapat dilakukan kapan saja sesuai dengan kondisi yang sesuai.

Karena semua santri tinggal di pesantren, sehingga menjadi fleksibel. Kurikulum tergantung dan ditentukan dari guru yang bertanggungjawab. Biasanya dalam pengajaran ini satu guru memberikan satu sampai tiga pembahasan dengan menggunakan satu pedoman buku. Metode yang digunakan adalah *mulazama*, yaitu santri berkumpul dan mendengarkan guru berceramah atau menjelaskan pembahasan dalam buku pedoman. Metode ini sama dengan yang diterapkan pesantren tradisional yang biasa disebut dengan *bandongan/wetonan*. Metode ini santri mendengarkan uraian-uraian kyai terhadap penerjemahan atau eksplorasi penjelasan kitab yang dibaca.¹⁴⁰

Selanjutnya program pendidikan wanita (*tarbiyat al-nisā'*) merupakan program yang diperuntukkan kaum wanita. Tujuannya adalah mempersiapkan siswa perempuan untuk menjadi istri yang dapat mendukung suaminya nanti dalam mendukung dan mengembangkan *Salafisme*. Materi yang esensial sebagai bahan kajian adalah hubungan antara suami dan istri, secara khusus merujuk pada kitab Syaikh Muqbil yang berjudul *Nasihah li al-Nisā'*. Selain

¹⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 1997), 67.

itu, mereka juga diajari keterampilan lain seperti memasak dan jahit-menjahit.¹⁴¹

Untuk mendapatkan pemahaman atau isu-isu baru tentang keperempuanan, Pesantren *Salaf* biasanya menyediakan majalah, misalnya majalah *assunnah* yang secara khusus menyediakan pembahasan tentang keperempuanan, seperti adanya rubric *shakhsiah* (personality), *baytuna* (our home), majalah *fatawa* yang diterbitkan oleh *Bin Baz Center* yang menyediakan rubrik keluarga sakinah (*harmonious family*), majalah *al-mawaddah* yang diterbitkan pesantren al-Furqon, dan masih banyak lainnya.¹⁴²

Sama halnya dengan model seperti di atas, pesantren yang dikembangkan oleh kelompok *Salafi* puritan kooperatif lebih inklusif. Bentuknya adalah pesantren mengelola pendidikan formal yang lebih profesional, misalnya pendirian sekolah Islam terpadu (IT). Mulai pada level pra sekolah hingga perguruan tinggi, yakni TK Islam terpadu (TK IT), SD IT, SMP IT, SMA IT, dan pendidikan tinggi (*ma'had 'ali*). Materi pendidikan TK IT-SMA IT adalah mengacu pada kurikulum pendidikan nasional dan pengajaran doktrin *Manhaj Salafi*.¹⁴³

Selanjutnya pada tingkatan pendidikan tinggi ialah siswa yang lulus dari SMA. Pendidikan tingginya didesain dalam periode dua tahun dengan menerima 10 siswa dalam satu tahun. Tahun pertama pelajaran yang diterima

¹⁴¹ Majalah Alfurqon, *Mencabar Dakwah Salafiyah Ahlus Sunnah wal Jamaah*, edisi 9 th.ke-8, 2009, *Pentingnya Perhatian Orang Tua terhadap Anak* oleh Abul Abbas Kh. Al-Kusnani, 4.

¹⁴² Ibid., 5-6.

¹⁴³ Ibid., 7.

adalah bahasa arab, ilmu alat (*Nahwu dan Sharf*), pengetahuan agama, dan *Manhaj Salafi*. Pada tahun kedua praktik dakwah. Setelah lulus siswa dapat melanjutkan ke LIPIA Jakarta.¹⁴⁴

Awal ide pendirian sekolah terpadu terinspirasi dari ide Hasan al Banna pendiri *Ikhwanul Muslimin* dari Mesir yang telah membangun gagasan “generasi rabbani” (generasi yang dengan penuh kesadaran atas keberadaan Tuhan sang pencipta alam semesta). Al-Banna meyakini generasi ini akan terwujud dari proses pendidikan yang panjang. Ide ini berkembang di Indonesia sejak bertemunya pelajar Indonesia pada tahun 80-an hingga sekarang dengan gerakannya *tarbiyah Islamiyah* dari kampus hingga mendirikan sekolah terpadu Nurul Fikri di Bandung yang selanjutnya menjelma/bermetamorfosis menjadi Partai Keadilan sekarang berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS).¹⁴⁵

Model pesantren *Salafi* ada yang inklusif dan ada yang eksklusif. Yang membedakan dua model ini adalah terkait dengan sistem kurikulum yang digunakan. Pesantren inklusif yang berafiliasi *Salafi* puritan kooperatif mengadopsi secara penuh kurikulum nasional dan mengikuti ujian nasional.

¹⁴⁴ LIPIA didirikan oleh Pemerintah Saudi Arabia pada tahun 1980 dengan nama Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA). Pada awalnya hanya mengajarkan kursus-kursus bahasa Arab secara reguler kepada para siswanya. Baru di tahun 1986 LPBA resmi berganti akronim menjadi LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab) setelah membuka program *syariah*. Di Indonesia lembaga ini berafiliasi dengan DDII dan beberapa organisasi Islam seperti Al Irsyad dan Persis. Sehingga dalam perjalanannya banyak kader-kader dakwah dari DDII yang belajar di lembaga ini termasuk dari kalangan salafi. LIPIA setidaknya memiliki dua peran strategis sekaligus bagi gerakan dakwah salafi. Pertama, lembaga ini secara penuh memberikan penguatan nilai dan ideologi bagi perkembangan dakwah salafi di Indonesia. Kedua, lembaga ini adalah lembaga yang mencetak aktor-aktor dari gerakan dakwah salafi untuk menyebarkan pemahaman salafi ke seluruh lapisan masyarakat. Dua hal tersebut yang mengantarkan gerakan dakwah salafi ideologinya terus direproduksi hingga saat ini.

¹⁴⁵ Muhammad Abd al-Hadi al-Misri, *Ahlus Sunnah Al-Ma'alim* (Riyadh: Dar Thayyibah, 1409 H), 51-52.

Selain itu, pesantren model ini juga mengadopsi kurikulum Arab Saudi dalam pengetahuan keislaman. Hal ini untuk mendapatkan akreditasi dari Universitas Arab Saudi dan Universitas Islam Medina. Pentingnya akreditasi itu untuk mendapatkan pendanaan dari Timur Tengah, misalnya dari *Charitable Foundations* dari Timur Tengah, *Jamiyya Ihyā' al-Turāth* dari Kuwait, dan *Muassasat Aid al Thani* dari Qatar.¹⁴⁶

Kurikulum model yang eksklusif berafiliasi pada *Salafī* rijeksionis mengacu pada kurikulum Sheikh Muqbil di Dammaj Yaman, terkait dengan model pembelajaran, materi, dan metodenya. Fungsi dari pesantren model ini sama dengan peran pesantren yang pada mulanya yakni, transmisi pengetahuan agama, menjaga tradisi Islam, dan melahirkan ulama yang tentunya dalam hal ini *ber-Manhaj Salafī*. Adanya hubungan dengan Timur Tengah dalam hal kurikulum ini tidak lain berorientasi untuk melanjutkan ideologi *Salafī* dan secara pragmatis mendapatkan pengakuan dan finansial dari Timur Tengah.¹⁴⁷

Pesantren *Salafī* memprioritaskan pada kajian akidah. Kemudian buku rujukan/kitab yang menjadi pedoman dasar sebagai materi pembelajaran adalah kitab yang ditulis oleh Muhammad bin Abdul Wahhab yang berjudul *al-Uşul al-Thalatha, Kitab al-Tawhid, Kashf al-Shubuhah, Masail al-Jahiliyah*, dan syarahnya yang ditulis oleh para sarjana *Salafī* seperti Muhammad bin Salih al Uthaymin dan Salih bin Fawzan bin Abd Allah al-Fauzan. Ditambah juga kitab yang ditulis oleh IbnTaymiyyah yang berjudul

¹⁴⁶ Charlene Tan, Educative Tradition and Islamic school in Indonesia, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 (2014):47-62.

¹⁴⁷ Ibid, 60.

al-Aqīdah al-Wasitīyah dan syarahnya yang ditulis oleh al Uthaymin yang berjudul *Sharh al-Aqīdah al-Wasitīyah* dan *al-‘Aqīdah al-Tahwiyyah* oleh al-Imam al-Tahawiyah dan disyarahi oleh Ibn Abi al ‘Izzi.¹⁴⁸

Setelah kajian akidah sebagai prioritas yang pertama, yang kedua adalah Hadis. Kitab-kitab hadis yang digunakan hampir sama dengan yang digunakan pesantren pada umumnya misalnya, *al-‘Arba‘īn Nawāwī*, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Namun, perbedaannya terletak pada otoritas penggunaan kitab dan syarahnya yang dipegang oleh sarjana *Salafī*. Selain Hadits adalah kitab fikih karya dari Abd al ‘Azim ibnu Badawi yang berjudul *al-Wajiz fi Fiqh al-Sunna wa al-Kitab al-‘Aziz*, karya Ibn Qudama *‘Umdat al Ahkam* yang disyarahi lagi ke dalam kitab *Taysir al-‘Allam* oleh Abd Allah ibnu Abd al-Rahman ibn Salih Alu Bassam. Kitab akhlak yang dikaji menggunakan *al Ta‘lim al Muta‘allim* oleh al-Zarnuji dan sejarah Islam menggunakan kitab *Khulaṣah Nur al-Yaqīn*, karya Umar Abd al Jabbar.¹⁴⁹

Baik kajian akidah, Hadits, fikih maupun akhlak kitab kesemuanya langsung dikirim dari Arab. Terbukti bahwa kita-kitab yang digunakan mengajar itu terbitan dari *Wazarat al-Ma‘arif* (kementerian Pendidikan) Saudi Arabia. Dalam menerapkan doktrin *Manhaj Salafī*, pesantren membuat tahap-tahapan/ struktur keilmuan. Pada bidang akidah untuk tingkatan ibtidaiyah yang dipelajari adalah kitab *Usul al-Thalatha*. Materi pertama yang dipelajari adalah tentang *masail al-arba‘* yang mengkaji tentang pengetahuan (ilmu),

¹⁴⁸ Abu Abdirrahman al Thalibi, *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak: Meluruskan Sikap Keras Dai Salafī* (Jakarta: Hujjah Press, 2006), 11-12.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 12.

bagaimana mengimplemtasikannya, apa yang dapat dikategorikan sebagai ilmu dan bagaimana cara mendakwahnya.¹⁵⁰

Pada kajian tentang ilmu ada tiga pokok dasar/prinsip pembahasan. Prinsip itu adalah ilmu tentang ketuhanan, bahwa Allah lah yang wajib disembah, yang kedua prinsip ilmu tentang beragama (iman, Islam dan ihsan), dan tentang pesan Nabi Muhammad. Metode belajar untuk ini sangat sederhana, seperti memberikan penjelasan secara singkat dan padat, mendefinisikan, mengikuti dalil dari al-Qur'ān dan al-Hadith dan dalam memberikan contoh masalah, metode yang digunakan dengan cara berdialog, ada pertanyaan dan ada jawaban. Pada level *mutawasitah/tsanawiyah* kitab yang digunakan adalah kitab *tawhid* karya Muhammad Abdul Wahhab yang mengkaji tentang *tawhid al-uluhīyah*, *al-rubūbīyah*, dan *asma wa al-ṣifāt*. Namun secara detil kitab ini dibahas pada tingkatan aliyah karena pada tingkat tsanawiyah kitab yang dikajimasih bersifat dasar.¹⁵¹

Membumikan *Manhaj Salafī* kepada santri bukan hanya melalui pembelajaran saja melainkan praktik hidup keseharian. Upayanya adalah melakukan pembiasaan-pembiasaan di dalam tradisi pesantren. Pembiasaan tersebut mulai dari cara berpakaian hingga pada prinsip hidup, seperti halnya pelarangan bermain, menonton atau mendengarkan segala alat musik, bernyanyi, menonton tv, dan mendengarkan radio. Hal itu dinilai sebagai

¹⁵⁰ Ibid., 15.

¹⁵¹ Ibid., 14.

perkara bid'ah, haram untuk dilakukan. Selain itu kesenian teater dan drama juga dilarang sebab dinilai sebagai imitasi dari budaya non-Muslim.¹⁵²

Manhaj Salafī lebih menekankan dan meyakini metode dakwah yang *tawqifi* bukan merupakan *ijtihadi*. Sehingga tidak ada ruang lagi untuk berbeda pendapat. Pembiasaan lainnya terdapat dalam bentuk berpakaian *ala Salafī*. Ada empat identitas pakaian *Salafī* yang diterapkan yaitu *jalabiya*, *isbal*, *lihya*, dan *niqāb*. Berikutnya pemberian nama sebagai nama alias dengan bahasa arab. Misalnya anak laki yang bernama Fauzan dijuluki Abu Fauzan, begitu pula untuk perempuan dengan julukan Umi. Pemanggilan ini dinilai sunnah dan berarti sebagai doa. Nama alias ini sebagai nama non formal saja karena secara administratif nama asli yang tetap dipakai. Dalam hal makan dan minum dibiasakan seperti perintah nabi yaitu dengan tangan kanan, pakai tiga jari, dan duduk bersama-sama.¹⁵³

Siswa yang sekolah di pesantren *Salafī* –baik yang puritan ataupun yang eksklusif- pun beragam. Ada yang memang dari keluarga *Salafī* dan ingin anaknya menjadi *Salafī* yang *kaffah*. Adapula yang berlatar belakang dari keluarga non-*Salafī*. Siswa yang berlatar belakang non-*Salafī* sejatinya tidak ingin menjadi anaknya *Salafī*, melainkan motifnya adalah karena pendidikan yang diselenggarakannya bagus dan profesional. *Kedua*, menghindarkan anak dari pergaulan yang bebas dan tercela. Karena orang tua yang sibuk dan tidak sempat mengasuhnya sehingga di sekolahkan di lembaga

¹⁵² Muhammad Asy-Syak'ah, *Islam Tidak Bermazhab*, terj. A.M.Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 388-389

¹⁵³ Muhammad bin Jamil Zainu, *Ada Apa dengan Wahabi* (Jakarta: Pustaka at-Tazkia.2011), 4.

Salafi karena sistemnya *full day*. *Ketiga*, bertujuan menjadikan anaknya muslim yang baik.

D. Mencari Akar Pemikiran Islam *Manhaj Salafi* di Indonesia

Di Indonesia, ide-ide gerakan pemikiran *Salafi* berkembang sejak era Kolonial Belanda. Gerakan pemikiran *Salafi* di Indonesia mengalami perkembangan bersamaan dengan munculnya tokoh-tokoh gerakan pemikiran *Salafi* di Timur Tengah (Mesir) seperti Syeikh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rasyid Ridha (1865-1935).

Para tokoh pembaharuan Mesir ini di samping mengajak ummat Islam untuk kembali kepada al-Qur'ān dan sunnah Nabi Muhammad saw., juga mengajak umat Islam agar meningkatkan ilmu pengetahuan dan teknologi modern untuk mencapai kemajuan, menghilangkan kebodohan, dan mengatasi keterbelakangan.

Orang-orang Indonesia yang menunaikan ibadah haji ke Makkah kemudian bermukim di sana memanfaatkan waktunya untuk belajar agama Islam. Setelah pulang secara individu atau melalui organisasi, mereka melakukan gerakan pembaharuan Islam beraliran *Salafi*. Upaya-upaya yang dilakukan oleh para tokoh gerakan keagamaan tersebut adalah mengajak umat Islam meninggalkan *praktik-praktik* keagamaan yang bernuansa *bid'ah*, *khurafat*, *taqlid*, dan mendorong mereka melakukan *ijtihad*.¹⁵⁴

Khusus di Indonesia, pengaruh *Salafi* awalnya terbagi dalam empat gelombang. *Pertama*, gelombang yang melahirkan perang Padri yang dimotori

¹⁵⁴ Muhammad Abd al-Hadi al-Misri, *Ahlus Sunnah Al-Ma'alim* (Riyadh: Dar Thayyibah, 1409 H), 51-52.

oleh Haji Miskin, Haji Sumanik, Haji Piabang bersama dengan Tuanku Nan Renceh (1821 M-1837 M) di Sumatera Barat. *Kedua*, Pemberontakan Banten (1888) yang terinspirasi Pan Islamisme. *Ketiga*, berdirinya organisasi massa berbasis Pan Islam dan Purifikasi seperti Syarikat Islam (SI) (1905 M), Muhammadiyah (1912 M), Al-Irsyad (1914 M), dan Persatuan Islam (1923 M).¹⁵⁵ *Keempat*, terwujud dalam gerakan DI/TII. Baru kemudian, di akhir abad 20, muncul gelombang *kelima* pengaruh *Salafī* dalam bentuk munculnya gerakan *Salafī* yang pada dekade 90-an membentuk lembaga pesantren *Salafī* Wahabi yang puritan fundamentalis (meskipun menurut Abdul Munir Mul Khan bahwa Gerakan Fundamentalisme di pedesaan telah memudar karena adanya resistensi masyarakat petani terhadapnya). Para petani lebih memilih pada apa yang disebut “Neo-Sufisme”.¹⁵⁶

Ajaran *Manhaj Salafī* masuk ke Indonesia pertama kali di daerah Minangkabau, melalui beberapa metode, yaitu dengan perdagangan di Agam dan Lima puluh Kota tahun 1780-an. Kembalinya tiga orang haji, Syaikh Muhammad Djamil Djambek (1860-1947), Haji Abdul Ahmad (1878-1933), dan Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945), tahun 1803/1804;18 dan di awal abad ke-20 muncul beberapa ormas yang mengikuti ajaran *Manhaj Salafī*. Pada awalnya ajaran-ajaran *Manhaj Salafī* hanya berputar pada persoalan tahayul, bid‘ah, khurafat, sufi, dan syiah. Mereka memerangi orang-

¹⁵⁵ Ibnu Salim dan Abu Ahmad, *Mengenal Salafī dari 2 sisi* (Medan, Al-Hikmah Press,2006),7.

¹⁵⁶ Abdul Munir Mul Khan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000). 11.

orang yang masih melakukan tindakan-tindakan yang keluar dari aturan Islam yang murni menurut versinya.¹⁵⁷

Salafi di Indonesia bukanlah komunitas monolitik. Keterkaitannya pada negara-negara di Timur Tengah, Yaman, dan Arab Saudi, menunjukkan adanya kecenderungan atas ideologi yang berbeda-beda. Pada 1990-an, muncul tanda-tanda perpecahan antara reformis (*academic Salafism/Salafiyah a-‘Ilmiyah*) dan *Salafisme* Jihad (*Salafiyah al-Jihadiyah*). Setidaknya ada dua konflik yang terjadi di kalangan *Salafi*, yaitu: (a) konflik antara Ja‘far Umar Thalib dengan Yusuf Baisa; dan (b) konflik antara Ja‘far Umar Thalib dengan Muhammad Assewed dan Yazid Jawwaz. Konflik ini berimbas pada jaringan-jaringan mereka.¹⁵⁸

Penetrasi paham *Salafi* ke Indonesia juga dilakukan melalui pemikiran Muhammad bin Abd al-Wahhab. Ajaran *Salafi* masuk ke Indonesia melalui para sarjana alumni Timur Tengah, terutama mereka yang bersekolah di Universitas-universitas di Arab Saudi dan Kuwait. Dua negara ini merupakan basis utama atau sentral gerakan *Salafi* seluruh dunia. Dua negara kaya

¹⁵⁷Gerakan salafi telah berkembang di berbagai negara. Berdasarkan pengakuan dan pernyataan sebagian pengikut salaf, kelompok-kelompok salafiyah dapat di bagi menjadi tiga kelompok, yaitu: 1. Kelompok salafi sururi, yaitu kelompok salafi yang dinisbatkan pada Muhammad Syurur Zein Al-Abidin (seorang ulama salaf Timur Tengah) yang pada awalnya direstui oleh pemerintah Arab Saudi akan tetapi kelompok ini mendapat sorotan tajam dari pemerintah dan tidak diakui lagi sebagai salafi sejati sejak terjun ke dunia politik. 2. Kelompok Salafi Albani yaitu pengikut ajaran Muhammad Nasharuddin Albani (seorang ulama hadist Yordania) dan mendapat dukungan yang banyak di Indonesia. 3. Kelompok Salafi Arab Saudi yang mendapat dukungan resmi dari pemerintah Arab Saudi dan dijadikan ideologi Islam Negara tersebut. Ulama-ulama Salaf diberikan keistimewaan di dalam pemerintahan seperti penasehat pemerintah, Mufti masjidil Haram Mekah dan Mufti masjid Nabawi Madinah. Ulama tertentu yang berpengaruh yaitu Abdul Azis bin Baz dan muridnya Utsaimin. Abu Abdirrahman al Thalibi,,*Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak,:Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi* (Jakarta: Hujjah Press,2006), 11-12.

¹⁵⁸ Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), 74.

minyak ini ditengarai sebagai sumber utama pendanaan bagi kelangsungan aktivitas gerakan *Salafī*.¹⁵⁹

Beberapa tahun belakangan, gerakan *Salafī* bermunculan di beberapa daerah di Indonesia seperti terlihat di Jakarta, Yogyakarta, Cileungsi, Bogor, Banten, Batam, Bekasi, Tasikmalaya, Nusa Tenggara Barat, Makasar, Gresik, Solo dan yang lainnya. Terhadap kelompok-kelompok keagamaan transnasional di atas, respon penduduk negeri ini bervariasi. Ada yang apatis, menyambut baik dan ada yang menolak baik secara frontal maupun secara halus. Semua memberikan warna tersendiri bagi perkembangan kehidupan keagamaan di Indonesia.¹⁶⁰

Benih-benih perkembangan dakwah *Salafī* sudah ada sebelum lengsernya presiden Soeharto tahun 1998, yaitu sejak berdirinya Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) tahun 1967 oleh Muhammad Natsir (1908-1993). Organisasi ini merupakan agen kampanye anti-Syiah di Indonesia yang didanai oleh *Hai'at al-Ighāthah al-Islāmīyah al-Ālamīyah* (IIRO, *International Islamic Relief Organization*/ Organisasi Bantuan Islam Internasional), *al-Majlis al-Ālamī li al-Masājid* (WCM, *World Council of Mosques*/Dewan Masjid Dunia), *al-Nadwah al-Ālamīyah li al-Ṣahab al-Islāmī* (WAMY, *World Assembly of Muslim Youth*/Organisasi Pemuda

¹⁵⁹ Hamid Algar, *Wahabism: Sebuah Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 22.

¹⁶⁰ *Ibid*, 26.

Muslim se-Dunia), dan *Lajnah Birr al-Islāmī* (CIC, *Committee of Islamic Charity*/Panitia Derma Islam).¹⁶¹

Bantuan ini secara signifikan memperkuat aktivitas-aktivitas DDII dalam dakwah dan pendidikan dengan membiayai pembangunan masjid, panti yatim piatu, rumah sakit, sekolah Islam, pembagian al-Qur’ān gratis dan buku-buku, dan pelatihan da’i. Bekerjasama dengan MUI, DDII menyelenggarakan program ‘da’i transmigrasi’, sebuah program yang memfasilitasi dan menyalurkan para da’i ke berbagai tempat terpencil. Tak ketinggalan, DDII menerbitkan majalah bulanan “Media Dakwah” sebagai salah satu media dakwahnya. Setiap tahun sejak 1975, DDII memberikan beasiswa kepada para pelajar Muslim untuk disekolahkan ke universitas-universitas di Timur Tengah, tak terkecuali Arab Saudi dan Yaman.¹⁶²

Di samping itu, yang paling menentukan perkembangan *Salafī* di Indonesia belakang ini adalah berdirinya Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA). Lembaga ini sengaja didirikan untuk membendung pengaruh Syiah pasca revolusi Iran 1979 masuk ke Indonesia. Awalnya berdiri sebagai Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) berdasarkan Keputusan Pemerintah Saudi No. 5/N/26710.¹⁶³

Berkat dukungan penuh dari Arab Saudi, LIPIA berhasil mengembangkan pemikiran *Salafī*-nya di Indonesia. Dari alumni LIPIA tahun 1980- an, seperti: Yazid Abdul Qadir Jawas, Farid Okbah, Ainul Harits, Abu

¹⁶¹ al-Thalibi, *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak*, 14.

¹⁶² Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), 136.

¹⁶³ Algar, *Wahabism: Sebuah Tinjauan Kritis*, 26.

Bakar M. Altway, Ja'far Umar Thalib, Yusuf Usman, Abu Nida Chamsaha Shafwan, Ahmad Faiz Asifuddin, dan Ainurrafiq Ghufrani banyak mencetak kader-kader *Salafī* yang tersebar ke berbagai daerah. Mereka kemudian melanjutkan studinya ke Arab Saudi dan negara-negara lain di Timur Tengah, dan setelah kembali mendirikan yayasan, dan lembaga pendidikan dan sosial.¹⁶⁴

Dakwah *Salafī* dibangun berlandaskan prinsip-prinsip: (a) menegakkan keutamaan Sunnah Nabi; (b) memberi contoh langsung kepada masyarakat; (c) mendorong pemurnian tauhid. Ja'far Umar Thalib menyebut empat tujuan dakwah *Salafī pertama*, mengajarkan pemahaman agama yang benar kepada kaum Muslim dengan menunjukkan pemahaman yang lengkap untuk menjawab permasalahan kehidupan. *Kedua*, meluruskan penyimpangan-penyimpangan pemahaman di kalangan kaum Muslim dari bid'ah dan kufur.

Ketiga, menghidupkan, memasyarakatkan, dan mengokohkan amalan-amalan yang pernah diajarkan dan dilakukan Rasulullah. *Keempat*, menumbuhkan persaudaraan dan kesatuan umat Islam atas dasar loyalitas dan kecintaan kepada Sunnah Rasulullah (*al-walā'*) dan kebencian kepada bid'ah dan kufur (*al-barā'*). Adapun proses yang dilakukan kalangan *Salafī* dalam menyebarkan ajaran Islam sesuai dengan *Manhaj Salafī al-Ṣāliḥ* yaitu dengan pendidikan (*tarbiyah*) dan pemurnian (*taṣīyah*).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revitalisme Islam Timur Tengah di Indonesia*, 70-72.

¹⁶⁵ Abdul Malik bin Ahmad Ramadhani, *Pilar Utama Dakwah Salafiyah* (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004), 129.

Gerakan *Salafī* di Indonesia bukan semata tumbuh dengan sendirinya dari masyarakat. Melainkan dari gerakan yang mendapat dukungan pendanaan yang kuat. Sumber pendanaan tersebut ada tiga, yakni sumber internasional, sumbangan yayasan, dan sumbangan individu. Sumber internasional itu misalnya, *Kuwaiti Charitable Foundation*, *Jamiyyat Ihyā' al-Turāth al-Islām*, *The Qatari Sheikh Eid Charity Foundation*.¹⁶⁶

Gerakan ini selalu menyuarakan kembali pada al-Quran dan al-Hadis dan terbagi menjadi empat, yakni rijeksionis, kooperatif (dakwah), tanzimi/haraki dan Jihadi. Gerakan rijeksionis lebih eksklusif, gerakan ini menolak untuk berorganisasi maupun berpartai. Kemudian gerakan *Salafī* yang kooperatif karakternya lebih inklusif, yakni terbuka dengan masyarakat muslim di luar dari kelompoknya, bergabung dengan partai, dan menerima kebijakan pemerintah. Tipe *Salafī Tanzimi* sebagai *Salafī* yang berbentuk ormas seperti *Wahdah Islamiyah* dari Makassar Sulawesi Selatan dan *Harakah Sunniah* untuk Masyarakat Islam (HASMI) dari Bogor Jawa Barat.¹⁶⁷

Berikutnya tipe *Salafī Haraki*. Kelompok tipe ini selain purifikasi ajaran Islam juga tidak sepaham dengan ideologi negara yang tidak *shari'at* Islam. Namun, *Salafī* Haraki tidak melakukan penyerangan-pemberontakan,

¹⁶⁶ K. Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2009), 31.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 37,

hanya sekedar pergerakan pemikiran. Gerakan *haraki* ini selangkah lagi dapat menjadi tipe yang ketiga.¹⁶⁸

Selanjutnya tipe keempat yaitu *Salafī* Jihadi yang merupakan kelompok *Salafī* sama dengan tipe *haraki*, perbedaannya *Salafī* Jihadi melakukan pemberontakan/penyerangan yang menurut mereka salah. Seperti melakukan pemboman (radikalisme) dengan atas nama jihad menegakkan negara yang berdasar *shari'at* agama, memerangi orang kafir, syirik dan seterusnya.

Adis Duderija dalam hal ini sepakat menyatakan bahwa pola pemahaman ajaran agama oleh kelompok *Salafī* sangat tekstualis sehingga keberagamaan yang terlahirkan menjadi fundamental. Duderija menyebutnya kelompok penganut *Manhaj Salafī* dengan istilah *neo-traditional Salafism*. Model keberagamaan yang seperti itu juga ditemui oleh kelompok *Salafī* di negara lain.¹⁶⁹

Misalnya di Thailand dan Yordania, ideologi memurnikan Islam selalu ditekankan. Bahkan di sana kecenderungannya adalah eksklusif. Orang yang tidak sesuai dengan prinsipnya tidak dianggap dalam kelompoknya walaupun sesama Muslim.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Suhanah, "Gerakan Dakwah Salafi di Indonesia: Kasus Aktivitas Dakwah Salafi di Jakarta dan Bogor" dalam *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama R.I., Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2011), 225.

¹⁶⁹ Hayat Alvi, "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of Salafi/Wahabi Ideologies." *Middle East Review of International Affairs* 18, (2), 2014. 381.

¹⁷⁰ Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2). 2000, 22-24.; lihat juga: Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11, 2011): 383-421.

Strategi penyebaran/pengembangan gerakan *Salafi* melalui tiga hal yakni, pengembangan jaringan dakwah, pengembangan kelompok-kelompok, dan pengembangan institusi pendidikan seperti pesantren.¹⁷¹ Pengembangan jaringan dakwah yang dilakukan adalah menyuarakan dakwah *Salafi* melalui radio, TV, majalah, publikasi buku, media sosial, koran dan media internet. Kemudian pengembangan kelompok/jamaah *Salafi* seperti membuat organisasi, partai, dan jamaah pengajian. Selanjutnya pengembangan lembaga pendidikan dengan mendirikan pesantren-pesantren *Salafi*, sekolah terpadu, perguruan tinggi seperti LIPIA.

Faktor pendorong keberadaan pesantren *Salafi* di Indonesia yang paling jelas adalah karena adanya upaya globalisasi Islam Timur Tengah. Upaya tersebut sangat terstruktur. Hal ini dapat dibuktikan dengan argumentasi, *pertama* pemberian beasiswa terhadap umat Islam Indonesia oleh Arab Saudi untuk bersekolah di sana.¹⁷²

Upaya ini sangat jelas yaitu mengkader umat Islam Indonesia mengamalkan dan menyebarkan *Manhaj Salafi*; *kedua*, pendanaan yang mengalir dari Arab Saudi untuk keperluan pengembangan jaringan dakwah dan pendidikan; *ketiga*, pesantren yang ber-*Manhaj Salafi* menggunakan kurikulum dan bahan ajar dari Arab Saudi. Bahkan segala buku pedoman atas terbitan dari kementerian pendidikan Arab Saudi. Setidaknya atas tiga hal ini menjadi alasan yang sangat kuat untuk mengatakan pesantren ber-*Manhaj*

¹⁷¹ Nuhriison M. Nuh, *Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat*, dalam Ahmad Syafi'i Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia* (Jakarta: Balitbangdiklat Depag., 2009), 90.

¹⁷² Wahyudi, *Gerakan Wahabi di Indonesia*, 133.

Salafi bukan atas dasar internal masyarakat Islam Indonesia. Melainkan untuk membangun keberagaman Islam *ala* Arab Saudi.¹⁷³

Menurut catatan BIN (Badan Intelijen Nasional), memang gerakan *Salafi* tidak selalu disertai dengan kekerasan, karena gerakan ini terbagi menjadi dua, yaitu “*Salafi* Jihadi” dan “*Salafi* Dakwah”. *Salafi* Jihadi merupakan kolaborasi Wahhabi dan Ikhwanul Muslimin yang cenderung menggunakan kekerasan dalam penyebaran ideologinya. Mereka didukung oleh pengikut Darul Islam (DI), khususnya jaringan Pesantren Ngruki dan alumni Afganistan dan Maroko. Lembaga mereka yang eksis di Indonesia adalah Jamaah Islamiyah dan Majelis Mujahidin Indonesia.¹⁷⁴

Adapun *Salafi* Dakwah, juga dikenal dengan *Salafi* *Surury*, adalah gerakan *Salafi* internasional yang berkembang melalui jaringan guru-murid, terutama melalui alumni LIPIA. Yang menjadi tokoh sentral mereka adalah Bin Baaz, Nashruddin al-Albany, dan Syaikh Mugbil. Gerakan *Salafi* Dakwah ini menyebarkan paham-paham ideologi mereka yang tekstual dengan memurnikan akidah, bersifat apolitik, dan tidak disertai kekerasan fisik. Gerakan ini banyak disebarkan di pesantren-pesantren yang pendirinya merupakan alumni LIPIA atau Timur Tengah, khususnya dari daerah Saudi Arabia.¹⁷⁵

¹⁷³ Din Wahid, “Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia” dalam *Disertasi* bentuk pdf (Belanda: Universiteit Utrecht, 2014), 90.

¹⁷⁴ Badan Intelijen Nasional, “Gerakan Islam Transnasional dan Pengaruhnya di Indonesia”. www.scribd.com/doc/29986686/Gerakan-Islam-Transnasional, diakses tanggal 05 November 2019.

¹⁷⁵ Muhammad Ikhsan, "Gerakan Salafy Modern di Indonesia." <http://images.achmadpriyadi.multiply.multiplycontent.co//diakses tanggal 5 November 2019>.

Kalangan *Salafī* di Indonesia sudah mengembangkan media dakwah mereka melalui internet, sehingga mereka membuat website, situs, dan blog pribadi bahkan ada yang menggunakan jejaring sosial, seperti: facebook, twitter, dan mailing list (milis), untuk menyebarkan dakwahnya, sehingga dengan begitu pesan dakwah sudah bisa dinikmati oleh banyak orang hanya dengan melihat alamat-alamat dalam situs internet tersebut. Ditambah lagi dengan adanya fasilitas kolom langganan email dalam website dan situs yang ber-*Manhaj Salafī* untuk memudahkan para target dakwah berlangganan artikel-artikel dakwahnya.

Sedangkan website digunakan untuk menerjemahkan dan menyebarkan karya-karya ulama *Manhaj Salafī* dan pengunjung bebas untuk meng-*upload*-nya dalam internet, antara lain: Maktabah Abu Salma al-Atstari (<http://dear.to/abusalma>) Kampung Sunnah (<http://kampungsunna.wordpress.com>), dan Maktabah Raudhah al-Muhibbin (<http://www.raudhatulmuhibbin.org>). Di samping itu, adapula website yang dijadikan sumber rujukan dalam memahami akidah dan *Manhaj Salafī*, misalnya: (<http://www.alManhaj.or.id>), (<http://www.kajian.net>); (<http://www.muslim.or.id>); dan (<http://www.Salafi.or.id>).¹⁷⁶

Salafī juga membuat dan mengembangkan media komunikasi yang lain misalnya: stasiun televisi dan radio, website, dan penerbit. Di bawah ini,

¹⁷⁶ Muhammad Ali Chozin, "Strategi Dakwah Salafi Di Indonesia", *Jurnal Dakwah*, Vol. XIV, No. 1 Tahun 2013, 20-21.

peneliti akan menyebutkan satu-persatu media komunikasi yang didirikan oleh kalangan *Salafi*.¹⁷⁷

- a. Stasiun televisi, antara lain: (a) Dakwah TV; (b) Insan TV; (c) Ahsan TV; (d) Rodja TV; (e) Dewan Dakwah TV.
- b. Stasiun radio, antara lain: (a) Radio Rodja 756 am di Bogor; (b) Radio Rodja 1476 am di Bandung; (c) Radio Kita 105,2 fm di Madiun; (d) Radio Bass 93,2 fm di Salatiga; (e) Radio As Sunnah 92,3 fm di Cirebon; (f) Radio Hang 106 fm di Batam; (g) Radio Idzaatul Khoir 92,6 fm di Ponorogo; (h) Radio Muslim 107,8 fm di Yogyakarta; (i) Radio Kajian Online di Medan; (j) Radio Suara Qur'an 94,4 fm di Solo; (k) Radio Nurussunnah 107,7 fm di Semarang; (l) Radio Al Iman 77 am di Surabaya; (m) Radio Annajiyah di Bandung; (n) Radio Suara Qur'an 106,7 fm di Lombok; (o) Radio Al Hikmah 107 fm di Banyuwangi; (p) Radio Hidayah 104,4 fm di Pekanbaru; (q) Radio Kajian Barando di Medan; (r) Radio Annash di Jakarta; dan (s) Radio Mu'adz 94,3 fm di Kendari.

Penyebaran buku-buku dan tulisan-tulisan Islam menjadi sebuah metode dakwah yang diperhitungkan bagi kelompok *Manhaj Salafi*, dengan menerbitkan buku, majalah, kaset, ceramah-ceramah dan debat-debat dalam VCD/DVD yang dijual di toko-toko buku bahkan ada juga yang disebar

¹⁷⁷ Diambil dari link Radio Rodja 756 am, <http://radiatorodja.com>

secara gratis. Hal ini menandakan bahwa betapa pentingnya peran media cetak dalam menyebarkan ajaran-ajaran *Salafi*.¹⁷⁸

Penerbit-penerbit *Salafi* sedikit yang menjadi anggota IKAPI, namun hampir seluruhnya menjadi anggota Serikat Penerbit Islam (SPI). Salah satu ciri-ciri penerbit yang ber*Manhaj Salafi* yaitu menerjemahkan karya-karya ulama *Salafi* dan menerbitkan tulisan dan pemikiran tokoh-tokoh *Salafi* Indonesia, misalnya: Pustaka Sahifa, Media Hidayah, Pustaka as-Sunnah, Griya Ilmu, Pustaka Azzam, Maktabah *Salafi* Press, Pustaka al-Kautsar, Pustaka *Salafiyah*, dan Pustaka al-Qawam.¹⁷⁹

Sementara itu, majalah-majalah yang ber*Manhaj Salafi*, antara lain: (a) Majalah as-Sunnah; (b) Majalah al-Furqon; (c) Majalah asy- Syariah; (d) Majalah an Nashihah; (e) Majalah Fatawa; (f) Majalah Qiblati; (g) Majalah ar-Risalah; (h) Majalah Elfata; (i) Majalah Adz- Dzakhirah al-Islamiyyah; (j) Majalah Nikah; (k) Majalah Al-Mawaddah; dan (l) majalah anak-anak, seperti: Kinan, Wildan, Ya Bunayya.¹⁸⁰

E. Terminologi Hijrah di Kalangan *Manhaj Salafi* Indonesia

Secara etimologi konversi agama terdiri dari kata konversi dan kata agama. Menurut Jalaluddin kata konversi secara etimologi berasal dari kata

¹⁷⁸ Untuk mengetahui nama-nama penerbitnya buka, [http:// solobook.wordpress.com/](http://solobook.wordpress.com/). International Crisis Group, “Indonesia: Industri Penerbitan Jemaah Islamiyah”, Asia Report No. 142, 24 Februari 2008, 4.

¹⁷⁹ Untuk merinci lebih detail seputar nama-nama penerbit yang bermanhaj Salafi, lihat Syaikh Idahram, *Ulama Sejagad Menggugat Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), 238; <http://ummatipress.com/2012/05/29/daftar-penerbit-wahabi-dari-berbagai-variant-wahabi-di-indonesia/>, diakses tanggal 2 Desember 2012; International Crisis Group, “Indonesia: Industri Penerbitan Jemaah Islamiyah”, Asia Report No. 142, 24 Februari 2008, 4-12.

¹⁸⁰ Diambil dari <http://ainuamri.wordpress.com/2008/02/27/majalah-majalah-yang-bermanhaj-salaf/>, diakses tanggal 27 November 2019.

“Conversio” yang berarti: tobat, pindah, berubah (agama). Selanjutnya, kata tersebut dipakai dalam kata Inggris “Conversion” yang mengandung pengertian; berubah dari suatu keadaan, atau dari suatu agama ke agama lain (*change from one state, or from one religion, to another*).¹⁸¹ Dalam bahasa sansekerta kata agama terdiri dari kata “a” berarti tidak, kata “gama” berarti berjalan, maka agama berarti tidak berjalan atau tetap ditempat.¹⁸² Harun Nasution menegaskan bahwa intisarinnya (agama) adalah ikatan. Karena itu agama mengandung arti ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia. Ikatan dimaksud berasal dari kekuatan yang lebih tinggi dari manusia sebagai kekuatan gaib yang tak dapat ditangkap dengan panca indra, namun mempunyai pengaruh yang besar sekali terhadap kehidupan sehari-hari.¹⁸³

Dengan demikian, makna dari kata konversi agama di atas dapat difahami bahwa konversi agama berarti; bertobat, berubah agama, atau berbalik pendirian dari kepercayaan dan agama yang dianut sebelumnya, dan masuk ke dalam agama lain. Dengan kata lain, konversi agama menunjukkan terjadinya perubahan keyakinan yang berlawanan arah dari keyakinannya semula (pertama), atau berubah/pindah dari faham-faham keagamaan lama, pindah kepada faham-faham keagamaan yang baru.

Secara terminologi, konversi agama merupakan suatu istilah untuk proses yang menjurus kepada penerimaan atau perubahan sikap keagamaan individu. Konversi agama mengandung dua arti. Pertama, pindah/masuk kedalam agama yang lain Kedua, Perubahan sikap keagamaan dalam agamanya

¹⁸¹ Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, Cet I, 1996), 68-69.

¹⁸² Bambang Syamsul Arifin, *Psikologi Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 14.

¹⁸³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1986), 11.

sendiri. Dalam konteks ini, konversi agama menunjukkan perubahan sikap seseorang terhadap agamanya sendiri, perubahan atau pergantian sikap seseorang itu disebabkan oleh adanya masalah-masalah dalam agamanya, hal ini menunjukkan peningkatannya di dalam pemahaman atau pengamalan seseorang terhadap agamanya.

Terjadinya perubahan atau perpindahan keagamaan seseorang disebabkan oleh kondisi ragawi, kondisi kejiwaan dan lingkungannya merupakan sebagai penentu utama seseorang dalam berperilaku dan tingkah laku dalam hidupnya. Sehingga perubahan yang dialami seseorang itu sebagai karakteristik sikap individu sesudah peristiwa konversi agama. Hal ini dapat dilihat dan diamati dalam kehidupannya sehari-hari.¹⁸⁴

Konversi agama yang terjadi dalam masyarakat terdiri dari dua bentuk, yaitu : pertama, tipe *volitional* (perubahan bertahap) konversi agama tipe ini terjadi melalui proses, dimana individu berusaha merubah kebiasaan-kebiasaan yang dilakukannya secara berangsur-angsur. Jalaluddin menulis pendapat Starbuck bahwa konversi agama tipe ini terjadi secara proses sedikit demi sedikit sehingga kemudian menjadi aspek dari kebiasaan kerohanian yang baru. Perubahan secara bertahap ini biasanya terjadi secara lambat, orang harus menempuh perjuangan batin secara mendalam untuk menjauhkan dirinya dari dosa-dosa dan kesalahan yang dilakukan dalam hidupnya.¹⁸⁵

Tipologi yang kedua, tipe *self surrender* (perubahan drastis). Konversi agama tipe ini terjadi secara tiba-tiba, biasanya perubahan sikap

¹⁸⁴ Akhmal Hawi, *Seluk Beluk Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 45.

¹⁸⁵ Rahmat, *Psikologi Agama*, 67-68.

keagamaan tipe *self surrender* tidak melalui proses yang lama atau panjang, bisa terjadi dengan seketika baik proses perubahan sikap individu terhadap agama orang lain maupun perubahan sikap individu terhadap masalah-masalah yang terdapat dalam agamanya. Dalam hal ini Jalaluddin setuju dengan pendapat William James yang mengatakan bahwa adanya pengaruh petunjuk dari Yang Maha Kuasa terhadap seseorang, karena gejala konversi ini terjadi dengan sendirinya pada diri seseorang, sehingga ia menerima konversi yang baru dengan pengaruh terhadap jiwa sepenuhnya. Jadi ada semacam petunjuk (Hidayah) dari Tuhan.¹⁸⁶

Dalam penelitian ini, konversi agama yang dimaksud di atas memiliki istilah khas yaitu di sebut hijrah. Hijrah berasal dari kata *hajara-yahjuru-hajaran* yang berarti memutuskan hubungan serta meninggalkan. Dalam pendapat lain, hijrah berasal dari هجره – هجرانا – هجرا – يهجر – هجر yang berarti memutuskan hubungan dengan dia.¹⁸⁷ Menurut al-Qurthubi, al-hijrah berasal dari kata *hajara, hajran wa hujranan* yang merupakan lawan kata dari *al-was{al* yang berarti bersambung. Bentuk *isim*-nya yaitu *al-hijrah*.¹⁸⁸ Menurut al-Raghib al-Asfahani, kata hijrah memiliki arti seseorang yang meninggalkan, baik secara fisik maupun perkataan serta hati.¹⁸⁹

Sedangkan Hijrah secara istilah berasal dari peristiwa perpindahan Nabi Muhammad dari Mekah menuju ke Madinah yang dilakukan karena

¹⁸⁶ Ibid., 69-70.

¹⁸⁷ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), 482.

¹⁸⁸ Hamid Naseem Rafiabadi, *Hijrah: A Turning Point in Islamic Movement* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1995), 50-60.

¹⁸⁹ Muhammad Abdullah al-Khatib, *Makna Hijrah Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Mu'in (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 34.

untuk menyelamatkan dakwah Islam dari serangan kaum kafir Quraish. Setidaknya hijrah memiliki lima makna yang berkaitan dengan peristiwa hijrah Nabi, yaitu: *pertama*, hijrah sebagai strategi perjuangan Nabi. Hal ini bisa dilihat dari cara Nabi membangun kekuatan dan pondasi umat Islam dari dasar, yaitu Masjid Quba. Karena masjid merupakan tempat ibadah serta berkumpul. Strategi tersebut menunjukkan bahwa penerapan Islam tidak hanya dalam aspek ibadah, tetapi juga dalam hal ekonomi, permasalahan sosial dan sebagainya.¹⁹⁰

Kedua, penegasan identitas umat Islam. Peristiwa hijrah Nabi tersebut merupakan ujian bagi umat Islam untuk dapat menegaskan identitas keimanannya. Karena di Makkah mendapatkan perlawanan dari kaum kafir Quraisy, dengan adanya hijrah menuju Madinah tersebut menjadikan umat Islam bisa lebih berani menegaskan identitas mereka. Karena di Madinah Nabi membangun masyarakat Islam secara *kaffah* atau keseluruhan.¹⁹¹ *Ketiga*, hijrah bermakna membangun Peradaban. Dengan hijrahnya Nabi beserta umatnya menuju Madinah memiliki makna membangun peradaban Islam. Oleh karena itu Nabi membangun tiga orientasi umat, yaitu orientasi budaya, kerja dan kapital. Ketiga orientasi tersebut merupakan masalah yang penting bagi umat Islam hingga saat ini.¹⁹²

¹⁹⁰ Nurcholish Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 12. Lihat juga: Akram Diya' al-Umari, *Madinah Society at The Time of The Prophet*, terj. Huda Khattab, (Virginia: IIIT, 1995), 58.

¹⁹¹ Ali Syari'ati, *Rasulullah Saw. Sejak Hijrah hingga Wafatnya: Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 20.

¹⁹² Ahmad Abdul Azhim Muhammad, *Strategi Hijrah: Prinsip-Prinsip dan Ilmiah Tuhan* (Solo: Tida Serangkai, 2014), 23.

Keempat, hijrah bermakna konsep persatuan. Dengan adanya peristiwa hijrah menunjukkan bahwa persatuan sebagai sesama Muslim adalah hal yang sangat penting. Selain itu, dengan adanya Piagam Madinah menunjukkan bahwa Nabi juga mengatur kehidupan masyarakat yang terdiri dari berbagai agama pada saat tersebut.¹⁹³ *Kelima*, hijrah bermakna konsep masyarakat egalitarian. Peristiwa hijrah tersebut menunjukkan adanya sikap masyarakat yang egaliter (penuh kebersamaan). Hal ini ditunjukkan saat Abu Bakar bersedih di Gua Tsur kemudian Nabi menenangkannya. Tetapi kemudian saat perang Badar, Nabi gelisah dan terus berdoa, kemudian Abu Bakar menenangkan Nabi.¹⁹⁴

Bentuk-bentuk hijrah di antaranya adalah hijrah *makāniyah*, hijrah *nafsīyah* dan hijrah *'amaliyah*. Hijrah *makāniyah* adalah pindah dari tempat yang tidak aman menuju tempat yang lebih aman.¹⁹⁵ Hijrah ini seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dari Makkah menuju Madinah karena tindakan represif kaum kafir Quraisy terhadap dakwah tauhid dan kaum muslim. Tetapi tidak semuanya mendapatkan tindakan represif dari kaum kafir Quraisy seperti sahabat Abu Bakr dan 'Umar, tetapi mereka semuanya tetap diperintahkan untuk berhijrah untuk menguji keimanan mereka, seperti yang terdapat dalam al-Qur'an (QS. 29:2).

Selanjutnya yaitu hijrah *nafsīyah* atau perindahan secara keseluruhan dari kekafiran menuju kepada keimanan. Hijrah jenis ini banyak dilakukan

¹⁹³ Abdullah al-Khatib, *Makna Hijrah Dulu dan Sekarang*, 35.

¹⁹⁴ Ahzami Samiun Jazuli, *Hijrah dalam Pandangan al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 26.

¹⁹⁵ Ibid, 17.

oleh orang-orang yang telah mendapatkan hidayah seperti melalui mempelajari Islam, mengetahui ahlak umat Islam yang baik dan sebagainya.¹⁹⁶ Jenis hijrah yang terakhir yaitu hijrah *'amaliyah* yang berarti perpindahan perilaku dari perilaku jahiliyah, perilaku yang jauh dari agama menuju kepada perilaku yang diperbolehkan dalam Islam. Hijrah *'amaliyah* ini juga berarti meninggalkan segala yang dilarang oleh Allah dan Nabi Muhammad menuju kepada perilaku yang diridai-Nya.¹⁹⁷

Ada sebagian ulama yang menambahkan jenis-jenis hijrah yaitu hijrah *maknawiyah*. Hijrah *maknawiyah* sendiri terbagi menjadi empat, yaitu hijrah *i'tiqadiyah*, hijrah *fikriyah*, hijrah *shu'uriyah* dan hijrah *sulukiyah*. Hijrah *i'tiqadiyah* merupakan hijrah keyakinan. Karena iman seseorang bersifat naik turun, terkadang iman seseorang kuat dan juga terkadang lemah, bahkan bisa mendekati kepada kekufuran. Maka untuk menghindari kekufuran tersebut setiap orang harus bisa segera melakukan hijrah *i'tiqadiyah* agar terhindar dari lemahnya iman.

Selanjutnya yaitu hijrah *fikriyah* yang berarti hijrah pemikiran. Hijrah pemikiran ini dilakukan agar setiap orang terhindar dari pemikiran-pemikiran yang melemahkan iman, pemikiran yang melemahkan keyakinan iman seseorang. Karena bisa jadi seseorang tersebut tidak sadar telah mengikuti kebiasaan-kebiasaan yang bisa jadi menjerumuskan ke dalam kekufuran. Selanjutnya yaitu hijrah *shu'uriyah*, yang berarti hijrah dari kesenangan. Bisa

¹⁹⁶ Busthomi Ibrohim, "Memaknai Momentum Hijrah", *Studia Didkatika Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2016, 65.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 66.

jadi seseorang terpengaruh oleh hiburan-hiburan, musik, pakaian, bacaan yang melalaikan. Maka hijrah *shu'ūriyah* dilakukan untuk menghindari hal-hal tersebut. Yang terakhir yaitu hijrah *sulūkiyah*. *Sulūk* berarti tingkah laku atau akhlak. Akhlak manusia tidak bisa terlepas dari pergeseran nilai, sehingga menimbulkan akhlak yang buruk. Maka hijrah dilakukan untuk menghindari akhlak yang tercela tersebut.¹⁹⁸

Dari pemaparan di atas makna hijrah dalam penelitian ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Quraish Shihab, istilah hijrah digunakan untuk menggambarkan perpindahan individu dari sesuatu yang buruk ke sesuatu yang lebih baik. Seseorang dapat dikatakan hijrah melakukan dua hal, yang pertama ada yang ditinggalkan, dan yang kedua ada yang dituju (tujuan) ke arah yang lebih baik. Dapat disimpulkan bahwa hijrah dalam konteks masa kini bisa berarti meninggalkan sesuatu yang buruk, untuk menuju ke sesuatu yang lebih baik sesuai dengan ajaran dan perintah Allah swt dengan kesungguhan.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁹⁸ Abdullah al-Khatib, *Makna Hijrah Dulu dan Sekarang*, 37-48. Lihat juga: M, Said Mubayyanah, *Akhlak Anak Muslim*, terj. Abdul Syukur Abdul Razaq, Muhammad Ya'qub, (Jakarta: Najla Press, 2006),67-68.

BAB III

MENGENAL ISLAM DAN *MANHAJ SALAF* DI KOTA KEDIRI

A. Gambaran Umum

1. Geneologi Islam di Kediri

Secara bahasa Kediri berasal dari dua kata yaitu Kedi dan Re. Kedi artinya mandul dan re artinya kota, jika digabungkan maka memiliki arti kotanya orang mandul. Dalam konteks ini merujuk kepada penguasa Kediri pada waktu itu Dewi Kili Suci yang mandul tidak memiliki seorang anak. Akan tetapi Kedi sendiri juga memiliki makna “suci” yang merujuk kepada Dewi Kilisuci yang gemar bertapa di Gua Selo Mangkleng.¹

Kata Kediri sangat banyak ditemukan di sastra Jawa Kuno seperti terdapat dalam Kitab Pararaton, Negara Kertagama, Samaradana, dan Kitab Calon Arang. Selain itu, nama Kediri banyak sekali ditemukan di berbagai seperti Prasasti Ceker yang dibuat pada tahun 1109 saka di desa Sukoanyar Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri.²

Selain prasasti Ceker ada Prasasti Kamulan yang dibuat pada tahun 1116 saka di temukan di desa Kamulan Kabupaten Trenggalek. Pada prasasti itu menceritakan tentang kerajaan Kediri, yang diserang oleh

¹ Pemerintah Kabupaten Kediri, “Profil Kediri Kabupaten / Kota “, *Sejarah Kediri*, https://kedirikab.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=70:visi-dan-misi-&catid=167:dacrah&Itemid=784, diakses tanggal 20 Juli 2020.

² Pemerintah Kabupaten Kediri, “Profil Kediri Kabupaten / Kota “, *Sejarah Kediri*, https://kedirikab.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=70:visi-dan-misi-&catid=167:dacrah&Itemid=784, diakses tanggal 20 Juli 2020.

seorang raja dari kerajaan sebelah timur sehingga raja meninggalkan istananya di Katang.³

Menurut pandangan Sukarto Kartoatmojo, hari jadi Kediri ditentukan berdasarkan prasasti Harinjing A-B-C, lebih tepatnya pada prasasti yang pertama, di mana usianya yang paling tua. Dalam Prasasti Harinjing A terdapat tanggal 25 Maret 804 M, memiliki usia yang lebih tua dibandingkan usia kedua prasastilainnya, prasasti B tertulis tanggal 19 September 921 M dan prasasti C tertulis tanggal 7 Juni 1015 Masehi.⁴

Singkat cerita pada tahun 1678 dalam Perang Trunajaya. Pasukan VOC menyerbu Kediri dimana pada waktu itu Kota Kediri menjadi ibukota kerajaan Trunajaya. Pada akhirnya Trunajaya kalah dan Kediri jatuh ke tangan VOC. Hingga akhirnya VOC menyerahkan pemerintahan Kediri ketangan Gubernur Jawa Timur yang dipegang oleh dikuasai Cakraningrat IV, seorang adipati Madura yang memihak VOC. Meskipun pada akhirnya ia memberontak tetapi pemberontakannya dapat diredam oleh VOC, dengan dibantu Pakubuwana II, sunan Kartasura. Hingga akhirnya secara administrasi Kediri di Kuasai oleh VOC hingga perang Kemerdekaan.⁵

Kota Kediri sendiri baru terpisah secara administrasi dengan Kabupaten Kediri pada tanggal 1 Nopember 1928, berdasarkan Stbl No. 498 tanggal 1 Januari 1928, Kota Kediri ditetapkan oleh Pemerintahan

³ Edi Sedyawati, *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), 355

⁴ Sigit Widiatmoko dan Alfian Fahmi A., "Islamisasi di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi" *Jurnal Penelitian Pendidikan*, Vol. 9, Nomor 1, Juni 2017, 1311-1374.

⁵ Widiatmoko dan Alfian Fahmi A., *Islamisasi Di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi*, 1311-1374.

Hindia Belanda menjadi "*Zelfstanding Gemeenteschap*" ("kota swapraja" dengan menjadi otonomi penuh).

Pada masa awal Kemerdekaan Kediri memiliki sejarah yang panjang dalam keterlibatannya pada masa Revolusi Kemerdekaan 1945-1949 Kediri juga menjadi salah satu titik rute gerilya Panglima Besar Jendral Sudirman. Kediri pernah mengalami sejarah yang kelam ketika era Pemberontakan G30S PKI disebabkan banyaknya penduduk Kediri yang menjadi korban.⁶

Secara geografis wilayah Kota Kediri memiliki jarak ± 130 km dari Surabaya, ibu kota provinsi Jawa Timur terletak antara $07^{\circ}45'-07^{\circ}55'LS$ dan $111^{\circ}05'-112^{\circ}3' BT$. Jika dilihat dari aspek topografi, Kota Kediri terletak pada ketinggian rata-rata 67 meter di atas permukaan laut, dengan tingkat kemiringan 0-40% Wilayah Kota Kediri merupakan Wilayah yang sangat subur, hal ini dibuktikan sepanjang tahun wilayah Kota Kediri dapat ditanami oleh tanaman padi. Hal ini disebabkan oleh wilayah Kota Kediri dilalui oleh Sungai Brantas yang airnya mengalir sepanjang tahun untuk irigrasi persawahan di wilayah Kota Kediri.⁷

Wilayah Kota Kediri memiliki luas wilayah $63,40 \text{ KM}^2$ yang secara geografis terletak di antara kaki Gunung Wilis di sebelah Barat. Jumlah penduduk di wilayah Kota Kediri pada tahun 2016 sebanyak 312.331 Jiwa. Serta kepadatan penduduknya sebesar $4.926 /\text{km}^2$ Secara

⁶ Katalog 1403.3571 ISSN 0215-5958 35710.04.01, Kota Kediri dalam Angka 2003 (Kediri: BPS Kota Kediri, 2003), 1.

⁷ Laporan final Updating Profil dan Kebutuhan Sarana dan Prasarana PerKotaan Kota Sedang dan Kecil, *Profil Kabupaten dan Kota Kediri* (Kediri: tt, 2018), 1-14.

admintrasi Kota Kediri terbagi 3 Kecamatan,yaitu Kecamatan Kota, Kecamatan Mojoroto dan Kecamatan Pesantren.⁸

Secara etnis, penduduk Kota Kediri terdiri dari berbagai suku dan ras yang tinggal. Menurut data BPS Kota Kediri pada tahun 2016, wilayah Kota Kediri mayoritas penduduknya beretnis Jawa, dan dihuni 10% beretnis Tionghoa, 3% beretnis Batak, 4% beretnis Manado, 8% beretnis Ambon, 10% beretnis Madura, 5% beretnis Sunda, 5% beretnis Arab dan sisanya bersal dari berbagai daerah di Indonesia dan bahkan mancanegara.⁹

Masyarakat Kota Kediri merupakan termasuk golongan masyarakat Jawa Mataraman, sehingga Bahasa yang mereka gunakan dalam kehidupan sehari-hari adalah Bahasa Jawa Mataraman. Yang dimaksud Bahasa Jawa Mataraman adalah Bahasa Jawa yang digunakan oleh Keraton Surakarta dan Keraton Yogyakarta Hadiningrat. Meski demikian Kota Kediri merupakan wilayah mataraman yang paling timur, dan berbatasan langsung dengan Budaya Jawa Arek yang berpusat di Surabaya, Jombang dan Malang.¹⁰

Kesenian yang masih lestari di tengah-tengah kehidupan masyarakat Kota Kediri pada umumnya adalah wayang kulit, tari jaranan, terbangun, dan tari ketek ogleng. Kesenian tersebut merupakan warisan para leluhur masyarakat Kota Kediri dari zaman kejayaan Kerajaan Daha

⁸ Badan Pusat Statistik Kota Kediri, *Kota Kediri dalam Angka 2016* (Kediri: BPS Kota Kediri, 2016), 14.

⁹ Ibid, 16.

¹⁰ Badan Pusat Statistik Kota Kediri, *Kota Kediri dalam Angka 2005* (Kediri: BPS Kota Kediri, 2006), 12.

dan Panjalu. Kesenian tersebut pada awalnya selalu memiliki makna mistis dan sakralitas tersendiri akan penyelenggaraannya, akan tetapi dengan seiring datangnya era modern di Kota Kediri, kesenian tersebut berangsur-angsur mengalami desakralisasi dan berubah menjadi seni pertunjukan dan komoditas pariwisata Kota Kediri.¹¹

Kesenian jaranan memiliki sejarah tersendiri dalam perkembangan agama Islam di Kediri. Jaranan jenis *senterewe* merupakan seni tari jaranan yang paling populer di Kota Kediri, karena dalam penampilannya selalu disertai hiburan lagu-lagu yang bernada diatonis. Seni jaranan ini pula yang dijadikan oleh salah satu Auliya Kediri bernama Syeckh Mursad, sebagai media dakwah.¹²

Agama, yang dianut oleh masyarakat Kota Kediri pada tahun 2016-hingga tahun 2019, mayoritas penduduk beragama Islam, diikuti dengan Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu, dan aliran kepercayaan lainnya. Agama Islam yang dianut oleh masyarakat Kota Kediri memang sangat beragam, akan tetapi di dominasi oleh kalangan Islam Tradisionalis, hal ini dibuktikan dengan banyaknya berdiri pondok pesantren di Kota Kediri pada tahun 2015 telah mencapai 27 pondok bertambah 3 pondok dibandingkan dengan tahun sebelumnya, terbanyak berada di kecamatan Mojoroto sebanyak 16 dan di kecamatan Pesantren terdapat 4 buah dan termasuk pondok yang terkenal yaitu pondok pesantren Lirboyo. Sedangkan jumlah pondok pesantren di kecamatan

¹¹ Sedyawati, *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*, 356

¹²Widiatmoko dan Alfian Fahmi A., *Islamisasi Di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi*, 1311-1374.

Kota sebanyak 7 buah. Jumlah keseluruhan santrinya mencapai 18.314 dan diasuh oleh 1.616 guru.¹³

Perkembangan Agama Islam di Kediri diyakini telah ada sejak zaman Raja Sri Aji Jayabaya –yaitu abad ke 11 M-, dibuktikan dengan prasasti yang ditemukan di Makam seorang ulama Syamsudin Al-Wasil yang berada di tengah-tengah Kota Kediri.

Dalam catatan Claude Guillot dan Ludvik Kalus menyatakan bahwa inskripsi kuno pada Makam Setono Gedong Kota Kediri menjadi bukti arkeologis eksistensi Islam yang dibawa oleh Syekh Syamsudin al-Wasil di Kediri. Meskipun di dalam Inskripsi tersebut dalam beberapa bagiannya sengaja dihilangkan oleh oknum yang tidak bertanggung jawab.¹⁴

Selain bukti arkeologis berupa inskripsi, banyak sekali ditemukan cerita lisan yang didapatkan dari masyarakat Kota Kediri yang mempercayai bahwa Syekh Syamsudin Al-Wasil merupakan seorang ulama yang bertugas untuk mendakwahkan Islam di wilayah ini. dikarenakan Kerajaan Kediri pada waktu itu merupakan salah satu kerajaan yang cukup besar pengaruhnya di wilayah Nusantara.¹⁵

Cerita lisan ini didukung kuat dengan beberapa peninggalan bekas fondasi bangunan yang menyerupai masjid yang hendak dibangun oleh

¹³ Badan Pusat Statistik Kota Kediri, *Kota Kediri dalam Angka 2005*, 12.

¹⁴ Claude Guillot and Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), École française d'Extrême-Orient, Forum JakartaParis, 2008), 133-152.

¹⁵ Otong Nadzirin dan Gus Burhan, *Auliya-Penyebar Islam-Kediri dan Sekitarnya* (Kediri; Mitra Gayatri, 2012), 22.

pengikut Syekh Syamsudin Al-Wasil untuk perkembangan dakwah Islam di wilayah Kota Kediri. Meskipun dari pihak juru kunci makam Setono Gedong sendiri membantah hal tersebut, bahwasanya fondasi bangunan tersebut merupakan bekas fondasi bangunan candi yang belum selesai pembangunannya.¹⁶

Dalam versi yang lain, yang bercerita tentang Syekh Syamsudin Al-Wasil, Beliau dipercaya sebagai wali hijrah dari kerajaan Turki Usmani yang bertugas untuk berdakwah di pulau Jawa, khususnya bagian timur. Kitab *Majmu'ut As-Silsilati ahada asyara min Al-auly*, dalam kitab ini memuat silsilah Syekh Syamsudin Wasil yang dalam kitab tersebut disebutkan sebagai “Sayyidina Sulaiman Al-Wasil Al-Kamil Al-Hafidz Al-Qur’ān Wa Al-Kutub fi Setono Gedong” yang berarti Sayyid Sulaiman yang telah mencapai kesempurnaan dalam menghafal al-Qur’ān dan kitab-kitab Agama Islam. Disebutkan dalam kitab tersebut bahwasannya Syekh al-Wasil adalah keturunan ke-6 dari Sayyidina Ihsan Nawawi (Sunan Bayat Solo), dan keturunan ke-25 dari Nabi Muhammad saw.¹⁷

Dalam berdakwah Syekh al-Wasil Syamsuddin tidak sendirian, tetapi dibantu oleh empat pengikut setia yang berasal dari Persia. Keempat muridnya tersebut dikenal oleh masyarakat Kota Kediri sebagai Wali Arba' yang makamnya berada di kompleks pemakana Setono Gedong di

¹⁶ Tetapi pendapat ini ditampik oleh Yusuf Wibisono selaku juru kunci makam. Menurutnya, bekas pondasi bangunan itu bukan masjid, tapi bangunan candi pada masa Kerajaan Kadiri dan sudah ada sebelum kedatangan Syekh Wasil ke Kediri. Meski demikian, banyak orang tetap menganggap bangunan ini adalah bekas pondasi masjid yang belum selesai.

¹⁷ [Indah Pertiwi](http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-1-syekh-al-wasil-dan-awal-islam-di-kediri/), *Telusur Islam Kediri (1): Syekh al-Wasil dan Awal Islam di Kediri*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-1-syekh-al-wasil-dan-awal-islam-di-kediri/>, diakses 20 Juli 2020.

dekat makam Syekh al- Wasil. Nisan di makam wali Arba' ini mudah ditemukan karena bentuknya unik, dan saling bersambungan satu sama lain.¹⁸

Meskipun secara historis masih sulit untuk dibuktikan keberadaan dakwah Islam Syekh Al-Wasil, kecuali sebuah kompleks pemakaman tua yang terletak di jantung Kota Kediri, tetapi banyak masyarakat Kota Kediri dan bahkan masyarakat di luar Kota Kediri meyakini bahwa eksistensi dakwah Syekh al-Wasil nyata dan pengaruhnya hingga kini masih terasa.¹⁹

Selain Syekh Syamsudin al-Wasil, ada Syekh Abdul Mursyad yang diyakini oleh masyarakat Kediri sebagai penyebar agama Islam. Dalam silsilah yang diterbitkan Yayasan Kemanusiaan yang dipimpin oleh Abu Mansur, silsilah Syekh Abdul Mursyaf jika dari garis ayah silsilahnya menyambung kepada Sultan Demak Raden Patah. Silsilah tersebut berasal dari silsilah yang menyambung dari putra Pangeran Demang II-Ngadiluwih. Di mana kakeknya dikenal sebagai Pangeran Jalu alias Pangeran Demang I yang makamnya berada di Setonogedong.²⁰

¹⁸ Burhan, *Auliya-Penyebar Islam-Kediri dan Sekitarnya*, 25.

¹⁹ Penelitian terkini tentang figur penting ini dilakukan oleh Fauzan Saleh dan Nur Chamid (keduanya dosen IAIN Kediri), dan terbit dalam artikel berjudul, "Rekonstruksi Narasi Sejarah Syekh al-Wasil Syamsudin dan Peranannya dalam Penyebaran Islam di Wilayah Kediri dan Sekitarnya: Menggali Pijakan Mempertegas Identitas IAIN Kediri". Sekalipun data banyak berasal dari tradisi lisan '*oral tradition*' hasil wawancara dari sejumlah tokoh di Kediri, penelitian ini sangat penting dalam upaya menemukan potret utuh dari Syekh Wasil. Tulisan singkat ini sedikit banyak berdasar pada hasil penelitian Prof. Fauzan Saleh tersebut. Fauzan Saleh dan Nur Chamid, "Rekonstruksi Narasi Sejarah Syekh al-Wasil Syamsudin dan Peranannya dalam Penyebaran Islam di Wilayah Kediri dan Sekitarnya: Menggali Pijakan Mempertegas Identitas IAIN Kediri" *Prosiding Nasional IAIN Kediri*, Vol 1, 1 November 2018, 1-28.

²⁰ Alfi Yunita, *Study Kepercayaan Masyarakat Terhadap Kekeramatan Makam Syekh Al-Wasil*, 46-48.

Jika berdasarkan silsilah tersebut, maka silsilah Syekh Mursyad merupakan keturunan dari Raden Panembahan Wirasmoro-Setonogedong, putera Sunan Prawoto, putera Sultan Trenggana, putera Raden Patah-Demak. Tanggal pasti masa hidupnya belum bisa diketahui secara meyakinkan, namun kemungkinan besar pada masa antara Demak akhir atau abad ke XV- XVI.

Meskipun demikian ditemukan versi yang lain tentang silsilah Syekh Abdul Musyad ini. Menurut Busrol Karim A Mughni, Syekh Mursyad merupakan keturunan dari Panembahan Senapati, pendiri Kesultanan Mataram. Sehingga Syekh Abdul Mursyad ini tidak ada hubungannya dengan kerajaan Demak Bintoro tetapi merupakan keturunan kerajaan Mataram Islam.²¹

Selain silsilah, ada hal yang menarik yang berkaitan dengan makam Syekh Mursyad, berdasarkan tulisan dari Sigit Widiatmoko dan Alfian Fahmi, “Islamisasi di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi.” Makam beliau sebelumnya berada di kawasan pabrik gula Mrican. Artinya, makam Syekh Mursyad yang berada di Setonolandean merupakan hasil pemindahan dari lokasi pabrik gula Mrican.²²

Bahkan bekas pemindahan makam Syekh Mursyad ini masih ada di dekat cerobong asap Pabrik Gula Mrican. Di mana ada bangunan kecil

²¹ Dua versi yang berbeda mengenai silsilah Syekh Abdul Mursyad tersebut disebabkan memang minimnya sumber tertulis dan bukti fisik guna melacak kepastian garis keturunan dari beliau. Tetapi secara garis besar, kemungkinan silsilah dari Syekh Abdul Mursyad dapat disimpulkan pada dua versi tersebut. Guna memastikan kepastian kebenaran dari salah-satunya, perlu diadakan penelitian lebih lanjut.

²² Alfian Fahmi A., *Islamisasi di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi*, 1311-1374.

yang tidak tersentuh sama sekali oleh pembangunan di sekitar, itulah bekas makam Syekh Mursyad sebelum dipindahkan di kompleks pemakaman Setono Landean di Desa Bakalan Kecamatan Grogol Kabuoaten Kediri.²³

Dalam dakwahnya Syekh Abdul Mursyad menjadikan Pendidikan dan kesenian sebagai wasilahnya. Dalam jalur Pendidikan Syekh Mursyad mendirikan padepokan yang mengajarkan tentang Ilmu-ilmu agama Islam dan ilmu *kanuragan* (baca: pencak silat). Padepokan yang didirikan oleh Syekh Mursyad tersebut, melahirkan tokoh-tokoh penting yang nantinya sebagai elemen penting penyebaran agama Islam di berbagai wilayah tanah Jawa.²⁴

Diantara tokoh-tokoh murid dari Syekh Mursyad yaitu Ki Anom Besari (Caruban-Madiun), Kyai Hasan Besari (Ponorogo), Kyai Abdul Rahman, Kyai Nur Syaiq, Kyai Sholeh (Banjarmelati-Kediri), Syekh Basyaruddin (Tulungagung), dll. Perlu dicatat, para kyai besar pendiri pesantren di Jawa Timur dan Jawa tengah banyak memiliki sanad ilmu kepada Syekh Abdul Mursyad.²⁵

Selain mellaui jalur Pendidikan yang berupa pendirin padepokan Syekh Abdul Mursyad menggunakan kesenian untuk mendakwahkan agama Islam, kesenian tersebut adalah kesenian *jemblung*, yaitu sebuah kesenian tradisional dengan cara bercerita dan mendongeng, di mana seni

²³ Saputra, *Kesenian Islam Jemblung di Kabupaten Kediri*, 24-25.

²⁴ Saiful Mujab, *Telusur Islam Kediri (2): Jejak Dakwah Syekh Abdul Mursyad Setonolandeand*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-2-jejak-dakwah-syekh-abdul-mursyad-setono-landean/>. Diakses 19 Juli 2020.

²⁵ Alfian Fahmi A., *Islamisasi di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi*, 1311-1374.

tersebut sangat dikenal oleh kebudayaan lokal masyarakat Kediri dan sekitarnya.²⁶

Dari Kesenian *jemblung* ini banyak sekali menarik minat masyarakat Kediri tertarik menerima ajaran agama Islam dengan suka gembira dan tanpa paksaan. Strategi Syekh Mursyad dalam memanfaatkan kesenian *jemblung* adalah strategi yang umum dipakai terutama oleh Walisongo seperti Sunan Kalijaga dengan kesenian wayangnya dan Sunan Bonang dengan kesenian Bonang-nya.²⁷

Tampu penyebaran Islam di Kediri dilanjutkan oleh anak sekaligus muridnya yang bernama Kyai Sholeh Banjarmlati. Kyai Sholeh sendiri merupakan salah satu pendiri pesantren tertua di Kota Kediri. Beliau merupakan keturunan dari Syekh Abdul Mursyad.²⁸

Dalam buku *Napak Tilas Masyayikh: Biografi 25 Pendiri Pesantren Tua di Jawa-Madura*, M. Solahudin, mengatakan bahwa Kyai Sholeh Banjarmlati terkenal sebagai seorang kyai yang alim dan *wira'i* (berhati-hati dari dosa kecil). Beliau hidup satu zaman dengan Syekh Kholil Bangkalan dan Syekh Nawawi Banten, bahkan Kyai Sholeh Banjarmlati terkenal dekat dengan K.H. Hasyim Asy'ary Tebuireng pendiri Nahdlatul Ulama.²⁹

²⁶ Saputra, *Kesenian Islam Jemblung di Kabupaten Kediri*, 25.

²⁷ Ibid, 27.

²⁸ Saiful Mujab, *Telusur Islam Kediri (2): Jejak Dakwah Syekh Abdul Mursyad Setonolandeandean*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-2-jejak-dakwah-syekh-abdul-mursyad-setonolandeandean/>. Diakses 19 Juli 2020.

²⁹ M. Sholahuddin, *Napak Tilas Masyayikh: Biografi 25 Pendiri Pesantren Tua di Jawa-Madura* (Kediri: Nous Pustaka Utama, 2015), 107.

Kealiman. dan semangat syiar Islam pada diri Kiai Sholeh diwarisi dari para leluhurnya, yang juga terkenal gigih dan istiqamah memegang dakwah Islam sebagai prinsip hidup. Silsilah Kiai Sholeh sendiri bermula dari Nyai Rofi'ah binti Nyai Musyarofah binti Kiai Zainal Abidin bin Mbah Ali Ma'lum bin Mbah Anbiya' bin Mbah Abdurrahman bin Kiai Anom Besari-Caruban bin Syekh Abdullah Mursyad Setonolandeana.³⁰

Kiai Sholeh, selain terkenal dengan kealiman Shari'at-nya, juga sangat disegani oleh masyarakat karena kehebatan kanuragannya. Yang demikian tidak mengherankan kalau menilik leluhur beliau: Syekh Abdul Mursyad. Selain dikenal sebagai pendiri padepokan yang mengkaji ilmu *shari'at* Islam, Syekh Mursyad juga adalah ulama yang disegani para lawannya karena kesaktiannya yang mandraguna. Ilmu kanuragan memang pada saat itu telah menjadi media penting dakwah Islam ditengah banyaknya tantangan dari para tokoh-tokoh yang menolak penyebaran agama Islam.³¹

Namun demikian, Kiai Sholeh dalam perjalanan hidupnya memutuskan agar para keturunan beliau tidak lagi menjadi orang sakti atau menguasai ilmu kanuragan. Kiai Sholeh khawatir ilmu kesaktian justru kelak akan membuat anak-cucu beliau dihinggapi rasa congkak dan takabur sehingga jauh dari rida Allah SWT.³² Ketekunan dan kegigihan

³⁰ Ibid., 108.

³¹ Burhan, *Auliya-Penyebar Islam-Kediri dan Sekitarnya*, 62. .

³² Menurut cerita tutur lisan yang didapatkan oleh Saiful Mujab ketika berziarah di makam beliau di Banjarmelati, Kiai Sholeh konon melarung seluruh pusaka dan benda-benda keramat yang beliau warisi dari leluhurnya di Sungai Brantas – Kediri. Kiai Sholeh kemudian mendidik putra dan putrinya menjadi generasi yang khusus mempelajari ilmu syariat dan tasawuf. Saiful

Kiai Sholeh membuah hasil; terbukti putra-putrinya kelak menjadi para figur penting di balik berdirinya pesantren-pesantren terkemuka penyebar khazanah keilmuan Islam.

Kiai Sholeh dikarunia 11 orang anak. Merekavadalah: 1. Nyai Hasanah, menikah dengan Kiai Ma'roef Kedunglo pendiri Pondok pesantren Kedunglo. 2. Nyai Anjar, menikah dengan Kiai Fadhil-Bathokan Petok Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri 3. Nyai Artimah, menikah dengan Kiai Muhammad Dahlan-Jampes; ayah dari Kyai Ihsan Jampes yang menulis Kitab Sirojul Thalibin. 4. Kiai Muhammad-Bandarkidul; 5. Nyai Nafisah, menikah dengan Kiai Mansyur-Kalipucung-Blitar; 6. Nyai Dlomroh atau Nyai Khadijah, diperistri oleh Kyai Abdul Karim-Lirboyo, beliau merupakan pendiri Pondok pesantren Lirboyo. 7. Kiai Rofi'i (wafat di Makkah). 8. Kiai Ya'kub-Lirboyo; 9. Kyai Asyari-Sumbercangkring Gurah; 10. Kiai Abdul Haji Banjarmelati; dan 11. Kiai Ibrahim Banjarmelati.³³ Perlu diketahui bahwa kesebelas putra-putri Kiai Sholeh Banjarmelati tersebut adalah para *muasis* atau perintis sejumlah pesantren terkemuka di Kediri dan sekitarnya. Sehingga dengan demikian corak agama Islam yang berkembang di Kediri merupakan agama Islam tradisional.

Mujab, Telusur Islam Kediri (3): Kiai Sholeh Banjarmelati Buang Kanuragan demi Pesantren, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-3-kiai-sholeh-banjarmelati-buang-kanuragan-demi-pesantren/> diakses tanggal 19 Juli 2020.

³³ Sholahuddin, *Napak Tilas Masyayikh*, 108-109.

2. Peta Penyebaran Islam *Manhaj Salafi* di Kediri

Akhir-akhir ini Islam *Manhaj Salaf* atau lebih dikenal istilah *Salafi*, di Kediri menunjukkan perkembangan cukup signifikan pada era tahun 2000-an. Awal mula *Manhaj Salafi* di Kediri dibawa oleh para santri lulusan dari 3 pondok pesantren *Manhaj- Salafi* yang ada di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Yaitu Pondok Pesantren Al-Furqon Gresik, Pondok Pesantren Al-Irsyad Surabaya dan Pondok Pesantren Al-Irsyad Salatiga, -di mana ketiganya memang banyak melahirkan kader *Salafi* yang menjadi juru dakwah di seluruh pondok pesantren yang berbasis *Salafi* di Indonesia.³⁴

Di Kediri *Manhaj Salafi* berawal hadir di wilayah pinggiran seperti Pondok Pesantren Al-Qudwah di daerah Srikaton dan Susuh Bango Kecamatan Ringinrejo. Pondok Al-Qudwah inilah yang pertama kali pondok pesantren *Manhaj Salafi* di Kediri. Ia di bangun oleh Ustad Hasyim dan Ustad Ainur Rofiq yang merupakan lulusan Pondok Pesantren Al-Furqon Gresik.³⁵

Kemudian muncul Ponpes Al-Mansur di Wilayah Tegowangi Kecamatan Plemahan, dan Pondok Pesantren Ar-Robitoh di Gurah yang merupakan lulusan Pondok Pesantren Al-Furqon Gresik dan Al-Irsyad Surabaya. Keduanya mengalami pasang surut perkembangannya, hingga pada akhirnya setelah akhir tahun 2010, karena banyaknya masyarakat di

³⁴ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

³⁵ Bagus Jamroji *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

Kediri menaruh minat terhadap ajaran *Manhaj Salafi*, maka dengan sendirinya lembaga-lembaga tersebut menjadi besar.³⁶

Hingga kesuksesan-kesuksesan tersebut melahirkan Ponpes Ar-Rosyad Bogem dan Ponpes Salman Al-Farisi Gayam Kecamatan Gurah, hingga Ponpes Imam Muslim di Kaliombo Kota Kediri –di mana keseluruhan sanad keilmuan pendirinya memiliki keterikatan dengan Pondok Pesantren Al-Irsyad Salatiga, Al-Furqon dan Al-Irsyad Surabaya.³⁷

Ponpes-ponpes tersebut merupakan episentrum dari penyebaran dan kebangkitan Islam *Manhaj-Salaf* yang bertipe dakwah-puritan dengan dibuktikan banyaknya komunitas Hijrah ber-*Manhaj Salaf* seperti Brother Jannah, Sister Jannah, dan Hijrah States memiliki afiliasi dengan ponpes-ponpes tersebut.

Perkembangan Islam *Manhaj Salaf* di Kota Kediri tak lepas dari kontribusi Al-Irsyad Al-Islamiyah di Kediri yang menyediakan tempat bagi dakwah *Manhaj Salafi* sekitar tahun 2003. Kegiatan halaqah yang diadakan di masjid Al-Irsyad Kota Kediri ini diinisiasi oleh bapak Abdus Salam (nama Hijrahnya: nama asli beliau Slamet Riyadi) yang pada waktu itu menjadi distributor majalah As-Sunnah di Kediri.³⁸

Pada waktu itu, halaqah *Salafi* sendiri memiliki dua kubu yang bersebrangan, yang pertama halaqah *Salafi* yang bertipe harakah (baca:

³⁶ Bagus jamriji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

³⁷ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

³⁸ Abdus Salam, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

HTI dan PKS) dan halaqah *Salafi* yang bersifat dakwah (baca: *Manhaj Salafi*). Setelah terjadi resistensi di antara keduanya, bapak Abdus Salam dan beberapa tokoh *Manhaj Salafi* Kediri, pada tahun 2005 menginisiasi berdiri masjid Imam Muslim, yang nantinya menjadi Pondok Pesantren Imam Muslim.

Perkembangan jamaah yang cukup signifikan pada tahun 2007, Ponpes Imam Muslim ini justru mampu berdiri, dengan membuka program tahfiz Al-Qur'an dan tahun 2010 PAUD dan TK, serta Tahun 2013 mendirikan SD Imam Muslim.³⁹

Berbeda dengan Al-Irsyad, Persis dan Muhammadiyah, Islam *Manhaj-Salaf* merupakan golongan Islam transnasional, yaitu kelompok Islam yang ideologi dan memiliki sebab musabab kehadirannya bukan karena gejolak dan didirikan oleh kalangan Pribumi. Penetrasi paham *Salafi* ke Indonesia dilakukan melalui pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab dan para penerusnya.

Ajaran *Salafi* masuk ke Indonesia melalui para sarjana alumni Timur Tengah, terutama mereka yang bersekolah di Universitas-Universitas di Arab Saudi dan Kuwait. Dua negara ini merupakan basis utama atau sentral gerakan *Salafi* seluruh dunia. Dua negara kaya minyak ini ditengarai sebagai sumber utama pendanaan bagi kelangsungan aktivitas gerakan *Salafi*.⁴⁰

³⁹ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

⁴⁰ Mubaidi Sulacman, *Wawasan Analisis: Membaca Islam Puritan di Kediri, syakaliain kediri.ac.id*, 14 Juni 2020, diakses tanggal 2 Juli 2020.

Hal ini dibuktikan dengan di Kediri maraknya ustad-ustad lulusan dari Timur Tengah memiliki hubungan erat dengan kelompok Islam *Manhaj Salafi* tersebut. Bahkan sempat terjadi ketegangan pada 13-14 Juli 2019 yang lalu di GOR Joyoboyo Kota Kediri dengan diadakannya acara “Brother Fest” (semacam festival komunitas hijrah) yang memiliki afiliasi dengan Islam *Manhaj Salaf* dengan golongan Islam Tradisionalis –Ponpes-ponpes Nahdlatul Ulama.⁴¹

Meskipun akhirnya acara tersebut dibatalkan oleh Walikota Kediri, tetapi tetap dilaksanakan dengan skala lebih kecil ditempat-tempat yang memang menjadi episentrum penyebaran *Manhaj Salafi* ini, seperti café, mushola/ masjid dan beberapa sekolah yang ber-*Manhaj Salaf*.⁴²

Faktor pendorong keberadaan pesantren-pesantren *Salafi* tersebut yang paling jelas adalah meningkatnya kesadaran Islam Timur Tengah sebagai rujukan dalam beragama. Upaya tersebut sangat terstruktur. Hal ini dapat dibuktikan dengan argumentasi, *pertama* pemberian beasiswa terhadap umat Islam Indonesia oleh Arab Saudi untuk bersekolah di sana. Upaya ini yaitu sebagai jalan untuk mengkader umat Islam Indonesia mengamalkan dan menyebarkan *Manhaj Salafi*. *Kedua*, pendanaan yang mengalir dari Arab Saudi untuk keperluan pengembangan jaringan dakwah

⁴¹ Mubaidi Sulaeman, Wawasan Analisis: Membaca Islam Puritan di Kediri, *syakaliain kediri.ac.id*, 14 Juni 2020, diakses tanggal 2 Juli 2020. Lihat juga; Didik Mashudi, “Diduga Pendakwah Berpaham Radikal, Dua Ponpes Menolak Kegiatan Brothers Fest 2019 di Kota Kediri” *Artikel ini telah tayang di surya.co.id* dengan judul Diduga Pendakwah Berpaham Radikal, Dua Ponpes Menolak Kegiatan Brothers Fest 2019 di Kota Kediri, <https://surabaya.tribunnews.com/2019/06/27/diduga-pendakwah-berpaham-radikal-dua-ponpes-menolak-kegiatan-brothers-fest-2019-di-kota-kediri>. 27 Juni 2019. Diakses 2 Februari 2020.

⁴² Observasi di Café fresh co-working Katang Kediri, tanggal 12 Oktober 2020.

dan pendidikan. *Ketiga*, pesantren yang ber-*Manhaj Salafi* menggunakan kurikulum dan bahan ajar dari Arab Saudi.⁴³

Akan tetapi perlu diketahui tak semua Islam ber-*Manhaj Salafi* tersebut memiliki sikap eksklusif dan rejeksionis. Ada dua model pesantren yang dikembangkan.

Pertama, model pesantren eksklusif, yaitu pesantren yang hanya mengembangkan ilmu pengetahuan Islam dan ditambah sedikit pengetahuan umum yang dasar yaitu pelajaran bahasa Indonesia dan matematika. Pengetahuan umum dasar hanya sekedar memberikan bekal pengetahuan dalam berinteraksi kepada masyarakat, dan selebihnya tidak. Model pesantren yang seperti ini dikembangkan oleh kelompok *Salafi* puritan yang eksklusif (*puritan rijeksionis*). Di Kediri pesantren ini diterapkan oleh Ponpes Ar-Rosyad Bogem dan Al-Qudwah Kediri.⁴⁴

Kedua, Model yang kedua yaitu pesantren yang cenderung inklusif.

Pesantren ini selain mengajarkan ilmu-ilmu Islam juga ilmu-ilmu umum misalnya pendirian sekolah Islam terpadu (IT). Mulai pada level pra

⁴³ Meskipun demikian, pada hakikatnya salafi di Indonesia, khususnya Kediri memiliki keanekaragaman corak pemikirannya yang disesuaikan dengan local wisdom setempat. Meskipun dalil dan referensi kitab yang digunakan memiliki kemiripan. Akan tetapi implementasi dan titik tekan pembelajarannya berbeda-beda, disesuaikan dengan kondisi masyarakat dakwahnya masing-masing. Sehingga tidak mengherankan apabila setiap pondok pesantren Manhaj Salafi, terutama Di Kediri, memiliki ciri khasnya masing-masing. Wawancara: Abus Salam, Sekretaris Pondok Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 22 Agustus 2020. Ustadz Abdul Adhim Al-Ghoyami, Pimpinan Pondok Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 22 Agustus 2020. Ustadz Bagus, Bendahara Pimpinan Pondok Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 22 Agustus 2020.

⁴⁴ Ustadz Bagus, Bendahara Pimpinan Pondok Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 22 Agustus 2020. Baca juga tentang Disertasi Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia" dalam *Disertasi* bentuk pdf (Belanda: Universiteit Utrecht, 2014).

sekolah hingga perguruan tinggi, yakni TK Islam terpadu (TK IT), SD IT, SMP IT, SMA IT, dan pendidikan tinggi (*Ma'had 'Ali*).

Materi pendidikan TK IT-SMA IT adalah mengacu pada kurikulum pendidikan nasional dan pengajaran doktrin *Manhaj Salafi*. Pesantren model ini dikembangkan kelompok *Salafi* puritan yang kooperatif. Pesantren yang memiliki ciri ini adalah Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dan Ponpes Al-Manshur Plemahan Kabupaten Kediri.⁴⁵

Pada umumnya siswa yang sekolah di pesantren *Manhaj Salafi* – baik yang puritan ataupun yang eksklusif-pun beragam. Ada yang memang dari keluarga *Salafi* dan ingin anaknya menjadi *Salafi* yang *kaffah*. Adapula yang berlatar belakang dari keluarga non-*Salafi*. Siswa yang berlatar belakang non-*Salafi* sejatinya tidak ingin menjadi anaknya *Salafi*, melainkan motifnya adalah karena pendidikan yang diselenggarakannya bagus dan profesional. *Kedua*, menghindarkan anak dari pergaulan yang bebas dan tercela. Karena orang tua yang sibuk dan tidak sempat mengasuhnya sehingga disekolahkan di lembaga *Salafi* karena sistemnya *full day*. *Ketiga*, bertujuan menjadikan anaknya muslim yang baik.⁴⁶

3. Mengenal Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri

Ponpes Imam Muslim Kota Kediri sejak awal memiliki fungsi selain dakwah yaitu memiliki program Bahasa diketuai oleh Ustadh Bagus dan telah dibuka sejak bulan Januari 2019 Dengan total peserta 40 peserta

⁴⁵ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020; Observasi ke pondok-pondok Manhaj-Salafi di Kota dan Kabupaten Kediri, Januari 2020-Februari 2020.

⁴⁶ Mubaidi Sulacman, *Wawasan Analisis: Membaca Islam Puritan Di Kediri*, *syakaliain kediri.ac.id*, 14 Juni 2020, diakses tanggal 2 Juli 2020.

dan berjalan sampai saat ini. program Bahasa Arab ini sendiri sebagai persiapan bagi golongan Jamaah Ponpes Imam Muslim yang ingin melanjutkan studi di LIPIA atau ke wilayah Timur Tengah.

Sedangkan jumlah Santri Tahfiz saat ini santri tahfidz ada 16 dengan 1 ustad. Diasuh oleh Ustad Saiful sekaligus Imam Masjid Imam Muslim. Setiap ba'da Sholat maghrib ada kajian kitab diikuti 20-50 jamaah tiga bulan sekali terdapat tabligh akbar yang biasa dihari 300-600 jamaah.

Ponpes Imam Muslim Pernah mengadakan tabligh akbar dari ustad Dr. Erwandi Tarmidzi jamaah penuh sampai masjid tidak muat diperkirakan lebih dari 1000 jamaah yang datang dari berbagai daerah. Perkiraan jamaah masjid bisa dilihat saat tabligh akbar 3 bulan/ 4 bulan sekali yaitu sekitar 500 - 600 jamaah.

Berdasarkan Akta Notaris Zaenah, S.H., M. Kn. No 2 Tanggal 2015 Tentang Berita Acara Rapat Pembina Yayasan Imam Muslim Al Atsary 1. Anggaran Dasar Pasal 9 ayat 2, b. mengenai Tugas dan Wewenang Pembina tentang pengangkatan & pemberhentian anggota pengurus dan pengawas. Hasil Rapat Pengurus pada hari Ahad 7 Rabi'ul Tsani 1440 (16 - 12- 2018) Tentang Pembentukan Kepengurusan Periode 2019 - 2024. Menetapkan susunan kepengurusan Yayasan Imam Muslim:

Dewan Pembina : Ustad Aunurofiq Ghufuran, Lc.

Ustad Ahmad A. Karim attamimi

Kholid Bawazier

Dewan Pengawas : Abdul Karim Sholeh, S,Pd.

Said Zaini

Dewan Asatidz : Ustaḍ Arif Fathul Ulum, Lc.

Ustaḍ Abdullah Amin

Ustaḍ Muhammad Anwar, Lc.

Pengurus :

a. Ketua : Agung Setiawan (Ustaḍ Abdul Adzim)

b. Sekretaris : Slamet Riyadi (Abdus Salam) S, Pd.

c. Bendahara : R. Isrok Bagus K, S.Pd.

d. Lajnah Dakwah : Bagus Jamroji, Lc.

1) Ketakmiran : Imam Nasikin

2) Kegiatan Insidental : Suwanto Abu Arham

3) Buletin : Bayu Basudewa

4) Radio / Live Streaming : Hadi Munawar

5) Bendahara lajnah dawah : Subagiyo

e. Lajnah Tarbiyah : SLAMET RIYADI S, Pd.

1) Mudir Tahfidzul Qur'an : Ust, Syaiful Anwar dan Muhammad Syaiful

2) Mudir I'dad Lughowi : Ust, Suko Hadi dan Muis Nado

3) Madrasah Diniyah : Plt, Reza Al Hadiq dan Sri Utami

f. SDI : Reza Al Hadiq dan Sri Utami

g. PG-TK : Layli Kristinawati dan Halyun Badiah

h. Lajnah Humas : Ashari Aminulloh

- i. Lajnah Baitul Maal : Chusnul Yaqin
- 1) Sekretaris & Kegiatan : Nur
 - 2) Administrasi Pelaporan : Muhammad Syaiful
 - 3) Bendahara : Hoji
- j. Lajnah Pembangunan : Muhammad Zaini
- 1) Sekretaris & Pengawasan : Awwaludin
 - 2) Administrasi Pelaporan : Muis Nado
 - 3) Bendahara : Drs. Mulyoso

Lembaga-lembaga yang berada di bawah naungan Yayasan Imam Muslim, diantaranya sebagai berikut:

a. Play Group Dan Taman Kanak-Kanak Imam Muslim

Visi:

Mencetak generasi bangsa berkarakter, sehat, cerdas dan berakhlak karimah disertai iman dan taqwa

Misi:

- 1) Menanamkan dasar-dasar keislaman dengan prinsip-prinsip *ahlu al-sunnah wa a-jama'ah*
- 2) Memiliki ketrampilan membaca, menulis alphabet dan berhitung
- 3) Memiliki ketrampilan membaca dan menulis huruf hijaiyah
- 4) Menanamkan kebiasaan hidup bersih dan sehat
- 5) Mampu menghafal surat-surat pendek
- 6) Mampu mempraktikan berwudhu dan tayamum dengan benar
- 7) Mampu mempraktikan gerakan shalat yang benar serta bacaannya

- 8) Mampu menghafal dan membiasakan doa-doa pendek yang bersifat harian

Materi Unggulan:

- 1) Tauhid dan Adab
- 2) Privat tahsin dan tahfidz (talaqqi)
- 3) Hafalan hadits dan doa sehari-hari
- 4) Bahasa Arab dan Fiqih Ibadah
- 5) Shiroh Nabawi
- 6) Calistung (baca, tulis, hitung)
- 7) Pembiasaan shalat dhuhur berjamaah

Jumlah Siswa PGTK Plus Imam Muslim

Tahun Ajaran	Jumlah
2015 – 2016	46
2016 – 2017	41
2017 – 2018	77
2018 – 2019	87
2019 – 2020	103
2020 – 2021	100

b. Sekolah Dasar Islam Imam Muslim

Sekolah Dasar Islam Plus Imam Muslim merupakan sekolah rintisan untuk mengoptimalkan pendidikan dasar umum menyeimbangkan pemahaman al-Qur’ān melalui program Tahfidzul al-Qur’ān khususnya di usia 7-12 agar mendapatkan pendidikan yang kompleks dalam berbagai bidang, baik bidang Diniyah maupun Umum sehingga terbentuklah insan seutuhnya.

Maka terpangillah Yayasan Imam Muslim untuk bertekad mendirikan SDI Plus Imam Muslim dalam rangka ikut berperan aktif mencerdaskan kehidupan masyarakat dan bangsa.

Visi:

Terwujudnya manusia beriman, bertaqwa, berakhlak mulia, cerdas & terampil.

Misi:

- 1) Menanamkan Dasar-dasar Keimanan yang benar sesuai dengan Prinsip-prinsip *Ahlu al-sunnah wa al-Jama'ah*.
- 2) Mewujudkan Ketaqwaan dalam beragama yang tercermin dalam segala aspek kehidupan.
- 3) Menanamkan akhlak mulia dalam setiap pergaulan hidup bermasyarakat.
- 4) Menciptakan Kecerdasan seutuhnya yang meliputi pengetahuan Islamiyah maupun pengetahuan umum.
- 5) Menjadikan insan yang terampil dalam ibadah, berbahasa, dan berkarya.

Kegiatan belajar mengajar:

Dalam kegiatan belajar menggunakan standar nasional plus dengan sistem full day school yang mengadopsi pembelajaran umum dan diniyah dengan memanfaatkan dan mengoptimalkan waktu untuk belajar, berlatih dan beribadah.

Jumlah Siswa SDI Plus Imam Muslim

Tahun Ajaran	Jumlah
2017 – 2018	121
2018 – 2019	174
2019 – 2020	217
2020 – 2021	236

c. Baitul Mal Imam Muslim

Lajnah Baitul Maal Imam Muslim bernaung dibawah Yayasan Imam Muslim dengan izin kemenkumham C-407.HT.01.02.TH 2007. Baitul Maal Imam Muslim menerima dan menyalurkan Zakat Maal, Hibah, Infaq Shadaqah, dan Wakaf dari Muhsinun untuk Muslimin.

Visi:

Menjadi Lembaga Amil Zakat Terpercaya

Misi:

- 1) Menjadi Lembaga yang terdepan dan terpercaya dalam penghimpunan dan pendayagunaan Zhiswa.
- 2) Melaksanakan pengelolaan dana Zakat, Hibah, Infaq Shadaqah dan Wakaf sesuai dengan manajemen modern yang transparan dan profesional.
- 3) Dinamis melakukan pemberdayaan potensi, guna menunjang kegiatan peningkatan kuantitas dan kualitas pendidikan dan dakwah Ponpes Imam Muslim

Ruang lingkup:

- 1) Menerima pendanaan dari muhsinin pada umumnya, serta menyalurkan sebagian besar kepada jamaah imam muslim pada khususnya, dan sebagian sisanya untuk kaum muslimun pada umumnya.
- 2) Menejemen dalam pembiayaan, pencatatan, penyaluran dan penggalangan sesuai visi misi baitul maal.
- 3) Pendanaan yang sifatnya talangan, operasional dan sosial yang telah dimusyawarahkan.

Program kerja:

- 1) Beasiswa Santri Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an
- 2) Santunan Anak Yatim dan Dhuafa
- 3) Khitan Massal
- 4) Beasiswa Pendidikan
- 5) Bhakti Sosial
- 6) Imus Mart
- 7) Kalender

Sumber dana:

- 1) Donatur Tetap
- 2) Kotak Infaq Keluarga
- 3) Kotak Infaq Toko
- 4) Donatur Umum
- 5) Profit Usaha dan kegiatan

B. Paparan Data

1. Adaptasi Diri Jemaah Hijrah di Ponpes Imam Muslim

Kota Kediri pada era tahun 90-an masih memiliki wajah Islam yang berbasis pesantren tradisional seperti Ponpes Lirboyo, Ponpes Ploso, Ponpes Jampes, dan beberapa Thariqah dan majelis Dzikir seperti Ponpes Wahidiyyah, Majelis Dzikirul Ghafilin. Tetapi menjelang millennium baru, lahirlah kelompok-kelompok Islam yang menginginkan “kemurnian” ajaran Islam maka lahirlah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), diterimanya *Manhaj Salafi* di Kediri di beberapa halaqah keislaman yang diinisiasikan oleh ormas yang memiliki ideologi yang serupa seperti Al-Irsyad Al-Islamiyyah dan Muhammadiyah, yang lebih dahulu berkembang di Kediri.⁴⁷

Meningkatnya generasi muda dari berbagai ormas Islam seperti Al-Irsyad, LDII dan Muhammadiyah yang mengikuti kegiatan-kegiatan yang ber-*Manhaj Salafi* hasil dari *dawrah* dan *halaqah* membuktikan bahwa dakwah model tersebut berhasil. Para tokoh *Salafi* Kota Kediri kemudian berfikir agar mereka tidak lagi mengikuti ajaran dan pemahaman yang keluar dari koridor *Salaf al-ṣālih*.

Menyikapi hal tersebut, pada tahun 2005 para tokoh *Salafi* mendirikan yayasan yang kemudian berkembang menjadi lembaga pendidikan seperti pondok pesantren dan lembaga kursus bahasa Arab. Hal ini dimaksudkan agar kegiatan *halaqah* dan *dawrah* bisa diselenggarakan

⁴⁷ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 24 Agustus 2020

lebih efektif dan efisien, yaitu Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsary.⁴⁸

Pondok ini menampung bagi jamaah ber-*Manhaj Salafi* yang ingin mempelajari Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* secara murni dan tidak terkontaminasi oleh budaya atau pun ajaran Islam yang menyimpang dari ajaran agama Islam yang ada di al-Qur'an dan Hadis, atau istilah yang populer di kalangan *Manhaj Salafi* disebut hijrah.⁴⁹

Oleh karena jargon yang dimiliki oleh Ponpes Imam Muslim yang mengusung *Islam ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* yang lurus, sehingga hal ini menjadikan para jamaah di luar *Manhaj Salafi* menjadi tertarik dan menemukan makna Islam yang dianggapnya paling murni dibandingkan paham Islam yang telah ada di Kota Kediri. Zaini salah satu jamaah Hijrah dari golongan Nahdliyin mengatakan:

Saya mengikuti *Manhaj Salafi* sejak tahun 2007 ketika pulang kerja dari Jepang. Kemudian saya mengabdikan diri saya di Ponpes Imam Muslim ini yaitu dengan tujuan menata kehidupan saya di dunia ini. Alhamdulillah hasilnya anak-anak saya sudah berhasil semua di dalam pendidikan dan pekerjaannya. Selain itu, hati saya tidak mengalami kesusahan yang amat sangat selama mengikuti *Manhaj Salafi* sejak tersebut, meskipun pada awal-awal saya mengikuti *Manhaj Salafi* terdapat pertentangan dari keluarga saya yang nahdliyin. Meskipun demikian saya dan istri saya tetap mempertahankan keyakinan saya mengikuti *Manhaj Salafi*, karena

⁴⁸ Di *manhaj salafi* Internasional ada tiga lembaga yang membiayai keberlangsungan yayasan-yayasan tersebut, yaitu: (a) *Jam'iyat Ihya al-Turats al-Islami* atau dikenal *Ihya Turats* berpusat di Kuwait. Lembaga ini diawasi oleh pemerintah Kuwait dan otoritas keagamaan Arab Saudi. (b) *Mu'assasat al-Haramain* adalah lembaga yang bekerja sama dengan Kementerian Masalah-masalah Islam, Sumbangan, Dakwah, dan Bimbingan. Berdiri tahun 1980 yang bertujuan menerapkan ajaran Islam yang benar dan mendidik para generasi. Lembaga ini juga memberikan bantuan dana untuk pendirian masjid dan kegiatan dakwah lainnya. (c) Organisasi Amal Islam Internasional yang berkedudukan di Dammam, Arab Saudi. Lembaga ini fokus dalam memberikan dana sosial dan keagamaan. Abdus Salam, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

⁴⁹ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020

saya merasa selalu dekat dengan Allah selama mengamalkan amalan-amalan yang merujuk sunnah Nabi.⁵⁰

Tujuan jemaah hijrah memilih Islam *Manhaj Salafī* bukan hanya untuk menata kehidupan *ukhrowi* saja tetapi juga menata kehidupan duniawi keluarga dan pribadi mereka. Konstruksi budaya pemahaman seperti ini mereka bangun untuk mencari jalan mendekati diri kepada Allah. Mereka meyakini bahwa dengan mengikuti kegiatan di Ponpes Imam Muslim mereka dapat mendekati diri kepada Allah dengan benar dan tepat. Halim mengatakan:

Adanya firqah-firqah di dalam Islam selama berabad-abad bukannya menjadikan umat Islam bersatu tetapi justru terpecah belah. Maka dari itu Islam *Manhaj Salafī* ini saya percayai untuk mempersatukan umat-umat tersebut dalam kesatuan Islam yang tidak terpecah-pecah. Oleh karena itu kebahagiaan dunia dan akhirat akan mudah tercapai oleh seluruh Islam yang menganut Islam *Manhaj Salafī* ini.⁵¹

Azam mengatakan:

Islam pada dasarnya rahmatan lil ‘alamin. Di mana Islam harusnya dapat menerima segala perbedaan dan tidak terpecah-pecah seperti saat ini. bahkan gara-gara amaliyah saja mereka rela memusuhi saudara muslim yang lain. Islam yang damai dan Islam yang benar amaliyahnya menurut saya adalah Islam *Manhaj Salafī* ini. Karena tidak bermadzab dan tidak berorganisasi seperti yang lain. Di mana madzab dan ormas (organisasi masyarakat) justru memiliki kecenderungan saling bermusuhan. Menurut saya itu bukanlah Islam yang sesungguhnya.⁵²

Muis mengatakan:

Saya tertarik hijrah ke *Manhaj Salafī* karena awalnya saya diajak teman saya untuk mendengarkan ceramah-ceramah Ustad di Ponpes Imam Muslim ini. kemudian setiap mengaji selalu

⁵⁰ Zaini, *Wawancara*, Kediri, 18 Agustus 2020.

⁵¹ Halim, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2020.

⁵² Azzam, *Wawancara*, Kediri, 24 Januari 2020.

menggunakan kitab-kitab yang kualitasnya shahih dan contoh-contohnya langsung kepada Nabi Muhammad serta Salafush Shalih. Selain itu setiap amalan yang dikerjakan selalu berdasarkan dalil nash al-Qur'ān dan Hadist. Jadi tidak ada bid'ah di dalam ajaran Islam *Manhaj Salafī* ini.⁵³

Awal pengetahuan Halim, Azzam dan Muis terhadap Islam *Manhaj Salafī* bermula ketika mereka sering mendengarkan ceramah-ceramah yang mereka dengarkan dari ustad-ustad yang ber*Manhaj Salafī* di youtube maupun di TV. Mereka merasa kagum di mana di *Manhaj Salafī* semua amalan dan semua tindakan berdasarkan dalil-dalil yang ada di Al-Qur'ān dan Hadist. Mereka tidak menemui hal tersebut dikajian-kajian yang dilakukan di Muhammadiyah dan di NU, di mana amalan-amalan yang mereka temukan tidak langsung merujuk al-Qur'ān dan Hadist.

Tidak seperti Halim, Azaam dan Muis proses yang LU dan LE tempuh dalam mengenal *Manhaj Salafī* tidak sebentar sebelum memilih *Manhaj Salafī* sebagai ajaran mereka, beberapa kali mereka berdua mengikuti daurah dan halaqah, dari daurah hingga halaqah yang mengajarkan *Manhaj Salafī*, seperti pengajian yang diajarkan oleh Ustad Abdul Adhim dan Ustaḍa Bagus Jamrozi. Dari proses tersebut, pemahaman LU dan LE tentang *Manhaj Salafī* jelas setelah ia mengikuti pengajian yang dibimbing oleh ustaz Bagus Jamrozi secara Intensif di Ponpes Imam Muslim. Hal ini menjadikan mereka akhirnya memilih berhijrah dari LDII dan memilih Islam *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim.

⁵³ Muis, *Wawancara*, Kediri, 28 Agustus 2020.

Pemahaman Islam *Manhaj Salafī* yang dipaparkan oleh para informan tersebut tampak kesamaan maksud, peneliti menyimpulkan bahwa Islam *Manhaj Salafī* adalah upaya mereka mendekatkan diri kepada Allah melalui bimbingan *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim untuk membentuk sikap religious mereka. Karena mereka percaya bahwa Islam *Manhaj Salafī* adalah satu-satunya Islam yang konsisten dengan ajaran Al-Qur'an, Hadis Nabi dan para Salafus Shaleh.

Saat ini memang hijrah menjadi fenomena yang cukup besar dalam kehidupan khususnya umat Muslim Kota Kediri. Dalam artian hijrah menjadikan diri menjadi lebih baik dari sebelumnya, menunjukkan bahwa diri telah taubat, mendekatkan diri dengan Tuhan, menjalankan *shari'at* Islam. Hijrah ini menjadi sebuah gaya hidup dalam masyarakat terlebih di kalangan pemuda maupun usia yang paruh baya.

Sementara itu, dalam pemahaman yang paling luas, hijrah merupakan fenomena dan upaya untuk mengajak masyarakat menuju kondisi yang lebih baik dengan prinsip dan nilai-nilai yang didasarkan pada ajaran Islam Secara teologis, dakwah merupakan aktualisasi imani yang dimanifestasikan dalam suatu sistem kegiatan dalam bidang kemasyarakatan untuk memengaruhi cara merasa, berpikir, bersikap dan bertindak dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua segi kehidupan dengan menggunakan cara tertentu. Dengan demikian, hal ini mengindikasikan bahwa aktivitas dakwah akan selalu

bersinggungan dengan realitas-realitas masyarakat tempat dakwah itu dilakukan.⁵⁴

Dapat dilihat dari terselenggaranya beberapa kajian yang diadakan Ponpes Imam Muslim lebih banyak menawarkan lingkungan Islam yang lebih murni dibandingkan Islam yang lain. Ini memperlihatkan kajian Islam *Manhaj Salaf* memang diperuntukkan untuk orang-orang yang ingin mencari kebenaran dalam Islam, dan menciptakan lingkungan yang islami⁵⁵

Hal ini disebabkan jamaah hijrah di Ponpes Imam Muslim memiliki keyakinan bahwa dalam diri seseorang pasti mempunyai pengalaman dalam hal agama yang berbeda-beda, biasanya pengalaman agama merujuk pada sifat positif. Pengalaman bisa berupa mengenal Islam lebih dalam, memulai hijrah, menambah ilmu, serta memperkuat keimanan. Sehingga menjadikan hijrah sebagai jalan menuju kebenaran, hal tersebut bisa terjadi karena faktor lingkungan, keseharian dia bergaul dan pada saat ia berkomunikasi dengan rekan sebaya atau rekan di mana tempat dia berkumpul dalam suatu kelompok, sehingga secara tidak langsung akan terbentuk suatu konsep diri muslim yang taat kepada Allah.

Halim berkata:

Hijrah yang dimaksudkan yaitu mulai kembali kepada kehidupan beragama, berusaha mematuhi perintah Allah, menjauhi larangannya dan berusaha menjadi lebih baik, karena sebelumnya tidak terlalu peduli atau sangat tidak peduli dengan aturan agama. Menurut saya istilah ini dibenarkan oleh Nabi shallallahu 'alaihi

⁵⁴ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 24 Agustus 2020

⁵⁵ Observasi Halaqah Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, 2-30 Januari 2020.

wasalam menjelaskan bahwa orang yang meninggalkan larangan Allah dan kembali kepada Allah dan Agamanya.⁵⁶

Azzam juga mengatakan:

Perlu diketahui bahwa asal hijrah bermakna meninggalkan, yaitu meninggalkan berbicara atau meninggalkan perbuatan. Dalam hijrah ada dua maksud yaitu: *Pertama*, hijrah *makāniyah*, yaitu berpindah tempat, yaitu berpindah dari negeri kafir ke negeri Islam atau berpindah dari negeri yang banyak fitnah ke negeri yang tidak banyak fitnah. Ini adalah hijrah yang diShari’atkan. *Kedua*, hijrah *maknawīyah* (dengan hati), yaitu berpindah dari maksiat dan segala apa yang Allah larang menuju ketaatan, lebih mudahnya meninggalkan keburukan menuju kebaikan.⁵⁷

Hijrah maknawi merupakan hijrah yang dimaksudkan oleh jemaah Ponpes Imam Muslim dapat membentuk hati dan fikiran seseorang dalam menyikapi segala sesuatu. Bentuk hijrah ini yang menjadi fokus utama pendakwah dalam menyebarkan Shari’at Islam. Karena yang utama dalam hijrah adalah men-tauhid-kan Allah. Untuk itu seseorang perlu membentuk hati dan pemikirannya agar ia mampu men-tauhid-kan Allah. Zaini berpendapat:

Sebagai muslim perlu melakukan hijrah, setiap umat muslim tidak semuanya terlahir menjadi orang yang taat menurut Islam, tentu setiap umat muslim pasti akan terpengaruh ke dalam hal-hal yang buruk, baik itu kecil atau besar. Menjadi pribadi yang taat menurut Islam adalah sesuai dengan apa yang diperintahkan oleh Allah pada hamba-Nya. Untuk itu kita perlu memperbaiki diri dengan melakukan hijrah dan menuntut ilmu agama yang sesuai Al-Qur’an dan Sunnah.⁵⁸

⁵⁶ Halim, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2020.

⁵⁷ Azzam, *Wawancara*, Kediri, 24 Januari 2020.

⁵⁸ Zaini, *Wawancara* Kediri, 18 Agustus 2020.

Setelah hijrah di Ponpes Imam Muslim para jamaah mengatakan bahwa hal itu menjadikan mereka lebih menemukan makna Islam di *Manhaj Salafī*, bersikap lebih berakhlak terhadap sesama, karena memang tujuan belajar agama adalah semakin berbuat baik kepada sesama manusia di antaranya adalah adanya perasaan tenang, merasa setelah berhijrah ada perasaan nyaman setelah sebelumnya mencari berbagai hijrah, tetapi kemudian merasa bahwa hijrah, pembelajaran yang sebelumnya kurang tepat selain di *Manhaj Salafī*.

Dari beberapa alasan yang dimiliki oleh jamaah yang ada di Ponpes Imam Muslim yang bersedia melakukan hijrah dapat dikelompokkan di antaranya: *Pertama*, menemukan makna Islam yang sesungguhnya di kajian pondok Ini. *Kedua*, Ponpes Imam Muslim membantu mereka untuk tetap konsisten menjalani kehidupan yang islami (berdasarkan sunah Nabi Muhammad). *Ketiga*, Ponpes Imam Muslim mereka anggap murni sebagai kegiatan *tarbiyah* dan tidak berafiliasi dengan ormas apapun, hanya semata-mata mengkaji Islam bersama-sama untuk menuju ridlo Allah.

Ponpes Imam Muslim yang ber-*Manhaj Salafī*, menganjurkan dan mengharuskan jemaahnya untuk kembali dan merujuk pada sumber-sumber dasar Islam, yaitu al-Quran dan Sunah. Karenanya, segala bentuk taqlid ditolak. Akibatnya, ijtihad dan interpretasi individu diterima tetapi dalam batas yang ketat. Dalam pandangan jamaah *Salafī*, al-Qur'ān adalah perkataan langsung dari Tuhan, sedangkan kehidupan Nabi Muhammad

dipandang sebagai teladan, contoh sempurna yang tidak keluar dari ajaran dan nilai-nilai al-Qur'an.

Meijer pernah mengatakan bahwa *Salafī* tidak hanya skripturalis tetapi juga literalis.⁵⁹ Hal ini dapat dibuktikan jika melihat keyakinan jamaah hijrah *Salafī* di Ponpes Imam Muslim yang menyatakan seorang muslim harus berperilaku persis seperti para pendahulunya yang saleh, di mana perbuatan dan pikirannya didasarkan pada sumber-sumber Islam. Iwan juga mengatakan:

Tujuan ijtihad bagi Ibn 'Abd al-Wahhâb adalah kembali kepada Islam yang dimurnikan dengan cara membuang akidah dan praktik tidak Islami (*bid'ah*) yang masuk dalam hukum dan kehidupan umat Muslim. Doktrin khas Islam *Manhaj Salaf* adalah keyakinan tauhid. Hal ini berkaitan dengan kalimat syahadat seorang Muslim. Oleh karena itu, satu-satunya cara bagi Ibn 'Abd al-Wahhâb untuk mencapai keselamatan dan meraih kejayaan masa lalu adalah penegasan tauhid, dengan cara kembali ke Al-Quran dan Sunah. Gerakan ini bersikeras bahwa "kembali" ke ajaran tauhid adalah langkah pertama yang diperlukan dalam mereformasi pemikiran Islam orang-orang muslim.⁶⁰

Ponpes Imam Muslim mengajarkan hanya menyembah Allah semata dan tidak mengakui sifat ketuhanan bagi selain Allah. Barang siapa yang mengikutsertakan makhluk untuk disembah bersama-sama Allah berarti ia telah melakukan kemusyrikan dan dalam menyembah dan beribadah kepada Allah harus sesuai dengan cara yang telah diShari'atkan oleh Allah melalui Nabi saw.

⁵⁹ Roel Meijer, *Global Salafism; Islam's New Religious Movement* (London: C. Hurst Company, 2009), 1.: lihat juga, Rofhani, "Melacak Gerakan Radikal Islam dari Wahabisme ke Global Salafisme", *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, Volume 5, Nomor 2, September 2015, 66-92.

⁶⁰Iwan, *Wawancara*, Kediri, 24 Januari 2020.

Konsekuensi dari dua hal tersebut adalah para jemaah hijrah memahaminya tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal untuk dijadikan perantara (wasilah) dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah. Tidak boleh ziarah ke makam-makam orang saleh dan para nabi untuk meminta do'a, juga tidak boleh mensakralkan semua itu (termasuk dalam hal yang dilarang adalah *tawassul*, *tabarruk*, ziarah kubur, karamah wali karena semua itu termasuk dalam kategori syirik *ilahiyyah*. Oleh karena itu, perbuatan yang menyimpang dan bertentangan dengan pengesaan Allah dalam beribadah ini merupakan perbuatan *bid'ah* dalam beragama dan kemusyrikan.

Zaini mengatakan berkenaan menemukan makna Islam yang sesungguhnya di Ponpes Imam Muslim :

Saya dahulu sebelum mengenal *Manhaj Salafī* saya adalah Nahdliyin, saya mengenal *Manhaj Salafī* justru di Jepang, ketika mengikuti *daurah*. Ketika tahun 2007 saya pulang dari Jepang saya menemukan kajian *Salafī* di Ponpes Imam Muslim. Di Ponpes ini saya menjadi paham bahwa manusia yang ideal dalam Islam tentu saja yang merealisasikan tujuan penciptaannya. Allah berfirman yang artinya : *Dan tidaklah aku ciptakan jin dan manusia melainkan beribadah (beratuhi) kepadaku. (QS. Adz-Dzariyat:56)*. Ia menjalankan yang diperintahkan oleh Allah dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Perintah dan larangan ini dalam hal hubungan dengan Allah dan hubungan dengan sesama. Manusia ideal adalah yang baik terhadap Allah dan terhadap manusia. Kriteria ini masuk dalam kriteria orang yang shalih. Indikasi seseorang dalam berhijrah bisa dilihat ketika ia mampu meninggalkan sesuatu hal yang dilarang Allah dan menuju ketaatan. Seperti memulainya dengan memperhatikan cara berpakaian serta bisa memulainya dengan melakukan kewajiban-kewajiban dalam beribadah. Selain itu dilarang melakukan syirik

dan perbuatan bid'ah seperti tahlil dan perbuatan-perbuatan bid'ah yang lainnya.⁶¹

Indikasi seseorang dalam berhijrah bisa dilihat ketika ia mampu meninggalkan sesuatu hal yang dilarang Allah dan menuju ketaatan. Seperti memulainya dengan memperhatikan cara berpakaian serta bisa memulainya dengan melakukan kewajiban-kewajiban dalam beribadah.

Hijrah memang sangat identik dengan penampilan, biasanya orang yang berhijrah diawali dari merubah penampilan, berpakaian sesuai Shari'at. Pada lelaki tidak berpakaian ketat, berjenggot dan tidak *isbal* (pakaian atau celana yang tidak melebihi mata kaki), mengikuti sunnah Rasulullah. Sedangkan pada perempuan tidak berpakaian ketat, berjilbab panjang menutup dada, memakai baju gamis (panjang) dan bahkan ada yang sampai memakai *niqab* (cadar). Dalam merubah penampilan ini para jamaah tersebut mengalami berbagai kesulitan.

Berbagai tanggapan masyarakat dalam menanggapi fenomena hijrah ini. Ada yang senang dan ada yang mencibir para pelaku hijrah karna dianggap terlalu berlebihan. Misalnya dalam bentuk pakaian, jamaah Ponpes Imam Muslim yang berniqab di tempat-tempat tertentu masih dianggap tabu dan berlebihan dalam berpakaian sehingga mereka sulit berinteraksi dengan masyarakat secara bebas di tempat-tempat tertentu. Karena tidak semua masyarakat paham dan mau menerima perubahan-perubahan yang dianggap terlalu berlebihan. Zaini mengatakan:

⁶¹Zaini, *Wawancara*, Kediri, 18 Agustus 2020.

Sewaktu saya pulang dari Jepang, penampilan saya memang berubah drastis. Saya yang dahulunya pengurus IPNU, dan Istri saya lulusan Ponpes nahdliyin di Jombang banyak mengalami gunjingan dari tetangga. Terutama keluarga merasa resah dan malu atas gunjingann tersebut, sampai pernah saya disowankan kepada Kyai di wilayah saya. Akan tetapi justru Kyai tersebut membela saya dan berusaha meyakinkan keluarga saya, bahwa mereka harus menerima keyakinan yang saya miliki tersebut bentuk pemahaman Islam yang berbeda dan tidak salah.⁶²

Keadaan kehidupan keagamaan para jamaah Ponpes Imam Muslim sebagaimana pengamatan peneliti adalah memiliki penampilan seperti menumbuhkan jenggot, bercelana cingkrang, untuk perempuan banyak yang menggunakan cadar. Dalam berbicara pun para anggota Ponpes Imam Muslim sesekali memasukkan istilah-istilah Arab di dalam percakapan, seperti *ana*, *antum*, *ikhwan*, *akhwat* dan sebagainya. Tetapi apabila berbicara kepada teman dekat, sahabat, orang yang dikenal maka berbicara dengan menggunakan bahasa Jawa dengan tetap sesekali memasukkan istilah-istilah Arab dalam berucap.⁶³

Lu mengatakan :

Makna jilbab cadar bagi saya sebagai muslimah pada dasarnya berpakaian merupakan ibadah, di mana suatu ibadah hanya akan diterima oleh Allah dengan dua syarat: Pertama, Ikhlas melakukan amalan tersebut hanya untuk Allah, sebagaimana yang tersebut dalam hadits Ahad dari sahabat nabi, Umar radhiyallaahu'anhu bahwa sesungguhnya suatu perbuatan itu tergantung niatnya, bilamana ia niatkan untuk Allah dan Rosulnya maka ia hijrah kepada Allah dan Rasul-Nya. Perkara niat ini sangatlah penting, di mana para ulama seperti Asy Syaikh Al 'Utsa, kedua, Mengikuti Rasulullah, dalam hadits kelima dalam kitab Al-Arba'in an

⁶² Zaini, *Wawancara*, Kediri, 18 Agustus 2020.

⁶³ Observasi di Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, 2 Januari – 20 Februari 2020.

Nawawi dari Ummul Mu-minin ‘Aisyah radiyallahu’anha” mengatakan bahwa Rasulullah bersabda barangsiapa yang beramal dengan suatu amalan yang tidak pernah dicontohkan dari kami, maka amalan tersebut tertolak. Untuk itu ketika saya memutuskan untuk berhijrah saya seketika itu pula saya memutuskan untuk bercadar.⁶⁴

Berkenaan pakaian Hijrah tersebut Le mengatakan:

Bagi saya jilbab cadar adalah hijab yang harus dipakai karena itu bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasulnya. Wanita yang tidak berhijab adalah sebagai bentuk maksiat terang-terangan sebagaimana firman Allah di surat Al Ahzab ayat 36. Hijab juga memberi rasa aman dan pintu fitnah akan berkurang. Ini juga tertuang di surat Al-Ahzab ayat 59. Sedang tidak berhijab mengundang fitnah. Hijab yang membalut tubuh wanita akan mampu meredam gejolak syahwat kaum laki-laki, adapun wanita yang memamerkan bentuk tubuh dan perhiasannya dihadapan kaum laki-laki bukan mahram hanya akan mengundang perhatian laki-laki hidung belang dan serigala berbulu domba. Maka setelah saya memutuskan hirah saya menggunakan jilbab syar’i dan bercadar sesuai dengan ajaran *Manhaj Salafī* Ponpes Imam Muslim.⁶⁵

Banyak anak muda di luar *Manhaj Salafī* Kota Kediri yang hijrah belajar Islam di Ponpes Imam Muslim yang memutuskan untuk memakai jilbab syar’i, niqab. Tentu hal ini merupakan perubahan sosial yang terjadi secara terbuka di masyarakat umum dan diterima di khalayak ramai. Hijrah juga sangat di dukung oleh pasar dan dunia fashion. Bagi yang ingin berhijrah di kalangan jamaah Imam Muslim yang menyediakan berbagai bentuk model pakaian syar’i dan beraneka model jilbab serta niqab yang sangat mudah di dapatkan. Tentu saja hal ini sangat

⁶⁴ LU, *Wawancara*, Kediri, 14 Februari 2020.

⁶⁵ LE, *Wawancara*, Kediri, 14 Februari 2020.

mendukung dan mempengaruhi pergerakan hijrah anak muda di Kota Kediri.⁶⁶

Perihal makna Ponpes Imam Muslim membantu mereka untuk tetap konsisten menjalani kehidupan yang Islami (berdasarkan sunah Nabi Muhammad) bagi jamaahnya, Halim mengatakan:

Dalam proses hijrah perlu adanya membentuk diri, pemikiran dan hati, agar kita bisa memaknai dan menjalankan hijrah dengan totalitas atau dalam Islam dikenal dengan (*kaffah*). Dalam melakukan hijrah seseorang pasti melakukan suatu perubahan dari dirinya baik secara luar dan dalam. Dan lingkungan dan pembelajaran di Ponpes Imam Muslim membuat saya lebih konsisten menjalankannya. Ketika saya dahulu masih ikut pengajian di Muhammadiyah saya masih menemukan ajaran Islam yang mampu membimbing saya dengan benar sebagaimana yang dilakukan di Ponpes Imam Muslim ini. setelah saya mengaji di Ponpes Imam Muslim ibadah saya, dan kehidupan saya jauh lebih terarah. Ketika saya diminta oleh Ustad Bagus mengajar di Imam Muslim saya tidak pikir panjang langsung menyetujuinya sebagai wasilah saya berdakwah di jalan Allah.⁶⁷

Menurut jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, sebenarnya tidak perlu dianggap tabu karena hijrah itu sendiri merupakan suatu perpindahan dari posisi yang belum baik menjadi baik. Bagi jemaah Ponpes Imam Muslim Hijrah merupakan suatu kewajiban karena meskipun fenomena hijrah sedang naik daun namun ternyata masih banyak yang mencibir proses hijrah seseorang, ungkapan hijrah padahal tingkah lakunya masih belum baik menjadi hujatan kepada orang-orang yang sedang melakukan

⁶⁶ Observasi di kajian masjid Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 2 Januari 20 Februari 2020.

⁶⁷ Halim, *Wawancara*, Kediri, 14 Maret 2020.

proses hijrah, padahal hijrah merupakan sebuah kewajiban yang memang semua orang harus melakukannya. Theo mengungkapkan:

Ada ungkapan yang paling terkenal “Kalau sudah syar’I tapi kelakuannya masih jauh dari nilai Islami”. Seharusnya jika sikap belum bagus dan tidak mencerminkan nilai-nilai Islami maka setiap hari merupakan kesempatan untuk perbaikan sampai hijrah dilakukan dengan benar-benar sempurna kecuali kematian yang membatasinya. Jadi tidak ada berhenti dalam berhijrah. Dahulu saya waktu menganut agama “K” kehidupan saya belum menemukan ketenangan hidup sebagaimana yang saya alami masuk Islam dan mengaji di Ponpes Imam Muslim ini.⁶⁸

Dalam setiap aspek kehidupan, pengikut Hijrah Ponpes Imam Muslim percaya bahwa manusia memiliki tujuan hidup menghabiskan hidup dengan berserah diri kepada kekuasaan mutlak Allah, menerima tujuan penciptaan-Nya, kemudian menyadari kebaikan dalam segala hal, serta sadar akan kesempurnaan dalam setiap rencana Ilahiah yang ditetapkan oleh Allah. Manusia dapat memastikan bahwa hasil akhir akan baik. Hal itu karena di saat kematiannya, manusia dihadapkan pada dua pilihan. Jika yang satu telah dijalankan dengan nilai-nilai yang dinyatakan oleh Allah, mereka akan mendapatkan keselamatan abadi. Jika tidak melaksanakannya, mereka akan menderita kesengsaraan tak berujung.

Menurut pandangan jemaah Ponpes Imam Muslim yang berhijrah akhlaq yang diminta Allah kepada manusia yaitu untuk selalu merasa bersyukur terhadap-Nya dalam setiap hal, tak peduli bagaimanapun kondisi dan keadaannya. Allah menginginkan agar manusia meyakini

⁶⁸ Theo, *Wawancara*, Kediri, 12 Maret 2020.

bahwa pasti ada kebaikan dalam segala hal yang menyimpannya dengan menyadari bahwa semua itu berasal dari Allah. Meskipun kebaikan manusia sadari sebagai sesuatu yang harus mereka laksanakan, ternyata hanya sedikit orang yang antusias untuk melakukan kebaikan. Azzam mengatakan:

“Biasanya seseorang akan antusias melaksanakan kebaikan manakala pada dirinya terdapat rasa cinta pada kebaikan. Karena mana mungkin seseorang melakukan suatu kebaikan apabila dirinya sendiri tidak suka pada kebaikan itu. Oleh karena itu, rasa cinta pada kebaikan harus mereka tanamkan ke dalam jiwa masing-masing sehingga mereka menjadikan setiap bentuk kebaikan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupannya. Dengan istiqomah mengaji maka kemudian kebaikan akan selalu menyertai kehidupan ini.”⁶⁹

Di samping cinta kepada kebaikan, agar manusia suka melakukan kebaikan, harus tertanam juga di dalam jiwa rasa cinta kepada siapa saja yang berbuat baik. Hal ini akan membuat manusia ingin selalu meneladani dan mengikut segala bentuk kebaikan, siapa pun yang melakukannya. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Andara mengatakan:

“Walaupun saat ini masih banyak muslim yang belum benar pemahaman aqidahnya, masih banyak yang menyimpang dari ajaran Islam, seperti halnya pacaran ini adalah salah satu perbuatan maksiat yang dapat dilihat dan ditemui di mana saja. Padahal ini adalah perkara yang berat dosanya dalam Islam, tapi masih banyak orang yang sudah biasa melakukan perbuatan ini, justru pacaran menjadi hal yang wajib ketika orang itu saling menyukai. Di Ponpes Imam Muslim saya menjadi memahami sunah Nabi jika kita saling menyukai kita harus menikah. Saya dan Istri saya tanpa pacaran, kenal 2 minggu langsung menikah.”⁷⁰

⁶⁹ Azzam, *Wawancara*, Kediri, 11 Maret 2020.

⁷⁰ Andara, *Wawancara*, Kediri, 12 Februari 2020.

Islam dalam hal ini , menurut pandangan jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, bukan hanya dipandang sebagai sesuatu yang bersifat doktrinal-ideologis yang bersifat abstrak, tetapi ia muncul dalam bentuk-bentuk material, yakni dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks inilah, Islam dipandang jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim sebagai bagian dari kebudayaan. Identitas- identitas keagamaan bahkan biasanya lebih mudah ketika dimaterialisasi melalui cara berpikir, cara bertindak dan berperilaku.

Dengan kata lain, Islam dalam konteks ini adalah *praktik* keagamaan bukan melulu (doktrin keagamaan). Dalam bahasa pesantren sebut saja sebagai *Manhaj al-fikr* dan *harakah* artinya metode berfikir dan pedoman pergerakannya. Dalam perspektif ini, Islam adalah tentang cara bagaimana seseorang menjalankan agamanya. Dalam konteks ini Islam adalah sesuatu yang bersifat kongkrit.

Makna Ponpes Imam Muslim murni sebagai kegiatan *tarbiyah* dan tidak berafiliasi dengan ormas apapun, hanya semata-mata mengkaji Islam bersama-sama untuk menuju ridlo Allah. Ponpes Imam Muslim mengembangkan ajaran untuk kembali ke sumber asli Islam, Al-Quran dan Hadis. Prinsip dasar pendekatan ini adalah monoteisme yang ketat (tauhid) dan ketaatan total terhadap perintah Nabi.

Sebagai seorang yang paling berpengaruh di kalangan *Salafi* modern, Albânî menjadi rujukan dari Ponpes Imam Muslim dalam pondasi

keilmuannya, dengan mengembangkan ajaran Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhâb.

Ciri khas pemikiran Albani yaitu lebih peduli pada gerakan untuk kembali kepada ilmu daripada kekuasaan. Yang dikembangkan Albânî adalah hubungan antara guru-murid, pola yang memang telah dikenal sejak zaman Nabi Muhammad. Dalam hubungan yang bersifat personal dan penuh ketaatan ini, *Salafî* tumbuh dan berkembang di berbagai penjuru dunia dan kemudian membentuk sebuah genealogi yang melahirkan gerakan-gerakan yang bergerak bebas dan tak bisa dikontrol oleh negara. Abu Dika mengatakan:

“Apabila setiap orang telah paham tentang ketetapan Allah dan beriman tentang sifat Allah sebagai Pemimpin dan *al-Hâkim*, maka segala hal yang dilakukan hamba harus diselaraskan dengan kehendak dan aturan-Nya. Keberadaan keyakinan *mulkîyat Allâh* ini membedakan antara pribadi Muslim dan bukan Muslim. Setelah mengenal Allah sebagai *mâlik*, sebagai penguasa tunggal di dunia ini, yang tidak pernah menyerahkan kekuasaan-Nya kepada makhluk pun, maka kita sebagai Muslim harus menunjukkan sikap tauhid. Bentuknya adalah tidak mau mengakui keabsahan sebuah kepemimpinan, jika kepemimpinan itu tidak memberlakukan hukum dan aturan yang selaras dengan shari’ah Allah. Dengan demikian tauhid *mulkîyah* menegaskan bahwa loyalitas, afiliasi kerelaan pembelaan, dukungan dan pengorbanan, tidak boleh diberikan kecuali pemimpin dan undang-undang yang besumberkan dari syariah Allah, atau undang-undang yang sejalan dengan syari’ah Allah, karena dengan menegakkan shari’ah Allah di muka bumi, maka akan menjamin kemaslahatan dan kemakmuran kehidupan di muka bumi. Dan Indonesia saya anggap sudah menerapkan syari’ah Islam meskipun belum sempurna jadi kita wajib taat kepada Pemerintahan yang ada di negara ini.”⁷¹

⁷¹ Abu Dika, *Wawancara*, Kediri, 10 Agustus 2020.

Dengan doktrin loyalitas dan pengingkaran *al-walā' wa al-barā'*, *Salafī* berupaya membangun kesetiakawanan dan solidaritas dengan orang-orang seiman sekaligus menarik garis tegas *bid'ah* dengan mereka yang tidak seiman. Melalui doktrin ini juga seorang *Salafī* diharuskan hidup dalam ikatan komunitas (*jama'ah*), meski tidak harus terikat sumpah kesetiaan (*bay'ah*).⁷²

Gerakan *Salafī* di Ponpes Imam Muslim ini meyakini bahwa yang percaya terhadap doktrin tersebut akan selalu berusaha menjauhkan diri dari hasrat merebut kekuasaan politik (*da'wah hizbiyah*) yang cenderung menyulut api fanatisme dan permusuhan. Hal ini terlihat pada kasus di Kota Kediri Ponpes Imam Muslim tidak berafiliasi dengan partai atau organisasi politik tertentu. Mereka berusaha lebih jauh dengan menekankan penolakan terhadap aktivitas politik dan mendemonstrasikan komitmen berdakwah dan gaya hidup apolitis. Zaini mengatakan:

“Selama saya mengikuti *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim pada tahun 2007. Saya tidak pernah menemukan *Manhaj* ini berafiliasi dengan partai politik dan organisasi politik manapun. Yang saya dapati justru *Manhaj Salafī* ini konsisten dengan kajian keislamannya. Fokus membahas perihal ajaran agama Islam dengan jemaahnya, dan tidak pernah mau terlibat dengan perebutan kekuasaan.”⁷³

Karena Ponpes Imam Muslim yang jauh dari hingar bingar perpolitikan inilah, maka banyak orang tertarik belajar Islam *Manhaj Salafī* di Ponpes ini.

⁷² Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 18 Agustus 2020.

⁷³ Zaini, *Wawancara*, Kediri, 18 Agustus 2020.

Di Ponpes Imam Muslim mengajarkan wajib taat kepada pemimpin kaum muslimin selama mereka tidak memerintahkan untuk berbuat kemaksiatan. Apabila mereka memerintahkan untuk berbuat maksiat, dikala itu tidak boleh mentaati namun tetap wajib taat dalam kebenaran lainnya. Andara berpendapat:

“Hukum mentaati ulil amri adalah wajib selama tidak dalam kemaksiatan meskipun mereka berbuat zalim, karena kalau ke luar dari ketatan kepada mereka akan menimbulkan kerusakan yang berlipat ganda dibandingkan dengan kezhaliman penguasa itu sendiri. Bahkan bersabar terhadap kezhaliman mereka dapat melebur dosa- dosa dan dapat melipatgandakan pahala.”⁷⁴

Bagi jemaah Imam Muslim yang hijrah mentaati pemimpin dalam hal yang *ma'ruf*. Jika para pemimpin memerintahkan perbuatan taat kepada Allah, maka mereka akan melaksanakannya dalam rangka mengamalkan apa yang ditunjukkan oleh *nash* mengenai perbuatan taat ini, dalam rangka mengikuti apa yang diperintahkan oleh Nabi. Apabila pemimpin memerintahkan kemaksiatan, maka Ahlu Sunnah tidak melakukan kemaksiatan tersebut. Namun tidak berarti membolehkan untuk melakukan pembangkangan kepada para penguasa tersebut.

Kesepakatan yang menjadi prinsip *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* tentang wajibnya mendengar dan taat kepada para penguasa dibangun di atas *nash* atau dalil yang jelas dan *mutawatir*. Allah berfirman di dalam al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 59 yang bermaksud:

⁷⁴ Andara, *Wawancara*, Kediri, 11 Maret 2020.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَبَرَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَالِ ءآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Terkait dengan ayat ini Halim berpendapat, Allah memerintahkan untuk taat kepada pemimpin Negara. Mereka adalah orang-orang yang memiliki tanggung jawab mengurus manusia yaitu para pemimpin dari kalangan pejabat Negara, ataupun para penguasa dan ahli fatwa.⁷⁵

Karena urusan agama dan dunia mereka tidak akan berjalan dengan baik melainkan dengan cara taat dan tunduk kepada para penguasa, sebagai perwujudan ketaatan kepada Allah dan mengharap pahala divisinya. Akan tetapi dengan syarat penguasa tidak memerintahkan rakyatnya untuk berbuat maksiat, jika mereka memerintahkan berbuat maksiat maka tidak boleh ada ketaatan sedikitpun kepada makhluk untuk bermaksiat kepada Allah.

⁷⁵ Halim, *Wawancara*, Kediri, 10 Agustus 2020.

2. Konstruksi Makna yang Membentuk Pola Keberagamaan *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim

Nilai-nilai *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim adalah cara atau pendekatan yang digunakan oleh *Salaf* dalam memahami Al-Qur'ān dan Sunah Rasulullah saw. Atau dengan kata lain *Manhaj Salafī* adalah cara pandang para sahabat, *tābi'īn* dan *tābi' al-tābi'īn* dalam memahami sumber ajaran Islam yakni al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah saw.

Manhaj Salafī merupakan gerakan yang identik dengan purifikasi ajaran Islam untuk kembali pada sumber utama yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah. Secara praktik maupun keyakinan dalam menjalankan ajaran Islam, pengikut *Salafī* diwajibkan menjalankan *praktik* keagamaan menggunakan *Manhaj Salafī*. *Manhaj* tersebut merupakan sumber ketiga setelah al-Quran dan as-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *Salafī*.

Manhaj ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taimiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab yaitu kitab al-*'Aqd al Wasatiyah*, *al-Tawhid*, dan *Uṣūl al-Thalāthah*. “Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah 'Abd al-Aziz bin Baz dan Muhammad Nasir al-Din Al-Albani”.⁷⁶ Kelompok *Salafī* ini dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tawqifi*.

Salaf berkeyakinan bahwa *shari'at* Islam adalah *din* Allah yang *haq*, satu-satunya agama yang paling benar dan sempurna bagi seluruh umat manusia dan berlaku di setiap tempat dan zaman. *Shari'at* Islam merupakan

⁷⁶ Din Wahid, *Nurturing The Salafī Manhaj*, 17–53.

penutup bagi semua *shari'at* yang pernah ada. Keyakinan mereka didasarkan kepada beberapa ayat al-Qur'an antara lain surat Ali Imran ayat 19 dan 85:

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ
بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Artinya: Sesungguhnya agama yang benar di sisi Allah adalah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang diberi Al-Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barang siapa yang ingkar kepada ayat-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungannya.

وَمَنْ يَدْبَتْغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ

Artinya: Dan barang siapa yang mencari agama selain dari Islam, maka dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Menurut *Manhaj Salaf*, Islam telah sempurna pada masa Rasulullah SAW dan generasi *Salaf* sesudahnya. Namun seiring dengan perjalanan waktu, Islam telah terkontaminasi dan banyak penyimpangan serta tambahan yang tidak dikehendaki akibat pengaruh kultur dan paham lain. Sehingga dakwah *Salafi* menghendaki pemurnian Islam dengan membersihkannya dari *bid'ah* dan *khurafat* dengan mendasarkan *Manhajnya* langsung pada al-Qur'an dan Sunnah dan menyandarkan pemahamannya kepada *Manhaj Salaf al-salih*. Halim mengatakan:

Islam yang saya anggap benar adalah Islam *Manhaj Salafi*, karena secara tauhid tidak menyimpang dari apapun. Islam *Manhaj Salafi* mengajarkan saya untuk langsung menyembah kepada Allah dan mencontoh kehidupan dan perilaku Nabi Muhammad serta *Salafush Shalih*. Selain itu tidak perlu wasilah untuk berdoa serta beribadah

kepada Allah. Meskipun demikian saya tidak menyalahkan orang-orang Nahdliyin yang melaksanakan tahlil, itu keyakinan mereka. Dan saya anggap mereka tetap Islam meskipun belum *kaffah*.⁷⁷

Muis mengatakan:

Kehidupan saya sebelum mengenal *Manhaj Salafi* dipenuhi dengan kebid'ahan, yaitu sering berwasilah meminta doa kepada para wali dan para orang-orang shaleh. Setelah saya hijrah saya mengetahui bahwa hal tersebut salah karena Allah tidak membutuhkan perantara untuk mendengarkan do'a-do'a hambanya. Meskipun demikian saya tidak ingin menyalahkan orang-orang Nahdliyin yang melakukan hal tersebut karena memang tahap keimanan mereka masih pada posisi tersebut.⁷⁸

Gerakan *Salafi* di Ponpes Imam Muslim berdiri di atas prinsip-prinsip kepada keyakinan siapapun yang berpegang teguh dengannya maka dijamin bahagia dan senantiasa selamat dari kesesatan, kebid'ahan dan kebatilan. Prinsip-prinsip yang kokoh yang dipegang teguh *Manhaj* ini banyak sekali, prinsip dalam hal aqidah, dalam ibadah, dalam mu'amalah dan prinsip dalam dakwah dan lain-lain. Bagus mengatakan:

“Ibn Taimiyah dan Abd al-Wahhab memahami konsep iman dan Islam sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Ia membuat doktrin ketauhidan, dengan melakukan pembagian tauhid menjadi tiga; *rubûbîyah*, *uluhiyah*, dan *asma' wa sifat*. *Pertama*, tauhid *rububiyah* adalah mengesakan Allah dalam perbuatan-Nya, dengan meyakini bahwa Dia sendiri yang mencipta, menguasai dan mengatur segenap makhluk. Jadi jenis tauhid ini diakui oleh semua manusia. Tidak ada umat mana pun yang menyangkalnya. *Kedua*, tauhid *uluhiyah* mengesakan Allah dalam segala macam bentuk ibadah dengan tidak menjadi sesuatu pun yang disembah bersama-Nya berdasarkan pada niat *taqarrub* (mendekatkan diri kepada Allah) yang disharî,ahkan, seperti doa, *nadhâr*, kurban, *rajâ'* (pengharapan), *khawf* (takut), *tawakkal*, *raghbah* (senang), *rahbah* (cemas), dan *inâbah* (kembali

⁷⁷ Halim, *Wawancara*, Kediri, 2 Januari 2020.

⁷⁸ Muis, *Wawancara*, Kediri, 20 Agustus 2020.

bertaubat). *Ketiga, Manhaj Salaf* mengimani *Tauhid al-Asmâ' wa al-Sifat* dengan menetapkan apa-apa yang telah Allah tetapkan atas Diri-Nya dan telah ditetapkan Rasul-Nya, tanpa *tahrîf* dan *ta'tîl* serta tanpa *takyif* dan *tamtsil*.⁷⁹

Dalam rangka mempertahankan sekaligus menyebarkan tradisi pemikiran *Salafî* terhadap para santri dalam Ponpes Imam Muslim Kota Kediri, maka pesantren *Salafî* juga mempunyai tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan pada pondok pesantren lainnya (yang bukan *Salafî*).⁸⁰

Di antara tradisi keilmuannya adalah: Dalam bidang fikih, kitab yang dikaji adalah: *al-Wajiz* karya Syekh Abdul Adhim al-Badawi, *Mulakhas Fiqh* karya Syekh Fauzan, *Sifat Shalat Nabi* karya Syekh al-Bani, kitab *Bulughul Maram*. Dalam Bidang Hadis: *Hadis an-Nawawi* karya Imam An-Nawawi. Dalam bidang akidah, *Uşûl al-Thalâthah* karya Muhammad bin Abd al-Wahhab.⁸¹

Para jam'ah hijrah menyadari bahwa Dakwah yang dilakukan di Ponpes Imam Muslim yaitu dakwah *tauhid* artinya menegakkan *tauhid* kepada Allah dengan meninggalkan segala bentuk syirk baik dalam aspek *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah* dan *tauhid asma wa sifat*. *Tauhid* adalah hak Allah yang murni. Mereka menyatakan bahwa tauhid adalah kunci pembuka dakwah dan seruan para Rasul Allah. Artinya inti dakwah para Rasul; Allah adalah dakwah menuju *tauhid* kepada Allah swt.

⁷⁹ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

⁸⁰ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

⁸¹ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

Bagi jemaah hijrah *Manhaj Salafi* Ponpes Imam Muslim, keberadaan sanad keilmuan tidak begitu penting. Yang terpenting adalah kemampuan seseorang dalam memahami teks keagamaan dan nalar yang sinkron dengan ajaran Islam. Sehingga ketersambungan sanad Ilmu bukanlah hal yang utama, karena yang utama adalah ilmu tersebut tersampaikan.⁸² Untuk itu media dakwah yang digunakan oleh *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim pun beragam. Zaini mengatakan:

“Agama Islam ini dibangun di atas ilmu, sehingga beragama itu harus dengan ilmu, bukan dengan perasaan, bukan sekedar dengan pendapat terbanyak dan bukan dari wangsit atau mimpi bukan pula berdasarkan warisan adat turun temurun (baca: sanad). Sehingga apabila beragama Islam itu harus ilmiah, dalam artian harus menggunakan rujukan, dan rujukannya al-Qur’ān dan Hadis. Sehingga meminimalisir penyimpangan itu harus berdasarkan dalil nash yang ditulis oleh ulama *Salaf*, bukan otoritas keturunan.”⁸³

Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Andara bahwa hakikat dakwah *Salafi* di Ponpes Imam Muslim:

“Dakwah upaya mengubah satu kondisi kepada kondisi lain yang lebih baik menurut tolok ukur ajaran sebagai ajaran Islam dan pandangan hidup. Di sisi lain, perubahan kebudayaan masyarakat sebagai *mad’u* (objek dakwah) menjadi salah satu persoalan penting yang juga berkonsekuensi terhadap perubahan pendekatan dakwah. Oleh karena itu, kegiatan dakwah di abad informasi dapat dilakukan dengan menggunakan atau memanfaatkan media yang berbasis teknologi.”⁸⁴

⁸² Pembelajaran *manhaj-salafi* ketika di masa pandemic covid-19 tidak memiliki hambatan yang berarti dalam mengkaji keilmuan Islam, karena para Jamaahnya masih bisa mengakses kajian-kajian Islam *Manhaj Salafi* melalui TV, Radio, Internet dan rekaman-rekaman Ustadz-ustadz *Salafi* yang ada. Karena yang paling penting bagi mereka adalah ilmu yang didapat berdasarkan nash Al-Qur’an dan Hadis, bukan berdasarkan legitimasi sanad keilmuan seorang ulama atau pendakwah. Zaini, *Wawancara*, Kediri, 12 Agustus 2020.

⁸³ Zaini, *Wawancara*, Kediri, 12 Agustus 2020.

⁸⁴ Andara, *Wawancara*, Kediri, 20 Agustus 2020.

Media yang digunakan dalam kegiatan dakwah di Ponpes Imam Muslim bisa sangat beragam, bergantung pada proses pelaksanaan kegiatan dakwah berlangsung. Namun demikian secara umum, jenis media yang dapat digunakan dalam berdakwah terbagi pada dua bagian besar. Pertama, media tradisional, yakni media tanpa teknologi komunikasi. Kedua, media modern, yakni media dengan teknologi komunikasi. Media tradisional pada umumnya terkait dengan konteks kebudayaan tertentu yang berkembang dalam pergaulan tradisionalnya.

Popularitas internet dengan sejumlah fiturnya telah menghantarkan aktivitas dakwah pada babak baru, sebagaimana aktivitas sosial-budaya lainnya. Dengan memanfaatkan internet, aktivitas dakwah hari ini dapat dilakukan di sebuah ruangan kecil namun dapat diakses oleh jutaan orang dengan bantuan koneksi internet.

Dalam memegang pembelajaran di Ponpes Imam Muslim, lebih lanjut mereka berpegang teguh pada pemahaman sahabat dalam berinteraksi dengan nash-nash agama dan mengambil interpretasi mereka dalam menganalisis dan menyimpulkan kandungan al-Qur'ān dan al-Sunnah, karena mereka secara langsung menimba ilmu dan mengambil kaidah tafsir dari Rasulullah saw.

Seperti pada umumnya *Manhaj Salafi*, Ponpes Imam Muslim menolak dengan tegas setiap takwil yang diusung oleh kalangan ahli kalam dalam berinteraksi dengan nash-nash, karena *Manhaj Ahli kalam* menjadikan akal sebagai asas untuk mengukur dan menilai kebenaran nash. Bila nash agama

cocok dengan logika maka nash tersebut diambil dan bila tidak cocok maka harus dipalingkan kepada makna lain yang sesuai dengan logika mereka.

Dalam memahami persoalan aqidah, yang ber-*Manhaj Salafi* mempunyai rambu-rambu yang harus diperhatikan, yaitu: *Pertama*, membatasi sumber pengambilan *i'tiqad* dan kitab Allah dan sunnah Rasul, serta memahami nash sesuai dengan pemahaman *Salaf al-Sālih*. *Kedua*, Berhujjah dengan sunnah yang sahih dalam masalah aqidah, baik sunnah yang sahih itu mutawatir maupun ahad. *Ketiga*, menerima yang dibawa wahyu, tidak menentangnya dengan akal dan tidak berdalam- dalam membahas masalah ghaib yang tidak ada peranan akal didalamnya. *Keempat*, tidak bergelut dengan ilmu kalam dan filsafat. *Kelima*, menolak penakwilan yang batil. *Keenam*, menggabungkan nash-nash dalam satu masalah.⁸⁵

Menurut Ponpes Imam Muslim dalil *naqli* harus lebih didahulukan dari pada dalil *aqli*. Apabila Allah telah berfirman, tidak diperkenankan ada pendapat lain, dan jika Rasulullah telah bersabda tidak diperkenankan ada pendapat lain. *Ahlul Sunnah* menghormati dan berlaku sopan terhadap nash yang datang dari al-Qur'ān dan al-Sunnah yang *sahih*. Bagus mengatakan:

“Memahami al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagaimana yang dilakukan oleh generasi *Salaf al-Ṣālih*. Dengan demikian bila memahami ajaran Islam dengan caranya sendiri maka akan mendapatkan pemahaman yang salah. *Manhaj Salaf* menolak pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah dengan filsafat. Ibnu Abdil Barr menyatakan bahwa para ahli Fiqih dan ahli Hadis yang berada di seluruh kota sepakat bahwa ahli ilmu kalam (ahli filsafat) adalah ahli *bid'ah* dan penyeleweng dari kebenaran dan tidak termasuk dalam katagori ulama. Ulama adalah ahli Hadis.”⁸⁶

⁸⁵ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara* Kediri, 22 Agustus 2020.

⁸⁶ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

Tradisi pengkajian kitab-kitab tersebut tidak hanya dikaji sebatas terjemahnya semata tetapi juga maknanya, kemudian kemudian mereka mempercayai hal itu secara mendalam sehingga mereka menganggap bahwa norma-norma yang ada dalam kitab-kitab tersebut sebagai kebenaran mutlak. konsekuensi dari kepercayaan tersebut adalah cara berpakaian dan perilaku mereka yang disesuaikan dengan apa yang, menurut mereka, terdapat dalam al-Qur'ān, Hadis, dan kitab-kitab yang dipahami secara tekstual.⁸⁷

Cara berpakaian dan berperilaku mereka yakini berdasarkan kitab fikih, hadis, dan tafsir. Semua kitab yang mereka kaji dianggap sebagai Shari'at yang benar dan harus diikuti. Konsekuensinya mereka cenderung menolak segala yang tidak ada aturannya dalam Shari'at serta bertentangan dengan aqidah Islam.

Salafi telah mengalami diaspora, berubah warna sesuai dengan tempat di mana *Manhaj Salafi* berkembang dan dikembangkan (mimikri), dan pada saat yang tepat berubah bentuk, terkondisi oleh tempat dan pimpinan *Salafi*. Di seluruh dunia, *Salafi* mempunyai agenda politik yang berbeda. Dengan demikian, terdapat arah yang berbeda pula. Ini adalah salah satu alasan mengapa gerakan *Salafi* menyisakan kesulitan dalam analisis. Heghammer memberi pesan agar hati-hati dan tidak mencampuradukkan orientasi teologis dengan gerakan sosial.

Di Kediri pun, setiap ada beberapa pondok pesantren selain Ponpes Imam Muslim , yang berafiliasi dengan gerakan *Salafi* ini di antaranya

⁸⁷Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

Pondok Pesantren Al-Qudwah di Desa Srikaton dan Susuh Bango Kecamatan Ringinrejo, Ponpes Al-Mansur di desa Tegowangi Kecamatan Plemahan, Ponpes Ar-Rosyad desa Bogem, Ar-Robitoh di Desa Gurah dan Ponpes Salman Al-Farisi di Desa Gayam Kecamatan Gurah, dan Ponpes Sabilil Mukminun di Desa Manggis Kecamatan Ngancar. Memiliki bentuk dan kepentingan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain.⁸⁸

Dalam akidah dan *tashrī'* (penetapan hukum), Ahl al-Sunnah wa al-Jemaah sepakat untuk merujuk pada al-Qur'ān dan Sunnah. Namun pendekatan berbeda yang digunakan terhadap kedua sumber hukum itu menjadikan Aswaja kelompok *Manhaj Salafi*. Karakter Ash'ariyah (literalis) adalah al-Qur'ān dan Sunnah Nabi dipahami secara literal (harfiah), tanpa banyak penafsiran dan pentakwilan.

Karena literalismenya, Ibnu Taimiyah, selain meyakini rukun Iman dan rukun Islam, juga meyakini rukun Tauhid, yaitu: *Rubūbiyah* (Allah sebagai Pencipta), *Uluḥīyah* (Allah sebagai Yang Disembah), dan *Asma' wa Ṣifat* (nama dan sifat Allah). Orang ber-*tawassul* dalam doa dianggap musyrik, karena tak mengakui Allah sebagai satu-satunya yang disembah (tak memenuhi Tauhid *Uluḥīyah*).

Di Ponpes Imam Muslim mengajarkan untuk tidak mengkafirkan seorangpun dari kaum Muslim kecuali apabila dia melakukan perbuatan yang membatalkan aqidah atau keimanan dan keislaman. Adapun dosa besar selain

⁸⁸ Observasi Pondok-Pondok Manhaj Salafi di Wilayah Kota Kediri dan Kabupaten Kediri, tanggal 10 Januari 2018- 20 Februari 2019.

syirik tidak ada dalil yang menghukumi pelakunya sebagai kafir. Bagus mengatakan:

“Sesungguhnya masalah pengkafiran merupakan persoalan berbahaya yang telah menjerumuskan sebageian jemaah dan pemuda dewasa ini. Hal ini karena tidak adanya sikap berhati-hati, sehingga mudah menvonis saudaranya sesama muslim bahwa dia kafir. Yang demikian hanya karena saudaranya melakukan satu dosa atau menyelisih satu sunnah atau sejenisnya.”⁸⁹

Ada beberapa prinsip yang dipegang oleh *Manhaj* ini dalam masalah kufur dan pengkafiran. Prinsip-prinsip tersebut adalah: Pertama, Pengkafiran adalah hukum syar’i dan tempat kembalinya kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang siapa yang tetap keislamannya secara meyakinkan, maka keislaman itu tidak bisa lenyap darinya kecuali dengan sebab yang meyakinkan pula.

Tidak setiap ucapan dan perbuatan yang disifatkan *nash* sebagai kekufuran merupakan kekafiran yang besar atau kufur akbar yang mengeluarkan seseorang dari agama, karena sesungguhnya kekafiran itu ada dua macam yaitu kekafiran kecil dan kekafiran besar. Maka hukum atas ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan ini sesungguhnya berlaku menurut ketentuan metode para ulama Ahlul Sunnah dan hukum-hukum yang mereka keluarkan.

Tidak boleh menjatuhkan hukum kafir kepada seorang muslim, kecuali telah ada petunjuk yang jelas, terang dan mantap dari al-Qur’ān dan Sunnah atas kekufurannya. Maka dalam permasalahan ini tidak cukup hanya *subhat* dan persangkaan saja.

⁸⁹ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

LU mengatakan:

Saya menganggap Jemaah LDII, NU dan Muhammadiyah sebagai saudara Islam saya yang perlu didakwahi. Bukan sebagai golongan kafir yang harus dimusuhi. Banyak dari keluarga saya yang masih Nahdliyin, LDII dan Muhammadiyah, yang awal mulanya tidak bisa menerima hijrah dan dakwah saya, tetapi lambat laun mereka memahami keinginan saya dan jalan yang saya pilih. Begitupun juga saya menghormati pilihan mereka untuk tetap NU, Muhammadiyah dan LDII.⁹⁰

Terkadang ada keterangan di dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah yang mendefinisikan suatu ucapan, perbuatan atau keyakinan merupakan kekufuran (biasa disebut kufur). Namun seseorang tidak boleh dihukum kafir kecuali telah ditegaskan hujjah atasnya dengan kepastian syarat-syarat, yaitu mengetahui, dilakukan dengan sengaja dan tidak dipaksa.

Manhaj Salaf tidak mengkafirkan orang yang dipaksa (dalam keadaan diancam) selama hatinya dalam keadaan beriman dan tidak mengkafirkan kaum muslimin karena dosa-dosa besarnya. *Ahlu sunnah* menyebut mereka dengan mukmin fasiq dan mereka khawatir apabila *nash-nash* ancaman terjadi kepada pelaku dosa besar, walaupun mereka tidak kekal di neraka. Bahkan mereka akan bisa ke luar dengan syafaat para pemberi syafaat dan karena rahmat Allah disebabkan masih adanya tauhid pada diri mereka. Abu Dika mengatakan:

“Berdasarkan prinsip *al-wala' dan al-bara'*, *Manhaj Salafi* Ponpes Imam Muslim membagi manusia menjadi tiga golongan yaitu : *Pertama*, orang yang harus dicintai dengan tulus tanpa disertai rasa permusuhan. *Kedua*, orang yang harus dibenci dan dimusuhi tanpa

⁹⁰ LU, *Wawancara*, Kediri, 12 Agustus 2020.

disertai rasa kasih sedikitpun. Dan *ketiga*, orang yang berhak dicintai dan dibenci.”⁹¹

Yang termasuk dalam kategori golongan *pertama* adalah orang-orang mukmin yang sesungguhnya baik dari kalangan Nabi, *shiddiqin* (orang-orang yang jujur dan benar), *shuhadā'*, dan orang-orang yang shalih. Orang yang paling utama di antara mereka adalah Rasulullah. Beliau harus lebih dicintai dari pada diri sendiri, anak, istri, orang tua dan manusia seluruhnya. Kemudian istri beliau, keluarga beliau, para shahabat khususnya para *al-Khulafā' al-Rāshidūn*, kaum Muhajirin dan Anshar.⁹²

Sedangkan yang termasuk dalam kategori golongan *kedua*, mereka ini adalah orang-orang kafir tulen, baik dari kalangan orang-orang musyrik, munafik, murtad dan orang-orang yang menyimpang, apapun jenis mereka.⁹³ Allah berfirman di dalam al-Qur'an surat al-Mujadilah ayat 22 yang bermaksud:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ
 أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ
 وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ
 حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: Kamu tak akan mendapati kaum yang beriman pada Allah dan hari akhirat, saling berkasih-sayang dengan orang-orang yang menentang Allah dan Rasul-Nya, Sekalipun orang-orang itu bapak-bapak, atau anak-anak atau saudara-saudara ataupun keluarga mereka.

⁹¹ Abu Dika, *Wawancara*, Kediri, 20 Agustus 2020.

⁹² Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

⁹³ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

meraka Itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan- pertolongan yang datang daripada-Nya. dan dimasukan-Nya mereka ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Allah ridha terhadap mereka, dan merekapun merasa puas terhadap (limpahan rahmat)-Nya. mereka Itulah golongan Allah. ketahuilah, bahwa Sesungguhnya *hizbullah* itu adalah golongan yang beruntung.

Golongan *ketiga*, adalah orang-orang yang beriman yang berbuat maksiat. Mereka berhak mendapat cinta karena mereka beriman, dan mereka juga berhak mendapat kebencian kerna mereka berbuat maksiat yang tidak sampai pada kekafiran dan kesyirikan. Bentuk kecintaan terhadap mereka adalah menasihati mereka dan mengingkari perbuatan maksiat yang mereka lakuka. Perbuatan maksiat mereka tidak tidak boleh dibiarkan, tetapi harus dicegah dan diperintah untuk melakukan perbuatan yang baik, dan ditegaskan hukum terhadap mereka hingga mereka berhenti dan bertaubat dari kemaksiatan.⁹⁴

Walā' (cinta) dan *barā'* (benci) menurut kaum *Salaf* dibangun di atas asas al-Qur'*ān* dan Sunnah, bukan di atas *hizbī* (kelompok). Kaum *Salafī* menyukai agar orang muslim itu berpegang dengan al-Qur'*ān* dan Sunnah berdasarkan pemahaman *Salaf al-Ṣālih*. Dan mereka membenci pengekor hawa nafsu dan *bid'ah*, lantaran penyelisihan mereka terhadap *Manhaj Salaf al-Ṣālih*.

Selain itu Ponpes Imam Muslim menolak fanatik golongan dan fanatik madzhab (*hizbīyah*) namun tidak ada pelarangan mendirikan jemaah-jemaah, tetapi Islam harus menjadi pemersatu seluruh jemaah. *Hizbīyah* dilarang

⁹⁴ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

karena bertentangan dengan al-Qur'ān. Jama'at al- muslimin dapat dipahami sebagai negara Islam, namun jika tidak maka dapat diartikan dengan jemaah dari sebagian kaum muslimin.

Menurut Zaini pendapat ini disandarkan pada pernyataan Umar bin Khathab ra: “Wahai masyarakat Arab, tidak ada Islam kecuali dengan jemaah, tidak ada jemaah kecuali dengan kepemimpinan, dan tidak ada kepemimpinan kecuali dengan ketaatan “. Sistem jemaah dilakukan dalam aktivitas dakwah dimaksudkan agar mampu memobilisasi amaliah secara lebih besar. Jemaah mereka adalah jamaah muslimin yang terikat dan bersatu dalam ikatan tauhid.

Ponpes Imam Muslim yang ber-*Manhaj Salafī* mendaku mereka *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, maksudnya adalah kaum yang mengamalkan al-Qur'ān serta berpegang teguh dengan as sunnah. Jadi, menurut mereka ahlu sunnah yang dimaksud oleh nabi dan ahlu sunnah adalah *Salafush shalih* serta siapa saja yang meniti jalan mereka.

Kata *Salaf al-Ṣālih* adalah sinonim dari istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah orang-orang yang berjalan di atas *Manhaj Salaf al-Ṣālih*. Sebagaimana halnya mereka juga diberi sebutan dengan *ahlul atsar* (perkataan dan perbuatan sahabat dan *tabi'īn*), *ahl al-hadith*, *tāifah manṣūrah* (kelompok yang mendapat pertolongan sampai hari kiamat), *firqatun nājiyah* (golongan yang selamat), dan *ahl al-ittiba'*. Zaini mengatakan:

“*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah manusia yang memiliki akhlak paling luhur, paling bersemangat untuk menyucikan jiwanya dengan menaati Allah, wawasannya paling luas, pandangannya paling jauh, paling lapang dada dengan perselisihan, dan paling tahu tentang etika-etika dan akar-akar perselisihan. Identitas ini berporoskan pada

ittiba'us sunnah (mengikuti sunnah) dan menyelarasi segala hal yang dibawanya berupa i'tiqad (keyakinan), ibadah, petunjuk, perilaku, akhlak, dan menetapi jemaah kaum muslimin. Dengan demikian, definisi *ahlus sunnah wal jamaah* tidak keluar dari definisi *Salaf*.⁹⁵

Bagus Menambahkan:

“Gambaran akhlak mulia dimiliki para *Salaf shalih*. Akhlak yang mulia adalah buah dari kebaikan hati manusia yang berhati baik. Hati para sahabat adalah sebaik-baik hati para hamba. Para sahabat punya hati yang baik karena dipilih untuk membantu perjuangan Rasul sehingga mereka merupakan manusia pilihan. Hidup semasa dengan Rasulullah sebagai sahabat nabi bukanlah karena kebetulan.”⁹⁶

Di antara para *Salaf al-Ṣālih* didapati akhlak-akhlak yang mulia; yang sangat besar sabar dan syukurnya kepada Allah setelah ada pada diri Rasul sebagai imam, uswah, dan qudwah para *Salaf* dan umat hingga hari kiamat. Kebanyakan manusia tertipu dan lalai dengan nikmat Allah (sehat dan waktu) dan sahabat bukan termasuk dari itu. Waktu mereka penuh dengan manfaat yang dipetik di dunia dan untuk di akhirat Mereka adalah generasi yang giat mencari manfaat dan baginda nabi menunjukkan teladan yang baik.

Menurut Ponpes Imam Muslim Islam adalah agama yang menyebarkan segala bentuk kasih sayang. Oleh karenanya, sifat lemah lembut dan sifat kasih sayang menjadikan baiknya akhlak para *Salaf al-Ṣālih* yang harus ditiru. Mereka tampil sebagai generasi yang paling baik akhlaknya dan budi pekertinya luhur dikarenakan lemah lembutnya dan kasih sayang di antara mereka. Allah memerintahkan umat muslim meneladani mereka seperti yang Allah telah perintahkan sebelumnya kepada sahabat, melalui lisannya

⁹⁵ Zaini, *Wawancara*, Kediri, 14 Agustus 2020.

⁹⁶ Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.

Rasulullah, untuk menyebarkan kasih sayang kepada penduduk bumi sehingga Allah akan memberikan kasih sayang-Nya kepada semua umat muslim.

Ponpes Imam Muslim berdiri dengan tujuan *tashfiyah* (pemurnian) dan *tarbiyah* (pendidikan). *Tashfiyah* dimaksudkan sebagai pemurnian ilmu-ilmu *shari'at* yang menjadi sandaran ijtihad. Pemurnian Sunah Nabi dari Hadis lemah dan palsu yang digunakan oleh *ahl bid'ah* sebagai pedoman amal. Sedangkan *tarbiyah* adalah pendidikan akhlak sesuai shar'i yang terlahir dalam ibadah, muamalah yang dibangun di atas landasan yang kokoh yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Azzam mengatakan:

“Pada hakikatnya yang dimaksud *Salafi*, bagi siapa saja yang mengikuti kehidupan sunnah Nabi dan para *Salafush* saleh, itulah yang disebut *Salafi*. Sehingga tidak harus ia mengikuti pengajian di Ponpes Imam Muslim semata. Maka artinya *Salafi* tersebut lebih bersifat “sifat” atau *Manhaj* atau jalan hidup yang sesuai dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Untuk itulah Ponpes Imam Muslim sendiri tidak membatasi diri dalam mendidik murid-murid kami dari golongan kami saja, tetapi bagi siapa saja yang ingin belajar Islam dengan *Manhaj Salafi* akan kami terima dan luruskan.”⁹⁷

Konsep *tashfiyah* dan *tarbiyah* akan memberikan konsekuensi logis bahwa di bidang pembinaan *tauhid* akan dapat dilakukan dengan baik apabila seseorang melepaskan diri dari noda-noda syirk. Demikian juga dalam *shari'at* atau ibadah akan dapat dibina dengan baik apabila seseorang terlepas diri dari segala bentuk bid'ah. *Tashfiyah* dan *tarbiyah* adalah kunci kebangkitan dakwah Islam.

⁹⁷Azzam, *Wawancara*, Kediri, 2 Agustus 2020.

Ponpes Imam Muslim melakukan semua hal tersebut yaitu tercapainya akhlak yang mulia dan penyucian jiwa. Berdasarkan pendapat para ulamanya menegaskan bahwa dakwah *Salafī* sangat mementingkan masalah akhlak dan adab, karena kekuatan akhlak sangat besar pengaruhnya dalam menarik simpati masyarakat untuk menerima dakwah *al-haq*. Sedangkan penyucian jiwa juga sangat penting karena merupakan tugas inti dakwah Rasulullah Muhammad SAW.

C. Temuan Penelitian

1. Adaptasi Hijrah Jemaah Hijrah Pondok Pesantren Imam Muslim

Hijrah bagi jemaah Ponpes Imam Muslim yang Hijrah bermakna menjadikan diri menjadi lebih baik dari sebelumnya, menunjukkan bahwa diri telah taubat, mendekatkan diri dengan Tuhan, menjalankan Shari'at Islam. Sementara itu, dalam pemahaman yang paling luas, hijrah merupakan fenomena dan upaya untuk mengajak masyarakat menuju kondisi yang lebih baik dengan prinsip dan nilai-nilai yang didasarkan pada ajaran Islam.

Secara teologis, bagi mereka dakwah merupakan aktualisasi imani yang dimanifestasikan dalam suatu sistem kegiatan dalam bidang kemasyarakatan untuk memengaruhi cara merasa, berpikir, bersikap dan bertindak dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua segi kehidupan dengan menggunakan cara tertentu. Dengan demikian, hal ini mengindikasikan bahwa aktivitas dakwah yang

dilakukan di Ponpes Imam Muslim akan selalu bersinggungan dengan realitas-realitas jemaahnya yang melakukan hijrah.

Hijrah yang mereka lakukan hakikatnya bermakna hijrah maknawi, yaitu merupakan hijrah yang dimaksudkan oleh jemaah Ponpes Imam Muslim dapat membentuk hati dan fikiran seseorang dalam menyikapi segala sesuatu. Bentuk hijrah ini yang menjadi fokus utama pendakwah dalam menyebarkan Shari'at Islam. Karena yang utama dalam hijrah adalah men-tauhid-kan Allah.

Implementasi dari men-tauhid-kan Allah oleh jemaah yang ada di Ponpes Imam Muslim yang bersedia melakukan hijrah dapat dikelompokkan di antaranya:

Pertama, menemukan makna Islam yang sesungguhnya di kajian Ponpes Ini. di Ponpes Imam Muslim mengajarkan hanya menyembah Allah semata dan tidak mengakui sifat ketuhanan bagi selain Allah. Para jemaah Ponpes Imam Muslim yang hijrah menyakini barang siapa yang mengikut sertakan makhluk untuk disembah bersama-sama Allah berarti ia telah melakukan kemusyrikan dan dalam menyembah dan beribadah kepada Allah harus sesuai dengan cara yang telah dishari'atkan oleh Allah melalui Nabi saw.

Konsekuensi dari dua hal tersebut adalah mereka meyakini tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal untuk dijadikan perantara (*wasilah*) dengan maksud mendekati diri kepada Allah. Tidak boleh ziarah ke makam-makam orang saleh dan para nabi

untuk meminta do'a, juga tidak boleh mensakralkan semua itu (termasuk dalam hal yang dilarang adalah *tawassul*, *tabarruk*, ziarah kubur, karamah wali karena semua itu termasuk dalam kategori syirik *ilahiyyah*). Oleh karena itu, perbuatan yang menyimpang dan bertentangan dengan pengesaan Allah dalam beribadah ini merupakan perbuatan *bid'ah* dalam beragama dan kemusyrikan.

Selain dalam perubahan keimanan atau hal-hal yang bersifat bathiniah. Indikasi seseorang dalam berhijrah menurut Jmaah hijrah Ponpes Imam Mulsim yaitu bisa dilihat ketika ia mampu meninggalkan sesuatu hal yang dilarang Allah dan menuju ketaatan. Seperti memulainya dengan memperhatikan cara berpakaian serta bisa memulainya dengan melakukan kewajiban-kewajiban dalam beribadah.

Hijrah memang sangat identik dengan penampilan, biasanya orang yang berhijrah diawali dari merubah penampilan, berpakaian sesuai Shari'at. Pada lelaki tidak berpakaian ketat, berjenggot dan tidak *isbal* (pakaian atau celana yang tidak melebihi mata kaki), mengikuti sunnah Rasulullah. Sedangkan pada perempuan tidak berpakaian ketat, berjilbab panjang menutup dada, memakai baju gamis (panjang) dan bahkan ada yang sampai memakai *niqāb* (cadar).

Kedua, Ponpes Imam Muslim membantu mereka untuk tetap konsisten menjalani kehidupan yang islami (berdasarkan sunah Nabi Muhammad). Menurut jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, sebenarnya tidak perlu dianggap tabu karena hijrah itu sendiri merupakan suatu

perpindahan dari posisi yang belum baik menjadi baik. Bagi jemaah Ponpes Imam Muslim Hijrah merupakan suatu kewajiban karena meskipun fenomena hijrah sedang naik daun namun ternyata masih banyak yang mencibir proses hijrah seseorang, ungkapan hijrah padahal tingkah lakunya masih belum baik menjadi hujatan kepada orang-orang yang sedang melakukan proses hijrah, padahal hijrah merupakan sebuah kewajiban yang memang semua orang harus melakukannya.

Menurut pandangan jemaah Ponpes Imam Muslim yang berhijrah akhlaq yang diminta Allah kepada manusia yaitu untuk selalu merasa bersyukur terhadap-Nya dalam setiap hal, tak peduli bagaimanapun kondisi dan keadaannya. Allah menginginkan agar manusia meyakini bahwa pasti ada kebaikan dalam segala hal yang menyimpannya dengan menyadari bahwa semua itu berasal dari Allah. Meskipun kebaikan manusia sadari sebagai sesuatu yang harus mereka laksanakan, ternyata hanya sedikit orang yang antusias untuk melakukan kebaikan.

Islam dalam hal ini, menurut pandangan jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, bukan hanya dipandang sebagai sesuatu yang bersifat doktrinal-ideologis yang bersifat abstrak, tetapi ia muncul dalam bentuk-bentuk material, yakni dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks inilah, Islam dipandang jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim sebagai bagian dari kebudayaan. Identitas- identitas keagamaan bahkan biasanya lebih mudah ketika di-materialisasi melalui cara berpikir, cara bertindak dan berperilaku.

Ketiga, Ponpes Imam Muslim mereka anggap murni sebagai kegiatan *tarbiyah* dan tidak berafiliasi dengan ormas apapun, hanya semata-mata mengkaji Islam bersama-sama untuk menuju ridlo Allah. Jemaah hijrah meyakini bahwa Ponpes Imam Muslim mengembangkan ajaran untuk kembali ke sumber asli Islam, al-Qur'ān dan Hadis. Prinsip dasar pendekatan ini adalah monoteisme yang ketat (tauhid) dan ketaatan total terhadap perintah Nabi. Sebagai seorang yang paling berpengaruh di kalangan *Salafī* modern, Albani menjadi rujukan dari Ponpes Imam Muslim dalam pondasi keilmuannya, dengan mengembangkan ajaran Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhab.

Ciri khas pemikiran Albani, yaitu lebih peduli pada gerakan untuk kembali kepada ilmu daripada kekuasaan. Yang dikembangkan Albani adalah hubungan antara guru-murid, pola yang memang telah dikenal sejak zaman Nabi Muhammad. Dalam hubungan yang bersifat personal dan penuh ketaatan ini, *Salafī* tumbuh dan berkembang di berbagai penjuru dunia dan kemudian membentuk sebuah genealogi yang melahirkan gerakan-gerakan yang bergerak bebas dan tak bisa dikontrol oleh negara.

Para Jemaah tersebut memaknai *al-walā' wa al-barā'*, dan berupaya membangun kesetiakawanan dan solidaritas dengan orang-orang seiman sekaligus menarik garis tegas *bid'ah* dengan mereka yang tidak seiman. Melalui doktrin ini juga seorang *Salafī* diharuskan hidup dalam

ikatan komunitas (*jemaah*), meski tidak harus terikat sumpah kesetiaan (*bay'ah*).

Para Jemaah hijrah di Ponpes Imam Muslim ini meyakini bahwa yang percaya terhadap doktrin tersebut akan selalu berusaha menjauhkan diri dari hasrat merebut kekuasaan politik (*da'wah hizbīyah*) yang cenderung menyulut api fanatisme dan permusuhan. Hal ini terlihat pada kasus di Kota Kediri Ponpes Imam Muslim tidak berafiliasi dengan partai atau organisasi politik tertentu. Mereka berusaha lebih jauh dengan menekankan penolakan terhadap aktivitas politik dan mendemonstrasikan komitmen berdakwah dan gaya hidup apolitis.

2. Konstruksi Makna yang Membentuk Pola Keberagamaan *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim

Nilai-nilai *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim adalah cara atau pendekatan yang digunakan oleh *Salaf* dalam memahami al-Qur'ān dan Sunah Rasulullah saw. Atau dengan kata lain *Manhaj Salafī* adalah cara pandang para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* dalam memahami sumber ajaran Islam yakni al-Qur'ān dan Sunah Rasulullah saw.

Manhaj tersebut merupakan sumber ketiga setelah al-Quran dan as-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *Salafī*. *Manhaj* ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taimiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab yaitu kitab *al-'Aqd al Wasatiyah*, *al-Tawhid*, dan *Uṣūl al-Thalathah*. “Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah 'Abd al-Aziz bin Baz dan Muhammad Nasir al-Din al-Albani”.

Kelompok *Salafī* ini dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tawqifi*.

Gerakan *Salafī* di Ponpes Imam Muslim berdiri di atas prinsip-prinsip kepada keyakinan siapapun yang berpegang teguh dengannya maka dijamin bahagia dan senantiasa selamat dari kesesatan, kebid'ahan dan kebatilan. Prinsip-prinsip yang kokoh yang dipegang teguh *Manhaj* ini banyak sekali, prinsip dalam hal aqidah, dalam ibadah, dalam mu'amalah dan prinsip dalam dakwah dan lain-lain.

Dalam rangka mempertahankan sekaligus menyebarkan tradisi pemikiran *Salafī* terhadap para santri dalam Ponpes pesantren Imam Muslim Kota Kediri, maka pesantren *Salafī* juga mempunyai tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan pada pondok pesantren lainnya (yang bukan *Salafī*).

Di antara tradisi keilmuannya adalah: Dalam bidang fikih, kitab yang dikaji adalah: *al-Wajīz* karya Syeikh Abdul Adhim al-Badawi, *Mulakhas* Fiqh karya Syekh Fauzan, Sifat Shalat Nabi karya Syekh al-Bani, kitab *Bulugh al-Marām*. Dalam Bidang Hadis: *Ḥadīth al-Nawāwī* karya Imam An-Nawawi. Dalam bidang akidah, *Uṣūl al-Thalāthah* karya Muhammad bin Abd al-Wahhab.

Cara berpakaian dan berperilaku mereka yakini berdasarkan kitab fikih, hadis, dan tafsir. Semua kitab yang mereka kaji dianggap sebagai Shari'at yang benar dan harus diikuti. Konsekuensinya mereka cenderung

menolak segala yang tidak ada aturannya dalam Shari'at serta bertentangan dengan aqidah Islam.

Di Ponpes Imam Muslim mengajarkan untuk tidak mengkafirkan seorangpun dari kaum muslim kecuali apabila dia melakukan perbuatan yang membatalkan *aqidah* atau keimanan dan keislaman. Adapun dosa besar selain syirik tidak ada dalil yang menghukumi pelakunya sebagai kafir.

Ada beberapa prinsip yang dipegang oleh *Manhaj* ini dalam masalah kufur dan pengkafiran. Prinsip-prinsip tersebut adalah: Pertama, Pengkafiran adalah hukum syar'i dan tempat kembalinya kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang siapa yang tetap keislamannya secara meyakinkan, maka keislaman itu tidak bisa lenyap darinya kecuali dengan sebab yang meyakinkan pula.

Tidak setiap ucapan dan perbuatan yang disifatkan *nash* sebagai kekufuran merupakan kekafiran yang besar atau kufur akbar yang mengeluarkan seseorang dari agama, karena sesungguhnya kekafiran itu ada dua macam yaitu kekafiran kecil dan kekafiran besar. Maka hukum atas ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan ini sesungguhnya berlaku menurut ketentuan metode para ulama Ahlul Sunnah dan hukum-hukum yang mereka keluarkan.

Tidak boleh menjatuhkan hukum kafir kepada seorang muslim, kecuali telah ada petunjuk yang jelas, terang dan mantap dari al- Qur'an

dan Sunnah atas kekufurannya. Maka dalam permasalahan ini tidak cukup hanya *shubhat* dan persangkaan saja.

Berdasarkan prinsip *al-walā' dan al-barā'*, *Manhaj Salafī* Ponpes Imam Muslim membagi manusia menjadi tiga golongan yaitu : *Pertama*, orang yang harus dicintai dengan tulus tanpa disertai rasa permusuhan. *Kedua*, orang yang harus dibenci dan dimusuhi tanpa disertai rasa kasih sedikitpun. Dan *ketiga*, orang yang berhak dicintai dan dibenci.

Yang termasuk dalam kategori golongan *pertama* adalah orang-orang mukmin yang sesungguhnya baik dari kalangan Nabi, *shiddiqin* (orang-orang yang jujur dan benar), *shuhada'*, dan orang-orang yang shalih. Orang yang paling utama di antara mereka adalah Rasulullah. Beliau harus lebih dicintai dari pada diri sendiri, anak, istri, orang tua dan manusia seluruhnya. Kemudian istri beliau, keluarga beliau, para shahabat khususnya para *al-Khulafā al-Rāshidūn*, kaum Muhajirin dan Anshar.

Sedangkan yang termasuk dalam kategori golongan *kedua*, mereka ini adalah orang-orang kafir tulen, baik dari kalangan orang-orang musyrik, munafik, murtad dan orang-orang yang menyimpang, apapun jenis mereka.

Golongan *ketiga*, adalah orang-orang yang beriman yang berbuat maksiat. Mereka berhak mendapat cinta karena mereka beriman, dan mereka juga berhak mendapat kebencian kerna mereka berbuat maksiat yang tidak sampai pada kekafiran dan kesyirikan. Bentuk kecintaan terhadap mereka adalah menasihati mereka dan mengingkari perbuatan

maksiat yang mereka lakukan. Perbuatan maksiat mereka tidak boleh dibiarkan, tetapi harus dicegah dan diperintah untuk melakukan perbuatan yang baik, dan ditegakkan hukum terhadap mereka hingga mereka berhenti dan bertaubat dari kemaksiatan.

Selain itu Ponpes Imam Muslim menolak fanatik golongan dan fanatik madzhab (*hizbiyah*) namun tidak ada pelarangan mendirikan jemaah-jemaah, tetapi Islam harus menjadi pemersatu seluruh jemaah. *Hizbiyyah* dilarang karena bertentangan dengan al-Qur'an. Jama'at al-muslimin dapat dipahami sebagai negara Islam, namun jika tidak maka dapat diartikan dengan jemaah dari sebagian kaum muslimin.

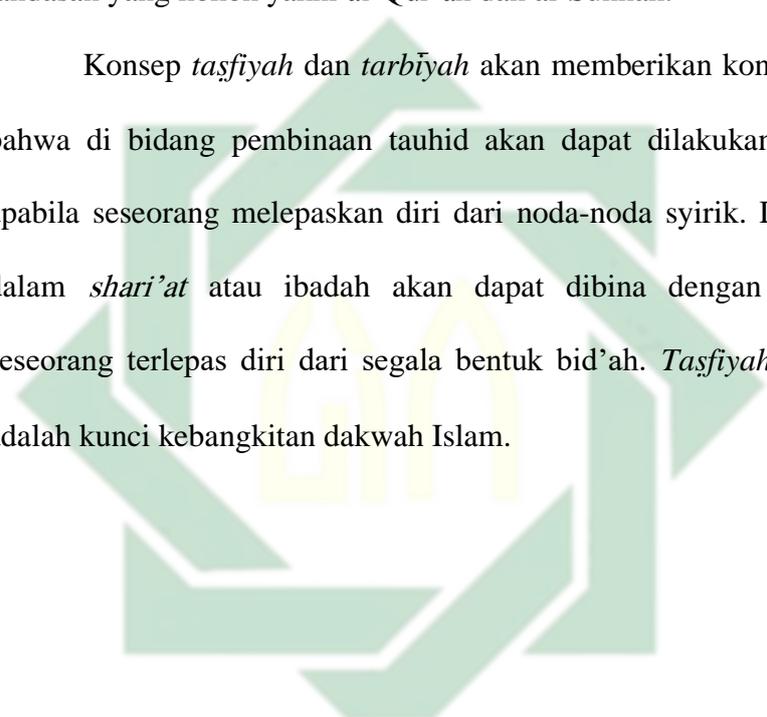
Ponpes Imam Muslim yang ber-*Manhaj Salafī* mendaku mereka *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, maksudnya adalah kaum yang mengamalkan Al-Qur'an serta berpegang teguh dengan as sunnah. Jadi, menurut mereka ahlus sunnah yang dimaksud oleh nabi dan ahlus sunnah adalah *Salaf al-Ṣāliḥ* serta siapa saja yang meniti jalan mereka.

Kata *Salaf al-Ṣāliḥ* adalah sinonim dari istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah orang-orang yang berjalan di atas *Manhaj Salaf al-Ṣāliḥ*. Sebagaimana halnya mereka juga diberi sebutan dengan *ahl al-athar* (perkataan dan perbuatan sahabat dan tabi'in), *ahl al-hadīth*, *ṭaifah manṣūrah* (kelompok yang mendapat pertolongan sampai hari kiamat), *firqotun najiyah* (golongan yang selamat), dan *ahl al-ittibā'*.

Ponpes Imam Muslim berdiri dengan tujuan *tashfiyah* (pemurnian) dan *tarbiyah* (pendidikan). *Tashfiyah* dimaksudkan sebagai pemurnian

ilmu-ilmu *shari'at* yang menjadi sandaran ijtihad. Pemurnian Sunah Nabi dari Hadis lemah dan palsu yang digunakan oleh *ahli bid'ah* sebagai pedoman amal. Sedangkan *tarbiyah* adalah pendidikan akhlak sesuai shar'i yang terlahir dalam ibadah, muamalah yang dibangun di atas landasan yang kokoh yakni al-Qur'an dan al-Sunnah.

Konsep *tasfiyah* dan *tarbiyah* akan memberikan konsekuensi logis bahwa di bidang pembinaan tauhid akan dapat dilakukan dengan baik apabila seseorang melepaskan diri dari noda-noda syirik. Demikian juga dalam *shari'at* atau ibadah akan dapat dibina dengan baik apabila seseorang terlepas diri dari segala bentuk bid'ah. *Tasfiyah* dan *tarbiyah* adalah kunci kebangkitan dakwah Islam.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

POLA KEAGAMAAN JEMAAH HIJRAH ISLAM

A. Adaptasi Hijrah Jemaah Hijrah Pondok Pesantren Imam Muslim

Secara ilmu sosial hijrah memiliki arti yang sama dengan konversi agama, merupakan suatu istilah untuk proses yang menjurus kepada penerimaan atau perubahan sikap keagamaan individu.¹ Konversi agama mengandung dua arti. *Pertama*, pindah/masuk ke dalam agama yang lain *Kedua*, Perubahan sikap keagamaan dalam agamanya sendiri. Dalam konteks ini, konversi agama menunjukkan perubahan sikap seseorang terhadap agamanya sendiri, perubahan atau pergantian sikap seseorang itu disebabkan oleh adanya masalah-masalah dalam agamanya. Hal ini menunjukkan peningkatannya di dalam pemahaman atau pengamalan seseorang terhadap agamanya.²

¹ Bentuk-bentuk hijrah di antaranya adalah *hijrah makaniyah*, *hijrah nafsiyah* dan *hijrah amaliyah*. Ada sebagian ulama yang menambahkan jenis-jenis hijrah yaitu *hijrah maknawiyah*. Hijrah maknawiyah sendiri terbagi menjadi empat, yaitu *hijrah i'tiqadiyah*, *hijrah fikriyah*, *hijrah syu'uriyah* dan *hijrah sulukiyah*. *Hijrah i'tiqadiyah* merupakan hijrah keyakinan. Karena iman seseorang bersifat naik turun, terkadang iman seseorang kuat dan juga terkadang lemah, bahkan bisa mendekati kepada kekufuran. Maka untuk menghindari kekufuran tersebut setiap orang harus bisa segera melakukan hijrah i'tiqadiyah agar terhindar dari lemahnya iman. Selanjutnya yaitu *hijrah fikriyah* yang berarti hijrah pemikiran. Hijrah pemikiran ini dilakukan agar setiap orang terhindar dari pemikiran-pemikiran yang melemahkan iman, pemikiran yang melemahkan keyakinan iman seseorang. Karena bisa jadi seseorang tersebut tidak sadar telah mengikuti kebiasaan-kebiasaan yang bisa jadi menjerumuskan ke dalam kekufuran. Selanjutnya yaitu *hijrah syu'uriyah*, yang berarti hijrah dari kesenangan. Bisa jadi seseorang terpengaruh oleh hiburan-hiburan, musik, pakaian, bacaan yang melalaikan. Maka hijrah syu'uriyah dilakukan untuk menghindari hal-hal tersebut. Yang terakhir yaitu *hijrah sulukiyah*. Suluk berarti tingkah laku atau akhlak. Akhlak manusia tidak bisa terlepas dari pergeseran nilai, sehingga menimbulkan akhlak yang buruk. Maka hijrah dilakukan untuk menghindari akhlak yang tercela tersebut. Busthomi Ibrohim, "Memaknai Momentum Hijrah", *Studia Didkatika Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2016, 65-66.

² Akhmal Hawi, *Seluk Beluk Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 45.; lihat juga, Jalaluddin Rahmat, *Psikologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet I, 1996), 68-69.; Bambang Syamsul Arifin, *Psikologi Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 14.

Terjadinya perubahan atau perpindahan keagamaan seseorang disebabkan oleh kondisi ragawi, kondisi kejiwaan dan lingkungannya merupakan sebagai penentu utama seseorang dalam berperilaku dan tingkah laku dalam hidupnya. Sehingga perubahan yang dialami seseorang itu sebagai karakteristik sikap individu sesudah peristiwa konversi agama. Hal ini dapat dilihat dan diamati dalam kehidupannya sehari-hari.³

Konversi agama yang terjadi dalam masyarakat terdiri dari dua bentuk, yaitu: *pertama*, tipe *volitional* (perubahan bertahap). Konversi agama tipe ini terjadi melalui proses, dimana individu berusaha merubah kebiasaan-kebiasaan yang dilakukannya secara berangsur-angsur. Jalaluddin menulis pendapat Starbuck bahwa konversi agama tipe ini terjadi secara proses sedikit demi sedikit sehingga kemudian menjadi aspek dari kebiasaan kerohanian yang baru. Perubahan secara bertahap ini biasanya terjadi secara lambat, orang harus menempuh perjuangan batin secara mendalam untuk menjauhkan dirinya dari dosa-dosa dan kesalahan yang dilakukan dalam hidupnya.⁴

Kedua, tipe *self-surrender* (perubahan drastis). Konversi agama tipe ini terjadi secara tiba-tiba, biasanya perubahan sikap keagamaan tipe *self-surrender* tidak melalui proses yang lama atau panjang, bisa terjadi dengan seketika baik proses perubahan sikap individu terhadap agama orang lain maupun perubahan sikap individu terhadap masalah-masalah yang terdapat dalam agamanya. Dalam hal ini Jalaluddin setuju dengan pendapat William James yang mengatakan bahwa adanya pengaruh petunjuk dari Yang Maha

³ Akhmal Hawi, *Seluk Beluk Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 45.

⁴ Rahmat, *Psikologi Agama*, 67-68.

Kuasa terhadap seseorang, karena gejala konversi ini terjadi dengan sendirinya pada diri seseorang, sehingga ia menerima konversi yang baru dengan pengaruh terhadap jiwa sepenuhnya. Jadi ada semacam petunjuk (hidayah) dari Tuhan.⁵

Dari pemaparan di atas makna konversi agama setara dengan hijrah dalam penelitian hijrah di Ponpes Imam Muslim ini, istilah hijrah digunakan untuk menggambarkan perpindahan individu dari sesuatu yang buruk ke sesuatu yang lebih baik. Seseorang dapat dikatakan hijrah melakukan dua hal, yang pertama ada yang ditinggalkan, dan yang kedua ada yang dituju (tujuan) ke arah yang lebih baik. Dapat disimpulkan bahwa hijrah dalam konteks masa kini bisa berarti meninggalkan sesuatu yang buruk, untuk menuju ke sesuatu yang lebih baik sesuai dengan ajaran dan perintah Allah swt dengan kesungguhan.

Manhaj Salafi berangkat dari pandangan, bahwa Islam telah sempurna dan komplit pada zaman Muhammad dan dua generasi sesudahnya, tetapi dalam perjalanan waktu hingga kini, menurut mereka Islam telah mengalami banyak kontaminasi dan banyak penyimpangan serta tambahan-tambahan yang tidak dikehendaki sebagai akibat dari pengaruh kultur dan berbagai faham serta perjumpaannya dengan masyarakat-masyarakat di berbagai belahan dunia. Intuk itulah mengapa dakwah *Salafi* selalu mengajak hijrah untuk memurnikan Islam dengan cara membersihkan umat dari tambahan-tambahan yang dianggap menyesatkan dan disebut *bid'ah* dan *khurafat*, serta

⁵ Ibid., 69-70.

merasa berkewajiban membimbing umat kembali kepada ajaran yang benar menurut ukuran faham mereka, yang menurut fahamnya adalah ajaran sebagaimana difahami oleh *Sālafus Ṣālih*.

Kaum *Salafī* mendasarkan *Manhaj*-nya secara langsung kepada Al-Qur'ān dan Sunnah, dan menyandarkan fahamnya kepada *Salafus Ṣālih*. Mereka meyakini bahwa Al-Qur'ān, Sunnah dan *ijma'* ulama cukuplah sudah menjadi petunjuk bagi orang Islam. Oleh sebab itu, dari keyakinan tersebut konsekuensi orang mempercayai ajaran *Manhaj Salafī* di atas, maka jalan satu-satunya yang harus mereka lakukan adalah hijrah, baik *makani* maupun *maknawi*.

Terkait makna hijrah, apabila dilihat dari perspektif Berger dan Luckman didapatkan beberapa kategorisasi: *pertama*, makna dapat digolongkan menjadi makna yang secara langsung dapat digunakan dalam kehidupan sehari-hari pemiliknya; dan makna yang tidak segera tersedia secara 'at-hand' bagi individu untuk keperluan praktis membimbing tindakan dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, makna dapat dibedakan menjadi makna hasil tafsiran orang awam, dan makna hasil tafsiran ilmuwan sosial. *Ketiga*, makna dapat dibedakan menjadi makna yang diperoleh melalui interaksi tatap muka, dan makna yang diperoleh tidak dalam interaksi (misalnya melalui media massa).⁶

Makna hijrah bagi jemaah Ponpes Imam Muslim yang hijrah merupakan makna yang tipe pertama, yaitu makna yang secara langsung dapat digunakan dalam kehidupan sehari-hari pemiliknya; dan makna yang tidak

⁶ Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 59.

segera tersedia secara *'at-hand'* bagi individu untuk keperluan praktis membimbing tindakan dalam kehidupan sehari-hari bagi orang lain. Dengan kata lain, makna tersebut merupakan hasil dari internalisasi dari realitas objektif yang ada di Ponpes Imam Muslim, atau orang lain masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut untuk orang lain mengobjektivasi makna tersebut.

Hal ini seperti makna hijrah bagi jemaah hijrah yang bermakna menjadikan diri menjadi lebih baik dari sebelumnya, menunjukkan bahwa diri telah taubat, mendekatkan diri dengan Tuhan, menjalankan *shari'at* Islam. Sementara itu, dalam pemahaman yang paling luas, hijrah merupakan fenomena dan upaya untuk mengajak masyarakat menuju kondisi yang lebih baik dengan prinsip dan nilai-nilai yang didasarkan pada ajaran Islam. Sebagaimana diketahui, ajaran Islam sendiri mengalami berbagai internalisasi oleh para penganutnya. Sehingga Islam sendiri bukan hanya bermakna Islam *Manhaj Salafi* saja, tetapi ada Islam Nahdliyin, Muhammadiyah, LDII dan lain sebagainya. Akan tetapi bermakna islami di sini yang harus diketahui adalah Islam secara *Manhaj Salafi*.

Realitas kehidupan pengikut hijrah *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim tersebut merupakan *taken for granted*. Walaupun ia bersifat memaksa, namun ia hadir dan tidak (jarang) dipermasalahkan oleh individu pengikutnya. Selain itu, realitas kehidupan sehari-hari pada pokoknya merupakan; realitas sosial yang bersifat khas (dan individu tak mungkin untuk mengabaikannya),

dan totalitas yang teratur, terikat struktur ruang dan waktu, dan objek-objek yang menyertainya (*because motive*).⁷

Secara teologis *Manhaj Salafī*, diinternalisasi oleh pengikut hijrah di Ponpes Imam Muslim sebagai dakwah yang mengaktualisasi iman, kemudian dimanifestasikan dalam suatu sistem kegiatan dalam bidang kemasyarakatan untuk mempengaruhi cara merasa, berpikir, bersikap dan bertindak dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua segi kehidupan dengan menggunakan cara tertentu. Dengan demikian, hal ini mengindikasikan bahwa aktivitas dakwah yang dilakukan di Ponpes Imam Muslim akan selalu bersinggungan dengan realitas-realitas jemaahnya yang melakukan hijrah. Artinya “hijrah” merupakan *universum symbolic* bagi pengikut hijrah sebagai pembatas antara “dunia yang sebelumnya kurang baik” menuju “dunia yang lebih baik”

Berger mengatakan manusia memang membutuhkan sebuah *universum symbolic* yang menyediakan legitimasi utama keteraturan pelebagaan agar mudah membedakan mana yang “baik” dan yang “kurang baik”. *Universum symbolic* menduduki hirarki yang tinggi, mentasbihkkan bahwa semua realitas adalah bermakna bagi individu, dan individu harus melakukan sesuai makna itu. Agar individu mematuhi makna itu, maka organisasi sosial diperlukan – seperti Ponpes Imam Muslim dengan *Manhaj Salafīnya*-, sebagai pemelihara *universum simbolik*. Maka, dalam kejadian ini, organisasi social –Ponpes

⁷ K.J. Veeger. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 18-19.

Imam Muslim- dibuat agar sesuai dengan *universum simbolik* (teori/legitimasi).⁸

Hijrah sebagai *universum simbolik* yang mereka lakukan hakikatnya bermakna “hijrah maknawi”, yaitu merupakan hijrah yang dimaksudkan oleh jemaah Ponpes Imam Muslim dapat membentuk hati dan fikiran seseorang dalam menyikapi segala sesuatu. Bentuk hijrah ini bagi mereka yang menjadi fokus utama pendakwah dalam menyebarkan *shari’at* Islam. Karena tujuan yang utama dalam hijrah sebagai *universum simbolik* adalah men-tauhid-kan Allah.

Internalisasi dari men-tauhid-kan Allah oleh jemaah yang ada di Ponpes Imam Muslim yang bersedia melakukan hijrah dapat dikelompokkan di antaranya: *Pertama*, menemukan makna Islam yang sesungguhnya di kajian Ponpes Ini. di Ponpes Imam Muslim mengajarkan hanya menyembah Allah semata dan tidak mengakui sifat ketuhanan bagi selain Allah. Para jemaah Ponpes Imam Muslim yang hijrah menyakini barang siapa yang mengikut sertakan makhluk untuk disembah bersama-sama Allah berarti ia telah melakukan kemusyrikan dan dalam menyembah Allah harus sesuai dengan cara yang telah di *shari’atkan* oleh Allah melalui Nabi saw.

Konsekuensi dari dua hal tersebut adalah mereka meyakini tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal untuk dijadikan perantara (*wasilah*) dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah. Tidak boleh ziarah ke makam-makam orang saleh dan para nabi untuk meminta

⁸ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books. 1969), 31.

do'a, juga tidak boleh mensakralkan semua itu (termasuk dalam hal yang dilarang adalah *tawassul*, *tabarruk*, ziarah kubur, karamah wali karena semua itu termasuk dalam kategori syirik *ilahiyah*). Oleh karena itu, perbuatan yang menyimpang dan bertentangan dengan pengesaan Allah dalam beribadah ini merupakan perbuatan *bid'ah* dalam beragama dan kemusyrikan.

Hal inilah yang menjadi alasan para jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim yang hijrah dari kalangan Nahdliyin. Mereka menganggap bahwa amaliyah yang dilakukan oleh Nahdliyin masih mengandung unsur kesyirikan dan kebid'ahan. Sehingga masih belum sepenuhnya melaksanakan *shari'at* Islam secara benar. Selain itu hal-hal yang demikian justru membuat mereka menjauh dari ajaran Islam yang sesungguhnya.

Hal ini berbeda dengan Jemaah Hijrah yang berasal dari kalangan Muhammadiyah, LDII dan Al-Irsyad al-Islammiyah, yang sejak semula sudah akrab dengan corak berpikir yang puritanis. Muhammadiyah, LDII dan Al-Irsyad al-Islammiyah, dikenal dengan gerakan purifikasi, yaitu kembali kepada semangat dan ajaran Islam yang murni dan membebaskan umat Islam dari Tahayul, *Bid'ah* dan *Khurafat*. Cita-cita dan gerakan pembaruan yang dipelopori Muhammadiyah, LDII dan Al-Irsyad Al-Islamiyah sendiri sebenarnya menghadapi konteks kehidupan keagamaan yang bercorak ganda; sinkretik dan tradisional.⁹

⁹ Salah satu ciri yang cukup menonjol dalam gerakan Muhammadiyah adalah gerakan Purifikasi (pemurnian) dan Modernisasi (pembaruan) atau dalam bahasa Arab disebut 'tajdid', dua hal ini diibaratkan sebuah mata uang dengan dua permukaan yang sama nilainya. Namun kedua ciri tersebut secara harfiah dan formulasinya memiliki perbedaan yang cukup mendasar. Takashi Shiraishi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2005), 6.

Meski demikian bagi jemaah hijrah dari kalangan Muhammadiyah, LDII dan Al-Irsyad Al-Islamiyah menganggap Muhammadiyah, LDII dan Al-Irsyad Al-Islamiyah kurang konsisten dalam membimbing jemaahnya sebagaimana yang dilakukan oleh Ponpes Imam Muslim yang ber-*Manhaj Salafī*. Contohnya Muhammadiyah terlalu sibuk dengan Gerakan sosialnya untuk memajukan kesejahteraan umat sehingga melupakan pembinaan ubudiyah di kalangan jemaahnya, sedangkan LDII yang puritan terlalu amir-sentris dan terkesan melepaskan landasan berpikirnya dari dalil-dalil yang ada, sehingga bersikap eksklusif dan bertentangan dengan prinsip *Islam rāḥmatan lil ‘alamīn*.

Konsekuensi dari mereka meyakini tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal untuk dijadikan perantara (*wasilah*) dengan maksud mendekati diri kepada Allah, merupakan internalisasi dari objektivasi ajaran *Manhaj Salafī* di ponpes Imam Muslim tentang kemurnian akidah dari kitab *Uṣūl al-Thalāthah*, karya Muhammad bin Abd al-Wahhab. Yang menjadi dasar dalam menjelaskan persoalan tauhid kepada manusia adalah al-Qur’ān dan al-Sunnah tanpa membuat kebid’ahan, atas menimba dalil-dalil dari ilmu filsafah yang tidak pernah dapat sinkron dengan al-Qur’ān al-Sunnah.¹⁰

Dalam memegang prinsip ini, lebih lanjut mereka harus berpegang teguh pada pemahaman sahabat dalam berinteraksi dengan nash- nash agama dan mengambil interpretasi mereka dalam menganalisis dan menyimpulkan

¹⁰ Yudian Wahyudi (Ed), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Penerbit Bina Harfa, 2009), 1-22.

kandungan al-Qur'ān dan al-Sunnah, karena mereka secara langsung menimba ilmu dan mengambil kaidah tafsir dari Rasulullah saw. *Salafī* menolak dengan tegas setiap takwil yang diusung oleh kalangan ahli kalam dalam berinteraksi dengan nash- nash, karena *Manhaj ahli kalam* menjadikan akal sebagai asas untuk mengukur dan menilai kebenaran nash. Bila nash agama cocok dengan logika maka nash tersebut diambil dan bila tidak cocok maka harus dipalingkan kepada makna lain yang sesuai dengan logika mereka.¹¹

Dalam memahami persoalan *aqidah*, *Manhaj Salafī* mempunyai rambu-rambu yang harus diperhatikan, yaitu: *Pertama*, membatasi sumber pengambilan *i'tiqad* dan kitab Allah dan sunnah Rasul, serta memahami nash sesuai dengan pemahaman *Salaf al-Ṣāliḥ*. *Kedua*, Berhujjah dengan Sunnah yang sah dalam masalah aqidah, baik sunnah yang sah itu mutawatir maupun ahad.

Ketiga, menerima yang dibawa wahyu, tidak menentanginya dengan akal dan tidak berdalam-dalam membahas masalah ghaib yang tidak ada peranan akal di dalamnya. *Keempat*, tidak bergelut dengan ilmu kalam dan filsafat. *Kelima*, menolak penakwilan yang batil. *Keenam*, menggabungkan *nash-nash* dalam satu masalah.¹²

Mereka mendaku mengamalkan firman Allah dalam surat al-Hujurat ayat 1 yang bermaksud :

¹¹ Lembaga Penelitian WAMY (World Assembly Moslem Youth), *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran*, 225.

¹² Menurut *Manhaj* ini dalil *naqli* harus lebih didahulukan dari pada dalil *aqli*. Apabila Allah telah berfirman, tidak diperkenankan ada pendapat lain, dan jika Rasulullah telah bersabda tidak diperkenankan ada pendapat lain. Ahl al-Sunnah menghormati dan berlaku sopan terhadap nash yang datang dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang *sahih*. Ibid., 224.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan RasulNya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.

Manhaj ini juga menolak takwil perkataan manusia, karena takwil merupakan pintu keburukan yang sangat besar bagi umat. Makna takwil secara istilah yang dipakai oleh para *Salaf* adalah pengalihan suatu *lafaz* dari lahiriahnya ke makna yang lain (*marjuh*, lemah). Takwil seperti ini ditolak oleh para *Salaf*. Karena lahiriah al-Qur'an dan Sunnah wajib diikuti dan dipakai sebagai rujukan. Membuka pintu takwil seperti itu akan menyebabkan agama ini menjadi hancur. Maka lahiriah al-Qur'an dan Sunnah wajib dipegang dan menjadi rujukan, meski dalil menunjukkan bahwa lahiriahnya bukan yang dimaksudkan.¹³

Selain dalam perubahan keimanan atau hal-hal yang bersifat bathiniah. Indikasi seseorang dalam berhijrah menurut Jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim, yaitu bisa dilihat ketika ia mampu meninggalkan sesuatu hal yang dilarang Allah dan menuju ketaatan. Seperti memulainya dengan memperhatikan cara berpakaian serta bisa memulainya dengan melakukan kewajiban-kewajiban dalam beribadah.

¹³ *Manhaj Salafi* berpendapat bahwa dalam memahami al-Qur'an dibutuhkan telaah tafsir, terlebih lagi ayat-ayat yang membutuhkan tafsir dan penjelasannya. Di dalam memahami al-Qur'an, *Manhaj* ini menggunakan beberapa kriteria tafsir yaitu: tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, tafsir al-Qur'an dengan Hadits *sahih*, tafsir al-Qur'an dengan ucapan para shahabat, tafsir al-Qur'an dengan ucapan para tabi'in, dan tafsir al-Qur'an dengan bahasa Arab. Nasiruddin al-Bani, *Jalan Menuju Pemurnian dan Penanaman Aqidah* (Jakarta; Pustaka At-Tauhid, 2002), 47-48.

Hijrah memang sangat identik dengan penampilan, biasanya orang yang berhijrah diawali dari merubah penampilan, berpakaian sesuai sharfī. Pada lelaki tidak berpakaian ketat, berjenggot dan tidak *isbal* (pakaian atau celana yang tidak melebihi mata kaki), mengikuti sunnah Rasulullah. Sedangkan pada perempuan tidak berpakaian ketat, berjilbab panjang menutup dada, memakai baju gamis (panjang) dan bahkan ada yang sampai memakai *niqab* (cadar).

Hal ini merupakan internalisasi ajaran Ponpes Imam Muslim tentang pentingnya menutup aurat dan ittiba' terhadap cara-cara hidup Rasulullah dan para *Salaf al-Ṣālih*. Salah seorang ulama besar yang menjadi rujukan kelompok *Salafī*, al-Albani, melengkapi penjelasan ustad Abdul Adhim bahwa wajah bukanlah aurat yang wajib ditutupi dan pendapat ini dinyatakan oleh mayoritas ulama.

Kesimpulan dari kitab yang ditulis Albani bahwa kaum wanita, baik merdeka atau budak, diwajibkan untuk menutupi tubuh mereka dengan jilbab ketika hendak keluar rumah. Mereka hanya diperbolehkan untuk membuka wajah dan kedua telapak tangan seperti yang dilakukan kaum wanita pada masa Nabi.¹⁴ Berdasarkan pendapat tersebut, pemakaian cadar di lingkungan Ponpes Imam Muslim Kota Kediri dihukumi sunnah bagi jemaahnya dan wajib bagi ustadah serta pegawai perempuan.¹⁵

¹⁴ Muhammad Nashirudin al-Albani, *Kriteria Busana Muslimah* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafii. 2014), 123.

¹⁵ Prima Ayu Rizqi Mahanani, Irwan Abdullah, dan Ratna Noviani, "Estetisasi Jilbab Syar'i Jemaah Salafi: Studi Kasus di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri" *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vol 3, No 1 (2019), 65-78.

Sebelum jemaah tersebut melaksanakan hijrah, mereka mengalami beberapa tahapan psikologis sebagaimana yang dijelaskan oleh Zakiah Daradjat dalam proses terjadinya konversi agama. Pertama, masa tenang pertama, masa tenang sebelum mengalami konversi, dimana segala sikap, tingkah laku dan sifat-sifatnya acuh tak acuh menentang agama. Hal ini sebagaimana yang dialami oleh jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim sebelum melakukan hijrah.

Pada masa ini masalah kepercayaan atau masalah-masalah agama belum mempengaruhi atau menyentuh jiwanya, mereka bersikap acuh tak acuh terhadap agama dan bebas melakukan perbuatannya, terutama perbuatan, sikap dan tingkah laku yang dilarang oleh agamanya. Karena ajaran-ajaran agama belum mempengaruhi kepribadiannya.

Kedua, masa ketidak-tenangan merupakan masa-masa terjadinya konflik atau pertentangan batin dalam diri individu, dimana ajaran-ajaran agama mulai mempengaruhi jiwanya. Hal ini dikarenakan berbagai masalah kehidupan yang dialami, misalnya; masalah ekonomi, moral, pendidikan dan dosa-dosa yang dilakukannya. Secara psikologis, bila seseorang berbuat dosa atau perbuatan-perbuatan yang salah, maka muncul kesadaran diri atau penyesalan atas kesalahan-kesalahan yang dilakukannya itu, yaitu perasaan berdosa atau bersalah dalam dirinya atas pelanggaran perintah agama.

Kondisi jiwa seperti ini akan menimbulkan pertentangan batin dalam dirinya yaitu berupa pertentangan antara baik dan salah, antara dosa dan pahala. dan sebagainya. Masyarakat menyebut peristiwa ini dengan istilah

dikejar-kejar dosa atau kesalahan yang pernah dilakukannya, peristiwa kejiwaan ini menjadikan mereka putus asa dalam hidupnya. Kondisi jiwa seperti ini menyebabkan manusia menjadi perasa dan sugestibel dalam hidupnya dan lebih cepat menerima ajakan orang lain atau melakukan konversi agama untuk mengatasi konflik yang dihadapinya.¹⁶

Ketiga, peristiwa konversi agama, pada masa ini individu seolah-olah mendapat petunjuk dan ketenangan dalam hidupnya. Zakiah Daradjat menulis bahwa tiba-tiba berembuslah angin baru, hidup berubah menjadi tenang segala persoalan hilang mendadak, berganti dengan rasa istirahat (*relax*) dan menyerah.¹⁷

Dengan munculnya ketenangan batin atau perubahan sikap yang berlawanan arah dari kepercayaan sebelumnya. keputusan yang diambilnya telah memberikan makna dan arti dalam menyelesaikan pertentangan batin yang terjadi dalam dirinya, sehingga terciptalah ketenangan batin.

Keempat, masa tenang dan tenteram, tahap ini berbeda dengan masa tenang tahap pertama. Pada masa ini individu merasa sangat puas terhadap keputusan yang telah ditetapkan dalam hidupnya. Dan keputusan yang ditetapkan itu dijadikan sebagai ideologi dan sikap hidup (*way of life*) dalam hidupnya. Kekhawatiran yang dialami selama ini berubah menjadi harapan yang sangat menggembirakan dalam hidupnya, timbulnya rasa aman dan damai dalam dirinya tiada lagi dosa yang tidak diampuni. Kondisi kejiwaan ini menimbulkan sikap penyerahan diri terhadap suatu kekuatan supernatural.

¹⁶ Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa agama* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. XIII, 1991), 139.

¹⁷ Ibid, 143.

Sikap pasrah yang dilakukan itu memberikan ketenangan dan kedamaian, sikap optimis yang dimiliki individu melahirkan sikap perasaan positif dalam dirinya, seperti; rasa bahagia, rasa tenteram dan damai.¹⁸

Kelima, masa ekspresi konversi agama dalam hidup individu, yaitu masa pengungkapan konversi agama dalam bentuk tindak-tanduk, kelakuan, sikap dan perbuatan. Seluruh jalan hidupnya berubah atau mengikuti aturan-aturan yang diajarkan agamanya. Kartini Kartono sependapat dengan Allport bahwa cara beragama seperti ini disebut instrinsik sebab agama dipandang *comprehensive commitment* dan *training integrating motive* yang mengatur seluruh hidup individu. Agama diterima sebagai *factor*, pemandu/ pemersatu atau *unifying factor*.

Konversi agama yang dilakukannya telah diiringi dengan tindakan dan ungkapan-ungkapan kongkrit dalam hidupnya seperti yang dilakukan jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, banyak melakukan pengabdian kepada Ponpes Imam Muslim seperti menjadi pengurus Ponpes Pesantren Imam Muslim seperti Zaini, ada yang menjadi ustad seperti Bagus, Halim, Muis dan masih banyak lagi.

Jemaah hijrah tersebut berbuat sesuatu semata-mata karena dorongan dari dalam jiwanya dan tidak lagi menuntut atau mengharapkan penghargaan dari orang lain atas apa-apa yang telah diperbuatnya, mereka hanya mengharapkan keridhaan Allah.

¹⁸ Kartini Kartono dan Jenny Andari, *Hygiene Mental, Kesehatan Mental Dalam Islam* Bandung: Mandar Maju, 1989), 200.

Dalam Islam, manusia bersikap seperti ini disebut dengan *Insan Kamil* mereka telah memenuhi dan melaksanakan segala amalnya berdasarkan Islam atau mereka masuk Islam secara keseluruhan. Terjadinya perubahan kepercayaan dari satu agama ke agama lain atau perubahan pandangannya terhadap agama yang dianutnya sendiri, muncullah perubahan sikap, cara berfikir, tingkah laku dan perbuatan dalam kehidupannya. Djameluddin Anco berkomentar bahwa sesuatu yang ingin dikejar di dalam kebutuhan tingkatan ini adalah keindahan (*beautiful*), kesempurnaan (*perfection*), keadilan (*justice*) dan kebermaknaan

Makna hijrah yang *Kedua*, Pondok Pesantren Imam Muslim (baca: sebagai lembaga yang menjaga *universum symbolic*) bermakna membantu mereka untuk tetap konsisten menjalani kehidupan yang islami (berdasarkan sunah Nabi Muhammad). Menurut Jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim, menurut pengikut hijrahnya sebenarnya tidak perlu dianggap tabu karena hijrah itu sendiri merupakan suatu perpindahan dari posisi yang belum baik menjadi baik. Bagi jemaah Ponpes Imam Muslim Hijrah merupakan suatu kewajiban karena bagi mereka meskipun fenomena hijrah sedang naik daun namun ternyata masih banyak yang mencibir proses hijrah seseorang, ungkapan hijrah padahal tingkah lakunya masih belum baik menjadi hujatan kepada orang-orang yang sedang melakukan proses hijrah, padahal hijrah merupakan sebuah kewajiban yang memang semua orang harus melakukannya.

Dalam prosesnya jemaah hijrah mendapatkan lingkungan Ponpes Imam Muslim yang membuat mereka semakin mudah untuk menjauhi perbuatan maksiat dan berhijrah, seperti informan Muis dan Halim mendapatkan teman-teman yang baik yang mengenalkan mereka ke ponpes Imam Muslim dan hingga mengajar di sana.

Berchah mengatakan bahwa lingkungan sosial cukup memberikan dampak terhadap perubahan perilaku karena dalam hal ini mereka bersosialisasi pada lingkungan setempat dimana seseorang melakukan interaksi.¹⁹ Amini juga berpendapat jika lingkungan sosialnya terdiri dari orang-orang shaleh dan bermoral baik, dia menjadi terbiasa dengan perbuatan dan sifat yang baik, serta ingin menjadi seperti mereka.²⁰

Dengan demikian, teman yang baik adalah karunia Allah, dan dianggap sebagai faktor penting yang berperan dalam kemajuan dan kebahagiaan manusia. Dan sebaliknya, teman yang jelek adalah salah satu masalah terbesardan faktor terpenting yang bertanggung jawab atas kesesatan dan kesengsaraanya.

Setelah itu dalam proses hijrahnya subjek juga mendapatkan dukungan dari teman barunya atau teman sebayanya. Seperti subjek LU dan LE mengungkapkan bahwa teman yang sekarang selalu berusaha menjadi teman yang istiqomah, mengingatkan sholat dan mengaji, kemudian mereka juga mengungkapkan teman yang dulu mengajak ke maksiat sekarang mengajak ke taat. Menurut Nawaz dan Jahinger mengatakan pengaruh teman sebaya yang

¹⁹ Berchah, "Urban And Rural Environment In Student Achievement". *Journal Pshycology education and Human relationship*.7(3). 2015. 74-84.

²⁰ Ahzami, *Hijrah dalam Pandangan Al-Quran* (Jakarta: Gema insani, 2006), 29.

memiliki tingkah laku yang sama dapat memberikan dorongan berupa perilaku dan dapat memberikan kekompakan yang relatif besar.²¹

Jemaah hijrah juga melakukan kontrol diri agar tidak kembali ke hal-hal buruk ataupun menghindari godaan-godaan yang dapat menjerumuskan lagi ke masa lalunya. Seperti Abu Dika ketika ada teman yang mengajaknya untuk melakukan hal buruk lagi dia beralasan bosan dan sudah tidak punya uang. Abu Dika menjauhi teman-teman yang dulu dan tidak pernah berkumpul lagi dengan teman-teman lamanya. Menurut Calhoun dan Acocela menyatakan kontrol diri berguna untuk individu dalam lingkungan atau kelompok. Selain itu Santrock menunjukkan bahwa ternyata kontrol diri mempunyai peran penting dalam perilaku individu.²²

Kontrol diri menggambarkan keputusan individu yang melalui pertimbangan kognitif untuk menyatukan perilaku yang telah disusun untuk meningkatkan hasil dan tujuan tertentu seperti yang diinginkan. Individu dengan kontrol diri tinggi sangat memperhatikan cara-cara yang tepat untuk berperilaku dalam situasi yang bervariasi, individu memiliki kontrol diri tinggi cenderung akan menghindari perbuatan buruk dan tidak akan terbawa arus lingkungannya. Aqbaria menjelaskan jika seseorang mempunyai religiusitas tinggi maka seseorang tersebut akan mempertahankan keyakinan sehingga dapat memberikan ketenangan hidup dan dapat mengontrol diri.²³

²¹ N. Nawaz, & Jahangir, S. F. "Peer Influence And Delinquency In School Life" *Journal Pshycology of Islamic Studies and Culture Vol 3 No 1*, 2016. 45.

²² N. Robern, The process of converting to an adult individual. *Journal Psychological religion and social*, 4, 2016 . 76-81.

²³ Q. Aqbaria, "Religiosity, social support, self-control and happiness as moderating factors of physical violence among Arab Adolescent in Israel". *Creative Education*. 5(2). 2014, 75-85.

Setelah proses hijrah itu terjadi informan mendapatkan berbagai macam reaksi seperti dibilang sok alim, perhatian, kemudian cuek, kemudian subjek, kemudian setelah informan merubah perilakunya hampir semua pihak keluarga informan mendukung.

Seperti penuturan Zaini bahwa setelah ia berubah orang tuanya terlihat bersyukur, dan sekarang subjek dan ayahnya sering mengobrol dan berinteraksi. seperti sering mengobrolkan tentang agama. Joshi menyatakan bahwa agama memainkan peran yang sangat penting dalam membentuk pola perilaku sosial seseorang. Kehidupan pribadi, rumah tangga dan sosial masyarakat sangat dipengaruhi oleh agama mereka sendiri.

Menurut pandangan jemaah Ponpes Imam Muslim yang berhijrah akhlaq yang diminta Allah kepada manusia yaitu untuk selalu merasa bersyukur terhadap-Nya dalam setiap hal, tak peduli bagaimanapun kondisi dan keadaannya. Allah menginginkan agar manusia meyakini bahwa pasti ada kebaikan dalam segala hal yang menimpanya dengan menyadari bahwa semua itu berasal dari Allah. Meskipun kebaikan manusia sadari sebagai sesuatu yang harus mereka laksanakan, ternyata hanya sedikit orang yang antusias untuk melakukan kebaikan.

Pasca hijrah membawa jemaah hijrah kepada pandangan hidup yang baru serta beramal dan beribadah sesuai dengan *Manhaj Salafi*. Kemudian hal tersebut dijadikannya sebagai pandangan hidup, mereka tidak lagi terikat kepada hidup yang lama. Konsep pandangan hidup yang baru telah memberikan ketenangan dan kedamaian terhadap diri mereka. Perubahan

pandangan hidup ini tidak saja terjadi dalam sistem kepercayaan tetapi kondisi kejiwaan ini sangat berpengaruh terhadap sistem kepercayaan, sistem peribadatan dan kelompok keagamaan yang mereka pilih.

Meraka beramal tidak menuntut atau mengharapkan penghargaan dari orang lain, yang diharapkan hanya keridhaan Allah dalam hidupnya. Perubahan sikap ini merupakan proses yang terjadi pada diri seseorang untuk mendapatkan keseimbangan antara sikap dan perbuatannya. Dengan berbagai pertimbangan seseorang memilih sikap tertentu sebagai landasan untuk beraksi atau berbuat dalam hidupnya yang berlawanan dari sikap dan keyakinan sebelumnya.

Hal ini merupakan internalisasi dari ajaran Ponpes Imam Muslim yang mengajarkan sebagai *Manhaj Salafi* mereka mendaku sebagai golongan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*. *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* menurut golongan *Salafi* senantiasa menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang munkar menurut ketentuan *shari'at*. Yang dimaksud *al-ma'ruf* ialah semua ketaatan, dan yang paling agungnya adalah ibadah kepada Allah satu-satunya, tidak sekutu baginya, mengikhlaskan ibadah itu hanya kepada-Nya, meninggalkan semua peribadatan kepada selain Dia, dan kemudian ketaatan lainnya baik yang wajib maupun yang sunnah. Sedangkan *al-munkar* adalah semua yang dilarang Allah dan Rasul-Nya, termasuk di dalamnya kemaksiatan, kebid'ahan, dan

kemunkaran. Adapun kemunkaran yang paling besar adalah syirik kepada Allah.²⁴

Amar ma' ruf nahi munkar ini memiliki kaidah- kaidah, barang siapa yang menempuhnya berarti dia telah menempuh cahaya dan petunjuk, dan barang siapa yang tidak menempuhnya maka kerusakannya lebih besar dari pada kemaslahatannya. Di antara kaidah tersebut adalah:

Pertama, bersabar dan ikhlas, pelaku *amar ma' ruf nahi munkar* mesti bersabar dalam menghadapi cobaan dan tidak boleh berputus asa atau marah yang mengeluarkannya dari batasan islam. Ibnu Taimiyah di kala menjelaskan tentang *amar ma' ruf nahi munkar* dan kewajiban yang mesti ditunaikan oleh orang yang melakukannya, mengatakan: hendaknya orang yang melakukannya bersabar dan penyantun dalam menghadapi segala cobaan, karena cobaan adalah sesuatu yang mesti didapatkannya. Kalau dia tidak bersabar dan santun, maka kerusakan yang diakibatkannya akan lebih besar dari pada *masalahatnya*.²⁵

Kedua, pelaku memiliki ilmu tentang yang *ma' ruf* dan *munkar*, sehingga ia tidak mengingkari sesuatu yang *ma' ruf* atau sebaliknya. Ibnu Taimiyah berkata: Dia mesti memiliki ilmu tentang *ma' ruf* dan *munkar*, dan juga dapat membedakan keduanya, ia mesti mengenal apa yang diperintah dan apa yang dilarang.²⁶

²⁴ Muhammad bin Shalih Ustaimin, *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar'i*, Terj. Abu Abdillah, (Pekalongan; Pustaka Sumayyah, 2006), .5.

²⁵ Abdul Malik bin Ahmad Ramadhani. *Pilar Utama Dakwah Salafiyah* (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'I,2004), 40.

²⁶ Abu 'Isa, *Mutiara Faidah Kitab Tauhid* (Bandung: Pustaka Muslim cct. IV, 2009), 12.

Ketiga, pelaku harus mengetahui *maslahat* dan *mafsadat*, juga memiliki kemampuan dalam meninbang kedua hal tersebut ketika ada kontradiksi. Perlu dipahami bahwa menolak kerusakan lebih utama dari pada sekedar mengharap yang *maslahat*. Apabila mengubah kemunkaran mengakibatkan kemunkaran atau fitnah yang lebih besar, maka tinjauan *shari'at* menuntut seseorang untuk meninggalkannya. Ibnu taimiyah berkata: karena itu tidak dibenarkan merubah kemunkaran dengan sesuatu yang lebih besar kemunkarannya. Oleh karena itu haram hukumnya memberontak kepada pemerintah dengan mengangkat pedang, walau alasannya adalah untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*.²⁷

Islam dalam hal ini, menurut pandangan jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim, bukan hanya dipandang sebagai sesuatu yang bersifat doktrinal-ideologis yang bersifat abstrak, tetapi ia muncul dalam bentuk-bentuk material, yakni dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks inilah, Islam dipandang Jemaah Hijrah Ponpes Imam Muslim sebagai bagian dari kebudayaan. Identitas-identitas keagamaan bahkan biasanya lebih mudah ketika dimaterialisasikan melalui cara berpikir, cara bertindak dan berperilaku.

Makna hijrah yang ketiga yaitu Ponpes Imam Muslim mereka anggap murni sebagai kegiatan *tarbiyah* dan tidak berafiliasi dengan ormas apapun, hanya semata-mata mengkaji Islam bersama-sama untuk menuju ridlo Allah. Jemaah hijrah meyakini bahwa Ponpes Imam Muslim mengembangkan ajaran

²⁷ Nasiruddin Albani, *Jalan Menuju Pemurnian dan Penanaman Aqidah* (Jakarta; Pustaka At-Tauhid, 2002), 47-48.

untuk kembali ke sumber asli Islam, Al-Quran dan Hadis. Prinsip dasar pendekatan ini adalah monoteisme yang ketat (tauhid) dan ketaatan total terhadap perintah Nabi. Sebagai seorang yang paling berpengaruh di kalangan *Salafī* modern, Albani menjadi rujukan dari Ponpes Imam Muslim dalam pondasi keilmuannya, dengan mengembangkan ajaran Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab.²⁸

Ciri khas pemikiran Albani yaitu lebih peduli pada gerakan untuk kembali kepada ilmu daripada kekuasaan. Yang dikembangkan Albani adalah hubungan antara guru-murid, pola yang memang telah dikenal sejak zaman Nabi Muhammad. Dalam hubungan yang bersifat personal dan penuh ketaatan ini, *Salafī* tumbuh dan berkembang di berbagai penjuru dunia dan kemudian membentuk sebuah geneologi yang melahirkan gerakan-gerakan yang bergerak bebas dan tak bisa dikontrol oleh negara.²⁹

Hal ini berbeda dengan para golongan *Salafī* periode awal yang justru semangat keberagamaannya bermuatan politis. Gerakan Islam *Salafī*-Wahhabi yang memperoleh inspirasi dari Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) di Arabia, Shah Wali Allah (1703-1762) di India, Usman Dan Fodio (1754-

²⁸ Padahal Muhammad bin Abd al-Wahhab mengembangkan dakwahnya dengan berpedoman pada prinsip-prinsip dasar, yakni: (a) menghidupkan ilmu-ilmu keislaman (*al-ilm*) (b) memurnikan tauhid dan memberantas kemusyrikan (*al-tawhīd*) (c) menghidupkan sunnah dan memberantas bid'ah (*al-Sunnah*) (d) pemurnian khazanah ilmu-ilmu keislaman (*at-tasfiyah*) (e) menyebarkan ajaran Islam yang lurus (*al-dakwah*) (f) menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*) (g) menegakkan hukum Allah dalam pemerintahan dan masyarakat (*taṭbīq al-sharī'ah*) (h) membuka pintu-pintu ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer umat (*al-ijtihad*) (i) membela agama Allah dan negeri-negeri Muslim dengan kekuatan senjata (*jihad fi sabilillah*) dan (j) mensucikan jiwa (*al-tazkiyah*). Sedikit memiliki perbedaan dengan Albani soal kemurnian gerakannya yang tidak berafiliasi dengan politik. Yudian Wahyudi (Ed), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Penerbit Bina Harfa, 2009), 1-22.

²⁹ Albani, *Jalan Menuju Pemurnian dan Penanaman Aqidah*, 20.

1817) di Nigeria, Gerakan Padri (1803-1837) di Sumatra, dan Sanusiyyah di Libya yang dinisbatkan kepada Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1859).³⁰

Chouieri melihat adanya kemiripan agenda yang menjadi karakteristik gerakan-gerakan Islam *Salafī* tersebut, yaitu: (a) kembali kepada Islam yang asli, memurnikan Islam dari tradisi lokal dan pengaruh budaya asing; (b) mendorong penalaran bebas, *ijtihad*, dan menolak *taqlid*; (c) perlunya hijrah dari wilayah yang didominasi oleh orang kafir (*dar al-kufr*); (d) keyakinan kepada adanya pemimpin yang adil dan seorang pembaru.

Sementara itu, Dekmejian menyatakan bahwa munculnya pelbagai orientasi islam *Manhaj Salafī* yang berideologi revivalis dipengaruhi oleh adanya perbedaan yang timbul dari penafsiran yang berbeda terhadap al-Qur'an, al-Sunnah dan sejarah Islam awal. Selain itu ada faktor lain seperti watak dari situasi krisis, keunikan dalam kondisi sosial dan gaya kepemimpinan dari masing-masing gerakan. Di mana *Manhaj Salafī* di Kota Kediri lebih kepada gerakan dakwah-puritan.

Para Jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim memaknai *al-walā' wa al-barā'*, dan berupaya membangun kesetiakawanan dan solidaritas dengan orang-orang seiman sekaligus menarik garis tegas *bid'ah* dengan mereka yang tidak seiman. Melalui doktrin ini juga seorang *Salafī* diharuskan hidup dalam

³⁰ Perbedaan yang signifikan antara revivalisme dan fundamentalisme adalah, revivalisme Islam (*Islamic revivalism*) atau *Islamic resurgence* mewujudkan dirinya dalam bentuk yang beragam, misalnya *Wahhabiyyah*, yang dia anggap sebagai representasi dari prototipe Islam fundamentalis modern. Terlepas dari beberapa perbedaan perspektif dan implikasi yang ditimbulkannya, korelasi, kaitan atau kemiripan karakteristik dasar antara fundamentalisme, revivalisme, Islamisme dan radikalisme tidak bisa dikesampingkan. Jika ditelaah lebih mendalam akan tampak adanya semacam *family resemblance* antara berbagai orientasi ideologis tersebut, meskipun masing-masing tetap memiliki tekanan dan strategi yang berbeda, tergantung situasi dan kondisi sosial dan gaya kepemimpinan (*leadership style*) dari masing-masing gerakan. Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*, 11.

ikatan komunitas (*jama'ah*), meski tidak harus terikat sumpah kesetiaan (*bay'ah*).

Konsep ini memang pernah menjadi legitimasi oleh sebagian *Manhaj Salafi* yang lain untuk mengkafirkan dan menuduh golongan Islam yang lain salah hingga pada akhirnya *al-walā' wa al-barā'*, menjadi ciri khas dari Islam *Manhaj Salafi* yang transnasional.

Munculnya Gerakan Islam transnasional tidak terlepas dari kebangkitan Islam pada masa sebelumnya. Fenomena gerakan ini bisa ditarik ke belakang sejak kebangkitan dan pembaharuan Islam yang berkembang di Timur Tengah sejak abad ke-18. Beberapa gerakan Islam menandai era baru kebangkitan Islam di Timur Tengah antara lain: gerakan Muhammad bin Abdul Wahab di Arabia bagian tengah yang melahirkan kelompok *Salafi-Wahabi*.

Selain itu, muncul juga gerakan pada abad ke-19 dan ke-20 yang dipimpin oleh tiga pemikir selanjutnya: Jamaludin al-Afghani (1839-1897) yang melahirkan gerakan Pan-Islamisme, gerakan yang dipimpin oleh Muhammad Abduh (1849-1905), dan gerakan yang dipimpin oleh Rasyid Ridha (1865-1935).³¹

Akan tetapi para Jemaah hijrah di Ponpes Imam Muslim ini meyakini bahwa yang percaya terhadap doktrin *al-walā' wa al-barā'* tersebut akan selalu membuat mereka berusaha menjauhkan diri dari hasrat merebut kekuasaan politik (*da'wah hizbīyah*) yang cenderung menyulut api fanatisme

³¹ Faisal Ismail, "Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam", dalam *Majalah Al-Jami'ah*, no. 40, 1990, 38.

dan permusuhan. Hal ini terlihat pada kasus di Kota Kediri Ponpes Imam Muslim tidak berafiliasi dengan partai atau organisasi politik tertentu. Mereka berusaha lebih jauh dengan menekankan penolakan terhadap aktivitas politik dan mendemonstrasikan komitmen berdakwah dan gaya hidup apolitis.

B. Konstruksi Makna Jemaah Hijrah Pondok Pesantren Imam Muslim

1. Proses Eksternalisasi Hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim

Berger dan Luckman memandang realitas sosial bergerak dalam tiga proses utama, yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi yang secara bersama membentuk fenomena dalam masyarakat. Pada dasarnya manusia bersama-sama dipaksa untuk mengeksternalisasi dirinya dalam aktivitas bersama yang menghasilkan dunia manusiawi. Dunia merupakan bagian yang disebut sebagai struktur sosial, yaitu struktur yang memperoleh status berupa realitas objektif (diri manusia atau individu itu sendiri) yang diinternalisasikan dalam proses sosialisasi.

Eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi, merupakan tiga proses yang berjalan secara terus menerus. Dengan adanya dunia sosial objektif yang membentuk individu-individu dalam arti manusia adalah produk dari masyarakatnya.

Beberapa dari manusia ini eksis dalam bentuk hukum-hukum yang mencerminkan norma-norma sosial. Aspek lain dari realitas objektif bukan sebagai realitas yang langsung dapat diketahui, tetapi bisa mempengaruhi segalanya. Realitas sosial mulai dari realitas sehari-hari, interaksi sosial

dan bahasa sehari-hari, seperti cara berpakaian, cara berbicara dan lain sebagainya.

Realitas yang objektif ini dipantulkan dari orang lain yang cukup berarti bagi individu itu sendiri (walaupun realitas yang diterima tidak sama antara individu satu dengan yang lainnya). Pada dasarnya manusia tidak seluruhnya ditentukan oleh lingkungan. Dengan kata lain proses sosialisasi bukan suatu keberhasilan yang tuntas, manusia memiliki peluang untuk mampu membuat dunia mereka sendiri. Hal inilah yang disebut eksternalisasi mengakibatkan suatu perubahan sosial.

Eksternalisasi memiliki pengertian bahwa secara kehidupan empiris manusia memang tidak dapat dibayangkan kehidupannya terpisah dari eksistensi dirinya terus-menerus ke dalam dunia yang mereka tempati. Manusia secara subyektif didapat menjadikan dirinya sebagai objek pemikirannya tanpa dibantu realitas social yang mengiringnya. Mereka membutuhkan eksistensi di luar dirinya untuk memotivasi mengekspresikan diri dalam dunia sekelilingnya. Secara subyektif manusia tersebut telah melakukan eksternalisasi semenjak ia bereksistensi di dunia ini.³²

Di Kediri, Islam yang berkembang pada awalnya adalah Islam yang berafiliasi dengan tasawuf. Di mana Islam yang bercorak tasawuf merupakan jenis Islam yang sangat akomodatif dengan budaya di mana Islam itu berada. Sehingga Islam yang bercorak tasawuf ini sangat toleran

³² Poloma M. Margaret, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 302.

dalam berakulturasi budaya lokal.³³ Hal ini diobjektivasi oleh masyarakat Kediri pada umumnya dan diinternalisasi oleh golongan Islam yang beragam di Kediri.

Akulturasi budaya yang terjadi, bukan hanya menghasilkan budaya yang sinkretis tetapi juga mempengaruhi pola pikir masyarakatnya secara luas dalam menyikapi perbedaan yang ada di masyarakat (baca: dalam istilah Berger disebut sebagai internalisasi). Baik itu perbedaan keyakinan, budaya, pola pikir, ideologi dan ras.³⁴

Pada awal tahun 2000-an merupakan awal mula gelombang purifikasi Islam yang bercorak revivalisme tengah mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Bahkan aksi teorisme yang merebak pada awal millennium baru tersebut tengah mencapai puncaknya. Hal ini pula yang menjadi keprihatinan para pendiri *Manhaj Salafī* di Kota Kediri untuk membawa ajaran Islam *Manhaj Salafī* ke Kediri. *Manhaj Salafī* sendiri merupakan salah satu bentuk Islam puritan-transnasional yang masuk di wilayah di Kediri.

³³ Sutyono. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* (Jakarta: Kompas, 2010). 34-48.

³⁴ Suku Bangsa, mayoritas penduduk Kota Kediri adalah suku Jawa, diikuti dengan 10% Tionghoa, 3% Batak, 4% Manado, 8% Ambon, 10% Madura, 5% Sunda, 5% Arab, dan berbagai perantau di luar suku Jawa lainnya yang tinggal dan menetap di kota ini. tetapi di Kediri tidak pernah terjadi bentrok atas nama SARA dengan skala besar, dan reaktif aman serta sangat akomodatif terhadap multikulturalisme. Sedangkan agama, berdasarkan sensus penduduk Kota Kediri pada tahun 2016, mayoritas penduduk beragama Islam, diikuti dengan Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu, dan aliran kepercayaan lainnya. Jumlah pondok pesantren di Kota Kediri pada tahun 2015 telah mencapai 27 pondok bertambah 3 pondok dibandingkan dengan tahun sebelumnya, terbanyak berada di kecamatan Mojojoto sebanyak 16 dan di kecamatan Pesantren terdapat 4 buah dan termasuk pondok yang terkenal yaitu pondok pesantren Lirboyo. Sedangkan jumlah pondok pesantren di kecamatan Kota sebanyak 7 buah. Jumlah keseluruhan santrinya mencapai 18.314 dan diasuh oleh 1.616 guru. Badan Pusat Statistik Kota Kediri, *Kota Kediri dalam Angka 2005*, 12.

Beberapa teori yang membahas tentang munculnya gerakan purifikasi Islam transnasional di dunia Islam antara lain. *Pertama*, adanya kegagalan umat Islam dalam menghadapi arus modernitas yang dinilai telah menyudutkan Islam.³⁵

Kedua, adanya rasa kesetiakawanan terhadap nasib yang menimpa saudara-saudara se-agamanya seperti yang terjadi di Palestina, Kashmir, Afganistan dan Irak.³⁶ Perasaan solidaritas ini sesungguhnya dimiliki oleh seluruh umat Islam sedunia. Namun, cara meresponnya berbeda dengan mayoritas muslim lainnya.

Ketiga, secara khusus di Indonesia, maraknya puritan-transnasional ini lebih disebabkan oleh kegagalan negara dalam mewujudkan cita-cita kemerdekaan berupa tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat. Wahid dalam melihat infiltrasi gerakan Islam transnasional di Indonesia, cenderung mengkategorikannya sebagai gerakan Islam fundamentalis.³⁷

Oleh karenanya *Salafism* sesungguhnya bukan gerakan yang disatukan. *Salafism* memiliki genealogi kondisi-kondisi yang berbeda-beda, masing-masing memiliki jalan picu historis dan kombinasi jaringan lokal dan transnasional. Jaringan transnasional yang paling menonjol

³⁵ Rachid Ghannouchi, "Partisipasi dalam Pemerintahan Non-Muslim", dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2003), 112. Bandingkan juga dengan karya Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Singapura: Solstice Publishing, 2006).

³⁶ James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley and London: University of California Press, 1978), 18.

³⁷ Karl D. Jackson, *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam di Jawa Barat*, (Jakarta: Grafiti, 1990), 200-202.

adalah jaringan yang digerakkan oleh Nasir al- Din al-Albani dan Muqbil Hadi al Wad'i yang dilembagakan oleh *Madkhalis* di Saudi Arabia, dan jaringan yang digerakkan ke Yaman oleh Muqbil Hadi al-Wad'i. Selanjutnya jaringan ini bercabang kelompok-kelompok *Salafīs* yang dipimpin oleh Ja'far 'Umar Thalib di Indonesia di jalur pertama, Bale di Ethiopia di jalur kedua, dan *Salafīs* Perancis di jalur ketiga. Institusi-institusi resmi semisal Universitas Islam di Madinah dan Institut Muqbil di Yaman memainkan peran jaringan para sarjana dan, di Indonesia, sebagian pesantren. Tidak semua jalur berkembang dalam satu jalur. Mariam Abou Zahab menunjukkan bahwa *Ahl al-Hadith* telah mempengaruhi gerakan *Salafī*. Jalur lainnya adalah *Ansar al-Sunnah al- Muhammadiyyah*.³⁸

Perkembangan Islam *Manhaj Salaf* di Kota Kediri tak lepas dari kontribusi Al-Irsyad Al-Islamiyah -yang memiliki corak Islam puritan- di Kediri yang menyediakan tempat bagi dakwah *Manhaj Salafī* sekitar tahun 2003 yang notabene sama-sama puritan. Kegiatan *halaqah* yang diadakan di masjid Al-Irsyad Kota Kediri ini diinisiasi oleh bapak Abdus Salam (nama Hijrahnya: nama aslinya Slamet Riyadi) yang pada waktu itu menjadi distributor majalah As-Sunnah di Kediri.³⁹

Irsyad al-Islamiyyah yang membantu dakwah *Manhaj Salafī* di Kediri merupakan jami'ah yang didirikan oleh Syekh Ahmad Soorkati pada tanggal 16 September 1914 di Jakarta (Batavia) yang bertujuan untuk

³⁸ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University press, 1999) , 199.

³⁹ Abdus Salam, Sekretaris Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, Kediri, 22 Agustus 2020.

memajukan pendidikan agama Islam secara murni di kalangan bangsa Arab peranakan. Untuk itu mereka mendirikan madrasah al-Irsyad, terutama di daerah pesisir, seperti Surabaya, Pekalongan, Tegal, dan Jakarta dalam bidang sosial dan dakwah Islam dengan dasar al-Qur'ān dan al-Sunnah secara murni.⁴⁰

Prinsip mereformasi praktik Islam yang dilakukan Al Irsyad ini sejalan dengan pergerakan reformasi di Mesir melalui pengaruh dari tokoh-tokoh reformis tersebut seperti Muhammad Abduh dan Rashid Ridha. Prinsip tersebut dikembangkan Al-Irsyad dengan mengembangkan sistem organisasi modern. Hal ini nampak dengan dirumuskannya adopsi konstitusi resmi struktur organisasi dasar Al-Irsyad pada bulan Agustus 1915. Melalui konteks sosial inilah wacana Al-Irsyad menjadi salah satu wacana pemikiran Islam yang memainkan peranan penting di Indonesia.⁴¹

Prinsip awal gerakan Al-Irsyad yang digariskan Ahmad Surkati dalam *mabadi* Al-Irsyad mencakup untuk membersihkan unsur politeisme dalam Islam yang terjadi melalui praktik inovasidalam beragama. Praktik inovasi beragama yang membawa unsur politeisme dalam hal ini seperti *bid'ah* yang masih mewarnai masyarakat Indonesia pada saatitu. Praktik *bid'ah* tersebut dicontohkan Surkati seperti dengan melakukan pembacaan

⁴⁰ H. Hussein Badjerei, *Al Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa* (Jakarta: Badan Penerbit Presto Prima Utama, 1996), 4.

⁴¹ Ibid, 8.

riwayat hidup para wali untuk mendapat berkah ataupun praktik praktik lain yang diluar pada pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah.⁴²

Gerakan Al-Irsyad bertujuan untuk menumpas praktik *bid'ah* dalam hal *akidah* dengan didasarkan pada pemahaman Al Qur'an dan Sunnah sebagaimana yang tercakup dalam *mabadi* Al-Irsyad. Prinsip pokok awal gerakan Al-Irsyad ini juga bertujuan untuk mewujudkan kesetaraan dalam kehidupan sesama muslim berdasar pemahaman yang bersumber dari Al- Qur'an dan sunnah.⁴³ Al-Irsyad Al-Islamiyah sendiri masuk di Kota Kediri sejak tahun 90-an.

Pada tahun 2003 Al-Irsyad di Kota Kediri memiliki *halaqah* yang bercorak *Salafi*, tetapi *Salafi* yang ada tersebut memiliki dua kubu yang berseberangan, yang pertama *halaqah Salafi* yang bertipe *harakah-revivalis* (baca: HTI dan PKS) dan *halaqah Salafi* yang bersifat dakwah (baca: *Manhaj Salafi*). Setelah terjadi resistensi di antara keduanya, bapak Abdus Salam dan beberapa tokoh *Manhaj Salafi* Kediri, pada tahun 2005 menginisiasi berdirinya masjid Imam Muslim , yang nantinya menjadi Pondok Pesantren Imam Muslim .

Perkembangan jemaah yang cukup signifikan pada tahun 2007, memaksa para jemaah *Manhaj Salafi* mampu mendirikan Pondok Pesantren Imam Muslim di atas tanah yang diwaqafkan oleh beberapa jemaahnya untuk dibangun sebuah Masjid terlebih dahulu. Hingga pada

⁴² Natalie Mohbini Keshesh, *Hadrami Awakening: Kebangkitan Hadhrami Indonesia*. Terjemahan Ita Mutiara dan Andri (Jakarta: PT. Akbar Media Aksara, 2007), 20.

⁴³ Hussein, *Al Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa*, 18

akhirnya berhasil membuka program tahfidz Al-Qur'an pada tahun berikutnya dan tahun 2010 PAUD dan TK, serta Tahun 2013 mendirikan SD Imam Muslim.

Awal mula *Manhaj Salafī* di Kediri dibawa oleh para santri lulusan dari 3 pondok pesantren *Manhaj Salafī* yang ada di Jawa Timur dan Jawa Tengah, yaitu Pondok Pesantren Al-Furqon Gresik, Pondok Pesantren Al-Irsyad Surabaya dan Pondok Pesantren Al-Irsyad Salatiga, --di mana ketiganya memang banyak melahirkan kader *Salafī* yang menjadi juru dakwah di seluruh pondok pesantren yang berbasis *Salafī* di Indonesia-.

Geneologi Islam *Manhaj Salafī* dari ketiga pondok pesantren tersebut memiliki akar pemikiran *Salafī* yang dakwah-puritan.⁴⁴ Di mana titik tekan dari ajaran *Salafī* yang mereka kembangkan merupakan dakwah *bi al-ḥikmah*, bukan dakwah *bi al-qitāl*. Dakwah *Salafī bi al-ḥikmah* ini sendiri merupakan dari perkembangan atas rasa tidak puas mereka terhadap sikap “keras kepala” kelompok-kelompok *Salafī* Jihadi dan *Salafī* Haraki yang terlalu memaksakan pandangan mereka tentang Islam terhadap umat Muslim yang lain.⁴⁵

2. Proses Objektivasi *Manhaj Salafī* di Pondok Imam Muslim

Realitas kehidupan sehari-hari selain terisi oleh objektivasi, juga memuat signifikansi. Signifikansi atau pembuatan tanda-tanda dikonstruksi

⁴⁴ Dalam penelitian Norhaidi Hasan *salafī* yang termasuk dalam tipologi ini lebih fokus pada dakwah dan membenci *haraki* (sistem pergerakan) dengan dengan gerakan berorganisasi maupun politik. Aktifitas politik dianggapnya sebagai sesuatu yang merusak karena melahirkan sikap *hizbiyah* (fanatik golongan). Noorhaidi Hasan Dkk, “Peta Literatur keislaman Generasi Milenial: Ideologi dan Jaringan” *Jurnal Covey Report*, Vol 1 No. 2018. 55-78.

⁴⁵ Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

oleh manusia, merupakan objektivasi yang telah memiliki makna intersubjektif walaupun terkadang tidak ada batas yang jelas antara signifikasi dan objektivasi.⁴⁶

Dari signifikasi dan objektivasi menjadikan masyarakat sebagai realitas objektif menyiratkan pelembagaan di dalamnya. Proses pelembagaan. (institusionalisasi) diawali oleh eksternalisasi yang dilakukan berulang-ulang oleh manusia sebagai masyarakat, sehingga terlihat polanya dan dipahami bersama yang kemudian menghasilkan pembiasaan (habitualisasi). Habitualisasi yang telah berlangsung memunculkan pengendapan dan tradisi. Pengendapan dan tradisi ini kemudian diwariskan ke generasi sesudahnya melalui bahasa dan berlangsung secara terus menerus.

Di sinilah terdapat peranan masyarakat sebagai Lembaga penjaga tradisi untuk memwariskan pengetahuan tersebut, termasuk dalam kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan pewarisan pengalaman tersebut untuk dijadikan realitas sosial. Jadi, peranan masyarakat mempresentasikan tatanan kelembagaan atau lebih jelasnya, Peranan mempresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga.⁴⁷

Dengan demikian masyarakat sebagai realitas objektif secara langsung telah menjadi sebuah legitimasi pengetahuan atas pengalaman eksternalisasi yang terlembagakan. Legitimasi yang terdapat di dalam masyarakat merupakan objektivasi makna tingkat kedua, dan merupakan

⁴⁶ Ibid., 13-15.

⁴⁷ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books. 1969), 31.

pengetahuan yang berdimensi kognitif dan normatif, karena tidak hanya menyangkut penjelasan tetapi juga nilai-nilai. Legitimasi berfungsi untuk membuat objektivasi yang sudah melembaga menjadi masuk akal secara subjektif.⁴⁸

Objektivasi ajaran *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim Kota Kediri, memiliki beberapa aspek yang diobjektivasi oleh jemaah hijrahnya, diantaranya yaitu: pertama, objektivasi hijrah sebagai upaya menjadikan diri lebih baik, dibandingkan kehidupan masa lalunya karena menemukan makna Islam yang sesungguhnya di *Manhaj Salafī* Pondok Pesantren Imam Muslim. Kedua, objektivasi hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim sebagai upaya agar tetap konsisten hidup dalam ajaran Islam yang benar (sesuai dengan *Manhaj Salafī*). Ketiga, Objektivasi ajaran Islam *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim sebagai Gerakan *tarbiyah* murni dan menjauhkan dari sifat perpecahan (*hibziyah*).

Objektivasi yang pertama objektivasi hijrah sebagai upaya menjadikan diri lebih baik, dibandingkan kehidupan masa lalunya karena menemukan makna Islam yang sesungguhnya di *Manhaj Salafī* Pondok Pesantren Imam Muslim. Dalam objektivasi ini, jemaah hijrah merasa bahwa dengan melakukan hijrah mereka kehidupannya menjadi lebih islami dan lebih baik, karena kehidupannya yang sekarang -setelah berhijrah ke *Manhaj Salafī*- digunakan untuk melaksanakan dakwah Islam.

⁴⁸ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 24-27.

Sebagaimana diketahui prinsip dan karakter dasar *Manhaj Salafi* bertumpu pada akidah. Menurut *Manhaj* ini, akidah sangat esensial dari pada misalnya fikih. Karena dengan akidah yang benar menjadikan Muslim sangat mulia. Prinsip dan karakter dasar ini tercakup dalam tauhid, mengikuti jejak Sunnah, menentang terhadap bid'ah, *al-walā' wal barā'* dan taat terhadap penguasa.

Keberagamaan *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim yang selama ini dikenal berbeda dengan Islam lokal yang sudah lama berkembang, ternyata perihal sikap *wasatiyah*-nya terpengaruh oleh budaya Islam Lokal yang terlebih dahulu ada di Kota Kediri. Melihat perkembangan Islam *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim dapat ditinjau dari sudut pandang sosiologis maupun antropologis, memiliki karakter Islam Indonesia *wasatiyah* hal ini dibuktikan dengan karakter Islam *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim sangat harmonis dengan kondisi masyarakatnya. Di antara wataknya adalah ramah, terbuka, toleran, adil, seimbang dan moderat.⁴⁹

Hal ini disebabkan nilai-nilai *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim sendiri memiliki geneologi Islam perpaduan *Manhaj Salafi* yang

⁴⁹ Pendidikan Islam yang berkembang di Indonesia (baca: Kediri khususnya) merupakan wujud akomodasi dan dialog antar kebudayaan yang berbeda. Artinya, pendidikan Islam asli Indonesia adalah salah satu wujud kreatif para pemeluknya dalam mengembangkan Islam *wasatiyah* dan dalam menanamkan nilai-nilai seperti perbedaan, demokrasi, dan kemanusiaan. Sikap para juru dakwah yang akomodatif dan modifikatif ketika berhadapan dengan budaya lokal, turut mempersubur tumbuhnya *sinkritisme* dalam pengamalan ajaran agama. Sikap ini memberi kesan “kekurang-murniaan” iman dalam bidang akidah. Pondok Imam Muslim sendiri secara tegas menyatakan jika terkait dengan akidah mereka tetap berpegang teguh kepada dalil al-Qur'an dan Hadis. Di mana tetap bersikap *wassathiyyah* tetapi tidak mau menciptakan bid'ah dalam beribadah.

bertipe Dakwah-puritanis dan multikulturalisme masyarakat Kota Kediri. Dalam hal ini apabila menggunakan bahasa Berger mengeksternalisasi corak pemikiran masyarakat Islam di Kediri yang toleran.⁵⁰ Dari geneologi yang demikian tersebut digunakan oleh Ponpes Imam Muslim dalam memahami al-Qur'ān dan Sunah Rasulullah untuk diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari para pengikutnya.

Secara proses eksternalisasi *Manhaj Salafī* bagi Ponpes Imam Muslim adalah cara pandang mereka terhadap sahabat, *tābi 'īn* dan *tābi' al-tābi 'īn* dalam memahami sumber ajaran Islam yakni al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah yang mereka internalisasi kemudian melahirkan sikap toleran sebagaimana masyarakat Kediri pada umumnya. Hal ini pula yang menjadikan *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim tidak bersifat *hizbiyah* atau memiliki kecenderungan terhadap suatu pendapat ulama yang *haraki* maupun *jihadi*, tetapi dalil-dalil yang ada tentang dakwah maupun jihad dikaji berdasarkan *local wisdom* masyarakat yang ada dengan menyesuaikan kemampuan masyarakat menjalankan dalil tersebut.⁵¹

⁵⁰ Bukti Islam di Kediri sangat toleran dan akomodatif dalam dakwahnya yaitu dalam hal strategi dakwah Islam, Syekh Abdul Mursyad menggunakan dua jalur, yakni jalur pendidikan dan jalur kesenian. Jalur pendidikan di sini diartikan bahwa semasa hidup Syekh Mursyad pernah merintis dan mendirikan sebuah perguruan atau padepokan untuk mengajarkan ilmu agama dan ilmu kanuragan. Berawal dari padepokan tersebut, muncullah tokoh-tokoh kunci penyebar agama Islam di berbagai wilayah tanah Jawa yang muncul dari proses pendidikan Islam yang beliau rintis. Sebagian tokoh tersebut adalah para murid dan keturunan beliau yang telah terbukti banyak menjadi *muassis* pesantren dan tokoh penting syiar Islam, seperti Ki Anom Besari (Caruban-Madiun), Kyai Hasan Besari (Ponorogo), Kyai Abdul Rahman, Kyai Nur Syaiq, Kyai Sholeh (Banjarmelati-Kediri), Syekh Basyaruddin (Tulungagung), dll. Saiful Mujab, *Telusur Islam Kediri (2): Jejak Dakwah Syekh Abdul Mursyad Setonolandeandean*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-2-jejak-dakwah-syekh-abdul-mursyad-setonolandeandean/>. Diakses 19 Juli 2020.

⁵¹ Abdul Adhim, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

Secara tidak langsung pada hakikatnya “*Manhaj*” di Ponpes Imam Muslim merupakan sumber ketiga setelah al-Qur’ān dan al-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *Salafī*. *Manhaj* ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taimiyah dan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab yaitu kitab al-*‘Aqd al-Wasati*, *al-Tawhīd*, dan *Uṣul al-Thalāthah*. Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah ‘Abd al-Aziz bin Baz dan Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Kelompok *Salafī* di Ponpes Imam Muslim dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tawqīfī*. Hal inilah yang menjadikan Ponpes Imam Muslim memiliki corak *Salafī* yang *tanzimi* atau toleran dengan perbedaan yang ada.

Di Ponpes Imam Muslim ber *Manhaj Salafī* pada dasarnya bercorak Islam Puritan, akan tetapi bersikap moderat dengan mengajarkan untuk tidak mengkafirkan seorangpun dari kaum Muslim kecuali apabila dia melakukan perbuatan yang membatalkan akidah atau keimanan dan keislaman. Adapun dosa besar selain syirik tidak ada dalil yang menghukumi pelakunya sebagai kafir.

Ada beberapa prinsip yang dipegang oleh *Manhaj* ini dalam masalah kufur dan pengkafiran. Prinsip-prinsip tersebut adalah: *Pertama*, Pengkafiran adalah hukum shar’ī dan tempat kembalinya kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang siapa yang tetap keislamannya secara meyakinkan, maka keislaman itu tidak bisa lenyap darinya kecuali dengan sebab yang meyakinkan pula.

Tidak setiap ucapan dan perbuatan yang disifatkan *nash* sebagai kekufuran merupakan kekafiran yang besar atau kufur akbar yang mengeluarkan seseorang dari agama, karena sesungguhnya kekafiran itu ada dua macam, yaitu kekafiran kecil dan kekafiran besar. Maka hukum atas ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan ini sesungguhnya berlaku menurut ketentuan metode para ulama Ahlul Sunnah dan hukum-hukum yang mereka keluarkan.

Tidak boleh menjatuhkan hukum kafir kepada seorang Muslim, kecuali telah ada petunjuk yang jelas, terang dan mantap dari al-Qur'an dan Sunnah atas kekufurannya. Maka dalam permasalahan ini tidak cukup hanya *shubhat* dan persangkaan saja.

Melihat fenomena yang terjadi di Ponpes Imam Muslim di atas, terlepas dari keberatan terhadap istilah-istilah yang beredar dalam memotret bentuk pemikiran keislaman,⁵² Abou Fadl mengakui bahwa dalam melihat realitas pemikiran Islam melalui dikotomi moderat dan puritan adalah sebuah simplikasi yang berlebihan dan tidak memadai. Bukan tanpa alasan apabila Abou Fadl hanya memetakan dua katagori, sebab secara umum kebanyakan orang Muslim jatuh pada pilihan di antara dua kutub ekstrem, yakni moderat⁵³ dan puritan.⁵⁴

⁵² Istilah-istilah fundamentalis, militan, ekstremis, radikal, anatik, ataupun islamis, Abou Fadl lebih suka menggunakan istilah puritan. enggunaan istilah fundamentalis jelas memunculkan problematis. Ini tidak lepas dari makna dasar fundamentalis yang dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *uṣūlī*, yang artinya pokok dan mendasar. "About Khaled Abou El Fadl", dalam *Scholar of the House*, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, (diakses 4 Mei 2019).

⁵³ Bagi Abou Fadl, istilah moderat tidak dapat diwakili oleh istilah-istilah seperti modernisme, progresif maupun reformis. Istilah modernis dalam pandangan Abou Fadl, mengisyaratkan satu kelompok yang berusaha mengatasi tantangan modernitas, sementara yang lain bersikap reaksioner. Sedang istilah progresif dan reformis dilihat dari perspektif liberalis justru

Berbeda dengan Islam moderat, Islam puritan memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Dalam hal ini orientasi Islam puritan mendasarkan diri dibalik kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks, bukan pada nuansa kontekstualisasi.⁵⁵ Maka tidak relevan lagi apabila kategori moderat dan puritan sebagai ukuran *Manhaj Salafi* Ponpes Imam Muslim berbeda dengan Islam Lokal yang ada di Kota Kediri.

Kedua, objektivasi hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim sebagai upaya agar tetap konsisten hidup dalam ajaran Islam yang benar (sesuai dengan *Manhaj Salafi*). Berdasarkan prinsip *al-wala' dan al-barā'*, *Manhaj Salafi* Ponpes Imam Muslim membagi manusia menjadi tiga golongan yaitu: *Pertama*, orang yang harus dicintai dengan tulus tanpa disertai rasa permusuhan. *Kedua*, orang yang harus dibenci dan dimusuhi tanpa disertai rasa kasih sedikitpun. Dan *ketiga*, orang yang berhak dicintai dan dibenci.

mengimplementasikan kediktatoran, sebagaimana figur Joseph Stalin maupun Gamal Abdel Nasser yang di sebut reformis yang selalu berpikir maju. Padahal nilai-nilai liberal tidak selalu dicapai dengan bergerak ke depan, terkadang nilai-nilai itu dapat diraih dengan kembali ke tradisi. Sebagai contoh, aspek-aspek tertentu dalam tradisi Islam jauh lebih berorientasi liberal dibanding ide-ide modern yang diserap umat Islam. Alasan lain, mungkin minoritas kaum Muslim termasuk reformis dan progresif, tetapi dalam konteks teologis dan hukum Islam, mayoritas kaum Muslimin adalah moderat. Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-26.

⁵⁴ Khaled Abou El Fadl, "Catatan tentang Transformasi" dalam *Musyawaharoh Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 190.

⁵⁵ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), 16-17.

Yang termasuk dalam kategori golongan *pertama* adalah orang-orang mukmin yang sesungguhnya baik dari kalangan Nabi, *ṣiddiqīn* (orang-orang yang jujur dan benar), *shuhadā'*, dan orang-orang yang salih. Orang yang paling utama di antara mereka adalah Rasulullah. Beliau harus lebih dicintai dari pada diri sendiri, anak, istri, orang tua dan manusia seluruhnya. Kemudian istri beliau, keluarga beliau, para sahabat khususnya para *al-khulafā' al-Rāshidīn*, kaum Muhajirin dan Anshar.

Sedangkan yang termasuk dalam kategori golongan *kedua*, mereka ini adalah orang-orang kafir tulen, baik dari kalangan orang-orang musyrik, munafik, murtad dan orang-orang yang menyimpang, apapun jenis mereka.

Golongan *ketiga*, adalah orang-orang yang beriman yang berbuat maksiat. Mereka berhak mendapat cinta karena mereka beriman, dan mereka juga berhak mendapat kebencian karena mereka berbuat maksiat yang tidak sampai pada kekafiran dan kesyirikan. Bentuk kecintaan terhadap mereka adalah menasihati mereka dan mengingkari perbuatan maksiat yang mereka lakukan. Perbuatan maksiat mereka tidak boleh dibiarkan, tetapi harus dicegah dan diperintah untuk melakukan perbuatan yang baik, dan ditegakkan hukum terhadap mereka hingga mereka berhenti dan bertaubat dari kemaksiatan.

Walā' (cinta) dan *barā'* (benci) menurut kaum *Salaf* Ponpes Imam Muslim pada hakikatnya dibangun di atas asas al-Qur'ān dan Sunnah, bukan di atas *hizbī* (kelompok). Kaum *Salafī* menyukai agar orang Muslim

itu berpegang dengan al-Qur'ān dan Sunnah berdasarkan pemahaman *Salaf al-Ṣālih*. Dan mereka membenci pengekor hawa nafsu dan *bid'ah*, lantaran penyelisihan mereka terhadap *Manhaj Salaf al-Ṣālih* ⁵⁶

Gerakan *Salafī* di Ponpes Imam Muslim berdiri di atas prinsip-prinsip *Manhaj Salafī* kepada keyakinan siapapun yang berpegang teguh dengannya, maka dijamin bahagia dan senantiasa selamat dari kesesatan, kebid'ahan dan kebatilan. Prinsip-prinsip yang kokoh yang dipegang teguh *Manhaj* ini banyak sekali, prinsip dalam hal aqidah, ibadah, mu'amalah, prinsip dalam dakwah dan lain-lain.

Ketiga, Objektivasi ajaran Islam *Manhaj Salafī* di Ponpes Imam Muslim sebagai Gerakan *tarbiyah* murni dan menjauhkan dari sifat perpecahan (*hibziyah*). Dalam rangka mempertahankan sekaligus menyebarkan tradisi pemikiran *Salafī* terhadap para santri dalam pondok pesantren Imam Muslim Kota Kediri, maka pesantren *Salafī* juga mempunyai tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan pada pondok pesantren lainnya (yang bukan *Salafī*). Hal inilah yang menjadikan Ponpes Imam Muslim pada hakikatnya merupakan kelompok *Salafī* yang bercorak dakwah-purifikasi.⁵⁷

⁵⁶ I Faizah, "Pergulatan Teologi Salafī dalam Maenstream Keberagamaan Masyarakat Sasak", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012, 55-78.

⁵⁷ Ciri Salafī tipologi ini adalah lebih fokus pada kegiatan penyebaran ilmu agama untuk pemurnian *tauhid*. Tipologi ini biasanya disebut dengan Salafī dakwah yang puritan. *Salafī* dakwah atau biasa disebut dengan "manhaj Salafī" memiliki karakteristik memfokuskan diri pada dimensi akhlak, kemurnian iman dan identitas keislaman serta tidak begitu tertarik untuk mencapai kekuasaan dengan politik.

Muhammad bin Abdul Wahhab⁵⁸ sebagai tokoh panutan *Manhaj Salafī* Ponpes Imam Muslim mengembangkan dakwahnya dengan berpedoman pada prinsip-prinsip dasar, yakni: (a) menghidupkan ilmu-ilmu keislaman (*al-ilmu*) (b) memurnikan tauhid dan memberantas kemusyrikan (*at-tauhid*) (c) menghidupkan sunnah dan memberantas *bid'ah* (*assunnah*) (d) pemurnian khazanah ilmu-ilmu keislaman (*at-tasfiyah*) (e) menyebarkan ajaran Islam yang lurus (*ad-dakwah*) (f) menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*) (g) menegakkan hukum Allah dalam pemerintahan dan masyarakat (*tath biqus syari'ah*) (h) membuka pintu-pintu ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer umat (*al-ijtihad*) (i) membela agama Allah dan negeri-negeri Muslim dengan kekuatan senjata (*jihad fi sabilillah*) dan (j) mensucikan jiwa (*at-tazkiyah*).⁵⁹

Dalam menajalankan pesantrennya, *Manhaj Salafī* tidak menganut model pesantren tradisional yang ada yang di Indonesia, di mana secara umum paling tidak ada 5 (lima) unsur pembentuk pesantren, yaitu: 1) kyai,

⁵⁸ Mayoritas ilmuwan mengenal Muhammad bin Abdul Wahhab dari empat sumber, antara lain: (a) sejarah kontemporer yang ditulis oleh pendukungnya, seperti Husain bin Ghannam (w. 1881) dalam kitab *Tarikh Najd* dan Usman bin Abdullah bin Bisyr dalam kitab *Unwan al-Majd fi Tarikh Najd*; (b) karya-karya polemik yang ditulis oleh pengkritiknya, seperti Ahmad bin Zaini Dahlan dalam kitab *al-Durar al-Saniyah fi al-Radd 'ala al-Wahhabiyah* dan *Fitnat al-Wahhabiyah*, dan Sulaiman bin Abdul Wahhab dalam kitab *Fash al-Khithab fi al-Radd 'ala Muhammad bin 'Abdul Wahhab*; (c) catatan-catatan yang ditulis oleh pelancong-pelancong Barat ke Arabia, seperti tulisan Hempher yang berjudul *Memoirs of Hempher, The British Spy to the Middle East* yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, *Mudzakkirat Mister Hempher al-Jasus al-Brithani fi Bilad Islamiyah*; dan (d) karya-karya Muhammad bin Abdul Wahhab sendiri, seperti *Kitab Tauhid, al-Qawaid al-Arba', Arba'u Qawaid*, dll. Natana J. Delong-Bas, *Wahabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004), 14.

⁵⁹ Fawwas bin Hulail bin rabah as-Suhaimi, *Ushul Manhaj As-Salaf Fid Da'wah Ilallah*, Terj. Abu Zuhair. 2007 (Jakarta; Griya Ilmu), 182.

2) santri, 3) pengajian, 4) asrama/pondok, dan 5) masjid.⁶⁰ Kelima unsur pembentuk pesantren itu biasanya tersentral kepada figur kyai yang memimpin/mendirikan pesantren itu, segala macam aktivitas yang ada dalam pesantren harus atas sepengetahuan dan persetujuan sang kyai, termasuk pembelajaran yang ada di dalamnya semua terpusat pada kyai, walaupun ada sistem klasikal yang berjenjang, yang setiap kelas diajar oleh ustad-ustad muda, maka semua pengajar di kelas itu adalah orang-orang yang direkomendasikan sang kyai.

Sedangkan Ponpes Imam Muslim sendiri hanya ada *mudir* (pimpinan Ponpes), ustad, santri, pondok dan masjid. Tetapi hirarki ustad dan *mudir* tidak sama dengan hirarki santri kepada Kyai di pondok pesantren Nahdliyin pada umumnya. Selain itu tujuan utama dari dakwah *Salafi* Ponpes Imam Muslim adalah pemurnian aqidah dari inovasi dan *praktik* keagamaan yang menyimpang melalui metode *tazkiyah* (pemurnian) dan *tarbiyah* (pendidikan). Biasanya kelompok puritan apolitis. Tipologi ini juga termasuk yang melarang pelembagaan secara formal dalam bentuk organisasi seperti NU dan Muhammadiyah.⁶¹

Di Pondok Pesantren Imam Muslim, meskipun berada di Jawa pesantren Imam Muslim memiliki model kepemimpinan yang berbeda

⁶⁰ Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga.2005), 24.

⁶¹ *Salafi Yamani* sebagaimana yang disebut dalam penelitian Norhaidi Hasan juga termasuk dalam tipologi ini, karena ia lebih fokus pada dakwah dan membenci *haraki* (sistem pergerakan) dengan gerakan berorganisasi maupun politik. Aktifitas politik dianggapnya sebagai sesuatu yang merusak karena melahirkan sikap *hizbiyah* (fanatik golongan). Wahyudi (Ed), *Gerakan Wahabi di Indonesia*, 31-57. Tetapi ustadz Adhim (pimpinan Pondok Imam Muslim) mengatakan bahwa *Salafi Yamani* pun pada hakikatnya masih sama dengan *haraki*, ini masih eksklusif dan bersifat radikal. Sedangkan Imam Muslim sendiri lebih bersifat “dakwah” *bi al-hikmah* dan *manhaj*. Abdul Adhim, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

dengan pesantren pada umumnya di Jawa. Dalam kepemimpinannya ustad Abdul Adhim sebagai Pimpinan Pondok Pesantren Imam Muslim tidak memegang kendali penuh pesantren seorang diri, dalam hal ini sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan dalam kehidupan di lingkungan pesantren tidak seluruhnya berasal dari pimpinan pesantren. Dalam memimpin pesantren ustad Abdul Adhim juga melibatkan ustad-ustad lain yang ada di lingkungan pesantren, seperti dalam hal menentukan kebijakan atau mengambil keputusan yang berhubungan dengan pesantren dilakukan dengan cara musyawarah.

Secara pribadi ustad Abdul Adhim sangat sederhana dalam mendidik, ikhlas saat berdakwah, tawadhu dan mempraktikkan kesederhanaan hidup. Perilaku-perilaku inilah yang membuat para santri begitu dekat dengan ustad Abdul Adhim sehingga para santri menganggap beliau seperti orang tua sendiri.

Sebagai pimpinan pesantren, ustad Abdul Adhim juga sebagai pengajar namun tidak dalam porsi yang banyak. Beliau melibatkan ustad-ustad lain dalam pengajaran di pesantren dan juga mempercayai santri yang lebih senior untuk mengasuh masing-masing kamar santri junior dalam pondok. Dengan model kepemimpinan seperti ini diharapkan semakin terjalin keakraban dalam lingkungan pesantren, sehingga tidak terjadi kesenjangan yang terlalu jauh antara santri dengan para asatidzah.

Di antara tradisi keilmuannya kitab yang menjadi pedoman dasar sebagai materi pembelajaran adalah kitab yang ditulis oleh Muhammad bin

Abd al-Wahhab yang berjudul *al-Uṣūl al-Thalathah, Kitāb al-Tawḥīd, Kashf al-Shubuhāt, Masāil al-Jāhiliyah*, dan syarahnya yang ditulis oleh para sarjana *Salafī* seperti Muhammad bin Salih al-Uthaymin dan Salih Ibn Fawzan bin Abd Allah al Fauzan. Ditambah juga kitab yang ditulis oleh Ibn Taimiyah yang berjudul *al-Aqīdah al-Wasitīyah* dan syarahnya yang ditulis oleh al-Uthaymin yang berjudul *Sharh al-‘Aqīdah al-Wasitīyah* dan *al-‘Aqīdah al-Tahwīyah* oleh al-Imam al Tahawīyah dan di syarahi oleh Ibn Abi al ‘Izzi.

Setelah kajian akidah sebagai prioritas yang pertama, yang kedua adalah Hadis. Kitab-kitab Hadis yang digunakan hampir sama dengan yang digunakan pesantren pada umumnya misalnya, *al-‘Arba ‘īn Nawāwī, Ṣāḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣāḥīḥ Muslim*. Namun, perbedaannya terletak pada otoritas penggunaan kitab dan syarahnya yang dipegang oleh sarjana *Salafī*. Selain Hadis adalah kitab fikih karya dari Abd al-‘Azim bin Badawi yang berjudul *al-Wajīz fī Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb al-‘Azīz*, kitab karya Ibn Qudama *‘Umdat al-Aḥkām* yang disyarahi lagi ke dalam kitab *Taysīr al-‘Allam* oleh Abd Allah bin Abd al-Rahman bin Salih Alu Bassam. Kitab akhlak yang dikaji menggunakan *al-Ta‘fīm al-Muta‘allim* oleh al Zarnuji dan sejarah Islam menggunakan kitab *Khulaṣah Nur al-Yaqīn* karya Umar Abd al-Jabbar. Meski demikian kajian akidah

merupakan kajian pokok yang paling ditekankan oleh Ponpes Imam Muslim kepada jemaahnya.⁶²

Meskipun demikian persamaan Pondok Pesantren Imam Muslim seperti pesantren-pesantren pada umumnya, Pondok Pesantren Imam Muslim sebagai tempat pendidikan agama Islam, tetapi lebih khusus sebagai pusat pengembangan model keberagamaan ber-*Manhaj Salafī*. Pesantren yang dikembangkannya mulai dari level pra sekolah (PAUD-TK) sampai SD, sedangkan pada level pendidikan tinggi yang bekerja sama dengan LIPIA Surabaya dan Jakarta. Ada empat jenis program pendidikan yang dikembangkan dalam Ponpes Imam Muslim pertama program *tahfīz al-Qur'ān* (menghapal al-Quran), kedua program *tadrīb al-duat* (pelatihan mengajar), ketiga program *tarbiyah al-nisā'* (pendidikan wanita).⁶³

3. Proses Internalisasi Hijrah di Pondok Pesantren Imam Muslim

Internalisasi adalah sebuah proses penerimaan ke dalam kesadaran dunia yang diobjektivasi sedemikian rupa, sehingga kesadaran individu di dalam realitasnya ditentukan oleh struktur realitas kelompok masyarakatnya. Sejauh internalisasi itu berlangsung dengan cara terus menerus, hingga manusia sebagai individu memiliki pengetahuan tentang struktur dunia yang diobjektivasinya menjadi fenomena-fenomena realitas eksternal.

⁶² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. cet. ke-8 (Jakarta: LP3ES, 2011), 84-91.

⁶³ Observasi di Pondok Pesantren Imam Muslim Kediri tanggal 20 Januari 2020, 4 Februari 2020 dan 10 Maret 2020.

Jemaah hijrah yang mengkonstruksi bahwa *Manhaj Salafī* merupakan ajaran Islam yang benar, pada hakikatnya cenderung eksklusif dan bersikap keras kepada ajaran agama Islam yang lama, atau di kelompok yang lain telah menyimpang dari ajaran agama Islam yang sesungguhnya. Mereka cenderung ingin membuat orang lain yakin bahwa ajaran *Manhaj Salafī* lah yang paling benar, dan harus diikuti oleh orang lain yang ada di sekitarnya.

Kelompok jemaah hijrah ini, adalah golongan jemaah hijrah yang baru saja mengalami awal-awal pengenalan tentang *Manhaj Salafī*. Mayoritas golongan jemaah hijrah ini berasal dari golongan jemaah hijrah yang berasal dari NU, Muhammadiyah dan LDII awam, yang melakukan hijrah ke Pondok Pesantren Imam Muslim dalam rentang waktu 3-4 tahun.

Golongan jemaah hijrah ini, mayoritas hanya mengikuti kajian di Ponpes Imam Muslim bukan secara rutin, tetapi hanya sesekali waktu dan kurang mendalami kitab-kitab yang diajarkan di Ponpes Imama Muslim. Mereka menganggap bahwa Ponpes Imam Muslim adalah kelompok-kelompok istimewa yang tidak bisa menerima pemikiran yang berbeda di luar kelompoknya (dalam Bahasa ustad Abdul Adhim mereka ini golongan akar rumput jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim).

Internalisasi berperilaku mereka yakni berdasarkan eksternalisasi kitab fikih, hadis, dan tafsir yang mereka objektivasi di dalam Ponpes Imam Muslim. Semua kitab yang mereka kaji dianggap sebagai *shari'at* yang benar dan harus diikuti. Konsekuensinya mereka cenderung menolak

segala yang tidak ada aturannya dalam *Shari'at* serta bertentangan dengan aqidah Islam. Semisal berpakaian, mereka cenderung memperhatikan penampilan yang sesuai sunnah Rasul (memakai gamis dan cadar) adalah hal yang utama dibandingkan perbaikan akhlak. Soal berpakaian dieksternalisasikan pada pengajaran *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim ini diobjektivasi oleh lembaganya kemudian diinternalisasi pengikutnya.

Internalisasi yang kedua adalah internalisasi terhadap objektivasi bahwa Ponpes Imam Muslim menjaga mereka tetap istiqomah dengan hijrah mereka. Ponpes Imam Muslim mengajarkan doktrin *Salafi* yang paling dasar kepada jemaah hijrahnya. Misalnya, mengingat macam-macam ibadah yang penting yang berdasar atas Hadits Nabi, melarang anak menggambar makhluk hidup (manusia dan hewan), melarang anak menyanyikan lagu, dan memisahkan perempuan dari laki-laki dengan kelas yang berbeda. Guru yang mengajar anak-anak itu adalah seorang wanita yang bercadar namun ketika dalam kelas cadarnya dibuka.⁶⁴

Dalam jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim yang melakukan internalisasi ini pada umumnya merupakan golongan hijrah yang mengenal *Manhaj Salafi* justru bukan dari Ponpes Imam Muslim tetapi karena mengikuti daurah maupun halaqah *Manhaj Salafi* di tempat yang lain. Bagi mereka keberadaan sanad keilmuan tidak begitu penting. Hal yang paling penting adalah kemampuan seseorang dalam memahami teks

⁶⁴ Zaini, *Wawancara*, Kediri, 14 Agustus 2020.

keagamaan dan nalar yang sinkron dengan ajaran Islam *Manhaj Salafi*. Sehingga ketersambungan sanad ilmu bukanlah hal yang utama, karena yang utama adalah ilmu tersebut tersampaikan.⁶⁵ Untuk itu media dakwah yang digunakan oleh *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim pun beragam dapat mereka terima.

Memang media yang digunakan dalam kegiatan dakwah di Ponpes Imam Muslim bisa sangat beragam, bergantung pada proses pelaksanaan kegiatan dakwah berlangsung. Namun demikian secara umum, jenis media yang dapat digunakan dalam berdakwah terbagi pada dua bagian besar. *Pertama*, media tradisional, yakni media tanpa teknologi komunikasi. *Kedua*, media modern, yakni media dengan teknologi komunikasi. Media tradisional pada umumnya terkait dengan konteks kebudayaan tertentu yang berkembang dalam pergaulan tradisionalnya.

Internalisasi yang ketiga adalah ajaran Islam *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim sebagai Gerakan *tarbiyah* murni dan menjauhkan dari sifat perpecahan (*hibziyah*). Jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim golongan ini mengikuti kajian di Ponpes Imam Muslim, karena meyakini bahwa Ponpes Imam Muslim menolak fanatik golongan dan fanatik madzhab (*hibbiyah*) namun tidak ada pelarangan mendirikan jemaah-jemaah, tetapi Islam harus menjadi pemersatu seluruh jemaah. *Hizbiyah*

⁶⁵ Pembelajaran Manhaj Salafi ketika di masa pandemic covid-19 tidak memiliki hambatan yang berarti dalam mengkaji keilmuan Islam, karena para Jamaahnya masih bisa mengakses kajian-kajian Islam Manhaj Salafi melalui TV, Radio, Internet dan rekaman-rekaman Ustadz-ustadz Salafi yang ada. Karena yang paling penting bagi mereka adalah ilmu yang didapat berdasarkan nash Al-Qur'an dan Hadis, bukan berdasarkan legitimasi sanad keilmuan seorang ulama atau pendakwah. Zaini, *Wawancara*, Kediri, 12 Agustus 2020.

dilarang karena bertentangan dengan al-Qur'ān. *Jama'at al-Muslimīn* dapat dipahami sebagai negara Islam, namun jika tidak maka dapat diartikan dengan jemaah dari sebagian kaum muslimin. Kelompok jemaah Hijrah ini mayoritas merupakan para jemaah hijrah yang telah menjadi ustad atau pengurus Ponpes Pesantren Imam Muslim.

Ponpes Imam Muslim yang ber-*Manhaj Salafī* mengaku mereka *Ahl al Sunnah wa al-Jama'ah*, maksudnya adalah kaum yang mengamalkan al-Qur'ān serta berpegang teguh dengan al-Sunnah. Jadi, menurut mereka *Ahl al-Sunnah* yang dimaksud oleh Nabi dan Ahl al-Sunnah adalah *Salaf al-Ṣāliḥ* serta siapa saja yang meniti jalan mereka.

Kata *Salaf al-Ṣāliḥ* menurut jemaah hijrah pondok pesantren Imam Muslim golongan ini, memiliki persamaan dengan *Ahl al Sunnah wa al-Jama'ah*⁶⁶ adalah orang-orang yang berjalan di atas *Manhaj Salaf al-Ṣāliḥ*. Sebagaimana halnya mereka juga diberi sebutan dengan *Ahl al-Athar* (perkataan dan perbuatan sahabat dan tabi'īn), *Ahl al-Hadīth*, *Tāifah Manṣūrah* (kelompok yang mendapat pertolongan sampai hari kiamat), *firqah nājiyah* (golongan yang selamat), dan *ahl al-ittibā'*.⁶⁷

Bagi para jemaah hijrah di Ponpes Imam Muslim ini penting kiranya mengidentifikasi diri mereka sebagai kelompok *Ahlus Sunnah*

⁶⁶Istilah *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* sampai dengan munculnya *salafi* di Indonesia, secara populer dipakai untuk “kaum *Nahdliyyin*”, yaitu golongan yang ramah terhadap tradisi lokal, fleksibel dan kontekstual dalam memahami agama. Golongan ini sangat anti Wahabi, dan karena itu ketika muncul Dakwah Salafi yang Wahabi tetapi menggolongkan diri sebagai *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* membingungkan mereka. Beberapa publikasi muncul memperdebatkan siapa sesungguhnya yang *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

⁶⁷ Bagus Jamrozi, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020. Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

wa Al-Jama'ah yang paling legitimet, identifikasi ini bagi mereka penting sebab hanya melalui legitimasi kelompok inilah mereka dianggap sebagai *Al Firqatun Najiyah*, yaitu golongan yang Allah selamatkan dari neraka (sebagaimana yang akan disebutkan dalam hadits).⁶⁸ Abdullah bin 'Amr bin Al 'Ash, disebut juga *Ath Thaufah Al Manshurah*, kelompok yang senantiasa ditolong dan dimenangkan oleh Allah. Mereka juga mengklaim sebagai *Ahlul Hadits wal Atsar* dikarenakan berpegang teguh pada hadits dan *atsar* di saat orang-orang banyak mengedepankan akal.

Mereka meyakini bahwa dakwah *Salafi* yang mengklaim faham *Salafi* telah mulai pada masa hidup Nabi itu sendiri, meskipun faktanya *Salafi* kontemporer pada umumnya merujuk pada Muhammad Ibn Abdul Wahhab dan Ibn Taimiyyah serta muridnya, Ibn Qayyim Al-Jauziya. Para ulama ini sejatinya adalah pengikut pemikiran Ahmad Ibn Hanbal, pendiri madzhab Hanbali yang membela dan menaruh perhatian sangat besar terhadap sunnah sebagai sumber yang harus diperhitungkan dalam menetapkan hukum. Penghargaan tinggi terhadap Ahmad Ibn Hanbal oleh kaum *Salafi* merupakan konsekuensi dari "pengagungan" mereka terhadap *Salafus Salih*.

⁶⁸ Istilah *Ahlus-Sunnah wa Al-Jamaah* ini berdasar pada sebuah Hadits yang menyatakan: Umat Yahudi terpecah menjadi 71 golongan, umat Nasrani menjadi 72 golongan, sedangkan umatku 73 golongan. Yang selamat dari 73 golongan itu hanya satu, sedangkan lainnya celaka. Ditanyakan kepada Nabi: "Siapa golongan yang selamat itu?" Beliau menjawab: "*Ahlus sunnah wal jamaah*." Ditanyakan lagi kepada Nabi: "Siapakah *ahlus sunnah wal jamaah* itu?" Nabi menjawab: "Apa yang aku berada di atasnya saat ini dan para sahabatku". Terhadap Hadits ini, kaum Salafi menganggap diri mereka sebagai kaum yang selamat dari api neraka, lantaran "salafi"-nya itu. Lihat Tim Karya Ilmiah 2008 (Kaiser 08), *Aliran-aliran Teologi Islam*, (diterbitkan oleh Purnasiswa Aliyah 2008: Lirboyo Kediri, 2008), 163.

Para jemaah hijrah Pondok Pesantren Imam Muslim golongan ini meyakini pada hakikatnya berdiri dengan tujuan *taṣfīyah* (pemurnian) dan *tarbiyah* (pendidikan). *Taṣfīyah* dimaksudkan sebagai pemurnian ilmu-ilmu *shari'at* yang menjadi sandaran ijtihad. Pemurnian Sunah Nabi dari Hadis lemah dan palsu yang digunakan oleh *ahl bid'ah* sebagai pedoman amal. Sedangkan *tarbiyah* adalah pendidikan akhlak sesuai shar'i yang terlahir dalam ibadah, muamalah yang dibangun di atas landasan yang kokoh yakni al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Konsep *taṣfīyah* dan *tarbiyah* akan memberikan konsekuensi logis bahwa di bidang pembinaan tauhid akan dapat dilakukan dengan baik apabila seseorang melepaskan diri dari noda-noda syirik. Demikian juga dalam *shari'at* atau ibadah akan dapat dibina dengan baik apabila seseorang terlepas diri dari segala bentuk bid'ah. *Taṣfīyah* dan *tarbiyah* adalah kunci kebangkitan dakwah Islam.⁶⁹

Wujud dari *taṣfīyah* dan *tarbiyah* sebagai kunci kebangkitan dakwah Islam adalah menjauhkan diri dari hasrat merebut kekuasaan politik (*da'wah hizbiyah*) yang cenderung menyulut api fanatisme dan

⁶⁹ Muhammad bin Abdul Wahhab mengembangkan dakwahnya dengan berpedoman pada prinsip-prinsip dasar, yakni: (a) menghidupkan ilmu-ilmu keislaman (*al-'ilm*) (b) memurnikan tauhid dan memberantas kemusyrikan (*al-tawhid*) (c) menghidupkan sunnah dan memberantas bid'ah (*assunnah*) (d) pemurnian khazanah ilmu-ilmu keislaman (*al-taṣfīyah*) (e) menyebarkan ajaran Islam yang lurus (*al-dakwah*) (f) menganjurkan kebaikan dan mencegah kemunkaran (*amar ma'ruf nahi munkar*) (g) menegakkan hukum Allah dalam pemerintahan dan masyarakat (*taṭbiq al-shari'ah*) (h) membuka pintu-pintu ijtihad untuk menjawab masalah-masalah kontemporer umat (*al-ijtihad*) (i) membela agama Allah dan negeri-negeri Muslim dengan kekuatan senjata (*jihād fi sabilillah*) dan (j) mensucikan jiwa (*al-tazkiyah*). Fawwas bin Hulail bin rabah as-Suhaimi, *Uṣūl Manhaj al-Salaffi al-Da'wah ilā Allāh*, Terj. Abu Zuhair. 2007 (Jakarta; Griya Ilmu), 182. Dari beberapa prinsip dakwah Muhammad Abdul Wahab di atas para pengikutnya memiliki titik tekannya masing-masing. Muhammad Abdul Wahab sendiri menekankan kepada tauhid dan jihad, sedangkan Pondok Imam Muslim kepada dakwah dan *al-tazkiyah*. Abdul Adhim, *Wawancara* Kediri, 22 Agustus 2020.

permusuhan. Hal ini terlihat pada kasus di Kota Kediri Ponpes Imam Muslim tidak berafiliasi dengan partai atau organisasi politik tertentu. Mereka berusaha lebih jauh dengan menekankan penolakan terhadap aktivitas politik dan mendemonstrasikan komitmen berdakwah dan gaya hidup apolitis seperti yang dilakukan kelompok *Salafī* jihadi (Ponpes Ngruki) dan *haraki* (seperti HTI dan PKS).

Menurut jemaah hijrah Ponpes Imam Muslim Islam adalah agama yang menyebarkan segala bentuk kasih sayang. Oleh karenanya, sifat lemah lembut dan sifat kasih sayang menjadikan baiknya akhlak para *Salaf al-Sālih* yang harus ditiru. Mereka tampil sebagai generasi yang paling baik akhlaknya dan budi pekertinya luhur dikarenakan lemah lembutnya dan kasih sayang di antara mereka. Allah memerintahkan umat muslim meneladani mereka seperti yang Allah telah perintahkan sebelumnya kepada sahabat, melalui lisannya Rasulullah, untuk menyebarkan kasih sayang kepada penduduk bumi sehingga Allah akan memberikan kasih sayang-Nya kepada semua umat muslim.

Ponpes Imam Muslim melakukan semua hal tersebut yaitu tercapainya akhlak yang mulia dan penyucian jiwa. Berdasarkan pendapat Syaikh al-Utsaimin menegaskan bahwa dakwah *Salafī* sangat mementingkan masalah akhlak dan adab, karena kekuatan akhlak sangat besar pengaruhnya dalam menarik simpati masyarakat untuk menerima dakwah *al-haq*. Sedangkan penyucian jiwa juga sangat penting karena merupakan tugas inti dakwah Rasulullah Muhammad saw.

Hal inilah yang menjadikan Ponpes Imam Muslim diterima oleh berbagai golongan masyarakat baik Muhammadiyah, Al-Irsyad, LDII, NU dan bahkan HTI menyekolahkan anaknya di Ponpes Imam Muslim. Yang mulai menyadari niat tulus Ponpes Imam Muslim dalam berdakwah dengan cara *bi al-ḥikmah* dan lepas dari *hizbīyah*.⁷⁰



⁷⁰Abdul Adhim Al-Ghoyamiy, *Wawancara*, Kediri, 2 Agustus 2020.; Bagus Jamroji, *Wawancara*, Kediri, 25 Agustus 2020.; Abdus Salam, *Wawancara*, Kediri, 22 Agustus 2020.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Dengan menggunakan rancangan *grounded theory* dan pendekatan analisis konstruksi sosial, penelitian yang berjudul “Fenomena Hijrah Era Millennial: Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri” menyimpulkan bahwa:

Pertama, bagi para pelaku hijrah yang belajar di Pondok Pesantren Imam Muslim Al-Atsariy Kota Kediri, hijrah adalah segenap ekspresi Muslim yang autentik dengan semangat kembali kepada al-Qur’ān dan Sunnah. Bagi mereka, melalui hijrah ini mereka dapat membentuk pikiran dan hati dalam kehidupan sehari-hari secara *shar’ī* dan Islami. Makna tersebut merupakan internalisasi dari jemaah Hijrah atas objektivasi ajaran Islam metode *Salafi* yang ada di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri yang menjadikan hijrah sebagai *universum symbolic*. Adapun mayoritas golongan jemaah hijrah ini berasal dari golongan yang cukup variatif. Di antaranya mereka berasal dari kalangan Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) awam.

Kedua, sebagai lembaga yang menjaga *universum symbolic*, Ponpes Imam Muslim al-Atsariy Kota Kediri menggunakan model pemahaman Islam-Salafi dengan memadukan antara model dakwah yang puritan dan multikultural. Ponpes ini secara istikamah menjalankan kehidupan yang islami. Gerakan ini

murni gerakan *tarbiyah* yang tidak berafiliasi dengan organisasi keislaman atau berpartisipasi pada politik praktis apapun.

B. Saran/ Rekomendasi

Berdasarkan penelitian yang telah peneliti laksanakan, peneliti memiliki saran/rekomendasi bagi pihak yang terkait dengan penelitian “Fenomena *Hijrah* Era Millenial: Studi tentang Pola Keberagamaan di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri:

1. Bagi pengikut jemaah *Hijrah* di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri, memang realitas adalah sesuatu yang dikonstruksi oleh manusia yang datang sebelum mereka, tetapi tanpa harus berprasangka buruk dan skeptis yang berlebihan. Bahwa agama sebagai realitas sosial memang tidak bisa terlepas begitu saja dari campur tangan manusia sebagai pemilik entitas kebudayaan. Oleh karena itu, tetap penting untuk mempercayai sesuatu yang kita anggap baik dan mengikutinya meskipun jalan yang kita tempuh tidaklah mudah untuk meyakinkannya.
2. Untuk peneliti fenomena *Hijrah* Millenial dan *Manhaj Salafi* selanjutnya agar dapat memperkaya sejarah dan metodologi dalam melihat fenomena tersebut. Karena keterbatasan waktu dan data yang didapatkan di lapangan, peneliti merasa bahwa jaringan *Manhaj Salafi* di Kediri masih banyak yang belum terungkap. Baik secara historis, antropologis, ekonomis, politis hingga

visi-misi ke depannya gerakan tersebut. Hal ini karena beberapa kelompok *Manhaj Salafi* di Kediri masih menutup diri dan kurang terbuka terhadap orang lain di luar kelompok mereka. Maka perlu dilakukan upaya-upaya yang lebih serius dalam melihat fenomena Islam *Manhaj Salafi* di Kediri.

C. Refleksi Teoretis

Disertasi yang dihasilkan oleh Arrazy Hasyim mengatakan dalam disertasinya *Teologi Muslim Puritan: Geneologi dan Ajaran Salafi* bahwa teologi eksklusif selalu melahirkan gerakan puritan dan mengarah kepada praktik radikal. Islam ala Salafi tidak selalu menghasilkan ideologi dan praktik radikal sebagaimana yang terdapat di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri ini. Salafisme yang ditawarkan oleh kelompok ini justru menunjukkan bahwa *Manhaj Salafi* dapat bersikap moderat dan jauh dari model ideologi kelompok fundamentalisme dan radikalisme. Khaled Abou El Fadl mengakui bahwa dalam melihat realitas pemikiran Islam melalui dikotomi moderat dan puritan adalah sebuah simplikasi yang berlebihan dan tidak memadai. Bukan tanpa alasan apabila Abou Fadl hanya memetakan dua katagori, sebab secara umum kebanyakan orang Muslim jatuh pada pilihan di antara dua kutub ekstrem, yakni moderat dan puritan.

Berbeda dengan Islam moderat, Islam puritan memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat membesar-besarkan peran teks

dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Dalam hal ini orientasi Islam puritan mendasarkan diri dibalik kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks, bukan pada nuansa kontekstualisasi. Maka tidak relevan lagi apabila kategori moderat dan puritan sebagai ukuran *Manhaj Salafi* Pondok Imam Muslim berbeda dengan Islam Lokal yang ada di Kota Kediri.

Hal ini karena *Manhaj Salafi* di Kota Kediri perihal sikap *wasatiah*-nya terpengaruh oleh budaya Islam lokal yang terlebih dahulu eksis di Kota Kediri. Melihat perkembangan Islam *Manhaj Salafi* di Ponpes Imam Muslim dapat ditinjau dari sudut pandang sosiologis memiliki karakter Islam Indonesia *wasatiah* hal ini dibuktikan dengan karakter Islam *Manhaj Salafi* di Pondok Pesantren Imam Muslim sangat harmonis dengan kondisi masyarakatnya.

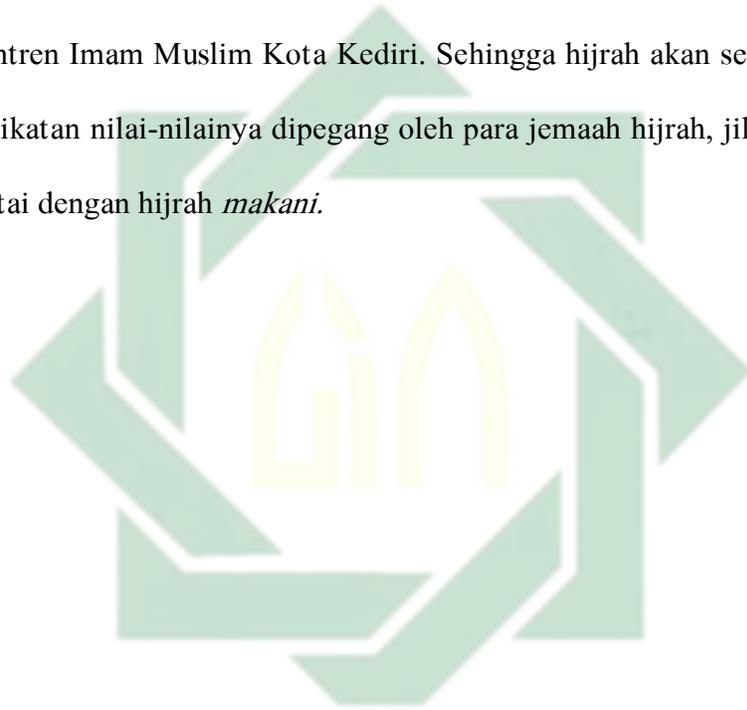
Dalam penelitian yang dilakukan oleh Sutiono berjudul *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis* menyatakan bahwa perubahan sosial keagamaan di masyarakat tidak bisa dilepaskan dari geneologi suatu pemikiran yang hidup dan berkembang pada zaman sekarang dipengaruhi oleh pemikiran oleh zaman dahulu di suatu wilayah, semisal yang dicontohkan dalam bukunya tersebut bahwa perubahan masyarakat Klaten Jawa Tengah yang dahulunya sebagai basis PKI, tidak mudah menerima perubahan sosial keagamaan masyarakatnya untuk bergabung dengan Muhammadiyah yang bersifat Islam puritan, tetapi di lain

pihak warga PKI sangat bersebrangan dengan warga Nahdliyin setelah peristiwa G30S PKI tahun 1965. Apabila dalam penelitian Sutiono di atas terjadi benturan budaya keagamaan, justru di Kediri Islam *Manhaj Salafi* yang dianggap puritanis, justru lunak terhadap Islam tradisional yang bersifat akomodatif.

Di antara watak Ponpes Imam Muslim yang lunak dan akomodatif terhadap golongan Islam Tradisionalis adalah sikap mereka yang ramah, terbuka, toleran, adil, seimbang dan moderat dengan cara mengakomodasi kebutuhan umat Islam melalui diselenggarakannya pendidikan TK dan SD Imam Muslim, kursus Bahasa Arab serta tahfiz Al-Qur'an yang pesertanya bukan hanya dari kalangan Islam *Manhaj Salafi* saja. Tetapi justru banyak dari kalangan Muhammadiyah, LDII, Nahdliyin dan Eks-HTI.

Penelitian ini sekaligus sebagai penegas kebenaran pendapat Din Wahid yang pernah menyatakan dalam disertasinya *Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*, bahwa Islam *Manhaj Salafi* akan tetap berkembang di Indonesia ketika *Manhaj Salafi* mampu berakomodasi dengan budaya lokal dan berkarakter Islam *wasatiyah* akan dapat eksis dan berkembang. Jika tidak, akan sebaliknya. Maka Pondok Pesantren Imam Muslim merupakan salah satu bentuk Islam *Manhaj Salafi* yang telah bertransformasi dari Islam yang tidak akomodatif terhadap budaya lokal menjadi Islam yang “dipaksa” akomodatif terhadap budaya lokal untuk eksistensi ajarannya.

Selain itu penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa pola keberagaman hijrah *Manhaj Salafī* di Kediri bukanlah suatu tren yang mudah timbul dan tenggelam begitu saja. Karena hijrah yang dilakukan oleh jemaah hijrah dikonstruksi dengan cara eksternalisasi dan adaptasi yang intens dengan selalu melibatkan jemaah hijrah sebagai *stake holder* dakwah di Pondok Pesantren Imam Muslim Kota Kediri. Sehingga hijrah akan selalu konsisten dan kuat ikatan nilai-nilainya dipegang oleh para jemaah hijrah, jika hijrah *maknawi* disertai dengan hijrah *makani*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. “Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam”. *Kanz Philosophia*, 2012. 2(2):329–45.
- Abdullah, Taufik (Ed.) *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.
- Affandi, Bisri. *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Aisyah & Abdurrahman, *Manusia Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur’ān*, terj. M. Adib al-Arif, Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- Albani (Al), Nasiruddin. *Jalan Menuju Pemurnian dan Penanaman Aqidah*, Terj. Abu Abdil Aziz. Jakarta; Pustaka At-Tauhid, 2002.
- Alfi Yunita, Kharisma “Study Kepercayaan Masyarakat Terhadap Kekearamatan Makam Syekh Al-Wasil Syamsuddin Di Setono Gedong Kota Kediri Tahun 1995-2008”, *Skripsi*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019.
- Algar, Hamid. *Wahabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Ali, As’ad Said. *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi: Gerakan-gerakan Sosial-Politik Dalam Tinjauan Ideologis*. Jakarta: LP3ES, 2012.
- Al-Manawi, *al-Faydl al-Qâdir*, Juz 1. (Cairo: Mathba’ah Tijâriyyah Kubrâ), 10, dalam Amal Fathullah Zarkasyi, “Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam”, *Jurnal Tsaqafah*, Volume 9, Nomor 2, (Ponorogo: Institut Studi Islam Darussalam Gontor, November 2013), 400.
- Al-USairy, Ahmad. *Sejarah Islam, Sezak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*. Jakarta: Akbar Media, 2003.
- Alvi, Hayat. “The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of *Salafi*/Wahabi Ideologies.” *Middle East Review of International Affairs* 18, (2), 2014. 381.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur’ān: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- Amin, Faizal dan Rifki Abror Ananda, “Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela’ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara”, *Analisis*:

- Jurnal Studi Keislaman*, UIN Raden Intan Lampung, Volume 18. No. 2, Desember 2018, 67-100.
- Amin, Shiddiq. dkk. *Kumpulan keputusan Dewan Hisbah PERSIS*. Bandung: PERSIS Press, 2001.
- Anshari, M. Isa. *Manefesto Perjuangan PERSIS*. Bandung: Pimpinan Pusat PERSIS, 1958.
- Anwar, Syamsul. *Ke Arah Epistemologi Integratif, Mencari Arah Pengembangan Keilmuan dalam Rangka Pemekaran IAIN*. Yogyakarta: Pilar Media, 2004.
- Arifin, Bambang Syamsul. *Psikologi Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- As-Suhaimi, Abdussalam bin Salim. *Jadilah Salaffi Sejati*, terj. Kun Salaffiyun 'alal jaaddah, Heri Iman. Jakarta, Pustaka At-Tazkia, 2007.
- As-Suhaimi, Fawwas bin Hulail bin rabah. *Usus Manhaj As-Salaf Fid Da'wah Ilallah*, Terj. Abu Zuhair. Jakarta: Griya Ilmu, 2007.
- Asy-Syak'ah, Muhammad. *Islam Tidak Bermazhab*, terj. A.M. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Azra, Azyumardi. *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2012.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.
- . *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, 2 ed. Bandung: Pt. Remaja Rosdakarya, 2000.
- . *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Singapura: Solstice Publishing, 2006.
- . *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Cet.II. Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2000.
- Badan Pusat Statistik Kota Kediri, *Kota Kediri dalam Angka 2005*. Kediri: BPS Kota Kediri, 2006.
- . *Kota Kediri dalam Angka 2016*. Kediri: BPS Kota Kediri, 2016.
- Badjerei, H. Hussein. *Al Irsyad Mengisi Sejarah Bangsa* (Jakarta: Badan Penerbit Presto Prima Utama, 1996.
- Baso, Ahmad. dkk. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga. 2003.

- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- . *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- . *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books. 1969.
- Bimbaga Islam Depag RI. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Jakarta: Depag RI. 2003.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1995.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2010.
- Chozin, Muhammad Ali. "Strategi Dakwah *Salaf* Di Indonesia", *Jurnal Dakwah*, Vol. XIV, No. 1 Tahun 2013, 20-21.
- Damanik, Ali Said. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Bandung, Mizan, 2002.
- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, cet.ke-1. Jakarta : Kencana, 2007.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1985.
- Delong-Bas, Natana J. *Wahabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Dewan Redaksi. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, Terj. Anggota IKAPI. Yogyakarta; Kanisius, 1973.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. cet. ke-8. Jakarta: LP3ES. 2011.
- Djajadiningrat, P.A. Hoesain. *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Edyar, Busman. dkk (Ed.), *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Pustaka Asatruss, 2009.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Terj. Eva YN., Femmy Syahrani, Jarot W., Poerwanto, Rofik S. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Ancaman Islam Mitos atau Realitas (terj)*. cetakan III (edisi revisi). Bandung: Mizan, 1994.

- , dan John O. Voll, *Islam and Democracy*. New York:Oxford University Press, 1996.
- Fadl, Khaled M. Abou. “Catatan tentang Transformasi” dalam *Musyawaharah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.
- , *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Faizah. “Pergulatan Teologi *Salafi* dalam Mainstream Keberagaman Masyarakat Sasak” dalam *Ulumuna, Jurnal Studi Keislaman*, Mataram: Fakultas Dakwah IAIN Mataram, 2012. 55-78.
- Fealy, Greg dan Antony Bubalo. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia (terj)*. Bandung: Mizan. 2007.
- Febriansyah, M. Raihan. dkk, *Muhammadiyah 100 Tahun Menyinari Negeri*,. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2013.
- Federspiel, Howard M. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan Persis di Era Kemunculan Negara Indonesia 1923-1957*, terj. Ruslani Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Feillard, Andre. *NU Vis a Vis Negara*. Yogyakarta: Penerbit LKIS, 1999.
- Furchman, Arif. *Pengantar Metodologi Kualitatif*. Surabaya: Usaha Nasional. 1922.
- Ghannouchi, Rachid. “Partisipasi dalam Pemerintahan Non-Muslim”, dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Ghazali, M. Bahri. *Pendidikan Pesantren Berwawasan Lingkungan* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya. 2001.
- Guillot, Claude and Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Jakarta: KPG Kepustakaan Populer Gramedia, École française d’Extrême-Orient, Forum JakartaParis, 2008.
- H.S., Mastuki dan M. Ishom El-sha. *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2006.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hartono, Ahmad Jaiz. (ed.), *Bahaya Islam Jama’ah, LEMKARI, LDII*. Jakarta: LP2I, 1998.

- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta, LP3ES, 2008.
- Hasbullah, Moeflich. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2012.
- Hassan, Riaz. *Faithlines: Muslim Conception of Islam and Society*, (Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Hawi, Akhmal. *Seluk Beluk Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Hefner, W. *Islam, Pasar, dan Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Hendrarso, Emy Susanti. *Peneleitian Kualitatif : Sebuah Pengantar*, dalam Bagong Suyanto dan Sutinah (ed). *Metode Penelitian Sosial*. (Jakarta : Kencana, 2010), 165
- Hidayat, Asep Ahmad, dkk. *Studi Islam di Asia Tenggara*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Hidayat, Dady. “Gerakan Dakwah *Salafī* di Indonesia: Studi Tentang Kemunculan dan Perkembangannya pada Era Reformasi” dalam *Skripsi*. Jakarta: UI Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Program Studi Sosiologi, Juni 2012.
- Hilmy, Masdar. “Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).” *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No.1. 2011.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Husda, Husaini. “Islamisasi Nusantara: Analisis terhadap Discursus Para Sejarawan,” *Adabiya* 18, no. 35 (2016), 17–29.
- Ibrohim, Busthomi, “Memaknai Momentum Hijrah”, *Studia Didkatika Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2016, 65.
- Idahram, Syaikh. *Sejarah Berdarah Sekte Salafī Wahabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012.
- Isa, Abu. *Mutiara Faidah Kitab Tauhid*. Bandung: Pustaka Muslim cet. IV, 2009.
- Ismail, Faisal “Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam”, dalam *Majalah Al-Jami'ah*, no. 40, 1990, 38.
- Ismail, Fatah. *Dinamika Pesantren dan Madrasah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Jackson, Karl D. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam di Jawa Barat*. Jakarta: Grafiti, 1990.
- Jainuri, Ahmad. “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 03 Vol. VI, 1995, 25-26.

- . *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Jawaz, Yazid bin Abdul Qadir. *Mulia dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka At-taqwa, 2008.
- Jayadi, Mahsun. *Fundamentalisme Muhammadiyah*. Surabaya: PNNM, 2010.
- Jazuli, Ahzami Samiun *Hijrah dalam Pandangan al-Qur'ān*, (Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Kamiluddin, Uyun. *Menyorot Ijtihad PERSIS, Fungsi dan Peranan Pembinaan Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: tafakur,1999.
- Kasdi, Abdurrahman. "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no, 13 tahun 2002, 21.
- Katalog 1403.3571 ISSN 0215-5958 35710.04.01, *Kota Kediri dalam Angka 2003* , Kediri: BPS Kota Kediri, 2003.
- Katimin. *Mozaik Pemikiran Islam: Dari masa klasik sampai masa kontemporer*. Bandung, Citapustaka Media Perintis,2010.
- Kersten, Carool. *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. London: Hurst & Company, 2011.
- Keshesh, Natalie Mohbini. *Hadrami Awakening: Kebangkitan Hadhrami Indonesia*. Terj. Ita Mutiara dan Andri. Jakarta: PT. Akbar Media Aksara, 2007.
- Khatib (al), Muhammad Abdullah. *Makna Hijrah Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Mu'in. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- L. Pals, Daniel. *Seven Theories of Religion*, terjemahan. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.
- Laporan final Updating Profil dan Kebutuhan Sarana dan Prasarana Perkotaan Kota Sedang dan Kecil, *Profil Kabupaten dan Kota Kediri*, (Kediri: tt, 2018), 1-14.
- Lawrence, Bruce B. *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*., Jakarta: Serambi, 2004.
- Lembaga Penelitian WAMY (World Assembly Moslem Youth), *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran (Akar Ideologi dan Penyebarannya)*,terj. A. Najiyullah. Jakarta: Al-Ishlahy Press,1993.
- Liow, Joseph Chinyong. "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11, 2011): 383-421.
- LPPI, *Bahaya Islam Jama'ah, LEMKARI, LDII*. Jakarta: LP2I,1998.
- Lubis, Arbiya. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh Suatu studi perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. New York: The Macmillan Company, 1972.
- Ma'arif, Ahmad Syafii. *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2009.
- Madjid, Nurcholish. (ed), *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Jama'at-i-Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Majalah Al-Furqon, *Menebar Dakwah Salafiyah Ahlus Sunnah wal Jamaah*, edisi 9 th.ke-8, 2009, *Pentingnya Perhatian Orang Tua terhadap Anak* oleh Abul Abbas Kh. Al-Kusnani, 34.
- Malik bin Ahmad Ramadhani, Abdul. *Pilar Utama Dakwah Salafiyah*. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'I, 2004.
- Margaret, Poloma M. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Maryadi dan Abdullah Aly (Ed.). *Muhammadiyah dalam Kritik*. Surakarta: UMS Press, 2000.
- Meijer, Roel. *Global Salafism; Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst Company, 2009.
- Melati, Inaya Sari. "Fenomena Investasi Bisnis Pendidikan: Studi Kasus Di Kampung Inggris Pare Kediri", *Jurnal of Economic Education, Unnes, Semarang, JEE 2 (1), 2013, 9-18.*
- Misri (al), Muhammad Abd al-Hadi. *Ahlu Sunnah Al-Ma'alim*. Riyadh: Dar Thayyibah, 1409 H.
- Moeloeng, Lexy J *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1955.
- Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Mubayyanah, M, Said. *Ahlak Anak Muslim*, Terj. Abdul Syukur Abdul Razaq, Muhammad Ya'qub. Jakarta: Najla Press, 2006.
- Mufid, Ahmad Syafi'I (ed.). *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Balitbangdiklat Depag., 2009.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yoryakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhammad, Ahmad Abdul Azhim. *Strategi Hijrah: Prinsip-Prinsip dan Ilmiah Tuhan*. Solo: Tida Serangkai, 2014.
- Mul Khan, Abdul Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

- . *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Etika Welas Asih dan Reformasi Soaial Budaya Kyai Ahmad Dahlan*. Jakarta: Bentara, Kompas, 2005.
- Munawwir, A.W. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1984.
- Nadzirin, Otong. dan Gus Burhan, *Auliya-Penyebar Islam-Kediri dan Sekitarnya*, Kediri; Mitra Gayatri, 2012.
- Nafi, M. Dian. dkk. *Praksisi Pembelajaran Pesantren*. Yogyakarta : Forum pesantren Yayasan Selasih, 2007.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dar Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- . *Persatuan Islam, Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- . *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nata, Abuddin (Ed). *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Grasindo, 2001.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Noorhaidi. "Laskar Jihad Islam, Militancy and The Quest for Identity in Post-New Order Indonesia." Ph.D. *Dissertation*. Utrecht university. 2005.
- Nuh, Nuhriison M. Kelompok *Salafi* di Kabupaten Lombok Barat, dalam Ahmad Syafi'I Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Balitbangdiklat Depag, 2009.
- O'Dea, Thomas F. *The Sociology of Religion*. New Delhi: Prentice-Hall of India Private Limited, 1969.
- Padmo, Soegijanto. "Gerakan Pembaruan Islam Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar", dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 19, No. 2, Juni 2007, 156.
- Pals, P Daniel L. *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.
- Peacock, James L. *Muslim Puritan: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley and London: University of California Press, 1978.
- . *Purifying of the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesia Islam*, (Menlo Park, California: The Benjamin Publishing Company, 1978). Edisi terjemahan *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, (terj.) Yusron Asrofi, (Jakarta: Kreatif, 1980).
- Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*. Bandung: Pusat Pimpinan Persis, 1984.

- , Qanun Asasi Qanun Dhakhili PERSIS, Bab 1 pasal 2. Bandung: PP. PERSIS, 1991.
- Pusponegoro, Ma'mun. *Kauman: Religi, Seni, dan Tradisi*. Surakarta: Paguyuban Kampung Wisata Batik, 2007.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Rafiabadi, Hamid Naseem. *Hijrah: A Turning Point in Islamic Movement*. Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1995.
- Rahim, Husni. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- , *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.
- Rahmat, Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996.
- Rahmat, M. Imdadun dkk. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- , *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revitalisme Islam Timur Tengah di Indonesia* Jakarta: PT. Erlangga, 2005.
- Rais, Amin. *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1999.
- Ramadhani, Abdul Malik bin Ahmad. *Pilar Utama Dakwah Salafiyah*. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'I, 2004.
- Ricklefs, M. C. *Mengislamkan Jawa*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2013.
- , *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007.
- Ridwan, Nur Khalik. *Doktrin Wahabi: Jilid II*. Yogyakarta, Penerbit Tanah Air, 2009.
- Rofhani. "Melacak Gerakan Radikal Islam dari Wahabisme ke Global *Salafisme*", *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, Volume 5, Nomor 2, September 2015, 66-92.
- Roy, O. *Gagalnya Islam Politik*. Alih bahasa Harimurti dan Qomaruddin SF. Jakarta: Serambi, 2004.
- Sairin, Weinata. *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah*. Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Saleh, Fauzan dan Nur Chamid, "Rekonstruksi Narasi Sejarah Syekh al-Wasil Syamsudin dan Peranannya dalam Penyebaran Islam di Wilayah Kediri dan Sekitarnya:

Menggali Pijakan Mempertegas Identitas IAIN Kediri” *Prosiding Nasional IAIN Kediri*, Vol 1, 1 November 2018, 1-28.

----- . *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*. Leiden: Brill, 2001.

Salim, Ibnu dan Abu Ahmad, *Mengenal Salafī dari 2 sisi*. Medan, Al-Hikmah Press, 2006.

Salim, Ibnu dan Abu Ahmad, *Mengenal Salafī dari 2 sisi*. Medan, Al-Hikmah Press, 2006.

Samuel, Hanneman. *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkas*. Depok: Kepik 2012.

Saparudin. ” *Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok*”. *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, vol. 21, no. 1, 2017, 81- 90.

Saputra, Anwar Dwi. “Kesenian Islam Jemblung Di Kabupaten Kediri: Studi Tentang Asal-Usul, Unsur-Unsur, Dan Nilai-Nilai Islam Dalam Kesenian Islam Jemblung”, *Skripsi*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya.

Sari, Uni Kartika. *Perspektif Gerakan Salafī terhadap Relasi Perempuan Dan Politik: Studi Kasus Gerakan Salafī di Yogyakarta*. Yogyakarta: Univ, Muhammadiyah Yogyakarta, 2012.

Sedyawati, Edi. *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*. Jakarta: PT.Rajagrafindo Persada, 2006.

Shidqi, Ahmad. “Responds Nahdlatul Ulama (NU) Terhadap Wahabisme dan Implikasinya bagi Deradikalisasi Pendidikan Islam” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*. Yogyakarta: STAI Sunan Pandanaran. 2012, 226.

Shiraishi, Takashi. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2005.

Sholahuddin, M. *Napak Tilas Masyayikh: Biografi 25 Pendiri Pesantren Tua di Jawa-Madura*. Kediri: Nous Pustaka Utama, 2015.

Siraj, Said Agil. Dkk. *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Suhanah, “Gerakan Dakwah *Salafī* di Indonesia: Kasus Aktivitas Dakwah *Salafī* di Jakarta dan Bogor” dalam *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama R.I. , Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2011.

Sumiyati,” Pesantren dan Dakwah (Kajian Tentang Latar Belakang Aktivitas dan Metode Dakwah Lajnah Dakwah Pondok Pesantren AL-Furqon di Desa Srowo,

- Kecamatan Sidayu, Kabupaten Gresik)” *Skripsi*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Fakultas Dakwah, Surabaya, 2004.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Tangerang Selatan: Pustaka Ilman dan Lesbumi PBNU, 2016.
- Sutiyo. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Shari’ati, Ali. *Rasulullah Saw. Sejak Hijrah hingga Wafatnya: Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Thabari (Al), Ibn Jarir. *Jami’ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.
- Tan, Charlene. “Educative Tradition and Islamic school in Indonesia”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 (2014):47-62.
- Thalibi (Al), Abu Abdirrahman. *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak, :Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi*. Jakarta: Hujjah Press, 2006.
- Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Timur, Fajar. “Sistem Pengasuhan Santri Berbasis Fitrah Di Pondok Pesantren Islam Al-Irsyad Tenganan Kabupaten Semarang Tahun Ajaran 2019/2020”, *Skripsi*, (Salatiga: IAIN Salatiga, 2020), 38-39.
- Umari (al), Akram Diya’. *Madinah Society at The Time of The Prophet*, terj. Huda Khattab. Virginia: IIIT, 1995.
- Ustaimin, Muhammad bin Shalih. *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar’i*, Terj. Abu Abdillah. Pekalongan; Pustaka Sumayyah, 2006.
- Veeger. K.J. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu Masyarakat Dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Wahid, Abdurrahman (ed). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika-the Wahid Institute-the Maarif Institute., 2009.
- . *Pesantren Sebagai Subkultur*, dalam *Pesantren dan Pembaharuan*, Dawam Rahrdjo (Ed). Jakarta: LP3ES. 1974.
- . *Prospek Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan*. Jakarta : P3M, 1988.
- Wahid, Din. “Nurturing The *Salafi Manhaj*: A Study of *Salafi* Pesantrens in Contemporary Indonesia” dalam *Disertasi* bentuk pdf. Belanda: Universiteit Utrecht, 2014.
- . “Book Review Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia.” *Studia Islamika* 21(2), 2014: 75–90.

Wahyudi, K. Yudian. *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Widiatmoko, Sigit dan Alfian Fahmi A. “Islamisasi Di Kediri: Tokoh dan Strategi Islamisasi” *Jurnal Penelitian Pendidikan*, Vol. 9, Nomor 1, Juni 2017, 1311-1374.

Wiktorowicz, Quintan. “The *Salafi* Movement in Jordan.” *International Journal of Middle East Studies* 32, (2). 2000, 22-24.

Wildan, Dadan. *Sejarah Perjuangan PERSIS*. Bandung: Pusat bidang Pemuda, 1995.

Zainu, Muhammad bin Jamil. *Ada apa dengan Wahabi*. Jakarta: Pustaka at-Tazkia. 2011.

Internet

Badan Intelijen Nasional, “Gerakan Islam Transnasional dan Pengaruhnya di Indonesia”. www.scribd.com/doc/29986686/Gerakan-Islam-Transnasional, diakses tanggal 05 November 2019.

Didik Mashudi, “Diduga Pendakwah Berpaham Radikal, Dua Ponpes Menolak Kegiatan Brothers Fest 2019 di Kota Kediri”. Artikel ini telah tayang di surya.co.id dengan judul Diduga Pendakwah Berpaham Radikal, Dua Ponpes Menolak Kegiatan Brothers Fest 2019 di Kota Kediri, <https://surabaya.tribunnews.com/2019/06/27/diduga-pendakwah-berpaham-radikal-dua-ponpes-menolak-kegiatan-brothers-fest-2019-di-kota-kediri>. 27 Juni 2019. Diakses 2 Februari 2020.

Dikutip dari <http://ainuamri.wordpress.com/2008/02/27/majalah-majalah-yang-berManhaj-Salaf/>, diakses tanggal 27 November 2019.

Duderija. “Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo- Traditional *Salafis* and Progressive Muslims Author (S): Adis Duderija Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27650599> JSTOR Is a Not-for-Profit Service That Helps Scholar.” 21(4) 2014.: 41–63.

Indah Pertiwi, *Telusur Islam Kediri (1): Syekh al-Wasil dan Awal Islam di Kediri*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-1-syekh-al-wasil-dan-awal-islam-di-kediri/>, diakses 20 Juli 2020.

Khadafi, Ahmad. “Saat Islam Menjadi Agama Mayoritas di Dunia” (<https://tirto.id/saat-islam-menjadi-agama-mayoritas-di-dunia-cmdV>), di akses Tanggal 20 Maret 2020.

Maulana Hasan “Sejarah Kemunculan Pesantren di Indonesia” <http://sulsel.kemenag.go.id/2014/09/Artikel-sejarah-pesantren/.pdf>. Diunduh pada tanggal 2 Agustus 2020.

Mubaidi Sulaeman, *Wawasan Analisis: Membaca Islam Puritan Di Kediri*, syakaliainkediri.ac.id, 14 Juni 2020, diakses tanggal 2 Juli 2020.

Muhammad Ikhsan, "Gerakan *Salafy* Modern di Indonesia." <http://images.achmadpriyadi.multiply.multiplycontent.co//diakses tanggal 5 November 2019>.

Pemerintah Kabupaten Kediri, "Profil Kediri Kabupaten / Kota ", Sejarah Kediri, https://kedirikab.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=70:visi-dan-misi-&catid=167:daerah&Itemid=784, diakses tanggal 20 Juli 2020.

Pew Research Center, "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050". Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population. (<https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>) di akses tanggal 20 Maret 2020.

Saiful Mujab, *Telusur Islam Kediri (2): Jejak Dakwah Syekh Abdul Mursyad Setonolandean*, <http://saa.iainkediri.ac.id/telusur-islam-kediri-2-jejak-dakwah-syekh-abdul-mursyad-setono-landean/>. Diakses 19 Juli 2020.

Syaikh Idahram, *Ulama Sejagad Menggugat Salafī Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), 238; <http://ummatipress.com/2012/05/29/daftarpenerbit-wahabi-dari-berbagai-variant-wahabi-di-indonesia/>, diakses tanggal 2 Desember 2012; International Crisis Group, "Indonesia: Industri Penerbitan Jama'ah Islamiyah", Asia Report No. 142, 24 Februari 2008, 4-12.

Untuk mengetahui nama-nama penerbit *Manhaj Salafī* buka, <http://solobook.wordpress.com/>. International Crisis Group, "Indonesia: Industri Penerbitan Jama'ah Islamiyah", Asia Report No. 142, 24 Februari 2008, 4.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A