GENEALOGI RADIKALISME MUSLIM NUSANTARA
Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan

Pidato Ilmiah Disampaikan pada Pengukuhan Jabatan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Sejarah Pemikiran Politik Islam pada Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya

oleh
Abd A'la

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN AMPEL
SURABAYA
©2008

GENEALOGI RADIKALISME MUSLIM NUSANTARA
Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan[1]

Prof. Dr. Abd A'la[2]

Pendahuluan

Hampir semua sejarawan sepakat, penyebaran Islam di kawasan Nusantara –yang nantinya sebagian besar wilayahnya menjadi Indonesia –ditumbuh-kembangkan melalui proses dan pola secara damai. Penduduk di kepulauan ini pada umumnya menerima dan memeluk agama yang dibawa Nabi Muhammad (saw) itu secara suka rela, tanpa dilatarbelakangi dengan adanya suatu paksaan yang berarti. Bahkan sampai derajat tertentu, penduduk menyikapi agama yang baru ini sebagai sesuatu yang tidak asing. Pola penyebaran dan pembumian Islam secara damai ini menjadi ikon penting Islam di bumi Nusantara.

Kendati demikian, keberagamaan Islam di kawasan tersebut bukan berarti seutuhnya berwajah mulus seperti itu. Dalam periode tertentu, atau dan di daerah tertentu kekerasan dari kelompok Islam tertentu juga ikut menghiasi wajah keislaman Nusantara. Kelompok awal yang melakukannya adalah gerakan Padri yang melakukan kekerasan bukan hanya terhadap orang di luar Islam, tapi juga terhadap sesama Muslim yang tidak mau mengikuti ajaran mereka[3].

Kekerasan dan tindakan sejenis yang dilakukan tampaknya bukan semata-mata terjadi secara serta-merta, tapi merujuk kepada pandangan keagamaan tertentu yang berkelindan dengan aspek lain dan terkonstruk secara sistematis yang sampai derajat tertentu melegitimasi atas terjadinya sikap dan tindakan semacam itu. Asumsi ini dapat dilacak dari keserupaan pandangan mereka dengan aliran keagamaan Wahabi di Timur Tengah yang pada awal-awal kemunculannya juga menggunakan cara dan tindakan yang nyaris sama. Menurut Benda, *Pax Wahhabica* telah memberikan tarikan magnetik kepada Muslim Indoenesia (baca Nusantara, pen.) melampaui perbedaan doktrinal yang ada.[4] "Kebetulan" mereka baru kembali dari Tanah suci dan berkenalan dengan ajaran Wahabi yang saat itu memang sedang dikuasai kelompok Wahabi. Ajaran tersebut kemudian dikembangkan lebih lanjut berdasarkan kompleksitas pemahaman dan cita-cita mereka.

Seluk beluk seputar persoalan itu menjadi pokok bahasan dalam kajian ini. Bahasan akan berusaha untuk mencandera karakteristik pemikiran dan gerakan kaum Padri, menelusuri latar belakang pola keagamaan mereka, dan kaitannya dengan kekerasan yang dilakukan. Pengungkapan hal ini menjadi menarik karena dari atas permukaan keterpengaruhan kaum Padri dengan aliran Wahabi begitu kentara. Namun secara arkeologis, pemikiran kelompok ini yang pada gilirannya dilabuhkan dalam

---

[1] Pidato disampaikan pada Pengukuhan Guru Besar pada tanggal 17 Mei 2008

[2] Guru Besar dalam Bidang Ilmu Sejarah Pemikiran Politik Islam, Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel

[3] Lihat Azyumardi Azra, "Islamic Radical Movement in Indonesia" Makalah dipresentasikan dalam Konferensi Internasional, *The Link-up Terrorism in Southeast Asia*, Center for Moderate Muslim, Jakarta 2006; lihat juga Azyumardi Azra, "Salafisme" dalam Harian *Republika*, (Kamis, 14 April 2005).

[4] Lihat Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under The Japanese Occupation 1942-1945*, (Netherlands: W. van Hoeve Ltd. – The Hague and Bandung, 1958), hlm. 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tindakan memiliki normativitas dan impiannya sendiri. Bahkan di sana bisa jadi ada diskontinuitas antara dua kelompok tersebut.

Selain itu, kekerasan yang mereka lakukan tidak bisa disimplifikasi sebagai tindakan yang hanya berujung kepada akar yang sama atau hanya bersifat ideologi-teologis semata. Ada kekerasan yang menjadi bagian atau sebagai implikasi ajaran atau dan pandangan yang mereka anut. Namun hal itu juga tidak menutup kemungkinan adanya kekerasan yang bersifat *ad hoc* dan terlepas dari ajaran dan sejenisnya. Lebih dari itu, pada kasus-kasus tertentu "kekerasan" mereka lebih bersifat pembelaan –kendati tetap tidak bisa langsung ditolerir –sehingga tidak bisa dengan cara *gebyah uyah* disamakan dengan kekerasan yang biadab.

Tumbuh Kembangnya Islam di Minangkabau

Hingga saat ini ada beberapa pendapat berbeda mengenai awal masuknya Islam ke Minangkabau, daerah bagian barat Sumatera yang nantinya merupakan tempat lahir dan tumbuh-kembangnya gerakan Padri. Di antaranya ada yang menyebutkan, Islam sudah ada di sana sekitar abad keempat belas Masehi. Pada saat itu, Islam yang berkembang adalah Islam sufistik[5], namun tidak ada bukti-bukti konkret yang dapat menjelaskan kondisi keislaman pada saat itu. Islam saat itu kemungkinan besar belum berkembang secara merata dan kokoh, dan belum menjadi fenomena keberagamaan masyarakat atau penduduk. Sebab pada saat itu Minangkabau masih dikuasai oleh Adityavarman di bawah perlindungan Majapahit[6]. Islam di kawasan tersebut menemukan gambaran yang lebih pasti pada abad ke-XVI. Dengan mengutip Pires, Ricklefs menyatakan, pada saat itu raja Minangkabau dan seratus pengikutnya telah menganut Islam, kendati penduduknya masih belum, dan dari ke hari selalu ada penganut baru.[7] Pendapat ini diperkokoh oleh Dobbin yang menjelaskan bahwa konversi penduduk Minangkabau ke dalam Islam tampaknya terjadi pada periode dominasi kerajaan Islam Aceh terhadap daerah-daerah pantai Sumatera, akhir abad keenam belas dan awal abad ketujuh belas.[8]

Pendapat lain merujuk ke abad kelima belas. Hal ini dapat ditelusuri dari *tambo* yang mengungkapkan konsep penciptaan alam Minangkabau.[9] Menurut cerita sejarah lokal ini –sebagaimana dikutip Azra –alam Minangkabau tercipta dari "Nur Muhammad" bersamaan dengan dua alam lainnya, "Benua Ruhum" (yaitu Benua Rum dengan maksud Turki Usmani), dan "Benua Cina".[10] Azra berargumentasi, sejak Turki Usmani

---

[5] Lihat misalnya Melissa Rimac, "Matrinial Minangkabau" dalam http://www.practitionerdirectory.com.au/natural_health_article?cid=751&pid=17365

[6] Lihat M. C. Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia 1200-2004*, Cetakan II, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), 302.

[7] *Ibid*., 35.

[8] Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)" dalam Jurnal *Indonesia* Vol.13, (April 1972), 5.

[9] "Alam Minangkabau" merupakan konsep integral yang merepresentasikan keseluruhan institusi dan sistem dalam masyarakat di sana. Alam Minangkabau terdiri dari tiga wilayah inti yang disebut lu(h)ak, yaitu Agam, Limapuluh Kota, dan Tanah Datar. Dalam perkembangannya, ia juga mencakup Solok yang secara historis disebut dengan Kubung XIII, dan IX Koto. Keempat kawasan ini disebut dengan Padang Darat. Tiap-tiap wilayah itu memiliki nagari yang pada saat itu semuanya berjumlah sekitar 600 buah. Lihat Elisabeth E. Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respons terhadap Belanda Abad XIX/XX*, Terjemahan (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), 1-5, 30-31.

[10] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Cetakan I, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menaklukan Konstantinopel pada paruh kedua abad kelima belas, tepatnya tahun 1453, istilah Rum mulai merujuk kepada Turki Usmani. Sejak saat itu supremasi politik dan kultural Dinasti ini menyebar ke berbagai wilayah Nusantara yang tercermin dalam penyebaran sejumlah perbendaharaan kata bahasa Turki dalam bahasa-bahasa lokal tertentu di Nusantara.[11] Dengan demikian, pengaitan Minangkabau dengan Benua Ruhum yang berarti Turki Usmani menunjukkan bahwa masyarakat di bagian Sumatera Barat ini memiliki pengetahuan memadai tentang dan berusaha mengindentifikasi diri mereka dengan Turki Usmani yang Muslim.

Dari sejumlah temuan itu, benang merah yang kemungkinan besar dapat dirangkai terletak pada pola penyebaran dan proses keagamaan yang terjadi di daerah itu. Pada abad ke-14 agama Islam sangat mungkin sudah ada di Minangkabau, tapi penganutnya pendatang, belum penduduk pribumi. Pada abad berikutnya, elit bersama sejumlah penduduk sudah mulai menganut agama tersebut. Islam terus menyebar pada abad ke-16 dan masa-masa sesudah itu sehingga akhirnya Islam menjadi fenomena keberagamaan penduduk.

Sejak masuk ke Minangkabau, Islam yang tumbuh-kembang adalah Islam sufistik. Hal ini tampak jelas dari konsep penciptaan alam Minangkabau yang bernuansa emanasi filosofis-sufistik.[12] Persoalannya, bentuk sufisme yang dianut masyarakat belum ada kejelasan hingga akhir abad ketujuh belas. Sedangkan sejak akhir abad itu, menurut Fathurrahman, aliran tasawuf yang berkembang adalah Shattariyah, ketika Shaikh Burhanuddin –ulama Shattariyah dari Ulakan –kembali dari Aceh setelah belajar dengan Abdurrauf al-Sinkili mengenalkan dan menyebarkan Tarekat tersebut. Naskah-naskah Shattariyah lokal, semisal *Kitab Menerangkan Agama Islam di Minangkabau*, cenderung menegaskan bahwa Tarekat ini merupakan jenis tarekat pertama yang masuk ke Sumatera Barat.[13] Tarikat Shattariyah yang dibawa Burhanuddin kemudian disebarkan oleh murid-murid utamanya.[14] Sampai paruh kedua abad ke-18 Shattariyah nyaris merupakan fenomena tunggal keagamaan di Minangkabau.

Salah satu karakteristik menonjol dari tarekat Shattariyah terletak pada kemampuannya untuk mengakomodasi tradisi lokal[15]. Pada saat yang sama, sejak penduduk Minangkabau menganut Islam upaya penyesuaian berbagai nilai Islam dengan adat di kalangan masyarakat Minangkabau ini terus dilakukan. Persesuaian Islam dengan

---

[11] *Ibid.*, 47-48.

[12] *Loc. cit.*

[13] Oman Fathurrahman, *Tarekat Shattariyah di Dunia Melayu-Indonesia: Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah-naskah di Sumatera Barat*, Disertasi pada Program Studi Ilmu Susastra Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Tidak Diterbitkan, (Jakarta, 2003), 164.

[14] Mereka antara lain adalah Shaikh Datuk Maruhun Panjang dari Padang Ganting Batussangkar, yang menyebarkan ajarannya hingga ke Tanah Datar, Shaikh Tarapang (Syaikh Pandan Baico) dari Kubung Tiga Belas Solok, yang menyebarluaskan ke daerah Solok dan Sijunjung, Shaikh Abdul Muhsin (Shaikh Supayang) dari Supayang, yang menyebarluaskan ke daerah Alahan Panjang Muara Labuh dan Lubuk Gadang, Shaikh Muhammad Nasir (Shaikh Surau Baru) dari Koto Tangah Padang, yang menyebarluaskan di Koto Tangah Pauh Lubuk Bagalung Padang, dan sekitarnya, Shaikh Buyung Muda (Shaikh Bayang) dari Bayang Bandar, yang menyebarluaskan ke seluruh Bandar Sibupuluh hingga ke Kuraji, dan Shaikh Jalaluddin Kapeh Kapeh dari Paninjauan Padang Panjang, yang menyebarluaskan ke Luhak Agam dan Luhak Lima Puluh Kota Payakumbuh. Lihat *Ibid.*, 88-89.

[15]Lihat Irina Katkova, "Islamic Manuscripts of Western Sumatera, Problem of Investigation and Preservation (on the Materials Field Research Work in Western Sumatera of 2006)" dalam http://www.islamicmanuscript.org/resources/files/katkova_Irina_TIMA.pdf/

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adat tersebut awalnya terjadi secara bertahap. Islam mulai masuk dari wilayah pesisir (*rantau*) kemudian ke daerah pedalaman (*darek*, darat), sebagaimana digambarkan dalam pepatah: *Shara' Mandaki, Adat Manurun.*[16] Melalui tarekat Shattariyah, ada proses untuk mendialogkan satu dengan yang lain; antara adat dengan Islam. Dengan demikian, terlepas dari kelemahan-kelemahan yang ada, masyarakat Minangkabau memiliki kearifan sendiri dalam menyikapi Islam ketika agama ini harus dipertemukan dengan adat atau tradisi.

Berbicara tentang adat Minangkabau sejatinya sangat kompleks, kait-mengait bukan hanya dengan aspek sosial semata, tapi juga dengan aspek ekonomi dan agama. Di dalamnya mengandung unsur-unsur konflik, dan pada saat yang sama juga merupakan aspek integrasi. Dalam konsep adat Minangkabau, terdapat sistem dua *laras*; *Koto Piliang* dan *Bodi Caniago*. Sementara yang pertama memandang adanya posisi kepala yang disebut *puncak* sebagai *primus inter pares* dan lebih bersifat aristokratis, yang terakhir didasarkan pada prinsip egalitarian, di mana *nagari* dipegang oleh sekelompok penghulu yang merepresentasikan suku-suku yang terpandang.[17] Sejalan dengan itu, struktur sosial Minangkabau juga terdiri dari dua sistem yang beroposisi. Salah satunya adalah sistem keluarga kerajaan yang merepresentasikan prinsip kelaki-lakian, dan yang lain sistem masyarakat awam yang merepresentasikan keperempuanan. Dua sistem ini kemudian berlabuh menjadi satu (dan disimbolkan) dalam perkawinan[18] yang meletakkan konflik selalu harus menuju integrasi.

Tidak lama setelah terjadinya islamisasi pada abad ke-16, sistem pemerintahan menganut tiga raja: Raja Alam (raja dunia), Raja Adat (raja hukum adat), dan Raja Ibadat (raja agama Islam). Ketiganya disebut Rajo Tigo Selo. Raja Adat –terlepas apakah dia laki-laki atau perempuan –merupakan perwujudan prinsip kelakian, dan Raja Ibadat merepresentasikan prinsip keperempuanan. Keduanya yang disebut Rajo Duo Selo ini dipandang sebagai otoritas terakhir pada bidangnya masing-masing. Sedang Raja Alam mengkombinasikan elemen kedua kekuasaan sebelumnya. Dalam realitasnya, kerajaan tidak pernah berfungsi sebagai institusi pemerintahan di daerah inti (lu(h)ak); Wilayah Agam, Tanah Datar dan Lima Puluh Kota. *Heartland* Minangkabau yang disebut *darat* ini tidak diperintah oleh raja, tetapi oleh *penghulu* (kepala adat) dengan pola organisasi sosial yang didasarkan pada prinsip-prinsip genealogis. Keluarga kerajaan hanya memerintah daerah *rantau*, daerah pinggiran pantai, yang didasarkan pada perspektif teritorial.[19] Masuknya konsep Raja Ibadat sebagai bagian sistem pemerintahan menunjukkan bahwa kontekstualisasi Islam ke dalam kehidupan masyarakat tampak kelihatan dengan nyata.

Lebih dari itu, konsep *nagari* –sebagai salah satu pijakan masyarakat –juga mengalami proses islamisasi. Sebelum datangnya Islam konsep ini merujuk kepada unit teritorial sosio politik ekonomi yang harus terdiri dari ladang, peternakan, kebun, tanah terbuka, sumber mata air dan tempat sabung ayam. Selain itu juga harus memiliki aturan, dan institusi adat.[20] Setelah Islam hadir, *nagari* minimal harus terdiri dari *balai*, musajik

---

[16] Oman Fathurrahman, *Tarekat Shattariyah…*, 68.

[17] Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau" dalam Jurnal *Indonesia* 2 (Oktober 1966), 6-7.

[18] *Ibid.*, 4.

[19] *Ibid.*, 4-5.

[20] Lihat John S. Ambler, "Historical Perspectives on Sawah Cultivation and the Political and Economic Context for Irrigation in West Sumatera" dalam Jurnal *Indonesia* Vol. 46 (Oktober 1988), 42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(masjid), *labuah* (jalan), dan *tepian tampek mandi* (tempat pemandian umum). *Balai* merupakan institusi yang menyimbolkan integrasi aturan adat dan hukum agama yang anggotanya disebut *urang patuik*, dengan elemen terdiri dari *penghulu* (kepala adat), alim ulama, dan *cadiak pandai* (kaum intelektual).[21] Tempat sabung ayam –karena sering menjadi ajang perjudian –kini tidak menjadi bagian lagi dari elemen *nagari*. Sejalan dengan itu agama (Islam) masuk sebagai unsur *nagari* melalui keterwakilan ulama dalam institusi *balai*.

Apresiasi Islam sufistik, khususnya tarekat Shattariyah, atas adat yang ada di Minangkabau menjadikan Islamisasi di daerah tersebut lebih mengarah pada pengembangan praktik tarekat dan reformulasi aturan yang ada. Dengan demikian, kedatangan Islam di sana tidak mengancam secara serius fondasi dasar dari masyarakat Minangkabau. Alih-alih memudarkan budaya, Islam justru hadir memperkaya elemen-elemen kultural yang ada.[22] Pada sisi ini, terlepas dari kekurangan yang ada, tarekat Shattariyah berhasil mendialogkan dan mengkontekstualisasikan antara Islam dan realitas kehidupan yang sedang berkembang. Melalui Tarekat ini, Islam nyaris terintegrasi utuh dengan adat.

Melalui proses seperti itu, islamisasi damai dan keutuhan masyarakat –sampai derajat tertentu-menjadi fenomena kuat di alam Minangkabau. Namun pada akhir abad kedelapan belas, ketika aliran tarekat Naqshabandiyah ikut "mengisi" pola keberagamaan di sana, fenomena itu mengalami perubahan. Sejak saat itu perbedaan pendapat hingga konflik yang mengarah ke pertentangan muncul ke permukaan. Penyebabnya berujung pada masalah perbedaan faham hingga rebutan pengaruh.[23] Kehidupan keberagamaan kian berwajah lain dengan munculnya kaum Padri. Melalui aliran ini kekerasan dengan mengatasnamakan –eksplisit atau implisit –agama mulai tumbuh dan kemudian berkecambah di alam Minangkabau.

Kemunculan dan Perkembangan Kaum Padri

Sebelum dua dasawarsa terakhir abad ke-18, Minangkabau terkenal sebagai penghasil emas yang utama dengan basis andalannya terletak di Tanah Datar. Desa-desa penghasil emas di Tanah datar dan desa-desa yang menjadi rute untuk ekspor emas ke pantai barat yang merupakan *laras* Koto Piliang adalah pendukung keluarga kerajaan. Namun sejak masa-masa akhir abad itu, perdagangan emas mengalami penurunan drastis. Pada sisi yang lain, sejak tahun 1780-an, Minangkabau di luar Tanah Datar menemukan arah perdagangan baru. Sebagai misal, Agam menjadi daerah penghasil kapas dan daerah perdagangan garam dari Jawa, dan Lima Puluh Kota dengan pengolahan *gambier*. Semua perdagangan ini, berbeda dengan emas yang berada di bawah kontrol penghulu, bersifat lebih terbuka bagi perseorangan. Pada akhir dekade 1790-an hingga 1830-an Minangkabau, terutama daerah Agam dan Limapuluh Kota, menemukan berkah lagi dengan terjadinya *booming* kopi dalam bentuk meningkatnya permintaan kopi dari luar (Nusantara) dan adanya mitra perdagangan dengan Amerika Serikat. Hal ini telah merubah secara total perimbangan kekuasaan di dalam masyarakat Minangkabau.[24] Secara ekonomi, posisi kaum agama menjadi terangkat. Sebab pertanian dan perdagangan

---

[21] Taufik Abdullah, "Adat and Islam…", 12.

[22] *Ibid.*, 11.

[23] Oman Fathurrahman, *Tarekat Shattariyah…*, 164-165

[24] Lihat Christine Dobbin, "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784-1830", dalam Jurnal *Indonesia*, Vol. 23, (April 1977), 1-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kopi berada di tangan individu-individu, di mana para pemuka agama banyak mengambil manfaat dari *booming* tersebut. Dengan demikian hal itu memunculkan terjadinya penguatan ekonomi pada pihak-pihak yang di masa sebelumnya kurang diperhitungkan.

Fenomena ini menarik diangkat karena perubahan kekuatan ekonomi tersebut nantinya berdampak jauh pada pola keberagamaan masyarakat. Kebangkitan ekonomi memberi keuntungan yang sangat besar bagi daerah-daerah yang ber*laras* Bodi Caniago[25], terutama dari kalangan agama, yang selama masa kejayaan perdagangan emas terpinggirkan. Sebagai dampaknya, lembaga pendidikan keagamaan, *surau*, yang tidak terpisah dari kehidupan masyarakat, terutama di daerah Agam juga mengalami kebangkitan. Lebih dari itu, para siswanya –selepas belajar –dapat mengumpulkan kekayaan yang memadai. Kondisi semacam itu, pada gilirannya, memberikan peluang bagi terjadinya peningkatan jumlah orang yang melakukan ibadah haji.[26] Selama di tanah suci itu, mereka mengenal ajaran Wahhabiyah yang saat itu sedang berkuasa di Haramayn, dan sebagian mereka tertarik untuk mengikuti dan mengembangkannya. Sekembali mereka ke kampung halaman, mereka –karena faktor beragam yang ber-*interplay* satu dengan yang lain –mulai menyebarkan ke masyarakat sekitarnya.

Di antara masyarakat yang "tampaknya" tertarik dengan ajaran Wahabi dan nantinya mengembangkan ajaran yang "serupa" adalah Haji Miskin dari Lu(h)ak Agam, Haji Abdur Rahman dari Piobang, bagian dari Lu(h)ak Limah Puluh Kota, dan Haji Muhammad Arief dari Sumanik, Batusangkar. Sekembali dari Tanah Suci antara tahun 1803 dan 1804, Haji Miskin membawa ide bahwa perubahan total dalam masyarakat Minangkabau yang (dalam anggapannya, pen.) tidak sesuai dengan ajaran al-Quran harus dilakukan melalui kekuatan sebagaimana dilakukan kaum Wahabi di Arab.[27] Secara prinsip, ide itu tampaknya juga diamini oleh dua Haji yang lain. Sejak saat itu gerakan kaum Padri mulai berusaha menancapkan pengaruhnya di berbagai daerah Minangkabau.

Dalam upaya melakukan perubahan radikal, gagasan-gagasan tiga Haji itu mendapat tantangan keras (terutama, pen) dari guru-guru tarekat Shattariyah, dan tidak dapat berjalan mulus seperti yang diharapkan.[28] Haji Miskin, misalnya, yang berasal dari Empat Angkat, Agam, tidak mampu meyakinkan Tuanku Nan Tuo –tokoh agama yang dulu menjadi teman seperdagangan sebelum berangkat ke tanah suci –mengenai pola keagamaan yang akan dikembangkan. Karena itu ia pergi ke Enam Kota, dan tinggal di Pandai Sikat. Di sini ia tidak begitu berhasil melakukan "pembaharuan, dan terpaksa angkat kaki menuju Kota Lawas. Setelah mengalami beberapa kesulitan akhirnya Haji Miskin bersama Kaum Padri berhasil mengenalkan "pembaharuan" mereka. Setelah itu seluruh Enam Kota –termasuk Kotas Lawas dan Pandai Sikat –menjadi benteng kaum Padri setelah sebelumnya mereka melakukan pembakaran terhadap *balai* di Kota Lawas.[29]

---

[25] Helmut Lukas, "The Perception of Indonesia's History and Culture by Western Historian and Social Scientists" Makalah Seminar *Indonesia's Cultural Diversity in Time of Global Change*, Kerjasama Kedutaan Besar Indonesia di Brussels, The European Institute for Asia Studies, Brussels, The Royal Academy of Overseas Sciences, Brussels, dan The International Institute for Asian Studies, (Leiden, 16 Desember 2002), 5.

[26] Dobbin, "Economic Change in Minangkabau …", 28.

[27] *Ibid.*, 30.

[28] Fathurrahman, *Tarekat Shattariyah…*, 168.

[29] Dobbin, "Economic Change in Minangkabau …", 30-31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada awalnya gerakan Padri merupakan gerakan sporadis yang ada di berbagai tempat di Minangkabau. Dengan berlalunya waktu para pemukanya saling berhubungan satu dengan yang lain sehingga gerakan Padri menjadi satu komunitas yang relatif terorganisir. Kekuatan kaum Padri mulai menemukan pijakan yang kokoh ketika pada tahun 1811 Haji Miskin sampai di Bukit Kamang dan bertemu dengan Tuanku Nan Renceh, pemuka agama yang juga bervisi sama. Di sana mereka sepakat merencanakan "pembaharuan" masyarakat secara total.[30] Mereka didukung oleh enam "pemuka" lain yang kemudian disebut Harimau Nan Selapan (karena jumlahnya delapan orang). Mereka adalah Tuanku di Kubu Sanang, Tuanku di Ladang Lawas, Tuanku di Padang Luar, Tuanku di Galung, Tuanku di Koto Ambalan, dan Tuanku di Lubuk Aur.[31] Selanjutnya pada tahun 1813 Tuanku Lintau ikut bergabung dan menjadi penganut fanatik ajaran-ajaran kaum Padri.[32] Sejatinya jauh sebelum itu, sekitar tahun 1807, Tuanku Muda dari Alahan Panjang dan nantinya disebut Tuanku Imam Bonjol ikut memperkuat posisi kaum Padri[33]. Melalui tangan dingin para pemuka itu, kaum Padri –sebagaimana akan dijelaskan nanti –berkembang menjadi gerakan yang menyebar di alam Minangkabau dengan segala karakteristiknya dan nantinya menguasai seluruh *nagari* di sana.

Sejarah mencatat, kaum Padri tidak hanya melakukan "pembaharuan" keislaman di daerah Minangkabau semata. Kelompok ini juga melakukan "islamisasi" ke Tapanuli Selatan yang terletak di utara alam Minangkabau dan daerah-daerah sekitarnya. Untuk daerah ini, gerakan dipimpin, di antaranya, oleh Tuanko Rao, dan Tuanku Tambusai di bawah kendali Tuanku Imam Bonjol.

Fundamentalisme Pemikiran Kaum Paderi

Meskipun nanti harus dibincang secara kritis, tapi di atas permukaan keterpengaruhan kaum Padri dengan ajaran Wahabi dapat dikatakan nyaris tidak bisa diragukan lagi. Sebagai misal, "serupa" dengan kaum Wahabi, kaum Padri menganggap tarekat dan ajarannya sebagai bentuk kesesatan yang tidak bisa ditolerir. Kaum Padri berpandangan, di kalangan masyarakat Minangkabau, khususnya di kalangan para penganut tarekat Shattariyah, banyak praktik-praktik keagamaan yang bersifat bid'ah, khurafat, dan bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Karena itu harus "diluruskan", atau bahkan jika diperlukan, diperangi dengan jalan kekerasan.[34] Mereka berusaha melakukan purifikasi keagamaan sesuai dengan prinsip yang mereka anut. Untuk itu, mereka bukan hanya akan meluruskan ritual keagamaan yang dianggap tidak sesuai, tapi juga akan menghapuskannya melalui cara mereka sendiri.

Islam bagi mereka adalah Islam sebagaimana yang ada dalam pemikiran dan tindakan mereka. Di luar itu mereka menganggap sesat. Bukti konkret dari hal ini, misalnya, Tuanku Nan Renceh memusuhi Tuanku Nan Tuo, gurunya sendiri, karena lebih memilih bersifat moderat dalam memperjuangkan cita-cita gerakan kaum Padri. Bahkan

---

[30] *Ibid.*, 32.

[31] Lihat Suryadi,"Kontroversi Kaum Padri: Jika Bukan Karena Tuanku Nan Renceh" dalam http://naskahkuno.blogspot.com/2007/11/kontroversi-kaum-paderi-jika-bukan.html; *Cf.* Abdul Qadir Djaelani, "Perang Padri" dalam http://www.mail-archive.com/urangawak@yahoogroups.com/msg00475.html; *Cf.* Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol …",10.

[32] Dobbin, "Economic Change in Minangkabau …" 36.

[33] Lihat "Memorandum of Tuanku Imam Concerning the Coming of the Dutch to Sumatera's Interior and the War They Carried on There", dalam Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bondjol …", 19-20.

[34] Oman Fathurrahman, *Tarekat Shattariyah…*, 167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuanku Nan Renceh mengkafirkan terhadap sahabat dan teman seperguruannya, Fakih Saghir, dan menggelarinya sebagai raja kafir dan rahib tua.[35] Sikap mereka yang semacam ini memperlihatkan secara kental rigiditas keagamaan mereka.

Ajaran mereka yang rigid tersebut tentunya tidak bisa dilepaskan dari pemahamaan keagamaan mereka yang literal-skripturalistik. Dalam bingkai pemahaman semacam itu, mereka mewajibkan kaum lelaki untuk memelihara jenggot, dan yang mencukurnya didenda 2 suku setara dengan 1 gulden. Mereka melarang memotong gigi dengan ancaman harus menyerahkan seekor kerbau bagi yang melakukannya. Mereka juga mendenda orang laki-laki yang lututnya terbuka dengan 2 suku. Demikian pula mereka mendenda sebanyak 3 suku terhadap perempuan yang tidak memakai burka (pakaian yang menutup seluruh badannya kecuali mata dan tangan), menjatuhkan denda 5 suku terhadap orang yang meninggalkan solat fardu pada pertama kali, dan hukum mati untuk kali berikutnya.[36]

Dalam rangka pengembangan dan pembumian pemikiran mereka, kaum Padri tidak hanya mengurusi masalah-masalah yang terkait dengan prinsip keagamaan. Mereka –sebagaimana umumnya kaum fundamentalis –juga menekankan dan sangat memperhatikan aspek-aspek simbolis dan atribut. Berpakaian panjang putih-putih bagi laki-laki merupakan keharusan.[37] Mereka sendiri menyebut sebagai kaum putih. Melalui pembedaan atribut dan sejenisnya itu, mereka mengambil jarak dengan kelompok lain yang berbeda, dan bahkan mempertentangkannya. Ukuran moralitas baik dan buruk pun terkadang hanya merujuk kepada aspek-aspek yang bersifat aksesoris dan dalam pemahaman yang sangat literalistik.

Pada sisi itu persoalan mengedepan yang menjadikan kaum Padri berada dalam posisi dan sikap yang sarat dengan ambivalensi, bahkan absurditas. Secuil contoh bisa diangkat di sini. Tuanku Imam Bonjol sebagai pemuka Padri tetap menghalalkan perbudakan. Sebagaimana ditulis dalam memoirnya –naskah yang ditulis sendiri oleh Tuanku, ia memiliki budak sebanyak tujuhpuluh orang yang terdiri dari perempuan dan laki-laki.[38] Hal ini tentu bertentangan dengan ajaran Islam substantif yang sangat menekankan pada keadilan dan kesetaraan. Holistisitas ajaran al-Quran yang kemudian dipraktikan Rasulullah (saw) memperlihatkan komitmen kuat Islam yang berusaha menghilangkan perbudakan dari muka bumi secara khusus, dan eksploitasi manusia dalam beragam bentuknya secara umum.

Perbudakan di Minangkabau memang telah berlangsung sebelum kedatangan Islam. Mereka dianggap sebagai penduduk atau orang kelas rendahan. Sejak Islam hadir di sana konsep budak "hanya" diberlakukan terhadap penduduk non-Muslim. Mereka biasanya berasal dari penduduk Nias, Mentawai, Tapanuli dan Riau. Para budak dan keturunannya tinggal di daerah pinggiran *nagari*, terpisah dari sebagian besar tempat tinggal penduduk setempat. Keberadaan mereka berfungsi sebagai tenaga kerja utama dalam pertanian dan kerumah-tanggaan. Mereka –karena budak –tidak bisa kawin dengan masyarakat Minangkabau pribumi. Untuk keluar dari kondisi tersebut, mereka mencari

---

[35] Suryadi,"Kontroversi Kaum Padri …".

[36] *Loc. cit.*

[37] Lihat Dobbin "Tuanku Imam Bondjol…", 10; *Cf.* Mangaraja Onggang Parlindungan, *Pongkinangolngolan Sinambela Gelar Tuanku Rao: Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833*, (Yogyakarta: LkiS, 2007), 132.

[38] Lihat "Memorandum of Tuanku Imam…", 19-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlindungan kepada keluarga yang tidak jelas sukunya, atau memerdekakan diri melalui kerja dan upah yang diterimanya yang kemudian diserahkan kepada tuannya sebagai tebusan. Kendati demikian, mereka tetap dianggap rendah karena kemiskinan atau dan karena bekas budak.[39] Ironisnya, ketika kaum Padri menghadirkan diri sebagai umat Muslim yang ingin menegakkan Shari'ah Islam, mereka tidak memperhatikan persoalan perbudakan tersebut. Alih-alih, mereka melanggengkannya dan mengambil kesempatan. Terlepas apakah mereka berusaha untuk memperbaiki nasib dan kehidupan para budak atau tidak, dengan tetap mempertahankan keberadaan para budak, mereka sulit mengembangkan dan membumikan inti ajaran Islam mengenai kesetaraan dan keadilan.

Sejalan dengan pemahaman mereka atas ajaran al-Quran dan Sunnah Nabi yang bersifat literalistik, mereka juga –meminjam konsep Rahman –mendekatinya secara sepotong-sepotong, *ad hoc*, dan memperlakukannya secara ekstrinsik.[40] Mereka –sebagai misal –mengembangkan isu penegakan Shari'ah, tapi pada saat yang sama tidak menyandingkannya dengan nilai Islam yang prinsip yang keberadaannya sebagai rahmat bagi sekalian alam. Demikian pula, mereka mengangkat secara *ad hoc* mengenai *takfir* karena itu akan mendukung pengembangan identitas diri mereka vis-à-vis kaum adat atau kelompok lain yang berbeda dengan anutan mereka. Sejalan dengan itu, mereka memahami al-Quran dengan mengabaikan makna substantifnya. Hal ini memperlihatkan bahwa kaum Padri mengembangkan keberagamaan mereka –meminjam penjelasan El Fadl –melalui pembacaan Teks Suci yang disapih dari sejarah dan konteks moral. Dengan demikian, mereka mengubah Teks menjadi daftar bacaan yang rigid, beku dan tertutup.[41] Padahal makna substantif surat al-Anbiya' (21):107, dan Hadith Rasulullah (saw) yang mengungkapkan mengenai risalah yang dibawanya[42] menyatakan bahwa moralitas merupakan bagian intrinsik ajaran Islam. Akibat pembacaan yang terlepas dari substansi maknanya itu, mereka cenderung akan memberi legitimasi terhadap tindakan-tindakan yang ada dalam angan dan cita mereka kendati hal itu kurang atau tidak bisa dipertanggung-jawabkan secara moral.

Dalam kerangka pemikiran sebagaimana diungkap tersebut, kaum Padri seutuhnya berada dalam kelompok fundamentalis. Untuk melacak hal tersebut, terma ini akan diulas sekilas. Secara konseptual, terma tersebut sejauh ini masih mengundang kontroversial dan dianggap terlalu orientalistik dan sering konotatif. Awalnya istilah ini memang merujuk kepada sebutan yang dilekatkan kepada kelompok tertentu dari gerakan Protestan Amerika awal abad kedua puluh. Mereka menyebut diri sebagai kelompok fundamentalis untuk membedakan dari kaum Protestan liberal yang dalam anggapan mereka telah mengalami distorsi dari iman yang benar. Kaum fundamentalisme ini menekankan ajaran dan praktik pada tradisi dan prinsip Kristen melalui pemaknaan

---

[39] Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern* ..., 29-31.

[40] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), 4.

[41] Khaled Abou El Fadl, "Toleransi dalam Islam" dalam Joshua Cohen dan Ian Lague (eds.), *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, Terjemahan, (Bandung: Arasy Mizan, 2003), 31.

[42] Menurut al-Ghazali, makna Hadith "*Innama bu'ithtu li utammima makarim (salih) al-akhlaq"* adalah sebagaimana terdapat dalam surat al-A'raf (7): 199 yang pada prinsipnya Islam sangat menekankan pada kedamaian, dan penyebaran segala kebaikan dan kebajikan. Lihat Imam al-Ghazali, "Rawdah al-Talibin wa 'Umdah al-Salikin" dalam *Majmu'ah Rasa-il al-Imam al-Ghazali*, (Libanon: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, 1986), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

biblikal yang literalistik[43]. Dalam kenyataannya, pola semacam itu juga terdapat pada agama-agama selain Kristen. Atas dasar itu, Armstrong –berpijak pada konsep Martin E-Marty dan R. Scott Appleby –mencandera bahwa fundamentalisme merupakan bentuk spiritualitas (tepatnya keagamaan, pen.) yang militan sebagai respon terhadap sesuatu yang dianggap sebagai krisis; sebagai perlawanan terhadap kebijakan dan kepercayaan kaum sekularis (kelompok yang mereka pandang tidak religius, pen) yang dianggap membahayakan keberagamaan mereka. Dalam anggapan mereka, perjuangan melawan kaum sekularis merupakan *cosmic war* dari kekuatan yang baik melawan kekuatan yang jahat. Untuk itu, mereka membentengi diri mereka melalui upaya kembali kepada doktrin dan praktik agama masa lalu secara selektif, sambil menggunakan rasionalisme modernitas yang pragmatis. Sejalan dengan itu mereka melakukan penarikan diri dari masyarakat umum untuk menciptakan budaya tandingan[44]. Sejalan dengan itu, Azra –dengan memodifikasi Marty dan Appleby –menjelaskan bahwa karakteristik fundamentalisme adalah paham perlawanan terhadap modernitas, sekularisasi dan tata nilai Barat, penolakan terhadap hermeneutika, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme (keberagamaan, bukan relativisme agama, pen.), dan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis yang membuat mereka mudah terperangkap dalam kekerasan.[45] Bagi Habermas, salah satu karakter utama fundamentalisme terletak pada kekakuan sikap yang ditampakkan; mentalitas, sikap kepala batu yang menekankan pada pemaksaan secara politik keyakinan-keyakinan atau alasan-alasan sepihak, terutama yang berkaitan dengan kepercayaan-kepercayaan keagamaan, bahkan kendati hal tersebut tidak bisa diterima secara rasional.[46] Terlepas dari perbedaan rumusan, mereka sepakat bahwa fundamentalisme merupakan pola keberagamaan (bukan agama) untuk kembali kepada sumber ajaran secara rigid sebagai respon terhadap segala sesuatu yang dalam anggapan mereka merupakan krisis.

Dalam sejarah Islam, fundamentalisme dalam pengertian kembali kepada sumber ajaran secara literalistik senyatanya sudah muncul sejak masa awal, pada masa terjadinya perjanjian perdamaian antara pihak Ali (ra) dan kelompok Mu'awiyah. Pada saat itu ada kelompok yang menganggap kafir baik Ali (ra) maupun Mu'awiyah. Dalam pandangan mereka, kedua figur itu telah melakukan arbitrase yang tidak sesuai dengan ajaran yang terdapat dalam Teks Suci. Karena itu, kedua figur itu harus dibunuh.

Fundamentalisme dalam Islam bukan hanya dihadapkan kepada modernitas, tapi juga terhadap tradisi dan sejenisnya. Kelompok fundamentalis terperangkap dalam perasaan yang mendalam dalam bentuk kekalahan, frustasi, dan keterasingan bukan hanya terhadap institusi kekuasaan modern, tetapi juga terhadap warisan dan tradisi Islam.[47] Sebelum fundamentalisme Muslim berhadapan dengan modernitas, persoalan utama mereka tentunya nyaris hanya terkait dengan frustasi mereka terhadap tradisi Islam dan sejenisnya

---

[43] Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, (London: HarperCollins Publishers, 2000), x.

[44] *Ibid*, xi

[45] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996), 109-110.

[46] Giovanna Borradori, *Filsafat dalam Masa Teror: Dialog dengan Jürgen Habermas dan Jacques Derida*, Terjemahan, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005), 45-46.

[47] Khaled Abou El Fadl, "Islam and Theology of Power" dalam *Middle East Report*, 221, 2001. Diakses dari http://www.merip.org/mer/mer221/221-abu_el_fadl.html

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atas dasar paparan tersebut, secara historis di kalangan umat Islam terdapat –minimal –dua pola besar fundamentalisme; fundamentalisme klasik, dan neo-fundamentalisme. Melacak pemikiran kaum Padri, karakteristik fundamentalisme klasik nyaris melekat secara kuat pada pemikiran mereka. Sebermula sekali mereka mengusung ide mengenai keharusan kembali kepada al-Quran, kepada Islam yang murni sebagaimana diajarkan Rasulullah (saw). Untuk itu mereka memangkas sejarah masa-masa setelah periode Islam awal, sebagaimana juga mereka menolak realitas kehidupan sosial masyarakat yang berkembang. Realitas kehidupan direduksi dan seutuhnya harus berwujud dalam bentuk sebagaimana terdapat pada masa Rasul dan Sahabat. Pada saat yang sama, mereka memosisikan diri sebagai umat dengan bentuk semacam itu. Klaim kebenaran sepihak lalu menjadi komoditas mereka. Masyarakat Minangkabau harus mengikuti dan menyamakan diri mereka dengan pola, bentuk, dan simbol-simbol yang dikembangkan kaum Padri. Orang dan kelompok yang berpaham keagamaan tidak sama, atau bahkan tidak mau mengikuti ajaran Padri dihakimi sebagai sesat, bahkan kafir.

Fenomena tersebut memperlihatkan ketidakmampuan –minimal keengganan –kaum Padri untuk membedakan Islam sebagai ajaran yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Rasul yang bersifat absolut dan metahistoris, dengan interpretasi umat Islam atas ajaran tersebut dan impelementasinya. Mereka tampaknya meyakini bahwa hasil interpretasi –sampai derajat tertentu –dapat merepresentasikan Islam absolut. Pada gilirannya, pandangan ini mengantarkan mereka kepada absolutisme dalam segala aspeknya dan sekaligus anti kritik. Kritik terhadap mereka dianggap kritik terhadap Islam itu sendiri.

Radikalisme Gerakan Kaum Padri

Pemikiran yang dikembangkan kaum Padri tidak berhenti sebatas pada aras diskursus semata. Mereka melabuhkannya ke dalam realitas kehidupan melalui aksi konkret. Dalam melakukan tindakan dengan mengatasnamakan agama itu, mereka terperangkap ke dalam fundamentalisme radikal yang berujung kepada kekerasan terhadap kelompok yang tidak sejalan dengan kaum Padri.

Kekerasan yang dilakukan kaum Padri –meminjam konsep Galtung[48] –merupakan segi tiga kekerasan yang sudutnya terdiri dari kekerasan struktural, langsung dan kultural. Pada umumnya, mereka melakukan kekerasan dengan bentuk kekerasan struktural dan langsung yang ditegakkan sebagai kaki, dan kekerasan kultural sebagai dasar pelegitimasi. Kekerasan kultural sebagai aspek-aspek budaya –yang diwakili agama dan ideologi, bahasa, dan ilmu pengetahuan –yang menjustifikasi kekerasan dapat ditelusuri dengan amat memadai pada pemikiran agama mereka tentang takfir, penyesatan dan sejenisnya. Melalui itu mereka mengembangkan kekerasan struktural yang dirupakan dalam bentuk konsep marginalisasi terhadap orang-orang, kelompok, atau masyarakat Minangkabau yang tidak bersedia mengikuti ajaran mereka. Kekerasan struktural ini kemudian ditubuhkan menjadi kekerasan langsung dengan melakukan pengepungan dan pembunuhan. Semua itu, eksplisit atau implisit, didasarkan pada ajaran agama. Dengan demikian, kekerasan itu muncul dari radikalisme keberagamaan mereka.

Salah satu bukti kekerasan langsung yang dilakukan mereka adalah pengepungan dan pembunuhan terhadap keluarga kerajaan Pagaruyung, Tanah Datar. Kerajaan yang telah memeluk Islam sejak abad ke-16 ini diserang kaum Padri pada tahun 1809.

[48] Lihat Johan Galtung, "Kekerasan Kultural" dalam Jurnal *Wacana*, Edisi 9, (Tahun III, 2002), 11-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan sumber yang layak dipercaya,[49] Puti Reno Raudha Thaib menceritakan, tragedi tersebut bermula dari pertengkaran antara kaum Paderi dengan kaum adat yang diwakili oleh raja beserta pembesar kerajaan lainnya. Dalam peristiwa itu, Tuanku Lelo, salah seorang tokoh Paderi ambisius yang berasal dari Tapanuli Selatan menuduh beberapa orang dari keluarga raja seperti Tuanku Rajo Naro, Tuanku di Talang dan seorang putra raja lainnya tidak menjalankan aqidah Islam secara benar, dan dianggap kafir. Karena itu harus dibunuh. Pembantaian massal pun terjadi sehingga dalam peristiwa itu semua rombongan raja beserta Basa Ampek Balai (pembantu raja) dan para penghulu lainnya terbunuh.[50] Kejadian serupa terulang lagi pada tahun 1815. Di bawah pimpinan Tuanku Lintau, gerakan Padri membunuh hampir seluruh keluarga kerajaan.[51] Sejarah menunjukkan bahwa Pagaruyung diserang berkali-kali, dan akhirnya akibat kecamuk serangan kaum Padri istana Pagaruyung yang bernama *Istano si Linduang Bulan* terbakar dan nyaris hancur.

Kekerasan kaum Padri juga mengarah kepada siapa saja, termasuk keluarga dan kerabat yang tidak mau mengikuti ajaran mereka. Dengan merujuk kepada Steijn Parve, Khatib mengungkapkan, Tuanku Nan Renceh menghukum bunuh bibinya sendiri yang sudah tua, dan tidak membolehkan jenazahnya untuk dikubur, tapi harus dibuang ke hutan. Adik perempuan ibu Nan Renceh dibunuh karena melanggar larangan, tetap makan sirih.[52] Meskipun tindakan Tuanku Nan Renceh ini mungkin bersifat kasuistis, pembunuhan tersebut memperlihatkan sikap pemuka kaum Padri yang begitu mudah dan ringan tangan dalam melakukan kekerasan. Pada saat yang sama, tindakan seperti itu tampaknya tidak begitu dipersoalkan oleh pemuka yang lain, atau para pendukungnya. Dalam bahasa yang lain, kekerasan dalam beragam bentuknya merupakan sesuatu yang hampir dianggap biasa di kalangan mereka.

Beragam bentuk kekerasan kaum Padri itu pada gilirannya memicu kedatangan Belanda untuk masuk ke *heartland*, jantung Minangkabau, wilayah *darat*. Karena tidak mampu melawan kaum puritan Padri, kaum Adat –termasuk sisa keluarga Dinasti Pagaruyung yang dipimpin Sultan Muningsah yang selamat dari pembunuhan kaum Padri –lalu "mengundang" pihak Belanda, yang saat itu baru datang untuk ke dua kalinya, menggantikan Inggris, di Padang. Pada tanggal 21 Februari 1821 kaum Adat secara resmi menyerahkan wilayah Lu(h)ak Nan Tigo (Agam, Tanah Datar dan Lima Puluh Kota) kepada Belanda, sebagai kompensasi "kesediaan" Belanda membantu mereka. Pada gilirannya, pada bulan April tahun yang sama pasukan Belanda menyerang Simawang dan Sulit Air. Setelah mengalami kerugian yang besar, Belanda bisa menguasai Sulit Air,[53] dan wilayah-wilayah lain Tanah Datar. Masa-masa sebelum itu Belanda hanya

---

[49] Di antaranya ialah karangan A.A.Navis *Alam Terkembang Jadi Guru* terbitan PT Pustaka Grafiti pers, Jakarta 1984, MD Mansur dkk. *Sejarah Minangkabau* diterbitkan Bharata, Jakarta, 1970, dan Muhamad Radjab *Perang Paderi* Penerbit Balai Pustaka Jakarta 1964.

[50] Lihat Puti Reno Raudha Thaib, "Sejarah Istana Pagaruyung" dalam http://groups.yahoo.com/group/RantauNet/message/61114

[51] Lihat Dobbin, "Economic Change in Minangkabau …", 36-37; *Cf.* M.C. Ricklefs, "Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore's Giant Neighbour'", Kuliah Umum pada *Asian Civilisations Museum*, Asia Research Institute, National University of Singapore, (23 September, 2004), 1.

[52] Adrianus Khatib, *Kaum Padri dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau*, Disertasi pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Tidak Diterbitkan, (Jakarta, 1991), 269.

[53] Suryadi, "Tuanku Imam Bonjol: Dikenang Sekaligus Digugat" dalam http://naskah kuno.blogspot.com/2007/11/tuanku-imam-bonjol-dikenang-sekaligus.html

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bergerak di bagian sepanjang pantai barat dan menekankan pada kegiatan perdagangan semata. Dengan adanya perjanjian tersebut (yang sejatinya cacat hukum dan tanpa arti[54]), Belanda mempunyai "hak" (tepatnya alasan) untuk masuk ke *darat*, dan bergerak bukan hanya dalam bidang ekonomi, tapi juga politik. Belanda sejak saat itu telah hadir di Minangkabau lebih sebagai kolonial sejati.

Setelah menguasai Tanah Datar, Belanda membangun benteng di Batusangkar dekat Istana Pagaruyung. Dari sini Belanda kemudian menyerang daerah Padang Lawas dan Pandai Sikat di wilayah Agam. Setelah tiga hari penyerangan, mereka berhasil menguasai dan membangun benteng pertahanan. Serangan dilanjutkan ke daerah Kota Baru, dan mendapat perlawanan sengit dari pasukan Padri Belanda terpaksi mundur ke benteng dengan membawa kerugian yang besar. Belanda juga mengalami perlawanan keras dari pasukan Padri ketika mereka menyerang Kapau sehingga terpaksa kembali ke Batu Sangkar. Pada tahun 1831 Belanda di bawah pimpinan Kolonel Elout datang kembali ke Kapau dan berhasil menguasai daerah tersebut. Selanjutnya pasukan Kompeni menguasai Alahan Panjang, dan menuju Bonjol[55] dan menguasainya. Akhirnya Belanda berhasil menguasai alam Minangkabau secara umum.

Selama keterlibatan Belanda di Minangkabau, perang, gencatan senjata dan perjanjian perdamaian antara Belanda dan kelompok anti Padri di satu pihak, dan gerakan Padri di pihak lain, terjadi silih berganti. Perdamaian dibuat, secepat itu pula pelanggaran terjadi. Sebagai misal, Jenderal de Stuers –kepala pemerintahan militer Belanda di Padang sejak tahun 1824 –sudah membuat perjanjian perdamaian dengan Bonjol yang saat itu merupakan pusat kekuasaan kaum Padri. Akan tetapi insiden perbatasan dalam bentuk tindakan anarkis yang dilakukan oknum atau sekelompok Padri terus terjadi.[56] Dalam perspektif Belanda, kondisi semacam itu membuat Kompeni "terpaksa" melakukan serangan kembali, dan perdamaian menjadi patah arang.

Menurut pihak kaum Padri, persoalannya tidak seperti itu. Mereka melanggar perdamaian, karena Kompeni ingkar janji. Misalnya, sebagaimana diungkap dalam *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, sewaktu terjadi perdamaian antara kedua belah pihak, Kolonel Elout –pengganti Jenderal Stuers pada tahun 1831 –berjanji tidak akan melakukan pelanggaran terhadap agama, dan kebiasaan penduduk.[57] Namun dalam realitasnya, ketika menduduki Bonjol, pasukan Kompeni –menurut *Naskah* tersebut –tinggal di masjid dan rumah penduduk dengan membawa anjing dan barang najis lainnya, serta membuang barang milik penduduk. Mereka juga memaksa penduduk bekerja, meminta padi, dan nasi tanpa memberikan imbalan. Bahkan mereka juga tiap hari menghukum penduduk setempat tersebut.[58] Hal ini membuat penduduk merasa terhina sehingga pasukan Padri melanggar perdamaian.

---

[54] Dianggap cacat hukum karena menurut seorang Residen Belanda, MacGillavry, penyerahan itu dilakukan oleh sekelompok penghulu yang tidak punya otoritas untuk memberi hak. Selain itu dianggap *meaningless* sebab selain penandatanganan perjanjian itu dilakukan oleh para penghulu yang telah lama mengungsi, lari dari pedalaman sehingga tidak memiliki hubungan lagi dengan *nagari-nagari* mereka, juga konsep kerajaan di sana dalam realitasnya tidak pernah merepresentasikan sebagai suatu kekuasaan pemerintahan terpusat di bawah seorang raja. Lihat Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern* ..., 79-80.

[55] "Memorandum of Tuanku Imam…", 21-23.

[56] Lihat Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern* ..., 68.

[57] "Memorandum of Tuanku Imam…", 24.

[58] *Ibid.*, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di tengah-tengah konflik kekerasan yang terjadi di tanah Minangkabau, mereka masih "sempat" menyebarkan pembaharuan puritan mereka ke utara, ke daerah Mandailing. Kaum Padri datang ke daerah Batak ini sekitar tahun 1820. Pada saat itu, sekitar sepuluh ribu orang Mandailing "dipaksa" masuk "Islam" melalui kekuatan militer.[59] Serupa dengan di Minangkabau, pasukan Padri di bawah komando Tuanku Tambusai dan Tuanku Rao –yang berdarah Mandailing –melakukan teror terhadap penduduk dan melakukan pengrusakan. Untuk penyerangan di daerah ini pasukannya juga terdiri dari orang Batak.[60] Hal inilah yang menjadikan masyarakat Mandailing yang tidak menganut ajaran Padri bersatu melawan pasukan Padri. Orang-orang Mandailing yang baru dan telah lama menganut Islam, orang-orang yang masih pagan, dan penduduk pribumi Mandailing yang disebut Lubus di bawah pimpinan Patuan Naga dan Raja Gadombang, semuanya melakukan perlawanan terhadap kaum Padri. Namun upaya ini tidak berhasil untuk membendung gelombang serangan Padri. Akhirnya, untuk meredam kekuatan pasukan putih-putih itu, Raja Gadombang mengundang Belanda pada tahun 1832.[61] Suatu ironi kejadian yang nyaris serupa dengan di Minangkabau pada tahun 1821 hadir kembali.

Dengan mengutip Willer, Harahap menggambarkan aksi kekerasan kaum Padri di bawah Tuanku Tambusai di daerah Mandailing dan sekitarnya adalah dalam bentuk penguasaan kampung-kampung melalui pedang dan pembakaran. Mereka merampok ternak, menjarah harta, dan membunuh hampir semua penduduknya atau menjadikannya sebagai budak.[62] Terlepas apakah detail-detail kekerasan itu benar atau tidak, tapi kekerasan nyaris menyatu dengan tindakan mereka.

Menyikapi pengungkapan kekerasan yang dilakukan kaum Padri, beberapa pihak ada yang meragukan kebenarannya. Apalagi jika sumber data yang digunakan berasal dari Belanda yang –menurut Lukas –pada abad ke-19 Belanda menyikapi kaum Padri serupa seperti Bush menyikapi al-Qaeda dewasa ini.[63] Dalam ungkapan yang lebih halus, kemungkinan besar penjajah Belanda saat itu membesar-besarkan kejadian dan ingin memojokkan kaum Padri secara khusus, dan umat Islam secara umum. Belanda telah terperangkap dalam prakonsepsi dan sejenisnya.

Pada sisi itu akurasi data menjadi persoalan penting. Dalam konteks itu Hamka mengkritik beberapa data mengenai kebiadaban kaum Padri yang disajikan MO Parlindungan dalam buku *Tuanko Rao*. Karena, menurut Hamka, dalam buku tersebut pengungkapan kesadisan kaum Padri tidak disertai atau didukung sumber data yang jelas. Meskipun demikian, dengan mengutip sumber lokal, *Hikayat Shaikh Jalaluddin* karangan Faqih Shagir, Hamka secara prinsip mengakui bahwa Padri telah melakukan kekerasan. Sejarah lokal tersebut menyebutkan:

> "… Adapun yang jahat daripada Padri yaitu membunuh segala ulama-ulama dan membunuh orang yang cerdik cendekia, mengambil perempuan yang bersuami, menikahkan perempuan yang tidak sekufu dengan tidak ridhanya, bepergundik

[59] Abdur-Razzaq Lubis, "Mandailing Islam Across Borders" dalam Jurnal *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, (No. 2, 2005), 60.
[60] *Ibid.*, 61.
[61] *Ibid.*, 63.
[62] Lihat Basyral Hamidy Harahap, *Ggeret Tuanku Rao*, (Depok: Komunitas Bambu, 2007), 63.
[63] Helmut Lukas, "The Perception of Indonesia's History and Culture…", 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tawanan dan menghinakan orang yang mulia-mulia dan mengatakan kafir orang yang beriman ….”[64]

Masih menurut Shagir yang dikutip Suryadi, ketika Tuanku Nan Renceh dan pasukannya menyerang *nagari* Tilatang (bagian daerah Kamang, Wilayah Agam), mereka menghabiskan, menghancur-leburkan daerah tersebut dan mengambil harta rampasan penduduk dalam jumlah yang tidak terhingga. Penduduknya dibunuh atau ditawan kemudian dijual, dan kaum wanitanya dijadikan gundik. Sedangkan penduduk yang selamat terpaksa pindah[65] ke daerah yang lain. Di dalam *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, Tuanku Imam juga mengakui adanya hal-hal yang berbau kekerasan. Ia menceritakan tentang adanya jual beli perempuan.[66] Berdasarkan data dari berbagai sumber itu, kekerasan dalam beragam bentuknya benar-benar dilakukan pasukan Padri. Mereka melakukannya dengan sepengetahuan para pemuka mereka. Dalam bahasa yang lain, radikalisme dengan nuansa tindak kekerasan merupakan fenomena yang nyaris terus membayang-bayangi dan bahkan menjadi bagian gerakan tersebut. Namun tentunya radikalisme mereka tidak berjalan sendirian. Ketika Belanda masuk, radikalisme kolonialistik juga dianut oleh Kompeni. Amalgamasi dua radikalisme ini –keagamaan dan kolonialistik –yang sama-sama represif membuahkan kekerasan yang sangat menistakan masyarakat awam secara keseluruhan.

Pada sisi itu pengungkapan Parlindungan mengenai latar belakang kehidupan pemuka dan penggagas gerakan Padri tidak bisa dianggap sepi. Sebagaimana diungkap dalam bukunya, ia menyebutkan bahwa Haji Piobang adalah seorang kolonel pensiunan Janiseri Kavaleri tentara Turki, dan Haji Sumanik merupakan Mayor pensiunan tentara Artileri Turki, dan kedua orang tersebut sebenarnya bukan ahli agama.[67] Berdasarkan pola keberagamaan dan gerakan kaum Padri, pengungkapan yang tidak disertai sumber data ini memang tidak harus diterima apa adanya, tapi dimaknai secara substansial. Dengan kata lain, pengungkapan tersebut bisa benar, dan bisa salah. Namun terlepas benar tidaknya data itu, hal itu menunjukkan bahwa gerakan Padri berwatak sangat militeristik. Pada sisi ini penjelasan Parlindungan mengenai asal usul para tokoh tersebut menemukan titik signifikansinya.

Genealogi Radikalisme Kaum Padri; Antara Keagamaan dan Politik Kekuasaan

Melihat pemikiran kaum Padri, keterpengaruhan mereka dengan ajaran Wahabi –sampai batas tertentu –merupakan realitas yang sulit diingkari. Keterpengaruhan itu tampak kuat pada purifikasi yang dikembangkan. Walaupun demikian, pemikiran dan ajaran kaum Padri tidak bisa serta merta disamakan, apalagi diputarbalikkan, dengan anutan Wahabi. Masing-masing tumbuh dan berkembang dalam latar dan kondisi yang berbeda. Karena itu, masing-masing memiliki karakteristiknya sendiri.

Ajaran kaum Padri yang terinspirasi –disadari atau tidak –dari ajaran Wahabi kemudian ditransformasikan ke dalam olah pikir mereka dan diletakkan dalam bingkai angan-angan dan cita mereka. Para elit kaum Padri merekonstruksi ajaran semisal

---

[64] Lihat “Mengenang Sanggahan Hamka” dalam MBM *Tempo* Edisi 34/XXXVI, (15-21 Oktober 2007).

[65] Naskahnya berbunyi sebagai berikut: “*Maka sampailah habis nagari Tilatang dan banyaklah* [orang] *berpindah dalam nagari; dan sukar menghinggakan ribu laksa rampasan, dan orang terbunuh dan tertawan lalu kepada terjual, dan* [wanita] *dijadikannya gundi’nya* [gundiknya]”. Lihat Suryadi, ”Kontroversi Kaum Padri …”.

[66] Harahap, *Ggeret Tuanku Rao*, 104.

[67] Lihat Parlindungan, *Pongkinangolngolan Sinambela Gelar Tuanku Rao…*, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kembali kepada al-Quran selain sebagai anutan keagamaan mereka, juga sebagai dasar membangun identitas diri untuk melepaskan mereka dari dislokasi sosial yang mereka alami. Pemuka kaum Padri frustasi karena mereka tidak memiliki tempat dalam hirarki kehidupan sosial Minangkabau saat itu.[68] Hal ini dapat "dimaklumi" karena sebagian besar mereka adalah orang-orang yang tidak memiliki ikatan darah untuk mewarisi institusi-institusi yang ada dalam *nagari*. Karena itu, dalam perspektif adat, mereka tidak mempunyai otoritas.[69] Kondisi ini membuat mereka menoleh, dan mencari pegangan. Ketika mereka masuk ke dalam fundamentalime, mereka menemukan bahwa keberagaman ini menjustifikasi tindakan mereka. Di dalamnya mereka menemukan, aspek keyakinan dan emosionalitas tinggi yang ada di dalamnya akan menjadi media cukup efektif untuk membangun solidaritas kelompok, dan dalam membangun kekuatan menuju tujuan yang ingin diraih.

Dalam kerangka itu, mereka melakukan sentralisasi politik dengan pola baru melalui pemanfaatan ikatan keagamaan sehingga dapat membangun dan menyatukan loyalitas di kalangan kelompok mereka. Pada saat yang sama, mereka mengganti otoritas adat yang dimiliki penghulu dengan otoritas iman[70] sesuai angan ideologi-teologis mereka. Dalam bahasa lain, melalui pembaruan yang mereka kembangkan, mereka berupaya memiliki dan menempati posisi sentral vis-à-vis penghulu yang peranannya harus dipinggirkan. Kekuasaan merupakan salah satu target utama yang menjadi incaran mereka. Untuk itu, mereka terjebak pada aksi yang sarat dengan kekerasan.

Membaca gerakan dan sepak terjang Padri, mereka jelas merupakan kelompok radikal. Meminjam konsep Roy, fundamentalisme memetamorfosis menjadi radikalisme ketika angan-angan kelompok tersebut diarahkan sebagai upaya mereformasi masyarakat (dan kehidupan, pen.) melalui politik kekuasaan[71] yang selalu menggunakan kursif dan tindakan sejenis. Tentunya antara fundamentalisme dan radikalisme nyaris tidak bisa dipisahkan. Radikalisme muncul dan dikembangkan di atas keberagamaan fundamentalis. Selain memang rawan memicu pertentangan, keberagamaan ini dapat memfasilitasi nyaris semua angan-angan sosial dan politik, bahkan ekonomi mereka.

Hal ini tentu –memodifikasi konsep al-Maliki –sejalan dengan kedangkalan budaya (termasuk agama), atau sempitnya wawasan yang umumnya menimpa kaum fundamentalis.[72] Pandangan semacam itu menjadikan kaum fundamentalis mendekati dan memahami ajaran agama secara skripturalis, ahistoris, menafikan realitas sosial, dan menolak interpretasi di luar yang dibangun mereka. Pemahaman ini mengantarkan mereka pada sikap yang sangat mengedepankan *one sided truth claim* yang pada gilirannya menafikan pandangan-pandangan lain, dan meletakkannya sebagai suatu kesesatan, atau bahkan kekufuran, yang harus diperangi, dan dihancurkan.

Pada tataran itu ada benang merah yang menjalin antara kaum Padri dan Wahabi. Namun pada saat yang sama, secara genealogis –meminjam konsep Foucault[73] –ada

---

[68] Lihat Taufik Abdullah, "Adat and Islam…", 14.

[69] Lihat Graves, *Asal Usul Elite Minangkabau Modern* ..., 50.

[70] *Ibid.*, 49.

[71] Olivier Roy, *Genealogi Islam Radikal*, Terjemahan, (Yogyakarta: Genta Press, 2005), 13-14.

[72] Lihat Muhammad bin 'Alawi al-Maliki, "al-Ghuluwwu wa Atharuhu fi al-Irhab wa Ifsad al-Mujtama'", Kumpulan Makalah pada Seminar Nasional *al-Ghuluwwu wa al-I'tidal: Ru'yah Manhajiyyah Syamilah*, (Mekkah al-Mukarramah, 5-9 Dhul Qa'dah 1424H), 36-37.

[73] Lihat Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" dalam D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews*, (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diskontinuitas yang menjadikan antara keduanya berbeda. Gerakan Padri merupakan bagian sejarah yang telah bertubuh pada lokus yang berbeda dan zaman yang tidak persis sama dengan gerakan Wahabi. Kaum Padri memiliki karakteristik tersendiri dan manifestasi yang juga berbeda. Sebagai ilustrasi, sementara Wahabi membangun unifikasi antar suku untuk melawan Turki Usmani, kaum Padri justru menjadikan masyarakat suku mereka sendiri sebagai musuh yang mengakibatkan terjadinya perang saudara selama kurang lebih dua puluh tahun. Demikian pula akidah yang mereka anut tidak persis sama dengan kaum Wahabi. Berdasarkan *Naskah Tuanku Imam Bonjol* (sebagaimana dikutip Dobbin) yang menyebutkan tentang ajaran dua puluh sifat Allah,[74] kaum Padri tampaknya memproduksi akidah paduan antara Ash'ariyah dan Wahabi. Dari sini agama kemudian dikembangkan menjadi ideologi politik yang sarat dengan bayang-bayang kekuasaan dengan segala turunannya.

Selain faktor sosial budaya dan politik yang berkelindan dengan keberagamaan mereka, persoalan ekonomi juga merupakan aspek yang sama sekali tidak bisa diabaikan. Ekonomi mengantarkan mereka kepada pengenalan keberagamaan fundamentalis. Pada saat yang sama, *interplay* agama dan sosial politik tersebut dijadikan salah satu modal utama bagi gerakan Padri untuk memperteguh kepentingan mereka dalam bidang ekonomi. Sebagai misal, melalui penguasaan dan kontrol atas daerah Tanah Datar, mereka –khususnya para pengikut Tuanku Lintau –dapat mengakses dan menguasai sejumlah besar surplus tanaman padi, buah-buahan, dan sayuran dari sejumlah pasar yang mereka taklukkan.[75] Amalgamasi faktor agama, sosial, budaya politik, dan ekonomi ini kian bertambah jelas ketika mereka melakukan perluasan kekuasaan ke utara. Menurut sejarawan Gusti Asnan –sebagaimana diberitakan *Tempo* –saat kekuatan mereka di bagian selatan mulai terjepit akibat pendudukan Belanda, mereka menuju ke Pasaman dan Tapanuli karena daerah ini memiliki basis kekayaan yang sangat tinggi. Selain itu, dengan menguasai area tersebut, kaum Padri bisa melanjutkan hubungan (perdagangan, pen) dengan masyarakat di luar Minangkabau, khususnya Aceh, melalui sungai.[76] Sebagaimana telah dijelaskan, perdagangan, khususnya kopi, merupakan salah satu faktor utama yang memberikan peluang bagi timbulnya keberagamaan fundamentalis di Minangkabau; dan pada saat yang sama, melalui kebaragamaan semacam itu kaum Padri juga berusaha mengamankan jalur perdagangan kopi yang menjadi andalan mereka dalam ekonomi.

Konkretnya, konflik dan perang saudara sebagai akibat radikalisme yang dianut kaum Padri –menurut Taufik Abdullah yang dikutip Lucius –bukan semata-mata berakar pada prinsip-prinsip agama, tapi juga karena persoalan ekonomi dan kekuasaan politik[77]. Bahkan terkadang dua persoalan terakhir ini menjadi begitu menonjol kendati selalu dibalut dengan simbol keagamaan.

Dalam konteks itu, tesis Tibi sampai derajat tertentu mengandung kebenaran. Menurut dia, fundamentalisme agama (sangat berkepentingan) menggunakan simbol agama dan memberinya makna baru yang kemudian sering dibiaskan sebagai media

---

[74] Dobbin "Tuanku Imam Bondjol …", 13.

[75] Dobbin, "Economic Change in Minangkabau…", 37.

[76] "Kontroversi Kebrutalan Kaum Padri" dalam MBM *Tempo*, Edisi 34/XXXVI (15-21 Oktober 2007).

[77] Robert E. Lucius, *A House Divided: The Decline and Fall of Masyumi (1950-1956)*, Tesis pada Naval Postgraduate School, (California, September 2003), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

artikulasi untuk tuntutan yang bersifat budaya, ekonomi, dan sosial politik.[78] Sejalan dengan itu, al-Jabiri menegaskan, radikalisme tak lebih dari sekadar fenomena sosial historis yang muncul dari persoalan sosial politik. Persoalan itu kemudian dikemas dengan nama agama, atau sejenisnya.[79] Pada sisi ini fundamentalisme sebagai politisasi agama, atau sebaliknya sebagai transendensialisasi politik, memang sulit untuk dibantah. Walaupun demikian, antara satu gerakan dengan gerakan yang lain, intensitas dan motivasi politisasi atau transendensialisasi serta nuansanya bisa berbeda-beda. Ada yang menjadikan agama nyaris sebagai kendaraan politik, dan yang lain meyakini bahwa agama dan politik merupakan satu entitas yang tidak bisa dipisahkan. Melihat fenomena yang dikembangkan kaum Padri, mereka secara umum tampaknya berada pada posisi antara yang pertama dan kedua. Hal ini terjadi pada satu pihak sebagai dampak pengenalan mereka yang relatif baru terhadap purifikasi agama, yang kemudian menjadikan mereka terpesona dan terbuai untuk mengembangkannya. Pada pihak lain keberagamaan itu muncul akibat ketercerabutan mereka dari kehidupan sosial dan politik yang berkembang saat itu. Amalgamasi politik kekuasaan, agama, dan aspek-aspek yang lain menjadikan mereka terperangkap dalam radikalisme dengan segala turunannya. Semua ini menjadikan wajah gerakan Padri berpoles (tebal!?) dengan radikalisme.

Hal itu tentu tidak menafikan adanya elit dan sebagian masyarakat pendukungnya yang "menyadari" sisi-sisi negatif dari kekerasan yang mereka sebarkan. Dalam *Naskah Tuanku Imam Bonjol* –sebagaimana dikutip Harahap –disebutkan bahwa Tuanku Imam pada suatu hari Jumat mengumumkan pengembalian semua harta rampasan yang dijarah kaum Padri di daerah Bonjol hingga Lubuk Sikaping kepada pemiliknya.[80] Dia juga –sebagaimana terdapat dalam Naskah Tuanku Imam Bonjol yang dikutip Dobbin –menasehati anaknya, Su(l)tan Caniago, di saat-saat akan menyerahkan diri kepada Belanda, yang intinya meminta sang anak untuk mengapresiasi penghulu dan adat dan mematuhinya, serta menguasai ajaran Islam tentang dua puluh sifat Allah.[81] Di sini Tuanku Imam tampak "menyadari" kesalahannya dan ingin kembali kepada prinsip-prinsip Islam sebagaimana belum maraknya gerakan Padri. Namun fenomena ini tidak bisa merepresentasikan kaum Padri secara keseluruhan. Sebab di saat-saat itu, kaum Padri di utara terus melancarkan kekerasan di bawah pimpinan Tuanku Tambusai.

Sejarah mencatat, kaum Padri akhirnya tidak berhasil menjadikan radikalisme sebagai keberagamaan penduduk Minangkabau dan sekitarnya. Saat-saat kritis sedemikian memuncak pada tahun 1833, masyarakat tampak tergelitik dengan dampak-dampak kekerasan yang mengakibatkan mereka terpecah-pecah, tidak berdaya, dan menderita, khususnya secara politis. Mereka tampaknya menyadari bahwa kekerasan hanya akan melahirkan kekerasan baru. Dari sini mereka mencoba merangkai kembali keberagamaan yang lebih mencerahkan bagi mereka dan kehidupan. Hal itu bermula dari adanya semacam perdamaian antara kaum Padri di satu pihak, dan kelompok adat dan masyarakat di pihak lain untuk merajut persatuan melawan Belanda. Saat itu kedamaian hakiki belum bisa berlabuh. Perlawanan mereka tentu masih diwarnai kekerasan, tapi

---

[78] Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1998), 23.

[79] Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Qadaya al-Fikr al-'Arabi: al-Mas-alah al-Thaqafiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), 134-135.

[80] Harahap, *Ggeret Tuanku Rao*, 94.

[81] Dobbin "Tuanku Imam Bondjol …", 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wataknya tidak bisa lagi dipahami sebagai representasi keangkaramurkaan semata. Ada nuansa defensif di sana, semisal untuk mempertahankan sebuah kebebasan, dan melepaskan diri dari belenggu penguasaan asing. Meskipun demikian, mereka tidak bisa serta-merta menjustifikasinya. Sebab kekerasan ini, selain bertentangan dengan moralitas luhur, juga merupakan bola salju yang pada awalnya mereka sendiri yang melemparkan. Ternyata untuk mencapainya, mereka memerlukan proses dan waktu yang relatif lama. Bahkan wujud konkretnya bisa dikatakan baru bermanifestasi secara utuh setelah Belanda hengkang dari kawasan kepulauan Nusantara. Melalui proses panjang itu, mereka "dipaksa" menyadari betapa berharganya sebuah kedamaian. Sekali kekerasan berlabuh, mereka harus menebusnya dengan ongkos sosial dan politik yang sangat mahal, termasuk jiwa, serta nilai ekonomi yang sangat tinggi.

Simpulan (Sementara)

Sejarah tidak akan pernah berulang. Setiap tragedi adalah milik zamannya sendiri yang selalu berlabuh ke dalam tempat konkret yang membedakan antara satu peristiwa dengan yang lain. Tragedi kekerasan yang mengiringi gerakan kaum Padri bukanlah tragedi kekerasan yang dilakukan kaum Wahabi. Masing-masing memiliki keunikan tersendiri. Kendati demikian, antara kaum Padri di satu pihak, dan kaum Wahabi di pihak lain –terutama pada masa-masa formasi pembentukannya –, atau gerakan radikalisme yang lain, terdapat benang merah yang merajutnya ke dalam keserupaan dalam bentuk keterperangkapan mereka dalam politik kekuasaan yang sarat dengan konflik dan pertentangan yang sering berujung kepada kekerasan dengan menggunakan atribut atau terma keagamaan.

Kompleksitas persoalan yang melekat pada radikalisme, semisal adanya keterkaitan tapi sekaligus diskontinuitas, meniscayakan kita, semua pihak, untuk menyikapinya dengan penuh kearifan. Kita tidak bisa lagi melakukan generalisasi, apalagi terjebak ke dalam simplifikasi persoalan, bahwa gerakan Padri adalah gerakan Wahabi, apalagi diangkat sebagai representasi seluruh radikalisme; atau lebih naif lagi dipahami sebagai fenomena gerakan seluruh umat Islam. Setiap pemikiran fundamentalisme, atau radikalisme keagamaan, memiliki keunikan nuansa dan tujuan yang berbeda yang sulit akan menjadi satu gerakan yang solid. Dengan demikian, ketakutan berlebihan terhadap fundamentalisme menjadi kurang beralasan. Namun pada saat yang sama, kita harus tetap waspada karena walaupun tercerai berai dan bersifat sporadis, radikalisme dengan kekerasan –dalam pengertian luas –yang nyaris melekat pada mereka mengancam eksistensi kemanusiaan, dan kehidupan umat manusia.

Seketika kekerasan telah hadir dalam realitas, persoalan yang dibawanya tidak sekadar merujuk kepada penderitaan fisik dan batin si korban, atau sakit batin kaum kerabatnya. Lebih dari itu, kekerasan akan berlabuh dalam ingatan memori yang bisa terwarisi dari satu masa ke masa yang lain. Dalam kondisi ini penderitaan akibat kekerasan justru dapat menjangkau generasi penerus melalui stigmatisasi dan sejenisnya, atau bahkan bisa memproduksi kekerasan dalam bentuk yang lain. Jika hal itu yang terjadi, maka kekerasan tidak akan pernah sirna.

Realitas memperlihatkan, kekerasan tidak bisa dilawan dengan kekerasan. Karena itu, benih, apalagi terjadinya kekerasan, harus dihindari oleh siapa pun dan kelompok apa pun. Kenyatan ini meniscayakan kita semua untuk "segera" kembali kepada moralitas luhur yang dianut kita masing-masing. Pada satu pihak, kita, umat beragama mutlak untuk membaca Teks-teks suci dengan pendekatan moral sehingga ajaran-jaran moral dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nuansa spiritualitas yang sejatinya menjadi kandungan utama Teks suci akan tampak secara kuat dan menerangi kehidupan. Pada pihak lain, kita, para pengamat pemikiran dan gerakan keagamaan, terutama yang menekuni fundamentalisme, juga harus melakukan yang serupa. Obyektivitas dan kritisisme, yang dibingkai rasa keadilan serta jauh dari sikap *prejudice* dan prakonsepsi perlu dijadikan dasar untuk mengkaji dan mengamati fenomena fundamentalisme dengan segala dampaknya. Dengan demikian, kita tidak terjebak pada pandangan yang beroposisi biner, yang mereduksi persoalan menjadi dikotomi hitam-putih.

Di atas semua itu, agama harus dilepaskan dari politik kekuasaan, dan dijadikan alat justifikasi. Agama perlu dikembalikan kepada eksistensinya sebagai sumber moralitas luhur yang selalu membimbing umatnya dan umat manusia secara keseluruhan dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Melalui pendekatan moral, langit harapan akan tampak lebih cerah. Kekerasan tidak dihadapkan dengan kekerasan yang lain. Justru, masing-masing pihak diharapkan akan kembali kepada eksistensinya sebagai manusia yang mengemban moralitas luhur dalam bentuk pembumian kedamaian, keadilan, kesetaraan dan sejenisnya, serta pengendalian diri dan seumpama.

Dalam tataran itu, kita mencoba “membaca” kaum Padri. Telisikan bukan untuk menghakimi kaum Padri, tapi untuk mendiskusikan radikalisme kelompok tersebut, dan mengungkapkan hubungan antara kekuasaan dan agama yang membentuk radikalisme mereka, dan setelah itu kita dapat mengambil pelajaran yang terbaik©.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BIBLIOGRAFI

A. **Sumber Cetakan**

Abdullah, Taufik. “Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau”. Jurnal *Indonesia*, Vol. 2, Oktober, 1966.

Ambler, John S. “Historical Perspectives on Sawah Cultivation and the Political and Economic Context for Irrigation in West Sumatra”. Jurnal *Indonesia* Vol. 46 Oktober 1988.

Armstrong, Karen. *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. London: HarperCollins Publishers, 2000.

Azra, Azyumardi. "Salafisme". Harian *Republika*, Kamis, 14 April 2005.

----------. “Islamic Radical Movement in Indonesia”. Makalah dipresentasikan dalam Konferensi Internasional, *The Link-up Terrorism in Southeast Asia*, Center for Moderate Muslim, Jakarta 2006.

----------. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Cetakan I, Bandung: Penerbit Mizan, 1994.

----------. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Cetakan I, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under The Japanese Occupation 1942-1945*. Netherlands: W. van Hoeve Ltd. – The Hague and Bandung, 1958.

Borradori, Giovanna. *Filsafat dalam Masa Teror: Dialog dengan Jürgen Habermas dan Jacques Derida*. Terjemahan, Cetakan I, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005.

Dobbin, Christine. “Tuanku Imam Bondjol (1772-1864)”. Jurnal *Indonesia*, Vol.13, April, 1972.

----------. ”Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784-1830”. Jurnal *Indonesia*, 23, April 1977.

El Fadl, Khaled Abou. “Toleransi dalam Islam”. dalam Joshua Cohen dan Ian Lague (eds.), *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, Terjemahan, Bandung: Arasy Mizan, 2003.

Fathurrahman, Oman. *Tarekat Shatariyah di Dunia Melayu-Indonesia: Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya melalui Naskah-naskah di Sumatra Barat*. Disertasi pada Program Studi Ilmu Susastra Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Tidak Diterbitkan, Jakarta, 2003.

Foucault, Michel. “Nietzsche, Genealogy, History” dalam D. F. Bouchard (ed.). *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Galtung, Johan. “Kekerasan Kultural” dalam Jurnal *Wacana*, Edisi 9, Tahun III, 2002.

al-Ghazali, Abu Hamid Imam. “Rawdah al-Talibin wa ‘Umdah al-Salikin” dalam *Majmu’ah Rasa-il al-Imam al-Ghazali*. Libanon: Dar al-Kutub al-‘Alamiyah, 1986

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Graves, Elisabeth E. *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respons terhadap Belanda Abad XIX/XX*. Terjemahan, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007

al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Qadaya al-Fikr al-‘Arabi: al-Mas-alah al-Thaqafiyyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1994

Khatib, Adrianus. *Kaum Padri dan Pemikiran Keagamaan di Minangkabau*. Disertasi pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1991, 269.

Lukas, Helmut. “The Perception of Indonesia’s History and Culture by Western Historian and Social Scientists” Makalah Seminar *Indonesia’s Cultural Diversity in Time of Global Change*, Kerjasama Kedutaan Besar Indonesia di Brussels, The European Institute for Asia Studies, Brussels, The Royal Academy of Overseas Sciences, Brussels, dan The International Institute for Asian Studies, Leiden, 16 Desember 2002.

Parlindungan, Mangaraja Onggang. *Pongkinangolngolan Sinambela Gelar Tuanku Rao: Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833*, Yogyakarta: LkiS, 2007.

Lucius, Robert E. *A House Divided: The Decline and Fall of Masyumi (1950-1956)*. Tesis pada Naval Postgraduate School, California, September 2003.

Lubis, Abdur-Razzaq. “Mandailing Islam Across Borders”. Jurnal *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, 2005.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982.

Ricklefs, M. C. *Sejarah Modern Indonesia 1200-2004*. Cetakan II, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005.

----------. “Islamizing Indonesia: Religion and Politics in Singapore’s Giant Neighbour’”. Kuliah Umum pada *Asian Civilisations Museum*. Asia Research Institute, National University of Singapore, 23 September, 2004.

Roy, Olivier. *Genealogi Islam Radikal*. Terjemahan, Yogyakarta: Genta Press, 2005

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1998.

al-Maliki, Muhammad bin ‘Alawi. “al-Ghuluwwu wa Atharuhu fi al-Irhab wa Ifsad al-Mujtama’” Kumpulan Makalah pada Seminar Nasional *al-Ghuluwwu wa al-I’tidal: Ru’yah Manhajiyyah Shamilah*. Mekkah al-Mukarromah, 5-9 Dhul Qa’dah 1424H.

MBM *Tempo* Edisi 34/XXXVI, 15-21 Oktober 2007.

B. **Sumber OnLine**

Djaelani, Abdul Qadir. “Perang Padri”. dalam http://www.mail-chive.com/urangawak@yahoogroups.com/msg00475.html

El Fadl, Khaled Abou. “Islam and Theology of Power” dalam *Middle East Report*, 221, 2001. Diakses dari http://www.merip.org/mer/mer221/221-abu_el_fadl.html

Katkova, Irina. “Islamic Manuscripts of Western Sumatra, Problem of Investigation and Preservation (on the Materials Field Research Work in Western Sumatra of 2006)”. dalam http://www.islamicmanuscript.org/resources/files/katkova_Irina_TIMA.pdf

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rimac, Melissa. “Matrinial Minangkabau”. dalam http://www.practitionerdirectory.com.au/natural_health_article?cid=751&pid=1 7365

Suryadi, “Tuanku Imam Bonjol: Dikenang Sekaligus Digugat” dalam http://naskahkuno.blogspot.com/2007/11/tuanku-imam-bonjol-dikenang-sekaligus.html

----------.”Kontroversi Kaum Padri: Jika Bukan Karena Tuanku Nan Renceh” dalam http://naskahkuno.blogspot.com/2007/11/kontroversi-kaum-paderi-jika-bukan.html

Thaib, Puti Reno Raudha. “Sejarah Istana Pagaruyung” dalam http://groups.yahoo.com/group/RantauNet/message/61114

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KATA PENGANTAR

Bismi Allah al-Rahman al-Rahim

Assalamu 'alaikum wa rahmat Allahi wa Barakatuh

Yth. Ketua Dewan Penyantun IAIN Sunan Ampel Surabaya
Yth. Ketua Yayasan IAIN Sunan Ampel Surabaya
Yth. Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya
Yth. Seluruh anggota Senat IAIN Sunan Ampel Surabaya
Yth. Seluruh civitas akademika IAIN Sunan Ampel Surabaya
Yth. Ibu, Bapak, Sdr(i), para undangan.

Alhamdulillah saya panjatkan ke hadirat Allah (swt) karena khususnya pada saat ini kita dapat bersilaturrahmi, sebagai salah satu media membangun basis-basis kedamaian dalam kehidupan ini sebagai konkretisasi ajaran utama Islam.

Solawat dan salam, berkah dan kedamaian semoga selalu tercurahkan kepada Kanjeng Nabi Muhammad (saw) yang membawa risalah kerahmatan bagi seluruh alam semesta. Dari beliau kita meneladani substansi pembumian ajaran Islam.

Dalam kesempatan ini saya akan menelisik radikalisme kaum Padri, terutama dari sisi keterperangkapan mereka dalam menggunakan agama untuk kekuasaan. Saya tergugah untuk mengangkat isu tersebut karena terlepas dari kontroversi yang ada, kaum Padri dengan keberagamaan yang mereka anut telah melakukan kekerasan terhadap sesama penduduk Minangkabau dan lainnya. Sejarah memperlihatkan, sekali kekerasan menimpa kehidupan dan umat manusia, kerugian yang mengiringinya terlampau besar untuk ditanggung, baik bagi pelaku, korban, maupun umat manusia secara keseluruhan. Realitas ini yang perlu kita sikapi dengan penuh kearifan. Melalui pencanderaan terhadap radikalisme kaum Padri, kita mudah-mudahan mengambil pelajaran yang paling berharga. Sejarah merupakan salah satu guru terbaik kita.

Selanjutnya melalui kesempatan ini saya mengungkapkan ta'zim yang tulus dan rasa terima kasih tak terhingga serta panjatan doa kepada kedua orang tua, KH Ahmad Basyir AS, dan Hjh. Umamah Makkiyah. Sampai detik ini saya dengan jujur belum –dan tidak akan pernah –bisa membalas ketulusan, kesabaran dan kehangatan beliau dalam mengasuh, membesarkan, dan mendidik saya hingga saat ini. Mudah-mudahan beliau akan mengampuni dosa-dosa saya, kenakalan saya, dan segala hal yang kurang berkenan pada beliau. Pada sisi ini pula saya ingin menghaturkan ta`zim dan doa kepada almarhum kedua mertua saya, KH. Ahmad Marzuqi Zahid, dan Hjh. Halimah Zaini

Ungkapan sayang, cinta dan terima kasih yang tanpa batas saya persembahkan untuk istri tercinta, Hjh. Nihayatus Sa`adah, dan anak-anak tersayang –Istizadah Iffati (Icha), Ah. Dzaki Nuhaiz asSyarqawi (Awie`), Zakhrofani Ghina enNafs (Feny), dan Zakana Istighfaruna elDayyan (Dhea). Kesabaran serta kasih sayang istri dan anak-anak telah mendorong saya untuk selalu berkarya dan bisa sampai pada proses ini. Mereka nyaris menjadi bagian tak terpisahkan dari keberadaan saya saat ini.

Terima kasih yang tak terhingga juga saya saya sampaikan kepada saudari/a-saudari/a saya; Hjh. Alif Layyinah, Hjh. Nafhah, Moh. Hazmi, Hjh. Uswatun Hasanah, dan Ainul Yaqin. Mereka hingga detik ini selalu saya "repotkan".

Demikian pula saya ingin menghaturkan rasa terima kasih sebesar-besarnya kepada semua guru, dan dosen saya. Di antaranya Bapak K. Agil, guru kelas satu Ibtidaiyah; Bapak KH. Muzakki, guru di Mu'allimin; Bapak Moh. Ghufron, dosen di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fak. Adab; Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA; Bapak Prof. Dr. H. Aqiel Sa'id Munawwar, MA; Bapak Prof. Dr. Dien Syamsuddin, dan lain-lain yang tidak mungkin saya sebut satu persatu. Melalui mereka, saya mengembangkan dunia keilmuan, bahkan spiritualitas, dan berusaha merealisasikannya dalam kehidupan.

Seiring itu, rasa terima kasih juga saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. A. Syafii Ma'arif, almarhum Bapak Dr. Faqih Mansour, almarhum Dewabhrata (Kompas), mas Rikard Bagun (Kompas), Bapak KH. Dian Nafik MA, Bapak Dr. Syafii Anwar, MA, mas Maksum (Jawa Pos), mas Nanang (Ahmad Rizali, dari Sampoerna Foundation), Ibu Kamala Chandrakirana (Komnas Perempuan), dan Ibu Nani Wijaya (Jawa Pos), serta Bapak C. Holland Taylor. Mereka adalah guru dan teman diskusi untuk membumikan kedamaian dan menjadikan agama sebagai proses pendewasaan manusia.

Tentu saya juga harus menyampaikan terima kasih kepada semua civitas akademika IAIN Sunan Ampel, Fakultas Adab, dan Program Pascasarjana di lembaga yang sama, semua kerabat, teman dan orang yang saya kenal yang nama-nama mereka, satu persatu, tidak bisa saya sebutkan. Mereka semua –implisit atau eksplisit – menyadarkan saya mengenai betapa pentingnya arti sebuh persahabatan dan signifikansi luasnya pergaulan dalam hidup yang sangat sebentar ini.

Saya tidak mungkin membalas semua kebaikan mereka. Saya hanya dapat berdoa semoga Allah membalas jasa kebaikan mereka dengan sebaik-baik pahala dan kebaikan.

Wassalamu 'alaikum wa rahmat Allahi wa Barakatuh

Mei 2008

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

RIWAYAT HIDUP

Nama :Abd A`la
Tempat, tanggal lahir :Sumenep, 5 September 1957
Agama :Islam
Alamat kantor :Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel
Jalan Raya A. Yani 117 Surabaya 60237
Telp. 031-8420118 Fax. 031-8420118
Tempat Tinggal :Perumahan IAIN Sunan Ampel no. 3
Jl. Raya A. Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031-71984751
Rumah :Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep 69463,
Telp. 0328-821133
e-mail : alabasyir@telkom.net
abdalabs@yahoo.com

Riwayat Pendidikan

a. Pendidikan Formal:
Tingkat SD :Madrasah Ibtidaiyah Annuqayah Sumenep 1972
Tingkat SMP :Madrasah Muallimin 4 TH Annuqayah Sumenep 1976
Tingkat SMA :Madrasah Muallimin 6 TH Annuqayah Sumenep 1978
S-1 :Fak. Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya 1977
S-2 :Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1996
S-3 :Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1999
Judul Disertasi:Pandangan Teologi Fazlur Rahman (Studi Kritis tentang Pembaruan Teologi neoModernisme) 1999. Promotor: Prof . Dr. H. Azyumardi Azra, MA dan Dr. H. Muslim Nasution
Spesialisasi Ilmu : Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam

b. Pendidikan khusus (kursus/pelatihan/dll)
-*Nyantri* di Pesantren Tebuireng Jombang 1978-1979;
-Workshop Manajemen Pembangunan Swadaya Masyarakat, dilaksanakan oleh International Institute of Rural Recontruction The Philippines, Yayasan Indonesia Sejahtera, dan Bina Swadaya tgl. 9 September s/d 12 Oktober 1985 di Solo;
- *9-Months Course in English for Academic Purposes* (EAP) di IALF Bali, 3 Agustus 1992 s/d 14 Mei 1993;
-Workshop *Islam and Civil Society*, 15 September – 5 Oktober 2002 di Institute for Training and Development, Amherst, Masschusetts, U.S.A.

Penelitian, antara lain:
-Karakteristik NeoModernisme Fazlur Rahman, 1995
-Menguak Metodologi Aliran Mu`tazilah, 2002.
-Pendidikan Kedamaian dalam Masyarakat Madura, sebagai konsultan 2002.
-Karakteristik Diskursus Islam Kontemporer, 2003.
-Genealogi Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri, IAIN Sunan Ampel, 2008

Riwayat Pekerjaan
-Sebagai dosen Fak. Adab IAIN Sunan Ampel, tahun 1990-sampai sekarang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

-Sebagai dosen Sekolah Tinggi Keagamaan Islam Annuqayah (STIKA), tahun 1987-sampai 2005.
-Sebagai Asisten Direktur Bidang Akademik Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2005 sampai sekarang.

Pengalaman organisasi
-Sebagai aktivis dan konsultan dalam Konsorsium Keadilan dan Kedamaian (KKK), Malang, tahun 2002-sekarang.
-Sebagai anggota National Board pada *International Center for Islam and Pluralism* (ICIP) Jakarta, 2003 sampai sekarang
-Sebagai anggota paripurna Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, 2007-2009.
-Aktif dalam Komunitas Tabayyun Surabaya

Nara Sumber dalam Seminar, Workshop dan Sejenisnya
-"Peran Pesantren dalam Transformasi Sosial" Makalah Seminar Nasional Ikatan Santri dan Alumni Salafiyah Syafiiyah Pesantren Sukorejo, di Situbondo, tanggal 15 Maret 2003.
-"Pesantren dan Radikalisme Agama" Makalah Seminar Nasional Ikatan Keluarga Pesantren Pabelan di Jakarta, tanggal 26 Maret 2003.
-"Perkembangan Sosial-Politik Indonesia dan Signifikansi Transformasi Sosial dalam Perspektif Ahli Sunnah wal Jamaah" Makalah Simposium Nasional Pengurus Besar PMII di Kediri, tanggal 16 Maret 2003.
-"NU dan Kontekstualisasi Islam dalam Lokalitas Budaya" Makalah Seminar Nasional Fakultas Sastra Universitas Airlangga di Surabaya, tanggal 2 Juni 2003.
-"Kekerasan, Pluralisme, dan Agenda Kemanusiaan" Makalah Seminar Forum Komunikasi Lintas Agama, di Probolinggo, tanggal 23 Juni 2003.
-"Tantangan Pluralisme dan Demokrasi" Makalah Seminar Nasional kerjasama Institute for Training and Development Massachusett USA, INSIST Yogyakrata, Forum Pesantren dan Pesantren al-Muayyad, di Solo, tanggal 3 Juli 2003.
-"Pesantren, Pengembangan Peran Transformatif dalam Era Globalisasi" Makalah Workshop Pengembangan Pondok Pesantren, Ikatan Santri Alumni Salafiyah Syafiiyah, di Pamekasan, tanggal 31 Juli 2005
-"Masyarakat Madura dan Persoalannya; Signifikansi Keberagamaan Inklusif" Makalah Seminar dan Dialog se-Madura, Forum Mahasiswa Madura, di Sumenep, tanggal 24 Agustus 2005.
- Sebagai salah satu nara sumber dalam seminar International "Islamic Education in Contemporary Indonesia and the Philippines" di University of Southern Mindanao, Cabacan, Cotabato, the Philippines, September, 11-14, 2006,
-Anggota misi perdamaian ke Palestina dan Israel, Desember 2007
-Selain itu, juga aktif melakukan advokasi yang berkaitan dengan pengembangan *civil society*, demokrasi, dan kegiatan sejenis.

Publikasi:
1.**Buku**
-*Melampaui Dialog Agama*, Kumpulan Tulisan Opini Kompas, Jakarta: Penerbit

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kompas, 2002.
-*Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003.
-*Pembaruan Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren (LK*i*S), 2006.
-Sebagai anggota tim penulis, *Praksis Pembelajaran Pesantren*, Yogyakarta: LK*i*S, 2007.
2. **Dalam Buku Bunga Rampai**; di antaranya
-"Antara Formalisme dan Pengembangan Nilai-nilai Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah ?*, Jakarta: AlvaBet, 1999.
-"Islam Indonesia di Pergantian Abad dan Prospeknya" dalam Abd Mun'im DZ (ed.), *Islam di Tengah Arus Transisi*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2000.
-"Rekonsiliasi dan Kerjasama" dalam Nur Ahmad (ed) *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
-"Menuju Keberagamaan yang Holistik melalui Idul Fitri dan Natal yang berdekatan" dalam Nur Ahmad dan Muhammad Ridhwan (eds.) *Pesan Damai Idul Fitri*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.
-"Pluralisme dan Islam Indonesia ke Depan: Ketidakberdayaan Umat dan Politisasi Agama Sebagai Tantangan" dalam Sururin (ed.), *Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak*, Bandung: Nuansa, 2005
-"Eliminasi Politisasi Agama dalam Pilpres" dalam Abd Muqsith Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal*, Jakarta: Penerbit Jaringan Islam Liberal, 2005.
-penyumbang tiga tulisan dalam Irwan Suhanda (ed.), *Damai untuk Perdamaian*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006
-"Menyoal Keberpuasaan Kita" dalam Irwan Suhanda (ed.), *Syahr Muwasat: Kesabaran, Ampunan, Amal, dan Solidaritas*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2007.
-"Konflik Agama, Etnisitas, dan Politik Kekuasaan" dalam Thoha Hamim *et. al.* (eds.) *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, Surabaya: LSAS, IAIN Sunan Ampel, IAIN Press, dan LkiS, 2007.

3. Dalam jurnal; di antaranya
-"Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", Jurnal *Tashwirul Afkar*, Jakarta Edisi No. 14 Tahun 2003.
-"Kekerasan dan Agama-agama: Signifikansi Reformasi Teologi menuju Keberagamaan Kritis", Jurnal *Aditya Wacana*, Vol. II –No. 1 Juni 2003.
-"Kontekstualisasi Universalitas Bahasa al-Quran", Jurnal Pascasarjana IAIN Sunan Ampel *Akademika*, Vol. 14, No.2, Maret 2004.
-"Niqat al-Iltiqa` baina Madhhab al-Tahdith al-Jadid wa al-Ittijah al-Taqlidi al-Mutatawwir al-Judhur al-Ma`rifiyyah" dalam *Studia Islamika*, Vo. 11, No. 1, 2004.
-"Krisis Kemanusiaan dan Rekonstruksi Epistemologi: Tantangan Pendidikan Tinggi Islam menuju Universitas Riset" Jurnal Inovasi Perguruan Tinggi Agama Islam *Perta*, Vol. VII/No. 01/2004.
-"Islam sebagai Faith in Action: Menguak Liberalisme Teologi Fazlur Rahman" ", Jurnal Pascasarjana IAIN Sunan Ampel *Akademika*, Vol. 16, No.2, Maret 2005.
-"Carut-Marut Politik, Tantangan Pengembangan Teologi Politik Substantivistik" Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Islam Indonesia Yogyakarta *Unisia*, Juli-September 2005, No. 57/XXXVIII/III/2005
-"Membangun Peradaban dan Signifikansi Teologi Transformatif: Peran Umat Islam Indonesia dalam Perspektif Kekinian" dalam Jurnal *Akademika* Pascasarjana IAIN

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sunan Ampel Surabaya, Vol. 18, Nomor 2, Maret 2006.
-"Reformasi Sosial Keagamaan: Hasil Sejengkal, Masalah Sepanjang Indonesia" Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Islam Indonesia Yogyakarta *Unisia*, Oktober-Desember 2006, No. 62/XXIX/IV/2006.
-"Cita-Cita Sosial dalam Perspektif Islam; Menguak Mabadi` Khairu Ummah NU" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Lakpesdam Nahdlatul Ulama Jakarta, Edisi No. 19, Tahun 2006.
-Selain itu, menulis sejumlah artikel dan kolom di Harian *Kompas*, Harian *Jawa Pos*, Koran *Tempo*, Harian *Media Indonesia*, Harian *Seputar Indonesia*, Harian *Republika*, dll.

Penghargaan
-Sebagai dosen terbaik dalam bidang penulisan karya tulis ilmiah di lingkungan perguruan tinggi agama Islam se-Indonesia, tahun 2004.
-Sebagai dosen teladan di lingkungan perguruan tinggi Islam se-Indonesia, tahun 2007

Keluarga:

-Orang Tua:	-Ayah	:H. Ahmad Basyir AS
	-Ibu	:Hjh. Umamah Makkiyah
-Istri	-Dra.Psi. Nihayatus Sa`adah	
-Anak:	-Istizadah Iffati (Icha) (19 Februari 1990)	
	-Ahmad Dzaki Nuhaiz asSyarqawi (Awie') (21 Juni 1993)	
	-Zakhrofani Ghina enNafs (Feny) (7 September 2000)	
	-Zakana Istighfaruna elDayyan (Dhea) (16 Oktober 2003	

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id