

**KONTESTASI HABAIB MODERAT DAN HABAIB RADIKAL  
PERSPEKTIF TEORI HEGEMONI ERNESTO LACLAU**

**Skripsi**

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagai

Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) Dalam Program Studi

Aqidah dan Filsafat Islam



**UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A**

Oleh:

**FAJAR HIDAYATULLOH AHMAD**

**NIM: E71219042**

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM**

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**

**2023**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fajar Hidayatulloh Ahmad

NIM : E71219042

Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi saya yang berjudul "**Kontestasi Habaib**

**Moderat Dan Habaib Radikal Perspektif Teori Hegemoni Ernesto**

**Laclau**" secara keseluruhan adalah hasil penelitian dan karya saya sendiri, bukan

hasil plagiat kecuali beberapa bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya.

Surabaya, 8 Mei 2023

Saya yang Menyatakan



Fajar Hidayatulloh Ahmad

NIM: E71219042

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “**Kontestasi Habaib Moderat Dan Habaib Radikal  
Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau**” yang ditulis oleh Fajar  
Hidayatulloh Ahmad ini telah disetujui untuk diujikan

Surabaya, 8 Mei 2023

Oleh

Pembimbing

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping loops and a long horizontal stroke extending to the right.

Muchammad Helmi Umam, S.Ag, M.Hum

NIP. 197905042009011010

## PENGESAHAN SKRIPSI

Skrripsi yang berjudul "Kontestasi Habaib Moderat dan Habaib Radikal Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau" yang ditulis oleh Fajar Hidayatulloh Ahmad ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 29 Mei 2023

### Tim Penguji

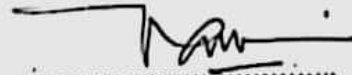
1. Muchammad Helmi Umam, S.Ag, M.Hum  
NIP: 197905042009011010

.....



2. Dr. Rohani, M.Ag  
NIP: 197101301997032001

.....



3. Prof. Dr. H. M. Syamsul Huda, M.Fil.I  
NIP: 197203291997031006

.....



4. Isa Anshori, M.Ag  
NIP: 197306042005011007

.....

Surabaya, 29 Mei 2023

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat



Prof. Abdu Kadir Rivadi, M.Soc., Sc., Ph.D  
NIP. 197008132005011003



**KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Fajar Hidayatulloh Ahmad  
NIM : E71219042  
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/ Aqidah dan Filsafat Islam  
E-mail address : fajarhid1@gmail.com

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

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

Kontestasi Habaib Moderat dan Habaib Radikal Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau

berserta 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, 29 Mei 2023

Penulis

(Fajar Hidayatulloh Ahmad)

## ABSTRAK

Nama : Fajar Hidayatulloh Ahmad  
NIM : E71219042  
Judul : Kontestasi Habaib Moderat dan Habaib Radikal Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau.  
Pembimbing : Muchammad Helmi Umam, S.Ag., M.Hum  
**Kata Kunci** : Hegemoni, Habib, Moderat, Radikal, Ernesto Laclau

Dalam skripsi ini membahas isu masa kini mengenai polemik yang terjadi di antara warga Alawiyyin yang lebih dikenal di Indonesia dengan sebutan habib, dan keturunan Arab umumnya yang sedang menjadi perbincangan hangat, yaitu kontestasi antara habaib moderat dan radikal. Polemik ini menimbulkan keresahan di kalangan keturunan Yaman yang melihat keadaan komunitasnya yang di Indonesia yang terjebak oleh politik segregasi kolonial yang mengakibatkan kelompok mereka terpisah dengan masyarakat pribumi menjadi sebuah ras yang terkesan elit dan asing (bukan bagian dari pribumi).

Keterasingan ini diperparah lagi dengan munculnya pengerasan identitas di sebagian kalangan Alawiyyin yang menimbulkan polemik internal di kalangan mereka dalam masalah seputar kafa'ah. Konflik seputar kafa'ah ini kemudian merambat dan berdampak hingga persoalan pandangan politik, madzhab, dan metode dakwah. Dari latar ini kemudian akan memunculkan sebuah rumusan masalah mengenai bagaimana situasi kontestasi di kalangan habaib yang kemudian mendorong minat untuk menjelaskan wacana kontestasi hegemoni antara habaib moderat dan habaib radikal di Indonesia yang merupakan tujuan tertulisnya tugas akhir ini. Skripsi ini menggunakan metode kajian pustaka dengan pendekatan teori hegemoni Ernesto Laclau. Sehingga pada akhir pembahasan didapatkan sebuah kesimpulan bahwa perpecahan kedua kubuh Alawiyyin yang saling menghegemoni tidak lepas dari pengaruh konstruksi historis yang mengakibatkan perbedaan artikulasi.

## DAFTAR ISI

<b>COVER.....</b>	<b>.....</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN.....</b>	<b>i</b>
<b>PERSETUJUAN PEMBIMBING.....</b>	<b>ii</b>
<b>PENGESAHAN SKRIPSI.....</b>	<b>iii</b>
<b>PERSETUJUAN PUBLIKASI.....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>v</b>
<b>MOTTO.....</b>	<b>vi</b>
<b>PERSEMBAHAN.....</b>	<b>vii</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>viii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xi</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	4
C. Tujuan Penelitian.....	4
D. Penelitian Terdahulu.....	4
E. Metode Penelitian.....	8
F. Kajian Teoritis.....	11
G. Sistematika Pembahasan.....	14
<b>BAB II HABAIB, KONTESTASI ISLAM MODERAT DAN ISLAM RADIKAL DI INDONESIA DAN HEGEMONI.....</b>	<b>16</b>
A. Teori Seputar Habaib.....	16

1.. Definisi Habaib.....	16
2.. Sejarah dan Fase-Fase Interaksi Kalangan Sayyid di Nusantara.....	19
B..Kontestasi Islam Moderat dan Islam Radikal di Indonesia.....	32
C..Ernesto Laclau dan Teori Hegemoni.....	37
1.. Sekilas Biografi Ernesto Laclau.....	37
2.. Hegemoni Ernesto Laclau.....	39
<b>BAB III KONTESTASI HABIB MODERAT DAN HABIB RADIKAL.....</b>	<b>50</b>
A. Akar Perpecahan Alawiyyin.....	50
1.. Segregasi Pemerintahan Kolonial.....	51
2.. Polemik Seputar Keluhuran Nasab yang Timbul di Kalangan Para Alawiyyin.....	55
3.. Perubahan Corak Pergerakan dari Garis Dakwah Habaib Terdahulu.....	62
B..Munculnya Gaya Dakwah Radikal di Kalangan Habaib.....	64
C..Respon Habaib Moderat Atas Tindakan Habaib Radikal.....	70
<b>BAB IV ANALISIS KONTESTASI HABAIB MODERAT DAN RADIKAL PERSPEKTIF TEORI HEGEMONI ERNESTO LACLAU.....</b>	<b>80</b>
A. Analisis Studi Kasus Dengan Menggunakan Teori Hegemoni Laclau.....	80
B..Keunggulan dan Kekurangan Teori Laclau.....	88
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>96</b>
A. Kesimpulan.....	96
B..Saran.....	101
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>104</b>



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Di era perkembangan zaman yang ditandai dengan semakin modernnya teknologi saat ini yang menjadikan kita mudah untuk mengakses segala informasi dan pembelajaran mengenai agama yang disampaikan oleh beberapa figur yang ada di media sosial, selain para pemuka agama Islam semisal ustad, kyai atau ulama, di kalangan masyarakat dan media sosial Indonesia juga dapat dijumpai salah satu figur religius yang biasa dijuluki sebagai *habib*. Sebagaimana layaknya kyai, para habib ini memiliki peran yang cukup vital dalam praktek keagamaan di kalangan masyarakat. sebutan habib ini secara harfiah berarti orang yang mencintai ataupun yang dicintai.<sup>1</sup> Sedangkan secara terminologi kata habib merupakan gelar penghormatan yang disematkan masyarakat kepada tokoh agama yang memiliki garis keturunan yang bersambung hingga Rasulullah.<sup>2</sup> Para habib ini pada umumnya mempunyai sebuah wadah perkumpulan berupa majelis pengajian, sholawat dan dzikir yang mampu mengundang antusiasme masyarakat, sehingga muncullah sebuah gerakan yang mengidolakan para habib atau yang disebut dengan “Habibisme”.<sup>3</sup>

Gelar habib sebelum masa kolonial hampir-hampir hanya disematkan

---

<sup>1</sup> Ibrahim-Baijuri, *Hasyiyatul Baijuri ala Matnil Burdah* (Surabaya: Al-Hidayah), 23.

<sup>2</sup> Novel bin Muhammad Alaydrus, *Jalan Nan Lurus Sekilas pandang Tarekat Bani Alawi* (Surakarta: Taman Ilmu, 2006), 19.

<sup>3</sup> Fikri Mahzumi, “Dualisme Identitas Peranakan Arab di Kampung Arab Gresik”, *Jurnal Teosofi*, Vol. 8, No. 2 (Desember, 2018), 407.

kepada ulama kelahiran Hadhramaut atau yang pernah tinggal lama di sana, itupun hanya dari kelompok ulamanya. Maka, perlu dijelaskan bahwa kecenderungan menghabibkan di kalangan keturunan Yaman atau Bani Alawiyyin<sup>4</sup> adalah sebuah gejala yang bisa dikatakan relatif baru. Sebab berabad-abad sebelumnya para keturunan Yaman ini telah hidup membaaur dengan orang asli Indonesia. Gerakan peng-Arab-an dan peng-habib-an mulanya adalah “jebakan batman” pemerintah kolonial Belanda yang tidak ingin keturunan Arab (Yaman) yang dihormati di Nusantara berpihak pada gerakan perlawanan pribumi.

Seiring dengan masuknya arus para sayyid yang bersekolah dan lulus dari Timur Tengah yang membawa mazhab Ahlul Bait yang juga memuliakan keturunan Nabi serta aliran-aliran salafi yang nyaris merupakan antitesis aliran keagamaan kaum Alawiyyin. Namun secara tidak langsung ikut memperkuat kecenderungan kearaban melalui ajaran salafiyahnya yang menganggap bahwa Islam yang murni adalah Islam yang merujuk ke Arab dan pada ulama era sebelum abad ke-2 H. sehingga muncullah arus baru versi Yaman melalui kalangan habaib (bentuk plural dari kata habib) dengan hegemoni kehabibannya secara cepat mampu merebut tempat panggung dakwah Islam di Indonesia.

Fenomena habibisme yang muncul dari beberapa dekade ini tidak lain disebabkan oleh krisisnya identitas yang akut. Oleh karena itu bisa jadi malah akibat dari perasaan inferior kita yang berlebihan, seperti terhadap fenomena

---

<sup>4</sup> Alawiyyin adalah nama dari sebuah kelompok rang yang mempunyai hubungan nasab dengan Nabi Muhammad melalui jalur Alwi bin Ubaidillah. Lihat: Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022).

kebarat-baratan atau kekorea-koreaan baik bahasa, budaya, intelektual, dan aliran pemikiran yang menyerang generasi saat ini.<sup>5</sup> Suatu hal yang patut diwaspadai adalah jika fenomena ini lahir dari ilusi keunggulan ras, yang mana di dalam sejarah kerap digunakan oleh elite untuk mendominasi ataupun menghegemoni pihak lain. Apalagi gairah tersebut diekspresikan oleh Alawiyyin yang radikal dalam semangat menyulut konflik dengan yang lain dalam beberapa dekade ini. Hal ini sangat jauhlah berbeda dengan pola dakwah Alawiyyin dan keturunannya yang tiba pada masa sebelum kolonial yang mana mereka melebur dengan kebudayaan dan kearifan lokal melalui pendekatan kultural dan cenderung bersifat moderat sehingga dapat melahirkan penghormatan dari pribumi tanpa adanya gesekan serta menjadi contoh dakwah Islam yang ideal di santero dunia.

Hegemoni ini dipermulus dengan adanya kepercayaan tradisional di kalangan NU yang merupakan mayoritas masyarakat Muslim di Indonesia tentang kemuliaan keturunan Nabi dan keharusan ta'at kepada mereka. Dimana hal ini menguntungkan para pembentuk arus baru ini dalam memastikan posisi sosial ekonomi yang mapan bagi kalangan habaib. Dengan naiknya kedudukan sosial dan ekonomi tersebut mereka semakin memperkokoh hegemoni kehabib-an nya yang menyebabkan mereka dapat diterima di kalangan masyarakat dengan cara yang relatif mudah dan tanpa tidak banyak memerlukan kerja keras seperti para pendahulu mereka sebelum masa kolonial lebih tepatnya sebelum abad ke-19 yang melebur ke dalam budaya masyarakat

---

<sup>5</sup> Hasan Hanafi, *Pembacaan Atas Tradisi Kontemporer*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2015), 41.

setempat.

Mengingat pengaruh kontestasi hegemoni yang cukup kuat dan dominan tersebut maka wacana ini perlu dianalisa melalui teori hegemoni perspektif Ernesto Laclau agar dapat terpecahkan tanpa bermaksud memvonis bahwa semua kalangan habaib ini telah berupaya memanipulasi orang dengan gelar ke-habib-an nya demi mencari keuntungan dan memperkeruh hubungan antar para habaib yang berbeda pemikiran. Namun penelitian ini tak lain tujuannya adalah agar para pembaca lebih selektif dalam menyikapi suatu wacana dan tidak mudah termanipulasi oleh hegemoni suatu kelompok.

#### **B. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana wacana kontestasi hegemoni antara habaib moderat dan habaib radikal di Indonesia?
2. Bagaimana konstestasi hegemoni antara habaib moderat dan habaib radikal jika dianalisis dengan teori hegemoni Ernesto Laclau?

#### **C. Tujuan Penelitian**

1. Untuk menjelaskan bagaimana wacana kontestasi hegemoni antara habaib moderat dan habaib radikal di Indonesia.
2. Untuk menjelaskan bagaimana kontestasi hegemoni antara habaib moderat dan habaib radikal jika dianalisis dengan teori hegemoni Ernesto Laclau.

#### **D. Penelitian Terdahulu**

Untuk mempermudah penelitian, maka penulis lampirkan penelitian terdahulu sebagai berikut:

No.	Nama Penulis	Judul	Publikasi	Hasil Penelitian
1.	Dewi Masitah dan Moch. Mubarak Muharam	Hegemoni Agama (KYAI) dalam pemilihan Wali Kota Pasuruan 2020	Jurnal El-Riyasah, Vol 12, No. 2, 2021. (Sinta 4)	Jurnal ini meneliti pengaruh hegemoni pemuka agama (Kyai) dalam berlangsungnya pemilihan wali kota Pasuruan dimenangkan oleh Saifullah Yusuf menggunakan teori hegemoni Antonio Gramsci. Dimana keberhasilan Saifullah Yusuf tersebut tidak lepas dari pengaruh para kyai kepada masyarakat untuk memilihnya.
2.	Moh. Fiqih Firdaus	Hegemoni Elit Agama dalam Membentuk Wacana Covid-19 (Studi Masyarakat Pantura Kabupaten Lamongan Perspektif Relasi Kuasa)	Tesis – Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.	Tesis ini membahas hegemoni melalui wacana yang dibuat dan disebarkan oleh Elit Agama dalam menghadapi fenomena pandemi Covid-19 yang terjadi di wilayah pantura Kabupaten Lamongan.
3.	Fatmawati, Kalsum Minangsih, dan Sri Mahmudah Noorhayati	Jihad Penista Agama Jihad NKRI: Analisa Teori Hegemoni Antonio Gramsci terhadap Fenomena Dakwah Radikal di	Jrnal Ilmiah Islam Futura, Vol. 17, No. 2, Februari, 2018. (Sinta 2)	Jurnal ini meneliti dakwah kelompok radikal yang menyerukan untuk berjihad melawan penista agama sebagai salah satu bagian dari jihad NKRI yang menjadi trend saat ini dengan menggunakan analisis teori

		Media Online		hegemoni Antonio Gramsci.
4.	Syifaul Fauziyah dan Kharisma Nasionalita	Counter Hegemoni atas Otoritas Agama pada Film Sang Pencerah (Analisis Wacana Kritis Fairlough)	INFORMASI: Kajian Ilmu Komunikasi, Vol. 48, No. 1, 2018. (Sinta 3)	Melalui teori hegemoni Gramsci, jurnal ini membahas counter hegemoni yang dilakukan oleh KH. Ahmad Dahlan dengan murid-muridnya terhadap Elit Agama yang memeperumit agama dengan masalah ritus yang menjadi media untuk menguasai masyarakat.
5.	Herkulanus Pongkot	Artikulasi Kolektif Masyarakat Dayak Melawan Perusahaan PT. Ledo Lestari (Studi Kasus Tentang Konflik Agraria di Desa Semunying Jaya dalam Persepktif Hegemoni Ernesto Laclau-chantal Mouffe)	Tesis – Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, 2015	Tesis ini mebahas perlawanan kaum dayak terhadap perusahaan dan investor yang memonopoli sumberdaya alam yang berada di dalam hutan adat setempat yang mereka tinggali dengan menciptakan hegemoni tandingan agra perjuangannya untuk memelihara lingkungan tercapai dengan analisis hegemoni Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe.
6.	Dimas Bagus Anggoro	Hegemoni Islam Moderat dan Islam Konservatif di Portal Berita Digital Indonesia	Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.	Skripsi ini mengulas tentang problem dua tipologi pemikiran Islam yang saling berkontestasi di media online. Dimana salah satu diantara dua kubu portal Islami tersebut bersifat moderat dan

				satunya lagi bersifat konservatif yang kemudian dikaji dengan pendekatan hegemoni Gramsci
7.	Fahriyatun Nabwiyah	Respons Masyarakat Keturunan Arab di Gresik Terhadap Pembubaran Front Pembela Islam (Teori Identitas Perspektif John Locke)	Skripsi – Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021	Skripsi ini meneliti bagaimana warga keturunan Arab yang ada di Gresik dalam menyikapi dan merespon isu pencopotan izin organisasi FPI melalui teori identitas perspektif John Locke.
8.	Khoirurrijal	Islam Nusantara Sebagai Counter Hegemoni Melawan Radikalisme Agama di Indonesia	Akademika: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 22, No. 2, 2017. (Scopus)	Jurnal ini mengupas bagaimana Islam Nusantara melawan hegemoni kaum radikal yang menyerukan kekerasan atas nama agama di Indonesia dimana hal ini terjadi karena pemahaman sebagian umat Islam yang keliru tentang makna jihad.
9.	Fikri Mahzumi	Dualisme Identitas Peranakan Arab di Kampung Arab Gresik	Jurnal Teosofi, Vol. 8, No. 2, Desember, 2018. (Scopus)	Jurnal ini berisi mengenai keterangan terjadinya pencampuran dua identitas antara mempertahankan budaya yang diwariskan oleh leluhur mereka yang berasal dari Hadramut beriringan dengan kewajiban mereka sebagai warga Negara Indonesia untuk bersikap nasionalisme di



				kampung Arab yang terletak di Gresik.
--	--	--	--	---------------------------------------

## E. Metode Penelitian

Pada sub-bab berikut ini penulis akan menjabarkan sejumlah rangkaian tahapan yang terkait dengan metodologi yang perlu diaplikasikan untuk menganalisa objek material yang akan dikaji. Hal ini semakna dengan apa yang disampaikan Dedy Mulyana, bahwa metodologi merupakan cara-cara bagaimana kita dapat memperoleh data melalui beberapa mekanisme yang telah ditentukan untuk mempelajari topik penelitian.<sup>6</sup>

### 1. Jenis Metode

Jenis metode yang diaplikasikan penulis dalam melakukan penelitian ini tidak lain adalah metode kualitatif deskriptif yang menitik beratkan pada kajian pustaka atau yang lebih dikenal sebagai library research.<sup>7</sup> Hal ini berarti bahwa peneliti mengambil dan mengelola data melalui rujukan kepustakaan yang memiliki kaitan dengan topik permasalahan yang akan diteliti.

### 2. Sumber Data

Adapun rujukan yang dijadikan sebagai sumber referensi dalam penelitian ini tentunya beberapa buku, jurnal, skripsi tesis dan berbagai literatur lain yang memiliki keterkaitan kuat dengan problem yang akan dikaji khususnya tentang habib, hegemoni dan dua tipologi pemikiran Islam

<sup>6</sup> Dedy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Sosial Lainnya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), 145.

<sup>7</sup> Ali Maksum, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 15.



yaitu moderat dan radikal. Berhubung kajian ini bersifat kepustakaan (library research) maka sumber referensi yang digunakan terbagi menjadi dua kategori sebagai berikut :

a. Sumber data primer

Rujukan utama atau yang lebih dikenal sebagai sumber data primer yang terdapat pada penelitian berasal dari beberapa literatur seperti buku-buku yang memiliki kaitan yang cukup erat dengan objek material.<sup>8</sup> Oleh karena objek penelitian ini membahas hegemoni habaib moderat dan radikal maka sumber data primer yang dijadikan bahan utama dalam penelitian ini di antaranya adalah:

*Pertama.* Untuk mengenai masalah habaib seperti fase interaksi, polemik kafa'ah dan kontestasi habaib penulis menggunakan buku "Identitas Arab Itu Ilusi, Saya Habib, Saya Indonesia!" karya Musa Kazhim Al-Habsyi, "Habaib dan Kontestasi Islam di Indonesia" karya Syamsul Rijal, "The graves of Tarim: genealogy and mobility across the Indian Ocean" karya Enngseng Ho dan kitab "Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah" karya Habib Ali bin Muhsin Assegaf.

*Kedua.* Untuk teori yang digunakan untuk menganalisa masalah penulis menggunakan buku "Hegemoni dan Strategi Sosialis" karya Ernesto Lclau dan Chantal Mouffe.

*Ketiga.* Sedangkan untuk mengelompokan dua karakter habaib penulis menggunakan buku "Islam Radikal dan Moderat: Diskursus dan

---

<sup>8</sup> Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), 148.

Kontestasi Varian Islam Indonesia” karya Abdul Jamil Wahab.

b. Sumber data sekunder

Data sekunder didapatkan melalui sumber tidak langsung yang pada umumnya terdiri dari dokumentasi dan arsip-arsip resmi.<sup>9</sup> Dimana sumber data ini menjadi pendukung serta pelengkap dalam penelitian ini seperti skripsi, jurnal tesis dan situs web Islam resmi terpercaya. Seperti halnya Islami.co, Alif.id dan harakatuna.com.

3. Teknis Pengumpulan Data

Untuk mengumpulkan data, penulis menghimpun data-data literatur yang memuat wacana fenomena habisbisme, teori hegemoni Laclau, dan dua tipologi pemikiran Islam, yaitu antara moderat dan radikal. Selanjutnya data-data tersebut diseleksi, disusun dan dikelompokkan agar sesuai dengan kebutuhan penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Teknik yang dipilih oleh penulis untuk menganalisis data dalam meneliti persoalan ini tidak lain adalah metode deskriptif kualitatif. Analisis kualitatif adalah tata cara penelitian deskriptif dengan hasil berupa kata-kata, tulisan atau lisan.<sup>10</sup> Teknik analisis deskriptif sendiri tidak lain merupakan sebuah teknik yang dijadikan sebagai alat analisa dengan cara penulis mengumpulkan data tersebut yang kemudian dideskripsikan oleh penulis sesuai dengan sebagaimana adanya tanpa bermaksud untuk membuat

---

<sup>9</sup> Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian* (Jakarta: CV Rajawali, 1998), 93.

<sup>10</sup> Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), 3.

kesimpulan baru yang berlaku untuk umum.<sup>11</sup>

Langkah dilakukan penulis adalah dengan menjelaskan wacana kontestasi hegemoni para habib yang dikelompokan oleh penulis ke dalam dua kelompok, yaitu radikal dan moderat. Selanjutnya penulis menganalisis wacana tersebut melalui perspektif teori hegemoni milik Ernesto Laclau dengan memilah serta menyusun data primer maupun sekunder untuk menghasilkan sumber data yang terpilih untuk menjadi sebuah rujukan.

#### **F. Kajian Teoritis**

Penelitian ini menggunakan teori hegemoni Ernesto Laclau. Dimana konsep hegemoni sendiri pada mulanya dicetuskan oleh George Plekhanov dan Vladimir Lenin. Kedua tokoh tersebut menyatakan bahwa para pejuang revolusioner yang ada di Rusia memerlukan model perjuangan yang baru untuk meruntuhkan tatanan lama pemerintahan Tsar yang telah mendarah daging. Inti dari konsep perjuangan model terbaru adalah bahwa setiap aktivitas politik harus mampu menguasai dan menjalankan peran utama untuk mengatur dan mengendalikan sebuah kekuasaan. Dimana sistem perjuangan tersebut mau tidak mau harus menciptakan mempertahankan dominasinya untuk membentuk gegemoniya atau sebuah kelas yang mampu menghegemoni kelas-kelas lainnya.<sup>12</sup>

Secara bahasa, istilah hegemoni berasal dari kata "*eugemonia*" yang merupakan sebuah kosakata yang diambil dari kosa kata Yunani kuno, yang

<sup>11</sup> Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif Kualitatif dan R7D* (Bandung: Alfabeta, 2014), 21.

<sup>12</sup> Jeremy Lester, *Dialogue of Negation: Debates on Hegemony in Rusia and the West* (London: Pluto Press, 2000), 31.

mana hal ini selaras dengan yang dimuat oleh Encyclopedia Britanica. Dalam bahasa Yunani, istilah *eugemonia* memiliki fungsi untuk mencerminkan kuatnya dominasi sejumlah negeri-negeri yang berbentuk kota atau yang biasa dikenal dengan polis atau *citystates* secara individual, seperti halnya yang dilakukan oleh salah satu kota yang ada di Yunani yaitu Athena kepada negeri-negeri lainnya yang mempunyai kedudukan sejajar.<sup>13</sup> Oleh karena itu hegemoni adalah sebuah relasi antara kelas satu dengan kelas lain terhadap kekuatan sosial yang lainnya. Sebuah kelas dapat dikatakan sebagai kelas hegemonik (yang memiliki posisi dominan) apabila kelas tersebut memiliki persetujuan aktif dari sekian kekuatan kelas sosial yang ada dengan cara membangun serta melakukan upaya untuk mempertahankan dan memperkokoh sebuah sistem aliansi lewat jalur perjuangan politik dan ideologis.

Istilah hegemoni pada mulanya merupakan konsep karya pemikiran tokoh sosial asal Italia yaitu Antonio Gramsci yang terinspirasi dari Marx dan Lenin yang merupakan tokoh sosialis asal Rusia.<sup>14</sup> Teori hegemoni yang diusung oleh Gramsci dibentuk oleh premis bahwa ide memiliki peran vital sebab kekuatan fisik saja tidak mampu mengontrol peran sosial dan politik. Menurut Gramsci hegemoni secara tidak lain merupakan sebuah rangkaian keberhasilan untuk mendominasi tanpa memerlukan penindasan terhadap kelas sosial yang lain, melainkan kemenangan tersebut dihasilkan lewat mekanisme

---

<sup>13</sup> Ibid., 115.

<sup>14</sup> Antonio Gramsci, *Prison Notebooks: Catatan-Catatan dari Penjara*, terj. Teguh Wahyu Utomo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), xxvi.

konsensus.<sup>15</sup> Dimana ide-ide tersebut harus membuat objek yang menjadi sasaran hegemoni mampu untuk menjalankan nilai-nilai dan norma yang ditetapkan oleh kelompok yang menghegemoninya serta memberikan pengakuan atas subordinasi mereka.

Teruntuk Laclau hegemoni merupakan sekian dari beberapa kategori pokok dalam analisa politik.<sup>16</sup> Meski berpijak pada teori hegemoni Gramsci namun hegemoni yang ditawarkan Laclau berbeda dengan hegemoni yang disajikan oleh pendahulunya tersebut. Dimana Gramsci memfokuskan teorinya terhadap analisa kelas sementara Laclau memfokuskan teorinya kepada analisa wacana (*discourse analysis*).<sup>17</sup>

Dalam teori diskursus Laclau mengasumsikan bahwa makna yang terkandung dalam setiap objek dan tindakan tidaklah sama. Perbedaan makna tersebut dihasilkan dari sekian banyaknya sistem-sistem partikular yang mempunyai beberapa perbedaan yang cukup spesifik dan signifikan. Pengartikulasian praktek-praktek sosial serta kontestasi diskursus yang membentuk realita sosial dikaji melalui teori ini. Sebab kontruksi historis yang rentan oleh kekuatan politik memungkinkan adanya pemaknaan yang bersifat contingent sehingga penuntasan pemaknaan dalam wilayah sosial tidak akan terpenuhi.<sup>18</sup> Hal inilah yang terjadi pada kalangan habaib, yang mana mereka berbeda-beda cara dalam memaknai dakwah dan praktek keagamaan

---

<sup>15</sup> Patria Nezar dan Andi Arief, *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 13.

<sup>16</sup> Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), Xxviii.

<sup>17</sup> Ernesto Laclau, "Democracy and the Question of Power", dalam *Constellation*, Vol. 8, No. 1 (2001), 5.

<sup>18</sup> Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London: Verso, 1990), 31-36.

yang harus dilakukan secara semestinya. Perbedaan pemaknaan ini dapat kita lihat dari kontestasi kedua kubu habaib yang mana ada yang cenderung berdakwah dengan pesan-pesan yang menyejukkan dan ada yang cenderung berdakwah dengan cara kekerasan.

### G. Sistematika Pembahasan

Tugas akhir penelitian yang berjudul “Kontestasi Hegemoni Antara Habaib Moderat dan Habaib Radikal Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau” akan dipaparkan secara terstruktur melalui beberapa bab. Susunan dari beberapa struktur bab adalah sebagai berikut:

Bab pertama menguraikan sejumlah poin penting dalam menyajikan panduan awal peneliti akan sesuatu yang hendak diteliti serta mengarah kemanakah penelitian ini ditujukan. Untuk itu bab pertama dari penelitian ini akan memuat beberapa bagian. *Pertama*. Latar belakang masalah yang memuat alasan penulis mengkaji masalah tersebut. *Kedua*. Tujuan penelitian yang mengandung tujuan penulis dalam meneliti sebuah problem. *Ketiga*. manfaat penelitian yang berisi manfaat yang dihasilkan dari penelitian yang telah dilakukan. *Keempat*. Penelitian terdahulu yang menghimpun sejumlah penelitian yang telah dipublikasikan yang memiliki keterkaitan dengan objek dan subjek material. *Kelima*. Metode penelitian yang memuat metode yang digunakan peneliti untuk mengkaji masalah ini. *Keenam*. Teori yang digunakan peneliti untuk menganalisa sebuah permasalahan.

Bab kedua, ini akan menjelaskan makna habib dan perbedaannya dengan keturunan Rasulullah lainnya, penggolongan para habib berdasarkan tipologi

pemikiran Islam antara moderat dan radikal, lalu menjelaskan teori hegemoni laclau yang digunakan penulis sebagai pisau analisis.

Bab ketiga, akan membahas tentang kontestasi hegemoni para habaib yang moderat maupun radikal.

Bab keempat, ini akan mengkaji kontestasi hegemoni para habaib yang moderat maupun radikal melalui teori hegemoni Ernesto Laclau.

Bab kelima, akan berisi mengenai kesimpulan hasil kajian yang diteliti dengan menjawab rumusan masalah.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A



## BAB II

### HABAIB, KONTESTASI ISLAM MODERAT DAN ISLAM RADIKAL DI INDONESIA DAN HEGEMONI

#### A. Teori Seputar Habaib

##### 1. Definisi Habaib

Sejak beberapa kurun waktu terakhir di Indonesia, golongan Alawiyyin jadi lebih sering disebut dengan gelar “habib”. Gambaran kebanyakan masyarakat Indonesia mengenai habib adalah seorang keturunan Arab, berjanggut, berseorban, hidung mancung, kulit putih, selalu mengenakan gamis dan memiliki banyak pengikut. Namun apakah setiap orang yang memiliki kriteria tersebut dapat disebut sebagai habib? Jelas tidak semudah itu untuk menentukan kehabiban seseorang.

Istilah habib ini secara harfiah berarti orang yang mencintai ataupun yang dicintai.<sup>1</sup> Sedangkan secara terminologi kata habib merupakan gelar penghormatan yang disematkan masyarakat kepada tokoh agama yang memiliki garis keturunan yang bersambung hingga Rasulullah.<sup>2</sup> Lebih jauh lagi sebutan “habib” ini merupakan sebuah gelar kehormatan yang pada mulanya hanya ditujukan kepada ulama senior Alawiyyin yang berasal dari lembah Hadhramaut.<sup>3</sup> Jadi gelar habib pada masa itu tidak diberikan kepada sembarang

---

<sup>1</sup>.Ibrahim al-Baijuri, *Hasyiyatul Baijuri ala Matnil Burdah* (Surabaya: Al-Hidayah), 23.

<sup>2</sup> Novel bin Muhammad Alaydrus, *Jalan Nan Lurus Sekilas Pandang Tarekat Bani Alawi* (Surakarta: Taman Ilmu, 2006), 19.

<sup>3</sup> Ismail Fajrie Alatas, “Habaib in the southeast Asia”, *The Encyclopedia of Islam Three* (Leiden: Brill, 2018), 56.



Alawiyyin Hadhrami, melainkan orang yang mendapat predikat habib haruslah ulama yang memiliki akhlak yang luhur, suluk dan ahli dalam bidang keilmuan. Namun anehnya baru-baru belakangan ini gelar habib mengalami lonjakan yang luar biasa, sampai-sampai remaja peranakan Arab Hadhrami yang baru selesai sekolah pendidikan agama tingkat dasar atau menengah sudah dipanggil habib.<sup>4</sup> Lonjakan istilah yang cukup tajam tersebut tak lain terjadi bersamaan dengan gelombang kepergian para keturunan Arab Hadhrami berziarah ke Hadhramaut sekaligus menimba ilmu di sana sejak 1994 hingga saat ini. jadi, agar kita tidak cenderung serampangan menghabiskan seseorang kita harus memahami beberapa klasifikasi berikut<sup>5</sup>:

a. Ahlul Bait

Ahlul Bait secara harfiah berarti “orang rumah” atau keluarga. Dalam tradisi Islam, istilah ini merujuk kepada keluarga Nabi Muhammad. Telah terjadi perbedaan penafsiran tentang siapa yang tercakup dalam Ahlul Bait menurut mazhab Sunni dan Syi’ah. Menurut mazhab Sunni Ahlul Bait terdiri dari lima anggota Ahlul Kisa’, yakni Nabi Muhammad, Ali, Fatimah, Hasan, dan Husein serta keturunannya. Sedangkan menurut mazhab Syi’ah, Ahlul Bait hanyalah lima Ahlul Kisa’ saja tanpa menyertakan keturunannya.

b. Sayyid

Secara harfiah berarti “tuan”, tetapi kemudian menjadi gelar untuk keturunan Sayyidah Faatimah Azzahra binti Rasulullah lewat jalur Hasan

<sup>4</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 147.

<sup>5</sup> Ibid., 9-11.

dan Husein bin Ali bin Abi Thalib.

c. Syarif

Syarif semakna dengan sayyid. Namun sebagian memaknai syarif untuk keturunan Rasulullah lewat jalur cucunya yaitu Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Sebagian besar para syarif ini menyebar di Afrika Utara dan Asia Barat.

d. Alawiyyin

Alawiyyin atau biasa disebut dengan Ba'Alawi adalah sebutan bagi sekelompok orang yang memiliki pertalian darah dengan Nabi Muhammad melalui jalur Alwi Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa al-Rumi bin Muhammad al-Naqib bin Ali al-Uraidhi bin Ja'far al-Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husain bin Ali dan Fatimah binti Muhammad.

e. Habib

Habib atau yang bentuk jamaknya "habaib" secara harfiah berarti yang dicintai, kekasih, dan mencintai. Pada awalnya habib merupakan gelar kehormatan untuk ulama senior keturunan Alawiyyin yang berasal dari lembah Hadramaut. Namun belakangan ini gelar habib diberikan kepada semua keturunan Alawiyyin Hadrami tanpa kriteria atau kualifikasi khusus.

f. Hadhrami

Hadhrami merupakan kelompok yang berasal dari wilayah Hadramaut di Arab selatan, sekitar Yaman Timur, Oman Barat, dan Arab Saudi Selatan,

serta keturunan mereka yang berdiaspora ke seluruh dunia.

g. Muwallad

Muwallad adalah istilah yang disematkan kepada peranakan diaspora Hadrami yang lahir di tanah perantauan.

h. Wulaiti

Wulaiti adalah istilah yang merujuk kepada orang-orang Hadrami pendatang (totok), bukan peranakan.

## 2. Sejarah dan Fase-Fase Interaksi Kalangan Sayyid di Nusantara

Setelah dijelaskan perbedaan antara habib, sayyid, dan yang lainnya maka kita perlu untuk memahami sejarah dan bagaimana kalangan sayyid (keturunan Nabi Muhammad secara umum) melakukan interaksi dengan masyarakat Nusantara, maka kita tidak lepas dari masalah yang pelik yaitu masuknya Islam ke Indonesia. Sudah banyak studi dan riset terkait masalah kontroversial ini. dan tema itu biasanya terkait dengan kedatangan dan interaksi orang Arab terhadap masyarakat Nusantara. Untuk lebih mudah memahami persoalan ini maka perlu dilakukan periodisasi dalam 3 fase: *fase pertama* adalah awal-awal masuk dan pengenalan Islam sampai abad ke-13; *fase kedua* dimulai dari abad ke 14 sampai ke abad-16; dan *fase ketiga* dari abad ke-17 sampai seperempat pertama abad ke-20.

Fase pertama, fase pertama ini dimulai dengan kedatangan orang-orang arab ke Nusantara seiring dengan munculnya agama Islam di Jazirah Arab. Dimana dalam beberapa penelitian dan catatan sejarah menyebutkan adanya interaksi orang-orang Nusantara dengan bangsa Arab sejak awal-awal Islam

bahkan sebelum Islam. Kemunculan Islam di Jazirah Arab pada abad ke-7 semakin mendorong orang-orang Arab untuk melakukan petualangan ke mancanegara, khususnya dengan menyusuri jalur laut.

Masuknya Islam ke Nusantara pada fase paling dini ini pun tidak lepas dari kalangan Sayyid yang mulai menyebar ke berbagai penjuru dunia dengan beragam dan motif. Tetapi, sayyid yang datang pada fase ini tidak bisa secara teknis disebut sebagai Alawiyyin, lantaran mereka tidak termasuk dalam keturunan Nabi Muhammad yang melewati jalur Alwi bin Ubaidillah.

Jejak yang paling menonjol dari kehadiran para sayid pada fase ini adalah berdirinya kerajaan Islam pertama di Perlak, Aceh (840-1292) dengan sultan pertamanya yang berasal dari keluarga sayid yang beribukan anak raja Perlak. Kesimpulan ini diperkuat oleh sosok dua ilmuwan ternama, yakni Muhammad Naquib al-Attas dan Alwi bin Thahir al-Haddad. Sejarawan nasional terkemuka seperti H. Aboebakar Atjeh pun mengamini pandangan ini. menurut mereka, para pembawa Islam keturunan Nabi pertamakali adalah para pedagang yang berlabuh di Aceh. Bukti kehadiran mereka dapat diidentifikasi dari bukti keberadaan makam-makam kalangan sayyid yang berada di Aceh.<sup>6</sup>

Para sayid pada fase ini banyak yang menduduki jabatan-jabatan di lingkungan kerajaan. Misalnya, Sultan al-Malik al-Saleh berkuasa (1267-1297) di Pasai yang konon masuk Islam melalui seorang sayyid yang bernama Sayid Ali al-Makarani sebagai Syaikh al-Islam yang merupakan jabatan setingkat

---

<sup>6</sup> Musa Kazhim, *Sekapur Sirih Sejarah Alawiyyin dan Perannya dalam Dakwah Damai di Nusantara: Sebuah Kompilasi Bahan*, dalam Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), 14.

mufti.<sup>7</sup> Asimilasi pada fase pertama ini berlanjut selama beberapa generasi hingga abad ke-13. Dimana para kelompok Muslim pada saat itu banyak yang menikah dengan perempuan lokal, sehingga membentuk komunitas Muslim campuran pendatang dan penduduk lokal Nusantara. Anggota-anggota komunitas ini lantas kemudian menyebarkan Islam dengan giat ke daerah lain hingga menyatu dengan penduduk lokal sehingga jejak mereka sudah tidak mudah diidentifikasi lagi.

Fase kedua, jika di fase sebelumnya komunitas Muslim campuran Nusantara kebanyakan di pesisir Sumatera Utara, fase kedua ini para pedagang dan juru dakwah mulai berdatangan ke pulau Jawa dan negeri-negeri Melayu. Di fase inilah mulai terlihat keberadaan sayyid Alawiyyin dari Hadhramaut yang menjadi juru dakwah di kepulauan Nusantara. Sebagian dari mereka adalah Alawiyyin keturunan imam Abdul Malik bin Alwi (Ammul Faqih) yang sebelumnya telah bermigrasi ke Anak Benua India dan selanjutnya menyebar ke Asia Tenggara. Di antaranya adalah Syaikh Jumadil Kubro atau Syaikh Jamaluddin al-Akbar yang merupakan leluhur sebagian besar Wali Songo di pulau Jawa.

Wali Songo sendiri secara harfiah yang memiliki arti “wali sembilan” tidak lain adalah sebuah organisasi yang terdiri dari para wali yang menyebarkan Islam terutama di Nusantara. Mereka adalah Sunan Gresik (Maulana Malik Ibrahim), Sunan Ampel (Raden Rahmat), Sunan Bonang (Maulana Makhdam Ibrahim), Sunan Giri (Muhammad Ain al-Yaqin), Sunan

---

<sup>7</sup> A.H. Hill, *Hikayat Raja-Raja Pasai* (JMBRAS, 1960), 33.

Drajat (Maulana Syarifuddin), Sunan Kalijaga (Maulana Muhammad Syahid), Sunan Kudus (Maulana Ja'far Shadiq), Sunan Muria (Raden Umar Said bin Maulana Ja'afar Shadiq), Sunan Gunung Jati (Maulana Syarif Hidayatulloh).

Namun terjadi perbedaan pendapat mengenai apakah Wali Songo tergolong habib atau tidak. jika merujuk kepada pendapat Ismail Fajrie Alatas yang menyatakan bahwa habib adalah gelar kehormatan yang ditujukan kepada ulama senior dari kalangan Alawiyyin yang menyebar ke seluruh penjuru dunia maka Walisongo termasuk kategori habib.

Akan tetapi pandangan tersebut dibantah oleh keturunan K.H Ali Badri yang merupakan keturunan Syaikh Jumadil Kubro. Beliau menjabat sebagai Ketua Dewan Pembina Naqabat al-Azmatkhan al-Husaini atau yang di Indonesia lebih dikenal dengan sebutan Majelis Dzuriyyat Wali Songo. Menurutnya, secara umum orang yang diberi gelar habib yaitu orang yang nasabnya bersambung dengan Alawiyyin lewat garis al-Faqih Muqaddam bukan dari garis pamannya yang dikenal sebagai Ammul Faqih Alwi bin Muhammad Shahib Mirbath.

Lebih lanjut lagi, Ali Badri menjelaskan, meskipun silsilahnya sampai kepada orang yang sama, yaitu generasi ke-8 dari keturunan Ali bin Abi Thalib dan Fatimah yang tidak lain adalah Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir, dalam perkembangan masa ke masa keturunan marga Azmatkhan dan al-Husaini tumbuh dan berkembang secara berbeda dengan keturunan al-Faqih al-Muqaddam. Menurutnya, keturunan al-Faqih al-Muqaddam yang datang

belakangan di Indonesia adalah pihak yang memperkenalkan istilah habib untuk keturunan Alawiyyin.<sup>8</sup>

Berdasarkan penelitian yang dilakukan Sayid Ahmad bin Abdullah Assegaf dalam *Khidmat al-'Asyirah*, kedelapan Wali Songo merupakan keturunan lewat jalur Abdulloh Azmatkhan (keturunan marga Alawiyyin yang singgah di India) lewat Jalur Syaikh Jumadil Kubro kecuali Sunan Kalijaga.<sup>9</sup> Dengan kata lain, mereka masih Keturunan Alawiyyin yang melewati jalur Alwi bin Muhammad Shahib Mirbath dan bukan dari keponakannya yaitu Faqih al-Muqaddam. Adapun silsilahnya akan ditampilkan di halaman berikut:



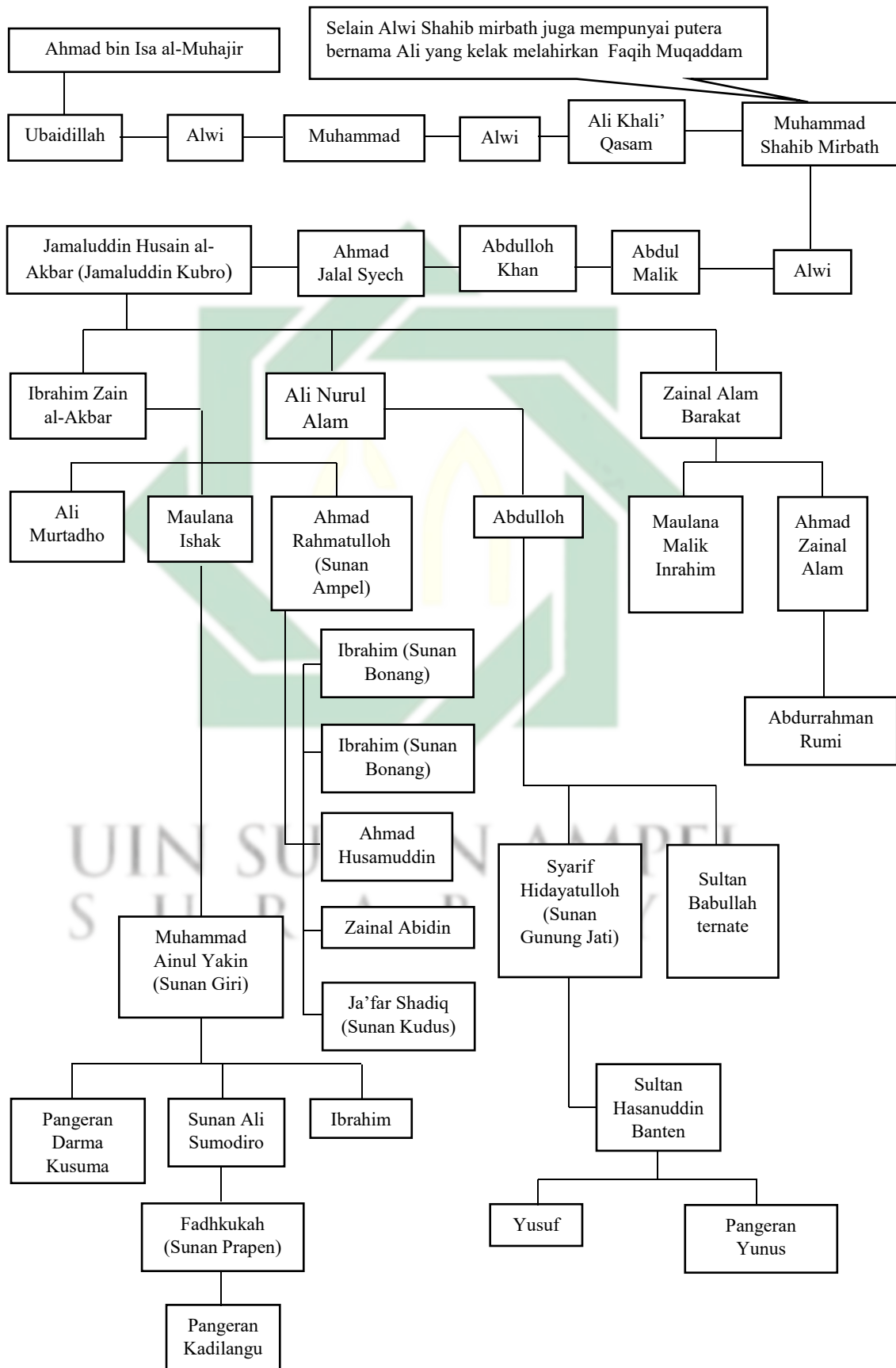
UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>8</sup> Ali Badri, *Sikap Mempribumi Kunci Sukses Dakwah Ulama 'Alawiyyin di Nusantara dalam Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara* (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), 162.

<sup>9</sup> Musa Kazhim, *Sekapur Sirih Sejarah Alawiyyin dan Perannya dalam Dakwah Damai di Nusantara: Sebuah Kompilasi Bahan*, dalam *Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara* (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), 19-20.

## Nasab Wali Songo





Fase ketiga, pada fase ini dibagi menjadi dua masa. Paruh pertama adalah sebelum pemerintah kolonial bercokol kuat di Hindia Belanda, sedangkan paruh kedua berlangsung sejak pemerintah colonial lebih kuat menggenggam kendali sosial-politik-ekonomi Nusantara.

- a. Paruh pertama ini dimulai dari abad ke-16, yang mana pada abad inilah diperkirakan bahwa kaum Alawiyyin menyebar keluar dalam jumlah besar untuk menetap di kesultanan-kesultanan baru yang makmur. Di tempat-tempat baru itu Alawiyyin berhasil menjalin tali persaudaraan dengan para aristokrat Muslim sehingga dengan cepat mereka dapat menduduki posisi yang berpengaruh. Lalu pada abad ke-17 mulailah banyak kaum migrasi Hadhrami yang menyebar ke wilayah Nusantara dengan fasilitas kesultanan yang membangun pusat-pusat keagamaan, khususnya dalam menyebarkan ajaran tasawuf.

Generasi Alawiyyin pada abad ini memiliki karakter hibrida. Di berbagai kerajaan di Nusantara, mereka menjadi *priest prince*, bahkan sebagian ada yang menjadi sultan atau mendirikan kerajaan sendiri.<sup>10</sup> Di kesultanan Palembang Darussalam misalnya, kaum Alawiyyin di kesultanan tersebut diposisikan dalam berbagai jabatan penting, terkhusus lagi bidang keagamaan. Pada saat itu kesultanan Palembang mengundang Alawiyyin untuk mengajar agama dan kemudian banyak dari para Alawiyyin yang memutuskan untuk tinggal dan menetap di sana.

---

<sup>10</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 128.

Akhir abad ke-18 menandai puncak keberhasilan Alawiyyin dalam berintegrasi dengan jaringan kekerabatan lokal. Bersama komunitas Melayu, Bugis, Minangkabau, Jawa, dan lainnya, Alawiyyin membentuk jaringan kultural yang kuat di Nusantara.<sup>11</sup> Interaksi kultural yang kuat ini berlangsung hingga abad ke-18. Dan selama itu mereka tidak mengidentifikasi dirinya sebagai keturunan Arab yang asing, melainkan mereka berhasil menjadi sayyid Aceh, Melayu, Bugis, Minang, Jawa dan sebagainya.

Berkat adopsi pola hidup dan budaya lokal serta hubungan kekerabatan yang kuat, Alawiyyin tidak lagi dilihat sebagai komunitas yang asing, namun sebagai bagian dari benang-benang rajutan Nusantara yang sejak semula sudah plural. Sehingga Alawiyyin pada era sebelum kolonial dan imperial ini telah menyerap lokalitas dan membentuk komunitas hibrida, dan tidak memperkenalkan diri sebagai keturunan Arab, apalagi mendorong fenomena kearaban maupun kehabiban.

b. Paruh Kedua ini terjadi pada abad ke-19, yang mana pada masa ini terjadi migrasi besar-besaran kaum Hadhrami ke Nusantara dari berbagai lapisan sosial. Jika pada masa sebelumnya migrasi ini hanya dilakukan oleh kaum Hadhrami kelas aristokrat dan menengah, di abad ke-19 ini migrasi dilakukan oleh seluruh lapisan sosial dari yang paling tinggi maupun yang paling bawah.

---

<sup>11</sup> Ibid., 129.

Sistem stratifikasi Hadhrami membagi penduduk dalam tiga kasta.<sup>12</sup> Kelas yang paling tinggi adalah kelompok Sayyid yang merupakan keturunan Nabi Muhammad. Sedangkan kelas kedua ditempati oleh para *masyaikh* (ulama) merupakan kelompok ahli agama berasal dari keturunan ulama yang memiliki reputasi yang baik di masa lampau, namun setelah para sayyid datang posisi mereka tergeser. Selain kelompok ulama posisi kedua juga ditempati *qaba'il* yang merupakan suku memiliki garis keturunan sampai ke Qahtan (Arab Selatan). Mereka adalah orang-orang yang memiliki keberanian dan kehormatan yang tinggi namun dipandang kurang saleh. Dan yang terakhir adalah strata ketiga yang diduduki oleh *masakin* (orang-orang miskin), *du'afa'* (orang-orang lemah) dan *abid* (budak yang berasal dari Afrika).

Hal ini tidak lain disebabkan oleh perkembangan revolusi industri Eropa, kondisi politik yang tidak stabil di Hadhramaut, ekspansi kapitalisme kolonial di Nusantara, dan turunnya biaya Transportasi kapal uap. Konsekuensinya adalah motif dari para imigran Hadhrami pada periode ini adalah semakin beragam. Namun motif yang paling mencolok adalah motif ekonomi.<sup>13</sup>

Pandangan ini sejalan dengan pendapat Habib Ali bin Muhsin Assegaf dalam kitabnya yang berjudul “Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah”:

<sup>12</sup> Syamsul Rijal, *Habaib dan Kontestasi Islam di Indonesia* (Depok: Pustaka LP3ES, 2022), 41.

<sup>13</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanya ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 129.

أما عوامل الهجرة فأهمها ضيق معيشة حضرموت وتكاثر العلويين بها, وقد بلغ من كثافة هذه الهجرة أن زادت أعداد المهاجرين من العلويين أضعاف عدد العلويين الباقين بحضرموت

"Adapun Faktor-faktor yang menyebabkan bermigrasinya kaum Alawiyyin yang paling utama adalah susahnya kehidupan yang ada di Hadhramaut dan meledaknya jumlah kaum Alawiyyin. Hingga intensitas migrasi ini semakin meningkat ketika jumlah Alawiyyin yang hijrah lebih banyak daripada jumlah Alawiyyin yang menetap di Hadhramaut".<sup>14</sup>

Membeludaknya diaspora Hadhrami di Nusantara tentu saja membuat rezim kolonial menjadi khawatir. Kekhawatiran ini tidak lain disebabkan karena adanya potensi dan phobia mereka akan munculnya sentiment-sentimen anti-Eropa dan anti-Kristen. Apalagi pemerintah kolonial mengidentifikasi berbagai pemberontakan yang terjadi di periode ini dipicu oleh berkembangnya ideologi politik Islam. Maka, Hadhrami, khususnya Alawiyyin, secara logis dianggap bertanggung jawab atas kericuhan yang terjadi.

Kedekatan diaspora Hadhrami dengan aristokrat lokal adalah modal sosial-politik yang cukup besar menggetarkan pemerintahan kolonial. Terbentuknya komunitas-komunitas hibrida itu tentu akan menyulitkan kolonial melakukan identifikasi, kuantifikasi, pemetaan situasi, dan lain sebagainya. Untuk mengantisipasi berbagai bahaya ini, pemerintah kolonial memberlakukan sistem perkampungan dan kartu tanda jalan untuk mengisolasi kaum Hadhrami dari penduduk pribumi. Pribumi pun pada gilirannya dipaksa tinggal di kampung-kampung

<sup>14</sup> Ali bin Muhsin Assegaf, *Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah*, (2009), 75.

terpisah. Tidak hanya komunitas keturunan, politik ini juga menyasar pada segregasi santri, priyayi, dan abangan.<sup>15</sup>

Agar pemerintahan kolonial mudah mengatur jalannya segregasi ini, maka mereka mengangkat satu pemimpin dari sebuah golongan sebagai mediator penduduk dengan pemerintah, terutama dalam hal penarikan pajak. Pemimpin golongan ini biasa disebut dengan Letnan, Asisten, hingga kapitein yang bertugas mengepalai diaspora Hadhrami. Sehingga asimilasi positif dan formasi komunitas hibrida yang telah berlangsung ratusan tahun sebelumnya menjadi berakhir dengan segregasi yang berakhir dramatis.<sup>16</sup> Hal ini mengakibatkan terbentuknya batas-batas yang memasing komunitas Hadhrami untuk melebur dan berinteraksi dengan penduduk lokal.

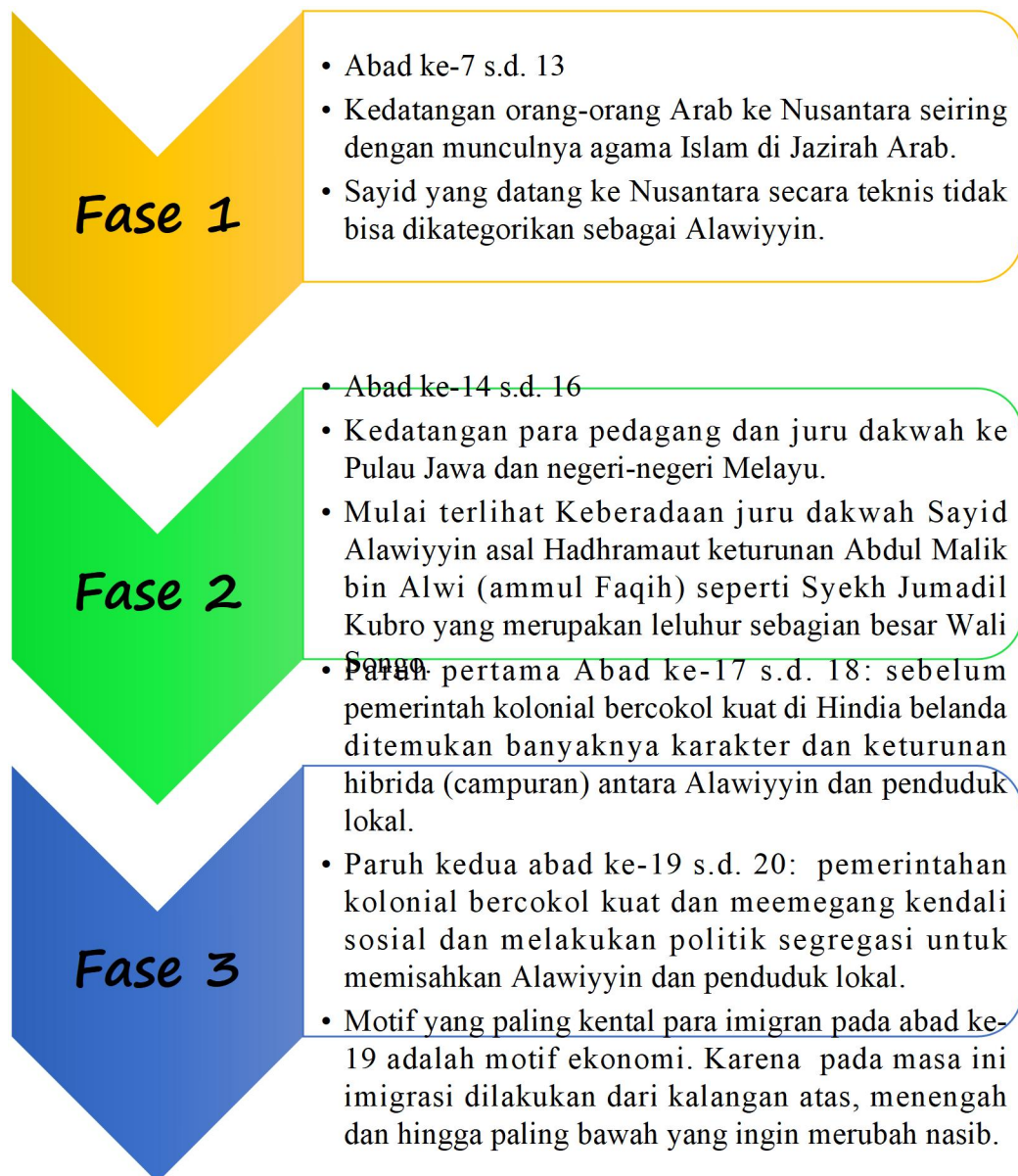
UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

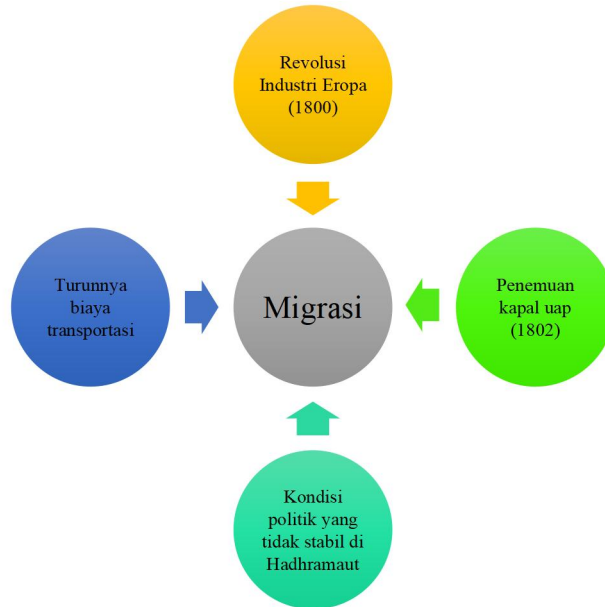
<sup>15</sup> Ibid., 130.

<sup>16</sup> Ibid.

### Interaksi Kalangan Sayyid di Nusantara



## Faktor Ekonomi Terhadap Migrasi Besar-Besaran Kaum Hadhrami Ke Nusantara Abad Ke-19



### Lapisan Strata Sosial Masyarakat Hadhrami





## B. Kontestasi Islam Moderat dan Islam Radikal di Indonesia

Sejarah tidak menafikan munculnya banyak faksi kelompok Islam di Tanah air. Bahkan sejarah mengakuinya secara objektif sebagai sumber refleksi. Munculnya varian aliran Islam ini menjadi bukti, bahwa meskipun Islam itu satu dari sudut ajaran pokoknya, akan tetapi setelah masuk ke ranah sosial-politik pada perkembangannya akan memperlihatkan warna paham dan gerakan yang berbeda. Keragaman itu merupakan dinamika sosial yang tidak bisa dinafikan.

Dalam diskursus keislaman di tanah air, sebenarnya sudah banyak atribut atau label yang disematkan pada paham dan gerakan Islam di Indonesia oleh para pengamat, sebut saja beberapa diantaranya adalah: Islam Tradisionalis, Islam Modernis, Islam Liberal, Islam Radikal, Islam Revivalis, Islam Fundamentalis, Islam Neo Modernis, juga Islam Progresif dan lain sebagainya.<sup>17</sup> Atribut-atribut itu sebenarnya bersifat simplikasi dari menyebut respon gerakan Islam atas sejumlah dinamika sosial keagamaan, sehingga penyebutan itu cenderung bersifat reaktif dan parsial.

Atribut dan label tersebut sebenarnya belum mencerminkan karakteristik paham dan gerakan Islam di Indonesia secara menyeluruh. Label tersebut beberapa diantaranya bersifat *ad-hoc* dan reaktif atas suatu kasus atau keadaan tertentu, sehingga tidak memiliki pijakan epistemologis yang kuat. Namun, dengan munculnya bermacam-macam varian Islam tersebut menunjukkan adanya pertarungan (kontestasi) penafsiran makna-makna Islam.

---

<sup>17</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat "Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia"*, (Jakarta: Gramedia, 2019), 2.



Diantara berbagai varian Islam yang beragam tersebut terdapat dua kubuh yang paling mencolok kontesasinya, kedua kubuh itu adalah Islam Moderat *vis a vis* Islam Radikal. Hal ini didasari oleh beberapa alasan yaitu :

1. Islam Radikal yang mana kata radikal sendiri diambil dari bahasa Latin “*radix*” yang berarti akar atau dalam bahasa Inggris kata *radical* dapat bermakna ekstrim, fanatik, dan fundamental ini penganutnya dalam berbagai aksi-aksinya cenderung menggunakan cara-cara kekerasan sehingga kontraproduktif dengan misi agama yaitu membangun masyarakat damai dan sejahtera.<sup>18</sup>

Istilah radikalisme memang tidak ditemukan dalam khazanah Islam terdahulu, bahkan sampai saat ini umat Islam belum menemukan kesepakatan terminologis sehingga terjadi perdebatan panjang di antara kaum muslimin sendiri. Hal ini menunjukkan adanya kesulitan dalam mendefinisikan konstruk gerakan tersebut sehingga muncullah beberapa atribut yang disematkan untuk kelompok ini. Misalkan, menurut John L. Esposito memilih Islam Fundamentalis.<sup>19</sup> Sementara William Liddle lebih memilih menggunakan sebutan Islam Skriptualis.<sup>20</sup> Alasan penyebutan ini adalah karena kelompok ini memandang teks-teks Al-Qur’an maupun hadis telah *self-evidence* (jelas dengan sendirinya), tidak membutuhkan interpretasi dan adaptasi untuk disesuaikan dengan dinamisme lokal.

<sup>18</sup> Ibid., xx.

<sup>19</sup> John L. Eposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (London: Boulder, 1997), 1-4.

<sup>20</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat “Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia”*, (Jakarta: Gramedia, 2019), 23.

Sedangkan Oliver Roy lebih memilih istilah Islam politik. Dalam pandangan Roy, kelompok ini meyakini Islam sebagai agama dan ideologi politik, dan mereka juga menghendaki pemberlakuan syariah Islam.<sup>21</sup> Adapun Muhammad Abid Al-Jabiri lebih memilih menggunakan istilah ekstrimisme Islam, karena menurutnya kelompok ini ditenggarai selalu bermusuhan dan berlawanan dengan Islam Moderat atau Islam Wasathiyah.<sup>22</sup>

Adam Schwarz menamai kelompok ini sebagai Islam militan. Alasannya menamainya sebagai kelompok Islam militant karena kelompok ini memiliki 3 ciri: 1) menafsirkan hukum Islam secara kaku; 2) bersikap anti-Barat dan agama semitis; 3) kritis terhadap etnis Cina dan umat Kristen.<sup>23</sup> Sedangkan untuk skripsi ini, istilah Islam radikal digunakan untuk versi Islam yang menghendaki tegaknya hukum Islam secara kafah dengan menafsirkannya secara kaku sehingga berakibat timbulnya gerakan ekstrimis.

2. Kontradiksinya paham radikalisme yang notabeneanya sebagai pendatang dengan Islam Moderat sebagai paham arus utama (*mainstream*) Islam Indonesia yang telah memiliki sejarah panjang dan telah mengakar dalam budaya masyarakat, namun demikian kurang terkonseptualisasinya pokok pemikiran dan batasan Islam moderat menjadi sulit untuk dipahami.

Secara terminologi, istilah moderat diambil dari kosa kata dalam

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> M. Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 139-149.

<sup>23</sup> Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesian Search for Stability* (Washington: Allen & Unwin, 1999), 330-331.

bahasa Inggris *moderation* yang dapat berarti non-blok atau tidak memihak kepada siapapun (netral). Sedangkan dalam bahasa Arab istilah moderat memiliki sinonimnya yaitu *wasathiyah* yang bisa dimaknai adil atau posisi seimbang (tengah).<sup>24</sup>

Adapun moderatisme (*wasathiyah*) menurut Qardhawi adalah sikap pertengahan atau adil di antara dua sisi baik yang sepadan atau berbeda.<sup>25</sup> Sedangkan dalam hukum Islam adalah aliran yang mempercayai hukum-hukum syari'at memiliki sebab atau hikmah yang berorientasi pada kemaslahatan. Jadi, ketika Allah memerintah dan melarang sesuatu pasti ada maksud tertentu dibalikinya, oleh karena itu para ulama berpendapat bahwa syari'at ditegakkan untuk menjaga kemaslahatan hamba-Nya di dunia dan akhirat.<sup>26</sup>

Yusuf Qardhawi merumuskan beberapa karakteristik Islam wasathiyah:

- a. Memberikan kemudahan (*taysir*) dalam melaksanakan hukum Islam.
- b. Mengkombinasikan prinsip-prinsip yang dirumuskan ulama terdahulu (*salafiyah*) dengan kebutuhan-kebutuhan yang diperlukan saat ini (*tajdid*).
- c. Keterseimbangan antara prinsip-prinsip hukum Islam yang tidak dapat dirubah (*tsawabit*) dan prinsip hukum Islam yang dapat berubah (*mutaghayyirat*).

Pada umumnya pemikiran Islam yang ada di wilayah Indonesia

<sup>24</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat "Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia"*, (Jakarta: Gramedia, 2019), 194.

<sup>25</sup> Al-Qardhawi, *al-Khasa'is al-Ammah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), 127.

<sup>26</sup> Al-Qardhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006), 137.

termasuk kategori moderat. Islam moderat telah menjadi paham mayoritas sejak dahulu kala. Islam moderat di Indonesia dapat diidentifikasi lewat sejumlah aspek yaitu, *pertama*, sejarah masuknya agama Islam ke bumi Nusantara, bagaimana Islam yang notabenenya adalah agama luar (impor) pada saat kedatangan awalnya mampu berinteraksi dengan lokalitas yang telah mempunyai keyakinan, budaya, adat istiadat, keyakinan, bahkan agama sendiri. Para ulama telah berhasil melakukan reformulasi memodifikasi tradisi sehingga memunculkan sintesa Islam yang berbeda dengan bentuk awal. Sebab Islam versi baru tersebut berakulturasi dan mengakomodasi dengan sistem setempat dan budaya lokal.

Selanjutnya adalah aspek *kedua*, yaitu respon para ulama terhadap perkembangan dinamika pemikiran Islam. Semakin berkembangnya dinamika pemikiran dan kian pesatnya pergulatan berbagai pemikiran tentang Islam yang ada di Nusantara pada akhirnya menimbulkan berbagai macam dialektika. Gagasan-gagasan Islam itu telah direformulasi dan direkonstruksi secara terus menerus hingga melahirkan konfigurasi Islam yang terus berubah.

Dan yang terakhir adalah yang *ketiga*, adalah para cendekiawan dan tokoh Islam yang telah menghadapi berbagai macam problematika sosial yang terus berkembang dan terus berupaya membangun masyarakat dengan cara merespon berbagai modernitas yang kian maju, sehingga mampu menginterpretasikan Islam dalam konteks kekinian.

Dari beberapa uraian tersebut, dapat dipahami bahwa Islam moderat

adalah paham dan pemikiran keagamaan yang dimiliki mayoritas muslim Indonesia, tetapi karena pemahaman keagamaan yang bersifat dinamis, maka Islam Moderat bukanlah sebuah entitas yang telah fixed (final). Karena para tokohnya adalah orang yang selalu kritis terhadap dinamika sosial yang berkembang, sehingga paham keagamaannya tetap kontekstual tapi tidak mudah dipengaruhi oleh paham keagamaan lain. Sedangkan untuk konteks skripsi istilah Islam moderat digunakan untuk Islam yang bersahaja dengan dan mampu berkolaborasi dengan lokalitas tanpa menimbulkan konflik dan menebarkan kedamaian<sup>27</sup>

## **C. Ernesto Laclau dan Teori Hegemoni**

### **1. Sekilas Biografi Ernesto Laclau**

Ernesto Laclau merupakan teoritikus politik terkemuka dalam dua dekade terakhir. Pemikiran Laclau banyak diperdebatkan dan dikaji di wilayah Amerika Latin dan benua Eropa. Namun untuk di Indonesia pemikiran Laclau sedikit sekali dikaji dan dibahas, sehingga pemikiran dari Laclau ini cenderung terlihat agak asing dan nampak kurang familiar bagi kita. Topik-topik studi yang diusung Laclau nampaknya tidak terlepas oleh pengaruh dari beberapa rangkaian peristiwa yang dialaminya dan pengalamannya yang terjun ke dunia politik, khususnya dalam upaya memahami politik yang ada di tempat asalnya, yaitu Amerika Latin.

Ernesto Laclau tidak lain merupakan seorang Profesor di bidang Political Theory kelahiran Buenos Aires Argentina tahun 1935. Selain menjabat sebagai

---

<sup>27</sup> Abdul Jamil Wahab, *Islam Radikal dan Moderat “Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia”*, (Jakarta: Gramedia, 2019), 198.

professor ia sekaligus menjadi Direktur di Centre for Theoretical Studies in the Humanities and Social Sciences di University of Essex, Inggris, dan menuntaskan masa belajarnya pada tahun 1964 di University of Buenos Aires. Ketika masih aktif menjadi mahasiswa ia turut serta dalam pergerakan mahasiswa dan menjadi presiden di dewan mahasiswa fakultas filsafat dan sastra, serta menjadi perwakilan mahasiswa dari faksi kiri di Senat Universitas. Laclau mendapatkan beasiswa pada tahun 1966 untuk mengajar di University of Tucuman, namun akibat meletusnya kudeta militer tahun itu, ia gagal untuk mendapatkan beasiswa tersebut. Laclau pernah bergabung dengan *Partido Socialista Argentino* (PSA) semenjak tahun 1958. Hingga akhirnya pada tahun 1963 Laclau menjadi salah satu pimpinan *Partido Socialista de la Izquierda Nacional* (PSIN) atau Partai Sosialis Kiri Nasional yang tidak lain merupakan pecahan dari PSA.

Selama beberapa tahun Laclau menjadi editor *Lucha Obrera* (pejuang buruh), sebuah terbitan mingguan PSIN, dan juga editor untuk sejumlah nomor pada jurnal teoritis milik partai yakni *Izquierda Nacional* (kiri nasional). PSIN memiliki kepedulian yang sangat tinggi terhadap isu-isu nasional yang berkembang dan aspek-aspek demokratik seperti gerakan perjuangan melawan imperialisme. Namun menurut hemat Laclau, keutamaan pada “pendekatan reduksionis yang berbasis kelas” malah membuat cara memahami fenomena kebangkitan massa, yang dengan jelas dan gamblang diekspresikan dalam kemunculan Peronisme malah jadi terhalang. Akibat pertentangan Laclau dengan garis politik dan kebijakan PSIN, Laclau kemudian pada tahun 1968

memilih muntuk keluar dari PSIN. Setelah Laclau memutuskan keluar dari PSIN ia mulai belajar dan menekuni pemikiran Althusser dan Gramsci. Dari kedua tokoh itu Laclau menemukan konsep-konsep dasar seperti “*ovedetermined contradiction*” dan “*hegemony*” yang membuat dirinya mengambil jarak terhadap pemikiran yang menjadi arus utama Marxisme yaitu pendekatan kelas yang cukup kental di dalamnya.<sup>28</sup>

## 2. Hegemoni Ernesto Laclau

Hegemoni adalah teori yang sangat terkenal untuk meneliti persoalan-persoalan mengenai politik, budaya dan sosial. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia hegemoni adalah pengaruh dominasi, kekuasaan dan kepemimpinan oleh sebuah negara terhadap negara lainnya. Hal ini dapat dimaknai sebagai sebuah usaha yang dilakukan oleh suatu pihak agar ia dapat mendominasi pihak lain dengan beragam latar belakang kepentingan pihak yang ingin mendominasi.

Pada karya-karya para filsuf penganut Marxisme teori hegemoni memiliki keberadaan yang cukup eksis. Aliran Marxisme lama mengartikan hegemoni sebagai interaksi politik dan bertendensi kepada struktur-struktur ekonomi. Dalam artian sempit, teori ini hanya memandang determinisme atau kelas-kelas sosial dari perspektif politik yang mengakibatkan ketimpangan sosial dalam hal perekonomian dimana para buruh nasibnya terabaikan dan

---

<sup>28</sup> Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London: Verso, 1990), 197-199.



para pemilik modal yang hanya berfokus mencari keuntungan tanpa mempedulikan para buruh.<sup>29</sup>

Anggapan ini secara jelas menimbulkan sebuah pengertian bahwa para pekerja atau buruh telah dikuasai oleh para penguasa dan pemilik modal untuk mendapatkan keuntungan sebanyak-banyaknya. Sehingga dapat disimpulkan penganut Marxisme pada masa awal hegemoni tidak lain adalah upaya dari pemilik modal dan penguasa yang dilakukan untuk menguasai para pekerja agar mereka memperoleh penghasilan ekonomi yang cukup besar dan berlimpah.

Teori Hegemoni selanjutnya diperdalam dan dikembangkan oleh Antonio Gramsci yang merupakan penganut Marxisme baru asal Italia. Agar memperoleh pemahaman yang komperhensif mengenai teori hegemoni Gramsci, kita perlu untuk menelusuri histori pemikirannya agar mampu mengetahui motif dan latar belakang yang jelas mengenai teori hegemoninya. Karena teori hegemoni yang dicetuskan oleh Gramsci tidak lain muncul dari pandangannya terhadap gejala-gejala politik dan sosial yang pada waktu itu Gramsci alami yang selanjutnya ia teliti dan menganalisanya agar menjadi sebuah teori yang dapat menyelesaikan masalah dari kekacauan yang berlangsung di hadapannya.<sup>30</sup>

Sama dengan yang Marx amati, Gramsci melihat adanya ketimpangan sosial antara kaum buruh dan pemilik modal yang jauh lebih diuntungkan

---

<sup>29</sup> Bernard Delfgaaw, *Filsafat Abad 20*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), 158.

<sup>30</sup> Endah Siswati, "Anatomi Teori Hegemoni Antonio Gramsci", *Jurnal Translitera*, Vol. 5, No. 1 (2007), 13.

sehingga mengakibatkan kaum buruh tidak mendapatkan keadilan dan selalu mendapat tindakan eksploitasi dari pemilik modal yang mendominasi jalannya kelas sosial. Pemandangan ini membuat Antonio Gramsci memihak kepada kelas buruh, ia sebagai kaum komunis-sosialis merindukan masyarakat tanpa kelas berfikir bagaimana cara merubah dominasi para pemilik modal agar tidak timbul sekat-sekat sosial.

Gramsci memiliki pemikiran yang berbeda dari pandangan Marxisme awal, Gramsci dapat menemukan celah yang mengakibatkan gagalnya gerakan revolusi yang diusung komunis yang kemudian berganti menjadi paham fasisme pada waktu itu. Kegagalan revolusi tersebut disebabkan oleh pemilik modal melakukan hegemoni dengan cara membujuk lewat pendekatan kultur budaya yang membuat kaum buruh terlelap dan kehilangan kesadaran bahwa sebenarnya mereka telah terjebak dalam aturan dan sistem yang mewujudkan keinginan, kepentingan dan memberikan keuntungan kepada penguasa atau pemilik modal. Hal ini membuat teori Marxis mengalami kesenjangan dan tidak selaras lagi dengan keadaan praktis para kaum buruh, dimana dominasi dan kekuasaan kaum pemilik modal akan terus berlangsung tiada akhir.<sup>31</sup> Sehingga jika selama kaum buruh masih tidak sadar dan terperangkap oleh hegemoni dari pemilik modal maka kaum buruh tidak akan dapat melakukan revolusi. Kegagalan revolusi ini menjadi faktor yang paling jelas akan lahirnya teori hegemoni Gramsci yang terbilang lebih dalam dan kompleks dibandingkan teori hegemoni Marxisme awal.

---

<sup>31</sup> Nezar Patria & Andi Arief, *Antonio Gramsci, Negara dan Hegemoni* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 67.

Teori hegemoni yang diusung Gramsci ini kemudian dikembangkan oleh Ernesto Laclau pada masa kontemporer Ernesto Laclau, yang mana Laclau berpendapat bahwa pada saat pertama kali hegemoni bukanlah sebagai persebaran yang luar biasa dari sebuah identitas, melainkan hegemoni adalah respon terhadap munculnya sebuah krisis yang terjadi. Dalam buku “Hegemoni dan Strategi Sosialis: Postmarxisme dan Gerakan Sosial Baru” yang ditulis oleh Laclau dan Mouffe, kedua tokoh tersebut menemukan adanya retakan yang cukup penting yang muncul di dalam konsep hegemoni terhadap esensialisme Marxisme yang diusung oleh Antonio Gramsci. Secara khusus Mouffe menilai bahwa inti yang paling penting dari analisa konsepsi ideologi yang dioperasikan dalam hegemoni Gramscian adalah melakukan studi mengenai bagaimana cara Gramsci menggambar hegemoni yang baru terbentuk.<sup>32</sup>

Dalam pandangan Laclau, Gramsci telah mampu keluar dari jeratan deterministik identitas kelas yang diwariskan oleh Lenin dan Plekhanov, dan lebih memilih untuk fokus pada pengklasifikasian sosial yang meluas yang ia sebutkan dengan sebutan “blok historis” dimana keinginan kolektif atau kesatuan tujuan, diusung atas dasar kepemimpinan moral dan intelektual dalam konteks hegemoni kultural dan politik. Hal tersebut menunjukkan bahwa Gramsci menekankan keberhasilan hegemoni akan terjadi apabila kelas

---

<sup>32</sup> Ernesto dan Chantal Mauffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Posrmarxisme dan Gerakan Sosial Baru* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), xxiv-xxv.

dominan mampu memenangkan persetujuan dan berhasil dalam menyingkirkan kekuatan yang dimiliki oposisi.<sup>33</sup>

Meskipun Laclau mengambil dasar analisis politiknya dari teori hegemoni Gramsci, tetapi ia menyumbangkan dimensi-dimensi baru yang belum ada dari teori Gramsci mengenai hegemoni. Laclau Berbeda dengan Gramsci yang memfokuskan pada analisis kelas, Laclau sudah tidak lagi berfokus pada kelas buruh sebagai agen dari praktek hegemoni. Laclau mengajukan tesis mengenai agen sosial baru yang mampu melengkapi ruang kosong dalam gerakan sosial, sebab pada penghujung abad keduapuluh gerakan kaum buruh semakin melemah dan tidak lagi menempati posisi yang strategis dalam gerakan sosial. Meskipun posisinya sebagai penganut teori hegemoni Gramsci, Laclau memberikan sejumlah kritik untuk teori yang telah diusung Gramsci tersebut. Jika Antonio Gramsci mendasarkan paradigma teoritiknya pada analisa kelas, Laclau lebih memilih paradigma teoritiknya untuk ditempatkan terhadap analisa wacana (discourse analysis).<sup>34</sup>

Teori diskursus Laclau mengasumsikan bahwa segala objek tindakan mempunyai makna tersendiri, dan makna yang ada dalam setiap objek tersebut merupakan produk dari sistem-sistem partikular yang memiliki perbedaan-perbedaan signifikan yang bersifat spesifik secara historis. Teori ini mengkaji bagaimana praktek-praktek sosial dapat mengartikulasikan dan

---

<sup>33</sup> Antonio Gramsci, *Prison Notebooks: Catatan-catatan dari Penjara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 105-106.

<sup>34</sup> *Ibid.*, xxviii.

mengkonsentrasikan wacana-wacana yang dapat membentuk realitas sosial.<sup>35</sup> Praktek ini terbilang memungkinkan, sebab sistem-sistem pemaknaan bersifat contingent dan tidak pernah sepenuhnya atau tetap (fixed) menuntaskan wilayah yang sosial dari pemaknaan.

Diskursus dalam ranah pemikiran teoretik Laclau dijelaskan sebagai “totalitas terstruktur yang dihasilkan dari praktek artikulasi”, yang mereka contohkan dengan:

“Jika saya menyepak sebuah benda di jalanan, atau jika saya menendang sepakbola dalam sebuah pertandingan sepakbola, kenyataan fisiknya adalah sama, namun maknanya berbeda. Objeknya hanyalah sepakbola hanya jika itu membentuk suatu sistem hubungan dengan objek lainnya, dan hubungan-hubungan ini tidaklah terberi oleh sebuah rujukan materialitas objek-objek, melainkan dibentuk secara sosial”.<sup>36</sup>

Ketidaktuntasan pemaknaan ini tidak lain disebabkan oleh konstruksi historis yang selalu bersifat rentan dan rapuh akan kekuatan-kekuatan politik yang dieksklusi dari yang diproduksi serta sebagaimana efek-efek dislokasi yang ditimbulkan oleh peristiwa yang terdapat di luar kendali sehingga tidak pernah secara penuh menuntaskan wilayah sosial dari pemaknaan.<sup>37</sup>

Dislokasi merupakan konsep yang penting untuk dirujuk dalam analisis diskursus yang dikembangkan oleh Laclau. Proses dislokasi dikarakterkan oleh Laclau sebagai sub-versi diskursus hegemonik oleh peristiwa yang tidak mampu untuk disimbolkan, diintegrasikan, dan didomestifikasikan di dalam sebuah diskursus dengan membuka aturan-aturan sosial kepada praktik-praktik diskursif yang lain, dislokasi-dislokasi merupakan pondasi perubahan politik

<sup>35</sup> Ernesto dan Chantal Mauffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Posrmarxisme dan Gerakan Sosial Baru* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), xxviii.

<sup>36</sup> Ibid., xxix.

<sup>37</sup> Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London: Verso, 1990), 31-36.

yang dapat memungkinkan dan berpotensi melahirkan beragam identitas-identitas yang baru lainnya.<sup>38</sup>

Laclau menilai bahwa tindakan para subyek terjadi karena adanya kepentingan di balik sebuah diskursus untuk menyampaikan identitas subyek tersebut. Dislokasi bagaikan pisau bermata dua, hal ini dikarenakan dislokasi dapat mengancam suatu identitas dan dapat juga pula menjadi landasan dimana identitas itu terbentuk.<sup>39</sup> Oleh sebab itu jika dislokasi mengakibatkan kerusakan pada identitas maka dislokasi juga dapat memberikan kecacatan pada tingkat makna yang dapat memungkinkan untuk membentuk konstruksi diskursif baru yang memiliki tujuan untuk menambal struktur yang mengalami dislokasi.

Di sisi lain ketika berbicara tentang masyarakat, Menurut Laclau, masyarakat coterminous dengan wacana. Masyarakat tidak hanya seperti wacana melainkan sebagai wacana. Maka dapat dikatakan masyarakat adalah wacana. Untuk memahami hal ini, ada baiknya mengenal konsep yang dikatakan Laclau dalam bukunya:

“Kita akan menyebut artikulasi setiap praktek pembangunan suatu relasi di antara elemen-elemen sedemikian rupa sehingga identitas setiap elemen- elemen tersebut termodifikasi sebagai akibat dari praktek artikulasi tersebut. Totalitas terstruktur yang dihasilkan dari praktek artikulatoris itu akan kita sebut sebagai wacana (discourse). Posisi-posisi yang berbeda-beda, selama mereka terartikulasikan dalam suatu wacana, akan kita sebut sebagai momen-momen (moments). Secara kontras, kita akan menyebut elemen setiap perbedaan yang tidak terartikulasikan secara diskursif”.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., 39.

<sup>40</sup> Ernesto dan Chantal Mauffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Posrmarxisme dan Gerakan Sosial Baru* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), 152.

Wacana merupakan totalitas terstruktur yang muncul sebagai hasil produksi dari praktek artikulasi. Dalam wacana terjadi fiksasi makna dan dengan begitu lahir identitas dan totalitas tersebut. kegiatan untuk memproduksi wacana dikenal sebagai praktek artikulatoris, yaitu praktek untuk menciptakan antar satuan yang ada di dalam wacana menjadi terhubung.<sup>41</sup>

Oleh sebab itu, ketika berbicara tentang konsep hegemoni dalam artikulasi berbagai identitas berarti memainkan suatu strategi diskursif tertentu. Strategi diskursif menjelaskan berbagai artikulasi dari berbagai elemen untuk mendefinisikan suatu posisi politik baru. Makna lain dari strategi diskursif adalah pluralitas yang diakomodasi karena diskursus tidak hadir dalam suatu ketunggalan elemen. Dengan demikian suatu praktek hegemonik berbicara soal pluralitas yang distrukturkan dalam diskursus. Maka aktus hegemonik menurut Laclau dan Mouffe adalah jalinan relasi antara berbagai posisi subjek yang beragam dalam masyarakat (plural) yang memainkan diskursus tertentu untuk membentuk suatu tatanan politik.

Dalam pandangan Laclau hegemoni akan timbul dari situasi antagonisme yang memberikan peluang untuk membentuk “political frontier” yang akan menimbulkan pertarungan hegemonik, dalam situasi ini akan memunculkan resistensi di antara kelompok sosial sehingga melahirkan “chain of equivalence”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> St. Sunardi, “Logika demokrasi Plural-Radikal”, *Jurnal Retorik*, Vol. 3, No. 1 (Desember, 2012), 6.

<sup>42</sup> Ernesto dan Chantal Mauffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Posrmarxisme dan Gerakan Sosial Baru* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), xxxvi-xxxvii.



Dalam diskursus Laclau dan Mouffe tentang hegemoni, istilah antagonisme memiliki arti yang sangat penting. Antagonisme adalah

“...not internal but external to the social: or rather they constitute the limits of the society, the latter’s impossibility of fully constituting itself”<sup>43</sup>

Antagonisme menjadi aktor yang krusial untuk menjadi sebuah musuh sehingga menciptakan batas-batas politik yang dikotomik dalam membentuk identitas dan hegemoni. Antagonisme sosial menciptakan kontestasi pada setiap makna sosial dan tidak pernah selesai (fixed). Karena antagonisme mengidentifikasikan dirinya sebagai musuh maka sebuah identitas akan dipahami oleh setiap subjek lewat hubungan antagonistik.

Menurut Laclau jika perjuangan hegemonik ingin berhasil, yang harus diperhatikan adalah tidak menempatkan logika yang diartikulasikan oleh semua bentuk eksternal ke dalam ruang partikular. Itu harus menjadi sebuah artikulasi yang bekerja di luar logika internal dari partikularitas itu sendiri. Sebaliknya munculnya partikularitas bukanlah hasil dari sebuah otonomi atau gerakan yang dilakukan sendirian, tetapi harus dipahami sebagai sebuah kemungkinan internal yang dibuka oleh logika yang diartikulasikan. Dengan kata lain universalisme dan partikularisme bukanlah gagasan yang berlawanan, tapi harus dipahami sebagai dua gerak yang berbeda (menguniversalkan dan mempartikularkan) yang menentukan sebuah totalitas artikulasi dan hegemoni. Jadi jangan memahami totalitas sebagai sebuah kerangka yang ada dalam

---

<sup>43</sup> Ibid., xxxiv.

praktek hegemoni: tetapi kerangka itu sendiri yang harus diciptakan melalui praktek hegemoni.<sup>44</sup>

Laclau mengambil contoh dengan melihat terbentuknya keinginan kolektif (collective will), yang terinspirasi dari Rosa Luxemburg. Dalam situasi dari penindasan yang ekstrim – yaitu rejim Tsar, kaum buruh memulai pemogokan menuntut kenaikan upah. Tuntutan ini bersifat partikular, tapi dalam konteks dari rejim yang represif, itu dilihat sebagai aktivitas yang menolak sistem rejim opresif (anti-system). Maka makna dari tuntutan tersebut terbagi menjadi dua, dari yang paling awal, antara partikularitasnya sendiri, dan sebuah dimensi yang lebih universal (anti-system).<sup>45</sup>

Potensi dari dimensi yang lebih universal ini dapat menginspirasi perjuangan untuk tuntutan yang berbeda dari sektor lainnya. Setiap tuntutan ini ada dalam partikularitasnya masing-masing, tidak berhubungan satu dengan lainnya; apa yang menyatukan mereka adalah mereka menciptakan di antara mereka sebuah chain of equivalence (kesetaraan) di mana mereka semua dimaknai sebagai anti sistem. Munculnya sebuah batas (frontier) yang memisahkan rejim opresif melalui bermacam-macam kesetaraan (equivalences). Logika inilah yang membentuk blok-blok perlawanan dan yang dilawan. Sebagaimana bisa dilihat dalam bagan yang digambarkan Laclau di bawah ini:

TS

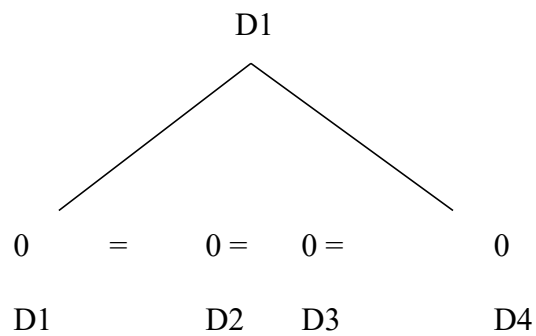
---



---

<sup>44</sup> Ibid., xxxvii.

<sup>45</sup> ibid.



Garis horisontal pembatas yang memisahkan rejim opresif (Tsar) dengan masyarakat; lambang D1 sampai D4 sebagai tuntutan partikular, terbagi di antara lingkaran yang merepresentasikan makna anti-sistem, yang membuat hubungan yang ekuivalen menjadi dimungkinkan. Akhirnya D1 di atas lingkaran ekuivalen mewakili ekuivalen secara general.<sup>46</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>46</sup> Ibid., xxxviii-xxxvix.

## BAB III

### KONTESTASI HABIB MODERAT DAN HABIB RADIKAL

#### A. Akar Perpecahan Alawiyyin

Pada awal abad ke-20 sejumlah elite Hadhrami sesungguhnya sudah berupaya melakukan pemberdayaan, dan pembaharuan untuk melakukan peleburan dengan penduduk lokal. Salah satunya adalah dengan munculnya upaya dari beberapa tokoh Alawiyyin untuk mendirikan *Jami'at al-Khair* pada tahun 1901 dan diakui oleh Belanda pada tahun 1905. Para pendirinya antara lain adalah Muhammad al-Fakhir bin Abdurahman al-Masyhur, Muhammad bin Abdulloh bin Syahab, Ali bin Ahmad bin Syahab, dan Idrus bin Ahmad bin Syahab.<sup>1</sup>

*Jami'at al-Khair* pada mulanya adalah lembaga pendidikan dan sosial modern pertama di Indonesia. Namun pada akhirnya Belanda melarang aktivitas pemberdayaan sosial dan ekonominya, sehingga pada akhirnya pada tahun 1919 berubah menjadi pendidikan belaka. Sejak berfokus pada pendidikan, asosiasi ini mulai mendirikan sekolah di Bogor dan Batavia yang mengadopsi pendekatan modern dengan buku-buku teks sains Barat, sembari dengan mempertahankan pelajaran yang berisi ajaran Islam tradisional.<sup>2</sup>

Namun sayangnya, puluhan tahun setelah kemerdekaan Indonesia, *Jami'at al-Khair* justru terkesan mengalami kemunduran dalam wawasan kebangsaan.

---

<sup>1</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 188.

<sup>2</sup> Syamsul Rijal, *Habaib dan Kontestasi Islam di Indonesia* (Depok: Pustaka LP3ES, 2022), 46.

Ia kembali terjebak dalam mindset yang kolot. Alih-alih maju ke depan, sebagian elite *Jami'at al-Khair* malah cenderung bernostalgia dan membangun pagar-pagar tertutup bagi upaya-upaya pendidikan nasional yang telah digalang oleh leluhurnya.<sup>3</sup>

Sangat dimungkinkan polemik ini dipanas-panasi oleh agen-agen pemerintah kolonial. Demi mengeruhkan suasana dan memperlebar jurang perpecahan internal Hadhrami khususnya dan umat Islam umumnya, serta mengalihkan perhatian mereka dari perjuangan hakiki kemerdekaan bangsa.<sup>4</sup> Polemik-polemik seperti ini sengaja diamplifikasi. Namun sayangnya sebagian dari Alawiyyin, sadar atau tidak justru ikut menari di atas genderang musuh.

Alawiyyin pada era kolonial abad ke-19 sampai dan seterusnya seperti kehilangan arah dan menyimpang dari generasi Alawiyyin terdahulu yang telah mencapai kesuksesan dakwah di Nusantara. Generasi yang datang belakangan ini tak lain telah terperosok dalam permainan kolonial yang hendak memailitkan mereka.

### **1. Segregasi Pemerintah Kolonial**

Setelah sekian lama dari berbagai perlawanan yang ada dan yang paling sengit adalah perlawanan dari Pangeran Diponegoro, akhirnya Belanda mulai menyadari bahwa karakter hibrida yang memadukan unsur ningrat lokal dengan Alawiyyin Nusantara telah melahirkan tipe kepemimpinan lokal yang sangat berpengaruh dan membahayakan eksistensi proyek kolonialisme.

---

<sup>3</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 189-190.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 184.

Berdasarkan nalar kolonialisme, fenomena tanpa kategori semacam itu harus diurai, ditundukkan, dan dipetakan. Bila tidak, mereka akan gagal memahami penduduk tanah jajahannya yang berakibat pada kesulitan untuk mengontrolnya. Untuk itu, keberadaan Alawiyyin yang telah menyebar dakwah ke seantero Nusantara wajib diteliti, dipreteli, diinventarisasi, dan dipaksa masuk dalam klasifikasi yang definitif.<sup>5</sup> Tujuannya dari proyek ini adalah agar pengaruh mereka di tengah masyarakat bisa dikontrol, dikanalisis, dan akhirnya dimanfaatkan.

Menurut penelitian yang dilakukan oleh L.W.C Van den Berg, ia menyimpulkan bahwa koloni-koloni Arab atau yang sekarang lebih umum disebut dengan kampung Arab dapat dipastikan belum ada sebelum abad ke-18 M.<sup>6</sup> Hal ini menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa para sayyid yang datang ke Nusantara sebelum abad ke-18, yakni sepanjang fase pertama hingga ketiga periode pertama telah sepenuhnya berasimilasi dengan masyarakat lokal.

Pemerintah kolonial pun bertekad untuk mengurung Alawiyyin dalam perkampungan-perkampungan eksklusif pada masa itu. Sejak 1835, pemerintahan kolonial mengamati adanya tendensi campur baur antara kaum pribumi dan bangsa Timur sebagai ancaman eksistensial bagi proyeknya.<sup>7</sup> Peleburan itu niscaya menyulitkan mereka untuk mencari solusi strategis dan taktis menaklukkan Nusantara atau memecah belah suatu gerakan sosial yang muncul ke permukaan. Di dalam kitab al-Istizadah juga dijelaskan :

---

<sup>5</sup> Ibid., 210-211.

<sup>6</sup> L.W.C Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010), 95.

<sup>7</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanya ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 211-212.

فإن الصحف الهولندية ترسخ هذه الصورة السيئة عن الحضارم في أذهان الإندونيسيا بما تنشر عنهم من هجوم متواصل يشو سمعتهم. وقد تساءل عبيدالله في عدة مواضع عن وجود فئة مستأجرة لإحداث شقاق. ولو عرف عبيدالله ما توفر لنا من المعلومات التي نشرها القادري في كتابه عن كفاح أبناء العرب في الإندونيسيا لعرف سبب الحقيقي لهذا النزاع. لقد استمرت القوى الإستعمارية أسلوب إثارة الخلاف والفتنة لتوطيد سلطتها في كل البلاد التي احتلها، ولعل إثارة الفتنة القائمة على مبدأ فرق تسد هي إحدى وسائل الأستعمار المعروفة فقد حصلت في إفريقيا كما حصلت في جاوة وحصلت في الهند وبقية المستعمرات.

“Surat kabar Belanda menanamkan citra yang buruk mengenai penduduk Hadhrami di dalam benak rakyat Indonesia dengan tulisan-tulisan yang mereka terbitkan berupa serangan terus-menerus yang mencemarkan nama baik mereka. Kejadian ini membuat Habib Abdurahman bin Ubaidillah Assegaf menelusuri beberapa tempat untuk mencari tahu kelompok yang disewa untuk menyebarkan perpecahan. Jika ia tahu tentang informasi yang kami peroleh dari tulisan yang disebar oleh Hamid al-Qadrie, niscaya ia akan tahu faktor penyebab perpecahan yang sebenarnya.”

Kekuatan kolonial terus menerus menanamkan konflik dengan cara memprovokasi perselisihan dan konflik untuk memperkuat kedudukannya di berbagai negeri yang ia jajah. Konflik ini patut diwaspadai sebagai agenda *Divide et impera* (politik pecah belah) yang merupakan salah satu metode kolonialisme yang terkenal. Metode ini berhasil kolonialisme gunakan pada penduduk Afrika, Jawa, India dan negara jajahan lainnya.”<sup>8</sup>

Jadi, skema segregasi dilakukan dalam rangka mengurai atau memilah hibrida yang sebenarnya sudah menyebar ke sepanjang gugusan pulau yang ada di Nusantara, bahkan Asia Tenggara. Ketidakmampuan pemerintah kolonial dalam upaya mengidentifikasi peta sosial dan politik kawasan tersebut membuat kebijakan-kebijakan yang mereka lakukan sebelumnya menjadi

<sup>8</sup> Ali bin Muhsin Assegaf, *Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah*, (2009), 1336.



kontra-produktif. Namun setelah melakukan identifikasi dan segregasi inilah negeri jajahan mereka lebih mudah untuk diaur dan diarahkan. Terlebih pemerintah kolonial telah mengetahui sejak awal bahwa kebhinnekaan Nusantara adalah kekuatan utamanya. Maka dari itu diperlukan untuk mencari solusi politik dan aturan hukum demi meremukkan kekuatan utama tersebut. Sehingga pada tahap berikutnya kebijakan yang dibuat ini ternyata sukses membuat jarak antara Alawiyyin dengan penduduk pribumi yang sebelumnya telah terjahit secara rapi menjadi renggang dan terurai. Asimilasi yang telah berlangsung sejak berabad-abad pun mulai rusak secara perlahan.

Setelah asimilasi yang terjalin tersebut mulai terkoyak dan Alawiyyin terkesan sebagai orang asing dan tidak memiliki pengaruh di masyarakat, sebagian Alawiyyin yang memiliki posisi terkesan sakral tersebut mendorong sebagian dari golongannya untuk memanfaatkan otoritas keagamaan yang melekat pada diri mereka untuk terjun ke ranah sosial-politik. Sebenarnya hal itu sah-sah saja bila dilakukan dengan cara yang mulia dan luhur. Namun, masalahnya, politisasi otoritas yang turun-temurun dapat membawa eksese yang buruk cepat atau lambat.<sup>9</sup>

Hal ini menimbulkan arus baru bagi pergerakan Alawiyyin. Sebab pergerakan Alawiyyin pada asalnya adalah fokus pada bidang dakwah, pendidikan, dan aktivitas ekonomi. Berbeda dengan para Alawiyyin pendahulu yang cenderung sangat berhati-hati masuk ke arena politik praktis lantaran otoritas agama yang melekat pada mereka. Keterlibatan politik praktis ini

---

<sup>9</sup> Ibid., 214.

membuat sebagian Alawiyyin lupa akan keunggulan utama mereka, yakni keluhuran moral dan keutamaan intelektual.

Imbasnya, sebagian Alawiyyin sekarang memiliki mental yang berbeda. Masyarakat mulai membangun pola interaksi yang lebih pragmatis dengan Alawiyyin. Kedatangan masyarakat kepada Alawiyyin atau habaib pada masa kini sering kali hanya untuk meminta doa urusan dunia, meraih suara, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan materi dan kepentingan politik. Sehingga ilmu dan keutamaan moral yang semula menjadi perhatian utama dalam pendidikan Alawiyyin mulai menjadi kabur dan membuat sebagian kelompok Alawiyyin terjebur dalam hiruk-pikuknya dunia politik.

## **2. Polemik Seputar Keluhuran Nasab yang Timbul di Kalangan Alawiyyin**

Jika ditelusuri lebih dalam, disadari atau tidak, dalam kasus di Indonesia, fenomena pengerasan identitas kearab-araban dan kehabib-habiban merupakan bentuk pembalsaman terhadap artefak kolonialisme yang harus diluluhkan. Selama puluhan tahun pasca kemerdekaan pengerasan identitas ini patut diduga merupakan agenda lama dalam kemasan baru untuk melindungi rencana-rencana kelompok lama dengan wajah baru. Hal ini dikarenakan munculnya kebijakan pemerintah kolonial Belanda untuk membuat klasifikasi rasial di Nusantara. Ide ini bermula ketika terjadi perlawanan rakyat di sejumlah daerah yang diduga kuat dimotori oleh sejumlah sayyid. Meski mengusung isu-isu lokal, nilai yang melandasi hampir seluruh gerakan perlawanan tersebut berasal dari prinsip, pemahaman, dan penghayatan agama

Islam. Apalagi tak sedikit dari pemimpin dari pemimpin gerakan ini adalah keturunan sayyid baik dari kalangan Alawiyyin atau bukan atau juga para murid-murid yang telah belajar dari mereka.<sup>10</sup>

Oleh karena itu sangat mungkin polemik ini dipanas-panasi oleh agen kolonial demi mengeruhkan suasana dan memperlebar jurang internal Hadhrami khususnya umat Islam umumnya, serta mengalihkan perhatian ini sengaja diamplifikasi.

ونضرت هولندا إلى العلاقة الوثيقة والتعاون بين السلاطين الإندونيسيين والدعاة المسلمين وارتباطهم بعلاقات المصاهرة والنسب، فاتبعت هولندا سياسة فرق تسد لفصل العلاقة الوثيقة بين الملوك والعلماء. لذا عارضت الحكومة الهولندية الإندماج بسكان الجزر، ووضعت قوانين التي تمنع ذلك والتي تقول : "من تجرأ على الإندماج فقد اقترف جرماً"

“Pemerintah Belanda melihat adanya hubungan yang kuat antara para raja di Indonesia dan para ulama muslim dengan ikatan perkawinan dan keturunan. Sebab itu pemerintah kolonial menerapkan politik adu domba untuk memecah hubungan yang kuat di antara para penguasa dan ulama. Sebab itu pemerintah Belanda menerapkan peraturan yang mencegah agar tidak terjadinya persatuan (lewat perkawinan dll) antara penduduk imigran dengan penduduk pribumi. Maka dari itu pemerintah Belanda membuat keputusan : (barangsiapa yang berani berintegrasi maka ia telah melakukan kejahatan)”<sup>11</sup>

Menurut Engseng Ho, karya-karya hagiografis dan pemujaan nasab yang penuh polemik mulai gencar diproduksi pada medio abad ke-17.<sup>12</sup> Fenomena yang tidak pernah Nampak sebelumnya karena hakikat dari mazhab Alawiyyin bertumpu pada akhlak dan Tasawuf. Topik-topik yang menimbulkan polemik

<sup>10</sup> A. Hasmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Medan: Al-Ma’arif, 1993), 119-120.

<sup>11</sup> Ali bin Muhsin Assegaf, *Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah*, (2009), 1351.

<sup>12</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 178.

antara lain adalah nasab sebagai basis penyimpulan hukum, terutama dalam masalah *kafa'ah*.

Dengan demikian, Hadhrami dan Alawiyyin yang baru masuk ke Indonesia pada abad ke-19 telah banyak terpapar oleh polemik seperti ini. Berbeda dengan para pendahulunya yang fokus pada ajaran Akhlak dan mistik, gelombang akhir ini mulai memiliki bahan-bahan ajar yang menimbulkan kontroversi. Sehingga ketika Indonesia menghadapi zaman pergerakan untuk meraih kemerdekaan, sebagian elite Alawiyyin tampak acuh tak acuh. Perhatian mereka teralihkan oleh perselisihan tentang masalah nasab.

Polemik ini semakin menguat pada tahun 1905 ketika ada seorang syarifah dengan kalangan non-sayyid dari India yang mengaku sebagai sayyid.<sup>13</sup> Praktik pernikahan ini memantik pertikaian dan mendapat kecaman dari kalangan sayyid. Kontroversi ini kemudian mendorong Muhammad Rasyid Ridha yang dirinya juga adalah seorang sayyid untuk berpendapat soal *kafa'ah* di majalahnya yang terkenal, yaitu *Al-Manar*. Intinya, Ridha membolehkan syarifah dengan non-sayyid.

*Seorang pembaca dari Singapura mengajukan kepada Muhammad Rasyid Ridha: "Apa pendapat anda mengenai perkawinan orang yang berasal dari bangsa yang tinggi dengan orang yang non bangsawan, bahkan jika mereka mengaku berasal dari kalangan bani Hasyim, Muthalib ataupun setidaknya dari kalangan Quraisy, apakah pernikahan ini pantas atau tidak?"<sup>14</sup> lalu Rasyid Ridha menganggap sah pernikahan tersebut.*

Namun pendapat ini dibantah oleh Sayyid Umar al-Attas yang merupakan sayyid berkebangsaan Hadhrami yang berasal dari Sumatera.

<sup>13</sup> Engseng Ho, *The Grave of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (University of California Press, 2006), 174.

<sup>14</sup> Solah al-Bakri al-Yafi'I, *Tarikh Hadhramaut al-Siyasi*. 1<sup>st</sup> ed, Vol. 2 (Cairo: Mustafa al-Babi al Halabi, 1936), 224.

Dalam bantahan bernada fatwa itu, al-Attas menyampaikan bahwa derajat yang paling luhur adalah keturunan Nabi Muhammad, kemudian bani Hasyim, lalu kabilah Quraisy, orang Arab, dan yang terakhir adalah orang non Arab.

*“Know you that upholding sufficiency (kafa’ a) in matrimony is a duty. And it is by way of pedigree in four degrees, thusly:*

1. *To be Arab. Non-Arabs are not equal to them.*
2. *To be Quraysh. Other Arab are not equal to them.*
3. *To be Sons of Hashim. Other among the Quraysh are not their equqals.*
4. *The descendants of Fatima al-Zahra (daughter of the Prophet), through her sons Hasan and Husayn; other Hashimis are not their equal”<sup>15</sup>*

Lebih lanjut Al-Syilli:

“Barang siapa yang menyakiti keluargaku (Nabi Muhammad SAW) berarti ia menyakitiku, dan barangsiapa yang memusuhiiku berarti ia memusuhi Tuhan”.<sup>16</sup>

Pandangan seperti itu tentu menimbulkan kontroversi keunggulan nasab yang lebih kompleks. Apa yang semula merupakan anjuran kultural berkembang menjadi stratifikasi dan hierarki kemuliaan genealogis berbasis otoritas agama. tentu saja hal ini telah menabrak prinsip egalitarianism Islam dan kesetaraan warga negara dalam kehidupan sosial sebuah bangsa. Bahkan salah satu seorang tokoh perjuangan kemerdekaan Indonesia, yaitu Haji Agus Salim sampai menanggapi polemik masalah *kafa’ah* sebagai klaim yang diskriminatif. Baginya, klaim itu serupa dengan pandangan Belanda terhadap pribumi.<sup>17</sup>

Sholah al-Bakri menyoroti isu ini dan berbagai implikasinya terhadap diaspora Hadhrami. Dia menilai bahwa konsep *kafa’ah* merupakan instrumen

<sup>15</sup> Engseng Ho, *The Grave of Tarim: Genealogy and Mobility Across The Indian Ocean* (University of California Press, 2006), 174-175.

<sup>16</sup> Abubakar al-Syilli, *al-Mashra’ al-Rawi fi manaqib al-sada al-kiram Al Abi’Alawi* (1982), 25.

<sup>17</sup> Engseng Ho, *The Grave of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (University of California Press, 2006), 181.

politik Alawiyyin untuk melakukan konsolidasi diri demi menguasai opini publik Muslim. Ia berpendapat:

“Tidak hanya itu. mereka (Alawiyyin) ini mulai menulis buku yang meracuni pikiran orang dengan cerita-cerita takhayul dan doa-doa mantra, terutama buku *Al-Masra'* (karya al-Syilli). Mereka tidak puas dengan ini kecuali sampai meraup dan menguasai, dan memainkan peran penting dalam politik.”<sup>18</sup>

Perdebatan ini akhirnya menimbulkan perpecahan di kalangan organisasi *Jami'at al-Khair* dan meunculkan organisasi baru di kalangan Hadhrami. Organisasi itu bernama *Jam'iyat al-Islah wa al-Irsyad al-Islamiyyah* (terkenal dengan sebutan al-Irsyad) yang didirikan oleh Ahmad Surkati (dari kalangan non-sayyid) pada tahun 1914. Hal ini berawal dari Ahmad Surkati yang pada mulanya adalah seorang guru di *Jami'at al-Khair*, ia menolak doktrin-doktrin Alawiyyin seputar *kafa'ah* seperti perkawinan antara perempuan sayyid dan non-sayyid, praktik cium tangan, dan peninggian diri.<sup>19</sup>

Pandangan Ahmad Surkati tersebut membuat kelompok sayyid yang konservatif menjadi geram, akhirnya dengan kondisi tersebut membuat Ahmad Surkati mundur dan mendirikan organisasi baru. Meski begitu di dalam organisasi barunya ada sebagian kecil sayyid yang menjabat dalam jajaran kepengurusannya.<sup>20</sup>

Kalangan sayyid akhirnya membuat tandingan *Al-Irsyad* dengan mendirikan *Rabithah Alawiyah* pada tahun 1927. Posisi berbeda dari kubu *Al-Irsyad* dan *Rabithah Alawiyah* membuat mereka saling berseteru melalui

<sup>18</sup> Solah al-Bakri al-Yafi'I, *Tarikh Hadhramaut al-Siyasi*. 2<sup>nd</sup> ed, Vol.1 (Cairo: Mustafa al-Babi al Halabi, 1956), 78.

<sup>19</sup> Syamsul Rijal, *Habaib dan Kontestasi Islam di Indonesia* (Depok: Pustaka LP3ES, 2022), 47-48.

<sup>20</sup> Huub de Jonge, “Discord and Solidarity Among the Arabs in The Netherlands East Indies, 1900-1942”, *Indonesia*, Vol. 55 (April, 1993), 81.



perdebatan yang diterbitkan oleh jurnal, pamflet, dan brosur.<sup>21</sup> Konflik ini terbilang cukup sengit, dikarenakan keegoisan para sayyid pihak *Rabithah Alawiyah* yang tetap memandang bahwa derajat mereka lebih tinggi daripada kalangan non-sayyid. Pertikaian ini sampai-sampai menyebar hingga terdengar dan mengundang perhatian dari para petinggi sayyid mereka yang ada di Yaman. Para pembesar kalangan Hadhrami turut perihatin karena sesama bangsanya meributkan masalah nasab di negeri orang yang notabenehnya mereka (Alawiyyin) adalah kaum pendatang.

كان علامة بن عبيدالله قد وصل إلى جاوا في سنة 1336  
وتوسط لإصلاح كما قال على ثلاثة وضعها : أولها إجتنا ب السباب، والثاني الرجوع في كل  
ما يختلفون فيه إلى مذهب البلاد الحضرمية الوحيد وهو الشافعي، والثالث مبادلة الحقوق  
الإسلامية، فتلقاها الإرشاديون بالقبول من أول وهلة، بينما أقام أهل الرابطة في سبيله  
العثرات، وقد لمح ابن عبيدالله على أن لدى هؤلاء رغبة في استمرار الخلاف، وقد بذل الجد  
ابن عبيدالله جهدا جبارا للإصلاح بين جماعتين والتقى بالفريقين وألقى الخطب وكتب  
المقالات ودبج القصائد ولقي من وراء ذلك أذى كثيرا

“Pertikaian ini sampai membuat Habib Abdurrahman Assegaf bin Ubaidillah datang ke pulau Jawa pada tahun 1336 H untuk mendamaikan kedua kelompok dengan 3 ketentuan :

1. Menjauhi caci maki
2. Mengembalikan seluruh perbedaan pendapat ke dalam madzhab utama penduduk Hadhramaut yaitu madzhab Syafi’i. (madzhab Syafi’i memandang kafa’ah tergantung keridhoan orang tua, jika orang tua ridho maka pernikahan tersebut sah)

<sup>21</sup> Ibid., 82.



### 3. Saling memenuhi hak-hak sebagai sesama muslim.

Kubuh *Al-Irsyad* langsu setuju dan menerima tiga syarat tersebut untuk berdamai, sementara kalangan *Rabithah Alawiyyah* justru mencari jalan untuk selalu ribut Bahkan Habib Abdurrahman melihat kecenderungan dari pihak *Rabithah Alawiyyah* untuk melanjutkan pertikaian. Padahal Habib Abdurrahman bin Ubaidillah telah mengerahkan upaya yang sungguh besar untuk mendamaikan mereka, beliau menemui kedua kelompok itu, menyampaikan nasehat, menulis makalah dan mengubah sya'ir, namun karena upaya itu beliau justru mendapatkan perilaku yang menyakitkan dari mereka.”<sup>22</sup>

Dogma seputar kesucian nasab ini menimbulkan polemik di kalangan sayyid. Karena doktrin semacam ini berpotensi dapat menimbulkan bahaya moral yang serius, bahkan juga bisa berdampak pada timbulnya doktrin supremasi ras.<sup>23</sup> Meskipun begitu tidak semua kalangan Alawiyyin berpegang pada dogma yang ekstrem tersebut.

Memang sejak abad ke-17 M, teks-teks seputar kesucian nasab menjadi objek perbincangan di wilayah Nusantara dan pada akhirnya menuai kritik dari kalangan Muslim modernis. Namun untuk mengkaji konsep kafa'ah secara adil, maka perlu disebutkan argumen yang berimbang. Misalkan contoh fatwa dari Ibnu Taimiyyah:

<sup>22</sup> Ali bin Muhsin Assegaf, *Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah*, (2009), 1383.

<sup>23</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 173.

فالنسب معتبر عند مالك. أما عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ي إحدى روايتين عنه: فهي حق للزوجة والأبوين فإذا رضوا بدون كفاءة جاز وعند أحمد هي حق لله فلا يصح النكاح مع فراقها. والله أعلم

“Adapun *kafa'ah* dalam hal nasab merupakan persyaratan bagi Imam Malik. Adapun menurut Abu Hanifah, Syafi'i, dan Ahmad dalam satu riwayat darinya: *kafa'ah* adalah hak isteri dan kedua orangtua. Maka apabila mereka semua rela tanpa *kufu'*, sahlah pernikahannya. Akan tetapi dalam riwayat lainnya dari Ahmad, *kafa'ah* adalah hak Allah. Maka pernikahan tidak akan sah jika tidak ada *kafa'ah*”.<sup>24</sup>

### 3. Perubahan Corak Pergerakan dari Garis Dakwah Habaib Terdahulu

Selain jebakan kolonial, fenomena ini juga disebabkan oleh dengan gampangnya sebagian habaib masa kini mengklaim kehormatan para habaib pendahulu dengan gampang dan instan. Padahal dalam kenyataannya, sejak cukup waktu yang lama, kualitas moral, spiritual, intelektual, dan kultural habib masa kini telah mengalami kemerosotan yang tajam dibandingkan dengan generasi-generasi sebelumnya.<sup>25</sup> Kemerosotan ini tidak lain disebabkan banyaknya para habaib yang disibukan oleh urusan duniawi dan carut-marutnya politik yang mengacu pada oposisi pemerintahan.

Padahal sejarah Nusantara mencatatkan bahwa Alawiyyin mulai berdatangan ke Nusantara sejak abad ke-12. Mereka berhasil mewarnai wajah peradaban Nusantara. Hampir semua sejarawan sepakat, setelah para sayyid perintis yang kemungkinan datang pada periode awal-awal Islam, Alawiyyin adalah penggerak utama tersebarnya Islam moderat di kawasan Nusantara.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ibnu Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa juz 32* (Madinah: 2003), 56.

<sup>25</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanya ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 207.

<sup>26</sup> Ibid.

Bila ditarik ke belakang, tokoh besar Alawiyyin, Muhammad bin Ali (574-653 H) yang lebih dikenal dengan sebutan al-Faqih al-Muqaddam sebenarnya sudah mulai meletakkan dasar-dasar dakwah damai Alawiyyin. Secara demonstratif dia pernah melakukan “upacara” pematihan pedang. Pematihan pedang itu untuk melambangkan diakhirinya peran militer Alawiyyin di Hadhramaut, sekaligus menandai dimulainya Thariqah Alawiyyah yang menolak segala bentuk kekerasan.

Ahli sejarah Alawiyyin, Sayid Muhammad bin Ahmad al-Syathiri mengupasnya dalam Kitab Idwar al-Tarikh al-Hadhrami sebagai berikut:

“Di masa al-Faqih al-Muqaddam dan sebelumnya, para penguasa Hadhramaut kerap menyoroti gerak-gerik Alawiyyin karena mereka selalu mendapatkan tempat di hati masyarakat. Mereka khawatir tokoh-tokoh Alawiyyin itu memobilisasi kekuatan politik dan menggerogoti rezim yang berkuasa. Bukan hanya selalu mengawasi gerak-gerik Alawiyyin, para penguasa ini juga terus menyudutkan mereka, seperti perlakuan para penguasa sebelumnya, sejak era Bani Umayyah, Bani Abbasiyah, dan selainnya. Padahal itulah juga salah satu alasan yang mengakibatkan Ahmad bin Isa hijrah ke Hadhramaut untuk pertama kalinya. Dan alasan yang sama telah membuat kakek al-Faqih al-Muqaddam, yakni Muhammad bin Ali Shahib Mirbath, hijrah dari daerahnya: juga kematian pamannya Alwi yang dipercayai diracun oleh al-Qahthani, penguasa Tarim saat itu.

Maka oleh sebab itu, pematihan pedang harus dilihat sebagai simbol peletakan Senjata, yang berarti kesediaan untuk menempuh cara-cara damai dalam dakwah dan aktivitas sosial-politik. Penekanan pada tasawuf dan metoda dakwah damai inilah yang kemudian mewarnai secara turun-temurun penganut Tarekat Alawiyyin di mana pun mereka berada, sampai pada masa sekarang ini.”<sup>27</sup>

Sehingga Nampak jelas *Manhaj Kasru as-Syaif* (Jalan Patah Pedang) yang telah ditetapkan oleh Faqih al- Muqaddam, dengan penuh takzim dan setia dipatuhi oleh seluruh habib keturunannya. Sepanjang sejarah nyaris tak

<sup>27</sup> Musa Kazhim, *Sekapur Sirih Sejarah Alawiyyin dan Perannya dalam Dakwah Damai di Nusantara: Sebuah Kompilasi Bahan*, dalam Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), 6-7.

terdengar ada figur sentral habib pengamal Tarekat Alawiyyah yang terlibat dalam pergerakan di wilayah politik.<sup>28</sup> Teologi perdamaian yang dikandung Tarekat Alawiyyah seperti telah menutup pintu kemungkinan pentransformasian Islam menjadi kekuatan politik formal, seperti yang dilakukan oleh misalnya Ikhwanul Muslimin dan revolusi Islam Iran.

Lebih lanjut lagi Sayid Muhammad bin Ahmad al-Syathiri dalam kitab singkat padatnya yaitu *Sirah al-Salaf min Bani Alawi al-Husainiyyin* mengungkapkan:

“Tasawuf di kalangan Alawiyyin adalah suatu tasawuf yang netral dan moderat. Ia tidak mengikat pelakunya sampai pada tingkat fanatisme dan kejumudan, sekaligus tidak membiarkannya sampai pada tingkat ekstrimisme dan pembangkangan. Ia berada di tengah antara *ifrath* (terlalu aktif) dan *tafrith* (terlalu pasif).”<sup>29</sup>

Dalam konteks yang sama, Ustaz Muhammad Bagir menulis:

“Pada umumnya, tokoh-tokoh ulama kaum Alawiyyin sejak permulaan abad ke-7 H (14 M) menerapkan ajaran-ajaran tasawuf yang diperkenalkan pertama kali oleh Syaikh Abu Madyan—seorang guru sufi terkemuka dari Maghrib, yang juga merupakan guru Ibn Arabi—kepada al-Faqih al-Muqaddam Muhammad bin Ali bin Muhammad (Shahib Mirbath) bin Ali (Khali' Qasam) bin Alwi bin Muhammad bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir. Sejak itu, tasawuf menjadi sangat populer di Hadhramaut, baik di kalangan Alawiyyin maupun keluarga-keluarga lainnya.”<sup>30</sup>

## **B. Munculnya Gaya Dakwah Radikal di Kalangan Habaib**

Jika kita membahas Islam yang ada di Indonesia maka kita tidak bisa lepas dari diskusi seputar para habaib. Dakwah Islam di negeri ini tidak lepas dari perjuangan, bimbingan dan gagasan dari mereka, baik dari yang memiliki

<sup>28</sup> Ben Sohib, “Islami.co bag 1”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam/>. Diakses 11 Februari 2023.

<sup>29</sup> Muhammad bin Ahmad al-Syathiri, *Sirah al-Salaf min Bani Alawi al-Husainiyyin* (Dar al-Hawi), 37.

<sup>30</sup> Muhammad Bagir, *Tasawuf Kebahagiaaan Sayyid Abdulloh al-Haddad* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 24.

wawasan ilmu yang luas maupun yang menimbulkan kontroversi di antara kita.<sup>31</sup> Dimana eskalasi sosial kalangan habaib di Indonesia terbilang cukup meyakinkan. Hal ini ditandai dengan banyaknya organisasi, majlis taklim, sholawat, dzikir dan maulid yang dibina para habaib semakin menjamur.

Peningkatan minat dan perhatian pada kalangan habaib terjadi pada awal tahun 2000-an sejak era orde baru. Minat tersebut antara lain muncul karena mulai banyaknya tokoh Hadhrami yang tampil di panggung politik.<sup>32</sup> Namun yang paling menghebohkan adalah kalangan Alawiyyin yang ikut dalam aksi-aksi *vigilante* di bawah naungan organisasi masa front pembela Islam (FPI) yang dipimpin oleh Habib Rizieq Shihab. Organisasi ini selalu menghiasi media nasional sejak awal berdirinya hingga pembubarannya. Bahkan sebuah artikel di Indonesia at Melboerne menyebutkan bahwa carut-marutnya dunia politik yang ada di Jakarta yang memicu aksi bela Islam membuat posisi kalangan Habaib cukup banyak disorot.<sup>33</sup>

Akhir-akhir ini masalahnya menjadi lebih pekat akibat munculnya *power play*. Apalagi sebagian elite organisasi itu terduga berjejaring dengan Islam ekstrimis eks kombatan Afghanistan dan di satu sisi lain berkaitan dengan oligarki lama yang punya kepentingan memainkan kartu agama pada setiap musim pemilu. Maka berbagai fenomena kearab-araban dan kehabib-habiban ini akhirnya berpuncak pada konsolidasi jaringan alumni Arab Saudi, utopia

---

<sup>31</sup> Muhammad Iqbal Syauqi, "Islami.co", <https://islami.co/kontestasi-pengaruh-kaum-habaib-dan-arab-hadrami-di-indonesia/>. Diakses pada 10 Februari 2023.

<sup>32</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanya ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 195.

<sup>33</sup> Muhammad Iqbal Syauqi, "Islami.co", <https://islami.co/kontestasi-pengaruh-kaum-habaib-dan-arab-hadrami-di-indonesia/>. Diakses pada 10 Februari 2023.

pengusung khilafah, kalangan ekstrimis-takfiri, oligarki politik, dan lebih ironisnya melibatkan sejumlah Alawiyyin ke dalam koalisi pelangi gerakan politik praktis dengan berbagai tentakelnya.<sup>34</sup>

Habib Rizieq dengan FPI-nya makin terkenal, meskipun setuju atau tidak, banyak umat muslim dari yang awam hingga sesama golongan habib, memilih untuk mengikuti langkah Habib Rizieq. Ketenaran Habib Rizieq Shihab semakin naik seiring dengan memiliki posisi sebagai pemimpin organisasi yang dibentuknya pada saat pasca reformasi, yaitu FPI (Front Pembela Islam). Pendekatan dakwah dan *amar ma'ruf nahi munkar* yang digunakan organisasi ini, dengan segala kontroversinya, semakin marak terjadi di berbagai daerah yang ada di Indonesia.<sup>35</sup> Habib Rizieq seolah-olah “menepikan” pengaruh para habaib yang lain di Jakarta yang mempunyai pendekatan dakwah yang berbeda dengan cara yang dilakukan FPI dan Habib Rizieq untuk mendakwahkan Islam di antara masyarakat.

Meninjau banyaknya karakter habaib di Indonesia, para habib ini semacam menciptakan sebuah kontestasi dalam rangka meningkatkan pengaruh. Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa para habib memilih berbeda pendekatan dalam dakwah? Cukup menarik untuk mengamati dinamika para habaib yang pada masa ini yang semakin naik daun di Indonesia ini akan menjadi figur panutan umat Islam Indonesia di era-era yang akan datang.

---

<sup>34</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 39-40.

<sup>35</sup> Muhammad Iqbal Syauqi, “Islami.co”, <https://islami.co/kontestasi-pengaruh-kaum-habaib-dan-arab-hadrami-di-indonesia/>. Diakses pada 10 Februari 2023.



Untuk menjawab sejak kapan Habaib muncul menjadi kekuatan politik dan aksi kekerasan seperti ini? Dimana hal ini bertentangan dengan manhaj para Alawiyyin terdahulu itu, kiranya diperlukan riset khusus tersendiri. Tetapi, tidaklah salah jika kita melontarkan hipotesis sederhana ini: nostalgia kaum Hadhrami, terutama Alawiyyin, terhadap tanah leluhur sesungguhnya tak pernah hilang.<sup>36</sup> Mereka selalu diajar untuk menghormati leluhur dan tanah kuburan mereka di Tarim khususnya dan Hadhramut pada umumnya.

Nostalgia yang sebelumnya hanya berlangsung di ruang-ruang tertutup akhirnya juga menemukan ventilasi. Dalam batas tertentu, nostalgia seperti itu adalah perasaan yang biasa saja, bahkan sangat manusiawi masalahnya menjadi agak berbeda sejak era reformasi tiba. Nostalgia yang semula berlangsung privat mulai bercampur dengan semangat pengerasan identitas dan terorganisasi secara massif. Bahkan akhir-akhir ini mulai berubah menjadi semacam *euphoria*. Sehingga dalam batas ekstrimnya, sebagian malah sudah menjurus menjadi paranoia, yakni ketika penyandang identitas merasa ada konspirasi besar yang bertujuan menenyapkan identitasnya.

Para alumni Hadhramut terutama gelombang pertama dan kedua langsung mendapatkan sambutan yang luar biasa. Antusiasme masyarakat Indonesia terhadap mereka begitu luas, masif, dan semarak. Melihat antusias tersebut, sponsor dan donatur Indonesia kian mengakselerasi penyediaan infrastruktur pendidikan di Hadhramut. Hasilnya, konon sebelum pandemi 2019 sudah ada ribuan siswa asal Indonesia yang belajar di sana. Semangat mencari ikon ulama

---

<sup>36</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 196.



Hadhrmaut sejati demi menjaga aqidah Alawiyyin dan mengembalikan mereka kepada jalur thariqah leluhur, harusnya dipandang sebagai hal yang wajar, bahkan perlu.

Namun sayangnya, dibalik nostalgia dan euforia tersebut, ternyata ada kekuatan politik yang ikut bermain. Maka dari itulah kita melihat sebagian majelis taklim, yang seharusnya mengumandangkan dakwah Islam yang damai ala Thariqah Alawiyyah, belakangan mulai dijadikan ajang provokasi, agitasi, dan kampanye politik. Nostalgia, euforia dan paranoia yang mungkin semula bersifat personal dalam rangka mengingat akan tarikan kembali ke tanah leluhur berangsur-angsur berubah. Puncaknya, kita melihat sebagian para habaib Indonesia berbondong-bondong masuk dalam jajaran politik yang lebih frontal. Munculnya gerakan 212 dan berhimpunnya para Alawiyyin di dalamnya menandai titik kulminasi yang mungkin sebelumnya tidak terbayangkan. Hal ini menyebabkan banyak dari tokoh Alawiyyin yang langsung menyatakan keprihatinannya terhadap fenomena ini.

Keprihatinan ini timbul dari kegiatan politik yang mulai memakai atribut habib dan mengeraskan identitas kearaban yang dapat berpotensi meledak menjadi konflik berkepanjangan dan tidak mudah untuk diredam. Apalagi kontestasi politik yang akhir-akhir ini telah membawa komunitas habaib ke pusaran baru yang berbeda sama sekali dengan para pendahulunya. Nostalgia yang pada awalnya hanya diwakili dengan musik gambus dan kongko-kongko secara tertutup mulai memasuki ranah aspirasi negara bersyariat. Jika dahulu euforia (kebahagiaan) diungkapkan dengan sebatas berkumpul dan bertukar

kelakar sesama komunitas, ini telah sampai level di mana habib penceramah melontarkan provokasi terbuka untuk menggulingkan pemerintahan dan mengganti dasar-dasar negara. Jika pada masa lalu paranoia (rasa curiga dan takut berlebihan) hanyalah masih seputar kafaah (kesetaraan) dan kewajiban menjaga nasab, sekarang masalahnya sudah sampai pada prasangka bahwa Cina sebagai superpower baru dunia berkonspirasi ingin menghancurkan umat Islam dengan mendatangkan jutaan imigran ke Indonesia.<sup>37</sup> Dimana tindakan-tindakan yang dilakukan oleh para habaib tersebut tergolong radikal.

Ilusi tentang identitas Arab dan habaib sepertinya sudah cukup lama terjadi. Pemberhalaan (reifikasi) hal-hal lahiriah dan dangkal dari suatu agama juga tampaknya bukan fenomena anyar. Kemerosotan dan kemunduran Alawiyyin juga sudah lama diamati dan diungkapkan oleh sejumlah tokoh mereka sendiri. Lebih lanjut lagi jika diamati, dapat disimpulkan bahwa porsi terbesar dari fenomena kearab-araban dan kehabiban ini dapat berpotensi sebagai upaya mengklaim legitimasi dan otoritas Islam dengan cara gampang dan cepat demi kepentingan-kepentingan sesaat atau profan yang terbilang hanyalah ilusi. Dan karena hanya sebuah ilusi, mereka bekerja dengan memanfaatkan kebodohan massa. Mereka mengeraskan identitas kearaban dan kehabibannya ini demi menancapkan hegemoni dan otoritas terhadap Islam dengan cara mudah dan cepat.<sup>38</sup> Seperti penulis yang jelaskan sebelumnya jika ditarik secara runtut bahwa disadari atau tidak, untuk dalam kasus di Indonesia, munculnya fenomena pengerasan identitas kehabib-habiban dan perubahan

---

<sup>37</sup> Ibid., 198-200.

<sup>38</sup> Ibid., 205-206.

gaya dakwah Alawiyyin tidak lain adalah berasal dari satu sebab yang sama, yaitu segregasi kolonial yang memecah belah antara para Sayyid dan kaum pribumi di Nusantara.

### **C. Respon Habaib Moderat Atas Tindakan Habaib Radikal**

Figur dakwah damai habaib semuanya menjadi terbalik sejak munculnya Habib Rizieq Shihab (HRS). Dengan organisasinya (FPI), organisasi yang didirikan 4 bulan sesudah lengsernya presiden Soeharto itu, Habib Rizieq tampil secara mengejutkan di panggung politik nasional. Berawal dari aksi-aksi FPI men-*sweeping* warung remang-remang dan tempat-tempat hiburan malam, HRS bernetamorfosis menjadi salah satu figur utama di dunia perpolitikan Indonesia.

Dengan nada suara, gaya, retorika, yel-yel, dan pilihan diksinya dalam orasi-orasinya yang sangat agitatif (menggugah), HRS telah berinisiatif untuk memberikan wajah baru pada figure habaib. Wajah-wajah "*harmless*" para sufi disulap dengan wajah kombatan yang siap diturunkan ke medan peperangan. HRS menginisiasi kelahiran kode-kode kultur politik baru yang pada era sebelumnya tidak dikenal di kalangan habaib. Ia memperkenalkan istilah Markas Syariah untuk menunjuk tempat di mana ia kerap membagikan cermah-ceramahnya. Di dalam markasnya ia menyerukan penegakan syariah dan perjuangan demi "kemenangan Islam" melawan musuh-musuhnya. HRS mengganti tangan habaib yang hanya terbiasa menengadah ke langit memohon kepada Tuhan dengan kepalan tangan yang diarahkan ke wajah imajiner lawan dan diiringi teriakan takbir berulang kali.

HRS pada akhirnya masuk ke dalam wilayah politik, yaitu wilayah yang terbelah asing dan selama ini terletak cukup jauh dari jangkauan tarekat Alawiyyah. Tidak lama kemudian ia menemukan momentum yang sangat kondusif saat munculnya “kasus al-Maidah” yang terjadi di Kepulauan Seribu. HRS menginstruksikan dan memprovokasi massa untuk memenuhi Monas. Bahkan sebelum berangkat ke tempat aksi demo HRS mengirimkan pesan kepada umatnya untuk menuliskan surat wasiat kepada masing-masing keluarganya.

Histeria yang mencuat pada “Aksi Bela Islam 411” mulai merambat ke sebagian besar Bani Alawy dan HRS melambung menjadi tokoh utama di komunitas itu. Beberapa hari sebelum hari H demonstrasi dilaksanakan, beredar sebuah *voice note* melalui aplikasi Whatsap di kalangan Bani Alawy, berisi suara seorang lelaki dari salah satu marga Bani Alawy yang mencela himbauan dari Habib Umar bin Hafidz yang melarang umat untuk tidak terjun dalam aksi demonstrasi, padahal beliau adalah seorang ulama dari Hadhramaut yang sangat disegani oleh komunitas habaib. Konon, ulama kharismatik yang sering berkunjung ke Indonesia itu memang mengeluarkan satu himbauan yang mengisyaratkan ketidaksetujuannya pada aksi demonstrasi yang dimotori oleh para habaib.

Dari berbagai deretan kenyataan tersebut, timbul sebuah kesan bahwa HRS telah berhasil mengubah pelan habaib dan menancapkan fondasi utama sebagai pijakan baru dalam ruang kulturalnya, yaitu turut serta dalam aksi politik, dalam hal ini perjuangan Islam politik. Tidak hanya dianggap sebagai

pembaharu saja yang mampu menarik para habaib untuk terjun ke dunia politik, HRS juga menjadi sebagai panutan generasi muda para habaib. Salah satu yang paling terkenal dan paling didamba-dambakan adalah Habib Bahar bin Smith yang tampil dengan pidato-pidatonya keras.<sup>39</sup> Lalu kemudian ada Habib Hanif al-Athas, yang tidak lain adalah menantu HRS sendiri. Habib Hanif ini juga secara persis meniru nada dan gaya ceramah HRS.

Dengan segala aktivisme dan investasi aksi sosial politik itu, mereka pada akhirnya sukses mengubah karakter dan praktik sosial keagamaan kaum bani Alawy menjadi aktivisme politik yang konfrontatif dan penuh konflik. Padahal sebelumnya kaum bani Alawiyyin memiliki karakter yang menonjol, yaitu tasawuf yang damai, pasif, apolitis, dan toleran. Kekeamatan dan keluhuran etika yang selama ini melekat menjadi corak kultural habaib di Indonesia, lahan-perlahan menjadi pudar sebab tergantikan oleh keriuhan sorakan perjuangan Islam politik semisal “pilih gubernur Islam”, “menangkan capres Islam”, “dirikan syariah dan khilafah”, “bela Islam”, dan lain sebagainya.<sup>40</sup>

Rabithah Alawiyyah yang merupakan organisasi tempat berkumpulnya kaum bani Alawiy yang pada era sebelumnya dikenal berdiri di atas seluruh kelompok Alawiyyin tanpa memandang preferensi politik, sudah tidak mampu lagi untuk menjaga tradisi lama leluhurnya yang telah berakar dan menancap sekian lama pada tarekat Alawiyah itu. Kesan itu tentu memunculkan

---

<sup>39</sup> Ben Sohib, “Islami.co bag 3”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bagian-3-habis/>. Diakses 12 Februari 2023.

<sup>40</sup> Ben Sohib, “Alif.id”, <https://alif.id/read/ben/nasib-tarekat-alawiyah-indonesia-sudah-jatuh-tertimpa-kaki-bahar-bin-smith-b241203p/>. Diakses 12 Februari 2023.

pertanyaan bagaimana posisi HRS dan eksistensi Tarekat Alawiyyah dalam konstelasi perubahan kultural ini.

*Pertama*, pandangan yang berpendapat bahwa Tarekat Alawiyyah tidak terganggu oleh aksi-aksi yang turun ke dunia politik, bahkan sebaliknya kian memperkuat sebab HRS tidak membuka jalan dakwah baru melainkan melanjutkan jalan yang telah digariskan oleh Tarekat Alawiyyah. Dengan kata lain, gerakan Islam politik HRS sejalan dengan prinsip *amar makruf nahi munkar* yang juga pastinya dipegang oleh Tarekat Alawiyyah.<sup>41</sup>

Dalam konteks ini, penafsiran peristiwa Faqih al-Muqaddam yang memilih untuk mematahkan pedang menjadi inti persoalan. Dalam pandangan habaib yang pro-HRS, aksi simbolik yang dilakukan Faqih al-Muqaddam itu hanya ditujukan untuk sesama umat Islam, berbeda dengan kemungkaran dan untuk orang-orang yang memusuhi Islam. Oleh karena itu HRS justru dianggap melakukan reaktualisasi Tarekat Alawiyyah sesuai perkembangan zaman.

Lebih jelas lagi, selama ini habaib yang terjun dalam gerakan politik selalu membantah bahwa Habib Rizieq Shihab dan FPI-nya tidak sejalan dengan ajaran Tarekat Alawiyyah. Mereka memiliki argumen bahwa tindakan kekerasan adalah termasuk unsur yang sah untuk menegakkan prinsip “*amar makruf nahi munkar*” dan mereka tetap mengikrarkan kesetiaan terhadap ajaran tarekat Alawiyyah. Dalam sebuah video yang tayang di chanel youtube milik Refly Harun, Habib Bahar mengecam para habaib yang sering mengkritik cara dakwah kasar dan keras. Habib Bahar mengatakan justru para habib yang tidak

---

<sup>41</sup> Ben Sohib, “Islami.co bag 3”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bagian-3-habis/>. Diakses 12 Februari 2023.

setuju dengan gaya dakwah kasar dan keras itulah yang justru menyimpang dari jalan yang ditetapkan Tarekat Alawiyah. Lalu ia mengkisahkan kisah beberapa habib pada generasi terdahulu yang melakukan “*amar makruf nahi munkar*” dengan cara menampar dan melempar batu.<sup>42</sup>

*Kedua*, sebagian para habaib yang lain berpendapat bahwa ceramah-ceramah dan aktivitas tersebut dinilai tidak selaras dengan etika manhaj Tarekat Alawiyah, karena telah menyeret identitas kehabiban dalam pusaran konflik dan kepentingan politik. Maka, dapat dikatakan bahwa metode-metode dan kegiatan politik yang dilakukan HRS dinilai jauh dari perilaku yang ditunjukkan para habaib generasi terdahulu dan prinsip-prinsip yang telah ditegakkan oleh Tarekat Alawiyah.<sup>43</sup>

Jika ditelusuri dalam kacamata sejarah para habaib di Indonesia, paling tidak sejak awal merdekanya bangsa Indonesia sampai runtuhnya orde baru, tidak ditemukan tren aktivitas politik di kalangan habaib. Begitu juga sebelumnya yang tidak ditemukannya perselisihan di antara habaib mengenai kesetiaan untuk berpegang teguh pada manhaj yang telah ditetapkan Tarekat Alawiyah seperti kejadian pada saat ini.

Memang Sejak munculnya Habib Bahar dan juga Habib Rizieq yang lalu-lalang di kancah politik nasional lewat organisasi FPI dan gerakan 212 dengan segala kontroversi yang dimunculkannya, banyak para habaib dan juga kalangan non-sayyid dari keturunan Yaman atau Arab Hadhrami mengalami

---

<sup>42</sup> Ben Sohib, “Alif.id”, <https://alif.id/read/ben/nasib-tarekat-alawiyah-indonesia-sudah-jatuh-tertimpa-kaki-bahar-bin-smith-b241203p/>. Diakses 12 Februari 2023.

<sup>43</sup> Ben Sohib, “Islami.co bag 3”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bagian-3-habis/>. Diakses 12 Februari 2023.



tekanan dalam psikologi dan sosial. Hal ini dikarenakan para habaib dan keturunan Arab Hadhrami yang tidak terlibat dalam aksi-212 harus juga turut menanggung getah mendapat olok-olokan akibat perbuatan oknum dari kelompoknya dan juga mereka tidak dapat berbuat banyak untuk menyelesaikan masalah tersebut.<sup>44</sup>

Walaupun yang selalu menjadi daya tarik media dan massa adalah habaib yang radikal, sebenarnya ada sejumlah figur habaib yang berasal dari bani Alawy yang tetap konsisten dengan adab dan prinsip yang diwariskan oleh Tarekat Alawiyah seperti Habib Novel bin Jindan dkk yang dalam bidang pendidikan tergolong tradisional. Bahkan ada pula para habaib yang condong bergaya modern ketika menempuh dunia pendidikan, kebanyakan dari mereka menempuh pendidikan segala macam bidang studi. Tidak hanya bidang agama tetapi mereka juga menekuni bidang non agama seperti filsafat, sains, antropologi, ekonomi dan sejarah ke berbagai lembaga-lembaga pendidikan terkenal seperti Eropa, Amerika Serikat dan Mesir.

Ciri khas lain yang mereka miliki adalah kecenderungan untuk tidak memproklamirkan gelar habib yang mereka miliki di depan nama mereka. Di antara mereka yang terkenal adalah Quraish Shihab yang menjadi pakar dalam bidang tafsir, Haidar Bagir dan Husein Ja'afar al-Hadar yang menekuni bidang Filsafat dan juga Ismail Fajri al-Atas yang ahli dalam sejarah dan antropologi. Namun sigur-figur yang telah disebutkan di atas tidak mempunyai basis massa. Selain itu ada juga habib yang memiliki corak tasawuf yang kental, yaitu Habib

---

<sup>44</sup> Ben Sohib, "Islami.co", <https://islami.co/habib-kribo-di-mata-habaib-non-212/>. Diakses 12 Februari 2023.

Luthfi bin Yahya yang menjadi salah satu figur yang disegani di kalangan warga Nahdhliyin. Beliau di kalangan NU memiliki posisi sebagai ketua “*Jamiyah Thariqah al-Muktabarah an-Nahdiyah*” atau yang biasa dikenal dengan “*JATMAN*” yaitu lembaga yang menghimpun tarekat yang diakui oleh kalangan *nahdhliyin*.

Sejumlah habaib memberikan kritik dan komentar atas pidato-pidato provokatif dan kasar yang dilontarkan oleh Habib Rizieq dan Habib Bahar. Tetapi karena para habaib yang moderat patuh dan taat pada ajaran Tarekat Alawiyyah, mereka cenderung untuk memilih menjaga keluhuran etika, menjauh dari konfrontasi, dan menghindari konflik, maka dari itu ketika mengkritik mereka memilih untuk tidak menyebut namanya secara langsung. Akibatnya, para habaib moderat ini kalah dalam memikat perhatian dan minat publik.

Oleh karena itu para habaib moderat dan yang menekuni bidang tasawuf ketika berkomentar tidak pernah menyebut nama Habib Rizieq dan Habib Bahar secara langsung. Hanya saja mereka berbicara secara umum bahwa tindakan dan upaya yang menyeret identitas kehabiban ke dalam dunia politik tidak pernah dilakukan oleh para generasi terdahulu atau salaf, oleh karenanya sebaiknya jangan menjadikan acara maulid nabi dan acara keagamaan lainnya sebagai penyampaian agenda dan ajang orasi yang berbau politik.

Seperti halnya insiden yang terjadi di Masjid Riyadh Solo pada acara haul Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi. Di acara tersebut terdapat agenda pembacaan doa untuk Habib Rizieq dan terjadi sedikit keributan yang

melibatkan massa habaib 212 dan Habib Luthfi bin Yahya. Kegaduhan ini terjadi ketika Habib Luthfy bin Yahya berjalan melewati kelompok mereka, sontak langsung Habib Luthfy menegur kelompok 212 yang gaduh meneriakan slogan “2019 ganti presiden”. Lalu Habib Luthfy menghimbau orang-orang tersebut untuk tidak mengotori acara haul dengan agenda kampanye pemilihan presiden.

Tidak lama setelah video itu menjadi viral, para panitia penyelenggara acara haul Solo memberikan klarifikasi kepada media. Tim panitia penyelenggara memberikan penjelasan bahwa doa yang ditujukan kepada Habib Rizieq merupakan inisiatif sendiri dari penceramah, dan untuk kelompok yang berteriak-teriak hanyalah segelintir orang dan peristiwa tersebut tidak terjadi di dalam Masjid Riyadh, melainkan di luar masjid.<sup>45</sup>

Pada tahun yang sama juga salah seorang figure ulama berkebangsaan Yaman, yaitu Habib Ali al-Jufri berkunjung ke Indonesia tepatnya ponpes al-Fachriyah di Jakarta. Pada saat berkunjung ia memberikan ceramah dan sebuah himbauan tentang pentingnya berdakwah dengan santun, menjauhi caci maki, kekerasan dan berdakwah dengan kasih sayang. ia mengingatkan agar umat Islam tidak gampang tertipu oleh seruan dan hasutan-hasutan “bela Islam” dan tegaknya khilafah.<sup>46</sup>

Untuk menyikapi realita tersebut, timbul inisiatif dan usaha yang dilakukan oleh Habib Jindan untuk mengembalikan posisi ajaran Tarekat Alawiyah sebagai rujukan para habaib dalam bertindak, bersikap, bertutur,

---

<sup>45</sup> Ben Sohib, “Alif.id”, <https://alif.id/read/ben/nasib-tarekat-alawiyah-indonesia-sudah-jatuh-tertimpa-kaki-bahar-bin-smith-b241203p/>. Diakses 12 Februari 2023.

<sup>46</sup> Ibid.

maupun respon atas problematika politik. di atas, upaya untuk mengembalikan posisi Tarekat Alawiyyah menjadi pegangan habaib dalam bertutur, bersikap, dan bertindak, terutama dalam merespon persoalan politik. Habib Jidan memberikan kritik keras terhadap aksi untuk tidak menshalati jenazah umat Islam yang memilih Ahok sebagai gubernur DKI. Meskipun Habib Jidan tidak pernah menyebut secara langsung naama Habib Rizieq, tetapi bagi para pendukung Habib Rizieq ceramah-ceramah yang dilontarkan Habib Jidan yang menyuarakan dakwah dengan etika lembut dan sopan santun dinilai sebagai kritikan untuk Habib Rizieq, dan bahkan sebagian yang lain menganggap pidato-pidato yang disampaikan oleh Habib Jidan merupakan pengembosan terhadap gerakan Habib Rizieq. Sehingga selang sehari berikutnya se usai ceramah yang disampaikan Habib Jidan pada acara Isra' Mi'raj di istana Bogor, terdapat rekaman video di media sosial yang beredar. Video tersebut berisi kecaman yang dilakukan oleh seorang pemuda habaib pendukung Habib Rizieq terhadap ceramah Habib Jidan yang mengatakan "Islam tidak bisa dibela dengan cacik maki".<sup>47</sup>

Lebih tegas lagi dalam Multaqa Ulama se-Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat, Habib Jidan bin Novel bin Salim bin Jidan, salah satu "habib" alumnus gelombang pertama Tarim, Yaman, menyatakan bahwa faktor keberhasilan para habaib menyiarkan Islam di Nusantara adalah cara berdakwah yang lembut, penuh kasih sayang, dan damai. "Eggak ada yang

---

<sup>47</sup> Ben Sohib, "Islami.co bag 3", <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bagian-3-habis/>. Diakses 12 Februari 2023.

mengafirkan orang, enggak ada yang memunafikkan orang, enggak ada yang mensyirikkan orang”<sup>48</sup>

Menurutnya, dakwah para habaib di Nusantara adalah dakwah yang paling sukses di seluruh penjuru dunia karena menjadi dakwah yang paling santun, membekas di hati masyarakat, mengukuhkan toleransi sesuai koridor Islam, mengajarkan akhlaqul karimah, dan mengajarkan kejujuran ke setiap orang. Kehadiran para habaib adalah untuk mendamaikan masyarakat dan tidak mengajarkan kekerasan kepada siapa pun, termasuk non-Muslim yang bersedia hidup damai berdampingan.<sup>49</sup>

Hal ini tidak lepas dari peran Tarekat Alawiyah yang memilih metode “*amar makruf nahi munkar*” atau menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran tanpa menyeret identitas kehabiban ke dalam pusaran politik dan kekuatan fisik (pedang), melainkan dengan hikmah (bijaksana) dan akhlak (sopan santun): menegakkan kebaikan lewat kebaikan, dan mencegah kemungkaran juga lewat kebaikan, tidak malah melalui kemungkaran.<sup>50</sup> Penyebaran agama Islam lewat jalur damai dan mengharmoniskan Islam dengan kebudayaan dan kearifan lokal yang dilakukan oleh Wali Songo di Nusantara, merupakan contoh penting bagaimana dakwah tanpa melibatkan campur tangan peperangan dan pertumpahan darah dapat berhasil dengan cemerlang.

<sup>48</sup> Musa Kazhim al-Habsyi, *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia* (Bandung: Mizan Pustaka, 2022), 155.

<sup>49</sup> Ibid., 156.

<sup>50</sup> Ben Sohib, “Islami.co bag 2”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bag-2/>. Diakses 13 Februari 2023.

**BAB IV**

**ANALISIS KONTESTASI HABAIB MODERAT DAN**

**RADIKAL PERSPEKTIF TEORI HEGEMONI**

**ERNESTO LACLAU**

**A. Analisis Studi Kasus Dengan Menggunakan Teori Hegemoni Laclau**

Membicarakan Islam Indonesia tak lepas dari diskusi seputar para habaib. Dakwah Islam di negeri ini tidak lepas dari perjuangan, bimbingan dan gagasan dari mereka, baik dari yang memiliki wawasan ilmu yang luas maupun yang menimbulkan kontroversi di antara kita.<sup>1</sup> Dimana eskalasi sosial kalangan habaib di Indonesia terbilang cukup meyakinkan. Hal ini ditandai dengan banyaknya organisasi, majlis taklim, sholawat, dzikir dan maulid yang dibina para habaib semakin menjamur.

Setidaknya dalam beberapa dekade terakhir ini banyak muncul polemik-polemik dan wacana keagamaan yang muncul di Indonesia, terutama agama Islam. Banyak problem yang terjadi dari sekian banyak kesaksian seperti umat Islam saling bertengkar sesamanya, saling membenci, saling memfitnah dan saling mengklaim tentang kelompok siapa yang paling religius.<sup>2</sup> Ironi seperti ini jelas membuat kita gelisah, sebab hal ini menodai kesakralan agama itu sendiri, lebih-lebih Islam sendiri merupakan agama mayoritas penduduk di

---

<sup>1</sup> Muhammad Iqbal Syauqi, "Islami.co", <https://islami.co/kontestasi-pengaruh-kaum-habaib-dan-arab-hadrami-di-indonesia/>. Diakses pada 10 Februari 2023.

<sup>2</sup> Ahmad Khoiri, "harakatuna", <https://www.harakatuna.com/meninggalkan-habib-radikal-menuju-habib-moderat.html>. Dilihat pada 15 Februari 2023.

negeri ini yang seharusnya menjadi panutan dan pengayom agar tidak terjadi berbagai konflik.

Kita dapat melihat keruhnya perpolitikan pada beberapa dekade ini, dengan ditandai munculnya kelompok yang hyper-religius, gaya dakwah yang sangat getol memusuhi kekafiran, kelompok asing, penista agama, dan lain sebagainya. Gerakan ini menyeret sejumlah tokoh keagamaan seperti santri, ustad, kiyai bahkan habaib. Momen yang paling mencengangkan adalah keikutsertaan sebagian para habaib yang pada awalnya berkomitmen hanya menyibukkan diri dengan belajar, mengajar dan mengamalkan ilmu agama mulai ikut dalam carut-marutnya dunia politik.

Peningkatan minat dan perhatian pada kalangan habaib terjadi pada awal tahun 2000-an sejak era orde baru. Minat tersebut antara lain muncul karena mulai banyaknya tokoh Hadhrami yang tampil di panggung politik. Namun yang paling menghebohkan adalah kalangan Alawiyyin yang ikut dalam aksi-aksi *vigilante* di bawah naungan organisasi masa front pembela Islam (FPI) yang dipimpin oleh Habib Rizieq Shihab. Organisasi ini selalu menghiiasi media nasional sejak awal berdirinya hingga pembubarannya. Bahkan sebuah artikel di Indonesia at Melboerne menyatakan bahwa kondisi perpolitikan Jakarta yang menyulut gerakan “aksi bela Islam” membuat posisi para habaib cukup banyak disorot.

Fenomena tersebut membuat popularitas habaib semakin dikenal oleh masyarakat dibandingkan dengan para tokoh keagamaan lainnya. Habaib yang terlibat dalam dunia perpolitikan semakin tersohor dengan gaya dakwah



berorasi dan berteriak-teriak dengan lantang. Dunia politik yang tidak lepas dari koalisi dan oposisi ini menimbulkan anggapan seperti menjadi seorang habib harus melawan pemerintah dan habib yang berkoalisi dengan pemerintah boleh dihina.

Gaya dakwah baru yang radikal kalangan habaib ini mendapat respon dari sejumlah habaib yang moderat. Para habaib tersebut menilai gaya dakwah yang keras tidak menggambarkan adab atau etika yang ditetapkan oleh manhaj Tarekat Alawiyah karena telah membuat identitas kehabiban terseret ke dalam hiruk pikuk konflik dan kepentingan politik. Cara-cara dan aktivisme politik dianggap jauh dari nilai-nilai yang dijunjung Tarekat Alawiyah, dan tidak dicontohkan para leluhur mereka. Dengan melihat kejadian ini, dapat kita rasakan adanya sebuah persaingan hegemoni yang cukup kuat, karena kedua golongan habaib ini saling menebarkan wacana yang berbeda serta saling bertolak belakang. Sehingga kedua golongan ini dapat dibilang saling berkontestasi dalam menyebarkan wacananya yang mampu menghegemoni kalangan umat Islam.

Hegemoni adalah teori yang sangat terkenal untuk meneliti persoalan-persoalan mengenai politik, budaya dan sosial. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia hegemoni adalah pengaruh dominasi, kekuasaan, dan kepemimpinan, oleh sebuah negara terhadap negara lainnya. Hal ini dapat dimaknai sebagai sebuah usaha yang dilakukan oleh suatu pihak agar ia dapat mendominasi pihak lain dengan beragam latar belakang kepentingan pihak yang ingin mendominasi.

Salah satu tokoh teori hegemoni di era kontemporer adalah Ernesto Laclau. Meskipun Laclau mengambil dasar analisis politiknya dari teori hegemoni Gramsci yang merupakan pendahulunya, tetapi ia menyumbangkan dimensi-dimensi baru yang belum ada dari teori Gramsci mengenai hegemoni. Laclau Berbeda dengan Gramsci yang memfokuskan pada analisis kelas, Laclau sudah tidak lagi berfokus pada kelas buruh sebagai agen dari praktik hegemoni. Laclau mengajukan tesis mengenai agen sosial baru yang mampu melengkapi ruang kosong dalam gerakan sosial, sebab pada penghujung abad kedupuluh gerakan kaum buruh semakin melemah dan tidak lagi menempati posisi yang strategis dalam gerakan sosial. Meskipun posisinya sebagai penganut teori hegemoni Gramsci, Laclau memberikan sejumlah kritik untuk teori yang telah diusung Gramsci tersebut. Jika Antonio Gramsci mendasarkan paradigma teoritiknya pada analisa kelas, Laclau lebih memilih paradigma teoritiknya untuk ditempatkan terhadap analisa wacana (discourse analysis).<sup>3</sup>

Diskursus dalam ranah pemikiran teoretik Laclau dijelaskan sebagai “totalitas terstruktur yang dihasilkan dari praktek artikulasi”. Dalam wacana terjadi fiksasi makna dan dengan begitu lahir identitas dan totalitas tersebut. kegiatan untuk memproduksi wacana dikenal sebagai praktek artikulatis, yaitu praktek untuk menciptakan antar satuan yang ada di dalam wacana menjadi terhubung.<sup>4</sup> Teori diskursus Laclau mengasumsikan bahwa segala objek tindakan mempunyai makna tersendiri, dan makna yang ada dalam setiap

---

<sup>3</sup> Ibid. xxviii.

<sup>4</sup> St. Sunardi, “Logika demokrasi Plural-Radikal”, *Jurnal Retorik*, Vol.3, No. 1 (Desember, 2012), 6.

objek tersebut merupakan produk dari sistem-sistem partikular yang memiliki perbedaan-perbedaan signifikan yang bersifat spesifik secara historis. Teori ini mengkaji bagaimana praktek-praktek sosial dapat mengartikulasikan dan mengkonsentrasikan wacana-wacana yang dapat membentuk realitas sosial.

Praktek ini terbilang memungkinkan, sebab sistem-sistem pemaknaan bersifat contingent dan tidak pernah sepenuhnya atau tetap (*fixed*) menuntaskan wilayah yang sosial dari pemaknaan. Pandangan ini dapat digunakan untuk menganalisa perkembangan situasi saat ini, yaitu kontestasi untuk merebut pengaruh lewat wacana-wacana yang diproduksi kedua kubuh habaib, yaitu habaib moderat dan habaib radikal. Jika dipandang melalui segi contingency-nya adalah benar bahwasanya wacana yang diebarkan oleh kedua kubuh habaib tidak kunjung usai hingga saat ini, atau dalam istilah Laclau tidak pernah menemukan pemaknaan yang *fixed* (sama atau tuntas).

Menurut Laclau ketidak berujung makna ini merupakan produk dari konstruksi historis yang akan selalu rentan terhadap kekuatan politik yang dieksklusi dari yang diproduksi serta sebagaimana akibat-akibat dislokasi dari peristiwa yang berada di luar kontrol sehingga tidak pernah secara penuh menuntaskan wilayah sosial dari pemaknaan. Jika ditelusuri lebih dalam, disadari atau tidak, dalam kasus di Indonesia, fenomena kontestasi habaib moderat dan radikal ini merupakan bentuk kontrstruksi historis yang dibentuk oleh kolonialisme dan efek dari dislokasi. Selama puluhan tahun pasca kemerdekaan pengerasan identitas ini patut diduga merupakan agenda lama dalam kemasan baru untuk menggelindingkan rencana-rencana kelompok lama

dengan wajah baru. Hal ini dikarenakan munculnya kebijakan pemerintah kolonial Belanda untuk membuat klasifikasi rasial di Nusantara. Ide ini bermula ketika terjadi perlawanan rakyat di sejumlah daerah yang diduga kuat dimotori oleh sejumlah sayyid.

Pemerintah kolonial pun bertekad untuk mengurung Aalawiyyin dalam perkampungan-perkampungan eksklusif pada masa itu. sejak 1835, pemerintah kolonial melihat tendensi campur baur antara bangsa Timur jauh dan penduduk pribumi sebagai ancaman eksistensial bagi proyeknya. Jadi, skema segregasi dilakukan dalam rangka mengurai atau memilah hibrida yang sebenarnya sudah bertebaran di sepanjang gugusan pulau Nusantara, bahkan Asia Tenggara.

Setelah Asimilasi yang terjalin tersebut mulai terkoyak dan Alawiyyin terkesan sebagai orang asing dan tidak memiliki pengaruh di masyarakat. Akibatnya muncullah pengerasan identitas kearab-araban dan kehabib-habiban di kalangan Alawiyyin. Fenomena ini tidak pernah Nampak sebelumnya karena hakikat dari mazhab Alawiyyin bertumpu pada akhlak dan Tasawuf. Topik-topik yang menimbulkan polemik antara lain adalah nasab sebagai basis penyimpulan hukum, terutama dalam masalah *kafa'ah* (kesetaraan). Apa yang semula merupakan anjuran kultural berkembang menjadi stratifikasi dan hierarki kemuliaan genealogis berbasis otoritas agama. tentu saja hal ini telah menabrak prinsip egalitarianisme Islam dan kesetaraan warga negara dalam kehidupan sosial sebuah bangsa.

Dengan demikian, Hadhrami dan Alawiyyin yang baru masuk ke Indonesia pada abad ke-19 telah banyak terpapar oleh polemik seperti ini. Sebagian Alawiyyin yang memiliki otoritas sakral tersebut mendorong golongannya untuk memanfaatkan otoritas keagamaan yang melekat pada diri mereka untuk terjun ke ranah sosial-politik. Hal ini menimbulkan arus baru bagi pergerakan Alawiyyin. Sebab pergerakan Alawiyyin pada asalnya adalah fokus pada bidang dakwah, pendidikan, dan aktivitas ekonomi. Berbeda dengan para Alawiyyin pendahulu yang cenderung sangat berhati-hati masuk ke arena politik praktis lantaran otoritas agama yang melekat pada mereka.

Keterlibatan politik praktis ini membuat sebagian Alawiyyin lupa akan tujuan utama mereka, yakni keluhuran moral dan keutamaan intelektual. Sehingga ilmu dan keutamaan moral yang semula menjadi perhatian utama dalam pendidikan Alawiyyin mulai menjadi kabur dan membuat sebagian kelompok Alawiyyin terjebur dalam hiruk-pikuknya dunia politik. Sehingga kubuh Alawiyyin pun terpecah menjadi dua, yang pertama adalah Alawiyyin yang tetap teguh dengan manhaj nenek moyangnya (moderat) dan Alawiyyin yang terjun dengan gaya radikalnya ke panggung politik.

Konstruksi historis ini mengakibatkan perbedaan dalam pemaknaan atau praktik artikulasi mengenai manhaj *kasru syaif* (pematahan pedang) yang diletakan oleh al-Faqih al-Muqaddam sebagai dasar-dasar dakwah damai Alawiyyin. Secara demonstratif dia pernah melakukan “upacara” pematahan pedang untuk melambangkan diakhirinya peran militer Alawiyyin di Hadhramaut, sekaligus menandai dimulainya Thariqah Alawiyyah yang

menolak segala bentuk kekerasan. Namun semenjak terpecahnya kaum habaib akibat segregasi kolonial dan ditambah dengan carut-marutnya politik pasca reformasi yang menyeret kaum habaib, maka terjadilah perbedaan penafsiran tentang manhaj *kasru syaif* di kalangan Tarekat Alawiyyah.

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa dakwah dengan jalur kekerasan dan politik bukanlah jalan dakwah baru melainkan meneruskan yang sudah dibentangkan oleh Tarekat Alawiyyah. Dengan kata lain, gerakan Islam politik yang dipimpin oleh Habib Rizieq selaras belaka dengan prinsip *amar makruf nahi munkar* yang tentunya diemban juga oleh Tarekat Alawiyyah. Dalam konteks ini, tafsir tentang pematahan pedang Faqih al-Muqaddam menjadi pangkal persoalan. Menurut para habaib pendukung Habib Rizieq, aksi simbolis Faqih al-Muqaddam itu dimaksudkan bagi sesama muslim, namun tidak bagi musuh-musuh Islam dan kemungkaran. Dengan demikian habib Rizieq dianggap justru mereaktualisasi Tarekat Alawiyyah sesuai perkembangan zaman.

Kedua, sebagian lain habaib menilai pidato-pidato dan sepak terjang yang dilakukan Habib Rizieq dan lainnya tidak mencerminkan adab manhaj Tarekat Alawiyyah dan telah menyeret kehabiban dalam pusaran konflik kepentingan politik. Cara-cara dan aktivisme politik yang dilakukan oleh Habib Rizieq dan para habaib lainnya dianggap jauh dari nilai-nilai yang dijunjung Tarekat Alawiyyah, dan tidak dicontohkan para salaf.

## B. Keunggulan dan Kekurangan Teori Laclau

Pandangan Laclau ini, bila dikontekskan dengan tulisan ini, akan lebih terlihat relevan dengan studi kasus, dimana Laclau menambahkan satu dimensi lagi yang (mungkin) dilewatkan oleh Gramsci, yakni soal “ruang ketiga”, yakni ruang untuk konsep dislokasinya. Ruang/dimensi dislokasi ini, dalam pembacaan penulis hampir bisa disandarkan pada Indonesia yang merupakan negara yang mempunyai gejolak politik dan masyarakat dengan karakter, kultur yang berbeda dengan negara asal para habaib.

Dengan konsep dislokasi yang digagas oleh Laclau, dimana setiap subjek dapat “mendisartikulasi-kan” atau “me-reartikulasi-kan” suatu diskursus. Dimensi inilah yang pula menyempurnakan teori Gramsci apabila digunakan dalam konteks tulisan ini. Sehingga tampak terlihat jelas bahwa gagasan Laclau lebih kompleks lagi. Oleh karenanya konsep yang dikembangkan Laclau dari pemikiran Gramsci ini juga dapat digunakan untuk melihat fenomena yang mirip dalam konteks tulisan ini. Konsep dislokasi Laclau ini terbilang cukup relevan dengan kondisi kontemporer saat ini, sehingga dalam hemat penulis, tendensi yang diambil Laclau memanglah gagasan dari Gramsci, dimana posisi Laclau adalah sebagai pembaharu daripada teori yang dicetuskan oleh Gramsci ini.

Dislokasi ini kemudian menghadirkan/mengidentifikasi suatu tokoh, yang dalam konsep Laclau disebut dengan antagonisme. Antagonisme ini adalah suatu pengidentifikasian terhadap suatu kelompok yang berseberangan dengan kelompok lainnya. Dalam konteks tulisan ini yakni kelompok Habaib



Moderat dengan Habaib Radikal, dapat kita amati di ruang publik yang kita miliki hari ini, bahwa kontestasi antara kedua kelompok ini semakin terlihat di ruang publik apalagi semenjak munculnya media sosial . Hal ini adalah karena di media sosial, diskursus-diskursus baru terbentuk dan menguji masing-masing masyarakat Indonesia atas bagaimana ia mengartikulasikan hal tersebut. Secara bersamaan, diskursus yang terjadi itu akan seperti sebuah counter-hegemoni alami dari pengguna internet tersebut.

Menghadapai gejala politik dan dimensi sosial masyarakat Indonesia yang memiliki karakter, kultur yang berbeda dengan negara asalnya mengakibatkan munculnya perdebatan dan perbedaan para habaib dalam mengartikulasikan sebuah diskursus yang saling bertolak belakang mengenai manhaj *kasru saif*. Diantara artikulasi tersebut adalah apakah para habaib harus berdakwah dan menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* dengan cara sopan santun, lembut, menjauhi tindakan kekerasan, moderat dan melebur dengan budaya lokal atau dengan cara sebaliknya seperti dengan metode yang keras, kasar, radikal, masuk pada pusaran politik dan menonjolkan identitas kehabibannya. Dari sini Laclau melihat bahwa hegemoni muncul disebabkan oleh situasi antagonisme yang memungkinkan terbentuknya political frontier (pembatas) yang akan menciptakan pertarungan hegemonik antar para habaib, dalam situasi ini akan terbangun apa yang disebut *chain of equivalence* di antara kelompok sosial yang melakukan resistensi.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ernesto dan Chantal Mauffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Posrmarxisme dan Gerakan Sosial Baru* (Yogyakarta: Resist Book, 2008), xxxvi-xxxvii.

Dalam diskursus Laclau dan Mouffe tentang hegemoni, istilah antagonisme memiliki arti yang sangat penting. Antagonisme adalah

“...not internal but external to the social: or rather they constitute the limits of the society, the latter’s impossibility of fully constituting itself”<sup>6</sup>

Peran penting dari antagonisme dalam pembentukan identitas dan hegemoni adalah bagaimana antagonisme ini menjadi sebuah musuh yang akan menjadi penting bagi terbentuknya batas-batas politis yang dikotomik. Antagonisme sosial membuat setiap makna sosial berkontestasi dan tidak pernah selesai (*fixed*). Setiap subjek akan memahami identitas mereka melalui hubungan yang antagonistik, dimana antagonisme disini mengidentifikasi diri sebagai musuh.

Oleh karena itu, menurut Laclau, jika ingin perjuangan hegemonik memperoleh kesuksesan maka kita tidak boleh menetapkan logika yang diartikulasikan oleh semua bentuk eksternal ke dalam ruang partikular. Dalam masalah *logic* atau *chain of equivalence* Laclau telah mengambil contoh dengan melihat terbentuknya pergerakan (*collective will*) yang terinspirasi dari Rosa Luxemburg akibat adanya penindasan yang ekstrim dari rejim Tsar, kaum buruh mengajukan tuntutan untuk kenaikan upah dengan melakukan mogok kerja. Tuntutan ini memang bersifat partikular (kenaikan upah saja), namun dalam konteks rejim yang represif tuntutan tersebut merupakan tindakan untuk menolak dan melawan rejim Tsar (*anti-system*). Jadi tuntutan tersebut memiliki dimensi partikular dan universal (*anti-system*) yang mampu menarik

---

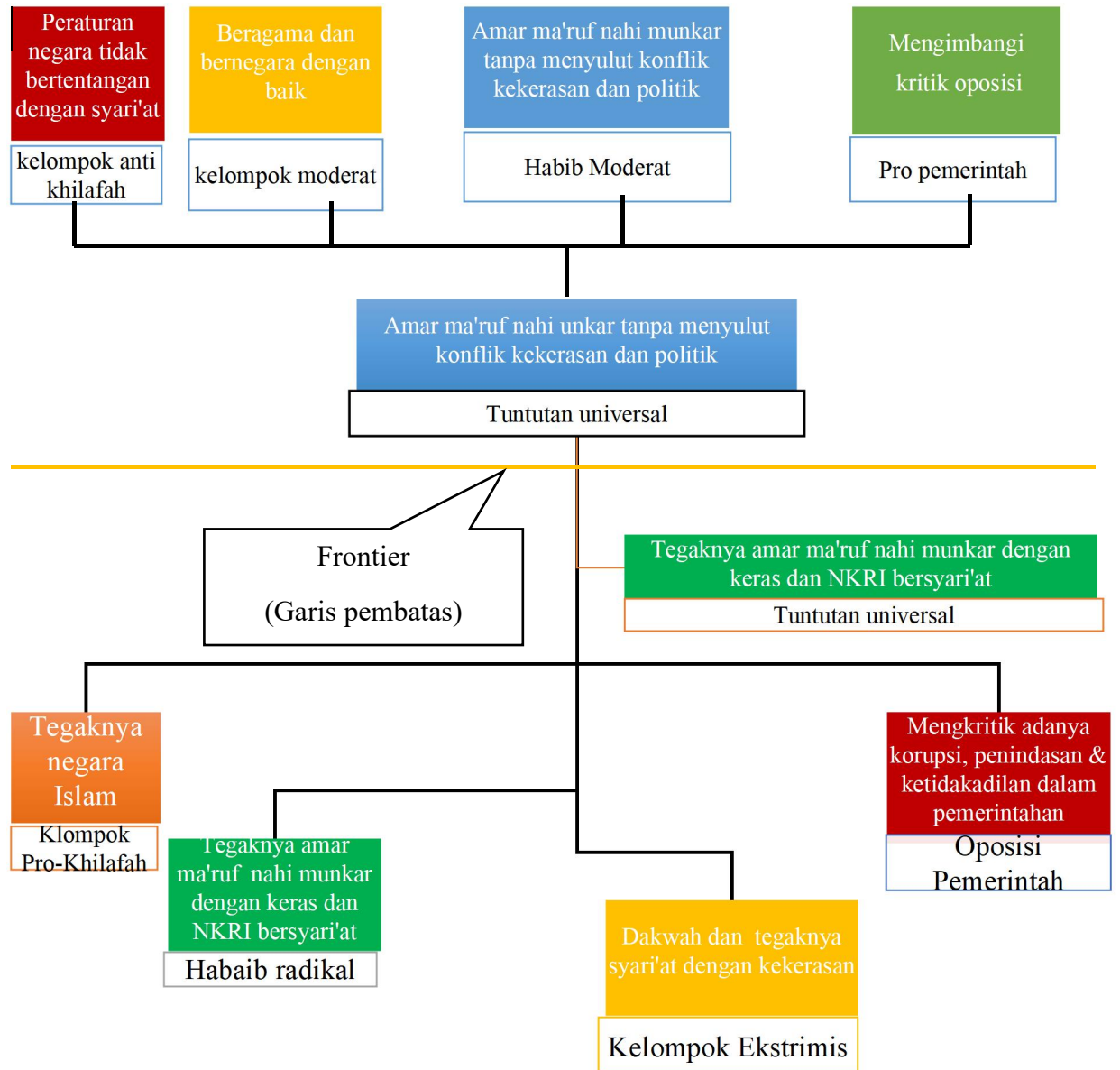
<sup>6</sup> Ibid., 126.

dukungan dari beberapa tuntutan-tuntutan partikular untuk sama-sama menganggap rejim Tsar sebagai musuh bersama.

Apabila diterapkan dalam masalah kontestasi habaib moderat dan radikal, maka habaib radikal memiliki tuntutan partikular penegakan NKRI bersyari'at dan *amar ma'ruf nahi munkar* secara kafah, tegas dan keras. Namun tuntutan ini memiliki nilai universal yang dapat mencakup tuntutan-tuntutan partikular kelompok lain yang dinilai sejalan. Misalkan kelompok pengasong khilafah dan ekstrimis yang mengidam-idamkan berdirinya negara Islam yang menerapkan aturan-aturan syari'at di dalamnya meskipun dengan kekerasan. Tidak hanya itu tuntutan tersebut juga dapat mewakili kelompok oposisi pemerintah yang menganggap pemerintahan dipenuhi dengan korupsi, penindasan dan ketidakadilan. Jadi mau tidak mau untuk memberantas kedzaliman, korupsi, penindasan dan mendirikan negara berbasis nilai-nilai Syari'at tersebut solusinya adalah dengan tegaknya NKRI bersyari'at dan *amar ma'ruf nahi munkar*.

Begitu juga habaib moderat yang menggaungkan menyebarkan nilai-nilai Islam dengan santun, toleransi dan damai yang mampu mencakup tuntutan partikular dari beberapa kelompok seperti pemerintah yang ingin negara tetap utuh, kelompok anti ekstrimisme yang menampilkan Islam islam sebagai agama yang mudah dan bersahaja dan kelompok anti khilafah yang menyuarakan bahwa untuk menjalankan syari'at Islam tidak dengan baik tidak perlu untuk menentang hukum negara, karena asas dan undang-undang negara Indonesia tidak bertentangan dengan nilai-nilai syari'at.

### Chain of Equivalence (Rantai Kesetaraan)



Namun kekurangan teori hegemoni Laclau dalam mengkaji kontestasi habaib moderat dan radikal ini adalah kurang menemukan kontestasi hegemoni yang sengit, dan terlihat non represif dalam satu sisi yaitu kelompok moderat.

Tetapi bukan berarti hal tersebut serta-merta menafikan kontestasi yang terjadi di kalangan habaib. Karena tidak represifnya pihak moderat bukan berarti menandakan tidak adanya perlawanan, malah itu merupakan ciri khas yang dimiliki oleh kelompok moderat dan menjadi karakter pembeda dari kelompok radikal. Beberapa sebab di antaranya adalah:

*Pertama*, sebab gerakan radikal yang muncul di kalangan habaib ini hanya mendapat komentar dari para habaib yang moderat secara lembut. Mereka mengkritik ceramah-ceramah Habib Rizieq Shihab dan Habib Bahar bin Smith yang dianggap kasar dan provokatif. Namun lantaran mereka patuh pada ajaran Tarekat Alawiyyah yaitu menjunjung tinggi etika dan menghindari konfrontasi, mereka tak pernah menyebut langsung nama yang dikritik. Mereka hanya berbicara secara umum bahwa menyeret kehabiban dalam politik tak pernah dicontohkan oleh para salaf, dan hendaknya acara-acara keagamaan seperti maulid Nabi jangan dijadikan ajang penyampaian agenda politik.

Seperti halnya figur ulama berkebangsaan Yaman yang juga seorang habib, yaitu Habib Ali al-Jufri berkunjung ke Indonesia tepatnya ponpes al-Fachriyah di Jakarta. Pada saat berkunjung ia memberikan ceramah dan sebuah himbauan tentang pentingnya berdakwah dengan santun, menjauhi cacik, kekerasan dan berdakwah dengan kasih sayang. ia mengingatkan agar umat Islam tidak gampang tertipu oleh seruan dan hasutan-hasutan “bela Islam” dan tegaknya khilafah.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid.

Untuk Menyikapi realita gerakan radikal para habaib tersebut, timbul inisiatif dan usaha yang dilakukan oleh Habib Jindan untuk mengembalikan posisi ajaran Tarekat Alawiyah sebagai rujukan para habaib dalam bertindak, bersikap, bertutur, maupun respon atas problematika politik. di atas, upaya untuk mengembalikan posisi Tarekat Alawiyah menjadi pegangan habaib dalam bertutur, bersikap, dan bertindak, terutama dalam merespon persoalan politik. Habib Jindan memberikan kritik keras terhadap aksi untuk tidak menshalati jenazah umat Islam yang memilih Ahok sebagai gubernur DKI. Meskipun Habib Jindan tidak pernah menyebut secara langsung naama Habib Rizieq, tetapi bagi para pendukung Habib Rizieq ceramah-ceramah yang dilontarkan Habib Jindan yang menyuarakan dakwah dengan etika lembut dan sopan santun dinilai sebagai kritikan untuk Habib Rizieq, dan bahkan sebagian yang lain menganggap pidato-pidato yang disampaikan oleh Habib Jindan merupakan pengembosan terhadap gerakan Habib Rizieq.

*Kedua*, Sebenarnya ada sejumlah figur habaib yang berasal dari bani Alawy yang tetap konsisten dengan adab dan prinsip yang diwariskan oleh Tarekat Alawiyah seperti Habib Novel bin Jindan dkk yang dalam bidang pendidikan tergolong tradisional, namun mereka tidak memiliki daya tarik massa dan kalah pamor dengan habaib radikal.

*Ketiga*, kecenderungan dari para habaib moderat untuk tidak memproklamirkan gelar habib yang mereka miliki di depan nama mereka. condong bergaya modern ketika menempuh dunia pendidikan, kebanyakan dari mereka menempuh pendidikan segala macam bidang studi. Tidak hanya bidang agama tetapi mereka juga menekuni bidang non agama seperti filsafat, sains, antropologi, ekonomi dan sejarah ke berbagai

lembaga-lembaga pendidikan terkenal seperti Eropa, Amerika Serikat dan Mesir. Di antara mereka yang terkenal adalah Quraish Shihab, Haidar Bagir dan Ismail Fajri al-Atas.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Setelah menempuh sekian proses penelitian yang memakan waktu cukup panjang, yang diawali dari bab pertama sampai bab keempat, pada akhirnya sampai pada bab kelima yang merupakan bagian penutup skripsi. Pada bagian penutup ini, seluruh penelitian ini akan disimpulkan oleh penulis dengan cara menjawab rumusan masalah yang telah tercantum pada bab pertama. Adapun isi dari rumusan masalah yang tercantum di bab pertama tersebut adalah mengenai bagaimana dinamika kontestasi habaib moderat dan radikal serta bagaimana jika kontestasi habaib moderat dan radikal dikaji dengan perspektif teori hegemoni Ernesto Laclau, kesimpulannya adalah berikut ini:

##### **1. Kontestasi Habaib Moderat dan Habaib Radikal**

Munculnya peningkatan minat dan perhatian pada kalangan habaib yang mulai terjadi pada awal tahun 200-an sejak era orde baru tersebut antara lain muncul karena mulai banyaknya tokoh Hadhrami yang tampil di panggung politik. Namun yang paling menghebohkan adalah kalangan Alawiyyin yang ikut dalam aksi-aksi *vigilante* di bawah naungan organisasi masa front pembela Islam (FPI). Pendekatan dakwah dan *amar ma'ruf nahi munkar* secara radikal yang digunakan organisasi ini, dengan segala kontroversinya, semakin marak terjadi di berbagai daerah yang ada di Indonesia. Hal ini tidak lain disebabkan oleh nostalgia kaum Hadhrami, terutama Alawiyyin, terhadap tanah leluhur

sesungguhnya tak pernah hilang. Mereka selalu diajar untuk menghormati leluhur dan tanah kuburan mereka di Tarim khususnya dan Hadhramut pada umumnya.

Nostalgia yang sebelumnya hanya berlangsung di ruang-ruang tertutup pun menemukan ventilasi. Dalam batas tertentu, nostalgia seperti itu adalah perasaan yang biasa saja, bahkan sangat manusiawi masalahnya menjadi agak berbeda sejak era reformasi tiba. Nostalgia yang semula berlangsung privat mulai bercampur dengan semangat pengerasan identitas dan terorganisasi secara massif. Bahkan akhir-akhir ini mulai berubah menjadi semacam *euphoria*. Sehingga dalam batas ekstrimnya, sebagian malah sudah menjurus menjadi paranoia, yakni ketika penyandang identitas merasa ada konspirasi besar yang bertujuan melenyapkan identitasnya.

Namun sayangnya, dibalik nostalgia dan euforia tersebut, ternyata ada kekuatan politik yang ikut bermain. Maka dari itulah kita melihat sebagian majelis taklim, yang seharusnya mengumandangkan dakwah Islam yang damai ala Thariqah Alawiyah, belakangan mulai dijadikan ajang provokasi, agitasi, dan kampanye politik. Nostalgia dan euphoria dan paranoia yang mungkin semula bersifat personal dalam rangka mengingat akan tarikan kembali ke tanah leluhur berangsur-angsur berubah. Puncaknya, kita melihat sebagian para habaib Indonesia berbondong-bondong masuk dalam jajaran politik yang lebih frontal. Munculnya gerakan 212 dan berhimpunnya para Alawiyyin di dalamnya menandai titik kulminasi yang mungkin sebelumnya tidak terbayangkan. Hal ini menyebabkan banyak dari tokoh Alawiyyin yang

langsung menyatakan keprihatinannya terhadap fenomena ini.

Keprihatinan ini timbul dari kegiatan politik yang mulai memakai atribut habib dan mengeraskan identitas kearaban yang dapat berpotensi meledak menjadi konflik berkepanjangan dan tidak mudah untuk diredam. Apalagi kontestasi politik yang akhir-akhir ini telah membawa komunitas habaib ke pusaran baru yang berbeda sama sekali dengan para pendahulunya. . Nostalgia yang pada awalnya hanya diwakili dengan musik gambus dan kongko-kongko secara tertutup mulai memasuki ranah aspirasi negara bersyariat. Jika dahulu euforia diungkapkan dengan sebatas berkumpul dan bertukar kelakar sesama komunitas, ini telah sampai level di mana habib penceramah melontarkan provokasi terbuka untuk menggulingkan pemerintahan dan mengganti dasar-dasar negara. Perbedaan ini memunculkan karakter baru di kalangan habaib di Indonesia, yang semula terkenal damai, santun dan moderat menjadi ada sebagian yang radikal dan keras, sehingga para habib ini semacam menciptakan sebuah kontestasi dalam rangka meningkatkan pengaruh.

Kejadian ini mendapat respon dari sebagian para habaib yang lain berpendapat bahwa ceramah-ceramah dan aktivitas yang bersangkutan paut dengan politik tersebut dinilai tidak selaras dengan etika manhaj Tarekat Alawiyyah, karena telah menyeret identitas kehabiban dalam pusaran konflik dan kepentingan politik. Maka, dapat dikatakan bahwa metode-metode dan kegiatan politik yang dilakukan oleh sebagian habaib dinilai jauh dari perilaku yang ditunjukkan para habaib generasi terdahulu dan prinsip-prinsip yang telah ditegakkan oleh Tarekat Alawiyyah.

## 2. Kontestasi Habaib Moderat dan Habaib Radikal dalam Perspektif Teori Hegemoni Ernesto Laclau

Poin kedua ini akan memberikan kesimpulan dan jawaban pada poin kedua bagian rumusan masalah, yaitu bagaimana kontestasi habaib moderat dan habaib radikal jika dianalisa menggunakan teori hegemoni Ernesto Laclau. Laclau yang lebih memilih paradigma teoritik hegemoninya untuk ditempatkan terhadap analisa wacana (discourse analysis). Diskursus dalam ranah pemikiran teoritik Laclau dijelaskan sebagai “totalitas terstruktur yang dihasilkan dari praktek artikulasi”. Teori diskursus Laclau mengasumsikan bahwa segala objek tindakan mempunyai makna tersendiri. Teori ini mengkaji bagaimana praktek-praktek sosial dapat mengartikulasikan dan mengkonsentrasikan wacana-wacana yang dapat membentuk realitas sosial.

Pandangan ini digunakan untuk menganalisa perkembangan situasi saat ini, yaitu kontestasi untuk merebut pengaruh lewat wacana-wacana yang diproduksi kedua kubuh habaib, yaitu habaib moderat dan habaib radikal. Jika dipandang melalui segi contingency-nya adalah benar bahwasanya wacana yang diebarkan oleh kedua kubuh habaib tidak kunjung usai hingga saat ini, atau dalam istilah Laclau tidak pernah menemukan pemaknaan yang *fixed* (sama atau tuntas).

Menurut Laclau ketidak berujungannya makna ini merupakan produk dari konstruksi historis yang akan selalu rentan terhadap kekuatan politik yang dieksklusi dari yang diproduksi serta sebagaimana akibat-akibat dislokasi dari peristiwa yang berada di luar kontrol. Jika ditelusuri lebih dalam, disadari atau

tidak, dalam kasus di Indonesia, fenomena kontestasi habaib moderat dan radikal ini merupakan bentuk kontrstruksi historis yang dibentuk oleh kolonialisme dan efek dari dislokasi yang menimbulkan pengerasan identitas dan perubahan gaya dakwah di kalangan habaib.

Dengan demikian, Hadhrami dan Alawiyyin yang baru masuk ke Indonesia pada abad ke-19 telah banyak terpapar oleh polemik seperti ini. sebagian Alawiyyin yang memiliki identitas yang kuat dan otoritas sakral tersebut mendorong golongannya untuk memanfaatkan otoritas keagamaan yang melekat pada diri mereka untuk terjun ke ranah sosial-politik. Hal ini menimbulkan arus baru bagi pergerakan Alawiyyin. Sebab pergerakan Alawiyyin pada asalnya adalah fokus pada bidang dakwah, pendidikan, dan aktivitas ekonomi. Berbeda dengan para Alawiyyin pendahulu yang cenderung bersahaja dengan masyarakat sangat berhati-hati masuk ke arena politik praktis lantaran otoritas agama yang melekat pada mereka.

Konstruksi historis dan dislokasi ini mengakibatkan perbedaan dalam pemaknaan atau praktik artikulasi mengenai manhaj *kasru saif* (pematahan pedang) yang diletakan oleh al-Faqih al-Muqaddam sebagai dasar-dasar dakwah damai Alawiyyin:

*Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa dakwah dengan jalur kekerasan dan politik bukanlah jalan dakwah baru melainkan meneruskan yang sudah dibentangkan oleh Tarekat Alawiyyah. Dengan kata lain, gerakan Islam politik selaras belaka dengan prinsip “*amar makruf nahi munkar*” yang tentunya diemban juga oleh Tarekat Alawiyyah.

*Kedua*, sebagian lain habaib menilai pidato-pidato dan tindakan-tindakan telah menyeret kehabiban dalam pusaran konflik dan kepentingan politik tidak mencerminkan adab, dan melenceng dari nilai-nilai yang dijunjung Tarekat Alawiyyah dan tidak pernah dicontohkan oleh para generasi terdahulu.

Dari sini Laclau melihat bahwa hegemoni muncul disebabkan oleh situasi antagonisme yang memungkinkan terbentuknya political frontier (pembatas) yang akan menciptakan pertarungan hegemonik antar para habaib, Peran penting dari antagonisme dalam pembentukan identitas dan hegemoni adalah bagaimana antagonisme ini menjadi sebuah musuh yang akan menjadi penting bagi terbentuknya batas-batas politis.

## **B. Saran**

Setelah semua rumusan masalah yang menjadi pondasi awal atas tersusunnya skripsi ini terjawab, tentu tulisan ini pastinya tidak lepas dari keluputan dan kesalahan. Oleh karena itu, dengan kerendahan hati penulis meminta maaf atas kesalahan tersebut. Penulis senang hati dan akan sangat berterimakasih bagi siapa saja yang memberikan kritikan, perbaikan dan saran asalkan tetap berlandaskan pada ilmu dan adab.

Menurut penulis, Untuk menyikapi perihal kontestasi hegemoni habaib moderat dan radikal yang saling berseberangan ini kita harus menyikapinya dengan bijak. Memang kita harus mencintai habaib karena mereka merupakan bagian dari saudara kita sesama Muslim, tapi kita harus ingat juga bahwa Islam adalah agama yang universal yang memerintahkan untuk menebar cinta kasih

tidak khusus kepada habaib saja, melainkan yang bukan habib juga harus kita cintai agar kita terhindar dari sikap fanatik buta yang rawan menyulut konflik .

Terkait para habaib yang berbeda pemikiran, ucapan dan tindakan kita harus tetap mencintai mereka seperti halnya orang-orang biasa yang berbeda pendapat pada umumnya, sehingga kita tidak mudah termanipulasi oleh hegemoni yang mengklaim atas kesucian agama berbasis identitas ras ataupun nasab. Namun dibalik sikap mencintai kita tidaklah boleh buta akan kebenaran yang ada. Oleh karena itu kita harus bijak dalam menyikapi polemik yang terjadi di kalangan habaib yang ada di Indonesia. Dengan demikian, kita tidak boleh menelan mentah-mentah segala pemikiran, ucapan dan tindakan mereka secara mentah-mentah. Ingat pepatah Arab mengatakan:

خذ الحكمة ولو من دبر الدجاج

*“Ambillah hikmah walaupun keluar dari pantat ayam”*

Pepatah ini mengingatkan bahwa jika yang keluar dari pantat ayam itu adalah telur maka ambil dan makanlah, namun jika yang keluar itu berupa kotoran, meskipun berasal dari pantat orang yang memiliki derajat tinggi pun jangan kita ambil.

Jadi jika ada habaib yang menyampaikan kebenaran, kebaikan dan pentingnya menjaga etika kita harus terima. Namun jika ada habaib yang melakukan tindakan kekerasan, menyulut konflik atau melakukan pelanggaran terhadap syari'at Islam kita harus menegurnya sebagai kewajiban dan bentuk cinta kita sesama muslim dan kita juga tidak boleh membenci mereka, karena

perlu diingat bahwa habaib dan kita yang bukan habaib adalah sama-sama manusia yang tidak luput oleh kesalahan.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A



## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU

- Alatas, Ismail Fajrie. "Habaib in the southeast Asia", *The Encyclopedia of Islam Three*. Leiden: Brill, 2018.
- Alaydrus, Novel bin Muhammad. *Jalan Nan Lurus Sekilas pandang Tarekat Bani Alawi*. Surakarta: Taman Ilmu, 2006.
- Al-Habsyi, Musa Kazhim. *Identitas Arab Hanyalah ilusi; Saya Habib, Saya Habib, Saya Indonesia*. Bandung: Mizan Pustaka, 2022.
- Al-Jabiri, M. Abid. *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- Al-Qardhawi. *al-Khasa'is al-Ammah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985.
- Al-Qardhawi. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2006.
- Al-Syathiri, Muhammad bin Ahmad. *Sirah al-Salaf min Bani Alawi al-Husainiyyin*. Dar al-Hawi.
- Al-Syilli, Abubakar. *al-Mashra' al-Rawi fi manaqib al-sada al-kiram Al Abi'Alawi*. 1982.
- Al-Yafi'I, Solah al-Bakri. *Tarikh Hadhramaut al-Siyasi. 1<sup>st</sup> ed, Vol. 2*. Cairo: Mustafa al-Babi al Halabi, 1936.
- Assegaf, Ali bin Muhsin. *Al-Istizaadah min Akhbaari as-Saadah*. 2009.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Jakarta: CV Rajawali, 1998.
- Badri, Ali. *Sikap Mempribumi Kunci Sukses Dakwah Ulama 'Alawiyyin di Nusantara dalam Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara*. Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013.
- Bagir, Muhammad. *Tasawuf Kebahagiaan Sayyid Abdulloh al-Haddad*. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Baijuri, Ibrahimal. *Hasyiyatul Baijuri ala Matnil Burdah*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Berg, L.W.C Van den. *Orang Arab di Nusantara*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.

- Delfgaaw, Bernard. *Filsafat Abad 20*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988.
- Eposito, John L. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*. London: Boulder, 1997.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks: Catatan-Catatan dari Penjara*, terj. Teguh Wahyu Utomo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks: Catatan-catatan dari Penjara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Hanafi, Hasan. *Pembacaan Atas Tradisi Kontemporer*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Hasymy, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Medan: Al-Ma'arif, 1993.
- Hill, A.H. *Hikayat Raja-Raja Pasai*. JMBRAS, 1960.
- Ho, Engseng. *The Grave of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. University of California Press, 2006.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kazhim, Musa. *Sekapur Sirih Sejarah Alawiyyin dan Perannya dalam Dakwah Damai di Nusantara: Sebuah Kompilasi Bahan*, dalam Peran Dakwah Damai Habaib/Alawiyyin di Nusantara. Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013.
- Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. *Hegemoni dan Strategi Sosialis*. Yogyakarta: Resist Book, 2008.
- Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990.
- Lester, Jeremy. *Dialogue of Negation: Debates on Hegemony in Rusia and the West*. London: Pluto Press, 2000.
- Maksum, Ali. *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Moloeng, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- Mulyana, Dedy. *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Sosial Lainnya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008.

Nezar, Patria dan Andi Arief. *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Rijal, Syamsul. *Habaib dan Kontestasi Islam di Indonesia*. Depok: Pustaka LP3ES, 2022.

Schwarz, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesian Search for Stability*. Washington: Allen & Unwin, 1999.

Sugiono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif Kualitatif dan R7D*. Bandung: Alfabeta, 2014.

Taimiyah, Ibnu. *Majmu' al-Fatawa juz 32*. Madinah: 2003.

Wahab, Abdul Jamil. *Islam Radikal dan Moderat "Diskursus dan Kontestasi Varian Islam Indonesia"*. Jakarta: Gramedia, 2019.

## JURNAL

Fatmawati, Kalsum Minangsih, dan Sri Mahmudah Noorhayati. Jihad Penista Agama Jihad NKRI: Analisa Teori Hegemoni Gramsci terhadap Fenomena Dakwah Radikal di Media Online. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 17, No. 2, Februari, 2018.

Fauziyah, Syifaul dan Kharisma Nasionalita. Counter Hegemoni atas Otoritas Agama Analisis Wacana Kritis Fairlough pada Film Sang Pencerah), *INFORMASI: Kajian Ilmu Komunikasi*, Vol. 48, No. 1, 2018.

Jonge, Huub de. "Discord and Solidarity Among the Arabs in The Netherlands East Indies, 1900-1942", *Indonesia*, Vol. 55, April, 1993.

Khoirurrijal. Islam Nusantara Sebagai Counter Hegemoni Melawan Radikalisme Agama di Indonesia. *AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22, No. 2, 2017.

Laclau, Ernesto. "Democracy and the Question of Power", dalam *Constellation*, Vol. 8, No. 1, 2001.

Mahzumi, Fikri. "Dualisme Identitas Peranakan Arab di Kampung Arab Gresik", *Jurnal Teosofi*, Vol. 8, No. 2, Desember, 2018.

Masitah, Dewi dan Moch. Mubarak Muharam. Hegemoni Agama (KYAI) dalam Pemilihan Wli Kota Pasuruan 2020, *Jurnal El-Riyasah*, Vol. 12, No. 2, 2021.

Siswati, Endah. "Anatomi Teori Hegemoni Antonio Gramsci", *Jurnal Translitera*, Vol. 5, No. 1, 2007.

Sunardi, St. “Logika demokrasi Plural-Radikal”, *Jurnal Retorik*, Vol. 3, No. 1, Desember, 2012.

### SKRIPSI/TESIS

Anggoro, Dimas Bagus. Hegemoni Islam Moderat dan Islam Konservatif di Portal Berita Digital Indonesia. Skripsi-- Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.

Firdaus, Moh. Fiqih. Hegemoni Elit Agama dalam Membentuk Wacana Covid-19 (Studi Masyarakat Pantura Kabupaten Lamongan Perspektif Relasi Kuasa). Tesis-- Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.

Nabawiyah, Fahriyatun. Respons Masyarakat Keturunan Arab di Gresik Terhadap Pembubaran Front Pembela Islam (Teori Identitas Perspektif John Locke). Skripsi-- Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.

Pongkot, Herkulanus. Artikulasi Kolektif Masyarakat Dayak Melawan Perusahaan PT. Ledo Lestari (Studi Kasus Tentang Konflik Agraria di Desa Semuningng Jaya dalam Perspektif Hegemoni Ernesto Laclau-Chantal Mouffe). Tesis-- Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, 2015.

### WEBSITE

Khoiri, Ahmad. “harakatuna”, <https://www.harakatuna.com/meninggalkan-habib-radikal-menuju-habib-moderat.html>. Dilihat pada 15 Februari 2023.

Sohib, Ben. “Alif.id”, <https://alif.id/read/ben/nasib-tarekat-alawiyah-indonesia-sudah-jatuh-tertimpa-kaki-bahar-bin-smith-b241203p/>. Diakses 12 Februari 2023.

Sohib, Ben. “Islami.co bag 1”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam/>. Diakses 11 Februari 2023.

Sohib, Ben. “Islami.co bag 2”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bag-2/>. Diakses 13 Februari 2023.

Sohib, Ben. “Islami.co bag 3”, <https://islami.co/dinamika-habaib-islam-politik-rizieq-shihab-dan-pedang-patah-faqih-al-mukaddam-bagian-3-habis/>. Diakses 12 Februari 2023.

Sohib, Ben. “Islami.co”, <https://islami.co/habib-kribo-di-mata-habaib-non-212/>. Diakses 12 Februari 2023.

Syauqi, Muhammad Iqbal. “Islami.co”, <https://islami.co/kontestasi-pengaruh-kaum-habaib-dan-arab-hadrami-di-indonesia/>. Diakses pada 10 Februari 2023.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A