

MASJID

di Era Milenial

Arah Baru Literasi Keagamaan

Editor:

Jajang Jahroni & Irfan Abubakar

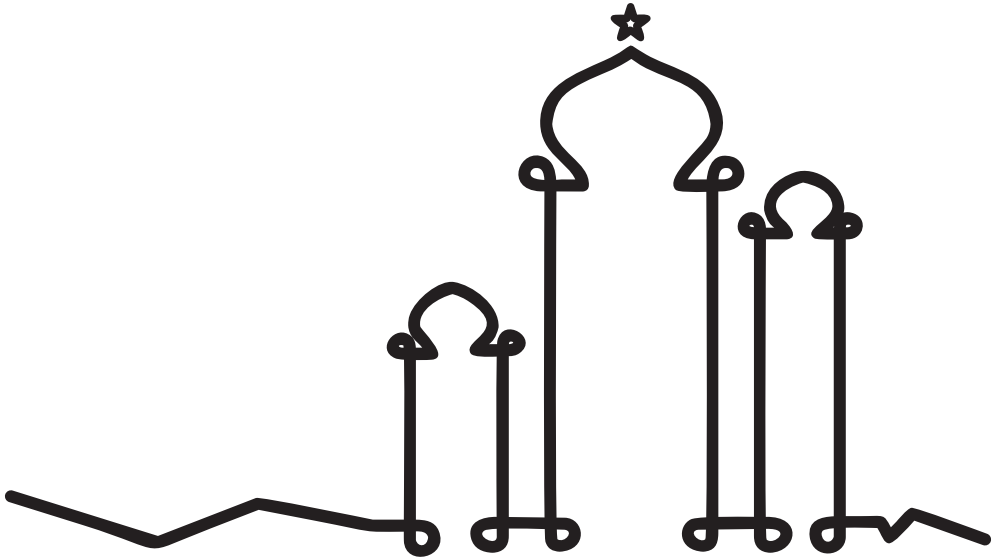
CSRC
CENTER FOR THE STUDY OF
RELIGION AND CULTURE

CONVEY
INDONESIA

PPIM
UIN JAKARTA



Empowered lives.
Resilient nations.



MASJID

di Era Milenial

Arah Baru Literasi Keagamaan

2019

MASJID DI ERA MILENIAL: Arah Baru Literasi Keagamaan

Tim Penulis:

Abdul Wahid
Irfan Abubakar
Jajang Jahroni
M. Afthon Lubbi Nuriz
Rita Pranawati

Editor:

Jajang Jahroni & Irfan Abubakar

Penyelaras Bahasa:

Junaidi Simun & Idris Hemay

Layout & Cover:

Hidayat *álfannanie*

Penerbit:

Center for the Study of Religion and Culture (CSRC)
Pusat Kajian Agama dan Budaya UIN Syariff Hidayatullah Jakarta
Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan Ciputat 15419
Telp. 021-744 5173 | Fax. 021-7490 756
Email. csrc.uinjkt@ac.id | Website. www.csrc.or.id

Copyright © CSRC UIN Jakarta 2019

MEMAKMURKAN LITERASI KEAGAMAAN DI MASJID: SEBUAH PENGANTAR

Jamhari Makruf & Idris Thaha

Kehadiran buku ini, *Masjid di Era Milenial: Arah Baru Literasi Keagamaan*, mengisi kekosongan kajian yang selama ini terabaikan tentang literasi keagamaan di lingkungan masjid. Kajian-kajian yang terbit, khususnya di Indonesia, dalam beberapa tahun belakangan, lebih didominasi oleh buku-buku yang membahas mengenai masjid dari sisi aspek historis, budaya, seni, dan arsitektur. Jarang ditemukan buku yang membahas mengenai masjid dari sisi fungsi pendidikan, terutama bila dikaitkan dengan bagaimana masjid menjadi tempat subur untuk menyemai bibit-bibit radikalisme dan intoleransi dalam kehidupan beragama.

Sebagaimana dipaparkan di dalam buku ini, masjid-masjid di beberapa kota di Indonesia pasca Orde Baru telah terpapar oleh ide dan pandangan bermuatan radikalisme dan intoleran. Para khatib maupun muballigh menyampaikan pandangan-pandangan keagamaan yang cenderung radikal dan intoleran itu secara konvensional dan normatif. Mereka menyampaikannya melalui khutbah jumat dan ceramah keagamaan di dalam lingkungan masjid.

Para khatib maupun muballigh tak segan-segan memakmurkan masjid dengan seruan-seruan keagamaan yang cenderung radikal dan intoleran. Di dalam khutbah dan ceramahnya, mereka menyisipkan, misalnya, penolakannya terhadap ideologi negara Pancasila dan negara kesatuan (NKRI) yang telah dibangun para pemimpin bangsa. Nasihat-nasihat seputar akidah, ibadah, dan akhlak hanya dijadikan “pesan antara” untuk mendakwahkan pesan-pesan keagamaan yang bermuatan radikal dan intoleran.

Masjid bagi umat Islam dan rumah-rumah ibadah untuk umat beragama lainnya memang menempati posisi penting bagi proses pendidikan. Masjid sejak awal perkembangannya tidak hanya menjadi pusat kegiatan ibadah, tetapi juga kegiatan-kegiatan pendidikan, termasuk pula kegiatan-kegiatan sosial-politik, bahkan kegiatan ekonomi komersial.

Saat hijrah di Yatsrib (Madinah), Nabi Muhammad mendirikan masjid dan menjadikannya sebagai pusat kegiatan Rasulullah dalam berdakwah untuk membangun peradaban umat. Di dalam masjid Nabi SAW itu, orang-orang yang baru masuk Islam mendapat pelajaran-pelajaran dasar mengenai agama yang baru mereka peluk.

Jejak historis yang ditinggalkan Nabi Muhammad di Madinah menunjukkan perkembangan awal masjid sebagai sarana dakwah, dan sekaligus di dalamnya terjadi proses pengajaran dan pendidikan. Masjid di masa-masa kemudian berkembang menjadi pusat pendidikan (Islam), yang selanjutnya dikenal dengan “masjid jami’”, lalu memunculkan institusi pendidikan yang disebut dan bernama “al-jami’ah” (universitas). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa masjid menjadi cikal bakal berdirinya lembaga pendidikan tinggi. Namun, tidak semua masjid jami’ berfungsi atau menghasilkan lembaga al-jami’ah.

Belakangan, masjid tidak sekadar berfungsi sebagai pusat kegiatan ibadah dan dakwah, tapi juga menjadi sarana-sarana lainnya. Di kompleks masjid terdapat sarana pendidikan seperti madrasah atau sekolah, pelayanan kesehatan seperti klinik, pelayanan publik seperti penyelenggaraan pernikahan, dan pusat kegiatan jasa semacam pasar, yang mencakup misalnya toko-toko, perbankan, perkantoran, gudang, dan kegiatan-kegiatan bisnis lainnya. Masjid tidak hanya menjadi sumber peningkatan keilmuan, keimanan dan ketakwaan, tapi juga peningkatan ekonomi umat. Kegiatan-kegiatan semacam itu dapat dikatakan sebagai upaya memakmurkan masjid, sehingga masjid benar-benar menjadi salah satu pusat terpenting untuk mengembalikan peradaban Islam.

Di Indonesia, khususnya di Jakarta, adalah Masjid Agung Al-Azhar, Kebayoran Baru, yang menjadi contoh nyata keberadaan masjid yang mampu memakmurkan masjid. Di dalam kompleks masjid ini terdapat sarana-sarana pendidikan, mulai dari tingkat paling bawah (taman kanak-kanak) hingga perguruan tinggi (universitas). Begitu pula Masjid Islamic Center yang berdiri di atas tanah bekas lokalisasi Kramat Tunggak dan Masjid Sunda Kelapa —keduanya di Jakarta, meski kedua masjid ini belum sebanding kesuksesan Masjid Agung Al-Azhar di dalam memakmurkan masjid.

Bagaimana dengan masjid-masjid lainnya di Indonesia? Memakmurkan masjid-masjid di Indonesia menjadi keharusan dan harapan bagi umat Islam. Ada ribuan masjid yang tersebar di seluruh pelosok tanah air, baik di perdesaan maupun di perkotaan. Ribuan masjid itu berdiri di daerah-daerah tingkat provinsi, kabupaten/kota, atau kecamatan yang disebut masjid jami' (raya atau agung), masjid di lingkungan komplek perumahan, kampung, dan kelurahan, masjid di dalam lembaga pendidikan (kampus, sekolah, atau pesantren), masjid di lingkungan pemerintah, dan masjid yang dikelola perusahaan (baik swasta maupun negeri).

Keberadaan masjid-masjid ini perlu dioptimalkan peran dan fungsinya dalam membentuk akhlak dan karakter umat.

Sebagian besar masjid-masjid di Indonesia dikelola jamaah secara otonom. Implikasi dari otonomi pengelolaan masjid semacam ini adalah semakin luasnya para pengelola, baik takmir, imam, maupun khatib, untuk memakmurkan masjid yang sesuai dengan tingkat pemahaman keagamaan mereka. Karenanya wajar bila beberapa masjid dianggap cenderung radikal dan intoleran, karena pengelolanya memang memiliki pandangan keagamaan semacam itu. Jadi, wacana keislaman di masjid tidak jauh berbeda dengan pandangan para pengelolanya, dan hal ini akan berpengaruh pada perkembangan literasi keagamaan di masjid.

Masjid jelas telah memainkan peran pentingnya dalam membentuk, mengembangkan, dan memapankan literasi keagamaan di dalam masyarakat. Studi yang dilakukan Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini —kajian tentang masjid di masa-masa milenial yang dikaitkan dengan perannya itu— memberi sumbangsih besar untuk meningkatkan pendidikan dan pemahaman literasi keagamaan di kalangan anak muda. Hasil studi ini bisa menjadi modal untuk memakmurkan masjid di masa kini dan masa-masa mendatang.

Kita tentu menaruh harapan besar agar para pengelola (baik takmir, imam, maupun khatib) masjid dapat meningkatkan perannya dalam menyerukan Islam *rahmatan lil-'alamin* kepada para jamaahnya, sehingga literasi keagamaan yang berkembang di lingkungan masjid tidak mengerah seruan kepada perpecahan dan permusuhan antar-umat Islam dan antar-umat beragama secara umum.

Jakarta, Januari 2019.

PENGANTAR EDITOR

Jajang Jahroni & Irfan Abubakar

Sebagai negara Muslim terbesar di dunia, Indonesia memiliki banyak masjid. Diperkirakan jumlah masjid mencapai 800 ribu (menurut data Dewan Masjid Indonesia). Dari jumlah tersebut setelah dihitung kasar di setiap 200 Muslim terdapat sebuah masjid dengan jarak rata-rata 500 m antara satu masjid dengan masjid lainnya. Dengan jumlah masjid sebanyak itu wajar juga kalau Muslim Indonesia dikenal religius. Survei CSRC (2011) menemukan 99% Muslim mengaku shalat, meski tidak semua menunaikannya dengan rutin. Namun semangat ritual ini tampaknya belum sungguh-sungguh terpancar dalam kehidupan sosial. Survei Rehman dan Askari (2010) tentang “seberapa Islami negara-negara Islam”, mengungkap sebuah ironi. Dari 208 negara yang diteliti, Indonesia berada di urutan ke-140. Meskipun bisa diperdebatkan sejauhmana keyakinan agama memengaruhi etos sosial, namun tidak ada keraguan bahwa ajaran Islam menekankan kemaslahatan sosial dan kemanusiaan.

Kita tentu menaruh harapan agar masjid dapat mengoptimalkan perannya dalam membentuk karakter masyarakat. Harapan yang sama juga disuarakan oleh takmir masjid. Mereka umumnya

menganggap masjid bukan sekadar tempat ibadah, tapi juga wahana ideal bagi pendidikan literasi keagamaan. Hanya saja pertanyaannya kemudian seperti apa dan bagaimana literasi keagamaan dipraktikkan di masjid? Beberapa studi menemukan bahwa literasi keagamaan di masjid berkisar masalah ibadah, aqidah dan akhlaq. Tema-tema tersebut disampaikan secara normatif oleh para ustaz atau Kyai melalui khutbah atau ceramah. Namun demikian, tidak banyak yang mendiskusikan tema-tema sosial-kemanusiaan dari perspektif Islam; seperti pengembangan iptek, pembangunan etos kerja, peningkatan minat baca, pengembangan perdamaian dan resolusi konflik, dan sebagainya. Sementara hampir semua menerima konsep Islam *rahmatan lil-'alamin*, tapi hanya sedikit yang mendiskusikannya di masjid. Di kota besar seperti Jakarta saja, hanya 8% takmir yang membolehkan cendekiawan Muslim mengisi diskusi di masjid (CSRC, 2010).

Sebagian kita terperangah dengan temuan studi yang menunjukkan tendensi radikalisme di masjid. Kita juga dikagetkan oleh perilaku intoleransi di beberapa masjid. Gejala politisasi masjid di tengah kontestasi politik elektoral yang memanas telah memantik pro dan kontra. Apa sebenarnya yang sedang berlangsung? CSRC UIN Jakarta tahun 2018 melakukan studi di 7 kota tentang literasi keagamaan di masjid dengan menginterview para takmir dan 2 mitra utamanya: khatib dan imam. Dalam studi tersebut ditemukan bahwa literasi keagamaan di masjid masih sama, dilaksanakan secara konvensional, melalui khutbah dan ceramah. Para khatib dan muballigh menyampaikan nasihat seputar ibadah, aqidah dan akhlaq. Namun, hampir tidak ada kegiatan diskusi mendalam isu-isu sosial dan kemanusiaan dan membahasnya dari perspektif Islam.

Mengikuti perspektif al-Syami, seorang sarjana Ushul Fiqh dari Universitas Sudan, dalam bukunya *fiqh al-din* dan *al-tadayyun*

(2018), masjid kita telah menjalankan pendidikan *fiqh al-dîn*, namun kurang memperhatikan *fiqh al-tadayyun*. *Fiqh al-din* memberikan basis bagi pemahaman keagamaan dari sumbernya yang ideal, al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan *fiqh al-tadayyun*, membuka wawasan dan inspirasi tentang bagaimana agama diamalkan dalam konteks sosial-historisnya. *Fiqh al-dîin* memupuk keyakinan normatif, namun *fiqh al-tadayyun* memberikan inspirasi, memperkaya wawasan, dan memperkuat kebijaksanaan dalam menjalankan ajaran agama dalam konteks kehidupan yang berubah. Moore (2010), seorang pakar kebudayaan dari Harvard University, menekankan pentingnya masyarakat global meningkatkan literasi keagamaannya. Menurutnya, hanya dengan kualitas literasi keagamaan yang baik masyarakat global dapat meningkatkan kualitas hubungan sesama manusia atas dasar saling pengertian dan saling menghargai.

Buku yang di hadapan pembaca ini mengkaji praktik literasi keagamaan yang berlangsung di masjid, tantangan yang dihadapi, dan bagaimana masjid menyikapinya. Dalam buku ini para peneliti dan pemerhati masjid dan literasi keagamaan mengkaji isu di atas dari perspektif yang berbeda. Menggunakan perspektif historis Irfan Abubakar menelusuri fase-fase pembentukan, kemajuan, dan kemunduran literasi keagamaan dan peran masjid dalam sejarah Islam. Di situ dia bercerita bagaimana kaum Muslim di masa awal mempraktikkan *fiqh al-dîn* dan menerapkan *fiqh al-tadayyun* dalam kehidupan mereka bersama Nabi dan para Sahabat? Mengacu kepada teori Moore (2010) Irfan membedakan antara “pengajaran agama” (*religious learning*) dan belajar tentang agama (*learning about religion*). Yang pertama bersifat normatif-sektarianistik, sedangkan yang kedua bersifat kontekstual-obyektif. Berangkat dari kerangka konseptual itu, penulis memotret situasi kontemporer praktik literasi keagamaan di sejumlah masjid di Indonesia.

Di bab kedua, Jajang Jahroni menganalisis menguatnya wacana Salafisme di Indonesia dekade terakhir dan melihat pengaruhnya terhadap gejala politisasi masjid yang menjadi perbincangan publik dewasa ini. Benarkah Salafisme mengancam harmoni kehidupan masyarakat Islam di Indonesia?, ini tentu persoalan menaarik yang patut didiskusikan. Dalam tarikan napas yang sama, Rita Pranawati menelisik akar-akar radikalisme di masjid dan faktor-faktor penyebabnya. Rita secara khusus menelaah makna dari temuan survei bahwa 40% masjid di DKI Jakarta terinfiltrasi ideologi radikal. Di bab 4 Abdul Wahid menyoroti wacana toleransi di masjid dan pengaruhnya terhadap penguatan masyarakat multiukutural. Di bagian ini Wahid secara khusus melihat lebih dekat praktik dikursus toleransi di masjid-masjid Kota Mataram, NTB. Wahid membahas pertanyaan yang mengusik: apakah pembangunan lembaga Islamic Center di Mataram dapat berarti bagi penguatan masyarakat multiluktural di Pulau Seribu Masjid itu? Di bab terakhir Afthon Lubi membincang hubungan masjid dengan generasi milenial. Di era digital anak-anak muda Muslim terserap dengan sukarela ke dalam kehidupan digital. Mereka mengaji dengan ustadz Google, dan menyimak khatib Youtube dan berhalaqah dengan dai-dai Instagram. Apakah mereka telah meninggalkan masjid atau jangan-jangan masjid yang meninggalkan mereka?

Buku ini ikhtiar untuk membuka wacana tentang kemungkinan membangun arah baru literasi keagamaan di masjid kita.

Selamat membaca!

Daftar Isi

**Memakmurkan Literasi Keagamaan di Masjid;
Sebuah Pengantar | *i***

Oleh: Jamhari Makruf & Idris Thaha

Pengantar Editor | *v*

**Masjid dan Literasi Keagamaan: Tinjauan Historis dan Situasi
Kontemporer di Indonesia | *1***

Oleh: Irfan Abubakar

Wacana Keislaman Salafi dan Politisasi Masjid di Indonesia | *59*

Oleh: Jajang Jahroni

Menelisik Akar Radikalisme di Masjid | *97*

Oleh: Rita Pranawati

**Masjid, Isu Toleransi Keagamaan, dan Penguatan Masyarakat
Multikultural | *129***

Oleh: Abdul Wahid

Generasi Muda Millennial dan Masjid di Era Digital | *157*

Oleh: M. Afthon Lubbi Nuriz

Profil Penulis dan Editor | *183*

Tentang CSRC | *189*

Masjid dan Literasi Keagamaan: Tinjauan Historis dan Situasi Kontemporer di Indonesia

Oleh: Irfan Abubakar

A. PENDAHULUAN

Sebagai negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia, Indonesia memiliki lebih dari 800 ribu masjid (data Dewan Masjid Indonesia). Dari jumlah tersebut diperkirakan setiap 200 Muslim terdapat 1 (satu) masjid dengan jarak rata-rata 500 m dari tempat tinggal. Muslim Indonesia terkenal Islami dimana dari 99% Muslim yang mengaku shalat, 78% diantaranya menunaikannya dengan rutin.¹ Namun semangat dalam bidang ritual ini tidak selaras dengan pembumian ajaran Islam dalam dimensi sosial dan kemanusiaan. Survei Rehman dan Askari (2010) tentang “seberapa Islami negara-negara Islam”, mengungkapkan sebuah ironi. Dari 208 negara yang diteliti, Indonesia berada di urutan ke-140.²

¹ Winfried Weck, Noorhaidi Hasan, and Irfan Abubakar, *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity & the Future of Democracy in Indonesia* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011). h.47.

² Scheherazade S. Rehman and Hossein Askari, “How Islamic Are Islamic Countries?,” *Global Economy Journal* 10, no. 2 (2010).

Dari data survei di atas patut dipertanyakan peran yang dimainkan masjid selama ini terhadap peningkatan kesalehan sosial umat Islam. Tidak ada data nasional yang menunjukkan bagaimana persepsi umat Islam Indonesia tentang fungsi masjid. Namun studi di beberapa kota besar di Indonesia dapat memberikan gambaran awal. Survei CSRC UIN Jakarta (2010) terhadap takmir masjid di DKI Jakarta menemukan bahwa hampir semua takmir masjid yang diinterview menilai masjid tidak hanya sebatas tempat ibadah, tapi juga wahana yang ideal untuk pendidikan nilai-nilai Islam (98,8%).³ Survei tersebut juga menemukan bahwa pendidikan keagamaan umumnya berkisar masalah ibadah, aqidah dan akhlaq, dimana 70% masjid menyinggung isu-isu sosial yang terjadi di masyarakat. Namun, materi keislaman itu disampaikan menggunakan metode ceramah satu arah (96%). Hanya 38% takmir yang menyatakan pernah mengadakan diskusi di masjid.⁴ Rata-rata yang mengisi khutbah dan pengajian para ustadz atau kiai, itupun yang sepaham dengan pemikiran agama takmir masjid (74%). Hanya 8% takmir masjid di Jakarta yang membolehkan cendekiawan Muslim mengisi ceramah di masjid.⁵ Dengan mempertimbangkan data terakhir, dapat diasumsikan bahwa pendidikan keagamaan yang dilangsungkan di masjid mengutamakan literasi keagamaan yang normatif. Sangat sedikit yang menjadikan masjid sebagai wahana memperdalam literasi keagamaan dengan mempertimbangkan konteks sosial.

Isu literasi keagamaan (*religious literacy*) dan pengaruhnya terhadap pola pikir keagamaan masyarakat akhir-akhir ini telah menarik perhatian para ahli. Moore (2006) dari Harvard University melakukan studi tentang literasi keagamaan di

³ Ridwan al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-Benih Islam Radikal Di Masjid: Studi Kasus Jakarta Dan Solo* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010). h. 76.

⁴ *Ibid.* h. 80-82.

⁵ *Ibid.* h. 87.

beberapa negara, termasuk Indonesia, India, Pakistan dan Amerika Serikat, dan menemukan bahwa kualitas literasi keagamaan berpengaruh terhadap perilaku keagamaan penganutnya. Dia melihat bahwa berkembangnya islamophobia di sebagian masyarakat Amerika salah satunya disebabkan oleh rendahnya literasi keagamaan tentang Islam dan tradisinya. Moore menyebut gejala tersebut dengan *religious illiteracy* atau “ketidakaksanaan agama.” Sebaliknya, menguatnya ekstremisme, radikalisme dan intoleransi di sebagian masyarakat Muslim berhubungan dengan rendahnya literasi keagamaan mereka terhadap Islam itu sendiri.⁶

Sampai di sini, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan literasi keagamaan? Moore mendefinisikan “literasi keagamaan” sebagai suatu kemampuan memahami ajaran agama bukan hanya pada doktrin normatifnya, melainkan juga pada bagaimana agama itu diterapkan dalam kenyataan sosial. Menurutnya, para penganut agama di beberapa negara yang diteliti masih rendah literasi keagamaan dalam kerangka yang kedua. Moore menyebut bahwa literasi keagamaan yang pertama diperoleh melalui pengajaran agama (*religious learning*), sedangkan yang kedua melalui “belajar tentang agama’ (*learning about religion*). Dari pengamatannya, pemutlakan (absolutisme) dalam sikap keagamaan umumnya berangkat dari literasi yang rendah mengenai konteks pelaksanaan agama dalam realitas sosial.⁷ Definisi literasi keagamaan yang sama juga tampaknya digunakan oleh al-Syami (2018) dalam bukunya yang berjudul “*Fiqh al-Din wa al-Tadayyun*.” Al-Syami membedakan antara keduanya, dimana “*fiqh al-din*” mengacu kepada kemampuan memahami doktrin ideal agama yang termaktub dalam kitab suci. Sedangkan “*fiqh al-tadayyun*” terkait dengan pemahaman

⁶ Diane L Moore, “Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach,” *World History Connected* 4, no. 1 (2006), h.14.

⁷ *Ibid.*

tentang bagaimana doktrin ideal agama tersebut diterapkan dalam konteks sosial-historis yang berubah.⁸

Berangkat dari kerangka konseptual di atas, tulisan ini mencoba menelaah pembentukan dan pengembangan literasi keagamaan umat Islam dan bagaimana masjid memainkan perannya. Dengan pendekatan historis, tulisan ini menelusuri pembentukan, perkembangan, kemajuan, dan kemunduran literasi keagamaan dalam sejarah serta menganalisis faktor-faktor sosial-politik yang ikut memengaruhinya. Yang juga dilihat di sini keberlanjutan dan perubahan peran masjid dalam dinamika literasi keagamaan sepanjang sejarah Islam. Bagian pertama membahas bagaimana asal-usul pembentukan literasi keagamaan pada masa Nabi dan para Sahabat. Bagian ini menelisik bagaimana komunitas awal memahami agama sebagai teks wahyu dan bagaimana ajaran agama diterapkan dalam konteks sejarahnya yang unik. Dengan kata lain, bagian ini menjawab pertanyaan *fiqh al-dîn* dan *fiqh al-tadayyun* pada masa ini. Terutama dengan membandingkan situasi literasi keagamaan selama Nabi hidup dan setelah Nabi wafat. Bagaimanapun, pada masa Sahabat interpretasi keagamaan mulai diletakkan di pundak para Sahabat sebagai pengganti Nabi dalam membimbing umat.

Bagian kedua berusaha menelusuri perkembangan literasi keagamaan di Era Umayyah dan Abbasiyah. Secara khusus bagian ini mendiskusikan bagaimana masjid memainkan perannya dalam memajukan literasi keagamaan selama abad ke-8 M hingga 11 M. Juga dianalisis bagaimana persentuhan masyarakat Islam dengan budaya Yunani, Romawi dan Persia ikut berpengaruh terhadap kemajuan pesat praktik dan corak literasi keagamaan pada masa itu. Masih di bagian ini pembahasan akan

⁸ Abdul Raqib Sholeh al-Syami, *Fiqh al-Dien wa al-Tadayyun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018).

menelusuri gejala kemunduran literasi keagamaan secara kualitatif dan faktor-faktor sosial keagamaan yang memengaruhinya. Bagian ketiga tulisan ini melakukan penilaian umum terhadap peran masjid di Indonesia dewasa ini dalam pembentukan literasi keagamaan para jama'ah. Bagaimana kualitas *fiq al-dân* dan *fiqh al-tadayyun* para *stakeholder* masjid menjadi pertanyaan yang akan dijawab. Juga dilihat di sini ada tidaknya tradisi literasi keagamaan di era kemunduran ikut membentuk corak literasi keagamaan masjid dewasa ini. Analisis bagian terakhir mengandalkan data-data survei CSRC UIN Jakarta (2010) dan studi tentang literasi keagamaan masjid di 7 kota (CRSC, 2018).

B. MASJID DAN LITERASI KEAGAMAAN DI ZAMAN NABI DAN SAHABAT

Kata “masjid” yang kita kenal hari ini mengacu kepada sebuah bangunan tempat kaum Muslim beribadah. Namun secara bahasa, kata “masjid” berasal dari akar kata Arab “*sajada*” (bersujud) yang mengandung konotasi umum, yaitu tempat sujud/shalat sehingga dimanapun tempatnya sepanjang dibenarkan untuk shalat dapat disebut masjid. Pengertian yang luas ini juga disinggung dalam sebuah hadits riwayat Abu Said, “Semua bumi adalah masjid dan suci, kecuali kuburan dan kamar mandi.” Al-Mahlawi menceritakan, Nabi dan para sahabatnya menyelenggarakan sholat jumat pertama kali di Wadi Rahuna, sebuah tempat terbuka yang letaknya sekitar 4 km dari Kota Madinah. Di tempat ini pula Nabi menyampaikan khutbah jum'at yang pertama kali.⁹ Namun, dalam perkembangan selanjutnya para ulama sunni merumuskan syarat-syarat yang lebih rinci

⁹ Dalam khutbah jumatnya, Nabi menekankan pentingnya menjaga nilai keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya, pentingnya bertakwa kepada Allah dan menjauhi maksiat, serta dorongan untuk selalu berbuat baik agar mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat Hanafi al-Mahlawi, *Amakin Masyhurah Fi Hayat Muhammad* (Dar Alim al-Kutub, 2003).

terkait bangunan masjid dan membedakannya dengan mushalla. Salah satu syaratnya tanah dan bangunan masjid harus menjadi waqaf, sedangkan mushalla tidak, sehingga boleh untuk dipindahfungsikan atau dijual oleh pemiliknya.¹⁰ Terkait dengan fungsinya, masjid terutama adalah tempat menunaikan shalat lima waktu dan shalat jum'at. Selain itu, masjid sejak zaman Nabi telah difungsikan sebagai wahana belajar agama bagi masyarakat Muslim atau menggunakan istilah sekarang lembaga pendidikan "literasi keagamaan".

Literasi Keagamaan: Fiqh al-Dîn wa al-Tadayyun

Ungkapan "literasi keagamaan" yang terjemahan Arab modernnya, "*mahw al-umyah al-dîniyyah*" tidak ditemukan penggunaannya secara *harfiyah* dalam literatur Arab-Islam klasik. Namun kalau ditinjau dari makna leksikalnya frasa tersebut dapat dipadankan dengan ungkapan "*tafaqquh fî al-dîn*", meskipun pemadanan ini tidak sepenuhnya akurat. Istilah "*tafaqquh fî al-dîn*" sendiri tertera dalam al-Qur'an Surat Al-Taubah: 122, dalam bentuk kata kerja, "*liyatafaqqahû fî al-dîn*" (agar mereka mendalami ajaran agamanya).¹¹ Istilah yang sama dan derifatnya, "*faqqaha-yufaqqihu*" (membuat seseorang paham sesuatu), juga disebutkan dalam beberapa hadits Nabi.¹²

¹⁰ Muhyiddin al-Nawawi, *Minhaj Al-Thalibin Wa Umdatul Muftin* (Dar al-Minhaj, n.d.), h. 170.

¹¹ Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini turun merespon fakta dimana semua anggota kabilah berangkat berperang ke medan Tabuk. Lalu turun ayat ini menerangkan tentang kehendak Allah agar tidak semua anggota kabilah pergi berperang. Harus ada anggota kabilah yang tinggal bersama Nabi untuk mendalami ajaran Islam, agar kelak setelah para prajurit yang berperang kembali ke kabilahnya masing-masing mereka tetap mendapatkan pengetahuan agama dari mereka yang belajar bersama Nabi. Lihat Ismail Ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* (Islam Kotob, 1968). Surat al-Taubah [9] ayat 122.

¹² Kata "*yufaqqihu*" (membuat seseorang paham) muncul di sebuah hadits terkenal riwayat Bukhari dan Muslim, "*Man yuridillâhu bihî khairan yufaqqihuhû fî al-dîn*" (Barang siapa yang Allah kehendaki mendapatkan kebaikan, maka Allah akan membuatnya memahami agama secara mendalam). Kata "*yatafaqqahûn*" (belajar ilmu) juga disebutkan dalam sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Thabrani. Kata tersebut disandingkan dengan kata sinonim "*yata'allamûn*" (belajar ilmu). Dalam hadis tersebut Nabi menganjurkan

Dari akar kata yang sama diperoleh istilah “*mutafaqquh fī al-dīn*” atau versi populernya, “*faqih*” (*plural, fuqaha*), sebuah sebutan bagi “orang yang melek (*literate*) agama”. Namun kata “agama” dalam frasa “literasi keagamaan” dan “*tafaqquh fī al-dīn*” mengandung *sense* yang berbeda. Dalam “*tafaqquh fī al-dīn*” kata “agama” dipahami dalam konotasi yang eksklusif, yaitu agama Islam, dan lebih eksklusif lagi, “hukum Islam” (*fiqh*).¹³ Sementara kata “agama” dalam frasa “literasi keagamaan” (*religious literacy*), sebagaimana definisi para pakar modern, seperti Moore, tidak hanya terbatas pada memahami agama dari segi pokok-pokok ajarannya, tapi juga bagaimana agama diterapkan dalam kehidupan nyata. Selain itu, literasi keagamaan juga mencakup pemahaman tentang tradisi agama-agama, setidaknya tradisi agama-agama besar (*world religions*) yang dikenal.¹⁴

Mengikuti konsep Moore di atas, mungkin istilah Arab yang mendekati definisi di atas adalah apa yang baru-baru ini diperkenalkan oleh al-Syami, seorang ahli Ushul Fiqh dari Universitas Um Durman, Sudan, yaitu “*Fiqh al-Dīn wa al-Tadayyun*”. Al-Syami membedakan makna kedua istilah tersebut. Yang pertama, “*fiqh al-dīn*”, mengacu kepada pemahaman agama dari sumber asalnya yang berisifat suci. Dalam konteks Islam “*fiqh al-dīn*” mencakup pemahaman tentang wahyu ilahi sebagaimana tertera dalam kitab suci al-Qur’an dan tentang sabda Nabi Muhammad SAW sebagaimana tertulis dalam

orang berilmu untuk mengajarkan ilmu (*yufaqqihūn/ya’allimūn*) kepada tetangganya yang tidak berilmu, sebaliknya yang tidak berilmu diperintahkan untuk belajar dari yang berilmu. Lihat Nuruddin al-Haitsami, *Majma’ al-Zawaid wa Manba’ al-Fawaid* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Araby, n.d.), h. 164.

¹³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islamy Wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985). Hal.15-17; Cyril Glasse, *The New Encyclopedia of Islam*, 3rd edition (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008).

¹⁴ Moore, “*Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach*.”

kumpulan Hadits. Sedangkan “*fiqh al-tadayyun*”, mengacu kepada pemahaman tentang bagaimana umat Islam dalam sejarah berusaha menafsirkan pesan ilahi dan sabda Nabi tersebut dalam berbagai bentuk diskursus keagamaan serta menerapkannya dalam pelbagai segi-segi kehidupan. Menurut al-Syami, “*fiqh al-dîn*” adalah pengetahuan tentang yang ideal, sedangkan “*fiqh al-tadayyun*” adalah literasi tentang agama dalam kehidupan manusia yang terbatas oleh ruang dan waktu.¹⁵ Dalam perspektif Moore, “literasi keagamaan” menekankan konsep yang kedua, namun Moore menilai bahwa kedua konsep tersebut saling berhubungan dan diperlukan bagi pengembangan kualitas literasi keagamaan.¹⁶

Pada masa Nabi, praktik literasi keagamaan dalam artian generik, membaca, menulis dan memahami ajaran agama, telah dimulai meskipun pendokumentasian al-Qur’an baru berlangsung setelah Nabi wafat. Beberapa catatan sejarah menunjukkan adanya kegiatan pengaksaraan ayat-ayat al-Qur’an pada zaman Nabi, terutama yang melibatkan Zaid bin Tsabit, salah satu dari sekitar 60-an Muslim yang *literate* (melek huruf) pada masa itu.¹⁷ Menurut catatan historis kegiatan pendalaman agama (*tafaqquh fi al-dîn*) pertama-tama berlangsung di rumah Nabi di Makkah dan rumah sahabat-sahabat dekatnya, terutama Zaid bin Arqam (Darul Arqam). Namun, setelah hijrah ke Madinah (622 M), kegiatan literasi mulai difokuskan di masjid, dimana hampir semua pengikut Nabi dapat berkumpul mendengarkan khutbah dan ceramah darinya. Diinformasikan bahwa masjid pertama kali yang diperdengarkan bacaan al-Qur’an adalah Masjid Bani Zuraiq.¹⁸ Setelah Nabi dan komunitas

¹⁵ Al-Syami, *Fiqh al-Dien wa al-Tadayyun*, h. 3-4

¹⁶ Moore, “*Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach*.”

¹⁷ Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of The Qur’anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments, First Edition* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), h. 68-69.

¹⁸ Ahmad bin Abdul Wahhab al-Nuwayri, *Nihayatul Arab fi Fununil Adab* (Beirut), h. 312.

Muslim menetap di Madinah kegiatan *tafaqquh fi al-dîn* mulai disentralkan di Masjid Nabawi. Di sini pesan ilahi tidak hanya disampaikan melalui khutbah jum'at, tetapi juga melalui pembacaan dan penghafalan ayat-ayat al-Qur'an. Berdasarkan saran Nabi, bagian penting dari masjid ini, yaitu Suffah (serambi masjid yang terletak di sebelah timur laut), dikhususkan sebagai tempat para sahabat mendalami Islam langsung dengan Nabi. Kelak para santri Masjid Nabawi ini, di antara yang terkenal adalah Abu Hurairah dan Abu Zar al-Ghiffari, dikenal dengan sebutan Ahlu al-Suffah karena mereka sehari-hari memang menetap di serambi masjid tersebut.¹⁹

C. LITERASI TENTANG ISLAM DAN KERAGAMAN AGAMA

Sebelum ilmu-ilmu keislaman berkembang dan mencapai kemapanannya selama abad ke-2 dan ke-3 Hijriyah (8-9 M), apa yang dipahami oleh masyarakat Islam awal tentang literasi keagamaan mencakup ide tentang ketuhanan, esensi kemanusiaan, hari akhirat, ritual ibadah, akhlak, dan ketentuan etis dalam interaksi sosial di tengah keluarga, komunitas Muslim, dan dengan kelompok non-Muslim. Narasi keagamaan yang dibacakan kepada pemeluk Islam awal merupakan tema yang bersumber dari ayat-ayat al-Qur'an yang diwahyukan kepada Muhammad sebagai Rasulullah. Menurut Lapidus serangkaian narasi Islam yang disampaikan Nabi, khususnya selama periode Makkah, memiliki maksud yang menembus kesalehan spritual menuju tranformasi karakter individu guna menggerakkan sebuah perubahan sosial yang emansipatoris. Dengan kata lain

¹⁹ Menurut al-Kattany terdapat 900 sahabat yang "mondok" di Suffah. Selain belajar al-Qur'an langsung dari Nabi, mereka juga belajar literasi Arab dalam artian membaca dan menulis. Lihat Muhammad Abdul hayy al-Kattany, *Al-Taratih al-Idariyyah* (Syirkah Darul Arqam), hal. 43-44; lihat juga Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments, First Edition* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), hal. 60; Mohd Roslan Mohd Nor et al., "Early History of Islamic Education and Its Expansion in the State of Kelantan Malaysia," *Middle-East Journal of Scientific Research*, 8, 11 (2012), h. 55-56.

literasi keagamaan yang ditawarkan oleh Nabi kepada masyarakat Makkah pada masa itu bersifat membebaskan sehingga mampu menggerakkan kesadaran mereka untuk menentang ketidakadilan sosial yang terjadi dan menjadikan mereka pribadi-pribadi yang merdeka dan memerdekakan.²⁰

Selain itu literasi keagamaan yang diwartakan Nabi tidak hanya sebatas tentang agama Islam, tapi juga mencakup agama-agama sebelum Islam. Dalam QS al-Ghafir [50]: 78 disampaikan bahwa Allah telah mengutus banyak rasul sebelum Nabi Muhammad, dimana sebagian saja dari mereka yang diceritakan dalam al-Qur'an, sedangkan sisanya tidak diceritakan. Al-Tabari dalam tafsirnya malah menyebut 8000 nabi telah diutus sebelum Nabi Muhammad, dimana 4000 darinya diturunkan kepada Bani Israil.²¹ Narasi tentang agama yang eksis pada zaman Nabi cukup banyak disampaikan dalam al-Qur'an terutama tentang tradisi Yahudi dan Nasrani dan juga tentang bagaimana menjalankan interaksi dengan mereka. Al-Qur'an mendeskripsikan relasi Muslim dengan penganut Yahudi dan Nasrani pada masa itu sebagai sesuatu yang dinamis; kadang diwarnai oleh suasana damai dan harmonis, tapi tidak jarang ditingkahi ketegangan dan bahkan konflik. Dalam sejumlah ayat al-Qur'an, agama Yahudi dan Nasrani diakui keberadaannya dan disebutkan dengan nada simpatik sebagai Ahlul Kitab. Namun di bagian lain al-Qur'an juga melukiskan tentang situasi pertentangan dan permusuhan yang kuat antara ketiga pemeluk agama Ibrahim ini.²² Lepas dari hubungan yang diwarnai ketegangan tersebut, seperti diakui oleh Hourani, secara umum relasi dan komunikasi antara pengikut Yahudi, Nasrani dan Muslim di masa-masa Nabi dan

²⁰ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, vol. 1 & 2 (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), h. 33-35.

²¹ Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: Jami'ul Bayan 'an Ta'wil Ayil Qur'an* (Muassasah al-Risalah, n.d.).

²² Charles A. Kimball, "Muslim-Christian Dialogue," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Oxford Islamic Studies Online*, diakses pada tanggal 22 Januari 2019, <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t236/e0567>.

para Sahabat lebih terbuka ketimbang di masa-masa berikutnya.²³ Kebijakan Nabi membangun dan mengikat kerjasama dengan kelompok Yahudi dan suku-suku yang ada di Madinah dalam sebuah kesepakatan politik bersama, Piagam Madinah (*watsiqah madinah*), menunjukkan bagaimana komunitas Muslim awal memahami dan menerapkan konsep ideal al-Qur'an tentang kerukunan umat beragama.²⁴

Selain melalui ayat-ayat al-Qur'an, anggota komunitas Muslim kala itu juga memahami dasar-dasar Islam melalui ucapan, perbuatan dan persetujuan Nabi, yang kesemuanya diyakini sebagai petunjuk dalam menjalani kehidupan secara Islam. Hadits Nabi berfungsi membantu umat memahami bagaimana menerapkan ajaran al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam dan dalam kaitannya dengan penganut agama-agama lain yang hidup pada masa itu. Sementara kesadaran komunitas Muslim akan keragaman agama-agama cukup kuat pada masa itu, karena mereka mengalaminya sendiri, kesadaran akan pluralitas internal dalam Islam sendiri belum cukup kuat. Perbedaan pendapat dalam memahami doktrin Islam pasti muncul di tengah mereka, namun semua itu segera diselesaikan dengan menyerahkan keputusannya kepada Nabi yang diyakini memiliki akses langsung kepada sumber wahyu. Namun sejak awal sebagian mereka telah memiliki persepsi tertentu tentang potensi keragaman internal itu karena mendapatkan informasi langsung dari Nabi. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW pernah meramalkan umat Islam kelak akan terpecah menjadi 72 kelompok (riwayat lain menyebut 73). Dalam riwayat lain ada tambahan kata-kata bahwa semuanya tidak akan selamat kecuali 1, yaitu yang mengikuti jama'ah atau mayoritas dan yang meneladani model keislaman Nabi dan para sahabatnya. Hadits itu sebenarnya tidak hanya meramalkan

²³ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (New York, NY: Warner Books, 1992), h. 59.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (University of Chicago Press, 1979).

keragaman internal dalam Islam, tapi juga menginformasikan fakta keragaman internal yang telah dialami oleh agama Yahudi dan juga Nasrani.²⁵

Bagaimana komunitas Islam awal mempersepsikan keragaman internal dalam Islam ini? Tidak cukup data historis yang dapat membantu kita menangkap literasi yang hidup tentang keragaman internal Islam pada masa Nabi. Bisa jadi sebagian mereka memahami ucapan Nabi tersebut sebagai peringatan untuk menjaga persatuan dan menjauhi perpecahan. Namun bisa juga sebagian yang lain menafsirkannya sebagai penjelasan Nabi bahwa keragaman internal dalam agama, termasuk Islam, merupakan realitas sosial-historis yang tak terelakkan sehingga untuk menyikapinya diperlukan toleransi terhadap perbedaan. Namun yang jelas, baru setelah tiga abad kemudian, interpretasi yang sektarianistik terhadap hadits di atas benar-benar dikembangkan oleh para ulama sunni dalam karya-karyanya tentang aliran-aliran dalam Islam. Salah satunya al-Baghdadi (wafat 1037) yang menulis sebuah karya berjudul *al-Farq bayn al-Firâq* (Perbedaan antara Aliran-aliran).²⁶ Dalam karya tersebut, al-Baghdadi menafsirkan hadits di atas dengan mendaftar sekitar 100 aliran dalam Islam (melebihi yang diramalkan Nabi). Al-Baghdadi menutup analisisnya dengan menegaskan bahwa dari semua aliran itu yang akan selamat hanya satu yaitu aliran Sunni (dimana al-Baghdadi merupakan salah satu tokohnya).²⁷ Perspektif sektarianistik dalam memahami hadits tersebut masih berlanjut hingga hari ini.

²⁵ Hadits tentang perpecahan dalam umat Islam ini sanadnya cukup banyak dengan beberapa variasi teksnya. Salah satunya yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam Sunannya. Haditsnya berbunyi: "Dari Abu Hurairah RA, ia berkata: "*Rasulullah Saw. telah bersabda, 'Kaum Yahudi telah terpecah menjadi tujuh puluh satu (71) golongan atau tujuh puluh dua (72) golongan, dan kaum Nasrani telah terpecah menjadi tujuh puluh satu (71) atau tujuh puluh dua (72) golongan, dan ummatku akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga (73) golongan.*" Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan Abi Dawud* (Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, n.d.).

²⁶ Ibn Thahir al-Baghdadi, *Al-Farq bayn al-Firaq wa Bayan al-Firâq al-Najiyah* (Maktabah Ibn Sina), <http://archive.org/details/FP0431>. (diakses pada tanggal 24 Januari 2019).

Tampaknya tidak banyak Muslim di zaman ini yang menafsirkan hadits tersebut dari perspektif perkembangan sosial-historis agama. Atau meminjam istilah al-Syami (2018), hadits di atas lebih dipahami dalam kerangka keyakinan Islam yang ideal (*fiqh al-dîn*), ketimbang dari perspektif kontekstual-historisnya (*fiqh al-tadayyun*).²⁸ Beberapa ustadz di Indonesia hari ini mempromosikan penafsiran sektarian hadits di atas, dan menilai penelitian sebagaimana yang dilakukan al-Baghdadi, sebagai bagian dari tugas keagamaan, yaitu mendalami siapa saja hari ini golongan dalam Islam yang akan masuk neraka dan siapa yang akan masuk surga.²⁹

Pengkompilasian al-Qur'an: Tonggak Literasi Keagamaan

Kegiatan “*tafaqquh fî al-dîn*” di masjid terus berlanjut sepeninggal Nabi dan dijalankan oleh para sahabatnya yang masih hidup. Komitmen mereka yang tinggi untuk menjalankan ajaran Islam ditunjukkan bukan saja dengan membumikan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, tapi juga dengan meneruskan keberlangsungan pendidikan literasi keagamaan yang telah diajarkan, dianjurkan, dan dicontohkan sendiri oleh Nabi. Literasi al-Qur'an dinilai paling penting dibandingkan dengan literasi lainnya. Al-Qur'an sendiri memiliki keterkaitan yang fungsional dengan literasi. *Pertama*, kata “al-Qur'an” secara bahasa berarti “bacaan”, sesuatu yang harus ada dalam semua praktik literasi.³⁰ *Kedua*, kata-kata yaang paling pertama

²⁷ Al-Baghdadi, Fauzan Saleh, *Teologi pembaruan: pergeseran wacana Islami Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 100-101.

²⁸ Al-Syami, *Fiqh al-Dien wa al-Tadayyun*.

²⁹ Seperti yang diwakili oleh pandangan al-ustadz Jawas di bawah ini: Yazid bin Abdul Qadir Jawas, “Kedudukan Hadits Tujuh Puluh Tiga Golongan Umat Islam,” *Almanhaj* (blog), accessed January 23, 2019, <https://almanhaj.or.id/453-kedudukan-hadits-tujuh-puluh-tiga-golongan-umat-islam.html>. (diakses pada tanggal 23 Januari 2019).

³⁰ Menurut Blake and Blake, para ahli literasi umumnya mengaitkan literasi dengan bahasa tulisan bukan bahasa lisan. Lihat Blake and Blake, *Literacy and Learning: A Reference Handbook*, h. x.

diwahyukan kepada Nabi adalah “*Iqra*” (bacalah!); lalu diikuti dengan frasa “*allama bil al-qalam*” (mengajarkan ilmu dengan pena atau bahasa tulisan)—menunjukkan kegiatan literasi adalah perintah Tuhan.³¹ *Ketiga*, banyak hadits Nabi yang menekankan keutamaan literasi al-Qur’an.³² Namun lebih dari itu, umat Nabi menilai al-Qur’an bukan sekedar bacaan, melainkan sumber norma hukum yang mengatur urusan-urusan dan kepentingan riil mereka—contohnya urusan terkait pembagian harta waris.

Sebelum dibukukan, teks-teks ayat al-Qur’an tersebar di banyak warga Muslim yang merupakan sahabat dan pengikut Nabi. Pada masa itu belum muncul kelembagaan ulama, meskipun beberapa sahabat dinilai lebih *literate* daripada yang lain. Seorang Khalifah Abubakar yang dinilai dekat dengan Nabi saja tidak selalu mampu menjawab semua kasus sengketa hukum yang dilaporkan kepadanya. Dalam suatu riwayat yang dinarasikan Malik dalam Kitab *Muwatta*’-nya, seorang nenek mengajukan komplain kepada Khalifah bahwa dia tidak mendapatkan warisan dari harta cucu laki-lakinya yang telah meninggal, sedangkan dia mengetahui kalau Nabi pernah mengatakan bahwa seorang nenek akan mendapatkan 1/6 harta warisan cucunya. Abubakar tidak langsung memutuskan tapi meminta pendapat dua orang sahabat untuk menilai apakah benar Nabi mengatakan hal itu. Kedua orang sahabat tersebut mengkonfirmasi pernyataan sang nenek.³³

³¹ Al-Qur’an Surat al-‘Alaq [96]: Ayat 1-5.

³² Antara lain hadits yang bersumber dari ucapan Utsman bin ‘Affan dan juga Ali bin Abi Thalib bahwa Nabi bersabda, “Sebaik-baiknya kamu adalah dia yang belajar al-Qur’an dan mengajarkannya; juga hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Mas’ud tentang besarnya pahala orang yang membaca al-Qur’an, dimana 1 huruf dalam al-Qur’an saja bernilai 10 kali lipat pahala; atau hadits Nabi yang menyebutkan bahwa orang yang telah hafal al-Qur’an dan mempelajarinya paling siap menjadi imam shalat. Lihat Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of The Qur’anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, First Edition (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), h.56.

Situasi *fiqh al-dîn* sebagaimana diilustrasikan di atas mendorong munculnya kepentingan yang mendesak untuk mengkompilasi ayat-ayat al-Qur'an ke dalam sebuah dokumen tertulis yang utuh. Kita akan menemukan bahwa kebijakan kompilasi ayat-ayat al-Qur'an ini merupakan tonggak penting bagi perkembangan literasi keagamaan dalam sejarah Islam hingga zaman sekarang ini.³⁴ Abubakar Shiddiq, Khalifah Pertama (632-634 M), atas saran dari Umar bin Khattab, kelak Khalifah Kedua (634-644 M), memerintahkan Zaid bin Tsabit untuk mengumpulkan teks-teks al-Qur'an yang berserakan di berbagai media tulisan.

Yang menarik untuk dijelaskan di sini bahwa keputusan Abubakar menjalankan pengkompilasian al-Qur'an merupakan contoh bagaimana agama diterapkan dalam kenyataan historis, atau contoh *al-tadayyun*, seperti yang dibahas sebelumnya. Demi mendengar usulan Umar tersebut, Abubakar tidak langsung setuju karena khawatir tindakan itu tidak sesuai dengan apa yang dikendaki Allah dan Rasulnya. Pasalnya, Nabi sendiri tidak secara eksplisit memerintahkan sahabatnya untuk mengkompilasi al-Qur'an. Namun mengingat pentingnya kompilasi al-Qur'an bagi kelangsungan dan kelestarian agama Islam, Abubakar pun menerima usulan tersebut. Dengan demikian kebijakan Abubakar ini bersifat *ijtihady* karena tidak ada presedennya pada zaman Nabi.

Selanjutnya, Zaid bin Tsabit, sesuai arahan Khalifah Abubakar, mengumpulkan teks-teks tersebut dengan hati-hati dan menverifikasinya dengan ingatan para *qurra'/huffaz* (penghapal al-Qur'an), untuk kemudian ditulis kembali di atas lembaran-

³³ Malik ibn Anas, *Muwatta' Malik*, bab *al-Far'id*, accessed January 24, 2019, http://archive.org/details/waq5776_906; Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text*. h. 79.

³⁴ Zaid bin Tsabit, yang juga dikenal sebagai sekretaris Nabi, berucap bahwa Nabi Muhammad telah dipanggil ilahi sebelum al-Qur'an berhasil dibukukan. Lihat Ibn Hajar al-Asqalany, *Fathul Bari* (Al-Maktabah al-Salafiyah), h. 12.

lembaran (*shahf*) dan disatukan dalam sebuah bundel (*suhuf*).³⁵ Penting untuk dicatat di sini bahwa Masjid Nabawi menjadi saksi hidup pelaksanaan proyek kompilasi teks-teks al-Qur'an ini sebagaimana dilaporkan dalam riwayat di bawah ini:

“Ibn Hajar menyampaikan bahwa menurut Abu Dawud yang diperolehnya dari Hisyam bin Urwah, Abubakar mengatakan kepada Umar dan Zaid, “Kalian berdua duduk di depan pintu masuk masjid (maksudnya Masjid Nabawi), kalau ada yang datang membawa tulisan ayat-ayat dari Kitab Suci al-Qur'an dan membawa serta dua orang saksi, maka didokumentasikan tulisan itu.”³⁶

Selama periode Abubakar Shiddiq dan Umar bin Khattab terjadi perluasan wilayah kekuasaan politik hingga menjangkau wilayah yang jauh: Damaskus, Suriah, Palestina, Kufah, Basrah, dan sebagian Mesir. Wilayah-wilayah itu sebelumnya merupakan bagian dari kekuasaan Bizantium dan Kerajaan Sasaniyah, Persia. Seiring dengan perluasan wilayah kekuasaan politik muncul tuntutan dari penduduk Muslim, baik yang lama maupun yang baru, di wilayah-wilayah tersebut untuk meningkatkan pemahaman mereka mengenai agamanya. Khalifah di Madinah dan para pejabat di wilayah pendudukan memiliki kepentingan untuk memelihara nilai-nilai dan budaya Islam di tengah masyarakat Muslim yang tengah berkembang populasinya. Caranya dengan mengutus para *qurra'* untuk mengajarkan Islam kepada penduduk Muslim di sana. Proses pembelajaran literasi al-Qur'an selama masa itu dilangsungkan dengan meniru model

³⁵ Salah satu alasan mengapa Umar bin Khattab gigih mendorong Abubakar Shiddiq untuk mengambil kebijakan pengkompilasian teks-teks al-Qur'an adalah laporan banyaknya para penghafal al-Qur'an (*qurra'*) yang wafat di medan Perang Yamamah. Umar khawatir ke depannya akan banyak lagi para penghafal yang gugur di medan perang. Apabila Abubakar tidak segera mengumpulkan teks-teks al-Qur'an yang tersebar ke dalam suatu kompilasi standar maka dikhawatirkan sebagian pesan wahyu al-Qur'an akan hilang atau berubah. Lihat Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text*, hal. 78, hal. 83; al-Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Dar ibn Katsir, n.d.), *Jami'ul Qur'an*, hadits No 4986

³⁶ Al-Asqalany, *Fathul Bari*. Hal. 14; Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text*. h. 80.

yang dicontohkan Nabi, yaitu dilangsungkan di masjid. Diceritakan oleh al-Dzahabi bahwa Abu al-Darda' yang diutus Khalifah Umar ke Damaskus akhirnya menetap di kota itu cukup lama dan membangun *halaqah* pengajian di Masjid Damaskus yang diikuti oleh banyak sekali murid. Tercatat kurang lebih 1600 murid yang belajar mengaji dengannya.³⁷ Besarnya tuntutan sosial untuk belajar Islam menyebabkan perubahan karakteristik literasi keagamaan dari sekadar instrumen budaya kepada literasi fungsional. Seorang Abu al-Darda' mustahil secara efektif mengajarkan al-Qur'an sendiri kepada 1600 muridnya. Karena itu muncul tuntutan untuk mencetak kader-kader baru yang dapat berfungsi sebagai guru literasi al-Qur'an.³⁸

Tantangan yang harus dihadapi oleh Khalifah Ketiga, Utsman bin Affan (644-655 M) adalah bagaimana menghadirkan sebuah *mushaf* al-Qur'an dengan dialek standar di tengah gejala menguatnya perbedaan dan keragaman cara membaca al-Qur'an mengikuti dialek masing-masing wilayah. Terutama sekali karena ekspansi wilayah di masa Khalifah Ustman telah meliputi wilayah-wilayah non-Arab di sebagian wilayah Afrika, yaitu Tunisia, dan sebagian lagi Asia Tengah, seperti Azarbaijan. Dari laporan sejarah dapat ditangkap sensitifitas umat Islam pada masa itu terhadap keragaman dalam ekspresi Islam. Kepekaan ini sebagiannya didasari oleh kewaspadaan mereka terhadap ancaman perubahan yang dapat mengenai Islam dan ajarannya yang asli. Tampak umat Islam kala itu menilai negatif perubahan yang diyakini terjadi pada teks-teks kitab suci Yahudi dan Nasrani. Mereka tidak ingin hal itu terjadi pada Islam dan karenanya ketika mereka mendeteksi munculnya gejala yang berbeda dari aslinya segera direspon dengan mengajukan

³⁷ Syamsuddin Muhamamd bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala* (Muassasah al-Risalah), h. 344-346.

³⁸ *Ibid*, h. 21.

tuntutan standardisasi. Karena itu dapat dipahami bahwa para sahabat kala itu mengapresiasi kebijakan Utsman bin 'Affan yang berhasil menghadirkan Mushaf al-Qur'an standar. Mushaf al-Qur'an standar ini kemudian digandakan dan disebarakan ke wilayah-wilayah kekuasaan Islam yang luas dengan melibatkan para guru literasi al-Qur'an.³⁹

Masjid, Keterbukaan Wacana, dan Pelembagaan Ortodoksi

Setelah pusat-pusat kekuasaan politik bergeser dari Madinah ke Damaskus (Dinasti Umayyah), lalu kemudian berpindah ke Baghdad (Dinasti Abbasiyah), narasi keagamaan dalam Islam pun semakin berkembang dengan corak yang lebih sistematis, diskursif, plural, dan melibatkan sejumlah besar spesialis (*ulama'*) dalam cabang-cabang ilmu-ilmu Islam. Masjid masih melanjutkan peran pentingnya sebagai tempat mendidik literasi al-Qur'an. Namun di masa ini kegiatan literasi keagamaan telah menjelma menjadi praktik-praktik intelektual yang kaya dengan pengkajian, pendalaman, dan publikasi ragam wacana keagamaan: teologi, hukum dan mistisisme. Pada zaman Nabi dan Sahabat literasi keagamaan sepenuhnya didasarkan pada al-Qur'an dan Hadits dan Sunnah Nabi dan praktik-praktik *ijtihady* yang dijalankan oleh Sahabat Nabi. Setelah mengalami persentuhan dengan tradisi baru di luar Islam, seperti teologi Kristen, filsafat Yunani, serta praktik-pratik hukum dan administrasi Romawi, literasi keagamaan pun berubah coraknya terutama dalam segi metode pembahasan dan argumentasinya. Semua tradisi di atas memberikan pengaruh terhadap upaya kaum Muslim di ruang dan waktu yang telah berubah untuk menerapkan ajaran ideal yang termaktub dalam al-Qur'an.⁴⁰

Pada masa Nabi dan Sahabat masjid berfungsi untuk menyampaikan ajaran Islam dalam bentuk nasihat dan khutbah

³⁹ Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text*, h. 87-97.

⁴⁰ Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*; Hourani, *A History of the Arab Peoples*; Rahman, *Islam*.

oleh Nabi dan para Sahabat. Mengingat masjid merupakan satu-satunya lembaga publik pada masa itu, maka masjid difungsikan bukan hanya untuk merepresentasikan nilai-nilai keagamaan, melainkan juga sebagai media komunikasi publik. Hingga masa Dinasti Umayyah, para khalifah dan para gubernurnya menjalankan otoritas sebagai khatib di masjid. Makanya isi kandungan khutbah pada era Sahabat hingga Dinasti Umayyah tidak melulu nasihat keagamaan, tapi juga persoalan pemerintahan, bahkan instruksi-instruksi yang diberikan oleh kepala negara kepada rakyatnya. Perubahan peran keagamaan khalifah baru terjadi pada masa Dinasti Abbasiyah dimana para khalifah tidak lagi bertindak sebagai khatib, fungsinya digantikan oleh ulama (*qadhi*) yang ditunjuk oleh khalifah untuk merepresentasikannya di depan jama'ah. Kebijakan ini juga dapat dipahami sebagai pola khalifah Abbasiyah "bertadayyun" dalam membangun pola relasi politik dengan agama. Beberapa ahli berpendapat bahwa kebijakan itu diambil oleh Khalifah Abbasiyah untuk mempertegas sikapnya yang berpihak kepada nilai-nilai keislaman karena khalifah dinasti Umayyah dikesankan oleh para ulama masa itu kurang Islami.⁴¹ Menurut catatan sejarah, Ziyad bin Abi Sofyan, Gubernur Basrah dan Kufah pada Masa Muawiyah, berkhutbah di sebuah masjid di Kufah guna meyakinkan para penduduk Kufah untuk menerima *bay'at* Yazid putra Muawiyah sebagai khalifah pengganti ayahnya. Di tengah memberikan khutbahnya beberapa jama'ah mencemooh Ziyad dan bahkan ada yang melemparinya dengan batu kerikil.⁴²

Memasuki paruh kedua abad ke-8 M atau abad ke-2 Hijriyah, isu-isu keagamaan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks seiring dengan kompleksitas kehidupan sosial di wilayah perkotaan yang semakin kosmopolit. Sebagaimana disampaikan sebelumnya pada mulanya literasi keagamaan di masjid

⁴¹ Dale Hoiberg, *Students' Britannica India* (Popular Prakashan, 2000). h. 236.

⁴² Akbar Shāh Khān Najībābādī, *History of Islam* (Vol 2) (Darussalam, 2001).h. 37-41.

menekankan keaksaraan dalam artian dasar (*basic literacy*), baca-tulis dan pemahaman al-Qur'an berdasarkan petunjuk Nabi, dimana konstruksi makna-makna al-Qur'an belum menjadi sebuah kebutuhan diskursif. Namun setelah masa ini para ulama mulai membahas dan menafsirkan al-Qur'an dengan cara baru, yaitu dengan menggunakan rasio atau nalar (*ra'yu*). Melalui penafsiran yang rasional itu mereka mengembangkan diskursus-diskursus baru berkenaan dengan isu-isu teologis, hukum, dan mistisisme. Pada gilirannya kegiatan diskursif ini memunculkan kategori keulamaan yang lebih spesifik menurut isu yang dibahas: ada kelompok teolog (*mutakallimun*), ada kelompok ahli hukum (*fuqaha*), dan ada kelompok asketis (sufi/zahid). Beberapa sejarawan seperti Makdisi dan Lapidus memasukkan di dalamnya kategori ahli bahasa (*lughawiyun, nuhat*) serta ahli retorika (*balaghiyyun*), namun mereka lebih dianggap sebagai pendukung ilmu-ilmu keagamaan.⁴³ Terakhir harus disebutkan juga para filsuf (*hukama*), namun kelompok ini dipersepsikan marjinal di kalangan komunitas keulamaan yang berkonsentrasi di masjid-masjid ataupun di madrasah-madrasah.⁴⁴ Menurut Lapidus, diskursus filsafat dan ilmu pengetahuan, selain musik dan seni, tidak terlalu berkembang di kalangan komunitas keagamaan, tapi lebih mendapat apresiasi di kalangan komunitas istana: khalifah, gubernur, pangeran, dan pejabat-pejabat negara lainnya.⁴⁵

Hingga abad ke-10 M, sebelum madrasah-madrasah yang independen didirikan, masjid masih memainkan peran dominan sebagai lembaga keagamaan yang menjadi tempat untuk membahas dan mendalami literasi keagamaan. Hal yang menonjol dari praktik literasi keagamaan pada masa-masa ini

⁴³ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edimburg University Press, 1990).

⁴⁴ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2002).

⁴⁵ Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*.

banyaknya aktifitas diskusi dan bahkan perdebatan terutama dalam menafsirkan isu-isu teologis dan hukum. Kegiatan debat keagamaan itu mengambil tempat di *halaqah-halaqah* (lingkaran studi) yang diadakan di masjid-masjid besar. Salah satu debat yang terkenal dalam sejarah Islam adalah perdebatan teologis antara dua orang ulama: Hasan al-Bashri dan Wasil bin 'Atha', keduanya hidup selama awal abad ke-2 H/8M. Dikisahkan bahwa dalam sebuah *halaqah* seorang meminta pendapat Hasan al-Bashri mengenai status Muslim yang telah melakukan dosa besar seraya mengajukan pandangan kalangan Khawarij dan Mur'jiah. Wasil bin 'Atha' mendebat gurunya dan mengajukan pandangan baru yang juga berbeda dengan Murji'ah dan Khawarij. Menurutnya pelaku dosa besar tidak dapat disebut Muslim ataupun kafir, tapi berada di antara dua posisi tersebut (*manzilah bayn al-manzilatain*). Diceritakan setelah perdebatan itu, Wasil bin 'Atha' meninggalkan gurunya dengan *halaqah*-nya dan mengadakan *halaqah*-nya sendiri. Hasan al-Bashri menyebut Wasil bin 'Atha' telah memisahkan diri (*i'tazala*) dari kelompoknya. Konon dari cerita inilah sejarah awal munculnya aliran Muktazilah, sebuah aliran teologi Islam rasional yang pernah begitu dominan pada masa Dinasti Abbasiyah pertama.⁴⁶

Narasi tentang perdebatan antara Hasan Bashri dan Wasil bin 'Atha' di atas memberikan ilustrasi kepada kita tentang corak literasi keagamaan pada masa itu. Para ulama klasik ini berusaha menerapkan penafsiran atas prinsip-prinsip Islam dalam suasana keterbukaan dan kelapangan terhadap perbedaan pendapat bahkan dalam isu-isu teologis yang hari ini dianggap sensitif. Toleransi pada pendapat keagamaan yang berbeda berlangsung kental di ranah hukum (*fiqh*). Menurut Schacht, pada masa-masa awal pembentukan sistem hukum Islam, sebelum pemantapan mazhab-mazhab, para ulama menunjukkan sikap intelektual yang terbuka dan toleran

⁴⁶ Rahman, *Islam*, h. 120.

terhadap pendapat hukum dan mazhab hukum yang berbeda. Schacht menyebut sikap toleran tersebut sebagai watak dari praktik hukum Islam pada masa itu.⁴⁷ Namun setelah berakhirnya periode ijtihad dan mazhab-mazhab hukum dan teologi telah mapan, kegiatan literasi keagamaan mengalami kejumudan ditandai dengan menguatnya *taqlid* dan diikuti dengan gejala pelembagaan sektarianisme dalam teologi. Puncak dari sektarianisme di bidang teologi dan hukum ini ditandai dengan menguatnya suatu bentuk pemikiran keagamaan yang ortodoks dimana ukuran-ukuran keislaman yang benar mulai dibakukan dan dilembagakan. Hasilnya, lahirnya aliran Sunni sebagai ortodoksi Islam yang dibangun atas dasar teologi Asy'ariyah dan empat Mazhab Hukum (Syafi'iyah, Hanafiyah, Hanbaliyah dan Malikiyah). Di luar standar-standar tersebut, dikategorikan sebagai heterodoks (*bid'ah*). Aliran Syi'ah dianggap keluar dari standar Islam yang benar karena menolak syarat Ijmak ummat yang menerima kepemimpinan empat Sahabat Nabi sebagai khalifah yang syah. Tendensi pada ortodoksi ini tampak pada munculnya literatur *heresiografi* (ilmu tentang aliran sesat) dari kalangan ulama Sunni terkemuka. Al-Asy'ari (wafat 935 M), al-Baghdadi (wafat 1037 M), al-Ghazali (wafat 1111), dan al-Syahrastani (wafat 1125M), diantara ulama terkemuka yang menulis karya-karya yang memaparkan kriteria Islam Sunni yang benar dan mana yang menyimpang.⁴⁸ Saking banyaknya karya-karya *heresiografi* yang menampilkan kesesatan ajaran selain Islam yang murni, beberapa ahli menyebut Islam sebagai agama yang sangat berorientasi kepada kesesatan ajaran lain guna memantapkan

⁴⁷ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam* (Jogjakarta: Penerbit Islamika, 2003), h. 50.

⁴⁸ Diantara karya-karya ulama klasik yang mengupas tentang ukuran-ukuran akidah yang murni adalah: *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa al-Ikhtilâf al-Mushallîn* karya Asy'ari, *al-Farq bayn al-Firaq* karya al-Baghdadi, *Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zandaqah*, dan *Fadhâ'ih al-Bâthiniyyah wa-Fadhaâ'il al-Mustazhiriyyah* oleh al-Ghazali. Lihat Saleh, *Teologi pembaruan*, h. 78.

dan mempertahankan kemurnian agamanya.⁴⁹

Masjid: Kuttab, Halaqah hingga Jami'ah

Peran masjid sebagai lembaga untuk pendalaman literasi keagamaan dalam Islam masih terus berlangsung dan tidak berhenti meski dengan munculnya institusi madrasah yang terpisah dari masjid.⁵⁰ Masjid sendiri disamping melanjutkan tradisi *halaqah* dan majelis-majelis ilmu, juga mulai menyelenggarakan pendidikan keagamaan untuk anak-anak usia sekolah dasar yang disebut *kuttab* (sekolah tulis). Hingga awal abad ke-10 M hampir semua masjid telah memiliki *kuttab* dimana anak-anak itu belajar literasi keislaman dasar. Mereka mula-mula belajar menulis ayat-ayat al-Qur'an dan dilanjutkan dengan belajar al-Qur'an secara penuh. Selain belajar al-Qur'an anak-anak di *kuttab* juga belajar Ilmu Hisab. Hampir semua sarjana Muslim klasik baik yang spesialis di bidang hukum, teologi, ilmu-ilmu bahasa, retorika, sejarah, dan bahkan mereka yang dikenal sebagai filsuf dan ilmuan Muslim mengenyam pendidikan dasarnya di *kuttab*. Salah satunya Ibnu Sina yang dikenal sebagai filsuf dan ilmuan di bidang kedokteran. Penulis *Qânun fi-al-Tibb* (prinsip-prinsip pengobatan) ini bahkan melakukan studi khusus tentang pendidikan di *kuttab* dan menulis sebuah risalah penting yang berisi tentang metode pendidikan anak.⁵¹

Setelah menamatkan *kuttab* anak-anak yang sudah menginjak usia remaja dapat melanjutkan belajar di masjid-masjid yang lebih besar atau *jami'* untuk literasi keagamaan tingkat lanjut. Di masjid *jami'* ini mereka akan mempelajari hukum Islam dan

⁴⁹ John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns* (Albany: State University of New York, 1998), h. 12.

⁵⁰ A.L. Tibawi, *Islamic Education* (London: Luzac and Company Ltd, 1972), h. 24.

⁵¹ M. S. Asimov and Clifford Edmund Bosworth, *The Age of Achievement: Vol 4* (Motilal Banarsidass, 1999).

teologi. Namun, di beberapa masjid *jami'* mereka juga dapat mengikuti *halaqah-halaqah* di bidang *Nahwu* (tata bahasa Arab), Puisi Arab, Mantiq, Al-Jabar, Sejarah, dan bahkan Biologi.⁵² Wardenburg mencatat bahwa beberapa masjid berkembang menjadi institusi belajar yang terkenal, menarik minat sejumlah besar siswa, ratusan hingga ribuan. Di masjid-masjid ini juga dibangun perpustakaan-perpustakaan yang mengoleksi berbagai literatur-literatur karya sarjana Muslim.⁵³ Dalam satu masjid besar bisa terdapat puluhan dan bahkan ratusan *halaqah*. Bisa dibayangkan betapa ramainya dan antusiasnya para pelajar menghadiri *halaqah-halaqah* tersebut. Al-Muqaddasi, seorang ahli geografi abad ke-10, menceritakan bahwa suatu ketika dia dan beberapa temannya menghadiri *halaqah* di sebuah masjid, saat itu waktunya antara Shalat Maghrib dan Isya, saat dia dan teman-temannya sedang mengobrol, tiba-tiba dia mendengar ada suara yang berteriak kepadanya, “Balikkan wajah Anda ke kelas”, setelah itu baru dia sadari kalau dirinya duduk di antara dua kelas. Dia menghitung ada sekitar 110 *halaqah* di masjid itu.⁵⁴ Hingga abad ke-14 tradisi *halaqah* di masjid masih berlangsung dengan jumlah siswa yang cukup banyak. Ibn Batutah (abad ke-14) mencatat bahwa lebih dari lima ratus siswa menghadiri *halaqah* di masjid Umayyah.⁵⁵ Masjid ‘Amr ibn al‘Asy di dekat Kairo memiliki lebih dari empat puluh *halaqah* di beberapa titik, dan di masjid utama Kairo, ada seratus dua puluh *halaqah*.⁵⁶

Beberapa masjid tertentu mengembangkan studi keagamaan

⁵² F.B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, 3rd ed. (The University of Chicago Press, 1980), h. 150-151.

⁵³ J. Waardenburg, *Some Institutional Aspects of Muslim Higher Learning* 12 (n.d.): 96-138. h.98.

⁵⁴ A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London: Luzac and Company, n.d.), h.100.

⁵⁵ K.A. Totah, *The Contribution of the Arabs to Education* (New York: Columbia University, 1926), h.45.

⁵⁶ *Ibid*, h.43.

tingkat lanjut atau mirip dengan perguruan tinggi zaman ini—mungkin seperti STAIN atau IAIN di Indonesia. Institusi studi tingkat lanjut ini dikenal dengan sebutan *al-jami'ah* karena berasal dari kata “masjid jami’”, yang cukup disingkat “al-jami’”. Hingga hari ini masyarakat di Arab menyebut universitas dengan *al-jami'ah*. *Al-Jami'ah* menawarkan beberapa studi keagamaan tingkat lanjut. Namun studi hukum (*fiqh* dan *ushul fiqh*) yang paling banyak ditawarkan ke mahasiswa. Menurut Makdisi pada abad ke-10 beberapa masjid di Baghdad menggabungkan masjid dengan penginapan (*khan*) untuk menempatkan mahasiswa hukum yang berasal dari luar kota. Salah satu patron utama *al-jami'ah* ini adalah Badr ibn Hasanawaih (w. 1014/1015), gubernur beberapa provinsi di bawah Dinasti Buwaihi. Menurut Makdisi alasan di balik pembangunan “khan” ini karena masjid tidak bisa digunakan untuk menginap sedangkan mahasiswa-mahasiswa yang berasal dari luar kota akan menghabiskan tahunan untuk menyelesaikan masa belajarnya di bidang hukum.⁵⁷ Tampaknya kebijakan ini mengikuti tradisi Nabi yang membangun masjid terhubung dengan rumah tempat tinggalnya. Eratnya hubungan antara masjid dan *jami'ah* (universitas) dapat disaksikan jejaknya hingga kini, yaitu Universitas al-Azhar di Kairo, Universitas Zaytuna di Tunis, dan Karawiyin di Fez.

Redupnya Tradisi Kritik

Dengan tertutupnya “pintu *ijtihad*” seiring dengan terlembagakannya ortodoksi Islam yang diwakili Sunni, maka tradisi berpikir kreatif dan sintesis yang pernah menguat selama abad-abad ke-8 hingga 10 M berangsur-angsur meredup digantikan dengan aktivitas literasi keagamaan yang cenderung imitatif dan berisi syarah-syarah dari karya-karya para ulama-ulama awal yang ditasbihkan sebagai *mujtahid* (pemikir

⁵⁷ George Makdisi, “Islamic Schools,” in *Dictionary of the Middle Ages* (Charles Scribners and Sons, 1988), h. 65.

mandiri). Masjid-masjid masih terus menyelenggarakan *kuttab*, *halaqah* dan *jami'ah*, namun literasi yang dipelajari menampilkan pandangan keagamaan yang dogmatis. Menurut Azra, *al-jami'ah* pada masa itu menyelenggarakan kegiatan pendidikan lanjut dalam artian *the institution of higher learning*, bukan universitas riset sebagaimana nomenklatur yang tengah hangat dibicarakan dewasa ini. Menurut Azra *al-jami'ah* yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai universitas tertua dalam sejarah manusia, lebih tepat disebut sebagai madrasah ketimbang sebagai universitas menurut ukuran sekarang tentunya.⁵⁸

Di madrasah maupun *jami'ah* ini para pelajar dididik dengan pelajaran *al-'ulum al-islamiyyah* atau *al-'ulum al-diniyyah* (ilmu-ilmu agama), namun dengan penekanan khusus pada bidang fiqih, tafsir dan hadis. Memang di masa klasik, studi-studi tentang ilmu ini melibatkan nalar atau yang disebut *ijtihad*, namun menurut Azra *ijtihad* di sini bermakna penafsiran baru terhadap doktrin yang mapan dan disepakati. Adapun ilmu-ilmu non-agama atau profan seperti ilmu-ilmu alam dan eksakta bukan merupakan bagian ilmu yang dominan, kalah saing dengan ilmu-ilmu agama.

Memang pernah ada suatu masa dimana ilmu-ilmu umum atau profan menjadi bagian dari kurikulum madrasah, yaitu di masa al-Makmun, salah seorang khalifah Dinasti Abbasiyah yang berkuasa antara 813-833 M. Al-Makmun sendiri adalah penganut aliran Muktazilah yang rasional. Namun setelah hancurnya aliran Muktazilah dan digantikan dengan al-Asy'ariyah sebagai soko guru ortodoksi dalam Islam, maka ilmu-ilmu eksakta dan ilmu alam tidak lagi menjadi bagian dari kurikulum madrasah dan *jami'ah*, namun dipelajari di rumah-rumah secara privat. Ilmu-ilmu itu dianggap subversif yang dapat

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. h. viii-ix.

menggugat kemapanan doktrin Sunni, terutama dalam bidang teologi dan hukum (*fiqh*).⁵⁹

Pada masa ini pendidikan Islam baik madrasah maupun *jami'ah* tidak memasukkan politik dan relasinya dengan agama dalam kurikulum. Meskipun banyak madrasah memiliki afinitas dengan penguasa politik, madrasah sendiri tidak mengajarkan literasi politik. Kendati demikian, kepedulian terhadap literatur politik bukan sama sekali absen di masyarakat Islam klasik. Terbukti dengan lahirnya literatur politik yang terkenal dalam khazanah intelektual klasik. Dua di antara yang terkenal adalah *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (semacam pemikiran kenegaraan dalam Islam) karya al-Mawardy (wafat 1072) dan *Nasihah al-Mulk* (panduan politik untuk para raja) karya al-Ghazaly (wafat 1111).⁶⁰

Redupnya tradisi kritik dalam literasi keagamaan semakin dilembagakan dengan munculnya madrasah-madrasah yang didirikan oleh penguasa yang memiliki afinitas dengan aliran dan mazhab tertentu. Madrasah yang paling terkenal di abad pertengahan Islam adalah Madrasah Nizamiyah yang didirikan di kota Baghdad dan sekitarnya pada abad ke-11 M. Madrasah-madrasah ini dibangun oleh Nizamul Muluk, seorang wazir terkenal di masa Dinasti Seljuk (abad ke-11). Beberapa sarjana seperti Ignaz Goldziher berpendapat bahwa Nizamul Muluk memiliki kepentingan politik keagamaan dalam pendirian Madrasah Nizamiyah ini. Menurutnya sebagai seorang pengikut Asya'ariyah Nizamul Muluk berkepentingan untuk menjadikan Madrasan Nizamiyah sebagai institusi resmi untuk menyebarluaskan faham Asy'ariyah di seantero wilayah kekuasaannya.⁶¹ Namun, Makdisi menolak teori Goldziher dan

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. h. viii-ix.

⁶⁰ *Ibid.* h. viii-ix.

⁶¹ Muhammad Al-Faruque, "The Development of the Institution of Madrasah and the Nizamiyah of Baghdad," *Islamic Studies* (1987), h. 259.

berpendapat bahwa Madrasah Nizamiyah mengajarkan banyak bidang kajian keislaman, bukan hanya fokus pada teologi Asy'ariyah. Namun Mustafa Jawab sebagaimana dikutip al-Faruque lebih cenderung mendukung pendapat Goldziher:

Nizamul Muluk sendiri adalah pengikut Asy'ari dan mendirikan Madrasah Nizamiyah untuk menyebarluaskan Mazhab Syafi'i pada umumnya dan Aliran Asy'ariyah pada khususnya. Dalam pernyataannya yang tidak didokumentasikan dia menyebut bahwa nama Abu al-Hasan al-Asy'ari ditulis di pintu gerbang Madrasah Nizamiyah dan boleh jadi ditulis juga di pintu gerbang Madrasah Nizamiyah yang lainnya. Meskipun sumber-sumber yang ada tidak terlalu pasti menyebut peran resmi Nizamiyah dalam propaganda Asy'ariyah, tapi boleh dibilang bahwa ajaran al-Asy'ariyah disebarluaskan di Nizamiyah dengan persetujuan diam-diam dari pendirinya, melalui beberapa guru besar, seperti Abu Ishaq al-Shirazi dan Imam al-Ghazali, serta para guru-guru lainnya.⁶²

D. MASJID DAN LITERASI KEAGAMAAN DI INDONESIA KONTEMPORER

Tampaknya pelembagaan literasi keislaman era klasik yang didominasi oleh diskursus fiqih, aqidah, dan akhlak tetap terpelihara dalam wacana keagamaan masjid hingga hari ini. Kesenambungan itu dapat dilihat dari hasil penelitian yang dilakukan di sejumlah masjid di Indonesia beberapa tahun terakhir. Salah satunya survei yang dilakukan oleh CSRC UIN Jakarta tahun 2009 terhadap 250 masjid di DKI Jakarta (total masjid di DKI 2831). Dari survei tersebut diperoleh data bahwa mayoritas masjid di Jakarta dalam khutbah dan pengajiannya mengangkat tema keislaman seputar Fiqih (93%), Akidah/Teologi (86%) dan Akhlaq (84%). Sementara hanya 25%

⁶² Al-Faruque, h. 260.

saja yang menyinggung filsafat. Dibanding filsafat, tema sejarah cukup banyak diterima (64%),⁶³ dan disusul tasawuf (49%). Studi kasus yang baru-baru ini dilakukan oleh CSRC UIN Jakarta di 35 masjid di 7 kota di Indonesia juga menunjukkan hal yang sama dimana tema-tema fiqih ibadah, aqidah dan akhlaq mendominasi narasi keagamaan yang disampaikan para khatib dan muballigh.⁶⁴ Wacana keislaman di masjid tampaknya tidak jauh beda dengan diskursus keagamaan yang ditampilkan di media sebagaimana respon masyarakat Muslim Indonesia yang mengaksesnya. Survei nasional CSRC tahun 2011 terhadap Muslim di 10 kota di Indonesia menunjukkan bahwa 93-94% warga Muslim menerima informasi tentang rukun iman dan rukun Islam, diikuti akhlak (88%), fiqih makanan halal (87%), serta fiqih nikah dan cerai (67%).⁶⁵

Dari “Kuttab” Modern hingga Halaqah Tafsir Jalalayn

Hingga dewasa ini masjid masih diyakini sebagai lembaga keislaman yang ideal untuk mengajarkan literasi keagamaan kepada umat Islam. Survei CSRC (2010) di Jakarta menemukan 98,8% pengurus masjid di DKI berpendapat seperti itu.⁶⁶ Dalam studi kualitatif di 7 Kota (CSRC, 2018) hal yang sama juga dikatakan oleh sejumlah pengurus masjid di kota-kota Banda Aceh, Palembang, DKI Jakarta, Manado, Ambon, Tasikmalaya-

⁶³ Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 79.

⁶⁴ Tim CSRC UIN Jakarta, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)” (CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018).

⁶⁵ Noorhaidi Hasan and Irfan Abubakar, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011).

⁶⁶ Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 76.

⁶⁷ Tim CSRC UIN Jakarta, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)” (CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018).

Garut, dan Mataram.⁶⁷ Di Provinsi DKI Jakarta sendiri literasi keagamaan paling banyak dilaksanakan melalui kegiatan majelis taklim (98%), dan khutbah Jumat (74%). Lebih dari separuh masjid di Jakarta memiliki lembaga TPA/TKA (53%), dan mengadakan kegiatan Remaja Masjid (42%).⁶⁸ Namun cukup ironis, hampir 100% pengurus masjid di kota besar seperti Jakarta meyakini pentingnya literasi keagamaan diadakan di masjid, tapi hanya 40% yang memiliki perpustakaan masjid. Itupun dengan koleksi yang terbatas.⁶⁹

Tampaknya TPA lebih mirip dengan *kuttab* pada masa klasik Islam dimana peserta ajarnya kebanyakan berusia 6 hingga 14 tahun. Materi pelajaran yang dewasa ini banyak diajarkan di TPA adalah membaca al-Qur'an dengan metode yang disesuaikan dengan psikologi linguistik anak-anak Indonesia. Metode baca al-Qur'an yang terkenal adalah *Iqra'* yang terdiri dari 6 jilid, berfungsi sebagai persiapan sebelum mempelajari al-Qur'an secara penuh. Sejumlah TPA juga mengajarkan tulis aksara Arab dengan metode dikte (*imla'*). Materi-materi lain yang juga diajarkan adalah hafalan surat-surat pendek dalam al-Qur'an, hafalan bacaan sholat, dan hafalan do'a-do'a. Beberapa TPA juga mengajarkan materi aqidah dan fiqh ibadah, namun hal ini tampaknya tidak umum. Dengan demikian, TPA merupakan model lembaga masjid modern yang berfungsi menyediakan pengenalan literasi keislaman yang dasar (*basic Islamic literacy*). Berdasarkan survei di DKI (CSRC, 2010), bisa ditarik kesimpulan bahwa terdapat 53% masjid di DKI yang telah mengusahakan pendidikan literasi keislaman dasar bagi komunitas Muslim.⁷¹

Hanya 1/4 masjid di DKI yang menyelenggarakan kegiatan

⁶⁸ Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 83.

⁶⁹ *Ibid*, h. 82.

⁷⁰ *Ibid*, h. 76

⁷¹ *Ibid*, h. 81.

diskusi keagamaan.⁷² Metode pengajaran materi keislaman rata-rata dilaksanakan dengan metode ceramah yang bersifat satu arah,⁷³ dimana 42% dengan cara membacakan dan menerangkan arti dari literatur berbahasa Arab, terutama kitab tafsir dan kitab fiqh.⁷⁴ Tampaknya metode pengajaran yang satu arah ini lebih dikenal umum di masjid-masjid di Indonesia ketimbang metode diskusi dan atau training. Model pengajaran keagamaan yang pasif ini tampaknya mewarisi model *halaqah* keagamaan di masa-masa pra-modern Islam (sejak abad ke-14 M) setelah tertutupnya pintu *ijtihad* dalam diskursus *fiqh* dan *ushul fiqh*. Hal ini terbukti dengan populernya penggunaan kitab Tafsir Jalalayn sebagai rujukan di masjid-masjid di DKI (45%). Tafsir Jalalayn sendiri merupakan literatur tafsir sunni yang ditulis pada abad ke-15 oleh dua ulama sunni kelahiran Kairo: Jalaluddin al-Mahalli (w. 1459M) dan Jalaluddi al-Suyuthi (w. 1505).

Fungsi Masjid: Ibadah, Akidah, dan Akhlak

Menarik menelisik cara bagaimana pendakwah di masjid merepresentasikan diskursus keislaman yang dominan di atas. Sayangnya belum ada data survei nasional yang dapat menunjukkan *trend* umum kapasitas literasi masjid di seluruh Indonesia. Namun demikian, survei masjid di Jakarta dapat memberikan sedikit gambaran tentang level kualitas literasi keagamaan di masjid kota-kota besar, meskipun data Jakarta tidak bisa mewakili realitas kota-kota besar lainnya. Survei CSRC UIN Jakarta (2010) terhadap masjid di DKI Jakarta menunjukkan bahwa sebagian besar (70%) masjid di Jakarta membahas masalah-masalah ibadah dan akhlak dengan mempertimbangkan konteks kehidupan sosial-politik di masyarakat.

⁷² Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 82.

⁷³ *Ibid*, h. 83.

⁷⁴ *Ibid*, h. 76.

Sementara hanya 28% yang membahas tema ibadah, fiqih dan akhlak, tanpa melihat hubungannya dengan isu-isu atau peristiwa-peristiwa aktual di masyarakat.⁷⁵ Dari perspektif literasi, fakta yang ditampilkan menunjukkan 70% masjid di Jakarta menilai masjid harus berfungsi untuk menjelaskan adanya hubungan yang niscaya antara agama dengan kehidupan sosial-politik, sementara 28% tidak menilai urgen konsep tersebut ditampilkan di masjid.⁷⁶

Di beberapa kota kecil dengan kultur sosial-keagamaan yang konservatif, masjid-masjid tampak tidak difungsikan untuk memberikan pencerahan kepada jama'ah signifikansi memahami relasi agama dengan kehidupan sosial. Di Tasikmalaya, misalnya, ditemukan sejumlah masjid malahan tidak membenarkan khatib mengangkat isu-isu selain ibadah atau aqidah. Dalam laporannya, Nabil menguraikan bahwa jamaah masjid-masjid yang ditelitinya di Kota Tasikmalaya, baik tua maupun muda, cenderung negatif menyikapi khatib yang mengangkat isu-isu sosial-politik yang aktual di mimbar masjid. Ust Dede Muis, seorang pendakwah yang diwawancarai, mengakui adanya resitensi serupa:

“Saya sebagai jamaah, dan ketika shalat di masjid di berbagai tempat, isi khutbah itu kebanyakan tentang taqwa, kiat-kiat taqwa beserta penjelasannya. Jadi (temanya) itu-itunya saja. Jadi kebanyakan seperti itu dimanapun. Jadi ketika saya jum'atan di tempat lain, rata-rata memang seperti itu. Justru sebaliknya, ketika ada seorang khatib yang sedang berkhotbah, kemudian dia mengangkat suatu masalah yang sedang beredar di masyarakat, yang sedang *booming* di masyarakat, isu yang

⁷⁵ Tentang indikator melek agama menurut perspektif modern, lihat Moore, “*Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach*.”

⁷⁶ Mohamad Nabil, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

sedang terkenal di masyarakat...kesannya itu, menurut saya, malah menjadi “*cemoohan*.” Malah itu menjadi bahan “*ejekan*” dan dinilai tidak penting. Justru itu, harus menjadi perhatian bagi kita sebagai jama’ah dan sekaligus bagi para khatib/penceramah agar paham juga tentang jama’ah.”⁷⁷

Menurut laporan Nabil sebagian besar khatib di Kota Tasikmalaya berlatar belakang pendidikan pesantren atau perguruan tinggi Islam. Namun menurutnya mereka tidak meningkatkan literasi keagamaannya setelah menamatkan pesantren atau IAIN. Minimnya wawasan tentang hubungan Islam dengan sosial-politik membuat mereka kurang mampu menampilkan diskursus itu dengan cara yang dapat diterima oleh jama’ahnya. Konsekuensinya jama’ah cenderung apriori dengan khatib yang mencoba mengangkat diskursus seperti itu dan mulai membangun sikap resistensi. Mungkin sebelumnya telah ada preseden dimana khatib mengangkat isu sosial-politik yang aktual, namun alih-alih mencerahkan dia malah menimbulkan ketidakjelasan dan mungkin kebingungan di kalangan jama’ah. Untuk menghindari terulangnya kejadian yang sama jama’ah beropini negatif terhadap isu sosial-politik di masjid. Adanya penolakan seperti ini pada gilirannya menjadi alasan bagi para khatib untuk tidak peduli dengan peningkatan literasi sosial-keagamaan.⁷⁸ Yang tidak dibayangkan bahwa sikap ini berdampak kepada acuh tak acuhnya jama’ah millennial Kota Tasikmalaya terhadap literasi keagamaan di masjid. Seperti yang dilaporkan Nabil, kalangan remaja milenial menganggap apa yang disampaikan khatib lewat mimbar Jum’at masjid membosankan dan tidak menyentuh kebutuhan riil mereka. Sebagai alternatifnya mereka mengakui lebih tertarik untuk belajar Islam dari ustadz-ustadz yang berdakwah di media digital

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

karena dianggap lebih mampu memenuhi kebutuhan mereka terhadap literasi keagamaan.⁷⁹

Absennya Literasi Politik di Masjid

Selain itu, dari laporan riset di 7 kota oleh CSRC UIN Jakarta (2018), ditemukan bahwa sebagian besar masjid tidak menilai penting mengangkat diskursus relasi Islam dengan politik. Apakah Islam kompatibel dengan demokrasi; apakah Pancasila sudah sesuai dengan Islam, dan seterusnya? Namun demikian para khatib, takmir dan imam secara umum cukup melek dengan isu tersebut. Sebagian besar dapat menerima Pancasila, UUD 1945 dan demokrasi. Beberapa yang cukup terdidik malahan mampu menjelaskan argumen kesesuaian Pancasila dengan Islam atau demokrasi dengan Islam. Nyaris tidak ada yang sungguh-sungguh menunjukkan bahwa Pancasila atau NKRI harus diganti dengan sistem khilafah.⁸⁰

Temuan di atas masih konsisten dengan hasil survei CSRC (2010) dimana para takmir masjid di Jakarta umumnya (89%) menganggap Pancasila dan UUD 1945 adalah model terbaik. Demikian juga dengan sistem demokrasi yang dianggap cukup bagus (78%). Hanya saja, dalam survei itu ditemukan sikap ambivalensi sebagian dari responden dimana ketika ditanyakan tentang kewajiban memperjuangkan negara Islam dan khilafah islamiyah, jumlah yang setuju cukup banyak, termasuk yang mengaku menerima Pancasila dan UUD 1945. Dalam survei itu, 21% mengaku setuju mendirikan negara Islam dan 32% setuju memperjuangkan khilafah.⁸¹ Ambivalensi yang sama juga ditemukan dalam survei terhadap masyarakat Muslim di 10 kota

⁸⁰ Tim CSRC UIN Jakarta, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)" (CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018).

⁸¹ Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*. (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 91.

(CSRC, 2011). Hampir 96% mengaku menerima Pancasila dan UUD 1945, serta 87 % tidak keberatan dengan sistem demokrasi di Indonesia. Namun ketika ditanya apakah mendukung pendirian negara Islam dan khilafah, hampir 1/3 menyatakan setuju.⁸² Lalu apakah dengan begitu 1/3 Muslim di Indonesia dapat dikatakan radikal? Menghadapi data seperti di atas, tidak mudah untuk mengeneralisasi persepsi masyarakat Muslim Indonesia terkait dengan ideologi Islamis. Tim CSRC dalam survei di atas mencoba mengembangkan analisis kluster terhadap serangkain pertanyaan yang mewakili indikator Islamisme dan yang menunjukkan kepada persepsi non-Islamis atau kultural. Dari analisis tersebut diperoleh kesimpulan bahwa 80,1% mewakili kecenderungan kultural, dan selebihnya 19,9% mewakili persepsi yang Islamis.⁸³

Sikap ambivalensi itu sebagian disebabkan oleh kegagalan mereka memahami relasi Islam dan politik secara kontekstual. Sebagian mereka meyakini Islam harus dipahami secara tekstual dan literal. Konsekuensinya, mereka tidak bisa menolak ide tentang negara Islam dan khilafah karena kedua konsep itu diajarkan dalam teks dan pernah diperjuangkan penegakannya oleh Sahabat Nabi. Namun di sisi lain, mereka juga bersikap realistis bahwa sistem khilafah atau negara Islam tidak mudah diterapkan di Indonesia karena situasi dan kondisinya tidak mendukung. Sikap seperti ini misalnya ditunjukkan oleh Syarifuddin Maspeke, seorang aktivis Badan Tadzkir di Gorontalo. Dalam laporannya, Ubed Abdillah Syarif menyebutkan Maspeke mendukung toleransi dengan non-Muslim. Tapi dia setuju bahwa “penerapan syariat Islam”, “hukum

⁸² Weck, Hasan, dan Abubakar, *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity & the Future of Democracy in Indonesia*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 53-54.

⁸³ *Ibid*, h. 52.

⁸⁴ Ubed Abdillah Syarif, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Manado” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

qishas”, dan “jihad”, adalah ide-ide yang harus diperjuangkan, meski tidak mengelak bahwa ide-ide itu sulit diwujudkan di Indonesia.⁸⁴ Karena itu seperti yang diutarakan oleh seorang nara sumber dari Mataram, NTB, tidak ada pilihan lain kecuali menerima Pancasila dan demokrasi, meski dengan harapan nilai-nilai Islam dapat terus mewarnai kehidupan masyarakat.⁸⁵

Dengan melihat ambivalensi yang ditunjukkan oleh sebagian warga Muslim terhadap relasi Islam dan politik seyogyanya masjid mengambil peran untuk meningkatkan literasi mereka terhadap isu tersebut. Namun studi CSRC UIN Jakarta di atas (2018) menunjukkan masjid di 7 kota tidak menilai urgen membahas isu tersebut di masjid meskipun mereka dapat mengusahakannya kalau mau. Tampaknya literasi mereka tentang fungsi masjid tidak menekankan masjid sebagai lembaga *civil society* yang berfungsi menanamkan nilai-nilai kewargaan (*civic values*) di tengah jama’ahnya.⁸⁶ Namun mereka melihat bahwa fungsi ini sudah dijalankan oleh pemerintah, anggota DPR RI, para ahli hukum tata-negara, dan ormas-ormas besar Islam, dalam ruang-ruang publik di luar masjid. Kalaupun harus membicarakan politik di masjid, mereka lebih berkepentingan untuk menyampaikan pesan moral Islam dalam kepemimpinan politik. Mereka terpanggil untuk memberikan nasihat kepada jama’ah tentang bagaimana menyikapi politik dengan mengingatkan pentingnya bersikap adil, bertakwa, bertanggungjawab, jujur, amanah, menjaga persatuan, saling

⁸⁵ Abdul Wahid, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Mataram” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

⁸⁶ Hendro Prasetyo, Ali Munhanif, dkk., *Islam Dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan PPIM-IAIN Jakarta, 2002); Editor Kultur, “Civil Islam and the Challenge of Multicultural Society: Interview with Robert W. Hefner,” *Kultur the Indonesian Journal for Muslim Cultures*, 1, 1 (2000), h. 83–90.

⁸⁷ Idris Hemay, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Palembang” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

menghargai, dan sebagainya.⁸⁷ Dalam konteks seperti ini adanya propaganda ideologi radikal di masjid, atau adanya beberapa penceramah yang berkampanye untuk calon kepala daerah atau presiden di masjid, dapat dinilai sebagai suatu bentuk subversif terhadap fungsi masjid yang dipahami selama ini.

Literasi Keragaman dan Pengaruh Konteks Sosial

Laporan statistik di tingkat nasional sejauh ini belum ada sehingga tidak bisa menampilkan generalisasi tentang kondisi literasi *stakeholder* masjid di Indonesia tentang keragaman agama, baik internal Islam maupun eksternal. Namun sebagian gambaran awal beberapa data dapat ditampilkan di sini berdasarkan hasil penelitian di 7 kota yang dilakukan CSRC UIN Jakarta (2018). Dari 100-an *stakeholder* masjid (imam, khatib, takmir, jama'ah) yang diwawancarai di 7 kota sebagian besar menunjukkan mereka cukup melek dengan realitas keragaman agama di Indonesia baik internal maupun eksternal. Secara umum mereka tidak hanya memahami, tapi juga berusaha mengembangkan kemampuan menghargai perbedaan-perbedaan yang ada antara kelompok-kelompok dalam Islam, terutama perbedaan praktik ritual antara organisasi masyarakat, seperti Muhammadiyah dan NU.⁸⁸

Mereka juga menunjukkan sikap tidak ingin menonjolkan perbedaan antara kelompok dalam Islam, sepanjang berada di dalam koredor Ahlussunnah wal-Jama'ah. Di Kota Tasikmalaya misalnya jama'ah sudah terbiasa shalat berjama'ah di belakang imam dan mengikuti kebiasaan ritualnya tanpa mempersoalkan keyakinan mazhab fiqih imamnya. Begitu pula di Manado, Garut

⁸⁸ Tim CSRC UIN Jakarta, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)" (CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018).

⁸⁹ Mohamad Nabil, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya."; Syarif, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam Dan Khatib di Kota Manado."

dan Mataram orang sudah biasa menyaksikan pemandangan shalat taraweh 23 rakaat dan 11 rakaat dilaksanakan di masjid yang sama.⁸⁹ Walaupun demikian dalam skala tertentu masih terjadi ketegangan yang melibatkan anggota Muhammadiyah dan NU, seperti yang pernah terjadi di Masjid al-Muttaqin Kota Tasikmalaya. Namun ketegangan itu telah berhasil diredakan berkat keterlibatan tokoh-tokoh dari kedua ormas tersebut.⁹⁰

Di Ambon terdapat kesadaran di beberapa *stakeholder* masjid untuk mendakwahkan toleransi dan persatuan dalam kesempatan-kesempatan ceramah keagamaan di masjid. Literasi keagamaan berarti bahwa penceramah, takmir dan jama'ah menyadari bahwa tema-tema ceramah perlu disesuaikan dengan *event-event* kebudayaan yang diterima di masyarakat. Mungkin tujuannya agar pemaknaan terhadap teks agama dapat berlangsung lebih mudah mengingat pemaknaan sebuah teks tidak hanya antara pembaca dengan teks tapi juga melibatkan konteks sosial.⁹¹ Misal, di acara *halal bi halal* maka tema yang ditonjolkan pesan-pesan perdamaian: *afsyus-salam wa shilul-arham* (sebarikan perdamaian dan sambung persaudaraan sesama). Di masjid dimana takmir atau khatib cukup *literate*, konsep menghargai perbedaan dan keragaman dijelaskan dengan mengacu kepada dalil-dalil al-Qur'an yang ditafsirkan secara kontekstual. Seperti yang ditunjukkan oleh salah seorang pengurus Masjid Unpatti Ambon di bawah ini:

...Kita ini kan "*kuntum khaira ummah ukhrijat linnasi*". *Khairu ummah* itu sebaik-baiknya ummah jadi kita itu ibarat orang Jawa "*Ing Ngarso Sung Tulodho, Ing Madyo Mangun Karso, Tut Wuri Handayani*." Dari yang baik itu kita bisa berharap banyak menjadi orang baik kepada orang

⁹⁰ Mohamad Nabil, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIU UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

⁹¹ Au, *Literacy Instruction in Multicultural Setting*. h. 9.

yang tidak baik. Kalau kita semakin berharap banyak menjadi orang baik maka insyallah kita semua jadi orang baik. Tapi kalau dengan khaira ummah itu kita memposisikan sebagai orang baik dan memaksa orang lain untuk mengikuti kita maka itu tidak bisa. “*lakum dinukum waliyadin*” itu kan jelas, “bagimu agamamu dan bagiku agamaku”.⁹²

Sikap menghargai perbedaan dengan agama lain namun mengenyampingkan perbedaan dalam Islam erat kaitannya dengan konteks sosial yang melingkupi para *stakeholder* masjid. Antusiasme para pengurus masjid dan khatib di Ambon untuk mendakwahkan pentingnya toleransi dan persatuan tidak terlepas dari konteks konflik komunal yang mencabik-cabik persaudaraan masyarakat Ambon selama tahun 1999-2001. Tampaknya perang saudara itu telah memberikan bekas yang cukup dalam di benak Muslim dan juga Kristen di Ambon untuk tidak mengulang konflik dan membina relasi damai di antara mereka. Salah satunya dengan mengembangkan nilai-nilai perdamaian dan harmoni dalam narasi keagamaan di masjid.⁹³

Pengaruh konteks sosial juga dapat menjelaskan mengapa para *stakeholder* masjid di Manado menekankan toleransi dengan komunitas Kristen di satu sisi, dan mengenyampingkan perbedaan di dalam internal Muslim, di sisi lain. Menurut Syarif, sebagai minoritas di tengah mayoritas Kristen mereka harus dapat membawa diri dengan baik dan sebagai warga Manado mereka ikut berkepentingan menjaga citra Manado sebagai kota toleran. Karena itu mereka mendukung kebijakan pemerintah daerah melalui kementerian agama untuk memonitor khutbah Jum'at terutama apabila mengangkat tema relasi Muslim-

⁹² Muchtadlirin, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Ambon” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

⁹³ *Ibid.*

Kristen. Sikap mengesyampingkan perbedaan di kalangan internal Islam juga didasari pandangan bahwa sebagai minoritas mereka harus bersatu untuk melindungi kepentingan sosial dan politik mereka, serta memberi *imej* positif kepada komunitas Kristen (*minhum*) tentang kekompakan sesama Muslim.⁹⁴

Namun demikian, sikap menekankan harmoni dalam internal Islam ini telah memunculkan tendensi untuk mencurigai gejala-gejala keagamaan di dalam komunitas Muslim yang dinilai dapat menyebabkan perpecahan. Dari segi kualitas literasi keagamaan, sikap yang ditampilkan mencerminkan ketergesa-gesaan, juga menunjukkan rendahnya komitmen mendiskusikan secara mendalam sebuah gejala keagamaan yang dianggap baru.⁹⁵ Ambil contoh bagaimana isu "Islam Nusantara" ditanggapi oleh para aktivis masjid di Ambon. Mereka memperdebatkannya dengan berdasar pada informasi dari media sosial yang acap tidak dapat dipertanggungjawabkan validitasnya. Seorang aktivis Masjid yang dikenal moderatpun bisa terbawa oleh gosip di media sosial sehingga memilih untuk tidak menyikapi isu tersebut dengan keseriusan akademik. Padahal wacana "Islam Nusantara" dapat menjadi pemantik untuk meningkatkan literasi keagamaan khususnya dalam melihat relasi antara doktrin universal Islam dan penerapannya dalam konteks ruang dan waktu yang berubah. Tapi pendalaman tersebut tidak terjadi karena tendensi kepada harmoni telah mematikan minat akademik dan sikap kritis dalam mengembangkan wawasan keagamaan.⁹⁶

⁹⁴ Ubed Abdillah Syarif, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam Dan Khatib Di Kota Manado." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

⁹⁵ Menurut Dinham, keseriusan memahami dan mengkaji agama dan gejala keagamaan adalah salah satu indikator literasi keagamaan. Dinham and Francis, "*Religious Literacy: Contesting an Idea and Practice.*" h. 11

⁹⁶ Muchtadlirin, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Ambon." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

Meskipun menyadari pentingnya menampilkan sikap toleransi terhadap non-Muslim, *stakeholder* masjid pada umumnya tidak menganggap penting meningkatkan wawasan mengenai agama dan kepercayaan lainnya. Di Kota Garut dan Tasikmalaya misalnya sikap seperti ini diperkuat oleh minimnya pengalaman mereka berinteraksi dan bertemu muka dengan penganut agama-agama tersebut. Mereka sendiri tinggal di wilayah mayoritas Muslim karena itu mereka tidak terdesak untuk melakukan perjumpaan apalagi dialog lintas agama dengan non-Muslim. Sikap terhadap penganut agama lain lebih didasarkan pada pedoman dari al-Qur'an yang mengajarkan untuk bersikap baik dengan non-Muslim dalam interaksi sosial. Namun dalam hal aqidah dan keyakinan, berlaku prinsip "*Lakum Dînukum Waliyadîn.*" Sikap dasar ini memengaruhi pemahaman mereka tentang hal-hal yang terkait relasi dengan non-Muslim. Misal dalam hal mengucapkan selamat natal, sebagian besar mereka menganggap hal itu haram hukumnya.⁹⁷

Di Garut memang pernah terjadi perjumpaan dengan murid-murid sekolah Kristen. Suatu kali sekolah Kristen pernah mengadakan kunjungan ke Masjid Agung Garut dengan maksud meningkatkan wawasan murid-muridnya tentang masjid. Takmir Masjid Agung Garut menerima mereka dengan baik di Aula di luar masjid. Namun, ketika para murid ingin masuk ke dalam masjid, mereka dilarang karena alasan kesucian tempat ibadah masjid. Sikap seperti ini memberi kode bahwa pengurus masjid kurang menyadari pentingnya literasi keagamaan di kalangan umat beragama.⁹⁸ Secara historis sikap pasif dalam relasi Muslim-Kristen memiliki akar yang cukup lama di Indonesia. Menurut Ismatu Ropi, umat Islam dan Kristen di nusantara telah mengalami perseteruan sejak abad ke-16 hingga

⁹⁷ Mohamad Nabil, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

⁹⁸ *Ibid.*

awal abad ke-20. Selain karena adanya klaim keselamatan yang diyakini oleh masing-masing, faktor ekonomi dan politik juga ikut menyebabkan konflik dan ketegangan. Literasi Muslim tentang Kristen, menurut studi Ismatu Ropi, sebagian besar didasarkan pada literatur yang ditulis oleh penulis Muslim, sedangkan tidak banyak yang membaca karya orang Kristen sendiri. Selain itu, mereka juga banyak dipengaruhi oleh literatur dan diskursus kekristenan di kalangan penulis Muslim di dunia Islam, baik tulisan sarjana klasik maupun modern.⁹⁹

Para *stakeholder* masjid cenderung membatasi diri dalam hal dialog dan interaksi di wilayah agama. Ada keyakinan yang kuat bahwa interaksi dengan non-Muslim hanya berlaku dalam wilayah sosial yang non-agama. Sejauh menyangkut mu'amalah di luar aqidah dan ibadah mereka cenderung positif. Dalam beberapa kasus sikap yang ditunjukkan cenderung lebih dari sekadar tidak saling mengganggu yang pasif, tapi sudah aktif saling membantu. Hal ini dicontohkan oleh perilaku pengurus masjid di Masjid Sunda Kelapa, Jakarta Pusat, dan Masjid Raya di Bintaro, Jakarta Selatan. Masjid Sunda Kelapa yang sudah sejak lama berdiri di kawasan elit Jakarta terletak berdampingan dengan bangunan gereja. Ketika gereja tidak dapat menyediakan lahan parkir untuk kendaraan jemaatnya di ibadat minggu, Masjid Sunda Kelapa dan Masjid Bintaro menyediakan parkir masjid untuk kendaraan warga Kristen yang beribadah. Demikian pula sebaliknya.¹⁰⁰

⁹⁹ Ismatu Ropi, "Depicting the Other Faith: A Bibliographical Survey of Indonesian Muslim Polemics on Christianity," *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1, 6 (1999), h. 77-120.

¹⁰⁰ Fahmi Syahirul Alim, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di DKI Jakarta" (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

Masjid dan Pelestarian Ortodoksi Sunni

Kalau terhadap mazhab Sunni mereka dapat saling menghargai, tidak demikian dengan sikap mereka terhadap aliran-aliran seperti Jamaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), Syi'ah, dan kelompok minoritas dalam Islam lainnya. Masjid benar-benar dilihat sebagai lembaga keislaman yang berfungsi untuk menjadi benteng pelindung ortodoksi Sunni yang telah berusia satu milenium terhitung sejak wafatnya Abu Hasan al-As'yari (abad ke-10). Survei terhadap takmir masjid di DKI Jakarta (2010) menunjukkan resistensi yang kuat terhadap Aliran Ahmadiyah. Dari semua narasumber, hanya 2% yang menganjurkan bersikap toleran, sedangkan 57% menyarankan untuk dibubarkan, dan 42% berpendapat agar diajak kembali ke jalan yang benar.¹⁰¹

Sejauh mana literasi mereka terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah? Wawancara dengan khatib, imam, takmir dan jamaah di 7 Kota menjawab pertanyaan tersebut. Di Tasikmalaya dan Garut mereka umumnya tidak memiliki akses yang cukup mandiri terhadap ajaran-ajaran kelompok aliran tersebut kecuali informasi dari MUI setempat yang menfatwakannya sebagai sesat. Literasi mereka terhadap dasar-dasar kepercayaan tersebut, sejarah, dan eksistensinya di dunia Islam, benar-benar minim kalau bukan sama sekali tidak ada. Mereka meyakini kesesatan dan sempalannya aliran tersebut karena *manut* dan loyal dengan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI di daerah masing-masing.¹⁰² MUI Pusat sendiri telah mengeluarkan fatwa sesat terhadap Ahmadiyah Qadiyan pada tahun 1980. Setelah tahun 2000 beberapa kelompok Islam terlihat gencar melakukan kampanye

¹⁰¹ Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*. (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 96.

¹⁰² Mohamad Nabil, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

anti Ahmadiyah khususnya di kantong-kantong Ahmadiyah. Pada tahun 2002 di Kuningan ada desakan agar anggota JAI dibatasi hak-haknya sebagai warga negara.¹⁰³ Serangkaian kampanye itu membesar sehingga mendorong MUI Pusat memperkuat kembali fatwa sesat Ahmadiyah pada tahun 2005.¹⁰⁴ Informasi tentang fatwa MUI ini tersebar luas di media massa. Survei tahun 2011 (CSRC) menunjukkan 65% masyarakat terpapar dengan berita ini, sehingga membentuk persepsi publik tentang Ahmadiyah dan akibatnya menguatkan sikap antipati dan keengganan untuk memahami Ahmadiyah secara obyektif-nonsektarian.¹⁰⁵

Hal yang sama juga ditemukan di Mataram dan Aceh dimana mereka umumnya menolak Ahmadiyah dan Syi'ah karena dianggap menyalahi prinsip akidah Islam yang benar.¹⁰⁶ Sikap seperti itu didasari oleh minimnya pengetahuan mereka tentang aliran tersebut. Para *stakeholder* masjid umumnya menerima informasi dari media dan mengembangkan prasangka terhadap kedua aliran tersebut. Di pihak lain, mereka yang di Mataram juga nyaris tidak pernah mengadakan dialog tentang keyakinan dengan para pengikut aliran Ahmadiyah yang memang eksis di Kota Mataram. Namun demikian, meskipun menolak aliran-aliran tersebut mereka tidak mengembangkan sikap membenci dan menggunakan masjid sebagai corong untuk provokasi

¹⁰³ Irfan Abubakar dkk., "*Laporan Penelitian Ujaran Kebencian (Hate Speech) Dan Penanganannya oleh Polri dan Pemerintah Daerah (Pemda) di Indonesia*" (Jakarta: CSRC UIN Jakarta dan The Asia Foundation, 2016); Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Ahmadiyah dan Keindonesiaan Kita* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011).

¹⁰⁴ Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi, *Policing Religious Conflicts in Indonesia* (Jakarta: Center for the Study of Religion and Democracy Paramadina Foundation, 2015). h 33.

¹⁰⁵ Weck, Hasan, dan Abubakar, *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity & the Future of Democracy in Indonesia*. h. 31

¹⁰⁶ Wahid, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Mataram."; Nurchalis Sofyan, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Banda Aceh" (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

kebencian sektarian.¹⁰⁷ Penolakan terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah juga terjadi di Manado dan Ambon, dimana para takmir, khatib dan imam, rata-rata menganggap pengikut aliran ini harus disadarkan. Namun ada juga yang tidak mempermasalahkannya selama mereka tidak menyebarkan dan merekrut jamaah yang ada.¹⁰⁸

Meskipun para khatib, imam, dan takmir mengenal dan mengetahui perbedaan-perbedaan antar mazhab, orientasi keagamaan antara Muhammadiyah dan NU, atau mengetahui tentang Syiah, namun tidak demikian dengan jamaah milenial. Mereka umumnya kurang memahamai perbedaan-perbedaan yang mendasar antara NU dan Muhammadiyah kecuali pada hal-hal yang di permukaan, seperti perbedaan jumlah rakaat taraweh dan penentuan awal masuknya bulan Ramadan dan Syawal. Bahkan ada yang menyamakan antara Ahmadiyah dan Muhammadiyah. Mereka juga mengaku tidak dapat menjelaskan tentang Ahlus Sunnah wal Jamaah.¹⁰⁹ Sikap mengabaikan sisi perbedaan guna mencegah konflik dan pertentangan dapat membawa dampak positif, yaitu menguatnya kohesi sosial di kalangan umat Islam. Namun, pengabaian itu berlangsung kebablasan sehingga tidak menyisakan ruang untuk mempelajari aliran yang berbeda sebagai sebuah gejala sosial-keagamaan tanpa motivasi untuk berpindah keyakinan.

Meminjam istilah Moore, para penganut agama cenderung membatasi diri untuk memahami agama sebagai keyakinan, bukan agama sebagai gejala sosial. Dengan kata lain, mereka hanya melakukan studi agama, bukan studi tentang agama.

¹⁰⁷ Wahid, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Mataram." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

¹⁰⁸ Ubed Abdillah Syarif, "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Manado." (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

¹⁰⁹ *Ibid.*

Mengapa penganut agama kebanyakan kurang berminat mengembangkan literasi keagamaan dalam artian yang luas? Menurut Moore, tendensi sektarianisme agama membentuk persepsi seperti ini; seseorang yang mempelajari agama atau aliran di luar agamanya sendiri, akan dianggap sedang mau pindah agama atau aliran. Padahal, kenyataan tidak mesti begitu.¹¹⁰

E. KESIMPULAN

Masjid telah memainkan peran vitalnya dalam pembentukan, pengembangan dan pemaparan literasi keagamaan masyarakat Islam sejak masa Nabi Muhammad hingga hari ini. Namun bagaimana kualitas literasi keagamaan masyarakat Islam dari segi *fiqh al-dîn* dan *fiqh al-tadayyun* dipengaruhi oleh situasi sosial-historis dan kreatifitas aktor-aktor dalam menampilkan dan menerapkan ideal Islam sesuai semangat zamannya. Nabi Muhammad memberikan perhatian yang besar terhadap literasi keagamaan terbukti dengan menyediakan ruangan khusus Masjid Nabawi untuk kegiatan *taffaquh fi al-din*. Peningkatan literasi keagamaan umat Islam pada masa itu tidak hanya dijalankan secara verbal dalam khutbah dan nasihat, tapi juga melalui perilaku dan kebijakan Nabi sendiri. Kebijakan “Piagam Madinah” memberikan contoh kongkrit bagaimana *al-tadayyun* dipraktikkan terkait memelihara perdamaian dan kerukunan umat beragama.

Setelah Nabi wafat masjid tetap meneruskan fungsi sebagai lembaga keagamaan satu-satunya untuk pendidikan literasi keagamaan. Pada periode ini para sahabat Nabi memainkan peran penting dalam penguatan fondasi literasi keagamaan yang telah dibangun Nabi. Abubakar Shiddiq dan Umar bin Khattab berijtihad untuk melakukan kompilasi al-Qur’an meskipun tidak

¹¹⁰ Moore, “Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach.”

ada perintah ataupun preseden dari Nabi. Di sini *al-tadayyun* melibatkan suatu kemampuan dan keberanian berijtihad menafsirkan prinsip-prinsip umum ajaran Islam untuk kebaikan manusia di masa depan. Setelah perluasan wilayah kekuasaan politik dan masyarakat Islam bersentuhan dengan budaya dan tradisi Yunani, Romawi dan Persia, literasi keagamaan dalam Islam berkembang pesat dengan diskursus keagamaan sistematis dan plural serta diwarnai diskusi dan debat di terutama di bidang teologi dan hukum. Terbentuknya golongan mutakallimun, fuqaha, ahli hadits, dan ahli tafsir pada masa-masa ini mencerminkan kualitas *fiqh al-din dan al-tadayyun* yang mumpuni. Kreatifitas memanfaatkan sumber-sumber yang melimpah dari tradisi lain untuk memecahkan berbagai isu hukum, teologis, mistisisme menjadi ciri utama dari literasi keagamaan selama abad-abad ke-8 hingga 11M. Masjid berperan sebagai wahana untuk pengajian dan pengujian argumen teologis, hukum dan bahkan bahasa, yang dianggap sebagai instrumen membahas secara logis diskursus-diskursus keagamaan.

Namun periode kreatifitas dalam literasi keagamaan ini pun berangsur-angsur melemah digantikan dengan tradisi *taqlid* terhadap pendapat ulama-ulama sebelumnya. Sejak abad ke-12 nyaris tidak ada lagi pemikir mandiri yang kreatif di kalangan ulama fiqih dan teologi. Pada periode ini dan selanjutnya literasi keagamaan diwarnai oleh diskursus teologi yang sektarianistik dan diikuti oleh pelembagaan ortodoksi Sunni. Masjid sebagai lembaga pendidikan literasi keagamaan mengalami beberapa kemajuan dengan dibentuknya *kuttub*, dan *jami'ah*, cikal bakal universitas di dunia Islam. Namun fungsinya dalam *fiqh al-tadayyun* tidak lagi sekuat dulu. Kini masjid berfungsi sebagai lembaga keagamaan yang memapankan ortodoksi Sunni. Setelah didirikannya madrasah pada abad ke 11 M pelembagaan ortodoksi Sunni dengan cirinya yang sektarianistik dan jumud semakin tak tergoyahkan hingga terbitnya masa modern.

Sekalipun demikian yang positif dari pemapanan ortodoksi adalah terpeliharanya umat Islam dari perpecahan mengikuti sekte-sekte keagamaan. Namun dengan resiko melemahnya kemampuan intelektual mengapresiasi perbedaan dan keragaman.

Literasi keagamaan di masjid-masjid di Indonesia hari ini sebagian besar mencerminkan berlanjutnya tradisi pelembagaan ortodoksi sunni. Hampir semua *stakeholder* masjid menunjukkan sikap yang negatif terhadap aliran yang dianggap *heterodoks*, khususnya Ahmadiyah dan Syiah, disamping bersikap pasif dalam membangun dialog lintas iman dengan penganut agama lain. Berbagai usaha untuk meningkatkan pendidikan literasi keagamaan di kalangan generasi muda melalui pendirian TKA/TPA di masjid ikut memapankan watak normatif literasi keagamaan, dengan titik tekan pada *fiqh al-din*, dan titik lemah pada *fiqh al-tadayyun*. []

SUMBER PUSTAKA

- Abubakar, Irfan. "Epilog: Masa Depan Masjid dan Pembangunan Perdamaian di Indonesia." dalam *Masjid dan Pembangunan Perdamaian: Studi Kasus Poso, Ambon, Ternate, dan Jayapura*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011.
- Abubakar, Irfan, dkk. "Laporan Penelitian Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) dan Penanganannya oleh Polri dan Pemerintah Daerah (Pemda) di Indonesia." Jakarta: CSRC UIN Jakarta dan The Asia Foundation, 2016.
- Alatas, Syed Farid. "From Jāmi'ah to University: Multiculturalism and Christian-Muslim Dialogue." *Current Sociology* 54, no. 1 (Januari 2006).
- Al-Azami, Muhammad Mustafa. *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments. First Edition*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Al-Faruque, Muhammad. "The Development of the Institution of Madrasah and the Nizamiyah of Baghdad." *Islamic Studies*, 3, 26 (1987).
- Ali-Fauzi, Ihsan, Zainal Abidin Bagir, dan Irsyad Rafsadi. *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi Yayasan Paramadina, 2017.
- Alim, Fahmi Syahirul. "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di DKI Jakarta." Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Al-Maqrizi, Ahmad Ibn Ali. *Al-Mawaiz wa Alitibar fi dhikr al-Khitat wa-Al-athar*. Vol. 3. Beirut: Dar al Urfan, 1959.
- Al-Tabari. *Tafsir al-Tabari: Jami'ul Bayan 'an Ta'wil Ayil Qur'an*. Muassasah al-Risalah, t.t. Diakses 23 Januari 2019.
- Anas, Malik ibn. *Muwatta' Malik*. Diakses 24 Januari 2019.

- Artz, F.B., *The Mind of the Middle Ages*. 3 ed. The University of Chicago Press, 1980.
- Asimov, M. S., dan Clifford Edmund Bosworth. *History of Civilizations of Central Asia - Vol. 4*. 1 edition. Delhi: South Asia Books, 1999.
- . *The Age of Achievement: Vol 4*. Motilal Banarsidass, 1999.
- Asqalany, Ibn Hajar al-. *Fathul Bari*. Al-Maktabah al-Salafiyah. Diakses 22 Januari 2019.
- Au, K.H. *Literacy Instruction in Multicultural Setting*. Forth Wort, TX: Harcourt Brace, 1993.
- Azra, Azyumardi. "Militant Islamic Movement in Southeast Asia: Socio-Political and Historical Contexts." *Kultur the Indonesian Journal for Muslim Cultures*, 1, 3 (2003).
- . *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Baghdadi, Ibn Thahir al-. *Al-Farq bayn al-Firqah wa Bayan al-Firqah al-Najiyah*. Maktabah Ibn Sina.
- Bamulaim, Chaider S., Hilman Latief, dan Irfan Abubakar (ed.). *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*. CSRC UIN Jakarta, 2018.
- Barnes, Michael, dan Jonathan D. Smith. "Religious Literacy as lokahi: Social Harmony through Diversity", dalam *Religious Literacy in Policy and Practice*. Bristol: Policy Press, 2015.
- Barton, Greg. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought." *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1, 4 (1997): 29-81.
- Bin Adam, Fadzli. "The Concept of Khilafah According to Selected Sunni and Shi'i Qur'anic Comentaries." The University of Leeds, 2001.
- Blake, Brett Elizabeth, dan Robert William Blake. *Literacy and Learning: A Reference Handbook*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2002.
- Bukhari, al-Imam al-. *Shahih al-Bukhari*. Dar ibn Katsir, t.t. Diakses 22 Januari 2019.

- Collins, Elizabeth Fuller. "Islam is the Solution' Dakwah and Democracy in Indonesia." *Kultur the Indonesian Juournal for Muslim Cultures*, 1, 3 (2003).
- Dawud, Abu. *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, t.t.
- Dinham, Adam, dan Matthew Francis. "Religious Literacy: Contesting an Idea and Practice." dalam *Religious Literacy in Policy and Practice*. Bristol: Policy Press, 2015.
- Dodge, B. *Muslim Education in the Medieval Times*. Washington D.C: The Middle East Institute, 1962.
- Dzahabi, Syamsuddin Muhamamd bin Ahmad al-. *Siyar A'lam al-Nubala*. Muassasah al-Risalah.
- Editor Kultur. "Civil Islam and the Challenge of Multicultural Society: Interview with Robert W. Hefner." *Kultur the Indonesian Journal for Muslim Cultures*, 1, 1 (2000).
- Ford, David, dan Mike Higon. "Religious Literacy in the Context of Theology and Religious Studies", dalam *Religious Literacy in Policy and Practice*. Bristol: Policy Press, 2015.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, 1973.
- George, Cherian, dan Sandra Braman. *Hate Spin: The Manufacture of Religious Offense and Its Threat to Democracy*. 1 edition. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.
- Glasse, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. 3rd edition. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Haitsami, *Nuruddin al-. Majma' al-Zawaid wa Manba' al-Fawaid*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, tanpa tahun.
- "Halaqa." *Dalam Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. Leiden: Brill, 1971.
- Hamilton, Mary. "The Social Context of Literacy," t.t.
- Hart, Kevin R. "Religious Dogmatism and Civil Liberties: Literalism, Atheism, and Homosexuality," t.t., 70.
- Hasan, Noorhaidi. "Islamic Militancy, Shari'a Bylaws, and Democratic Consolidation in Post-Suharto Indonesia." *Kultur the Indonesian Juournal for Muslim Cultures*, 2, 4 (2009).

- . *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Aproriasi, dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018.
- Hasan, Noorhaidi, dan Irfan Abubakar. *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011.
- Hasan, Noorhaidi, Suhadi, Najib Kailani, dan Munirul Ikhwan. "CONVEY REPORT Peta Literatur Keislaman Generasi Milenial: Ideologi dan Jaringan." Yogyakarta, 2018.
- Hasani, Ismail, dan Bonar Tigor Naipospos. *Ahmadiyah dan Keindonesiaan Kita*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011.
- Hassan, Muhammad Haniff bin. "Contextualizing Political Islam for Minority Muslim." 138. Singapore: RSIS, 2007.
- Hefner, Robert W. "Civil Islam and Democracy Reconsidered." *Kultur the Indonesian Journal for Muslim Cultures*, 1, 2 (2002).
- Hemay, Idris. "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Palembang." Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Henderson, John B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*. Albany: State University of New York, 1998.
- Hoiberg, Dale. *Students' Britannica India*. Popular Prakashan, 2000.
- Hooker, M. B. *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawa'i and Allen & Unwin Hooker, 2003.
- Huff, Toby. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*. 2 edition. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Ibn Katsir, Ismail Ibn Umar. *Tafsir al-Quran al-Azhim*. IslamKotob, 1968.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. "Kedudukan Hadits Tujuh Puluh Tiga Golongan Umat Islam." Almanhaj (blog). Diakses 23 Januari 2019. <https://almanhaj.or.id/453-kedudukan-hadits-tujuh-puluh-tiga->

- golongan-umat-islam.html.
- Jomaih, Ibrahim A. al-. "The Use of the Qur'an in Political Argument: A Study of Early Islamic Parties (35-86 A.H./656-705 A.D.)." University of California, 1988.
- Kapitzke, Cushla. *Literacy and Religion: The Textual Politics and Practice of Seventh-Day Adventism*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 1995.
- Kattany, Muhammad Abdul hayy al-. *Al-Taratib al-Idariyyah*. Beirut: Syirkah Darul Arqam.
- l, Charles A. "Muslim-Christian Dialogue." *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. *Oxford Islamic Studies Online*. Diakses 22 Januari 2019. <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t236/e0567>.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Vol. 1 & 2. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.
- Latief, Hilman. "Youth, Mosques and Islamic Activism: Islamic Source Books in Universty-based Halaqah." *Kultur the Indonesian Juournal for Muslim Cultures*, 1, 5 (2010).
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002.
- Mackensen, R. Stelhorn. "Background of the History of Muslim libraries." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51 (Januari 1935).
- Mahlawi, Hanafi al-. *Amakin Masyhurah fi Hayat Muhammad*. Dar Alim al-Kutub, 2003.
- Makassary, Ridwan al-, dan Ahmad Gaus AF. *Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010.
- Makdisi, George. "Islamic Schools." dalam *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 11. Charles Scribners and Sons, 1988.
- . "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West." *Journal of the American Oriental Society* 109, no. 2 (April 1989).

- . *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edimburg University Press, 1990.
- . “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology.” *Speculum* 49, no. 4 (Oktober 1974).
- Maulana, Dirga. “Situs-Situs Islam: Kontestasi Narasi Radikal dan Moderat,” t.t.
- Menchik, Jeremy. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge, United Kingdom; New York: Cambridge University Press, 2016.
- Mohamed, Ahmed Fathi Korani. “Between Dictators and Scholars: Institutions and Methods of Teaching in Medieval Islam.” *Journal of Islamic Studies and Culture* 3, no. 1 (2015).
- Moore, Diane L. “Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach.” *World History Connected* 4, no. 1 (2006).
- Muchtadlirin. “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Ambon.” Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Nabil, Mohamad. “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kabupaten Garut dan Kota Tasikmalaya.” Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- . “Masjid Agung Baiturrahman Poso: Penjaga Perdamaian dalam Pusaran Konflik dan Radikalisme Islam”, dalam *Masjid dan Pembangunan Perdamaian: Studi Kasus Poso, Ambon, Tenate, dan Jayapura*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011.
- Najībābādī, Akbar Shāh Khān. *History of Islam* (Vol 2). Darussalam, 2001.
- Nawawi, Muhyiddin. *al-Minhaj al-Thalibin wa Umdatul Muftin*. Dar al-Minhaj, t.t.
- Nor, Mohd Roslan Mohd, Ahmad Zaki Berahim Ibrahim, Abdullah Yusof, dan Muhamad Fauzi Zakaria. “Early History of Islamic Education

- and Its Expansion in the State of Kelantan Malaysia.” *Middle-East Journal of Scientific Research*, 8, 11 (2012): 1153–60.
- Nowrozi, Reza Ali, Hassanali Bakhtiyar Nasrabadi, Kamal Nosrati Heshi, dan Hossain mansoori. “An Introduction to Avicenna’s thoughts on Educational Methods.” *Journal of Education and Practice*, 9, 4 (2013).
- Nuwayri, Ahmad bin Abdul Wahhab. *al-Nihayatul Arab fi Fununil Adab*. Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah.
- Panggabean, Rizal, dan Ihsan Ali-Fauzi. *Policing Religious Conflicts in Indonesia*. Jakarta: Center for the Study of Religion and Democracy Paramadina Foundation, 2015.
- . *Polisi, Masyarakat dan Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2011.
- Pedersen, J. *The Arabic Book* (Terjemahan Geoffrey French). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Pranawati, Rita. “Konflik, Radikalisme Islam dan Perdamaian: Memotret Eksistensi dan Peranan Masjid Raya Al-Fatah Ambon”, dalam *Masjid dan Pembangunan Perdamaian: Studi Kasus Poso, Ambon, Ternate, dan Jayapura*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011.
- Prasetyo, Hendro, Ali Munhanif, dkk. *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan PPIM-IAIN Jakarta, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. University of Chicago Press, 1979.
- . *Major Themes of the Qur’an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Rehman, Scheherazade S., dan Hossein Askari. “How Islamic are Islamic Countries?” *Global Economy Journal* 10, no. 2 (2010). <https://doi.org/10.2202/1524-5861.1614>.
- Ropi, Ismatu. “Depicting the Other Faith: A Bibliographical Survey of Indonesian Muslim Polemics on Christianity.” *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1, 6 (1999).
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islami Sunni di Indonesia Abad XX*. Serambi Ilmu Semesta, 2004.

- Saputra, Rangga Eka. "CONVEY REPORT Sikap dan Perilaku Keberagaman Guru dan Dosen Pendidikan Agama Islam." Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2018.
- Schacht, Joseph. *Pengantar Hukum Islam*. Jogjakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Scott, S.P. *History of the Moorish Empire in Europe*. Philadelphia and London: J.B. Lippincott Company, 1904.
- Sofyan, Nurchalis. "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Banda Aceh." Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Street, Brian V. "Academic Literacies." Dalam *Students Writing in the University: Cultural and epistemological issues*, 193-227. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999.
- Syami, Abdul Raqib Sholeh. *al- Fiqh al-Dien wa al-Tadayyun*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.
- Syarif, Ubed Abdilah. "Laporan Riset needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Manado." Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Tafsir Ibnu Katsir*. Niaga Swadaya, 2005.
- CSRC UIN Jakarta, "Laporan Riset needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)." CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018.
- Thoyibi, M., dan Yayah Khisbiyah. *Kontestasi Wacana Keislaman di Dunia Maya: Moderatisme, Ekstremisme dan Hipernasionalisme*. Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, 2018.
- Tibawi, A.L. *Islamic Education*. London: Luzac and Company Ltd, 1972.
- Total, K.A. *The Contribution of the Arabs to Education*. New York: Columbia University, 1926.

- Tritton, A. S. *Materials on Muslim education in the Middle Ages*. London: Luzac and Company, t.t.
- Waardenburg, J. "Some institutional aspects of Muslim higher learning" 12 (t.t.).
- Wahid, Abdul. "Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Kota Mataram." Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018.
- Weck, Winfried, Noorhaidi Hasan, dan Irfan Abubakar. *Islam in the Public Sphere: the Politics of Identity & the Future of Democracy in Indonesia*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011.
- Wray, David. *Literacy: Major Themes in Education*. Taylor & Francis, 2004.
- Zaimeche, Salah. "Education in Islam - The Role of the Mosque." Muslim Heritage. Diakses 15 Januari 2019. http://muslimheritage.com/article/education-islam-role-mosque#_ednref14.
- Zuhaili, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.

Wacana Keislaman Salafi dan Politisasi Masjid di Indonesia

Oleh: Jajang Jahroni

Politisasi masjid kerap terjadi di Tanah Air. Salah satunya diprovokasi oleh dakwah kaum Salafi yang menekankan pada purifikasi agama. Maka kemudian diskursus agama dipenuhi oleh kata-kata “kafir” dan “syirik”. Dakwah gaya kaum Salafi ini jelas ditolak terutama oleh kelompok Muslim tradisional yang sudah sejak lama mempraktikkan sejumlah ritual yang berakar pada tradisi lokal. Kaum Salafi yang muncul pada era 1990-an berperan aktif dalam gerakan Islam saat ini. Mereka banyak mendapatkan bantuan dari berbagai donor di Timur Tengah, terutama Saudi Arabia.

Setelah Reformasi pada 1998, kaum Salafi semakin menyeruak ke ruang publik. Mereka membangun madrasah dan masjid, dan melakukan kegiatan sosial lainnya. Tulisan ini menelusuri diskursus keagamaan yang dikembangkan kaum Salafi dan bagaimana kelompok Muslim lain, terutama kelompok tradisionalis merespon dakwah Salafi ini. Masjid sebagai lembaga keislaman yang paling strategis menjadi “medang pertempuran” yang paling sengit.

A. LANSKAP SOSIAL YANG BERUBAH

Dalam dua dekade terakhir, sejumlah organisasi Islam dan kaum Muslim perkotaan bekerjasama karena memiliki kepentingan yang sama. Dapat dikatakan bahwa lanskap perkotaan telah menjadi tempat di mana proses Islamisasi model baru terjadi di Indonesia. Proses ini disebut “santrinisasi perkotaan”,¹ sebuah istilah sosiologis yang merujuk pada munculnya kelompok Muslim yang berpendidikan dan memiliki kehidupan ekonomi yang lebih baik. Mereka inilah yang kemudian membawa kembali agama ke ruang publik,² dan kehadiran mereka berkontribusi pada nilai-nilai kewargaan (*civic values*).³ Kaum Salafi merupakan bagian dari perkembangan ini. Karena ada kesempatan untuk terlibat dalam struktur sosial dan politik, mereka juga turut serta dalam penciptaan diskursus sosial. Lewat diskursus ini, mereka mengharapkan dapat memengaruhi pembuatan kebijakan publik dan mendapatkan distribusi kekuasaan yang sesuai dengan kepentingan mereka dan juga untuk mempertahankan otoritas mereka sebagai pemain baru (Eickelman and Piscatori 2004).

Perubahan lanskap urban adalah akibat dari pembangunan ekonomi yang dilakukan Orde Baru. Rezim Orde Baru berkepentingan dengan pembangunan ekonomi sejak kemunculannya pada akhir 1960-an. Tujuannya adalah untuk meredakan suhu politik Indonesia, yang sebelumnya mengalami krisis politik yang berkepanjangan setelah kudeta berdarah

¹ Aswab Mahasin, “The Santri Middle Class: an Insider’s View,” dalam Richard Tanter and Kenneth Young, *The Politics of Middle Class Indonesia*, (Clayton, Victoria: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1999), h. 138-144.

² Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

³ Robert W Hefner, *Civil Islam and Democratization in Indonesia*, (Princeton: Princeton University Press, 2000).

1965. Salah satu kebijakan penting yang diambil Suharto saat itu adalah ia mengangkat para ekonom, diketuai Widjojo Nitisastro, sebagai penasehatnya. Targetnya adalah bagaimana memulihkan kembali ekonomi nasional, menstabilkan nilai rupiah, menahan laju inflasi, dan membuat kebijakan jangka panjang. Hasilnya luar biasa. Dalam waktu singkat, Suharto mampu mengatasi persoalan ekonomi dan Indonesia mengalami kemajuan yang luar biasa. Tahun-tahun berikutnya, pertumbuhan ekonomi cenderung stabil sekitar 7% setiap tahun.⁴

Lanskap kehidupan perkotaan Indonesia mulai berubah secara signifikan pada 1980-an. Pusat-pusat kegiatan ekonomi muncul di dan luar Jawa. Generasi Muslim baru yang dibesarkan dalam pendidikan Orde Baru telah lahir dan mereka memainkan peran penting dalam membentuk kebijakan publik. Mereka aktif dalam transformasi sosial dan juga cenderung menjaga diri dari politik praktis. Setelah kebijakan Pancasila sebagai asas tunggal bagi kehidupan sosial dan politik pada awal 1980-an, banyak kelompok Islam yang beralih dari politik ke aktivisme sosial.⁵ Peralihan ini menandai era baru civil Islam, sebuah format Islam yang mendorong partisipasi dalam pembentukan kehidupan publik. Bentuk Islam model ini dianggap mendukung pembangunan berkelanjutan dalam sistem demokrasi.⁶

Politisasi Bid'ah

Menguatkan kelompok Salafi dalam diskursus keagamaan membawa permasalahan baru dalam kehidupan beragama.

⁴ Robert W Hefner, *Civil Islam and Democratization in Indonesia*, h. 40-72.

⁵ Robin Bush, "Islam and Civil Society in Indonesia: The Case of the Nahdhatul Ulama", Ph.D. Dissertation. (University of Washington, 2002).

⁶ Robert W Hefner, *Civil Islam and Democratization in Indonesia*, h. 40-72.

Salah satu pengaruh itu adalah munculnya kembali istilah *bid'ah* dalam diskursus keagamaan.⁷ Fenomena ini tidak bisa dilepaskan dari para da'i Salafi yang seringkali menggunakan istilah ini untuk menolak berbagai ritual kelompok tradisionalis Muslim, yang, menurut pandangan mereka, menyimpang dari tuntunan al-Qur'an dan al-Sunnah. Dari mimbar dan podium, acara TV dan radio, ustadz-ustadz Salafi memperingatkan kaum Muslim tentang bahayanya *bid'ah* dan ancaman neraka bagi para pelakunya. Kaum Salafi juga menganjurkan kaum Muslim agar kembali kepada tuntunan Islam yang otoritatif, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, dan menghindari *takhayul*, *bid'ah* dan *khurafat*.

Kembali ke al-Quran dan al-Sunnah, dan penekanan untuk mengikuti manhaj Salafi adalah retorika kaum Salafi, dan itu bukan fenomena baru di Indonesia (Noer 1973; Taufik 1971).⁸ Pada awal abad ke-20, Muhammadiyah dan Persis, kelompok modernis Muslim yang terpengaruh dengan Salafisme, melancarkan kampanye yang sama. Mereka memperingatkan kaum Muslim tentang bahayanya sejumlah ritual seperti tahlil dan ziarah kubur. Kampanye dilakukan secara besar-besaran yang mengakibatkan konflik berkepanjangan dan perpecahan sosial antara kelompok modernis dan tradisionalis. Konflik ini terus berlangsung hingga akhir 1960-an. Sejalan dengan kemajuan pendidikan, hubungan sosial yang semakin baik antar kedua kelompok, dan modernisasi lembaga-lembaga keislaman, isu ini semakin pudar pada tingkat tertentu dan perpecahan antara kelompok modernis dan tradisionalis semakin

⁷ Jamhari dan Jajang Jahroni (eds), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2004).

⁸ Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia, a Critical Survey*. (Leiden: E.J. Brill, 2001); Howard M Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Cornell University: SEAP, 1970).

berkurang.⁹

Kampanye anti-*bid'ah* kembali mencuat sekitar 1990-an ketika para pelajar dari kampus-kampus Saudi Arabia kembali ke tanah air. Mereka sebenarnya tidak melancarkan langsung tuduhan ini kepada kaum tradisionalis, namun kaum tradisionalis merasa kampanye ini ditujukan ke mereka yang mengingatkan kembali pada kenangan masa lalu yang kelam ketika mereka dituduh sebagai kelompok pelaku *bid'ah* atau, lebih parah lagi, sinkretik. Masalahnya terasa lebih rumit di perdesaan dimana kelompok tradisionalis dan Salafi hidup berdampingan. Menjawab ini semua, kelompok tradisionalis balik menuding bahwa kelompok Salafi adalah Wahabi, sebuah istilah buruk untuk menggambarkan wajah Islam yang keras terhadap perempuan; kaum Salafi adalah agen Saudi yang berupaya mewahabikan Islam Indonesia.¹⁰ Pertentangan keagamaan antara kelompok Salafi dan tradisionalis ini begitu dahsyat yang berdampak pada terganggunya kerukunan inter-umat beragama di Indonesia. Di beberapa daerah, pertentangan ini begitu tajam yang membuat kedua pihak nyaris baku serang.

“Medan Pertempuran”

Sebagai lembaga keislaman yang paling penting, masjid menjadi “medan pertempuran” antara kelompok Salafi dan tradisionalis dalam beberapa tahun belakangan. Kedua kelompok berupaya

⁹ Robert W Hefner, *Civil Islam and Democratization in Indonesia*. (Princeton: Princeton University Press, 2000); Azyumardi Azra, *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. (Melbourne: Centre for the Study of Contemporary Islam, Melbourne University, 2005); M. Syafi'i Anwar, “Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: The Contest between “Radical-Conservative Islam” dan “Progressive Liberal Islam,” dalam Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*, (Stanford: Stanford University Press, 2009), h. 349-385.

¹⁰ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest of Identity in Post New Order Indonesia*, (Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications, 2008), h. 263-282; Imdadun Rahmat, *Arus Baik Islam Radikal*, (Jakarta: Erlangga, 1998, 2005).

memperluas pengaruh mereka atas kaum Muslim. Ini benar adanya mengingat fakta bahwa pengelolaan masjid sejauh ini kurang efektif. Kecurigaan bahwa masjid disalahgunakan oleh kelompok lain sering didengar di tengah masyarakat. Sejumlah studi menyebutkan bahwa kelompok radikal menggunakan masjid untuk menyebarkan ideologi mereka dan merekrut anggota baru.¹¹ Menyadari bahwa masjid mereka menjadi sasaran kaum Salafi, pada awal 2005, NU dan Muhammadiyah mensertifikasi masjid mereka dan memperingatkan kelompok Salafi agar tidak mencampuri urusan mereka. Di daerah perkotaan, keprihatinan ini direspon dengan adanya peraturan yang dikeluarkan pengurus masjid. Pengumuman ditempel di dinding masjid bahwa masjid dibuka pada waktu-waktu solat saja, terutama pada siang hari, segala kegiatan harus dilaporkan pada manajemen masjid.

Konflik dan kontestasi atas masjid seringkali terjadi di kalangan kaum Muslim.¹² Akan tetapi sertifikasi masjid untuk menghindari klaim sepihak adalah fenomena baru. Satu sisi, ini menunjukkan tingkat ketegangan antar kelompok yang berbeda cukup tinggi. Sisi lain, ini memperlihatkan pentingnya masjid dalam membentuk diskursus keagamaan. Meski masjid tidak pernah dibangun berdasarkan kelompok keagamaan tertentu, berbeda dengan gereja dalam Kristen, pada praktiknya

¹¹ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid, Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 261-282.

¹² Patrick D Gaffney, "Authorities and the Mosque in Upper Egypt: Islamic Preacher as Image and Actor," dalam William R. Roff, *Islam and the Political Economy of Meaning. Comparative Studies of Muslim Discourse*, (London and Sydney: Croom Helm, 1987), h. 199-225; Kees Van Dijk, "Comparing Different Streams of Islam, Wrestling with Words and Definition," dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia, Contrasting Images and Interpretation*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), h. 15-24; Hew Wai-Weng, "Cosmopolitan Islam and Inclusive Chineseness," dalam Chiara Formichi (ed.), *Religious Pluralism, State and Society in Asia*, (Abington: Routledge, 2013), h. 175-190.

kelompok Muslim mengontrol masjid mereka agar tata cara peribadatan sesuai dengan keyakinan dan pemahaman mereka. Ini selanjutnya memaksa setiap kelompok Muslim membangun masjid. Pada 1950 dan 1960-an, pengikut Muhammadiyah di Ciputat membangun masjid mereka terpisah dari kelompok tradisionalis. Baru-baru ini, karena urbanisasi, masjid baru banyak didirikan karena masjid lama tidak dapat menampung jama'ah.

Jumlah masjid di seluruh Indonesia bertambah dua kali lipat dari 392.044 pada 1997, menjadi 643.843 pada 2004 (64%). Pertambahan ini sebagiannya disebabkan oleh kelompok Salafi yang sebagai pemain baru membangun masjid untuk mendukung gerakan dakwah mereka. Dengan dukungan dana dari Timur Tengah, Salafi mampu membangun masjid di banyak tempat. Akibatnya pertentangan dan gesekan antara kelompok Salafi dan tradisionalis tidak dapat dihindari. Penting dicatat di sini bahwa masjid pada umumnya dikelola secara informal. Siapa pun yang memiliki ilmu agama dapat menjadi khatib tentang berbagai isu, mulai dari masalah agama ke politik. Terkadang masjid digunakan untuk memobilisasi politik. Yang mengenal baik kondisi Indonesia saat ini tampaknya akan sepakat bahwa setiap Jum'at, pada saat shalat Jum'at dilangsungkan, sebagian kelompok Muslim saling menyerang satu terhadap yang lain.

Memperebutkan Masjid

Menyadari pentingnya peran masjid, pada akhir 1990-an, Salafi memulai membangun masjid. Awalnya, pembangunan masjid bisa terlaksana dengan bantuan donor Timur Tengah, yang pada umumnya memang dimaksudkan untuk membangun masjid. Ini sesuai dengan hadits Nabi bahwa "Barang siapa membangun masjid di dunia ini, maka Allah akan membangun rumah baginya di surga" (diriwayatkan oleh Ibn Majah). Atas dasar ini, kelompok

Salafi membuat divisi khusus dalam struktur organisasi mereka yang mengatur bantuan untuk pembangunan masjid. Jumlah uang yang dibutuhkan bervariasi antara 40 juta, cukup untuk membangun masjid kecil, hingga 200 juta, cukup untuk membangun masjid menengah.

Membangun sebuah masjid tidaklah semudah yang dibayangkan, tidak berarti ada uang masjid bisa dibangun. Ini karena masjid adalah simbol persatuan. Peran sebuah masjid di sebuah pemukiman adalah penting agar kaum Muslim dapat melaksanakan kewajiban salat Jum'at. Bila terdapat 40 laki-laki dewasa di sebuah pemukiman, maka sebuah masjid wajib dibangun, mereka wajib menyelenggarakan salat Jum'at di pemukiman mereka. Bila tidak sampai 40, kaum laki-laki wajib menyelenggarakan Jum'at di masjid terdekat. Dengan peraturan ini, pembangunan masjid baru tampaknya tidak semudah yang dibayangkan selama masjid lama masih dapat menampung, atau selama hanya ada satu pemukiman. Ketimbang membangun masjid baru, kaum Muslim umumnya akan merenovasi atau memperbesar masjid yang ada.¹³

Agar dapat membangun masjid sendiri, kelompok Salafi cenderung membuat pemukiman baru yang relatif terpisah dari pemukiman kaum Muslim lainnya. Salafi umumnya membangun enklaf sendiri di mana mereka kemudian membangun lembaga mereka seperti masjid dan madrasah. Dengan cara seperti ini, ketegangan atau bahkan konflik dengan kelompok Muslim lainnya dapat dihindari. Mereka juga mengharuskan kelompok Muslim lainnya yang mengajukan dana ke mereka agar untuk membangun masjid minimal 1 kilometer dari masjid terdekat.

¹³ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid, Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 317-357.

Jarak ini berbeda-beda antar satu dengan lainnya, tergantung kepadatan penduduk. Di berbagai pemukiman di Jawa, khususnya di kawasan padat penduduk, membangun masjid baru relatif mudah dan setiap kelompok Muslim dapat membangun masjid sendiri. Ini terutama terjadi di kawasan perumahan dan apartemen yang banyak dibangun di daerah perkotaan, yang tentu membutuhkan sebuah masjid. Di luar Jawa, masalahnya lain lagi. Di Aceh, misalnya, ketentuan satu masjid untuk satu pemukiman masih dipertahankan, dan ini menghambat kaum Salafi untuk melakukan penetrasi.¹⁴

Secara umum, masjid salafi dapat dibedakan dari masjid kelompok Muslim lainnya. Mereka menekankan fungsi ketimbang struktur. Orang yang tidak mengenal baik kelompok Salafi akan beranggapan bahwa penekanan pada fungsi dikarenakan biaya yang terbatas. Anggapan ini tidaklah tepat. Di berbagai tempat, dimana kaum Salafi memiliki sumber keuangan yang baik, aspek fungsionalitas tetap dipertahankan. Pembangunan masjid Wahdah Islamiyah di Makassar dimulai sejak 2005, dan ketika penelitian ini dilakukan pada 2011 tampaknya belum selesai. Masjid ini dibuat dengan gaya arsitektur yang sederhana. Masjid berlantai dua ini dapat menampung seribu jama'ah. Lantai pertama digunakan untuk perkantoran dan ruang belajar. Lantai kedua untuk shalat. Pintu dan jendela belum selesai dan dicat dengan satu atau dua warna terang. Dinding dan lantai berwarna terang untuk memberi kesan tenang dan khusyu'. Ruang dalam persegi empat dan rata, tidak ada hiasan kaligrafi. Salafi beranggapan hiasan akan mengganggu konsentrasi orang yang shalat. Sebuah jam dinding yang menunjukkan waktu shalat menempel di dinding, mihrab dibuat sederhana.

¹⁴ Sabirin, "Pemberdayaan Masyarakat Pasca Tsunami Berbasis Meunasah." Tesis. (Universitas Gajah Mada, 2009).

Masjid Salafi diberi nama sesuai dengan nama donor, misalnya Masjid Zaid ibn Hamad, Masjid Muna al-Farsi, dan seterusnya. Ada juga yang diberi nama ulama-ulama Salafi, misalnya Masjid Jamil al-Rahman. Nama-nama ini tidak masalah di lingkungan Salafi, namun bagi non-Salafi ini masalah. Nama-nama masjid non-Salafi biasanya diambil dari *al-asma al-husna* seperti Masjid al-Nur, Masjid Baiturrahman, dan seterusnya. Kadang terjadi, karena kaum Salafi menyediakan dana untuk pembangunan masjid, mereka memberi nama masjid tersebut sesuai dengan cara mereka. Ini menimbulkan penolakan dari kelompok Muslim lokal yang juga menggunakan masjid. Perselisihan ini pun akhirnya diakhiri dengan menempelkan nama donor pada sebuah inskripsi yang ditempelkan di dinding masjid, sementara nama resmi masjid diambil dari *al-asthma al-husna*.

Salafi akan mengklaim masjid yang mereka biayai sebagai masjid salafi meski penduduk sekitar bukan Salafi. Salafi lalu mengirim para da'i ke masjid tersebut untuk mengajar berbagai pengetahuan tentang Islam yang lebih puritan. Para dai biasanya mengutamakan pelajaran tauhid yang dikombinasikan dengan hadits, khususnya hadits yang berkenaan dengan amalan keagamaan sehari-hari. Dengan strategi ini, kelompok Salafi sebenarnya mengarahkan orientasi keagamaan penduduk lokal kepada Salafisme. Setelah diperkenalkan dengan tauhid, langkah selanjutnya mereka diperkenalkan tentang bahaya bid'ah dan syirik. Ini jelas tidak mudah dan terkadang menimbulkan penolakan dan salah paham. Muslim lokal bisa jadi menolak pengajaran seperti ini bila dianggap menyerang tradisi keislaman yang sudah lama mereka praktikkan. Namun semua tergantung kecakapan sang dai. Bila sang dai cakap dan dapat mengatasi persoalan, peserta pengajian akan semakin banyak.

Polemik Agama

Polemik tentang persoalan agama adalah biasa terjadi di banyak agama.¹⁵ Polemik terjadi ketika kaum teolog atau sarjana agama mempertanyakan validitas sebuah doktrin atau praktik keagamaan. Ini tujuannya untuk menegakkan kembali ortodoksi dengan cara merujuk pada sumber-sumber agama yang otoritatif. Dalam Islam, polemik tidak hanya terjadi menyangkut doktrin agama, bisa juga terjadi tentang praktik agama. Di Indonesia, terdapat banyak perbedaan dalam hal praktik agama, mulai dari tatacara berwudhu hingga praktik berhaji. Perbedaan ini akibat dari bukan hanya metode pengambilan hukum yang berbeda, tapi juga perbedaan konteks sosial di mana teks diterjemahkan dan dipahami. Gerakan bolak-balik antara teks dan praktik ini tidak bisa dihindarkan. Bila teks merepresentasikan universalitas dari Islam, praktik keagamaan merepresentasikan lokalitas dan partikularitas. Gerakan ini tidak pernah berhenti dan terus berubah dalam bentang waktu. Kaum Muslim terus menerus menafsirkan dan menafsirkan kembali teks yang kemudian memunculkan reformasi Islam.¹⁶

Dibanding sekte-sekte Islam lainnya, Salafi sangat menekankan pentingnya purifikasi agama. Mereka adalah revivalis Muslim yang menekankan pentingnya mengembalikan praktik keagamaan kaum Muslim agar sesuai dengan sumber-sumber yang otentik. Prinsip ini ditekankan terus menerus dalam sejarah mereka. Ketika Islam dianggap dalam ancaman oleh sisa-sisa peradaban Helenisme, ulama Salafi bangkit dan mempertahankan

¹⁵ John R Bowen, *Muslim through Discourses: Religion and Ritual in Gayo Society*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-288; Clifford Geertz, 1976; Mark R Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

¹⁶ Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia, a Critical Survey*, (Leiden: E.J. Brill, 2001).

kan kemurniannya. Ahmad ibn Hanbal, pendiri mazhab Salafi, adalah satu di antara tokoh yang menarik pendulum Islam kembali ke teks dengan menjadikan hadits sebagai sumber kedua, yang pertama Al-Qur'an, dalam sistematika mazhabnya. Ia lebih memilih menggunakan hadits ketimbang *qiyas* (analogi) dalam hal-hal agama meski hadits yang digunakan lemah. Metodenya ini berseberangan dengan metode Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi, yang menjadikan *qiyas* sebagai metodenya yang utama. Karena perbedaan ini, mazhab Hanbali sangat literal yang mendorong tumbuhnya puritanisme, berbeda dengan mazhab Hanafi yang sangat rasional.

Ibn Taymiyya meneruskan semangat puritanisme dan ia dianggap sebagai pendiri mazhab Salafisme. Seperti Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya prihatin dengan kenyataan bahwa Islam telah disusupi oleh unsur-unsur asing. Ia mengajak kaum Muslim untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Di era modern, ide revivalisme Islam ditemukan pada ajaran dan pemikiran Muhammad ibn Abd al-Wahhab, pendiri Wahabisme. Seperti pendahulunya, ia mengajak kaum Muslim untuk menegakkan tauhid, dan meninggalkan segala bentuk *bid'ah*. Ia hidup di padang pasir Arab di mana praktik pemujaan terhadap orang suci merebak di mana-mana. Atas alasan ini, ia menentang praktik syirik dan *khurafat* (Al-Rasheed 2008: 22-58).

Di Nusantara, Islamisasi yang lebih intensif baru terjadi pada abad ke-14 (Reid 1993). Catatan sejarah menunjukkan bahwa konversi ke dalam Islam hanya meliputi pembacaan syahadat, berkhitan, dan menghindari makan babi. Sementara itu perilaku masyarakat dan praktik keagamaan tidak berubah. Masyarakat membatasi pada apa yang disebut dengan mistik sintesis.¹⁷

¹⁷ Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Twentieth Centuries*, (Norwalk: East Bridge, 2006).

Ketika peneliti Belanda mulai melakukan penelitian tentang Islam dan budaya lokal pada akhir abad ke-19, mereka menemukan bahwa penduduk setempat mempraktikkan berbagai ritual lokal. Pada pertengahan abad ke-20, praktik ini belum banyak berubah seperti dilaporkan oleh sejumlah antropolog yang melakukan riset pada saat itu.¹⁸ Berdasarkan bukti historis ini, dapat dipahami bahwa pada awal abad ke-20, kelompok reformis Islam seperti Muhammadiyah dan Persis mengambil purifikasi ritual sebagai tema utama mereka. Ritual yang dianggap menyimpang menjadi sasaran kampanye dan praktik keagamaan didekatkan kembali kepada teks.

Bid'ah artinya inovasi, kepercayaan atau praktik yang tidak ada contohnya pada masa Nabi Muhammad. Dalam sebuah hadis Rasulullah bersabda, "Barang siapa yang membuat inovasi dalam urusan kami [agama], yang bukan bagian darinya, maka amalannya akan tertolak." (diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim). Dalam hadits lain, Rasulullah bersabda, "Seburuk-buruk perkara adalah bid'ah, segala sesuatu yang baru adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap kesesatan tempatnya di dalam neraka." (diriwayatkan oleh Muslim). Berdasarkan hadis ini, mayoritas kaum Muslim percaya dan sepakat bahwa bid'ah adalah dilarang.

Permasalahannya adalah, pemahaman mereka berbeda. Mengenai hal ini, para ulama terbagi ke dalam dua kelompok. *Pertama* adalah mereka yang berpendapat bahwa *bid'ah* mencakup seluruh aspek ritual yang tidak ada dahuluannya baik pada masa Nabi maupun masa Sahabat. Umumnya Salafi masuk dalam kategori ini. Kelompok *kedua* berpendapat bahwa larangan *bid'ah* hanya mencakup ritual yang dianggap *bid'ah*

¹⁸ Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History* 2 (2), 1960.

sayyiah (*bid'ah* yang buruk), sementara *bid'ah hasanah* diperbolehkan. Izzuddin Abd al-Salam (662 H/1262 M), ulama kenamaan pengikut Syafi'i, bahkan berpendapat lebih jauh. Ia membagi *bid'ah* ke dalam lima kategori, yaitu *bid'ah wajibah* (*bid'ah* wajib), *bid'ah mahrumah* (*bid'ah* haram), *bid'ah mandubah* (*bid'ah* sunnah), *bid'ah makruhah* (*bid'ah* makruh), dan *bid'ah mubahah* (*bid'ah* yang dibolehkan).¹⁹

Konsep *bid'ah* yang kedua sangat populer. Konsep ini dibuat untuk mengakomodasi bahwa agama harus fleksibel dan dapat menyerap unsur lokal yang dapat berkontribusi dalam penyebaran Islam. Tanpa konsep ini, praktik Islam akan kaku. Para ulama telah mempraktikkan konsep *bid'ah* ini selama berabad-abad. Inilah yang menjadi alasan mengapa Islam dapat berkembang begitu cepat di Nusantara, yang sebelumnya dipengaruhi oleh peradaban Hindu-Buddha. NU, yang mengklaim sebagai penerus dakwah para wali, meneruskan model dakwah seperti ini. Penting dikatakan di sini bahwa banyak praktik di kalangan NU yang dapat dikategorikan sebagai "*bid'ah*," namun kalangan NU mengatakan *bid'ah* yang mereka lakukan adalah *bid'ah hasanah*, yang sangat diperlukan karena melahirkan wacana keagamaan yang terbuka dan kaya di kalangan tradisionalis Muslim. Misalnya, membaca al-Qur'an tanpa lagu sebenarnya *bid'ah*, karena tidak ada contoh dari Rasul dan Sahabat. Tapi praktik tersebut tidak hanya diperbolehkan, tapi juga dianjurkan.

Tipologi *bid'ah* seperti ini sangatlah berguna, namun terkadang sulit untuk dilaksanakan. Ini karena, *pertama*, batasan antara "baik" dan "buruk" adalah masalah perspektif. Kalangan modernis dan tradisionalis sudah lama mendiskusikan masalah

¹⁹ Arif Zamhari, *Ritual of Islamic Spirituality: a Study of Majlis Dhikr Group in East Java*, (Canberra: ANU E Press, 2010), h. 25-35.

ini, namun tak pernah mencapai kesepakatan. *Kedua*, istilah “*bid’ah hasanah*,” seperti yang dimaksudkan oleh kalangan tradisional, tampaknya telah terlalu jauh dari ortodoksi Islam. Pada praktiknya kategori ini boleh jadi “telah menyimpang” dari prinsip-prinsip Islam, yang menekankan keseimbangan antara kehidupan material dan spiritual, dan melarang tindakan-tindakan yang berlebihan. Contoh, berdasarkan sejumlah sumber, disebutkan bahwa pada setiap perayaan haul (peringatan tahunan) seorang wali di Pati, Jawa Tengah, kain yang menutupi pusara makam sang wali dilelang, dan harganya mahal luar biasa. Pada 2012, seorang pedagang kaya dari Surabaya membelinya dengan harga 275 juta rupiah. Dikatakan bahwa kain tersebut digunakan untuk berbagai alasan. Sebagian menyebutkan sebagai oleh-oleh, yang lain menggunakannya sebagai jimat yang membuat kriteria “*bid’ah hasanah*” seperti dijelaskan sebelumnya menjadi kabur.

Beberapa dasawarsa terakhir, Muhammadiyah sebagai sebuah organisasi modernis telah menjadi semakin “lunak” dalam masalah dakwah.²⁰ Pada 2004, organisasi ini melakukan perubahan metode dakwah dari metode puritan ke pendekatan budaya (dakwah kultural). Dengan pendekatan baru ini, Muhammadiyah berharap organisasi ini dapat berperan lebih aktif lagi di masyarakat. Perubahan ini jelas tonggak penting dalam sejarah organisasi, yang sebelumnya dikenal sebagai reformis garis keras. Meskipun perubahan ini, pengikut Muhammadiyah tetap menjaga jarak dari sejumlah ritual seperti ritual kematian. Mereka cenderung tidak melaksanakan ziarah kubur atau *tabarruk*. Alasan utamanya adalah ritual ini dapat mengakibatkan seseorang jatuh pada kemusyrikan yang dianggap dosa besar dalam Islam.

²⁰ Zuly Qodir, *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010).

Kelompok Salafi menolak ritual ziarah kubur dan *tabarruk* lebih keras lagi. Ini karena, di samping tidak memiliki dalil yang jelas, ritual sekitar kematian dapat mengganggu konsentrasi para pelakunya meskipun mereka mengaku tetap beriman kepada Allah. Di banyak peziarahan, menurut Salafi, ditemukan bahwa ketimbang mencari rahmat dan keridhaan Allah, orang meminta bantuan kepada sang wali yang telah wafat, sesuatu yang tidak diperbolehkan.

Masalahnya sekarang jelas bahwa kampanye Salafi menentang bid'ah berkaitan erat dengan isu yang fundamental yaitu menegakkan tauhid dan memerangi kemusyrikan, sebuah tema yang senantiasa diperjuangkan oleh kaum revivalis. Banyak tokoh Salafi yang menyatakan bahwa praktik ziarah yang banyak ditemukan di berbagai tempat di tanah air sudah menyimpang dari tuntutan syari'at Islam. Para peziarah boleh jadi percaya bahwa keberkahan diperoleh lewat perantaraan para wali, sesuatu yang tidak bisa diterima. Para pendakwah Salafi dengan sengit menyerang praktik yang ada di masyarakat.

Dalam berbagai kesempatan, mereka menyatakan bahwa Islam memerintahkan setiap kaum Muslim untuk menyembah Allah secara langsung dan tidak mengakui adanya perantara, yang adalah peninggalan agama pagan di mana orang menyembah tuhan lewat sesembahan lain. Inilah yang dikatakan al-Qur'an tentang penduduk Mekkah yang musyrik. Ketika ditanya mengapa mereka menyembah berhala, dan bukannya menyembah Tuhan Yang Maha Esa, mereka menjawab: "Kami menyembahnya agar mereka [berhala-berhala itu] dapat membawa kami lebih dekat kepada Tuhan." Kelompok Salafi juga berpendapat bahwa sisa-sisa agama pagan ditransformasikan ke dalam doktrin *tawajjuh* (membayangkan wajah sang guru untuk transmisi spiritual), di mana para pengikut tarekat memulai

perjalanan spiritual mereka dengan membayangkan wajah sang guru (Trimingham 1998: 211)

Syirik dan Kafir

Istilah syirik dan kafir adalah sangat serius dan kaum Muslim pada umumnya paham masalah ini. Dulu kelompok modernis jarang menggunakan istilah ini untuk menyerang kelompok tradisionalis. Akan tetapi mereka menggunakan kata TBC, singkatan dari *takhayyul*, *bid'ah* dan *khurafat*. Dengan istilah ini, kelompok pertama ingin menyamakan kelompok kedua dengan para pengidap TBC, penyakit menular meski dapat disembuhkan. Pada masa itu, persepsi publik terhadap penyakit ini begitu buruk hingga penyandanginya diisolasi. Dengan menyamakan pelaku *bid'ah* dengan penyandang TBC, kelompok modernis sebenarnya berupaya memprovokasi kaum Muslim untuk menjauhi praktik yang menjijikkan ini. Ungkapan ini juga menunjukkan keterbelakangan kaum tradisionalis yang tidak punya akses terhadap institusi kesehatan untuk memperoleh pengobatan atas penyakit yang diderita.

Membalas tuduhan ini, kaum tradisionalis tidak menggunakan istilah kafir atau syirik. Sebaliknya mereka menggunakan istilah “anti-tahlil, yang artinya orang yang tidak mau berdoa untuk para keluarganya yang wafat. Istilah ini sering diikuti dengan perkataan “seperti anjing saja yang mati, bukan manusia.” Ucapan ini punya dampak besar bagi kaum Muslim lainnya karena di kalangan Muslim anjing dianggap binatang najis dan tidak ada orang yang mau mati seperti anjing. Untuk menghindari kesan ini, kaum Muslim menyelenggarakan tahlil. Juga dipercaya bahwa tahlil adalah perbuatan terakhir yang bisa dilakukan keluarga untuk anggota keluarga yang meninggal agar mendapat kelapangan di akhirat.

Tanpa *tedeng aling-aling*, Salafi sekarang ini menggunakan istilah kafir (yang berarti menghapus, menutup, tidak bersyukur, yang sering diterjemahkan secara keliru ke dalam bahasa Inggris sebagai “disbelief” atau “unbeliever” [orang yang tidak percaya pada tuhan]) untuk menyerang kaum Muslim lainnya yang melaksanakan ritual-ritual di atas. Dalam al-Qur’an, istilah kafir dan turunannya disebutkan berkali-kali, untuk menandakan bahaya yang harus dihindari oleh semua kaum Muslim. Makna kafir adalah “menutupi” merujuk pada praktik pra-Islam ketika para petani menimbun benih di tanah agar tumbuh. Kafir atau *kufr* dengan demikian mengandung makna ‘menyembunyikan’ dan ‘menutup’. Ini juga digunakan untuk memaksudkan orang-orang yang menutupi hatinya hingga mereka tidak beriman kepada Allah (QS al-Baqarah [2]: 7).

Istilah ini selanjutnya digunakan untuk memaksudkan kaum musyrik Mekkah dan *ahl al-kitab* yang terdiri dari Yahudi dan Nasrani yang tidak menerima kenabian Muhammad (QS al-Bayyinah [98]: 1). Dalam sejarah Islam, istilah kafir pertama kali digunakan oleh kaum Khawarij, para penyempal yang, setelah Perang Siffin (657 M), menolak baik kepemimpinan Ali ibn Abi Thalib, khalifah keempat, maupun pesaingnya Mu’awiyah ibn Abi Sufyan. Mereka menganggap keduanya kafir karena tidak mau mengikuti al-Qur’an dan al-Sunnah. Pada masa modern, kaum revivalis Wahabi menggunakan istilah ini untuk memaksudkan orang Muslim yang mempraktikkan berbagai bentuk bid’ah.

Perlu ditegaskan di sini, seperti dijelaskan sebelumnya, Muslim menuduh Muslim lainnya sebagai kafir belum pernah terjadi di Indonesia. Salafi menggunakan istilah ini menunjukkan, satu sisi, betapa dalamnya jurang pemisah antar kelompok Muslim. Sisi lain, ini mendorong pengkubuan dan mempertajam friksi sosial dan politik. Sejumlah konflik yang terjadi dengan tingkat

kekerasan yang berbeda telah terjadi di berbagai daerah. Dapat diduga konflik terjadi antara kelompok tradisional dengan kelompok Salafi. Merasa terus menerus diserang oleh kelompok Salafi, Said Aqil Siradj, Ketua PBNU, membuat daftar yayasan Salafi yang mempromosikan ekstremisme agama. Ia bahkan beranggapan bahwa ideologi Salafi adalah ancaman bagi kesatuan bangsa dan negara, dan ia meminta pemerintah untuk menyetop penyaluran dana dari Timur Tengah yang selama ini diterima kelompok Salafi.

Pada tingkat yang lebih rendah, “pertempuran” juga terjadi antara Salafi dan lembaga pendidikan tinggi Islam yang dianggap moderat. Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan Jaringan Islam Liberal (JIL) sering menjadi sasaran tembak kelompok Salafi. Pada 2002, Hartono Ahmad Jaiz, penceramah dan penulis Salafi, menuduh IAIN sebagai lembaga yang melakukan pemurtadan terhadap para mahasiswanya (Jaiz 2002). Ini karena, seperti yang ia yakini, lembaga ini mengajarkan pemikiran liberal kepada para mahasiswa yang mengakibatkan mereka abai dalam menjalankan kewajiban agama. Serangan ini bukanlah barang baru. Lembaga ini telah menjadi sasaran kritik sudah sejak lama. Lembaga ini dianggap sekuler yang meracuni pemikiran generasi muda Islam.

Sementara untuk JIL, FUI (Forum Umat Islam), sayap Salafi radikal di Bandung Jawa Barat, mengutuk Ulil Abshar Abdalla, koordinator dan intelektual muda NU dan menuduhnya murtad sehingga darahnya halal. Penting dikatakan di sini bahwa JIL, sebuah forum yang secara berkala mengadakan seminar dan konferensi tentang pentingnya dialog antar-agama dan pluralisme, bekerja sama dengan lembaga Islam dan non-Islam. Kehadirannya memprovokasi kelompok Islamis karena lembaga ini mempromosikan sekularisme dan liberalisme di kalangan

kaum Muslim. Serangan terhadap Ulil merefleksikan hubungan yang buruk antara kelompok Islamis dan moderat di Indonesia.²¹

Kelompok Syi'ah dan Ahmadiyah juga menjadi sasaran serangan Salafi. Salafi beranggapan Syi'ah kafir karena mereka melakukan penghinaan terhadap Sahabat. Syi'ah menolak semua Sahabat kecuali Ali bin Abi Thalib dan pengikutnya. Pada tingkat yang lebih tinggi, isu ini sebenarnya bukan hanya hubungan antara Salafi dan Syi'ah, tapi juga antara Sunni dan Syi'ah. Ini tentang perselisihan isu otoritas setelah Rasulullah wafat. Dari polemik ini, konflik melebar ke politik. Dalam sejarah terdapat konflik panjang antar kedua kelompok. Sekarang Salafi menuduh Syi'ah mendalangi berbagai konflik politik di Timur Tengah yang menewaskan kaum Sunni. Sebaliknya, orang Syi'ah menuduh Sunni sebagai boneka para diktator di Timur Tengah. Terakhir Salafi juga menuduh Ahmadiyah sebagai sekte di luar Islam dan menuduh Mirza Ghulam Ahmad, sang pendiri, sebagai nabi palsu. Bersama kelompok Islamis lainnya, Salafi menuntut agar Ahmadiyah memproklamkan diri sebagai sekte di luar Islam (Burhani 2013).

Berdasarkan penjelasan di atas, jelaslah bahwa isu bid'ah dapat dengan mudah berpindah dari ranah agama ke sosial dan politik. Ia mengganggu kerukunan kaum Muslim dan hubungan mayoritas-minoritas. Ia juga mendorong lahirnya tindakan radikal. Ujaran kebencian terhadap minoritas seperti Ahmadiyah dan Syi'ah dapat memprovokasi kaum Muslim lainnya untuk melakukan kekerasan. Sebaliknya, ia juga mengganggu reproduksi wacana keagamaan yang sehat.

²¹ M. Syafi'i Anwar, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: The Contest between "Radical-Conservative Islam" and "Progressive Liberal Islam," dalam Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*, (Stanford: Stanford University Press, 2009), h. 349-385.

Kitab al-Tauhid

Salafi menggunakan istilah kafir dan syirik selama berabad-abad, dan lebih dari karya lainnya, Kitab al-Tauhid yang ditulis oleh pendiri Wahabisme, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, adalah karya terpenting yang membahas persoalan ini. Di Arab Saudi, buku ini digunakan sebagai rujukan utama dalam pengajaran agama, untuk membentuk ideologi Salafisme. Melalui para alumni yang kembali ke tanah air masing-masing, buku ini kemudian diperkenalkan ke berbagai belahan bumi lainnya. Buku ini digunakan di madrasah-madrasah Salafi di seluruh Indonesia. Manakala buku-buku lain telah digantikan dengan buku-buku lainnya, buku ini terus dipertahankan selama beberapa dekade. Nyaris tak mungkin mengganti buku ini karena ia memuat prinsip-prinsip Salafisme yang penting. Menariknya buku ini justru terletak pada kesederhanaannya. Setiap bab dan subbab ditulis secara sistematis, berisikan pokok-pokok dan dilengkapi dengan ayat-ayat al-Qur'an, hadits Nabi, dan daftar kata (glosari) yang sulit.

Pemikiran Muhammad ibn Abd al-Wahhab dibentuk dan dipengaruhi oleh kondisi zaman dimana ia hidup. Ia dilahirkan di Uyainah, daerah perdesaan di tengah Arabia (Al-Rasheed 2002: 14-38), dan di tempat dimana ia hidup, praktik keislaman bercampur dengan unsur-unsur mistik, yang menodai kesucian tauhid. Orang datang kepada syaikh untuk mendapat barakah, sang syaikh lalu memberi mereka jimat dan jampi-jampi. Kuburan para wali menjadi tempat pemujaan. Praktik Islam bercampur baur yang membuatnya menulis Kitab al-Tauhid. Kitab ini dimaksudkan untuk mensucikan tauhid dari berbagai syirik, sesembahan selain Tuhan.

Pada masa pra-Islam, syirik disimbolkan dengan berbagai bentuk berhala. Pada masa kemudian berhala berubah ke dalam

berbagai bentuk seperti ajimat dan jampi-jampi. Dalam hubungan ini, Ibn al-Wahhab menjelaskan dalam bukunya:

“Dari Mu’adz ibn Jabal ia berkata: Aku menuntun ontaku yang dinaiki Rasulullah. Ia berkata padaku: Wahai Mu’adz. Apakah engkau tahu hak Tuhan dari hambanya? Aku menjawab: Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui. Ia berkata: hak Tuhan dari hamba-Nya adalah hamba menyembah-Nya dan tidak menyekutukan-Nya. Dan hak hamba dari Tuhan adalah Tuhan tidak akan menyiksa mereka yang tidak pernah menyekutukan-Nya.”

“... Dari Imran ibn Husain, ia mengatakan bahwa Rasulullah Muhammad melihat seorang laki-laki yang mengenakan ajimat di tangannya. Rasulullah bertanya padanya: Apa ini? Laki-laki itu menjawab: Ini adalah ajimat dari seorang dukun. Rasulullah berkata: Lepaskan, lepaskan. Ia tidak akan memberimu apa pun selain kekhawatiran dan ketakutan. Bila engkau mati, sementara benda itu masih di tubuhmu, engkau akan merugi.”

“Dari Ibn Mas’ud ia berkata: Aku mendengar Rasulullah Muhammad berkata: talisman dan tamimah adalah syirik.” (Diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud).”

Ibn Abd al-Wahhab sangat prihatin dengan praktik yang dapat merusak kemurnian tauhid. Ia menolak keras filsafat karena menggunakan logika, mistisisme dan asosiasi mistik ditolak karena keduanya menerapkan intermediasi (perantara), para salik membangun jalan mistik melalui perantaraan sang guru. Menurut Ibn Abd al-Wahhab praktik ini tidak bisa diterima. Pengalaman spiritual dapat dicapai dengan melaksanakan ritual-ritual standar seperti shalat, tidak melalui spekulasi mistik. Kaum revivalis Wahabi mengangkat tema kafir dan syirik dalam pembicaraan mereka dan mereka mengulang-ulang untuk mengingatkan para kaum Salafi akan bahayanya. Dalam banyak kesempatan, penceramah Salafi mengangkat tema ini di hadapan

pendengar Muslim. Dari podium, kata-kata kafir dan musyrik meluncur dari mulut mereka. Bila ada ujaran kebencian dalam diskursus keagamaan di Indonesia, salah satunya disebabkan oleh kaum penceramah Salafi. Mereka menggunakan kata-kata ini begitu sering untuk menyerang kelompok Muslim lainnya, hingga mereka dijuluki Salafi Takfiri. Bin Baz, seorang ulama kontemporer Saudi dan mufti agung Saudi Arabia berpendapat bahwa kaum Ahmadiyah adalah kafir.

“Qadian adalah kafir karena percaya bahwa Ghulam Ahmad adalah seorang rasul dan mendapat wahyu. Ini bertentangan dengan prinsip Islam. Mereka menentang Allah dan Rasul-Nya. Mereka kafir meskipun mereka puasa, shalat dan yakin bahwa mereka adalah Muslim.”

Qadiani adalah sekelompok Ahmadi yang percaya pada keberlanjutan wahyu setelah Nabi Muhammad wafat. Kehadiran mereka menyulut kontroversi di kalangan Muslim. Pada 1982, Rabithah 'Alam Islami mengeluarkan fatwa, yang diinspirasi pendapat Bin Baz, bahwa Ahmadiyah bukan termasuk sekte Islam. Fatwa tersebut memiliki pengaruh di kalangan kaum Muslim di seluruh dunia Sunni yang pada umumnya anggota Rabithah. Dalam beberapa dekade terakhir, persekusi terhadap Ahmadiyah banyak terjadi di Indonesia dan mereka menjadi sasaran tindak radikalisme agama. Eskalasi ini disebabkan oleh kaum Salafi yang merevitalisasi fatwa tersebut.

Tidak semua kelompok Salafi menyetujui persekusi atas kaum Ahmadiyah. Sejumlah orang berargumen bahwa penggunaan kata kafir adalah hak prerogatif Allah karena hanya Allah yang tahu apakah seseorang kafir atau bukan. Kaum Muslim umumnya percaya bahwa kelompok Ahmadiyah telah menyimpang dari akidah Islam, namun tidak berarti bahwa mereka boleh dipersekusi. Wahdah Islamiyah, kelompok Salafi

yang cukup besar di Indonesia Timur, percaya bahwa kaum Ahmadi harus dibimbing agar kembali ke Islam yang benar melalui cara yang bijak. Pada saat yang sama Wahdah mengingatkan seluruh kaum Muslim untuk menjalin hubungan baik tidak hanya dengan kelompok Ahmadiyah, namun juga kelompok Islam lainnya termasuk Syi'ah.

Hasyim, seorang pendakwah Wahdah Islamiyah, menceritakan sebuah konferensi yang pernah ia hadiri di Makassar. Ia dan rekan-rekannya terlibat dalam perdebatan sengit dengan kelompok Syi'ah. Konferensi yang diselenggarakan oleh UIN Makassar ini mengundang tokoh kondang Syi'ah dari Bandung yaitu Jalaluddin Rakhmat. Ustadz Jalal, demikian ia dipanggil, adalah salah satu pendiri IJABI (Ikatan Jama'ah Ahl al-Bait Indonesia). Dalam diskusi tersebut seorang ustadz muda Wahdah mempertanyakan mengapa Ustadz Jalal hanya menggunakan sumber-sumber Syi'ah dalam menjelaskan Sahabat dan mengabaikan sumber-sumber Sunni. Mendapat pertanyaan ini, Ustadz Jalal terdiam tak bisa menjawab. Namun akhirnya ia mengatakan bahwa ia akan mempelajari kembali buku-buku ulama Sunni. Diskusi pun diakhiri tanpa ada keributan.

Banyak kelompok Salafi, menurut Hasyim, percaya bahwa Syi'ah adalah kafir karena mereka merendahkan kaum Sahabat. Menyikapi hal ini, Wahdah memberi respon dengan sangat hati-hati. Hasyim mengatakan lebih lanjut:

Kami tidak menggunakan istilah itu [kafir]. Tidak pernah. Kami berupaya berdakwah dengan cara yang diajarkan Rasulullah. Al-Qur'an mengatakan bahwa dakwah harus dilakukan dengan bijak, yaitu memberi nasihat, contoh yang baik, dan argumentasi bila perlu. Inilah yang kami lakukan selama ini. Ini tidak berarti kami ini lembek. Terus terang, Wahdah banyak dikritik oleh kelompok Salafi

lainnya. Mereka mengatakan kami ini bukan Salafi, tapi Sururi, dan sebagainya. Kami tidak pernah menghiraukan kritik seperti ini. Tidak ada gunanya.”

Wahdah adalah kelompok Salafi yang dapat dikategorikan sebagai Salafi reformis, bukan Salafi revivalis. Meskipun memberi tekanan pada pentingnya Islam yang otentik, Wahdah menghindari penggunaan istilah-istilah yang tajam seperti kafir. Ini sama sekali tidak produktif bagi gerakan dakwah Islam.

Wahdah percaya dengan pedoman ajaran Salafi yang disebut manhaj salafi. Namun mereka juga menekankan persatuan umat. Islam melarang kaum Muslim menuduh Muslim lainnya sebagai kafir atau syirik. Dalam salah satu hadits, Rasulullah bersabda: “Barang siapa yang menuduh saudaranya kafir, maka sebutan ini akan kembali kepada dirinya. Bila sebutan ini benar, maka ia benar adanya. Namun bila ia tidak benar, maka tuduhan ini kembali padanya. Orang yang melakukan tuduhan tersebut adalah kafir,” (Diriwayatkan oleh Muslim). Berdasarkan hadits ini, Wahdah menasihati para pendakwahnya agar tidak ceroboh dengan istilah ini ketika berdakwah karena sangat berbahaya.

B. PURIFIKASI VERSUS KAPITALISASI

Salafi memahami *bid'ah* sebagai konsep yang absolut. Kesalahan diperoleh dengan melaksanakan ritual keagamaan yang standar seperti shalat, puasa, dan membaca al-Qur'an. Inilah yang disebut dengan kesalahan syari'ah yang berbeda dengan kesalahan mistik kaum tradisional (Woodward 1989; 2010). Salafi menolak keras ritual seperti tahlil, ziarah kubur dan perayaan ritual-ritual keagamaan. Pengikut yang terpaksa mendatangi ritual yang biasa dilaksanakan kaum tradisional, seperti kerap terjadi di lingkungan dimana kaum Salafi dan tradisional hidup berdampingan, akan diam membisu selama ritual berlangsung. Mereka tidak akan membaca doa apa pun

hingga ritual selesai. Tiadanya ritual seperti ini di kalangan Salafi memiliki implikasi yang besar. Dibanding kaum tradisional, Salafi memiliki dana yang dapat digunakan untuk tujuan yang lain. Kenyataan ini membuat kita paham mengapa kaum Salafi dapat bertahan di tengah krisis politik yang menerpa negara patron mereka di Timur Tengah. Didorong oleh motivasi kesalehan, dana yang ada lalu digunakan untuk perawatan lembaga pendidikan dan sosial mereka, juga program yang lain yang dianggap penting. Akan tetapi penolakan mereka untuk melaksanakan ritual kolektif mengakibatkan keterlibatan sosial mereka sangat terbatas karena kolektif ritual ternyata memperkuat jaringan sosial dan nilai-nilai *civic*.

Berbeda dengan kaum Salafi, ritual di kalangan kaum tradisional sangat beragam. Dalam melaksanakan ritual tersebut, kaum tradisional menghubungkannya dengan masalah sosial-politik yang lebih luas, yang dapat mendatangkan keuntungan. Inilah yang disebut dengan kapitalisasi ritual. Tahlil, misalnya, adalah kolektif ritual. Ia terdiri dari pembacaan Surat Yasin dan doa-doa lainnya, berlangsung sekitar tiga puluh menit. Dalam praktiknya, ritual yang sederhana ini dapat berubah menjadi metode yang sangat efektif untuk rekayasa sosial. Para tetua dan aparat desa selalu hadir dalam ritual ini. Anak muda menghadiri ritual ini untuk tujuan yang berbeda. Ritual akan lebih ramai lagi bila kenduri disajikan (Muhaimin 1995).²²

Setelah pelaksanaan ritual selesai, hadirin biasanya memilih satu topik tertentu, boleh jadi topik yang dibicarakan terkait masalah politik atau sosial. Jelas sekali bahwa orang yang berpartisipasi

²² Clifford Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History* 2 (2), 1960, h. 228-249; John R Bowen, *Muslim through Discourses: Religion and Ritual in Gayo Society*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-250; Robert W Hefner, *Civil Islam and Democratization in Indonesia*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), h. 104-125.

dalam ritual tidak hanya karena alasan keagamaan. Mereka juga menggunakan kesempatan yang ada sebagai upaya untuk bersosialisasi. Ide-ide baru bisa muncul dalam pembicaraan. Para tetua yang banyak pengalaman dan pengetahuan mengawali pembicaraan dengan menyebut isu tertentu yang terkait dengan kepentingan warga, bisa tentang cuaca dan hujan yang terlambat datang yang menimbulkan kekeringan di mana-mana. Yang lain akan menanggapi isu ini dengan mengatakan bahwa para ahli memperingatkan adanya pemanasan global, efek rumah kaca, dan lain sebagainya. Pada kesempatan lain, pembicaraan bisa jadi berhubungan dengan politik lokal dan bahwa lurah petahana akan mencalonkan lagi, namun tampaknya ditantang oleh seorang pendatang baru. Pembicaraan baru akan selesai bila para tetua berdiri memberi tanda bagi yang lain bahwa tuan rumah perlu istirahat. Pembicaraan seperti ini tampak remeh, namun sejumlah studi menunjukkan bahwa sebagai sebuah institusi tahlil telah menyumbang pada penguatan nilai-nilai civic di kalangan kaum tradisional (Mujani 2003).

Di samping tahlil, peringatan haul juga menjadi cara yang efektif untuk mobilisasi sosial dan politik. Ini bahkan terasa lebih kuat ketika tahlil dilaksanakan untuk memperingati wafatnya para wali atau pemimpin masyarakat. Peringatan haul Abdurrahman Wahid, mantan presiden RI dan tokoh utama NU, yang dilangsungkan pada akhir Desember, selalu ramai dan berubah menjadi ajang sosial dan politik. Ribuan orang datang ke kediamannya di Ciganjur, Jakarta Selatan. Mereka terdiri dari pengusaha, politisi, birokrat, dan masyarakat biasa. Pada pemilu 2014 dan 2019, peringatan haulnya dipenuhi oleh para politisi. Tujuannya tentu saja untuk mendapatkan dukungan politik dan suara dari kaum tradisional dalam pemilu.

Ketika penulis masih di pesantren di Cirebon, Jawa Barat, peringatan haul para *masyayikh* dan pendiri pesantren menarik puluhan ribu orang untuk datang. Santri, alumni dan penduduk dari berbagai kota datang menghadiri haul. Demikian juga para pejabat, politisi, dan pesohor juga hadir. Mendekati puncak acara, pesantren dihias, berbagai perbaikan dilakukan di mana-mana. Panggung besar didirikan dekat Masjid Agung di mana para tamu dan undangan lainnya akan mendengarkan pidato yang disampaikan berbagai tokoh penting. Sementara itu, jalan menuju pesantren, pedagang membuat tenda menawarkan berbagai dagangannya kepada pengunjung. Pada saat haul berlangsung, biasanya diadakan selepas salat Jum'at, seluruh pengunjung mendatangi makam para *masyayikh* untuk berdoa, lebih kurang 1-2 jam. Acara haul selesai. Namun pengunjung mendatangi rumah rumah kyai, bertemu mereka untuk silaturahmi, bertanya tentang berbagai hal agama, atau hanya mengobrol. Hidangan ringan tersedia untuk pengunjung. Pengunjung juga bisa bertemu rekan-rekannya yang dulu sama-sama belajar di pesantren. Mereka saling bercengkrama, berbicara ke sana kemari. Pembicaraan bisa jadi serius mengenai politik atau masalah lainnya.

Politik Ritual

Politik ritual merujuk pada penyelenggaraan sebuah ritual dalam konteks tertentu dimana pelaku menggunakan kesempatan tersebut sebagai sebuah cara untuk bernegosiasi dengan, dan melakukan kekuasaannya, atas kelompok lain.²³ Untuk memahami lebih baik bagaimana motif para pelaku tidaklah

²³ James L Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley: University of California Press, 1978); Hefner, 1985; John R Bowen, *Muslim through Discourses: Religion and Ritual in Gayo Society*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993).

cukup dengan melihat bentuk formal ritual. Akan tetapi kita harus melihat lebih dalam pada latar belakang sejarah dan struktur sosial dimana ritual dilangsungkan. Dalam hubungan ini, Hefner menulis:

“Untuk memahami bagaimana orang memaknai mitos atau ritual, dengan demikian, tidaklah cukup dengan melihat pada simbolisme yang ada pada medium ritual semata, seolah signifikansinya sudah terkandung sejak awal. Citranya sebagai “kendaraan” simbolisme seperti terjadi pada sejumlah definisi tentang kultur mengaburkan peran aktor dalam memahami dunianya.” (Hefner 1989: 20).

Sejumlah ritual tertanam begitu dalam sejarah sebuah masyarakat yang melaksanakannya, yang lain barang impor. Suku Gayo di Aceh akan mengatakan bahwa ritual pengobatan atau panen adalah khas bagi mereka, yang membuat orang sulit membantah.²⁴ Sementara suku Hui Muslim di Cina mengembangkan identitas nasional mereka lewat ritual, dan menjungkirbalikkan ide Cina yang homogen (Gladney 1998). Di Jawa, politisasi ritual telah lama terjadi dan pengelompokan sosial dibuat berdasarkan praktik ritual.

Di Indonesia, baik kelompok tradisionalis, modernis, maupun Salafi terlibat dalam politisasi ritual sebagai bagian dari identitas mereka. Dulu, mudah sekali membedakan mana modernis dan mana tradisionalis dengan mengajukan pertanyaan: apakah ia melaksanakan qunut atau tidak, apakah ia melaksanakan tahlil atau tidak, apakah ia melaksanakan ziarah kubur atau tidak. Bila jawabannya “ya”, dapat dipastikan bahwa yang bersangkutan adalah tradisionalis. Dulu kelompok tradisionalis melaksanakan shalat tarawih 23 raka’at (tarawih 20 raka’at, witr 3 raka’at). Isu

²⁴ John R Bowen, *Muslim through Discourses: Religion and Ritual in Gayo Society*, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229.

tentang tarawih ini pernah menimbulkan perdebatan serius dan bahkan konflik antar kedua kelompok. Sekitar 1980-an, banyak kelompok tradisional mulai melaksanakan tarawih 11 raka'at. Namun ini tidak berarti mereka menjadi modernis; mereka tetap tradisional. Mereka beralasan bahwa tarawih 11 raka'at juga memiliki argumentasi fiqih yang dapat diterima.

Pada bulan Ramadhan, ketika kaum Muslim melaksanakan shalat tarawih, pengelompokan terjadi antara tradisional dan modernis, dan ini tidak bisa dihindari. Kelompok modernis melaksanakan tarawih di masjid modernis, tradisional di masjid tradisional. Di tempat-tempat dimana pengelompokan agama tidak begitu penting, seperti masjid kampus, pengurus masjid akan memberi kesempatan kedua kelompok untuk melaksanakan tarawih sesuai dengan keyakinan mereka. Jadi, setelah 11 raka'at selesai, kelompok modernis akan berdiri dan meninggalkan masjid. Sementara kelompok tradisional tetap di masjid untuk menyelesaikan tarawih hingga 23 raka'at. Fenomena seperti ini jarang ditemukan di luar kampus, karena setiap masjid dikontrol oleh kelompok tertentu.

Persepsi orang tentang sejumlah ritual telah berubah, namun pada ritual lainnya tidak. Ini benar adanya untuk kaum tradisional mengenai ziarah kubur dan tahlil. Mereka tetap melaksanakan ritual ini hingga sekarang. Sementara kaum modernis tetap tidak melakukannya. Tahlil adalah variabel penting untuk membedakan tradisional dan modernis. Sebaliknya, penggunaan hisab dalam menentukan awal Ramadhan dan awal Syawal adalah ciri penting kaum modernis. Sementara kaum tradisional menggunakan rukyat.

Kelompok modernis, terutama Muhammadiyah, masih menggunakan metode hisab. Seringkali terjadi pengikut Muhammadiyah, karena menggunakan hisab, merayakan

lebaran satu hari lebih awal dibanding kaum Muslim pada umumnya yang mengikuti pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama. Akan tetapi, ketika pos Kementerian Agama diduduki kader Muhammadiyah, Muhammadiyah dan pemerintah merayakan lebaran pada hari yang sama. Sementara NU, karena menggunakan rukyat, terkadang memulai puasa atau lebaran lebih lambat satu hari.

Kontroversi mengenai ritual muncul kembali dan bahkan semakin tajam dengan kehadiran kaum Salafi. Alasan politik munculnya kontroversi ini adalah, melalui ritual, Salafi tidak hanya dapat mendefinisikan diri sendiri, namun juga dapat menunjukkan kekuasaannya pada kelompok lain. Politisasi ritual biasanya terjadi pada pelaksanaan publik ritual yang menarik perhatian publik. Dan lebih dari ritual lainnya, salat Jum'at adalah peristiwa penting di mana kaum Salafi unjuk gigi. Ini karena dilaksanan setiap minggu dan melibatkan sekelompok masyarakat Muslim. Maka masjid pun menjadi lokus di mana politik dan identitas kelompok berkelindan, ia adalah lembaga Islam yang strategis dan memiliki pengaruh besar bagi kaum Muslim.

Shalat Jum'at adalah ritual kolektif dimana di dalamnya berbagai macam simbol diperebutkan, salah satunya adalah azan pertama. Sejumlah kelompok Muslim memakai azan pertama, sementara yang lain menganggapnya *bid'ah*. Penting dicatat di sini bahwa asal muasal azan pertama tidaklah berdasarkan hadits Nabi Muhammad, namun berdasarkan keputusan yang dibuat oleh Umar ibn al-Khattab (khalifah kedua). Umar beranggapan bahwa karena kaum Muslim semakin banyak jumlahnya dan tersebar luas pada masa kepemimpinannya, azan kedua, azan yang asli, dilakukan ketika khatib hendak menyampaikan khutbah, dianggap tidak cukup untuk menyeru orang untuk shalat. Sang

khalifah lalu punya gagasan untuk menjadikan azan pertama sebagai panggilan awal sehingga kaum Muslim memiliki waktu untuk bersiap dan pergi ke masjid tepat waktu. Ketika ia mengemukakan gagasan ini, Sahabat yang lain setuju. Sejak itu, azan pertama dilembagakan. Ketika kaum modernis muncul pada akhir abad ke-19, mereka menghilangkan azan pertama ini. Alasannya adalah orang sudah punya jam dan orang tahu bahwa shalat Jum'at diselenggarakan sekitar pukul 12 siang. Di setiap masjid kaum modernis peraturan ini dipertahankan untuk memberi tahu para hadirin bahwa masjid ini adalah masjid kaum modernis. Sebaliknya kelompok tradisional tidak hanya mempertahankan azan pertama, mereka juga menggunakan bedug untuk menandai masuknya waktu shalat. Meski kelompok modernis menolak penggunaan bedug dan menganggapnya sebagai *bid'ah*, bedug masih menjadi simbol Islam tradisional dan masih bertahan hingga sekarang.

Kontestasi atas simbol di masjid-masjid Salafi lebih intens lagi. Tidak ada azan pertama, tidak ada bedug karena dianggap *bid'ah*. Satu jam sebelum masuk waktu shalat, penduduk setempat diharapkan menghentikan seluruh kegiatannya. Sekitar jam 12 siang, muazin berdiri dan melakukan azan. Kemudian khatib berdiri dan siap menyampaikan khutbahnya. Khatib Salafi dapat dicirikan dari khatib modernis dan tradisional dari penampilan fisiknya. Khatib Salafi memanjangkan jenggot dan memiliki tanda hitam di keningnya. Mereka juga mengenakan gamis dan sorban. Ciri yang paling utama khutbah Salafi ada pada awal khutbah.

Segala puji bagi Allah, kita harus bersyukur, kita harus memohon pertolongan-Nya dan mohon ampunan. Mari kita berlindung kepada Allah dari keburukan diri kita dan kekurangan amal kita. Barang siapa yang diberi hidayah oleh Allah tidak akan pernah sesat, dan barang siapa yang

disesatkan maka tidak ada yang dapat memberinya petunjuk. Aku bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Sebaik-baik perkataan adalah perkataan Allah, sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Rasulullah Muhammad. Seburuk-buruk perkara adalah *bid'ah*; semua yang baru adalah *bid'ah*, dan semua *bid'ah* adalah sesat, dan setiap yang sesat di neraka tempatnya.

Ini adalah pembukaan yang paling lazim disampaikan dalam khutbah-khutbah kelompok Salfi. Khatib mengingatkan para jama'ah agar berpegang teguh dengan kitab Allah dan petunjuk Nabi Muhammad. Manakala pembukaan ini ditemukan juga di masjid-masjid kelompok tradisionalis, peringatan atas segala bentuk *bid'ah* sangat lumrah di masjid-masjid Salafi. Khutbah-khutbah kaum Salafi ternyata diambil dari khutbah-khutbah Nabi dan para Sahabat. Khutbah seperti ini jarang ditemukan di masjid-masjid kelompok tradisionalis. Khutbah-khutbah kaum tradisionalis sangat bervariasi dan kaya, ini karena para khatib menggunakan sumber yang berbeda-beda.

Meski khatib Salafi memulai khutbah dengan *hamdalah* dan *shalawat*, namun mereka tidak menggunakan kata “sayyidina” di depan nama Nabi. Memakai “sayyidina” juga adalah pembeda antara kelompok tradisionalis dan modernis. Berbeda dengan kaum tradisionalis yang berupaya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yang memungkinkan mereka menambah penjelasan atas teks yang dibaca, Salafi hanya membaca teks, dari ayat ke ayat, dari hadits ke hadits. Mereka hanya mengutip. Kalaupun menambah mereka hanya mengutip pendapat ulama-ulama Salafi.

Berbeda dengan pengikut mazhab Syafi'i yang adalah mayoritas di Indonesia yang membaca basmalah secara *zahar* (keras) ketika baca al-Fatihah, kaum Salafi, yang lebih dekat dengan

mazhab Hanbali, tidak. Mereka membacanya secara perlahan, mereka juga tidak membaca basmalah ketika membaca surat. Kaum Salafi meletakkan tangan mereka di atas dada sebelah kiri, tepat di atas hati, melebarkan kaki bagi laki-laki dan menekurkan pandangan mereka ke tempat titik sujud. Tampaknya kaum Salafi *ruku'* lebih lama, dan menekankan kepala mereka lebih keras ketika sujud. Akibatnya adalah, ada titik hitam di dahi mereka. Kelompok bukan-Salafi mengolok bahwa titik hitam di dahi tidak berarti kualitas iman lebih tinggi. Kaum tradisional mengatakan bahwa bekas sujud (QS al-Fath [48]: 29) artinya adalah bahwa orang mukmin di akhirat nanti wajah mereka bercahaya karena kegembiraan yang luar biasa karena bertemu tuhan.

Umumnya kelompok Salafi membuat shaf lebih rapat hingga telapak kaki mereka saling bertemu bahkan bertumpuk. Sebelum shalat, imam akan memeriksa shaf dan meluruskannya bila bengkok dan tidak rapat. Barisan yang rapat dan lurus menunjukkan persatuan yang kokoh, setan akan mengisi barisan yang kosong. Dikatakan bahwa umat Islam seperti “bangunan yang kokoh” (QS ash-Shaff [61]: 4). Imam tidak akan memulai shalat hingga barisan makmum rapi dan rapat. “Luruskan shaf, karena lurusnya saf adalah bagian dari kesempurnaan salat.” (Diriwayatkan oleh Bukhari)

Berbeda dengan kaum tradisional yang melakukan wirid dan amalan lainnya selepas salat, Salafi tidak. Setelah salat, semua membisu, sibuk dengan bacaan masing-masing yang diucapkan secara *sir* (perlahan). Setelah itu, satu persatu jama'ah berdiri dan meninggalkan masjid dengan bergegas. Dikatakan bahwa selepas shalat kaum Muslim harus berpencar di muka bumi dan mencari karunia Allah (QS al-Jumu'ah [62]: 10). Mereka juga tidak saling berjabat tangan setelah shalat. Di luar shalat, kaum

Salafi berjabat tangan. Namun berjabat tangan selepas shalat dianggap *bid'ah*. Mereka mengatakan tidak ada hadits yang menyebutkan Nabi Muhammad berjabat tangan setelah shalat fardhu. Di sejumlah masjid kaum Salafi, bahkan ada daftar pekerjaan yang dilarang setelah shalat, salah satunya berjabat tangan.

C. PENUTUP

Kaum Salafi mengembangkan diskursus keagamaan yang puritan di tengah masyarakat. Temanya adalah tentang bahaya syirik dan *bid'ah* dan mengajak kembali kaum Muslim agar menjaga kemurnian tauhid. Pemahaman keagamaan kaum Salafi sangat literal. Mereka menekan pada bunyi teks. Jadi sebuah amalan dapat dianggap valid bila didukung dalil baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah. Bila tidak, dalil dapat dicari lewat pendapat-pendapat ulama Salaf.

Model dakwah seperti ini memprovokasi kaum tradisional Muslim yang selama ini mempraktikkan ritual-ritual yang berasal dari tradisi lokal. Kaum tradisional memiliki pemahaman *bid'ah* yang berbeda. Mereka sangat fleksibel dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-Hadits. Di lapangan kedua kelompok ini sering bertemu. Sejauh ini konflik fisik dapat dihindari. Namun beberapa waktu yang lalu, ketika dakwah Salafi begitu agresif, kaum tradisional mewanti-wanti agar kelompok Salafi tidak mengokupasi masjid mereka.

Masjid adalah lembaga keislaman yang sangat penting. Lembaga ini menjadi "medan perebutan" antara kaum Salafi dan tradisional. Politisasi masjid kerap terjadi di masyarakat karena lewat masjid kelompok Muslim membentuk dan melestarikan otoritasnya, dan lewat masjid mereka berebut pengaruh atas kelompok lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Makassary, Ridwan and Ahmad Gaus AF. 2010. *Benih-benih Islam Radikal di Masjid, Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture.
- Anwar, M. Syafii. 2009. "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: The Contest between "Radical-Conservative Islam" and "Progressive Liberal Islam," in Eric Tagliacozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Duree*. Standford: Standford University Press.
- Azra, Azyumardi, 2005. *Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Melbourne. Centre for the Study of Contemporary Islam, Melbourne University.
- , 2004. *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesia and Middle East Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: Allen and Unwin in cooperation with University of Hawai'i Press.
- Bowen, John R. 1993. *Muslim through Discourses: Religion and Ritual in Gayo Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bush, Robin. 2002. "Islam and Civil Society in Indonesia: The Case of the Nahdhatul Ulama." *Ph.D. Dissertation*. University of Washington.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Federspiel, Howard M. 1970. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Cornell University: SEAP.
- Gaffney, Patrick D. 1987. "Authorities and the Mosque in Upper Egypt: Islamic Preacher as Image and Actor," in William R. Roff, *Islam and the Political Economy of Meaning*. Comparative

- Studies of Muslim Discourse*. London and Sydney: Croom Helm.
- Geertz, Clifford. 1960. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History* 2.
- Hasan, Noorhaidi. 2008. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest of Identity in Post New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Jahroni. Jajang. 2015. "The Political Economy of Knowledge: Salafism in Post-Suharto Urban Indonesia." *Ph.D Dissertation*, Boston University.
- Jamhari dan Jajang Jahroni (ed). 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Mahasin, Aswab. 1999. "The Santri Middle Class: an Insider's View," in Richard Tanter and Kenneth Young, *The Politics of Middle Class Indonesia*. Clayton, Victoria: Monash University Centre of Southeast Asian Studies.
- Peacock, James L. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Qodir, Zuly. 2010. *Muhammadiyah Studies: Reorientasi Gerakan dan Pemikiran Memasuki Abad Kedua*. Yogyakarta: Kanisius.
- Rahmat, Imdadun. 1998. *Arus Baik Islam Radikal*. Jakarta: Erlangga.
- Ricklefs. 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Twentieth Centuries*. Norwalk: East Bridge.
- Sabirin. 2009. "Pemberdayaan Masyarakat Pasca Tsunami Berbasis Meunasah." *Tesis*. Universitas Gajah Mada.
- Saleh, Fauzan. 2001. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse*

- in Twentieth Century Indonesia, a Critical Survey*. Leiden: E.J. Brill.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Van Dijk, Kees. 2013. "Comparing Different Streams of Islam, Wrestling with Words and Definition," in Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds.), *Islam in Indonesia, Contrasting Images and Interpretation*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wahid, Din. 2014. "Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." *Ph D Dissertation*, Utrecht University.
- Wai-Weng, Hew. 2013. "Cosmopolitan Islam and Inclusive Chineseness," in Chiara Formichi (ed.), *Religious Pluralism, State and Society in Asia*. Abington: Routledge.
- Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.
- . 2011. *Java, Indonesia, and Islam*. Temple: Springer.
- Yusuf, Yunan. 2005. *Teologi Muhammadiyah: Cita Tajdid dan Realitas Sosial*. Jakarta: Uhamka Press.
- Zamhari, Arif. 2010. *Ritual of Islamic Spirituality: a Study of Majlis Dhikr Group in East Java*. Canberra: ANU E Press.

Menelisik Akar Radikalisme di Masjid

Oleh: Rita Pranawati

A. MASJID DAN PERANNYA DALAM BINGKAI SEJARAH

Sepanjang sejarah peradaban Islam, masjid memiliki peran yang sangat signifikan dalam kehidupan umat Islam. Sebagai tempat ibadah, umat Islam saling bertemu di masjid dan menyatu. Sebagai tempat ibadah, masjid mempertemukan umat Islam secara fisik maupun pemikiran. Oleh karenanya, dalam sejarah Islam, masjid tidak hanya menjadi pusat ibadah umat Islam namun juga memiliki fungsi pemberdayaan umat sekaligus membangun peradaban umat manusia. Di masjidlah pintu awal dakwah Islam dimulai, direncanakan dan disusun, hingga menyebar.

Secara bahasa, masjid merupakan tempat sujud dalam rangka beribadah kepada Allah SWT. Hal ini karena masjid adalah *isim makan* dari *sajada yasjudu, sujudan*. Meskipun disebutkan dalam HR Bukhori tempat shalat dapat dilakukan dimanapun sesuai persyaratan yang ada, Nabi Muhammad membangun masjid Quba pertama kali pada saat perjalanan hijrah ke Madinah. Dalam QS. al-Taubah [9]: 108 disebutkan bahwa disarankan untuk shalat didalamnya sebagai bagian dari orang-orang yang

suci dan ingin bersuci. Selain itu, HR Bukhori Muslim melengkapi sabda Rasulullah “telah dijadikan untukku (dan untuk umatku) bumi sebagai masjid dan sarana penyucian diri.¹ Dalam hal ini tentu masjid tidak hanya dinisbatkan sebagai tempat sujud tetapi tempat melakukan aktivitas yang mencerminkan perilaku ketaatan kita kepada Allah SWT. Ibadah kepada Allah tidak hanya bermakna spiritual namun aktivitas tersebut dapat berupa aktivitas sosial, ekonomi, pendidikan, bahkan politik.² Hal ini dikuatkan dengan bunyi Q.S. Al-Jin ayat 18: “Sesungguhnya masjid-masjid itu adalah milik Allah, karena itu janganlah menyembah selain Allah sesuatu pun”.

Jika hanya soal tempat bersujud, Nabi tak perlu repot-repot membangun tempat bersujud. Fakta sejarah membuktikan dari masjidlah Nabi menyusun pranata kehidupan sosial masyarakat. Tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan manusia namun juga dengan alam serta *hablum minallah*. Masjid menjadi tempat menuntut ilmu, bermusyawarah, mengatur strategi perang, merawat korban, hingga menerima tamu kenegaraan.³

Setelah masjid Quba, Rasulullah membangun masjid Nabawi. Di masjid Nabawi, Rasulullah intensif melakukan pendidikan dan pengajaran selain memfungsikan masjid sebagai pusat ibadah wajib maupun sunnah. Pengajaran tentang hukum, kemasyarakatan, sumber ajaran Islam dan perundang-undangan. Ada pula sekelompok masyarakat yang khusus mendalami ilmu agama, *ahl al-Shuffah*. Selain itu masjid Nabawi

¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah, n.d.), 335; Lihat juga Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Araby, n.d.), 523 dalam Agus Sunaryo, *Masjid dan Ideologisasi Radikalisme Islam: Menyoal Peran Masjid Sebagai Media Transformasi Ideologi*, AKADEMIKA, Vol. 22, No 01 Januari-Juni 2017.

² *Ibid.*

³ Hafidz Dasuki, dkk, *Ensiklopedi Islam, III*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru, 1994), h, 176; Lihat juga M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 462.

juga menjadi pusat informasi Islam, tempat menyelesaikan hukum, peradilan dan sengketa di masyarakat. Kegiatan ekonomi pun menjadi salah satu aktivitas di masjid Nabawi sekaligus menjadi pusat kegiatan sosial dan politik.⁴

Pada masa dinasti Islam, masjid menjadi salah satu pusat penguasa untuk menguatkan kekuasaan dan dominasinya. Misalnya ketika faksi Abbasiyah dan Umayyah atau antar Syiah dan Sunin, propaganda terjadi melalui masjid baik langsung maupun tidak langsung. Misalnya penyebutan khalifah yang didukung pada akhir khutbah jumat adalah bentuk preferensi politik yang terjadi. Selain itu, masjid Al-Azhar di Kairo yang didirikan Dinasti Fatimiyah dan menjadi masjid utama pada masanya dimaksudkan untuk meningkatkan pengaruh Syiah di dalamnya. Propaganda di masjid berlangsung melalui khutbah dan pendidikan keagamaan untuk menguatkan kekuasaannya.⁵

Dari sejarah Rasulullah di atas, terlihat bahwa masjid menjadi pusat ibadah wajib dan menjadi sumber belajar agama, sekaligus menjadi penggerak kegiatan sosial dan ekonomi di masyarakat. Masjid Quba lebih banyak difungsikan untuk pengajaran keagamaan dan masjid Nabawi melakukan penguatan kemasyarakatan.⁶ Sebagai pusat keagamaan, masyarakat pada masa Rasulullah belajar keagamaan. Artinya Rasulullah sendiri mencontohkan penguatan peran masjid baik keagamaan, dakwah sekaligus pusat kemasyarakatan baik ekonomi maupun pendidikan.

⁴ Aziz Muslim, Manajemen Pengelolaan Masjid, dalam *Jurnal Aplikasia (Aplikasi Ilmu-ilmu Agama)*, Vol V, No. 2 Desember 2004, h.105-114.

⁵ Amelia Fauzia, "Faith and the State: A history of Islamic Philanthropy in Indonesia" *Disertasi PhD*, University of Melbourne, 2008, h.59-77.

⁶ Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 150.

Pada perkembangan masjid selanjutnya paska meninggalnya Rasulullah SAW hingga masa keemasan Abbassiyah, tidak ada perubahan signifikan atas peran masjid kecuali arsitekturnya. Fungsi utama masjid sebagai tempat ibadah dan pengembangan spiritual dan peran lain yang disesuaikan, yaitu fungsi dakwah, sosial, ekonomi, dan pendidikan. Masjid memiliki karakter yang inklusif pada masa ini di antaranya karena masjid menjadi tempat yang sentral bagi para pemimpin pemerintahan untuk mendiskusikan dan menjadi tempat kegiatan pemerintahan dan tempat bermusyawarah.⁷

Dimanapun umat Islam berada akan berdiri masjid sebagai sebuah kebutuhan tempat ibadah. Berdasarkan data Kementerian Agama terkait data masjid dan Mushalla, ada 31 masjid raya, 4.305 masjid besar, 851 masjid bersejarah, 486 masjid agung, 203.506 masjid jami, dan 37.611 masjid di tempat publik yang terdaftar.⁸ Wakil Presiden Jusuf Kalla yang juga merupakan Ketua Dewan Masjid Indonesia (DMI) menyebutkan jumlah masjid di Indonesia mencapai 800 ribu.⁹ Jumlah yang luar biasa sebagai sebuah potensi pengembangan umat Islam dan Indonesia pada umumnya.

Seiring tumbuhnya masjid yang dulunya dikelola oleh pemimpin komunitas dan negara, saat ini masjid lebih banyak dikelola masyarakat. Beragamnya pengelolaan masjid oleh masyarakat khususnya di Indonesia menjadikan situasi inklusivisme berkurang. Sebagian besar masjid dikelola oleh masyarakat dan sangat terbuka, namun beberapa masjid terkesan menjadi milik sekelompok orang saja. Sebut saja keberadaan masjid pedesaan, masjid pemerintahan, masjid perumahan, masjid BUMN, dan

⁷ Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 463.

⁸ <http://simas.kemenag.go.id/>, diakses Januari 2019.

⁹ <https://nasional.tempo.co/read/1144964/cerita-jk-pamer-ke-raja-arab-saudi-jumlah-masjid-di-indonesia>, diakses Januari, 2019.

masjid kampus yang menjadi masjid inklusif terbatas pada daerah tertentu, dan instansi atau perumahan tertentu. Sebagian lagi berpendapat bahwa eksklusivisme masjid terjadi karena menguatnya ideologi pengelola masjid pada aliran tertentu. Namun faktanya, pada derajat tertentu ada infiltrasi radikalisme di lingkungan masjid-masjid kita. Oleh karenanya, menjaga masjid pada titik moderatismenya menjadi sangat penting.

B. INDIKATOR MASJID RADIKAL

Radikalisme dalam Thedorson adalah pendekatan tanpa kompromi karena adanya rasa ketidakpuasan atas persoalan sosial dan politik yang dihadapi, adanya keinginan melakukan perubahan fundamental dan baru, termasuk masalah kepemimpinan.¹⁰ Radikalisme juga merupakan bentuk ketidakpuasan terhadap tatanan dan sistem yang ada dan ingin menggantikannya dengan tatanan yang baru dan menyeluruh (*radic*). Selain itu, merasa pandangannya paling benar dan mengabaikan pandangan yang lain sehingga menghasilkan sikap yang emosional dan terlibat dalam kekerasan.¹¹ Kaum radikal memiliki mentalitas terkepung sehingga tak jarang menggunakan cara-cara kekerasan untuk mendapatkan tujuannya. Situasi paling ekstrem dari kelompok radikal adalah teroris.¹²

Islamisme merupakan kecenderungan masyarakat Muslim untuk menjadikan Islam sebagai ideologi.¹³ Islamisme kontemporer tentu tidak dapat dipisahkan dari tantangan

¹⁰ M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*, (Jakarta: LP3ES), h. 53.

¹¹ Horace M. Kallen, Radicalism, dalam Edwin RA Seligman, *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol XIII-XIV, (New York: Macmillan Company, 1997), h 51-54.

¹² Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, New York: Palgrave, 2002, h.7.

¹³ William E Shepard, Islam and Ideologi: Towards A Typology" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19 (1987), h. 307-335.

globalisasi dan modernitas yang juga melanda dunia Islam dewasa ini. Upaya menerapkan tradisi Islam di era modern membuat mereka memilah dan memilih apa yang datang dari kehidupan modern namun berbeda pandangan dalam memandang modernitas, tantangannya dan solusinya.¹⁴

Ada lima isu ideologis yang menjadi isu kepentingan kelompok radikal.¹⁵ **Pertama, sistem pemerintahan** yang mencakup khilafah Islamiyah dan Negara Islam versus demokrasi. Dalam hal sistem pemerintahan, kelompok radikal menolak demokrasi yang dianggap buatan barat dan memandang khilafah sebagai pilihan terbaik bagi mereka. Menurut mereka, khilafah dibangun dengan tiga dasar, yaitu kedaulatan bukan di tangan rakyat tetapi di tangan syariah Islam, kekuasaan milik umat yang diwakilkan kepada khalifah, dan khalifah yang mendapatkan mandat dari umat berhak menyusun perundang-undangan berdasarkan syariah.¹⁶ Selain itu, kelompok penganut Islamisme berpandangan bahwa menetapkan hukum Tuhan sebagai batasan kekuasaan politik sedangkan demokrasi memberikan kewenangan mutlak pada manusia.¹⁷ Para takmir masjid saat ini hidup di Indonesia yang menganut demokrasi Pancasila.

Negara Kesatuan Republik Indonesia telah disepakati para pendiri bangsa untuk kesatuan bangsa Indonesia dari Sabang sampai Merauke yang sangat beragam. Indonesia pun memberikan kebebasan menjalankan ibadah sesuai agamanya. Mengganti NKRI dengan sistem khilafah artinya tidak lagi memegang komitmen pada kesepakatan bangsa Indonesia.

¹⁴ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 23-42.

¹⁵ *Ibid*, h. 23-42.

¹⁶ Taqiyuddin an-Nabhani, *Peraturan Hidup dalam Islam*, Bogor: PTI, 2003, h 2019-210.

¹⁷ *Ibid*, h. 23-42.

Selain itu, mendirikan Negara Islam sekalipun bertentangan dengan kesepakatan berbangsa Indonesia.

Kedua, penegakan syariah Islam atau formalisasi syariah Islam berhadapan dengan sistem konstitusional yang demokratis. Penerapan syariah Islam dimaknai sebagai keharusan menarapkan hukum Islam khususnya hukum pidana. Indonesia bukanlah Negara Islam namun memberikan ruang bagi pemeluk agama Islam sebagai agama yang dipraktekkan dalam kehidupan bermasyarakat dalam bingkai kebangsaan dan kenegaraan. Lahirnya peradilan agama adalah salah satu bukti bahwa Negara memberikan kesempatan Islam dipraktekan bagi warga Negara yang beragama Islam dalam hal perdata. Namun ini tidak berlaku bagi seluruh warga Negara Indonesia. Indonesia memiliki sistem hukum nasional, termasuk dalam hal hukum pidana, yang mewadahi semua aturan bagi warga Negara. Formalisasi syariah Islam bermakna peminggiran bagi warga Negara yang tidak beragama Islam namun “dipaksa” dalam situasi Islam dan hal ini mengganggu kerukunan hidup antar umat beragama. Penerapan hukum pidana Islam juga mengingkari keberadaan hukum nasional yang telah ditentukan dalam kerangka demokrasi.

Ketiga, jihad melawan musuh Islam. Jihad bagi kelompok radikal bermakna melawan musuh Islam, baik negara barat maupun kelompok Islam yang terlibat dalam konspirasi barat untuk kehancuran Islam. Jihad juga bermakna menegakkan syariah Islam secara kaffah dan sempurna. Jihad yang ada dilandaskan karena situasi Indonesia sebagai *darul harbi* (kawasan perang). Sedangkan bagi kelompok moderat, Indonesia bukanlah kawasan perang tetapi kawasan damai. Jihad bermakna *jihadunnafsi*, jihad melawan hawa nafsu. Kelompok moderat juga menolak pemaknaan jihad sebagai perang fisik dengan menggunakan kekerasan dan terorisme.

Keempat, kesetaraan gender. Kehadiran Rasulullah menaikkan harkat martabat perempuan yang setara dengan laki-laki. Kelompok radikal berpendapat bahwa perempuan sebaiknya berada di ranah domestik, mengurus dan mendidik anak, dan berbakti kepada keluarga. Kesucian keluarga sangatlah penting, sehingga jika perempuan beraktivitas di luar akan terpengaruh budaya barat dan hal ini berdampak pada moralitas keluarga. Kelompok ini jelas menolak kepemimpinan perempuan di ruang publik, termasuk untuk menjadi presiden karena hal ini bertentangan dengan pandangan Islam.¹⁸ Sementara kalangan moderat berpendapat bahwa persoalan seks dan gender penting untuk dibedakan. QS An-Nisa [4]: 34 perlu dipahami dengan utuh bahwa *arrijalu qowwamuna 'alannisa* (laki-laki itu pemimpin perempuan) perlu dilanjutkan pada keseluruhan ayat, yaitu dengan syarat bahwa "... karena Allah telah melebihkan sebagian laki-laki dan sebagian perempuan, dan karena laki-laki menafkahkan sebagian hartanya".¹⁹ Kepemimpinan dalam hal ini tidak terkait jenis kelaminnya, namun kapabilitasnya atau kemampuannya.

Kelima, pluralisme yang merupakan paham tentang keberagaman atau kemajemukan. Bagi kalangan islamis radikal, mereka menolak pluralisme karena pluralisme menganggap semua agama itu sama. Selain itu, mereka mengkafirkan agama lain sekaligus kelompok lain yang tidak sepaham sebagai bagian dari klaim kebenaran menjadi sikap kelompok ini. Tujuan pluralisme sendiri adalah untuk membangun sikap positif terhadap keragaman melalui toleransi, menghindari ujaran kebencian terhadap agama lain, menghormati hak-hak

¹⁸ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta, LP3ES-KITLV Jakarta, 2008

¹⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 21-22, 150-151.

minoritas, dan menghormati kebebasan beragama.²⁰ Kelompok moderat memilih jalan melakukan toleransi aktif sebagai upaya menjaga keragaman, sementara kelompok radikal cenderung mengambil sikap pasif, menghindari, membenci atau mengkafirkan.

Indikator tersebut digali dari persepsi para takmir, pengajaran keagamaan, sekaligus melihat pengelolaan masjidnya untuk mengetahui level radikalisme sebuah masjid. Selain itu, melihat lebih dalam tentang pengelolaan masjid juga penting untuk melihat potensi masuknya unsur-unsur radikalisme. Misalnya dalam hal manajemen pengelolaan aktivitas keagamaan yang ada, pendanaan, kriteria dai, pengambilan keputusan, penentuan materi pengajaran keagamaan, metode pengajaran agama, serta situasi jamaah pengajaran keagamaan. Pengelolaan masjid menjadi kunci apakah masjid memiliki corak moderat, terinfiltrasi radikalisme, atau masjid yang dikelola oleh kelompok radikal. Selanjutnya bagaimana isi khutbahnya, media informasi yang ada di masjid misalnya bulletin, dan isi pengajian yang ada menjadi penguat pengindikasikan masjid radikal atau tidak.

C. MASJID DAN TANTANGAN RADIKALISME

Beberapa penelitian tentang masjid menggambarkan bagaimana infiltrasi radikalisme muncul di masjid-masjid. Perubahan masjid-masjid yang pada masa Rasulullah sangat inklusif mengalami tantangan yang berbeda pada setiap masa. Misalnya di Indonesia, kelompok Jamaah Islamiyah (JI) melakukan inkubasi jihad melalui masjid. Sebut saja misalnya masjid Al-Furqon di Kramat menjadi tempat pertemuan Imam Samudra dan Jabir dalam sebuah pengajian dan membaitnya menjadi

²⁰ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 40-41.

anggota Darul Islam.²¹

Ideologisasi pada paham tertentu banyak terjadi di masjid. Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi moderat yang menjaga Islam sebagai *rahmatan lil-'alamin* mengalami kecolongan.²² Ada masjid yang diubah cara beribadahnya, disesuaikan dengan cara beribadah kelompok tertentu, hingga perubahan simbol masjid karena dianggap tidak sesuai pemahaman yang dianut kelompok radikal. Lebih jauh lagi, loyalitas kelompok ini untuk memakmurkan masjid, misalnya jamaah selalu datang tepat waktu dan ikut serta merawat masjid, menimbulkan simpati positif. Tak jarang mereka melibatkan teman-temannya untuk memakmurkan masjid menjadikan para pengurus masjid mengajak kelompok ini terlibat dalam manajemen masjid. Ketika teman-temannya juga ikut bergabung, mereka pun memegang kendali manajemen masjid untuk menentukan penceramah siapa yang boleh dan tidak. Kasus masjid di Pati ini terjadi pula di beberapa daerah lainnya.²³

Bagian ini akan mengulas bagaimana temuan riset-riset tentang masjid dan infiltrasi radikalisme baik yang dilakukan oleh CSRC maupun oleh P3M.

a. Penelitian tentang Masjid oleh CSRC

Penelitian Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah tentang masjid dan pembangunan perdamaian di Poso, Ambon, Ternate, dan Papua menggambarkan bahwa masjid raya di masing-masing kota memiliki peran yang signifikan dalam transisi menuju

²¹ Ken Ward, "Indonesian Terrorism: From Jihad to Dakwah" dalam Greag Feally dan Sally White (eds), *Expressing Islam, Religious Life, and Politics in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2007), h. 216.

²² Abdurrahman Wahid, ed., *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: Desantra Utama Media, 2009, h. 191.

²³ *Ibid*, h. 29.

perdamaian dan mencegah perdamaian.²⁴ Meskipun demikian, peran yang dimainkan masjid raya ini belum optimal dan masih bersifat jangka pendek. Program-program masjid belum menyusun program yang terencana tentang tema pendidikan perdamaian di lingkungan masjid dan umat Islam. Masjid masih terpaksa menjalankan fungsi tradisionalnya sebagai tempat ibadah dan menjaga konsolidasi moral dan perjuangan umat Islam.

Jika mengingat sejarah Islam yang diajarkan di bangku pendidikan dan buku sejarah, maka agak sulit membayangkan bahwa Islam akan mendorong perdamaian. Namun sesungguhnya misi kehadiran Islam adalah Islam *rahmatan lil-'alamin* bukan perang. Menurut Irfan Amalee, hanya 10% atau 800 dari 8000 hari fase kenabian Muhammad SAW yang digunakan untuk menjadi pemimpin politik baik sebagai pemimpin militer, peradilan, dan negarawan.²⁵ Sedangkan 40% dari kehidupan Nabi dihabiskan untuk menjalani peran sosial yaitu sebagai nabi, pejuang kemanusiaan, investor, manajer investasi, pengembala atau pekerja, pedagang, pendidik. Sisanya 50% digunakan untuk menjalani peran personal, yaitu pribadi mulia, cinta ilmu, ayah dan suami. Artinya, misi kenabian Muhammad lebih banyak untuk mewujudkan Islam yang damai.

Situasi konflik mengharuskan masjid raya berperan menjadi rumah besar bagi umat Islam. Masjid raya harus menjadi perekat umat yang sangat heterogen sehingga muncul potensi infiltrasi radikalisme. Meski pada dasarnya masjid raya bersifat moderat namun level moderasinya belum optimal

²⁴ Ridwan Al-Makassary, Amelia Fauzia, dan Irfan Abubakar, *Masjid dan Pembangunan Perdamaian*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010).

²⁵ Irfan Amalee, *Komikirfan*, <https://www.instagram.com/p/BqZimb9Bhsa/>, diakses Januari 2019.

aktif. Pada masa konflik, kehadiran Laskar Jihad di Ambon misalnya dianggap sebagai bagian dari negosiasi kontekstual pada masa tersebut dimana masih ada konflik.²⁶ Namun demikian, pada masa damai, dimana kelompok moderat memegang kendali manajemen masjid raya, masih ada akomodasi terhadap anasir radikalisme, misalnya kelompok salafi menjadi pengajar TPA di Ambon atau pengajian yang dikendalikan oleh kelompok salafi wahabi di Poso.

CSRC UIN Jakarta dalam riset Pemetaan Ideologi Masjid di DKI Jakarta tahun 2010 menemukan bahwa 21% takmir masjid sepakat umat Islam wajib mendirikan Negara Islam dan 32% takmir masjid menyatakan umat Islam wajib memperjuangkan khilafah. Selain itu, 89% takmir masjid sepakat Pancasila dan UUD 1945 sebagai model terbaik dan 78% takmir menyatakan demokrasi adalah sistem pemerintahan terbaik.²⁷

Terkait dengan formalisasi syariah Islam, 14% takmir setuju bahwa pemerintah yang tidak menerapkan syariah Islam wajib diperangi dan ada 31% sepakat Indonesia wajib memberlakukan pidana Islam. Namun 74% takmir menyatakan tidak setuju bahwa jihad yang paling utama adalah perang dan 89% takmir masjid sepakat bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* tidak boleh dengan kekerasan. Data terakhir ini menggambarkan meskipun ada infiltrasi radikalisme pada pemikiran takmir masjid di Jakarta, namun ketidaksetujuannya untuk melakukan kekerasan dalam *amar ma'ruf* adalah pertanda baik karena masih menjaga moderatisme. Namun demikian, potensi radikalisme yang ada perlu direspon agar tidak semakin menguat.

²⁶ Ridwan Al-Makassary, Amelia Fauzia, dan Irfan Abubakar, *Masjid dan Pembangunan Perdamaian*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 34.

²⁷ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 91.

Dalam hal manajemen masjid, 59% takmir masjid tidak terlibat dalam menentukan materi materi pengajian, namun 93% takmir mengawasi materi yang diberikan. Secara umum, 88,4% menyelenggarakan pengajian terbuka dan masih ada 11,2% yang menyatakan ada pengajian yang tertutup, serta 0,4% tidak tahu. Dari situasi di atas, ada potensi infiltrasi radikalisme pada takmir masjid karena pengurus tidak ikut terlibat dalam penentuan materi pengajian dan adanya pengajian yang tertutup. Hal ini terkonfirmasi dengan adanya potensi radikalisme, yaitu persetujuan mendirikan khilafah dan Negara Islam.

Penelitian Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah tentang masjid-masjid di Solo menemukan bahwa secara umum masjid-masjid di Solo bersifat moderat dan memiliki pengelolaan yang terbuka dan transparan.²⁸ Namun demikian, pada derajat tertentu radikalisme masuk dan menginfiltrasi masjid-masjid yang ada. Ada masjid yang memang sangat eksklusif sehingga sulit sekali orang lain di luar jamaah masuk dalam lingkaran masjid dan berdialog di masjid tersebut. Namun masjid-masjid moderat juga mengalami upaya infiltrasi radikalisme.

Masjid moderat yang sebagian besar berlatar belakang Muhammadiyah dan NU membuat sistem mekanisme kontrol dan pengelolaan masjid dengan ketat. Misalnya penentuan imam dan khatib ditentukan oleh takmir termasuk dalam hal pengawasannya. Namun pada praktiknya, masih saja ada usaha infiltrasi radikalisme. Misalnya, di masjid Kottabarat yang merupakan masjid Muhammadiyah, digunakan sebagai tempat *halaqah* informal oleh sekelompok anak SMA pada

²⁸ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 91.

sore hari ketika tidak ada takmir. Begitu juga pada saat takmir tidak ada, maka ada jamaah pendatang yang menumpang sholat di masjid Kottabarat dan menjadi imam dadakan, meminta jamaah laki-laki menaikkan celananya (*isbal*) yang sangat tidak sesuai dengan ajaran Muhammadiyah.²⁹ Meskipun takmir telah membuat aturan yang ketat, namun upaya infiltrasi radikalisme masih terjadi.

Dari penelitian tentang masjid yang dilakukan oleh CSRC UIN, baik terkait masjid raya di beberapa kota paksa konflik dan memiliki potensi konflik, serta Solo dan Jakarta, tergambar bahwa sebagian besar masjid bercorak moderat namun pada level tertentu ada upaya infiltrasi radikalisme yang terlihat pada aktivitas masjid maupun takmir masjid. Aktivitas formal yang terlihat dalam infiltrasi radikalisme misalnya terlihat di Poso dan Ambon. Sedangkan untuk masjid di Jakarta ada pengajian yang bersifat eksklusif meskipun jumlahnya kecil. Di Solo, masjid moderat mengalami upaya infiltrasi radikalisme informal. Namun ada juga masjid yang secara spesifik eksklusif seperti masjid Gumuk Mangkubumen Solo yang dari cara berpakaianya menunjukkan bahwa masjid dikelola oleh aktivis FPIS, para jamaah mengenakan seragam tertentu, dan jamaah menolak diwawancarai karena sudah ada imam yang mewakili.³⁰

Takmir masjid menjadi kunci pengelolaan masjid. Bagaimana masjid mengontrol aktivitas masjid, menentukan penceramah, membuat tema ceramah, sekaligus kurikulum keagamaan di masjid, dan melakukan pengawasan terhadap praktek pendidikan, pengajaran dan peribadatan di masjid

²⁹ Rita Pranawati, *Masjid Muhammadiyah Kottabarat: Tantangan Gerakan Islam Moderat*, dalam Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, h. 121.

³⁰ Benni Setiawan, *Masjid Al-Islam Gumuk Mangkubumen, Basis Eksklusivisme Islam*, dalam Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF, h. 257-259.

menjadi kunci moderatisme masjid. Belum semua masjid menjadi masjid yang dikelola dengan manajemen yang terstruktur dan inklusif. Untuk menangkal radikalisme, maka penguatan fungsi masjid dan penguatan para takmir menjadi sangat penting.

b. Penelitian Masjid LP3M

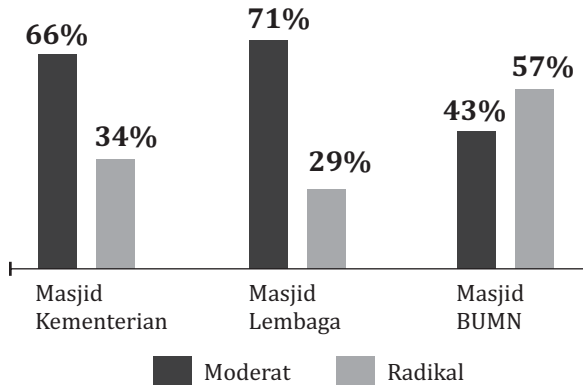
Berdasarkan penelitian oleh Lembaga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (LP3M) terhadap 100 masjid yang terdiri dari 35 masjid kementerian, 28 masjid lembaga, dan 37 masjid BUMN, sebanyak 41 masjid terindikasi radikal.³¹ Penelitian dilakukan baik melalui pengambilan data selama khutbah Jum'at, buletin, brosur, majalah dinding dan kalender.

Penelitian ini menemukan level radikalisme masjid-masjid tersebut yaitu 53,44% rendah, 27,22% sedang, dan sebanyak 42,34% ada pada level tinggi. Adapun topik yang mengandung unsur radikalisme yang paling populer antara lain ujaran kebencian 73,6%, kebencian pada minoritas sebanyak 21%, sikap negatif terhadap agama lain sebanyak 21,17%, sikap positif terhadap khalifah yaitu 18,15%, sikap negatif terhadap minoritas 7,6%, dan sikap negatif pemimpin perempuan 1,1%.

Adapun konten ajaran sikap positif terhadap khilafah sebanyak 64% di masjid BUMN dan 36% di masjid kementerian. Adapun peta radikalisme di masjid adalah sebagai berikut:

³¹ P3M, "Studi Terhadap 100 Masjid Kementerian, Lembaga, dan BUMN", power point, Jakarta, 2018.

Grafik 1.
Peta Radikalisme di Masjid



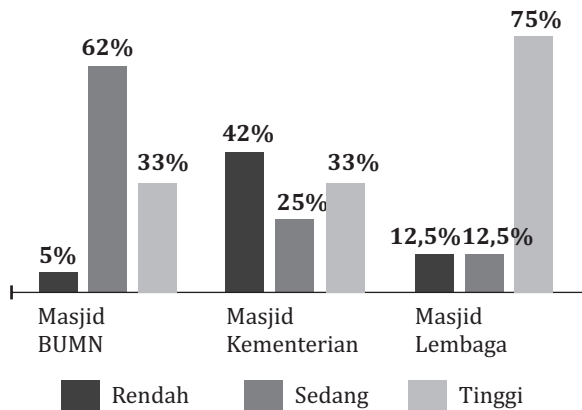
Radikalisme terbesar ada di masjid BUMN yaitu sebanyak 57%, kemudian masjid kementerian sebanyak 34% dan masjid lembaga 29%. Masjid BUMN menjadi masjid paling rentan untuk mendapatkan paparan radikalisme.

Adapun berdasarkan level radikalismenya, berdasarkan jumlah masjid pada masing-masing kategori,³² masjid lembaga memiliki radikalisme yang paling tinggi yaitu sebanyak 75%, sedangkan masjid BUMN dan kementerian sebanyak masing-masing 33%. Sedangkan masjid dengan level radikalisme sedang paling banyak adalah masjid BUMN sebanyak 62%. Masjid lembaga menjadi masjid dengan level radikalisme paling rendah terbanyak yaitu 42%. Meskipun masjid lembaga menjadi masjid dengan kerentanan paparan radikalisme paling rendah, namun intensitas radikalismenya tinggi yaitu sebanyak 75%. Sedangkan masjid

³² Kategori masjid yang dihitung levelnya: BUMN 21 masjid, Kementerian 12 masjid, dan masjid Lembaga 8 masjid.

kementrian, level radikalisme rendah, sedang dan tingginya tidak terpaut jauh, yaitu 25%, 33%, dan 42%.

Grafik 2.
Level Radikalisme Masjid



Dari penelitian P3M di atas, terlihat bahwa masjid yang dikelola di bawah institusi pemerintah ternyata memiliki potensi kerentanan yang tinggi dalam infiltrasi radikalisme. Seharusnya lembaga yang berada dalam pengelolaan negara memiliki kontrol yang baik dalam manajemen pengelolaan masjid. BUMN sekalipun adalah badan yang didirikan oleh negara dalam bidang usaha di bawah Kementerian BUMN. Meskipun di bawah pembinaan negara, namun tidak otomatis masjid yang ada di lingkungan kementerian, BUMN dan lembaga negara bebas dari infiltrasi radikalisme.

Jika ada indikasi infiltrasi radikalisme di masjid kementerian, BUMN, dan lembaga, maka ada problem manajemen masjid di dalamnya. Pertanyaan yang kemudian muncul apakah memang takmir masjid-masjid tersebut juga memiliki kecenderungan radikal? Atau manajemen pengelolaan masjid yang terbatas sehingga tidak ada perencanaan untuk

menyusun tema khutbah di masjid, bagaimana memilih khatib, serta bagaimana melakukan pengawasan terhadap proses pendidikan agama dan peribadatan di dalamnya? Atau bahkan tidak diperhatikan oleh pimpinan kementerian, lembaga, maupun BUMN?

Pertanyaan di atas muncul karena jika ditilik ke atas lagi, sangat tidak elok mendengar ceramah khatib atau membaca buletin di masjid di bawah kementerian, lembaga dan BUMN menebar hal-hal yang negatif. Misal saja ada 64% konten khilafah di masjid BUMN dan 36% di masjid kementerian. Bahkan konten yang setuju khilafah diulang sebanyak 18 kali di 11 masjid. Sikap kecintaan dan kesetiaan terhadap NKRI bagi institusi negara adalah jelas, dan HTI sebagai pendukung berdirinya khilafah jelas telah dilarang berdasarkan Perppu Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Menampilkan ceramah pro terhadap khilafah sebenarnya jelas perwujudan terhadap ketidaksetiaan pada NKRI. Namun faktanya ini terjadi di masjid di bawah kementerian, lembaga dan BUMN.

Melihat lebih jauh terkait topik yang mengandung unsur radikalisme yang paling populer, misalnya, masjid di bawah kementerian, BUMN dan lembaga menyerukan ujaran kebencian. Sebagai masjid yang secara terstruktur dan fisik ada dalam institusi negara seharusnya tidak mengajarkan ujaran kebencian. Termasuk di dalamnya tema ujaran kebencian pada minoritas, sikap negatif terhadap minoritas dan agama lain, serta memiliki sikap positif terhadap berdirinya *Khilafah Islamiyyah*. Ujaran kebencian jelas bukan akhlak yang mulia dan justru mendorong pendengar melakukan tindakan aksi yang bisa menjadi pemicu konflik. Selain itu, ketidaksetujuan terhadap kepemimpinan perempuan juga masih dibahas. Jika intoleransi sebagai sikap

awal menuju radikalisme terus dikembangkan, maka tujuan Islam menjadi *rahmatan lil-'alamin* sulit terwujud.

Melihat hal ini, masjid di BUMN, kementerian dan lembaga memiliki pekerjaan rumah yang besar untuk menata kembali ketakmiran masjid di bawah struktur mereka. Selain itu, masjid juga perlu ditingkatkan kapasitasnya untuk dapat membuat kurikulum khutbah dan pendidikan keagamaan lainnya, serta bagaimana takmir memilih khatib/penceramah dan melakukan pengawasannya. Badan Intelijen Negara (BIN) juga mulai terlibat dalam pembinaan dai dan masjid di masjid lembaga, kementerian dan BUMN.³³

D. MASJID DAN TANGGUNG JAWAB KEBANGSAAN

Jika membaca kembali bagaimana masjid dan para takmir mengalami infiltrasi radikalisme, ada beberapa poin yang perlu dikuatkan kembali, di antaranya bahwa identitas ke-Indonesian dan ke-Islaman bukanlah hal yang harus dipertentangkan dan NKRI adalah bentuk final yang dipilih bangsa Indonesia. Selain itu juga isu tentang pentingnya mengutamakan kepentingan bangsa dan membangun perdamaian. Dialektika beberapa isu di atas seringkali luput dari kesadaran utuh para takmir dan penceramah sehingga dalam praktik sehari-hari mengalami kerancuan baik dalam berpikir, bersikap dan bertindak.

Pada isu ke-Indonesian dan ke-Islaman, adalah sebuah fakta bahwa umat Islam Indonesia memiliki identitas agama Islam sekaligus merupakan warga negara Indonesia. Jelang kemerdekaan, sebagian kelompok dan tokoh sangat kuat menyatakan keinginannya bahwa negara ini harus berdasarkan Islam dengan hadirnya 7 kata dalam Piagam Jakarta, yaitu

³³ "BIN Bina 50 Lebih Dai Terkait 41 Masjid Terpapar Radikalisme", Koran Tempo Online, 20 November 2018, <https://nasional.tempo.co/read/1148119/bin-bina-50-lebih-dai-terkait-41-masjid-terpapar-radikalisme/full&view=ok>, diakses Januari 2019.

“Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluk-nya.” Ketika kemudian kemerdekaan dicapai, terjadi polarisasi ideologi antara golongan sekuler dan nasionalis Islam dalam menyikapi Piagam Jakarta. Akhirnya Soekarno melalui Dekrit Presiden 5 Juli 1959 menyatakan kembali berkomitmen kepada UUD 1945 dan Pancasila. Seluruh rakyat Indonesia melebur menjadi warga Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Apapun agamanya, sukunya, bahasa dan budayanya, melebur menjadi satu menjadi warga negara Indonesia.³⁴

Kegamangan seringkali muncul karena identitas agama yang sudah melekat sejak lahir atau terkadang sebenarnya baru dikenal lebih dalam ketika dewasa, muncul dalam pemikiran yang seolah-olah bertentangan dengan identitas kebangsaan yang sebenarnya sama-sama melekat sejak lahir. Lebih jauh, kesadaran beragama pada kelompok ini terkadang muncul dengan doktrin bahwa hukum Islam harus ditegakkan, Islam sebagai satu-satunya sumber hukum, menerapkan Islam dalam kehidupan sehari-hari dengan sebaik-baiknya. Jika tidak menerapkan hukum Islam maka tidak berIslam secara kaffah. Kondisi-kondisi seperti ini menjadikan situasi bahwa berIslamnya seorang warga negara Indonesia tidak sesuai dengan ajaran Islam. Kondisi “kesadaran tentang pertentangan ini” membawa situasi ke arah radikalisme.

Fakta lain, sebenarnya identitas ke-Indonesiaan melekat pada setiap Muslim warga negara Indonesia. Kondisi ini penting disadari bahwa tidak hanya agama yang melekat tetapi kewarganegaraan dan ke-Indonesian. Kesadaran ini seringkali tidak terlalu dimiliki secara mendalam karena bentuk praktik

³⁴ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 29.

bukti menjadi warga Negara Indonesia lebih bersifat norma. Norma tidak terlalu terlihat dibandingkan praktik beragama. Selain bahwa dorongan doktrin keIslaman bisa jadi lebih kuat dan lebih sering dibandingkan doktrin nasionalisme.

Kegamangan ini sebenarnya tidak perlu terjadi jika memahami bahwa Islam datang untuk *rahmatan lil-'alamin*, menjadi rahmat bagi semua bangsa. Selain itu, Islam sendiri mengajarkan cinta tanah air, *hubbul wathon minal iman*, kecintaan terhadap Negara adalah bagian dari iman. Ketuhanan Yang Maha Esa dalam sila pertama Pancasila adalah bagian dari bukti keberagaman yang diakui di Indonesia. Selain itu, Muslim Indonesia dapat mempraktikkan aturan kehidupan beribadah dan beragama tanpa ada hambatan yang berarti. Bahkan negara memfasilitasi praktik keberagaman Muslim. Misalnya perkawinan secara Islam, praktek waris, perceraian dan praktik perdata lainnya dapat dipraktikkan dalam kehidupan Muslim di Indonesia.

Bagaimana dengan formalisasi syariah Islam yang tidak dapat dipraktikkan dalam kehidupan di Indonesia? Para ulama madzhab memiliki pandangan yang fleksibel terhadap hukum pidana Islam. Menurut Imam Syafi'i, hukuman mati atau *qishash* bagi pelaku pembunuhan bersifat opsional tergantung pilihan keluarga korban. Begitu pula Imam Hanafi menyebutkan hal yang sama untuk urusan hukuman potong tangan bagi pencuri. Muhammad Syahrur, ahli hukum dari Suriah memandang bahwa hukum pidana Islam adalah hukuman maksimal yang artinya dapat diterapkan secara lebih ringan.³⁵

Bagi Muhammadiyah, *darul 'ahdi wasy syahadah*, satu kesatuan persaksian terhadap NKRI dan bagi Nahdatul Ulama, senantiasa menjaga NKRI adalah bukti kelompok moderat Islam Indonesia

³⁵ Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010), h. 27.

tak lagi mempertentangkan identitas ke-Islaman dan ke-Indonesiaan. Semestinya seorang Muslim yang hidup di Indonesia menjalankan agamanya, menjaga visi Islam *rahmatan lil-'alamin*.

NKRI sebagai kesepakatan bersama seluruh rakyat Indonesia untuk menjadi Indonesia wajib dijaga oleh semua pihak, termasuk para takmir dan penceramah. Mengganti NKRI dengan bentuk lain seperti khilafah atau negara Islam bermakna menghilangkan Indonesia itu sendiri. Sebagai Muslim di Indonesia, para takmir dan penceramah memiliki kewajiban menjaga NKRI termasuk mencegah adanya aliran dan paham agama yang ingin mengganti NKRI dalam bentuk lain baik secara aktif maupun pasif. Hal ini merupakan usaha nyata mencegah radikalisme dengan menjaga NKRI.

Menilik situasi ini lebih dalam, semua pihak, termasuk para takmir dan penceramah di masjid memiliki kewajiban membawa umat Islam untuk mengutamakan kepentingan bangsa dan negara dibandingkan dengan kepentingan golongan dan kelompok. Situasi ini tidak mudah karena keutuhan bangsa adalah modal dasar bagi pembangunan. Ketika para takmir dan penceramah dapat mengutamakan kepentingan bangsa dengan tidak menyebar kebencian pada kelompok lain, mendiskriminasi kelompok lain, maka bangsa ini akan tetap terjaga dan terhindar dari intoleransi yang merupakan awal dari radikalisme.

Perdamaian sebagai tujuan hadirnya Islam sebagai makna Islam itu sendiri, yaitu *dien as-salaam*, agama yang damai. Menjaga perdamaian harus menjadi visi misi para takmir dan penceramah. Damai dapat dimaknai sebagai upaya mencegah perpecahan antar umat baik internal maupun dengan para pihak eksternal agama. Menjaga isi dakwah agar tetap moderat

merupakan salah satu usaha bahwa pengajaran keagamaan di masjid memiliki visi perdamaian. Damai sendiri bukan berarti tiadanya persoalan, namun masyarakat dapat menyelesaikan konflik dengan baik.

Di era digital seperti saat ini, takmir dan penceramah juga penting untuk mengajarkan para jamaah tidak membuat *truth claim* atau membuat klaim kebenaran berdasarkan asumsi yang dibangun oleh diri sendiri. Pihak yang menggunakan *truth claim* seringkali sudah tidak ingin mendengar apalagi menerima pandangan orang lain. Hal ini tentu bukan sikap terbuka seorang Muslim yang diharapkan menjalankan dakwah yang menggunakan cara yang baik (*mauidhoh hasanah*) dan berargumen dengan cara yang baik (*wajadilhum billati hiya ahsan*).

Takmir dan penceramah penting untuk mengajarkan prinsip membangun perdamaian sebagaimana diajarkan dalam Islam. Ada proses *tabayyun* untuk mendapatkan informasi yang akurat, mediasi untuk mencari jalan keluar dari masalah yang dihadapi, hingga negosiasi yang dapat dilakukan para pihak untuk mencapai kesepakatan perdamaian. Sehingga jamaah pun tidak selalu mengedepankan penghakiman ketika mendengar informasi. Hal ini penting agar jamaah masjid pun dapat menjadi pembangun perdamaian yang aktif. Selain itu jamaah dapat belajar untuk tidak mengeluarkan ujaran kebencian meskipun hal ini gampang diucapkan namun sulit dipraktikkan. Oleh karenanya, ceramah yang mengedepankan perdamaian akan meningkatkan pencegahan tindakan intoleransi dan masuknya infiltrasi radikalisme.

E. PENINGKATAN PENGELOLAAN MANAJEMEN MASJID

Para takmir dan penceramah di masjid memegang kendali yang luar biasa bagi keberlangsungan dakwah yang moderat di

lingkungan masjid. Ujung tombak dakwah Islam dan progresivitas keIslaman di akar rumput secara signifikan ditentukan bagaimana pengelolaan masjid. Kepemimpinan masjid dan pengajaran keagamaan di masjid akan mendukung suasana tenteram dan perdamaian di masyarakat. Oleh karenanya, para takmir harus memiliki sikap dan keberpihakan yang jelas dalam pengelolaan masjid.

Secara kuantitas jumlah masjid di Indonesia sangat besar sehingga jika potensi ini dimanfaatkan dengan baik, maka tidak hanya membangun Indonesia, namun juga isu infiltrasi radikalisme tidak mudah terjadi. Pembinaan masjid juga diperlukan ke semua jenis masjid, baik masjid yang dikelola masyarakat maupun masjid di bawah kementerian, lembaga, dan BUMN. Selama ini lebih banyak masjid dikelola secara tradisional atau apa adanya. Tak dipungkiri bahwa menjadi takmir lebih banyak panggilan dakwah dibandingkan pekerjaan professional. Padahal tantangan mengelola masjid dan pengajaran keagamaan era digital semakin kompleks.

Berdasarkan penelitian kuantitatif dan kualitatif terhadap masjid dan potensi infiltrasi radikalisme, beberapa aspek yang perlu diperhatikan agar masjid terjaga moderatismenya dan mencegah masuknya infiltrasi radikalisme adalah sebagai berikut:

a. Kepemimpinan Masjid

Masjid memerlukan kepemimpinan yang memiliki komitmen untuk mengelola masjid. Takmir masjid bukan hanya jabatan sosial namun memerlukan kesungguhan dan ketersediaan waktu. Tanpa kesungguhan takmir masjid, maka ideologi konservatif hingga radikal lebih mudah masuk. Penguatan visi misi takmir masjid untuk menjaga Islam dalam kemoderatannya serta misi Islam sebagai rahmatan lil alamin

menjadi hal yang penting dilakukan. Tanpa pengetahuan yang cukup, takmir tidak dapat memilah dan memilih ideologi dan penceramah yang aman dalam memberikan pengajaran keagamaan.

Selain itu, kepemimpinan perlu memiliki aturan yang jelas baik kewenangan dan periodenya, bersifat terbuka bagi masyarakat, serta membuat laporan secara berkala. Keterbukaan takmir dalam mengelola masjid menjadi penting untuk meningkatkan peran serta masyarakat dan membangun kepercayaan masyarakat kepada masjid. Namun keterbukaan ini bermakna inklusivitas terbatas yaitu bahwa masjid bukan milik sekelompok orang namun milik semua umat dan pengelolaan masjid dibawah kontrol takmir yang artinya tidak semua orang dapat menjadi penceramah atau khatib jika tidak sesuai dengan kriteria masjid yang menjaga sikap wasathiyahnya.

b. Manajemen Masjid

Masjid yang memiliki visi misi moderat perlu membuat bagaimana masjid membawa manfaat lebih besar dan membawa hadirnya Islam yang *rahmatan lil-'alamin*. Oleh karenanya, masjid penting untuk membuat konsepsi moderat diturunkan dalam hal teknis, di antaranya adalah penentuan pendukung perangkat masjid, mengatur manajemen masjid, membuat kurikulum pengajaran keagamaan dan jenis kegiatan di masjid, membuat kriteria pengisi kurikulum keagamaan dan kegiatan di masjid, dan membuat aktivitas-aktivitas yang positif.

Masjid memerlukan pelaksana teknis di lapangan yang harus siap sedia di masjid, di antaranya adalah marbot dalam hal menjaga kebersihan sekaligus mewakili takmir memimpin sholat atau aktivitas lainnya. Jika marbot memiliki ideologi

yang tidak moderat, pada saat-saat tertentu marbot dapat mengambil alih peran takmir namun tidak sesuai dengan jalan moderat takmir. Misalnya ketika mencari imam, khatib, dan penceramah pengganti.

Pengelolaan masjid secara umum berada di bawah takmir. Namun penting kiranya untuk membuat manajemen masjid lebih tertata terkait penanggung jawab masing-masing sub aktivitas, misal petugas kebersihan, penanggungjawab pemilihan imam, khatib dan penceramah, termasuk upaya kontrol. Hal ini dilakukan untuk menghindari upaya unsur radikalisme masuk ke sendi-sendi aktivitas masjid.

Masjid perlu menyusun kurikulum dan aktivitas pengajaran keagamaan yang berlangsung baik melalui khutbah maupun pengajian-pengajian. Selain itu masjid perlu menyeleksi konten informasi apa yang boleh masuk ke masjid misalnya bulletin mana saja yang membawa moderatisme dan mana yang tidak. Informasi yang diterima jamaah penting untuk dikondisikan dengan baik.

Sebagian besar masjid tidak memiliki target konten pendidikan keagamaan. Terkait konten pengajaran keagamaan lebih sering diserahkan kepada para khatib, padahal tantangan dakwah hari ini luar biasa banyaknya, misalnya terkait khilafah, jihad, dan mendirikan negara Islam. Sehingga ketika ada kurikulum pengajaran keagamaan, maka masjid sedang memberikan pengetahuan keagamaan yang tepat bagi para jamaah. Misalnya soal mencegah *hoax*, menjaga perdamaian di era pemilu, menjadi warga negara dan Muslim yang baik di Indonesia, dan bertoleransi. Konten keagamaan yang paling sering disampaikan lebih pada ibadah mahdah, aqidah dan akhlak dan belum menyentuh pada aspek tantangan radikalisme saat ini.

Terkait dengan aktivitas pengajaran keagamaan, takmir bisa membuat jenis aktivitas yang dapat mendukung penguatan jamaah menuju Islam yang ramah. Misalnya segmentasi pengajaran keagamaan di masjid sangat beragam, mulai dari orang tua, remaja, dan anak, hingga gendernya. Jika dilihat kebutuhannya, maka segmentasi usia dan gendernya dapat dipilah aktivitas yang memberi manfaat bagi seluruh jamaah dan sesuai zamannya. Bagi remaja misalnya, aktivitas pengajaran keagamaan yang menantang dan menarik menjadi penting dan bukan hanya dalam *indoor* aktivitas, misalnya membuat *peace camp* atau kemah perdamaian yang mengajarkan tentang Islam yang damai. Selain itu, model pengajian seperti apa yang dikembangkan? Apakah dialogis apa satu arah? Hal ini menjadi wahana bagi pengembangan pengetahuan jamaah sekaligus menangkal radikalisme. Kreativitas masjid dan seluruh komponen manajemen masjid menjadi penting agar masjid lebih banyak mendidik jamaah dan menebar moderatisme.

Program di masjid semestinya bisa keluar dari zona ibadah dan pendidikan keagamaan saja. Masjid bukan hanya tempat ibadah semata, tetapi bagaimana masjid dapat memakmurkan jamaahnya. Masjid memerlukan program yang lebih memberdayakan. Program yang memberdayakan antara lain layanan kesehatan, penguatan kewirausahaan, dan jaminan sosial lainnya. Dengan aktivitas ini diharapkan jamaah juga tidak mudah terinfiltrasi radikalisme karena kondisi ekonomi mereka baik. Beberapa masjid telah membangun usaha mandiri untuk pengelolaan masjid yang berdampak memberikan lapangan pekerjaan dan kemandirian keuangan masjid.

Masjid dan takmir penting pula menentukan kriteria imam, khatib, penceramah, dan pendukung aktivitas masjid lainnya

misalnya adalah guru TPA di masjid tersebut. Kriteria ini penting untuk menjaga agar masjid tetap terjaga moderatismenya dan masjid dapat menjadi perantara pengajaran keagamaan yang moderat bagi jamaahnya. Jika tidak ada kriteria ini, maka potensi infiltrasi radikalisme lebih besar.

Dalam hal pengelolaan keuangan, masjid penting untuk mengutamakan prinsip keterbukaan. Misalnya adalah kepemilikan rekening masjid yang tidak bersifat individu karena menyangkut keterbukaan dana umat. Apalagi terkait penerimaan dan penggunaan dana dari jamaah yang dikelola masjid serta dana ZIS (zakat, infak, sedekah), masjid perlu menyiapkan laporan berkala. Sehingga masjid terhindar dari dukungan keuangan yang membawa ideologi tertentu serta menjaga amanah jamaah dengan keterbukaan akses informasi.

c. Sistem Kontrol Pengelolaan Masjid

Takmir memiliki tanggung jawab penuh untuk menjalankan masjid agar mencapai misi Islam yang rahmatan lil alamin. Segala bentuk aktivitas, orang, maupun isi ceramah, khutbah, pengajian penting untuk diketahui oleh takmir. Aktivitas apa saja yang dijalankan di masjid penting untuk diketahui oleh takmir, sekalipun jamaah luar masjid yang memanfaatkan masjid. Jangan sampai ada kegiatan yang tidak diketahui takmir dilakukan di masjid dan mengajarkan radikalisme. Selain itu, takmir memiliki fungsi kontrol terhadap sumber daya manusia yang menjadi imam, khatib, penceramah, hingga guru TPA agar tetap menjaga moderatisme masjid. Jika ada dari para pemberi materi keagamaan yang terindikasi menyimpang, maka takmir masjid penting untuk mengetahui, mengklarifikasi, memberi peringatan, hingga menggantinya.

Selain itu, isi dari pengajaran keagamaan juga harus dipastikan bebas dari unsur radikalisme. Jika ada unsur radikalisme, kekerasan, memecah belah bangsa, maka penting bagi takmir untuk memperingatkan orang yang bersangkutan. Kontrol takmir masjid menjadi benteng terakhir pencegahan radikalisme di masjid.

F. PENUTUP

Masjid akan selalu menjadi cermin tentang bagaimana kondisi dan situasi masyarakat Muslim. Masjid memiliki peran yang sangat signifikan bagi pembangunan bangsa. Hal ini karena masjid tidak hanya menjadi tempat sholat tetapi masjid memiliki peran pendidikan, pengajaran keagamaan, dan pemberdayaan. Peran penting yang melekat pada masjid sangat penting karena masjid memberdayakan umat hingga akar rumput mengingat jumlah dan sebaran masjid yang luar biasa banyaknya. Selain itu, peran tersebut tidak hanya berhenti pada urusan dalam masjid dan internal umat Islam semata, namun masjid juga memiliki fungsi menjaga Negara Kesatuan Republik Indonesia. Peran yang signifikan tersebut penting untuk dikelola dengan sebaik-baiknya melalui kepemimpinan masjid, manajemen masjid dan sistem kontrol. Jika masjid dikelola dengan penuh komitmen dan kesadaran akan perannya, maka Islam yang membawa rahmat bagi seluruh alam akan terwujud. Ketika radikalisme mulai masuk ke masjid-masjid, takmir dan pengelolaan masjidlah yang menjadi benteng terakhir menjaga moderatisme umatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Makassary, Ridwan, Amelia Fauzia, dan Irfan Abubakar, *Masjid dan Pembangunan Perdamaian*, CSRC UIN, Jakarta: 2010.
- Al-Makassary, Ridwan, dan Ahmad Gaus AF (Editor), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, Jakarta: CSRC UIN, 2010.
- An-Nabhani, Taqiyuddin, *Peraturan Hidup dalam Islam*, Bogor: PTI, 2003.
- Dasuki, Hafidz, dkk, *Ensiklopedi Islam, III*, Jakarta: PT Ichtiar Baru, 1994.
- Gazalba, Sidi, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Fauzia, Amelia, "Faith and the State: A history of Islamic Philanthropy in Indonesia" *Disertasi PhD*, University of Melbourne, 2008.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, Jakarta, LP3ES-KITLV, 2008.
- Mubarok, M. Zaki, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES.
- Kallen, Horace M. Radicalism, dalam Edwin RA Seligman, *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol XIII-XIV, New York: Macmillan Company, 1997.
- Muslim, Aziz, *Manajemen Pengelolaan Masjid*, dalam *jurnal Aplikasi (Aplikasi Ilmu-ilmu Agama)*, Vol V, No. 2 Desember 2004.
- P3M, *Studi Terhadap 100 Masjid Kementrian, Lembaga, dan BUMN, power point*, Jakarta, 2018.
- Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, New York:

- Palgrave, 2002.
- Shepard, William E, *Islam and Ideologi: Towards A Typology dalam International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19 (1987).
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2001.
- Sunaryo, Agus, *Masjid dan Ideologisasi Radikalisme Islam: Menyoal Peran Masjid Sebagai Media Transformasi Ideologi*, AKADEMIKA, Vol. 22, No 01 Januari-Juni 2017.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wahid, Abdurrahman, (ed.), *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: Desantara Utama Media, 2009.
- Ward, Ken, "Indonesian Terrorism: From Jihad to Dakwah" dalam Greag Feally dan Sally White (eds), *Expressing Islam, Religious Life, and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2007
- Pranawati, Rita, Masjid Muhammadiyah Kottabarat: Tantangan Gerakan Islam Moderat, dalam Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (Editor), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010.
- Setiawan, Benni, Masjid Al-Islam Gumuk Mangkubumen, Basis Eksklusivisme Islam, dalam dalam Ridwan Al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (Editor), *Benih-benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*, Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2010.
- "BIN Bina 50 Lebih Dai Terkait 41 Masjid Terpapar Radikalisme", *Koran Tempo Online*, 20 November 2018, <https://nasional.tempo.co/read/1148119/bin-bina-50-lebih-dai-terkait-41-masjid-terpapar-radikalisme/full&view=ok>, diakses Januari 2019.
- <http://simas.kemenag.go.id/>, diakses Januari 2019.
- <https://nasional.tempo.co/read/1144964/cerita-jk-pamer-ke->

raja-arab-saudi-jumlah-masjid-di-indonesia, diakses Januari, 2019.

I r f a n A m a l e e , K o m i k i r f a n ,
<https://www.instagram.com/p/BqZimb9Bhsa/>, diakses
Januari 2019.

Masjid, Isu Toleransi Keagamaan, dan Penguatan Masyarakat Multikultural

Oleh: Abdul Wahid

A. PENDAHULUAN

Keprihatinan masyarakat dan negara terhadap perkembangan kontemporer Islam di Indonesia menemukan manifestasi lain ketika kasus Ahok merebak di Jakarta. Hiruk-pikuk seputar kasus itu menyingkap sesuatu yang dianggap watak lain dari Islam dan umatnya, mengganggu persepsi publik akan watak dasarnya sebagai *al-dien al-salam* (agama damai). Sejak kasus itu menggelinding ke ruang publik, pengerasan agama yang direpresentasikan oleh ujaran kebencian memenuhi kognisi umat dan menjadi bagian dari hidangan informasi di organ-organ umat, termasuk masjid dan lembaga pendidikan. Ujaran kebencian itu salah satu bentuk intoleransi yang bisa membentuk satu kesatuan dimensi radikalisme yang lain seperti sikap negatif terhadap orang lain, sikap negatif dan kebencian terhadap minoritas, sikap negatif terhadap kepemimpinan perempuan dan non-muslim, serta sikap negatif terhadap sistem demokrasi bahkan kepada dasar dan bentuk negara yang absah sembari menegaskan sikap positif terhadap khilaf ah. Hasil survei yang dirilis Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat

(PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Oktober 2018) menunjukkan tingginya tingkat opini intoleransi terhadap agama lain dari guru sekolah, yakni 63,07%, sementara opini toleransinya sebesar 36,93%.

Survei lain yang dilakukan Rumah Kebangsaan dan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat sepanjang 29 September sampai 21 Oktober 2017 menunjukkan ada bahaya radikalisme yang sedang mengintai masjid-masjid di Jakarta – khususnya masjid yang berafiliasi pada lembaga pemerintahan, kementerian, dan badan usaha milik negara (BUMN). Dari seratus masjid yang disurvei ada 41 masjid yang menyuarakan paham radikalisme, yaitu pemikiran atau gerakan yang menghendaki perubahan secara mendasar, tanpa mempedulikan kelompok-kelompok lain yang beda. Radikalisme yang menjadi temuan survei ini terjadi dalam tiga tingkatan: rendah, sedang, dan tinggi. Level radikalisme rendah berupa sikap tidak menyetujui adanya intoleransi tapi memaklumi adanya, radikalisme tingkat sedang berupa kesetujuan dengan tindakan-tindakan intoleran, sementara radikalisme tingkat tinggi tidak sekadar setuju atas tindakan intoleran, tapi juga memprovokasi umat agar bertindak intoleran.

Temuan-temuan di atas diakui bersifat indikatif dan bukan konklusif, karenanya perlu pendalaman dan penjelasan yang lebih eksploratif lagi agar kita tidak terjebak dalam generalisasi yang salah kaprah. Hal ini lebih penting lagi karena menyangkut keberadaan masjid yang notabene pranata penting bagi integrasi umat dan sumber pengetahuan dan pengamalan keagamaan mereka. Juga, harus diakui bahwa temuan di atas berlangsung dalam konteks yang spesifik, yaitu situasi ibukota Jakarta yang tengah berisik akibat kasus Ahok yang berkepanjangan. Kenyataannya, penguatan paham keagamaan yang berkembang di masjid hasil temuan beberapa studi dewasa ini diduga lebih

banyak berurusan dengan persepsi keagamaan intoleran yang berkonteks politik. Kasus Tabloid Indonesia Barokah –yang memuat kampanye negatif terkait pemilihan presiden– adalah contoh terkini dari tidak sterilnya masjid, bahkan untuk konteks tertentu dianggap strategis, sebagai bagian dari sistem metabolisme dan sirkulasi pengetahuan masyarakat. Bahkan Wakil Presiden Yusuf Kalla –yang juga Ketua Umum Dewan Masjid Indonesia– prihatin akan beredarnya informasi-informasi tidak sehat bagi umat di masjid, termasuk melalui ceramah dan khutbah.¹

Propaganda jihad *qital* untuk menegakkan negara Islam dan narasi menghujat pemerintah demokratis sebagai *thaghut* bukanlah narasi yang dominan dalam khutbah-khutbah di masjid. Dapat dikatakan bahwa narasi keagamaan garis keras yang lebih kental adalah intoleransi terhadap penganut agama atau keyakinan yang berbeda. Meskipun sebagian kalangan cenderung melihat kaitan sebab-akibat antara intoleransi dan ideologi radikal, namun sebagian yang lain tetap melihat kedua gejala tersebut tetap dapat dipisahkan. Dengan kata lain, tidak semua sikap dan perilaku intoleran pasti akan berujung pada radikalisme keagamaan, meskipun di dalam radikalisme keagamaan pasti terkandung unsur intoleransi.

Dalam beberapa pengamatan tentang intoleransi di kalangan Muslim, terdapat kecenderungan para pendakwah dan juga jamaah lebih siap bertoleran dengan penganut Kristen dan agama lainnya ketimbang dengan penganut sesama agama (*interreligious*) seperti Ahmadiyah dan Syiah. Belakangan ini sasaran intoleransi juga dialamatkan kepada pelaku LGBT. Pada gambaran yang lebih mikro, terdapat kecenderungan

¹ <http://nasional.tempo.co> “Soal Tabloid Indonesia Barokah, JK: Beredar di Masjid Itu Salah” (27 Januari 2019).

menguatnya konservatisme dalam perilaku keagamaan di kalangan jamaah. Studi mutakhir menunjukkan cukup banyak milenial Muslim yang mulai meyakini bahwa mengucapkan selamat natal adalah haram, padahal sebelumnya mereka menilainya lumrah saja. Mengapa intoleransi keagamaan baik dalam gambaran besar maupun gambaran kecil tampak menguat dalam narasi dakwah di masjid? Apakah gejala ini disebabkan oleh menguatnya ideologi salafi yang puritan atau konsekuensi dari penguatan identitas politik di kalangan umat Islam terutama karena kuatnya terpaan globalisasi budaya? Tulisan ini mencoba memahami lebih saksama dengan menelusuri sebab-sebab dan manifestasi dari kontestasi umat Islam di ruang publik dari masa ke masa dalam konteks sejarah di tanah air, dan bagaimana sebaiknya masjid memerankan dirinya di tengah menguatnya isu-isu intoleransi dan radikalisme di tengah tumbuhnya masyarakat multikultural kini.

B. KEMBALINYA KONSERVATISME DAN MANIFESTASI INTOLERANSI DI MASJID

Sejarah sosial Islam di Indonesia dari masa ke masa diwarnai oleh hubungan antagonis dengan negara, sehingga melahirkan ideologisasi Islam khas Indonesia. Sebagaimana terlihat nanti, bahwa ideologisasi itu berpautan dengan gerakan-gerakan Islam global baik yang berbasis di Timur Tengah, terutama Mesir, maupun yang berasal dari Asia sendiri seperti India. Secara historis, praktik dakwah sudah mengalami pasang-surut sejak era kolonial, juga pada era selanjutnya baik pada masa Orde Lama maupun pada masa Orde Baru. Kekalahan Islam politik pada masa awal pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan tersingkirnya Pagama Jakarta sebagai dasar ideologi negara diikuti oleh perjuangan tiada henti oleh organ ideologi Islam, terutama Masyumi, sampai akhirnya partai politik Islam ini bercerei berai dan bubar. Kekuatan politik Islam

kemudian terus bergerak di bawah tekanan, sehingga menjalani strategi *underground* yang di kemudian hari mencuat kembali melalui fenomena DII/TII di beberapa tempat di Indonesia. Agendanya jelas, yaitu mendirikan negara Islam, bukan sekedar mewarnai corak politik bangsa seperti gaya politik Islam sebelumnya, tetapi menggantikan ideologi Pancasila dengan gaya kekerasan. Respons politik rezim penguasa juga jelas, yaitu pembasmian elemen-elemen politik Islam serta kecurigaan terus-menerus negara dan masyarakat terhadap kebangkitan Islam sebagai kekuatan politik formal.

Dinamika kontestasi ini berlangsung lebih menarik lagi pada era Orde Baru. Rezim Soeharto mengambil alih kekhawatiran kepada Islam politik, meskipun manifestasi kekuatannya dipergunakan pula untuk melumpuhkan lawan-lawan politik Orde Baru awal. Tetapi segera setelah itu, sejak 1967, kemesraan semu itu berubah ketika rezim Soeharto mengembangkan gaya politik sekuler yang dianggap bertentangan dengan cita-cita politik Islam. Alih-alih kekuatan Islam pulih, rezim penguasa malah membungkam habis dengan menerapkan politik azas tunggal, mengakibatkan aktifitas dakwah Islam tiarap. Tokoh-tokoh Islam politik dibungkam sebagaimana kanal-kanal pergerakannya berupa aktifitas dakwah diluruhkan. Keadaan ini memaksa sarjana Muslim yang bercorak moderat maju ke gelanggang dengan menawarkan strategi baru pengembangan Islam, yakni strategi kultural yang dipelopori oleh Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, dan Djohan Efendi, dan lain-lain dari eksponen gerakan Neo-modernisme Islam.² Pada era 1970-an gerakan pemikiran Islam ini berhasil membuka sekat kultural sehingga Orde Baru tercerap masuk ke dalam atau

² Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999).

membuka diri terhadap Islam meski tetap dengan kewaspadaan. Tetapi di tengah keadaan itu, pada awal 1980-an muncul arus lain, yakni globalisasi gerakan Islam (kini disebut gerakan transnasional Islam) dari Timur Tengah yang ikut menerobos kebuntuan ideologisasi Islam itu. Arus ini membentuk gerakan intelektual baru yang berbasis di masjid-masjid kampus seperti Masjid Salman ITB, Masjid Arif Rahman Hakin UI, dan Masjid Salahuddin UGM. Arus ini diwarnai oleh hadirnya gelombang para sarjana Muslim keluaran Mesir yang balik ke tanah air membawa serta gagasan Islamisme sebagaimana dikembangkan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Mereka ini kemudian menjadi penantang hegemoni sarjana Muslim modernis yang telah bercokol dalam ikut mengkonstruksi kedigdayaan Orde Baru. Gerakan baru ini menjadi lebih bergairan lagi dengan demam Revolusi Iran yang melanda dunia sejak 1979. Gerakan baru ideologisasi Islam ini sempat tiarap oleh isu radikalisme Islam yang dihembuskan oleh rezim penguasa. Pada 1981 momok Islam radikal yang termanifestasi dalam bentuk Komando Jihad ditumpas.

Salah satu imbasnya adalah pembungkaman kembali aktivitas Islam terutama dari masjid kampus, juga penggencetan identitas Islam di ruang publik berupa pelarangan jilbab. Nanti pada satu dekade berikutnya, 1990-an, Islamisasi dalam pengertian penguatan peran dan identitas Islam di ruang publik menemukan momentum besarnya lagi ketika rezim memberi angin segar. Saat itu Orde Baru mengalami pelemahan topangan dari kelompok sekuler, maka rezim Soeharto berubah haluan dengan menggandeng kembali kekuatan Islam yang menggumpal melalui Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Di sinilah ironi –atau menariknya– dinamika gerakan Islam ini. Di satu aras, aktivisme Islam yang berbasis masjid kampus yang tadi sempat dibungkam namun membiakkan diam-

diam aktivisme baru yang mampu keluar dari ranah akademik ke masyarakat. Sebagian dari mereka membentuk aliansi – atau sitesa baru – dakwah dengan kehadiran kelompok-kelompok Jamaah Tabligh yang berasal dari India, Salafi, juga Wahabi. Meskipun sebagian lagi eksponen aktivis masjid kampus ini menjadi bidan lahirnya ICMI seperti Imaduddin Abdurrahim (Salman ITB) dan Amin Rais (Salahuddin UGM), namun gagasan mereka membuat ICMI tidak sepenuhnya modernis sebagaimana diandaikan oleh gagasan kalangan Neo-modernisme, tetapi justru memperkuat gagasan Islamisme untuk bercokol dalam strategi Orde Baru. Itulah mengapa Abdurrahman Wahid (Gus Dur) perlu memberikan kritik kepada ICMI. Pada aras lain, sebagaimana terbukti, perselingkuhan Orde Baru dengan sarjana Muslim baru ini memberi legitimasi bagi pengentalan kekuatan Islam akar rumput, terutama diproyeksikan oleh para jenderal Orde Baru yang sudah “terhijaukan” oleh demam ICMI. Dari sini, pada hari-hari genting pasca kejatuhan rezim Orde Baru, lahir kekuatan baru Islam yang bermantel Pamswakarsa. Kelompok inilah yang kemudian dikenal sebagai milisia Islam yang menegaskan identitas ketaatan Islam mereka secara terbuka di ruang publik, berbeda dengan segmentasi umat yang lain.

Adapun segmentasi umat yang lain terutama yang berbasis perguruan tinggi, pada saat bersamaan, merasa bukan bagian dari umat, identitas atau *reference group* mereka adalah mahasiswa, dan ketaatan Islam mereka tidak diekspresikan secara terbuka, mereka cenderung *secularized*. Kuntowidjoyo melihat kecenderungan yang belakang ini sebagai momentum lahirnya generasi baru Muslim yang bercorak beda dari sebelumnya, tetapi dengan kontestasi baru. Kelahirannya bukannya pengentalan identitas yang menyatukan umat, tapi justru menciptakan friksi, itulah segmentasi umat yang disebut

muslim tanpa masjid, yang lahir pada 21 Mei 1898.³

Segera setelah kelahiran segmentasi baru Muslim ini, muncul kontestasi internal umat antara yang *islamized* dan yang *secularized*. Yang pertama berdinamika sedemikian rupa, bermetamorfosa atau mengembangkan sel-sel baru, lalu bertemu dan berbagi visi dan identitas dengan kelas menengah Muslim dari aras lain (lulusan timur tengah), yang membentuk basis intelektual mereka di tanah air melalui LIPIA Jakarta, terbentuklah apa yang kita kenal sebagai kaum Islamis. Mereka menjadi mujahid dakwah yang artikulatif dan mengisi kekosongan sumberdaya di masjid-masjid, dan berperan sebagai aktor utama amar makruf nahi mungkar yang terjadi di ruang-ruang publik. Sementara yang kedua, kelompok sarjana Muslim sekuler-moderat, menjauh dari massa umat, keluar atau terpentol dari masjid, membentuk organ-organ sendiri secara organik sambil mengambil jarak dari otoritas dan ormas keagamaan. Keterlibatan sosial mereka cenderung diekspresikan melalui aktivitas lembaga swadaya masyarakat (LSM) atau pemberdayaan komunitas-komunitas. Mereka adalah minoritas yang tidak lagi punya aliansi dengan umat, alias teralienasi-untuk tidak dikatakan frustrasi terhadap perkembangan umat. Meskipun minoritas, mereka berhasil memproduksi kecenderungan baru beragama, yaitu beragama tanpa masjid, di mana pengetahuan keagamaan dan ekspresinya anonim. Mereka sendiri atau generasi bentukan mereka belajar agama dari sumber-sumber anonim, seperti televisi, VCD, buku-buku, majalah, seminar, ceramah, dan pada era milenial ini melalui sumber-sumber berbasis internet-media sosial.

Dalam perjalanannya, kedua kelompok ini tidak selamanya bertolak punggung, karena adanya pembelokan dan pergeseran

³ Kuntowidjoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2018), h. 130.

yang terjadi di dalam kelompok sehingga satu sama lain saling bersinggungan. Ada kalanya mereka bertemu dalam satu aras pemikiran berupa kanal-kanal dari jejak-jejak gerakan transnasional. Kelompok pertama yang tadinya mulai merangsek ke masjid-masjid semakin mengokohkan diri dalam struktur masjid, sementara kelompok kedua mulai menemukan kesadaran baru dan memobilisasi diri melalui gerakan keagamaan baru. Jadilah mereka elemen-elemen pembentuk dari gerakan Islam baru lagi. Mereka ada yang menjadi bagian dari Salafi atau Wahabi yang belakangan mulai menguasai sumber pengetahuan umat, virtual dan faktual termasuk mimbar-mimbar masjid.

Kota-kota metropolitan seperti Jakarta, Bandung, Surabaya, Semarang, Makassar, dan Medan, juga kota-kota besar, Solo, Yogyakarta, Padang, Manado, dan sebagainya adalah tempat lahir generasi baru ini. Mereka menemukan kondisi sosiologis yang baik bagi mobilisasi dan ekspresi keagamaan mereka. Pertemuan pemikiran mereka dengan gerakan transnasional bukan saja dimungkinkan, tetapi menjadikan mereka mesra, karena gerakan terakhir ini juga bergerak melalui kanal-kanal yang sama dengan apa yang dilalui oleh generasi baru muslim ini. Mobilisasi kalangan ini sehingga menggumpal menjadi kekuatan Islamistis, seperti digambarkan Ricklefs, dikatalisasi oleh munculnya tokoh-tokoh reformis yang mobil dan retorik namun sederhana dalam pemikiran (dalam pengertian mudah difahami) seperti Ja'far Umar Thalib dan belakangan Abu Bakar Baasyir.⁴ Jadilah mereka sebagai eksponen dari Islamisme baru yang belakangan distigmatisasi sebagai basis intoleransi dan radikalisme.

⁴ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang* (Jakarta: Serambi, 2013), h. 649-657.

Di Jakarta, kasus penistaan agama yang melilit Ahok dan beresonansi dengan Pilkada Jakarta 2017 harus diakui sebagai momentum kembalinya fenomena konservatisme agama di kalangan generasi baru ini. Dalam situasi itu, Jakarta dipenuhi oleh produksi ujaran kebencian, bukan saja kepada pribadi (Ahok) tetapi melebar kepada afiliasi keagamaan (Kristen) dan etnis (Cina) serta merembet kepada konsep-konsep keagamaan yang lain, seperti takfir, bid'ah, konspirasi, dan sebagainya. Mimbar-mimbar masjid akhirnya menjadi sarana bagi kaum konservatif yang sudah bercokol dalam elit masjid untuk menyebarkan pemahaman keagamaan eksklusif.

C. PERGESERAN MUSLIM MODERAT: KONTESTASI DAN INTEGRASI MASJID DI LOMBOK

Lahir dan berkembangnya generasi baru muslim yang bercorak konservatif, fundamentalis, dan radikal, juga kelas menengah muslim perkotaan yang moderat, sekuler, dan liberal belakangan tidak saja terjadi di kota-kota metropolitan dan kota sedang, tetapi juga di kota-kota kecil. Pola pertumbuhannya berbeda satu sama lain, tetapi yang jelas pertumbuhan mereka cepat karena ditopang oleh media kontemporer berbasis internet yang cenderung transendental, mengatasi ruang. Di Lombok, misalnya, khususnya Kota Mataram, dinamika pergerakan umat juga berlangsung dalam berbagai coraknya, baik itu mengambil manifestasi kontestasi maupun integrasi. Lalu bagaimana dinamika ini memengaruhi citra masjid dewasa ini?

Harus diakui bahwa bersamaan dengan menguatnya konservatisme keagamaan di kalangan umat terdapat kecenderungan melemahnya peran kelompok muslim moderat di dalam pengembangan umat melalui masjid. Kecenderungan ini mengkonfirmasi sinyalemen Kuntowidjoyo di atas bahwa memang pilihan lokus dan ranah aktivitas muslim moderat, juga

sekuler-liberal tidak lagi masjid melainkan lembaga-lembaga sosial atau komunitas independen yang tidak memiliki afiliasi keumatan. Demikian juga kalangan yang diharapkan mengisi kekosongan itu dari perguruan tinggi Islam seperti akademisi/dosen/pakar dari Universitas Islam Negeri, misalnya, sepertinya mengalami apa yang disebut Nichols sebagai “matinya kepakaran”.⁵ Mereka cenderung asyik berinteraksi dengan sejawat mereka sendiri ketimbang meretas hubungan pemberdayaan dengan umat. Persoalan yang sama dialami oleh sarjana modernis dari kalangan NU atau Muhammadiyah, yang mengidap apa yang diidentifikasi Ricklefs sebagai “kerumitan legalistik tradisionalisme dan intelektualitas modernisme”.⁶ Betul bahwa kelompok modernis ini berkhotbah di masjid-masjid kampung tempat mereka tinggal, tetapi itu berlangsung secara sporadis, tidak dikendalikan oleh sebuah visi sosial yang direncanakan secara tertata melalui kerja akademik di kampus berdasarkan analisis sosial yang serius. Juga tidak berkelanjutan selain sebagai rutinitas untuk menggugurkan kewajiban sosial. Masjid kampus UIN Mataram, misalnya, bukanlah tempat para dosen atau mahasiswa *islamic studies* untuk menyuguhkan pengetahuan keislaman yang terbuka bagi masyarakat umum, bukan pula sebagai tempat pengkaderan aktivis masjid sebagaimana dilakukan oleh Masjid Salman ITB atau Masjid Salahuddin UGM. Dengan kata lain, tugas penting *islamic studies* untuk memroduksi intelektual publik gagal dilaksanakan. Dalam hal ini, masjid kampus Universitas Mataram (Unram) justru sebaliknya, memberi pelayanan publik dengan membuka akses bagi masyarakat umum untuk memungut pengetahuan

⁵ Tom Nichols, *Matinya Kepakaran: Perlawanan terhadap Pengetahuan yang Telah Mapan dan Mudaratnya* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018).

⁶ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang* (Jakarta: Serambi, 2013), h. 659.

keagamaan dari para cerdik-cendekia kampus. Bahkan menjadi alternatif bagi pengembangan kader umat yang mewarnai masjid-masjid di sekitar Kota Mataram. Hanya saja, kehadiran aktivis masjid Babul Hikmah Unram di tengah kancah pergulatan umat berkecenderungan memperkuat ortodoksi Islam, lagi-lagi karena lemahnya tradisi *islamic studies* ala Indonesia di kalangan mereka karena dominasi *islamic studies* ala Timur Tengah. Terbukti dari sini banyak lahir aktivis dakwah yang berafiliasi kepada PKS atau organisasi dakwah lain yang segaris.

Teralienasinya kaum muslim moderat dari masjid jelas merepresentasikan kekalahan kaum modernis dalam arena *ghazw al-fikr* (perang pemikiran) dan kemenangan kaum ortodoksi. Hal ini mendorong pergeseran fungsi masjid sebagai ruang publik komunikasi antar berbagai segmentasi umat sehingga yang tadinya inklusif menjadi eksklusif. Pengalaman Masjid Raya at-Taqwa di Kota Mataram Lombok adalah contoh dimana masjid mengalami pergeseran yang signifikan dilihat dari segi penggumpalan komunitas serta pengentalan identitas, juga kontestasi umat yang menyertainya. Masjid ini adalah masjid kebanggaan warga Mataram bahkan warga Nusa Tenggara Barat secara keseluruhan. Sepuluh tahun yang lalu masjid ini masih menunjukkan ciri-ciri plural, dengan jamaah yang berasal dari berbagai aliran dan kalangan masyarakat. Tidak ada warna yang menonjol selain perpaduan dari berbagai identitas keagamaan dan etnik yang ada. Tetapi hal ini berubah sejak kelompok Jama'ah Tabligh –satu dari gerakan revivalisme Islam yang terbit dari India– menemukan tempat yang nyaman di masjid itu. Semula mereka menempati pojok-pojok masjid (*jawiyah*) yang setiap selesai shalat berjamaah segera bisa mereka setting sebagai ruang pengajaran bagi paham keagamaan yang mereka anut secara eksklusif. Pada setiap malam Jum'at masjid ini menjadi ramai oleh jamaah bergamis dan

berkumpul putih, yang datang dari berbagai penjuru kota, seolah mereka sedang berkongres adanya. Lama-kelamaan masjid ini menjadi identik dengan Jamaah Tabligh karena dominasi identitas keagamaan dan kultural yang tampak dari jamaah. Pemandangan warna-warni menjadi semakin berkurang. Tadinya, kelompok ini hanyalah pengisi pojok-pojok yang sepi, sekarang hampir semua ruang mereka tempati, termasuk mihrab dan mimbar, dan hanya menyisakan sedikit saja untuk kelompok lain. Entah ke mana perginya jamaah plural yang lain. Yang jelas kelompok terakhir ini kehilangan kenyamanan di masjid itu. Meski mimbar khutbah Jumat tetap menjaga tradisi plural, tetapi segera setelah jumat selesai para jamaah lain pulang, tinggallah kelompok Jamaah Tabligh dengan kesibukan mereka menggelar halaqah untuk penguatan komitmen keagamaan mereka.

Jelas ini menggambarkan suatu transformasi yang sedang dialami oleh masjid dan jamaahnya di sekitar kita. Salah satu dampaknya ialah bahwa kaum muslim moderat yang diwakili para sarjananya kehilangan kesempatan untuk berbicara kepada umat yang plural atau masyarakat tanpa ideologi keagamaan tertentu untuk promosi sikap inklusif. Jamaah Tabligh lain hal, mereka lebih progresif, karena mereka memiliki ideologi dan hierarki pemahaman keagamaan kental yang mereka peroleh dari pengajaran dan pengalaman *halaqah* dan *khuruj*. Tetapi umat yang mengambang, dari mana mereka memperoleh ruang dan kesempatan untuk memperkuat komitmen ketaatan mereka jika tidak ada sumber pengetahuan yang berbicara kepada mereka? Ke mana perginya para otoritas keagamaan moderat yang dibutuhkan umat dalam menghadapi pengerasan agama ini?

Tarik diri kelompok muslim moderat dari masjid ini menjadi isu tersendiri yang dianggap sebagai pemulus jalan bagi pergerakan

faham-faham keagamaan ekstrem. Umat pun seperti kehilangan sumber pengetahuan yang dapat memenuhi dahaga literasi keagamaan mereka. Tetapi perkembangan lain yang menggembirakan terjadi ketika Islamic Center didirikan di jantung Kota Mataram. Meskipun ada kesan pendirian Islamic Center yang tidak jauh dari Masjid at-Taqwa hanya akan mempermulus kelompok Jamaah Tabligh untuk menguasai sepenuhnya masjid itu, tetapi paling tidak kelompok muslim moderat menemukan kembali wahana untuk kembali ke masjid. Islamic Center yang diresmikan pada 2016 itu memang berfungsi sebagai ruang publik di mana semua orang dari berbagai latar belakang berinteraksi satu sama lain. Di samping sebagai pusat kegiatan Islam, Islamic Center berfungsi sebagai masjid yang mampu menyedot kembali umat yang tadi terpental dari masjid at-Taqwa untuk kembali menggauli masjid. Bukan saja umat, melainkan juga para otoritas keagamaan yang kehilangan panggung kembali masuk gelanggang percaturan pemikiran Islam di Bumi Seribu Masjid ini. Para doktor keluaran studi Islam dari perguruan tinggi Islam di tanah air yang dikenal moderat kembali menjadi aktor dalam praktik-praktik pengajian dan khutbah Jumat di Islamic Center. Mereka menjadi agen yang dapat menawarkan materi-materi yang berkenaan dengan promosi perdamaian dan toleransi, juga saling menawarkan gagasan-gagasan itu dengan kecenderungan materi-materi eksklusif dari kelompok Salafi atau Wahabi. Sampai sejauh ini, pertarungan gagasan atau dialektika pemikiran kembali semarak, dan umat seperti memiliki pilihan-pilihan paradigmatis atau perspektif dalam melihat dan memaknai ajaran agamanya. Para sarjana muslim yang berpikiran moderat kembali mendapatkan posisi hegemonik, terutama karena dukungan pemerintah kepada keberadaan Islamic Center ini sangat signifikan.

D. MOBILISASI KESARJANAAN MUSLIM MODERAT

Dengan para otoritas agama Islam mendapatkan posisi hegemonik untuk menerapkan kepemimpinan intelektual kepada umat, salah satunya melalui keberadaan pranata umat yang berwatak akomodatif seperti Islamic Center, bukan lantas masjid terbebas dari kekhawatiran akan adanya intoleransi. Untuk kasus Mataram, strategi ini efektif untuk satu hal, yaitu bergairahnya kelas menengah muslim untuk kembali ke masjid, tetapi tidak untuk hal yang lain, yaitu pengentalan identitas keagamaan yang ideologis. Paling tidak belum tersentuh, dalam pengertian bahwa pengerasan agama masih saja ada dan terus berlangsung. Argumen ini beralasan, karena di tengah Islam di Lombok dicitrakan sebagai Islam yang ramah dan toleran –dengan Islamic Center sebagai manifestasinya– pada saat yang bersamaan tindakan persekusi terhadap kelompok lain masih terjadi, seperti penyerangan kelompok Ahmadiyah di Lombok Timur pada Mei 2018. Ironisnya, penyerangan itu terjadi pada hari ketiga bulan Ramadhan, suatu hari di mana seharusnya setiap muslim berkhidmat dengan ibadah puasa dan menebarkan rahmat dan kasih sayang.

Artinya, mobilisasi kesarjanaan muslim moderat harus menjadi strategi yang utama. Karena, jika dirunut persoalan akut yang dihadapi umat, terutama umat berbasis masjid, adalah tiadanya otoritas yang memiliki otonomi secara individual dalam mengembangkan interpretasi keagamaan yang inklusif, yang terjadi justru pengentalan kepercayaan agama melalui praktik klaim kebenaran yang mutlak.⁷ Pengakuan jamaah Ahmadiyah

⁷ Lihat Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma untuk Dakwah dan Mediasi Konflik* (Mataram: Lembaga Pengkajian – Penerbitan Islam dan Masyarakat IAIN Mataram, 2016), h. 67-87.

yang terusir dari kampung halamannya di Lombok dan tertampung secara memprihatinkan di kompleks Transito Kota Mataram, jelas mengkonfirmasi hal ini: bahwa mereka adalah korban klaim-klaim eksklusifisme yang tidak semestinya terjadi. Simak pengakuan yang getir dari salah seorang Ahmadi yang sudah 12 tahun mengungsi:

“Kami ini tidak eksklusif, tetapi dieklusifkan. Dulu ada seorang Ahmadi di Pancor (Lombok Timur) shalat bersama di masjid, orangnya diangkat dan diceburkan ke kolam, tikar yang digunakan shalat oleh orang Ahmadi katanya sudah tidak bisa dicucui lagi, lebih najis daripada anjing.”

Mobilisasi keserjanaan muslim moderat, dan pendistribusian peran mereka di masjid dan pranata umat lainnya, mengandaikan adanya praktik komunikasi keagamaan dialogis yang sehat di kalangan umat. Kantong-kantong di mana otoritas keilmuan bermukim, seperti kampus perguruan tinggi keagamaan Islam (PTKI), harus dipecah agar kepakaran dan praksis sosial mereka bisa menyentuh *enclave* umat yang sepi dari sumber epistemologi keagamaan. Dengan demikian dialog dalam tataran krusial, yakni dialog intelektual, harus menjadi bagian dari praktik kemasjidan dewasa ini. Proyek ini tidak dapat dihindari karena dua hal. *Pertama*, masyarakat Indonesia sudah cukup siap dengan pranata intelektual yang dibutuhkan untuk dialog model ini, berupa sumber epistemologi yang sudah dewasa dan menyebar di berbagai kantong studi Islam, yaitu kecanggihan paradigmatis yang memungkinkan umat diajak untuk melihat Islam atau agama lain secara historis dan realistis.⁹ *Kedua*, di era milenial ini di mana peluberan informasi

⁸ Dikutip dari laporan Rohmatin Bonasie, wartawan BBC Indonesia, “Apa yang membuat jamaah Ahmadiyah sembahyang di masjid sendiri, tidak bersama Muslim lain?” dalam <http://www.bbc.com>. 21 Februari 2018.

melanda masyarakat, diandaikan adanya suatu pendekatan baru agar pengetahuan-pengetahuan yang diterima dari berbagai sumber yang melimpah dapat terkonfirmasi dengan pemahaman lain, sehingga dapat lahir dialektika yang mencerahkan.¹⁰

Harus pula diingatkan, mobilisasi keserjanaan muslim moderat ini adalah komplementer dari upaya yang sama bagi revitalisasi peran keserjanaan tradisional, seperti tuan guru dalam masyarakat Lombok atau kiai dalam masyarakat Jawa, dan sebagainya. Kelompok terakhir ini adalah pemegang otoritas lama yang masih hegemonik dan akan terus mereproduksi dan mewarisi otoritas mereka atas umat melalui sistem yang mapan yang mereka ciptakan. Jangan sampai proyek moderasi Islam merusak tatanan dan hubungan antar kekuatan umat sehingga melemahkan posisi dalam menghadapi tantangan intoleransi atau radikalisasi. Dalam konteks masyarakat Lombok, misalnya, penguatan dan pelemahan posisi tuan guru sangat berpengaruh kepada stabilitas sosial. Contoh kasus, penyerangan atas kelompok minoritas, lagi-lagi Ahmadiyah, sepuluh tahun yang lalu (2008) terjadi karena kurangnya sensitivitas atau ketidakhati-hatian tuan guru dalam menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui khutbah Jumat atau fatwa. Sebaliknya,

⁹ Amin Abdullah, misalnya, menawarkan pendekatan normativitas dan historisitas dalam melihat fenomena keagamaan umat Islam, yang dengannya dapat dipilah mana yang harus dimaknai sebagai sesuatu yang bisa berubah dan mana yang mutlak. Karenanya pendekatan yang sudah mulai mapan di PTKIN ini dapat mencegah lahirnya paham ekstrem, radikal, dan fundamentalistik. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

¹⁰ Haidar Bagir, misalnya, menawarkan suatu upaya pengembalian aspek sufistik dalam pemahaman dan pengamalan keagamaan umat karena aspek ini lebih mengedepankan harmonisasi bukan saja hubungan manusia dengan Tuhan tetapi hubungan sesama manusia. Lihat Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017), h. 45.

¹¹ Jeremy Kingsley, "Pelopor Perdamaian atau Perusak Perdamaian?: Pemilihan Kepala Daerah, Kepemimpinan Agama, dan Proses Perdamaian di Lombok, Indonesia," dalam *Kegagalan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2011), h. 110.

kekerasan sosial dapat dikendalikan dengan pelibatan mereka dalam manajemen konflik.¹¹ Itulah mengapa mereka harus mengalami bukan saja sinergi tetapi sintesis dari interaksi dialektika mereka dengan kelompok sarjana lain. Dengan interaksi dialektis ini, tuan guru sebagai elit agama akan memiliki pandangan yang khas tentang realitas umat dan masyarakat, serta kemampuan untuk mentransformasikan pandangan itu ke dalam visi dan gerakan sosial. Karena itu perluasan medan dialektika tuan guru tentu melahirkan perpaduan tradisi keulamaan tradisional dengan kesarjanaan muslim modern, suatu sintesa yang perlu bagi masyarakat heterogen-multikultur dewasa ini.

E. TRADISI KEULAMAAN DAN FUNGSI RUANG PUBLIK MASJID

Mundurinya tradisi keulamaan jelas sedang berlangsung di tengah umat Islam di Indonesia. Alpanya para sarjana muslim moderat dari basis umat (masjid) di satu sisi, dan penetrasi tradisi praktis dan ritual dari gerakan transnasional seperti Jamaah Tabligh di sisi lain, berpengaruh kepada dinamika tradisi keulamaan. Jamaah Tabligh yang semakin hegemonik di masjid-masjid, membawa tradisi dakwah melalui pengalaman interaksi sosial (*khuruj*) dan ritual serta penghindaran kepada dialog.¹² Sementara itu, sarjana muslim moderat yang semakin lambat interaksinya dengan masjid, memutus kanal bagi aliran pengetahuan keislaman yang segar kepada umat. Tentu saja kelompok-kelompok revivalis maupun modernis ini masing-masing melakukan apa yang disebut oleh Bowen *focusing inward*

¹² Mengenai karakter dakwah Jamaah Tabligh dalam konteks global, lihat Jan A. Ali, *Islamic Revivalism Encounters: A Study of Tabligh Jama'ah* (New Delhi: Sterling, 2012), dan dalam konteks lokal, lihat Muhammad Irfan Hasanuddin, "Wajah Kontemporer Dakwah Islam Indonesia: Pengalaman dari Jamaah Tabligh di Palopo-Sulawesi Selatan, Indonesia" dalam *Muslim Subjectivity: Spektrum Islam Indonesia* (Yogyakarta: Insan Mdani, 2017), h. 72-112.

¹³ John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

(penguatan internal) sambil *looking outward* (penguatan visi sosial).¹³ Adakah kedua tipe gerak dan gaya ini bisa bersinergi atau bersintesa?

Tampaknya apa yang sedang digerakkan oleh Islamic Center (Masjid Hubbul Wathan) NTB adalah salah satu eksemplar dari proyek semacam ini di Indonesia. Sosok Tuang Guru Bajang (TGB - mantan gubernur NTB) sebagai tokoh sentral di balik Islamic Center dicitrakan sebagai kampiun Muslim moderat. Benar saja adanya sebagaimana diandaikan, TGB telah kembali lagi ke mimbar masjid setelah sekian lama tugas keumatan itu tenggelam oleh tugas birokrasi pemerintahan. Ia kembali mengasah ketajamannya sebagai ulama yang mumpuni (ahli tafsir dan hafidz) sekaligus menjadikan masjid agung itu sebagai magnet baru umat Islam. Bukan soal TGB sendiri sebagai individu, kehadirannya kembali ke mimbar masjid (Islamic Center) adalah simbol hadirnya pemerintah dalam urusan keagamaan secara lebih intens, ini semacam semiotika bagi Bergeraknya “desekularisasi” di tubuh birokrasi, khususnya pemerintah Nusa Tenggara Barat. Atas fenomena ini, seorang akademisi berseloroh, “TGB sedang mempersiapkan karpet merah untuk menjadi hegemonik di Islamic Center sebelum jabatannya sebagai gubernur berakhir sebentar lagi”.

Tidak bisa ditampik, kenyataannya, TGB memang lebih intens naik mimbar baik sebagai khatib maupun penceramah atau narasumber dalam kajian-kajian setelah Jumat atau ceramah subuh. Tetapi yang menarik adalah segera setelah itu terbentuk lapisan sarjana muslim moderat dari kampus, lembaga pemerintah, maupun pondok pesantren, yang mulai bergairah kembali berkhidmat di Islamic Center untuk berbagi peran yang sama dengan TGB. Maka dari itu, secara akademik, fenomena ini dapat diamati sebagai kembalinya kaum moderat ke masjid sebagai komunikator umat atau ulama publik.

Pesona TGB sebagai ulama moderat hafid-penafsir al-Qurán berkaliber bahkan lebih menonjol ketimbang beliau sebagai seorang gubernur. Bagi umat Islam di Pulau Lombok, identitas keulaman itu cukup sebagai daya tarik untuk kembali ke masjid. Bagi kalangan muslim militan, keterlibatan TGB dalam aksi 212 yang masyhur beberapa waktu lalu, cukup untuk menemukan patronase dalam diri beliau bagi identitas dan aktivitas keagamaan mereka. Dengan gaya seperti ini, TGB menjadi model bagi mobilisasi ulama moderat, dan menjadi inspirasi bagi muncul atau kembalinya sumberdaya keulamaan dalam pergulatan umat. Lantas, apa makna dari menguatnya tradisi keulamaan ini bagi masjid dan perkembangan masyarakat multikultural?

Lombok adalah salah satu contoh masyarakat multikultural di Indonesia yang sedang tumbuh. Pertumbuhan multikulturalisme itu dipercepat dengan sektor-sektor pengungkitnya seperti pariwisata dan pertumbuhan daerah yang semakin terbuka. Dinamika di balik perkembangan masyarakat ini tentu saja kuat, berupa tarik-menarik antara konservatisme kebudayaan dengan modernitas yang meniscayakan keterbukaan yang dinamik. Tampak ada kegamangan di dalam pertumbuhan ini, terpantul dari berbagai upaya penguatan identitas etnik maupun agama dari kalangan masyarakat tertentu, dan peleburan hubungan-hubungan sosial di kalangan masyarakat tertentu yang lain. Konflik dan integrasi juga sering terjadi, susul-menyusul, antarkampung, etnik, dan antar-agama. Konflik berdimensi agama paling terlihat dari peristiwa kerusakan agama dimana umat Kristen menjadi sasaran amuk sentimen keagamaan yang terjadi pada 17 Januari 2000 (dikenal dengan Peristiwa 171). Peristiwa lain yang menjadi petanda dinamika keagamaan adalah penyerangan terhadap Ahmadiyah dan kelompok Salafi

yang terjadi beberapa kali di Lombok, serta beberapa aksi terorisme yang terjadi di Bima (Pulau Sumbawa).

Tantangan multikulturalisme tentu menjadi bagian dari perkembangan masyarakat. Masyarakat multikultural, diandaikan dengan watak hubungan antar-komunitas yang bisa berlangsung secara harmonis dan produktif. Hal itu bisa terjadi jika para anggota komunitas masing-masing membuka diri untuk saling memahami keragaman dan perbedaan. Kondisi inilah yang memungkinkan keragaman bisa dikatakan sebagai potensi dan modal sosial bagi pembangunan. Kondisi keragaman seperti ini dalam istilah Kuntowidjojo disebut pluralisme positif.¹⁴ Di sisi lain, interaksi masyarakat multikultural juga menciptakan ruang yang lebar bagi munculnya kemusykilan-kemusykilan, berupa ketegangan-ketegangan hubungan dan interaksi baik individual maupun komunal, laten maupun manifes. Manifestasinya bisa berupa sikap dan tindakan intoleransi, tidak respek dan hormat, serta kebencian kepada kelompok lain.

Untuk memperoleh efek positif dari khazanah keragaman itu, tentu saja konsep-konsep saling memahami (*understanding*), saling mengambil manfaat (*exchange, sharing*), dan pola hubungan simbiosis mutualistik harus menjadi pintu masuk bagi pergaulan sosial. Akan tetapi selalu saja terdapat hal-hal yang menghambat para anggota kelompok masyarakat untuk memahami dan berbagi satu sama lain. Hambatan paling utama dalam hubungan antar-komunitas plural adalah berkembangnya stereotipe dalam pergaulan sehari-hari antar-masyarakat. Stereotipe yang dimaksud adalah generalisasi mengenai karakter tertentu yang dilabelkan kepada suatu kelompok oleh kelompok lain. Stereotipe itu bisa berbentuk karakter sosial

¹⁴ Kuntowidjojo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997).

positif dan bisa juga berbentuk karakter sosial negatif. Yang terakhir inilah yang seringkali menjadi penghambat cairnya hubungan antar-komunitas yang dalam tingkat tertentu bisa membuka jalan bagi konflik yang tragis dan berkepanjangan, seperti dialami kelompok Ahmadiyah.

Hambatan lain adalah prasangka, sikap etnosentris atau egosentris, dan klaim kebenaran mutlak. Prasangka adalah penyikapan secara negatif terhadap informasi tertentu mengenai seseorang atau kelompok yang menimbulkan salah faham di antara mereka. Sikap etnosentris adalah sikap menonjolkan identitas-identitas kultur-etnis dan memproyeksikannya sebagai sesuatu yang paling layak dianut. Di sini terdapat relasi kuasa, kooptasi, negasi, dan penindasan. Yang ini lebih berbahaya karena akan membentuk karakter masyarakat tertutup.

Berbagai potensi penghambat (*barriers*) ini tentu saja bisa menjadi aktif dan bekerja jika di belakangnya terdapat kepentingan-kepentingan yang biasanya sesaat dan komunikasi sosial-politik yang bias dan tidak arif. Yang memainkan panel-panel pengaktif itu biasanya juga adalah kelompok-kelompok elit sosial-politik yang sarat kepentingan (*vested interest*).

Karena klaim, prasangka, dan stereotipe ini muncul karena keterbatasan kognitif dan motivasi-motivasi sosial, maka hal itu bisa diminimalisir dengan mengikhtiarkan proses penyadaran melalui pemberian informasi dan pengetahuan mengenai seluk-beluk kehidupan sosial dan budaya. Dialog kebudayaan dan kontak sosial di ruang-ruang publik akan membuka peluang terjadinya saling pemahaman, pertemanan, dan kerjasama antarkelompok masyarakat. Jika sejumlah pengetahuan sudah terbenam dalam benak masyarakat, maka pandangan (*mind-set*) masyarakat mengenai realitas di sekitarnya ikut berubah, yang

selanjutnya diikuti perubahan sikap dan perilaku dalam berhubungan satu sama lain. Proses penyadaran melalui pemberian pengetahuan dan informasi yang benar kepada masyarakat dianggap relatif efektif, karena secara teoritis sikap dan perilaku seseorang sangat ditentukan oleh pengetahuan dan informasi yang ada di benaknya. Pendekatan penyadaran intelektual atau informatif ini memiliki dampak yang signifikan bagi pendewasaan sikap sosial seseorang di alam masyarakat. Pendekatan inilah yang di atas kita sebut dialog intelektual. Dalam konteks masyarakat muslim, masjid atau Islamic Center adalah ruang publik dimaksud. Tempat itu bisa menjadi ruang pertemuan sekaligus medan pertarungan berbagai pemikiran keagamaan hingga menemukan simpul sintesis bagi proyeksi pendewasaan umat.

Usaha komunikasi, transfer cara pandang, dan transformasi sikap, tentu saja harus ditopang dengan moralitas politik dan kesantunan berkomunikasi dari para elit. Di sini faktor kepemimpinan berperan sangat menentukan. Karena kepemimpinan lah yang berfungsi mengembangkan pengetahuan dan pemahaman, motivasi dan pedoman bagi suatu komunitas. Kepemimpinan bisa memproduksi ajaran, moralitas, nilai, dan model perilaku. Apalagi jika kepemimpinan itu disandangi lagi oleh kekuasaan politik, maka ia bisa memproduksi rekayasa dan rancang bangun sosial, regulasi, mekanisme, organisasi peran, serta piranti-piranti yang memungkinkan semua ikhtiar itu bergerak massif, cepat, dan tepat. Tampaknya, sosok ulama-pemimpin-penguasa seperti tercermin dalam diri TGB adalah kebutuhan historis di tengah zaman kacau ini.

Kita bisa mengharapkan peranan yang besar dari para elit agama dan masyarakat. Para elit berperan mengikis prasangka dengan cara dialog baik secara intelektual atau duduk bersama untuk

memecahkan masalah-masalah kehidupan sosial-budaya yang dihadapi komunitas dan masyarakat. Para elit itu bisa menggunakan berbagai sarana dan media untuk mengikis prasangka yang terpendam di antara komunitas. Dalam masyarakat agamis seperti kita, forum-forum keagamaan berperan penting dalam penanaman nilai-nilai positif. Karena itu, jika hendak menyemai wawasan atau gagasan tertentu maka peran para da'i, khatib, kiyai, tuan guru, elit santri, atau pemimpin-pemimpin keagamaan lainnya sangatlah sentral dan strategis. Manifestasi fisikalnya tentu saja masjid dan mimbar-mimbar, di samping piranti komunikasi modern.

Jika intensitas dan kualitas pertemuan antar-umat, antara elit agama dengan umat (*grass-root*) maka kita bisa berharap untuk membangun wawasan dan cara pandang baru terhadap realitas keragaman sosial-budaya-agama yang dibutuhkan bagi kehidupan bersama dalam masyarakat multikultur. Dalam konteks seperti inilah, kehadiran figur kepemimpinan umat dalam ranah yang lebih luas – sosial bahkan politik, punya makna sangat strategis. Dengan perluasan peran keulamaan ini, para tuan guru berpeluang mentasformasikan pandangan dunia, ide, dan visi dalam gerakan dan program yang lebih konkret dan aktual bagi kepentingan hidup bersama yang harmonis dan produktif.

F. PENUTUP

Masjid telah mengalami sejarah sosial dan dinamika yang panjang seiring dengan kecenderungan dan fenomena kehidupan umat dan bangsa. Dalam konteks kesejarahan yang penuh pergulatan, masjid tumbuh menjadi pusat pembinaan umat dan kader kepemimpinan. Pada saat yang sama, masjid menjadi representasi pertarungan di kalangan umat yang sedang mengalami perkembangan. Masjid mengalami proses

konservatisme, bahkan radikalisasi melalui elitnya yang mempromosikan pengerasan Islam. Tetapi kecenderungan itu harus dilihat dalam konteks yang spesifik, sebagai bagian dari akses pergulatan politik umat. Karena itu, masih ada peluang untuk merevitalisasi masjid melalui mobilisasi kesarjanaan muslim moderat untuk kembali menerapkan kepemimpinan umat melalui masjid. Pada saat yang lain, masjid menjadi medan kontestasi berbagai kelompok untuk meneguhkan hegemoni atas umat serta untuk mencari bentuk identitas. Kelompok-kelompok yang bertarung di dalamnya beragam, baik gerakan keagamaan lokal maupun gerakan transnasional.

Ada kecenderungan masjid stagnan, atau kemunduran tradisi keulamaan, dalam melaksanakan tugas pemberdayaan umat, terutama dalam hal pendidikan keagamaan Islam. Tetapi masyarakat muslim di tanah air memiliki selalu memiliki kesempatan untuk melakukan titik balik bagi penguatan kembali tradisi keulamaan yang berbasis masjid. Untuk kembali kepada khittah nya sebagai tempat alternatif bagi pendidikan keagamaan umat Islam, atau tempat di mana umat menemukan patronase, masjid harus mendapatkan topangan sumberdaya manusia dan sumberdaya umat yang lain. Pelimpahan sarjana muslim moderat dapat menjadi proyeksi untuk memainkan peranan masjid lebih besar lagi, terutama dalam meminimalisasi kecenderungan intoleransi dalam masyarakat.

Proyeksi masjid sebagai sumber pengetahuan umat sama pentingnya dengan pyoreksi masjid sebagai ruang publik komunikasi. Masjid bisa saja menjadi lembaga alternatif pengembangan pemahaman umat akan agamanya sebagaimana mestinya, misalnya dengan perubahan fungsi masjid menjadi “pesantren perkotaan/pedesaan” juga sebagai taman kota. Masjid hendaknya menyadari ada kelompok sosial lain yang tengah membangun masyarakat multikultural. Agar tidak

tumbuh liar, masjid dan orang-orang yang terlibat dalam pengembangan masjid dituntut merespon perkembangan itu dengan cerdas, yaitu menginstalasi paradigma multikultural dan modern sehingga menjadi bagian dari budaya multikultural yang penuh harmoni. Benar adanya bahwa masjid sudah menjadi ajang pertarungan ideologi di kalangan umat Islam sendiri, karenanya masjid harus menyadari hal ini dengan cara terus meningkatkan kesadaran pada elite masjid sehingga respon mereka mampu menangkal potensi konflik dari pertarungan itu.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahid, *Pluralisme Agama: Paradigma untuk Dakwah dan Mediasi Konflik* (Mataram: Lembaga Pengkajian – Penerbitan Islam dan Masyarakat IAIN Mataram, 2016).
- Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, 1999).
- Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017).
- Jeremy Kingsley, “Pelopor Perdamaian atau Perusak Perdamaian?: Pemilihan Kepala Daerah, Kepemimpinan Agama, dan Proses Perdamaian di Lombok, Indonesia,” dalam *Kegagalan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2011).
- John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Kuntowidjoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2018).
- , *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997).
- Muhammad Irfan Hasanuddin, “Wajah Kontemporer Dakwah Islam Indonesia: Pengalaman dari Jamaah Tabligh di Palopo-Sulawesi Selatan, Indonesia” dalam *Muslim Subjectivity: Spektrum Islam Indonesia* (Yogyakarta: Insan Madani, 2017).
- Rohmatin Bonasie, “Apa yang membuat jamaah Ahmadiyah sembahyang di masjid sendiri, tidak bersama Muslim lain? ”

dalam <http://www.bbc.com>. Diakses 21 Februari 2018.

Tom Nichols, *Matinya Kepakaran: Perlawanan terhadap Pengetahuan yang Telah Mapan dan Mudaratnya* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018).

Generasi Muda Milenial dan Masjid di Era Digital

Oleh: M. Afthon Lubbi Nuriz

A. PENDAHULUAN

Terdapat sejumlah penelitian yang hasil kesimpulannya meragukan gairah generasi muda Muslim milenial terhadap agama pada umumnya dan terhadap masjid pada khususnya. Apakah keraguan tersebut berdasarkan pada data dan fakta yang akurat di lapangan? Tentu kesimpulan tersebut harus terus diuji, karena fenomena sosial adalah obyek penelitian yang terus bergerak dari waktu ke waktu. Faktanya pesantren-pesantren sebagai institusi pendidikan agama Islam dimana masjid sebagai pusat kegiatannya, dibanjiri santri-santri baru yang tentunya berusia muda, jumlah pesantren dan santripun bertambah dari tahun ke tahun, bahkan dalam hitungan tahun jumlahnya melonjak sangat drastis.¹ Tidak hanya pesantren, sekolah-sekolah umum yang mengintegrasikan kurikulum Kemendikbud

¹ Data Kemenag RI, menyebutkan pada tahun 1977 jumlah santri sekitar 677.394, pada tahun 1985 jumlahnya meningkat menjadi 1.084.801, pada tahun 1997 bertambah menjadi 1.770.768, pada tahun 2001 naik menjadi 2.737.805 santri, pada tahun 2005 naik menjadi 3.464.334 santri, dan catatan terakhir jumlahnya naik mencapai 4.290.626 santri. Peningkatan jumlah santri juga diikuti jumlah pesantren yang sangat tinggi. Lihat <https://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id>.

dengan kurikulum agama Islam dengan istilah Sekolah Islam Terpadu juga menjamur dan bersaing dengan sekolah-sekolah negeri dan swasta lainnya. Artinya gairah generasi muda milenial terhadap agama saat ini sangat tinggi. Semangat generasi muda masa kini menghadiri majelis-majelis taklim yang digelar di masjid juga tidak bisa dibilang kecil, fakta lapangan menunjukkan sebaliknya. Hal ini terkonfirmasi dengan menjamurnya kajian-kajian agama bagi generasi muda di masjid-masjid, khususnya di kota-kota besar.

Fakta di atas tidak bisa ditolak, namun perlu juga diteliti lebih jauh. Terdapat fenomena baru bahwa gairah beragama tidak hanya didominasi oleh kaum tua. Justru sebaliknya, berbeda dengan agama-agama besar lain di dunia, generasi muda Islam terlihat bersemangat mempelajari ajaran agama. Di Indonesia acara-acara tabligh akbar yang diisi oleh penceramah nasional seperti Ustadz Abdus Somad juga tidak bisa disangkal sebagai fakta bahwa gairah beragama generasi muda menguat pada tahun-tahun terakhir ini. Di kota-kota besar seperti Bandung, Jakarta, dan Yogyakarta, acara-acara yang mengemas gairah anak muda dan keislaman selalu dibanjiri pengunjung, khususnya generasi milenial.

Menurut laporan Fitriyan Zamzami dan Hartifiyany Praisra yang diiterbitkan *Republika*, fenomena ini bukan hanya fenomena lokal di Indonesia. *Republika* mengutip hasil survei lembaga terkemuka, *Pew Research*, yang melakukan survei keagamaan di Amerika Serikat. Disebutkan bahwa para pemeluk agama dari berbagai umur dan latar belakang diwawancarai untuk mengetahui kecenderungan masing-masing komunitas. Secara umum, di Amerika Serikat terdapat tren masyarakat meninggalkan agama. Generasi tua menganggap agama sangat penting dalam kehidupan mereka dibandingkan generasi milenial yang lahir pada rentang 1980-2000. Pada Kristen

Protestan, 55% orang tua menganggap agama sangat penting dibandingkan 45% generasi muda. Sementara di Katolik, angka perbandingannya sangat tajam, 61% orang tua dibandingkan 39% generasi muda. Masih di Amerika Serikat, pada komunitas Muslim tren itu justru berbalik. Generasi muda lebih banyak yang menganggap agama sangat penting dalam kehidupan mereka. Sebanyak 66% generasi muda Muslim AS menganggap agama sangat penting dibandingkan 64% pada orang tua.²

Masih dalam laporan Republika, saat para generasi muda agama lain persentase kerajinannya lebih rendah dari golongan tua, di agama Islam persentasenya terbalik. Justru 44 persen generasi muda lebih sering ke masjid ketimbang golongan tua sebesar 42 persen. Lebih dari itu, jarak persentase persepsi keberagamaan kaum muda Muslim dan orang tua mereka juga tak sedemikian jauh dibandingkan agama-agama lain. Kondisi ini juga tidak hanya terjadi di negara-negara Barat dimana jumlah pemeluk agama Kristen mengalami penurunan. Akan tetapi di negara-negara mayoritas berpenduduk Muslim pun mengalami fenomena yang serupa, generasi muda semakin bergairah mempelajari agama.

Tabah Foundation dari Uni Emirat Arab bekerjasama dengan *Zogby Research Service* menggelar survei besar-besaran pada tahun 2015 tentang pandangan generasi milenial Muslim. Negara-negara yang dijadikan sampel adalah Maroko, Mesir, UEA, Arab Saudi, Yordania, Palestina, Bahrain, dan Kuwait. Hasilnya ternyata juga membalik asumsi awal tentang keberagamaan generasi muda. 100% generasi milenial di empat negara (Saudi, Bahrain, Kuwait, Yordania) memeluk agama Islam karena mereka menyimpulkan sendiri kebenaran agama

² Laporan Fitriyan Zamzami dan Hartifiyany Praisra dalam berita berjudul "Fenomena Hijrah Pemuda: Membalik Stigma Muslim Milenial", Harian Republika, 30 November 2018.

tersebut, bukan semata karena faktor keturunan. Jumlah kaum milenial dengan pandangan serupa adalah 90% di Mesir, UEA, dan Palestina, serta 77% di Maroko.³

Di Indonesia, penelitian tentang generasi muda dan agama mulai diseriisi akhir-akhir ini. Salah satu yang paling mutakhir adalah penelitian Center for The Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta tahun 2018. Secara umum penelitian ini menyimpulkan bahwa sikap dan perilaku kaum muda Muslim terhadap isu-isu keagamaan khususnya radikalisme tidak menunjukkan adanya kecenderungan yang ajeg. Tetapi penelitian tersebut juga mengklaim bahwa generasi muda Muslim milenial terpelajar cenderung menganut sikap dan perilaku keberagamaan yang konservatif, dengan coraknya yang komunal, skriptural, dan puritan. Sekalipun demikian, sikap dasar dari generasi milenial tersebut adalah terbuka terhadap nilai-nilai serta prinsip-prinsip keberagamaan yang moderat, dengan penghargaan yang cukup baik pada kebebasan individu dan HAM, sekalipun dibatasi oleh norma-norma agama dan budaya.⁴

Selain itu hasil penelitian dari *Youth Labs* yang dilaporkan dalam buku *Generasi Phi: Memahami Milenial Pengubah Indonesia*. Penelitian yang menysasar berbagai kelompok anak muda di berbagai daerah di Indonesia ini menyimpulkan menguatnya tren peningkatan keagamaan generasi muda milenial. Lewat wawancara mendalam yang dilakukan ke sejumlah narasumber, persepsi keagamaan generasi muda dalam jawaban survei sangat dominan. Menurut Najib Azca,⁵ fenomena ini bisa

³ Fitriyani Zamzami dan Hartifiyany Praisra, "Fenomena Hijrah", *Republika*, 30 November 2018.

⁴ Chaider Bamualim, dkk. *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*. (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2018). h. 247.

dipahami melalui munculnya tren hijrah akhir-akhir ini. Menurutnya, hijrah adalah fenomena sosial yang menandai fase krisis dalam diri manusia khususnya generasi muda, yang berujung pada keinginan transformasi diri dari buruk menjadi lebih baik yang indikatornya diukur dengan perubahan sikap beragama. Hijrah yang dilakukan generasi muda tersebut juga sering ditandai dengan perubahan gaya hidup *ala* Timur Tengah. Terdapat ekspresi dan artikulasi generasi muda yang meniru bahasa dan adat istiadat Arab yang kadang kontradiktif dengan adat dan budaya yang sudah ada di Indonesia. Hal ini menurut Najib disebabkan karena generasi muda lebih mudah menerima hal-hal baru dibanding generasi tua, lebih akomodatif terhadap perubahan.⁶

Tulisan ini akan mencoba mengupas relasi kaum muda Muslim milenial Indonesia dengan masjid sebagai tempat ritual ibadah umat Islam menggunakan pendekatan teori generasi yang muncul dari disiplin ilmu sosiologi. Pertanyaan yang akan berusaha dijawab adalah bagaimana sebenarnya memahami generasi muda Muslim milenial yang sedang mengalami fenomena “hijrah” pada saat ini. *Gap Generation* diduga menjadi penyebab jurang pemisah antara generasi tua dan generasi muda yang *hybrid* secara identitas.

Pertanyaan-pertanyaan penting lain yang akan berusaha dijawab adalah bagaimana seharusnya masjid menjadi jembatan penghubung antar generasi di era digital, apa peran generasi muda Muslim dalam memakmurkan masjid, dan bagaimana sebaiknya masjid memfasilitasi kegiatan generasi muda yang sedang demam teknologi komunikasi dan informasi dalam era *pop culture* pada masa kini?

⁵ Sosiolog Universitas Gadjah Mada

⁶ Fitriyan Zamzami dan Hartifiyany Praisra, “Fenomena Hijrah”, *Republika*, 30 November 2018.

Gap Generation: Cara Memahami Kaum Muda Milenial

Kajian mengenai relasi generasi muda Muslim milenial dan masjid di era kekinian merupakan upaya akademik sangat penting yang membutuhkan berbagai pendekatan disiplin ilmu. Bagi umat Islam, keduanya, baik generasi muda dan masjid, merupakan kunci paling strategis yang akan menentukan maju atau mundurnya sebuah peradaban di masa mendatang. Generasi muda sebagai penerus satu-satunya pengganti generasi tua dan masjid sebagai wadah persemaian para dai, khatib, penceramah, dan bahkan ulama, yang semuanya harus *rahmatan lil-'aalamiin* sesuai perintah al-Qur'an. Dalam konteks Indonesia, umat Islam harus memiliki pemahaman kebangsaan yang baik, yakni dapat mensenyawakan keislaman dan keindonesiaan di dalam ruang ritual ibadah bernama masjid dan juga di atas mimbar-mimbar dakwah yang telah bergeser dari podium ke televisi dan kini bermigrasi secara massif ke mimbar-mimbar digital dengan segala kemudahan dan daya tariknya. Permasalahan yang dihadapi adalah minimnya pengetahuan generasi tua tentang bagaimana memperlakukan generasi muda milenial yang hidup di era dan tantangan yang sangat berbeda dengan generasi tua seperti saat ini.

Jika dilihat menggunakan teori generasi atau disebut juga sosiologi generasi,⁷ kaum muda Muslim milenial adalah mereka yang dilahirkan pada sekitar tahun 1981-1995 atau disebut generasi Y, setelah itu adalah generasi Z yang dilahirkan pada sekitar tahun 1996-2010. Perlu menjadi catatan, bahwa teori

⁷ Menurut teori ini, orang secara signifikan dipengaruhi oleh lingkungan sosial-historis (khususnya, peristiwa penting yang melibatkan mereka secara aktif) di masa muda mereka; menimbulkan, berdasarkan pengalaman bersama, kelompok sosial yang pada gilirannya mempengaruhi peristiwa yang membentuk generasi masa depan. Lihat Jane Pilcher, "Mannheim's Sociology of Generations: an Undervalued Legacy," BJS Volume 45 Issue No. 3, 1994, h. 482-484.

generasi ini lahir dari kondisi negara-negara maju secara teknologi seperti Amerika Serikat. Jika dibawa ke dalam konteks Indonesia, pembagian periode tersebut tidak berlaku, karena faktor terpaan teknologi informasi dan komunikasi terhadap penduduk Indonesia memiliki jarak waktu yang berbeda dibanding dengan negara-negara maju.

Bisa ditarik kesimpulan, istilah generasi milenial di Indonesia tidak sama persis dengan *millennials* yang disebut oleh teori generasi di atas, akan tetapi milenial di Indonesia bisa ditarik cakupannya ke usia muda yang lahir setelah tahun 1995 hingga tahun 2010 (Gen. Z dalam teori Generasi). Setelah periode ini, atau setelah sekitar tahun 2010, penyebaran teknologi informasi dan komunikasi hampir merata di seluruh dunia. Bagi generasi yang lahir pada era ledakan teknologi komunikasi dan informasi ini hampir memiliki ciri khas generasi yang sama, dengan sebutan generasi alpha. Bahkan generasi ini dikandung dan dilahirkan oleh ibunya dengan menggunakan teknologi digital, atau orang tuanya minimal telah mengenalkan gadget kepada anaknya semenjak dari buaian. Mengapa hal ini penting untuk disinggung dalam tulisan ini? Karena hal ini sering menjadi permasalahan bagi para ustadz, penceramah, dan dai, dalam menentukan metode pengajaran agama yang sesuai bagi generasi muda masa kini. Apa masalahnya? Celah generasi, *gap generation*.

Pengalaman penulis, seringkali dalam acara-acara yang mengundang generasi milenial dalam tema dakwah di era digital, peserta memrotos jika cara mereka mendapatkan informasi dan pengetahuan tentang keagamaan hanya disebut melalui mesin pencari informasi Google dan portal berbagi video Youtube. Mereka juga tidak menerima anggapan bahwa generasi ini disebut ngaji-nya kepada internet yang tidak otoritatif, bukan kepada kiai-kiai sepuh di pojok-pojok masjid atau pesantren.

Sayangnya hal seperti ini sering menjadi olok-olok kekinian yang dilakukan generasi tua terhadap generasi muda, atau oleh kelompok yang merasa telah belajar Islam secara sempurna dengan mendatangi para kiai, misal, istilah “Kiaiku bukan Mbah Google”. Kalimat seperti ini jika dikaji secara akademik sebenarnya disebabkan karena tidak adanya pemahaman tentang problem *gap generation*. Semakin generasi milenial mendapatkan perlakuan tidak menyenangkan tentang cara-cara mereka mendapatkan informasi, maka mereka akan semakin resisten juga terhadap cara-cara negatif yang mengingatkan mereka dalam mencari guru ngaji. Mereka akan semakin asyik dan nyaman berjam-berjam menonton ceramah yang memuat kekerasan verbal yang disampaikan dengan retorika yang menarik. Bahkan mereka akan mudah terbuai dengan narasi-narasi ekstremis yang disampaikan dengan gaya bicara dan tulisan yang menyentuh emosi. Di sisi yang lain, para penceramah generasi tua mulai terhimpit perkembangan zaman dan terengah-engah mengkader generasi muda Muslim yang berwawasan kebangsaan serta mengedapankan cara-cara musyawarah dan damai dalam menyelesaikan konflik di masyarakat.

Pengalaman di atas terkonfirmasi oleh catatan Nicholas Carr dalam buku fenomenalnya *“The Shallows”*, sebuah buku yang mempertanyakan dampak internet terhadap cara berpikir manusia, apakah mendangkalkan atau sebaliknya? Dalam bukunya, Carr memberikan contoh seorang pemuda bernama Joe O’Shea, seorang mahasiswa jurusan filsafat mantan ketua perserikatan mahasiswa Florida State University yang meyakinkan publik bahwa manusia mampu menyesuaikan diri dengan laju era informasi yang sangat cepat ini. “Saya tidak membaca buku”, begitu kata Joe. “Saya membuka Google, dan saya mampu menyerap informasi yang saya butuhkan dengan

cepat". Menurutnya, ia merasa tidak perlu membuka bab-bab dalam buku karena dengan Google Book Search ia dapat menemukan apa yang dibutuhkan dalam waktu yang super cepat. Dengan begitu, menurutnya duduk diam dan membolak-balikkan lembaran buku tidaklah masuk akal. "Bukan pemanfaatan waktu yang baik, karena saya bisa mendapatkan semua informasi yang saya butuhkan dengan lebih cepat melalui website." Menurutnya, begitu kita belajar menjadi seorang pemburu online yang mahir, maka buku tidak lagi berguna.⁸

Pernyataan Joe di atas tidak berbeda dengan apa yang dirasakan oleh generasi muda milenial di Indonesia saat ini. Fakta ini perlu menjadi catatan penting bagi setiap pendakwah agama dalam menghadapi tantangan dakwah di era digital, dimana banjir informasi dapat menghanyutkan generasi muda yang tidak memiliki imunitas atau jaring pengaman berupa daya nalar yang kritis terhadap doktrin ideologi yang membahayakan diri mereka dan masyarakat di sekelilingnya, salah satunya adalah bahaya doktrin yang terkandung dalam narasi-narasi ekstremisme keagamaan yang mengajarkan kekerasan.

Maka, gap generasi harus dipahami dengan baik oleh semua orang, dalam hal ini para penceramah atau pendakwah agama. Dimana setiap generasi memiliki cara pandang yang berbeda-beda sesuai lingkungan sosial-historis di masa muda mereka yang membentuk ciri dan tipikal generasi yang khas dan pada gilirannya mempengaruhi cara pandang yang membentuk generasi masa kini dan masa depan. Cara pandang setiap generasi ini tidak bisa dipaksakan untuk diterima, generasi *baby boomers* tidak bisa memaksakan kehendaknya kepada generasi milenial dan begitu pula sebaliknya. Dalam hal agama,

⁷ Nicholas Carr, *The Shallows: Internet Mendangkalkan Cara Berpikir Kita?*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2011).h. 5.

dibutuhkan ikhtiar lebih besar lagi untuk menjembatani perbedaan generasi tersebut, agar generasi muda milenial sebagai penerus kehidupan manusia memiliki bekal agama yang cukup dalam menghadapi tantangan di masa yang akan datang.

Fenomena “Hijrah” Kaum Muda

Hal menarik sebelum membahas tentang fenomena hijrah adalah terminologi hijrah itu sendiri. Kata hijrah secara historis adalah berpindahnya Nabi Muhammad bersama pengikutnya dari Makkah ke Madinah untuk menyelamatkan nyawa dan akidah pemeluk agama Islam yang mendapatkan kekerasan fisik oleh kafir suku Quraish. Dari sisi linguistik hijrah juga bermakna berpindah dari satu tempat ke tempat lain untuk suatu tujuan. Dahulu Nabi juga pernah mengingatkan pengikutnya tentang tujuan hijrah mereka, apakah berhijrah untuk Allah atau untuk tujuan kesenangan duniawi yang disimbolkan dengan hijrah mencari kekasih atau mencari wanita dalam teks haditsnya. Keduanya, baik hijrah kepada Allah ataupun kepada kesenangan duniawi adalah sama-sama hijrah yang hasilnya sesuai niat berhijrah masing-masing. Namun tentunya, hijrah yang dimaksud oleh Nabi Muhammad adalah hijrah kepada Allah, dimana Nabi mengingatkan umatnya agar tidak berhijrah dengan tujuan mengikuti hawa nafsu duniawi.

Sampai di sini, terminologi hijrah zaman *now* perlu ditinjau kembali. Mengapa orang-orang khususnya generasi muda berduyun-duyun dengan jumlah sangat besar menghadiri acara-acara dengan tema hijrah. Pertanyaannya adalah hijrah dari apa? Dari mana mau kemana? Apakah terdapat sekelompok orang yang mengancam akidah agama mereka seperti sejarah hijrah Nabi Muhammad ke Madinah. Atau ini adalah *packaging* baru dari ideologi ekstremis tentang doktrin *Darul Kufr* dan *Darul Islam*? Dimana kaum muda Muslim diajak berpindah dari Negara

Bangsa (*National State*) yang dianggap tidak menerapkan syariat Islam ke Negara Islam (*Islamic State*) yang mereka dambakan. Atau hijrah dengan cara mengubah konstitusi negara ini dengan ideologi khilafah. Hal ini patut dipertanyakan karena hijrah yang mereka maksud -dari buruk menjadi baik- pada hakikatnya memiliki istilah bahasa agama yang sudah mapan di Indonesia, yakni istilah “taubat” atau “insyaf”. Buktinya hampir tidak terlihat dan terdengar gaung acara bertema taubat dan insyaf. Istilah ini seperti diubah dengan istilah baru yang menyedot perhatian generasi muda yang berada dalam gelombang *pop culture*. Kata taubat dan insyaf terkesan tua, sedangkan kata hijrah terkesan lebih kekininan. Kalimat “mari berhijrah” lebih *nendang* dari pada “mari bertaubat”, sehingga acara Hijrah *Fest* yang diselenggarakan di Jakarta Convention Center pada November 2018 yang lalu tidak memakai istilah “Taubat *Fest*” atau “Insyaf *Fest*” untuk menarik calon pengunjung.

Fenomena hijrah sebenarnya positif, meskipun kata taubat atau insyaf lebih tepat digunakan dalam fenomena ini. Seperti taubat dari masa lalu yang gelap atau insyaf dari perilaku buruk dan memperbaiki diri menuju kondisi diri yang lebih baik. Sedangkan hijrah seperti yang dijelaskan di atas tidak sesuai dengan perubahan sosial ini. Kata hijrah lebih kepada perpindahan posisi geografis atau letak suatu tempat, sedangkan taubat dan insyaf adalah perubahan kondisi atau transformasi diri. Kerancuan pemaknaan kata hijrah di Indonesia juga bisa dibuktikan dengan membandingkannya kepada kata hijrah di negara-negara lain atau bahkan kepada negara-negara yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa resmi. Apakah ada fenomena istilah hijrah di Arab Saudi, Uni Emirat Arab, Mesir, dan lainnya sebagai istilah transformasi diri? Atau di negara-negara berpenduduk Islam seperti Malaysia, Brunei, Bangladesh, Pakistan, dan lainnya? Jika ditelusuri lebih jauh, istilah hijrah

justru muncul dari gerakan puritanisme yang menginginkan khilafah sebagai konstitusi bersama umat Islam sedunia tanpa sekat-sekat negara bangsa.

Kita masih ingat, selama bertahun-tahun Al-Qaeda berusaha membujuk generasi muda Muslim se-dunia untuk hijrah ke tempat-tempat seperti Afghanistan dan Irak untuk melakukan jihad melawan non-Muslim dan murtad. ISIS yang lebih besar lagi dari Al-Qaeda juga menyerukan hijrah untuk membentuk sebuah Negara Islam. Keduanya, Al-Qaeda dan ISIS, mempunyai ideologi yang sama, yaitu jihadis dan salafi, serta memiliki seruan yang sama, yaitu hijrah. Perbedaan di antara keduanya hanyalah terkait pengorganisasian yang mengakibatkan perebutan klaim baiat pemimpin yang berdampak saling membunuh.

Artikel pertama yang disebarakan ISIS adalah “*A Call to Hijrah*”⁹ yang menggunakan bahasa Inggris untuk memanggil umat Islam se-dunia khususnya generasi muda untuk bergabung bersama mereka. Kata hijrah merupakan strategi komunikasi yang menggunakan simbol-simbol agama sebagai narasi induk yang mudah dipahami pembaca. Menurut Guy Fricano, kata hijrah ini adalah re-persepsi atau juga pemaknaan ulang untuk mengelola “rasa hormat” atau “rasa bangga” umat Islam.¹⁰ Maksudnya adalah hijrah dijadikan alat oleh ISIS atau pengasong khilafah lainnya untuk mengelabui umat Islam yang memang secara keimanan mempunyai naluri untuk membela agamanya atas rasa hormat dan bangga, dan itu mewajibkan hijrah. Jika proyek panggilan hijrah fisik ini gagal, maka hijrah bisa ditempuh dengan hijrah pemikiran melalui indoktrinasi, semisal hijrah

⁸ The Islamic State, Dabiq Issue 3: A Call to Hijrah, (2014). <http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-3-the-call-to-hijrah.pdf>. Diakses Januari 2018.

⁹ Guy Fricano, “*Horizontal and Vertical Honour in the Statements of Osama Bin Laden*”, *Critical Studies on Terrorism* 5, (2012), h.1-21.

dari sistem pemerintahan demokrasi yang dianggap kafir karena buatan manusia ke sistem pemerintahan khilafah yang dianggap sebagai perintah Tuhan.

Secara kasat mata, mereka yang mengkampanyekan hijrah di Indonesia kebanyakan adalah figur-figur yang mendukung konsep negara Islam yang diusung oleh Hizbut Tahrir. Meskipun jika ditanya satu per satu tentu mempunyai jawaban yang berbeda terkait relasi negara dan agama. Terlebih dalam budaya pop generasi muda saat ini, isu-isu negara dan keagamaan menjadi rancu karena tarik menarik kubu-kubu politik yang membelah putra-putri bangsa. Campur aduk pandangan keagamaan atau yang disebut oleh CSRC UIN Jakarta sebagai hibridasi identitas menjadikan fenomena hijrah di kalangan muda Muslim milenial ini sulit untuk dipetakan karena pandangan keagamaannya tidak *ajeg*. Untuk mengetahuinya membutuhkan kaca pembesar yang dapat memperlihatkan sel-sel gerakan radikal secara jelas. Bagaimana narasi-narasi ditebar bersamaan dengan ceramah-ceramah keagamaan yang dikemas dalam acara-acara bernuansa *pop culture*. Salah-salah jika asal tuduh, maka tuduhan berbalik arah kepada kita yang dianggap sebagai orang-orang yang ingin melemahkan Islam, bahkan dicap sebagai musuh-musuh Islam.

B. HIBRIDASI IDENTITAS GENERASI MILENIAL

Temuan penting dari penelitian CSRC UIN Jakarta adalah bahwa generasi muda Muslim saat ini mengalami sebuah fenomena yang disebut dengan hibridasi identitas (*hybridation of identity*).¹¹ Secara teoretis, hibridasi identitas sebetulnya

¹¹ Maksud dari *hybridation of identity* di sini adalah adanya identitas keagamaan generasi muda milenial sebagai hasil dari persilangan afiliasi dan orientasi keagamaan berdasarkan dinamika sosial-politik keagamaan yang mereka saksikan dan interaksi amak muda dengan lingkungan sosialnya. Lihat Chaider Bamualim, dkk., *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2018). h 69.

bukanlah fenomena baru. Para pengamat sosial keagamaan telah menggunakan istilah ini untuk membaca fenomena Islam, termasuk di Indonesia. Salah satunya adalah Carool Kirsten,¹² yang menggunakan istilah *cultural hybridity* untuk membaca dan memahami perkembangan Islam di Indonesia.¹³

Hibridasi identitas generasi milenial dapat dipahami sebagai fenomena baru yang disebabkan oleh percampuran budaya, tradisi, nilai dan prinsip yang dipegang oleh kaum muda akibat proses interaksi antara seseorang atau sekelompok anak muda dengan konteks dan tradisi yang ada di sekitarnya. Terlebih anak muda cenderung akomodatif dan mudah menerima nilai-nilai baru yang diperolehnya dari teman, keluarga, guru, lingkungan, lembaga pendidikan, organisasi dan lain-lain. Hasilnya, generasi muda milenial memiliki identitas yang berbeda atau bisa juga disebut unik bahkan *genuine*. Keaslian identitas generasi muda muslim milenial tidak muncul begitu saja di tengah-tengah kontestasi wacana keislaman, tapi muncul akibat terlalu jenuhnya mereka terhadap deras arus informasi terkait isu-isu keagamaan yang menyeruak di media sosial saat ini dimana mereka menjadi *digital native*. Kejenuhan ini membuat mereka mencari alternatif-alternatif baru yang dapat mewakili keresahannya dalam mencari jati diri dalam beragama. Kejenuhan inilah yang berhasil diisi oleh para penceramah yang berhasil memadukan antara gairah anak muda dan keislaman dalam budaya pop, bahkan berhasil dikapitaliasi dengan baik sehingga menjadi komoditas dan pasar yang sangat besar.

¹² Ia adalah pengajar di University College London (UCL) dan penulis buku *Islam in Indonesia: The Contest for Societies, Ideas and Values*.

¹³ Carool Kirsten, *Islam in Indonesia: The Contest for Societies, Ideas and Values*, Oxford University Press, USA: 2015, h. 47-49 dalam Chaider Bamualim, dkk., *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2018). h 69.

Kaum muda Muslim milenial memiliki hubungan yang sangat dekat dengan era digital. Bahkan mereka adalah *digital native* yang hidupnya sangat susah untuk terlepas dari internet. Media sosial bagi generasi milenial menjadi sahabat sekaligus tempat bertanya bagi anak muda Muslim dalam belajar agama. Tokoh agama yang *digital friendly* lebih mudah untuk diterima karena mereka dapat mengakses secara mudah dimanapun dan kapanpun mereka menginginkan. Dari data yang ditemukan oleh CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di 18 kabupaten dan kota di Indonesia, disebutkan bahwa kehadiran media sosial telah mereduksi peran pendidikan agama dalam keluarga dan di lembaga pendidikan dan organisasi.¹⁴

Media sosial di era digital dimanfaatkan sangat massif oleh anak muda, termasuk sebagai sarana belajar agama. Oleh karenanya, wajar jika kemudian media sosial mereduksi peran sekolah maupun keluarga dalam aktivitas mempelajari agama. Penelitian CSRC UIN Jakarta menyimpulkan bahwa generasi milenial memiliki kemandirian untuk mencari informasi termasuk media apa yang akan menjadi sumber informasi, apakah online ataukah offline. Beberapa nama ustadz sudah lama dikenal secara luas oleh publik dan kaum muda di Indonesia, seperti Yusuf Mansur, Habib Rizieq Shihab, (alm) Jefry Al Bukhori, dan Abdullah Gymnastiar. Kekuatan media sosial juga melahirkan tokoh-tokoh baru yang sangat populer atau bisa disebut dengan “ustadz viral,” seperti Hanan Attaki, Adi Hidayat, Abdul Somad (da’i sejuta *viewers*), Khalid Basalamah, dan Felix Siaw. Beberapa nama lain cukup dikenal di provinsi tertentu seperti Ustadz Evie Effendi dan Jujun Junaidi di Jawa Barat dan Salim A Fillah di Yogyakarta. Satu-satunya ustadz atau tokoh Islam dari luar negeri yang

¹⁴ Chaider Bamualim, dkk. “Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme”. Center for The Study of Religion and Culture (CSRC), Februari 2018. h. 26.

disebut dalam survei adalah Zakir Naik. Sedangkan untuk ustadzah, meski penyebutannya tidak sebanyak ustadz, yang populer di antaranya adalah Mama Dedeh, Okky Setiana Dewi, dan Umi Pipik.¹⁵

Terdapat banyak alasan mengapa nama-nama ustadz tersebut menjadi pilihan kaum muda Muslim yang dekat dengan internet. Tentu alasannya bermacam-macam, salah satunya adalah popularitas. Nama-nama yang disebut di atas sebagian pernah atau sering muncul di TV dan populer di masyarakat, seperti Aa Gym dan Yusuf Mansur. Mereka kerap mengisi acara-acara pengajian di TV. Selain di TV, mereka juga muncul di youtube dan menjadi sumber inspirasi bagi masyarakat. Beberapa nama ustadz lain muncul pula di TV non-mainstream dan sebagian lain hanya di youtube tetapi sangat populer.

Popularitas tersebut semakin menguat karena mereka adalah sosok-sosok yang tema ceramahnya tidak terlalu berat dan mudah dipahami. Sebagian karena memiliki kemampuan orasi yang baik, punya rasa humor, dan sangat kontekstual untuk memenuhi dahaga dan semangat kaum muda. Pertanyaannya adalah apakah memang para ustadz tersebut *digital friendly* dan merupakan pengguna sosial media yang aktif, ataukah terdapat peran *agency* yang memang menopang kehadiran para ustadz tersebut untuk tampil lebih banyak di sosial media. Dalam konteks inilah sebetulnya pertarungan dalam produksi dan reproduksi wacana terjadi. Anak muda Muslim sangat lekat dengan internet dan media sosial. Kemudahan internet menjadi alasan mengapa mereka memilih mencari informasi keagamaan melalui ustadz-ustadz di dunia maya.¹⁶

¹⁵ Chaider Bamualim, dkk. *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*, (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2018). h. 27.

¹⁶ *Ibid*, h. 27.

Kemudahan ini artinya dapat dimanfaatkan oleh siapapun dan kapanpun. Temanya pun dapat disesuaikan dengan harapan anak-anak muda. Search engine akan membantu dengan cepat apa yang mereka inginkan. Tanpa harus datang ke pengajian, mereka dapat menyimak dari jauh. Jika terlambat pun mereka dapat memutar ulang dari video ustadz atau ustadzah yang menjadi favoritnya. Alasan lainnya adalah penampilan penceramah di media sosial lebih menarik. Selain itu, isinya pun kekinian sesuai dengan psikologi anak muda sehingga mereka dengan mudah masuk ke alam pikiran anak muda. Temanya pun sangat khas anak muda, yaitu tentang bagaimana berelasi dengan lawan jenis, mendorong berprestasi, dan “hijrah” menuju keberislaman yang lebih baik. Materinya pun dibawakan dengan jelas dan mudah dipahami.

Hibridasi identitas generasi muda Muslim milenial ini dapat menjadi bonus tapi juga dapat menjadi ancaman. Sebagai bonus, generasi muda Muslim milenial telah terbiasa dengan kontestasi wacana keislaman di dunia maya yang beragam. Mereka memiliki pandangan keagamaan yang tidak tunggal, kaya akan informasi baik berupa pemahaman madzhab fikih yang bersifat *furuiyyah* maupun pemahaman madzhab akidah yang bersifat *ushuliyah*. Jika generasi ini mampu mengelola informasi yang masuk dalam kepala mereka dengan baik, mereka tidak hanya akan menjadi generasi yang moderat dan toleran terhadap perbedaan pandangan keyakinan, akan tetapi mampu menghadirkan wacana dan praktek keislaman yang sesuai dan dibutuhkan di era terkini. Namun sebaliknya, jika narasi yang membentuk cara pandang generasi muda milenial berbentuk tunggal dan dominan cenderung ekstrim-radikal, maka ini akan menjadi ancaman serius bagi umat manusia khususnya Bangsa Indoneisa di masa mendatang.

C. MASJID SEBAGAI JEMBATAN GENERASI DI ERA DIGITAL

Ada banyak tantangan bagi masjid pada masa kini. Di antaranya adalah: radikalisme yang masuk dengan bebas bahkan menguasai masjid, intoleransi keagamaan yang ditandai kecemasan dan ketakutan akan melemahnya akidah yang hanya disebabkan karena membuka ruang dialog dengan pemeluk agama selain Islam, politisasi masjid yang dipakai untuk kepentingan elektoral dan pemenangan kelompok politik tertentu, lemahnya literasi keagamaan dan kebangsaan dari para pengurus masjid, serta minimnya aspek manajerial di era digital terlebih lemahnya akuntabilitas keuangan yang mengurangi kepercayaan publik terhadap pengelola masjid.

Akibatnya, masjid menjadi sarang radikalisasi dan intoleransi yang beberapa tahun terakhir dimanfaatkan oleh politisi, serta minimnya sumbangan dana dari masyarakat akibat *distrust* terhadap masjid membuka lebar peluang masuknya dana-dana asing yang memiliki agenda tersembunyi terhadap kedaulatan Negara Republik Indonesia. Selain itu semua, meski generasi milenial sedang memiliki gairah yang sangat besar terhadap agama, masjid yang dikelola oleh generasi tua secara umum belum mampu menjadi jembatan dan wadah yang mengelola dan mengarahkan pemuda atau yang disebut “remaja masjid” ke arah pembangunan karakter bangsa secara nasional (*National Character Building*) yang dapat mensenyawakan keislaman dan keindonesiaan.

Secara umum, masjid-masjid di Indonesia dikelola oleh generasi tua.¹⁷ Bahkan tidak sedikit masjid yang dijadikan oleh pensiunan untuk mengisi sisa kehidupan mereka setelah berhenti bekerja.

¹⁷ Tim CSRC UIN Jakarta, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di 7 Kota di Indonesia (DKI Jakarta, Tasikmalaya & Garut, Banda Aceh, Palembang, Manado, Ambon, dan Mataram)” (CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, 2018).

Bagi generasi tua, tentu ini positif untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan menjadi bekal hidup di akhirat. Akan tetapi, generasi tua cenderung tidak memiliki daya kreatifitas untuk mengelola masjid di era terkini. Selain generasi tua, masjid juga dikelola oleh masyarakat yang mempunyai aktifitas lain selain mengurus masjid, baik sebagai karyawan kantor, wirausaha, dan sebagainya, dimana mereka memiliki waktu yang terbatas untuk mengurus masjid. Sangat sedikit masjid yang menempatkan anak-anak muda yang memiliki kreatifitas dan inovasi di posisi-posisi penting dalam struktur masjid. Bahkan, dalam penelitian CSRC UIN Jakarta bekerjasama dengan PPIM, jarang ditemukan masjid yang memiliki program untuk generasi muda kecuali program mengaji (TPQ) bagi anak-anak usia dini.

Namun demikian, di kota-kota besar seperti Jakarta dan Bandung, generasi muda mendapatkan ruang untuk mengembangkan diri mereka. Meski jumlahnya baru sedikit, ini dapat dijadikan *role model* bagi masjid-masjid lain di Indonesia. Salah satunya adalah temuan Fahmi Syahirul Alim yang meneliti masjid-masjid di Jakarta. Dalam catatan Fahmi, ia menemukan program-program kreatif yang dapat dijadikan jembatan antara generasi tua dan generasi muda. Salah satunya adalah program “Warung Pintar” di Masjid Bintaro Jaya. Program ini adalah tempat “nongkrong” anak-anak muda yang digagas oleh remaja masjid yang mempunyai wadah berupa departemen wirausaha. Warung ini selain untuk menambah pemasukan kas masjid, juga sebagai pengikat antara anak muda dan masjid. Selain itu, untuk menarik minat anak muda ke masjid, pengurus masjid juga mengundang sejumlah artis muda, seperti Teungku Wisnu, Dewi Sandra, Tomi Kurniawan, dan lainnya untuk mengisi acara *talk show* keagamaan bersama anak-anak muda di sekitar masjid. Selain itu, Fahmi juga mencatat program-program masjid yang mengadvokasi nilai-nilai kebangsaan yang dikemas dalam

kegiatan “Gerakan Pemuda Subuh”. Program yang diadakan setelah waktu subuh hari Sabtu dan Minggu ini mengundang penceramah moderat seperti Ustadz Syamsi Ali dari Amerika dan Ustadz Evie Effendie dengan tema “Merajut Ukhuwah dalam Kebhinneakaan”.¹⁸

Program-program lain yang menjadi jembatan antara generasi tua dan generasi muda milenial di masjid adalah yang ditemukan di Masjid Sunda Kelapa. Masjid ini mewadahi generasi muda sejak tahun 1974 yang disebut Remaja Masjid Sunda Kelapa atau yang mereka singkat dengan RISKKA. Remaja masjid yang melegenda dengan semboyan “Muda Gaul dan Berkarya” ini memiliki berbagai program kepemudaan. Mereka mendefinisikan dirinya sebagai kelompok pemuda yang progressif dalam mempelajari Islam dan mengeksplorasi hobi-hobi mereka dalam bidang seni, olahraga, jurnalistik, kesehatan, dan aktivitas sosial. Dalam catatan dokumen remaja masjid ini, tertulis “*An Islamic Youth Organization where youth come to learn Islam and explore their interest in Art, Sport, Journalism, Health dan Social Activities*”.¹⁹

Beberapa program yang dimiliki oleh remaja masjid ini antara lain SDTNI, Studi Dasar Terpadu Nilai Islam. Program ini merupakan kajian setiap minggu selama empat bulan bagi anak-anak muda yang datang dari berbagai kalangan di sekitar Jakarta. Terdapat juga BMAQ, Bimbingan Mahir Baca al-Qur’an. Program ini diadakan bagi anak muda yang ingin meningkatkan kemampuan membaca al-Qur’an yang dibuat seperti sekolah dengan sistem kelas. Selain itu juga terdapat program RISKKA PEDULI, sebuah kegiatan sosial untuk menyantuni anak-anak

¹⁸ Fahmi Syahirul Alim, “Laporan Riset Needs Assessment Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib di Jakarta” (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP, Agustus 2018).

¹⁹ *Ibid.*

yang kurang mampu atau bagi korban bencana alam. Ditemukan juga banyak program pengembangan minat dan bakat bagi anak-anak muda di sekitar masjid seperti olahraga memanah, kursus memasak, *Outing Class*, bela diri, *vocal class*, menjahit, dan lain-lain. Selain itu semua, remaja masjid ini mampu menginspirasi remaja masjid lain dengan mengundang rekan-rekan sesama pemuda masjid dalam acara Muslim Youth Night, yakni acara pengajian yang disisipkan kegiatan semacam workshop dan training fotografi.

Meski terdapat kekhawatiran terhadap menguatnya fenomena radikalisme di masjid seperti dilaporkan oleh P3M dalam hasil risetnya pada tahun 2018 yang menyebutkan sebuah temuan mengejutkan bahwa 40% masjid di Jakarta telah terpapar paham radikal, tetap masih ada harapan jika dilihat dari pasang surut dan dinamika generasi tua dan muda dalam mengelola masjid. Jika dibuat skema, maka relasi masjid dan generasi muda dapat dipetakan menjadi tiga hal, yakni masalah, solusi, dan media sebagai jembatan penghubung.

Grafik 3.
Media Digital Sebagai Jembatan Generasi



Pertama, adalah masalah yang meliputi masjid dan generasi muda, antara lain radikalisme, intoleransi, politisasi agama, melemahnya nasionalisme, dan *gap* generasi antara kaum tua dan kaum muda. *Kedua*, adalah solusi dari masalah-masalah tersebut yang meliputi literasi keagamaan dan kebangsaan, literasi digital, program-program pengembangan minat dan bakat generasi muda, dan sebagainya yang mendukung *capacity building* generasi muda tentang keislaman dan keindonesiaan.

Ketiga, adalah penggunaan media digital oleh pengurus masjid yang menghubungkan dan menggabungkan generasi tua dan generasi muda dalam satu wadah media sosial komunitas masjid (*community based*), bisa berupa grup WhatsApp, Facebook, dan sejenisnya dimana anak-anak muda dapat mengungkapkan pendapat dan gagasannya. Sedangkan generasi tua dapat menerima ide-ide kreatif mereka, disamping itu para orang tua dapat memantau dan mengawasi wacana pemikiran yang diterima dan berkembang di kalangan anak-anak muda. Di sini, masjid di era digital dapat menjadi jembatan penghubung yang baik antara generasi tua dan generasi muda dengan bantuan teknologi komunikasi dan informasi berupa platform-platform seperti WhatsApp, Facebook, Instagram, dan lain sebagainya.

Model seperti ini dapat dikembangkan oleh patron-patron agama yang moderat untuk merangkul generasi muda yang sebenarnya sedang tinggi minatnya terhadap figur dan tokoh agama yang *digital friendly*. Strategi *community based* memungkinkan generasi tua dan generasi muda dapat bertemu dan bertukar pikiran untuk mendialogkan masalah-masalah seputar masjid dan keagamaan. Dengan demikian kekhawatiran terhadap media digital yang memuat narasi-narasi ekstremisme dan membahayakan generasi muda dapat direduksi oleh generasi tua dengan pendekatan peleburan *gap* generasi, setidaknya *gap* atau celah antar generasi bisa diminimalkan

secara terus menerus.

Media digital adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindari oleh generasi tua dalam mengajak generasi muda. Media digital justru harus menjadi media dakwah yang digunakan oleh masjid untuk mengajak anak-anak muda untuk mengisi *shaf-shaf* masjid.

D. KESIMPULAN DAN PENUTUP

Gairah generasi muda Muslim milenial terhadap masjid cukup tinggi. Hal ini terkonfirmasi dengan menjamurnya kajian-kajian agama bagi generasi muda di masjid-masjid, khususnya di kota-kota besar. Generasi muda Muslim milenial terlihat lebih bersemangat mempelajari ajaran agama dibanding generasi tua. Di kota-kota besar seperti Bandung, Jakarta, dan Yogyakarta, acara-acara yang mengemas gairah anak muda dan keislaman selalu dibanjiri pengunjung, khususnya generasi milenial.

Sangat sedikit masjid yang menempatkan anak-anak muda yang memiliki kreatifitas dan inovasi di posisi-posisi penting dalam struktur masjid. Namun demikian, di kota-kota besar seperti Jakarta dan Bandung, generasi muda mendapatkan ruang untuk mengembangkan diri mereka. Meski jumlahnya baru sedikit, ini dapat dijadikan *role model* bagi masjid-masjid lain di Indonesia. Salah satunya adalah program “Warung Pintar” di Masjid Bintaro Jaya. Program ini adalah tempat “nongkrong” anak-anak muda yang digagas oleh remaja masjid yang mempunyai wadah berupa departemen wirausaha. Terdapat juga program-program masjid yang mengadvokasi nilai-nilai nasionalisme yang dikemas dalam kegiatan “Gerakan Pemuda Subuh” yang dapat sedikit menepis kekhawatiran munculnya radikalisme di masjid yang menysasar anak-anak muda. Terdapat juga program yang menjadi jembatan antara generasi tua dan generasi muda milenial di masjid berupa pengajian, eksplorasi hobi-hobi anak-anak muda dalam bidang

seni, olahraga, jurnalistik, kesehatan, kursus memasak, *outing class*, bela diri, *vocal class*, menjahit, aktivitas sosial, dan lain sebagainya.

Meski terdapat kekhawatiran terhadap menguatnya fenomena radikalisme, masih ada harapan jika dilihat dari pasang surut dan dinamika generasi tua dan muda dalam mengelola masjid. Beberapa solusi yang bisa dilakukan adalah literasi keagamaan dan kebangsaan, literasi digital, program-program pengembangan minat dan bakat generasi muda, dan sebagainya yang mendukung *capacity building* generasi muda tentang keislaman dan keindonesiaan. Penggunaan media digital oleh pengurus masjid juga penting untuk diperhatikan. Kendala *Gap Generation* dapat diselesaikan oleh masjid dengan menggunakan media digital yang dapat menghubungkan dan menggabungkan generasi tua dan generasi muda dalam satu wadah media sosial komunitas masjid (*community based strategy*), bisa berupa grup WhatsApp, Facebook, dan sejenisnya dimana anak-anak muda dapat mengungkapkan pendapat dan gagasannya. Sedangkan generasi tua dapat menerima ide-ide kreatif mereka, di samping itu para orang tua dapat memantau dan mengawasi wacana pemikiran yang diterima dan berkembang di kalangan anak-anak muda. Di sinilah masjid di era digital dapat menjadi jembatan penghubung yang baik antara generasi tua dan generasi muda.

Hibridasi identitas generasi muda Muslim milenial dapat menjadi bonus tapi juga dapat menjadi ancaman. Sebagai bonus, generasi muda Muslim milenial telah terbiasa dengan kontestasi wacana keislaman di dunia maya yang beragam. Jika generasi ini mampu mengelola informasi yang masuk dalam kepala mereka dengan baik, mereka tidak hanya akan menjadi generasi yang moderat dan toleran terhadap perbedaan pandangan keyakinan, akan tetapi mampu menghadirkan wacana dan praktek keislaman yang sesuai dan dibutuhkan di era terkini. Namun

sebaliknya, jika narasi yang membentuk cara pandang generasi muda milenial berbentuk tunggal dan dominan cenderung ekstrim-radikal, maka ini akan menjadi ancaman serius bagi umat manusia, khususnya bagi bangsa Indonesia di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- Alim, Fahmi Syahirul. 2018. *Laporan Needs assessment "Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam, dan Khatib" di Jakarta*, CSRC UIN Jakarta, Agustus 2018.
- Bamualim, Chaider dkk. 2018. "Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme". Center for The Study of Religion and Culture (CSRC), Februari 2018.
- Carr, Nicholas. 2011. *The Shallows: Internet Mendangkalkan Cara Berpikir Kita?*, Mizan Pustaka.
- Fricano, Guy. 2012. Horizontal and Vertical Honour in the Statements of Osama Bin Laden, *Critical Studies on Terrorism* 5.
- Kirsten, Carool. *Islam in Indonesia: The Contest for Societies, Ideas and Values*, Oxford University Press, USA: 2015
- Laporan needs assessment "Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam, dan Khatib" di Ambon, Aceh, Garut, Tasikmalaya, Jakarta, Manado, Mataram, dan Palembang oleh CSRC UIN Jakarta pada Bulan Agustus 2018.
- Pilcher, Jane. 1994. *Mannheim's sociology of generations: an undervalued legacy*, BJS Volume 45 Issue No. 3.
- The Islamic State, Dabiq Issue 3: *A Call to Hijrah*, (2014). <http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-3-the-call-to-hijrah.pdf>
- Zamzami, Fitriyan dan Praisra, Hartifiyan. 2018. dalam berita berjudul "Fenomena Hijrah Pemuda: Membalik Stigma Muslim Milenial", *Harian Republika*, 30 November 2018.
- <https://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id>.

PROFIL PENULIS & EDITOR

Abdul Wahid, lahir di Kota Bima 1971, saat ini dosen di UIN Mataram dan Direktur Alamtara Institute, sebuah lembaga pengkajian dan publikasi sosial-kebudayaan di Nusa Tenggara Barat. Dikenal sebagai analis-aktivis sosial-budaya, ia terlibat dalam geliat literasi dan kebudayaan yang digerakkan oleh berbagai komunitas di Lombok dan Sumbawa. Meraih sarjana sastra Arab dari IAIN Sunan Ampel Surabaya (1994), master agama dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000), dan master pendidikan dari Universitas Negeri Yogyakarta (2002). Berkenalan dengan cultural studies di University of Northern Iowa, USA (2004-2006), dan setelah mengikuti program fellowship pada Asia Research Institute, National University of Singapore (2012) dan program Partnership in Islamic Education Scholarship di Australian National University, Canberra (2014) akhirnya ia meraih doktor bidang kajian budaya di Universitas Udayana (2016) dengan disertasi mengenai Islamisasi-Kristenisasi di Mbawa-Donggo, sebuah masyarakat marjinal dan rentan konflik di Nusa Tenggara Barat.

Minat intelektualnya terbilang cukup luas, terlihat dari karya-karya dan aktivitasnya yang beragam. Karya akademisnya antara lain *Catatan Perlawanan* (2000), *Ahmad Wahib, Pergulatan Doktrin dan Realitas Sosial* (2004), *Anak Pelayan Belajar Melayani* (2008), *Tendensi Teks* (2009), *Jara Mbojo: Kuda-kuda Kultural* (2011), dan *Pluralisme Agama: Paradigma Dialog Untuk Mediasi Konflik dan Dakwah* (2016), serta beberapa *book chapter* dan artikel jurnal. Bersama tim peneliti Center for the Studi of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta melakukan penelitian Arah dan Kecenderungan Keberagamaan Kaum Muda Muslim di Indonesia, dan terlibat dalam Training Literasi Keagamaan bagi Takmir Masjid, Khatib dan Imam di Lombok. Selain mengajar, meneliti, dan menulis, juga giat melakukan praksis sosial, kebudayaan, dan keagamaan. Saat ini,

bersama Alamtara Institute mendedikasikan diri sebagai pembina Sekolah Kalikuma Terlibat (Skuter) –wadah bagi pengembangan kompetensi metodologi dan sosial bagi pegiat literasi di Nusa Tenggara Barat. Penulis dapat dihubungi melalui email: dipifanda@yahoo.com.

Irfan Abubakar, sejak 2010 hingga 2018 menjabat Direktur Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta. Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta ini adalah seorang akademisi dengan minat keilmuan yang luas dalam kajian humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Menamatkan S1 Bahasa dan Sastra Arab, IAIN Jakarta (1995), Irfan melanjutkan kuliah di Pasca Sarjana IAIN Jakarta dan meraih magister di bidang Studi-studi Keislaman di universitas yang sama (1999). Pada tahun 2000 mengikuti joint research tentang Islam dan Fenomenologi di Faculty of Arts, McGill University, Montreal, Canada.

Setelah bergabung ke CSRC tahun 2003, Irfan pun diutus belajar tentang resolusi konflik di AMAN's School of Peace Studies and Conflict Resolution di Bangkok, Thailand (2005). Minatnya pada isu-isu konflik mengantarkan dia mengikuti Advance Course dalam bidang Security Studies di APCSS, Honolulu, Hawaii (2015). Jebolan Pesantren Gontor ini telah menulis dan menyunting banyak buku dan modul pelatihan seputar ragam tema, mulai dari Filantropi Islam, Islam dan Perdamaian, Resolusi Konflik, Islam dan HAM, hingga Islam dan Demokrasi. Dia juga meneliti dan menulis beberapa artikel di media seputar isu Hate Speech. Berkat karyanya tersebut tahun 2011 Irfan dinobatkan oleh Majalah Campus Indonesia (Agustus, Vol. 5) sebagai satu di antara 20 akademisi top Indonesia (untuk bidang humaniora) di bawah usia 45 tahun. Sebagai ahli ujaran kebencian, beberapa tahun terakhir Irfan Abubakar secara reguler diminta menjadi narasumber di berbagai seminar dan pelatihan yang diikuti oleh para perwira POLRI. Dapat dihubungi lewat email: irfanaab@yahoo.co.uk atau irfan.abubakar@uinjkt.ac.id.

Jajang Jahroni, adalah peneliti senior Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Lahir di Serang, Banten, pada 12 Juni 1967. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di desanya Cikande, ia pindah ke Ciputat, bersekolah di Tsanawiyah Daar El Maghfirah. Untuk tingkat aliyah, ia menyantri di Pesantren Buntet Cirebon, Jawa Barat. Di pesantren ia menggandrungi ilmu nahwu dan pernah hafal Alfiyah Ibn Malik di luar kepala. Pada 1986, ia masuk Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam IAIN Jakarta. Pada 1994, ia melanjutkan S2 di Leiden University dan selesai pada 1999. Di Leiden ia mulai gandrung dengan ilmu sosial terutama antropologi dan sosiologi. Pada 2007 ia mendapatkan beasiswa Fulbright dan mengambil S3 di Boston University di bawah asuhan Prof. Robert W. Hefner. Ia menulis disertasi tentang Reproduksi Pengetahuan Kaum Salafi Pasca Suharto.

Kini ia tercatat sebagai dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta. Ia biasanya ditugaskan mengajar mata kuliah antropologi agama, Islam dan budaya, dan sejenisnya. Minatnya adalah gerakan Islam transnasional, otoritas keislaman, dan hubungannya dengan ruang publik. Karyanya dimuat di beberapa jurnal termasuk *Studia Islamika* yang diterbitkan oleh PPIM UIN Jakarta. Ia juga menulis di koran atau majalah, masih yang berkaitan dengan budaya. Beberapa bukunya telah diterbitkan. Salah satunya adalah *Gerakan Salafi Radikal* (2004) terbitan Rajawali, Jakarta, dan *Memahami Terorisme* (2016) terbitan Prenada, Jakarta. Sekarang ini ia tengah melakukan penelitian tentang perilaku pengusaha Muslim di Indonesia, Malaysia, dan Belanda. Ia menikah dengan Rahmawati M. Sani dan dikarunia tiga anak: Rifqi, Gabriel, dan Rose. Ia dapat dihubungi lewat: jajang.jahroni@uinjkt.ac.id.

M. Afthon Lubbi Nuriz, adalah peneliti muda CSRC UIN Jakarta. Lahir pada 3 Juni 1987 di Desa Jatirokeh, Kec. Songgom, Kab. Brebes. Menamatkan pendidikan di Pondok Modern Darussalam Gontor pada tahun 2007. Setelah mengabdikan di almamaternya sebagai pengajar, ia melanjutkan studi S-1 pada Jurusan Komunikasi Islam Fakultas Dakwah Universitas Islam Bandung. Saat ini, peneliti yang

sehari-hari juga memimpin Sekolah SMA dan mengasuh santri di Pondok Pesantren Almanar Azhari, Limo, Depok ini sedang menuntaskan tesisnya pada konsentrasi Media dan Islam di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tulisannya dimuat di beberapa media online maupun offline, seperti Harian Republika dan Majalah Gontor.

Selain buku ini, ia juga berkontribusi dalam penulisan beberapa buku/modul lain, di antaranya berjudul *Pendidikan Perdamaian di Pesantren Berperspektif Islam dan HAM* (2016), *Kontra Narasi Ekstremis: Suara Pesantren untuk Perdamaian dan Toleransi* (2017), *Pesan Damai Pesantren* (2017), dan buku *Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam, dan Khatib* (2018) yang diterbitkan oleh CSRC bekerjasama dengan PPIM UIN Jakarta. Ia juga terlibat sebagai peneliti dan penulis dalam survei nasional terhadap efektifitas Sosialisasi Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara bekerja sama dengan Badan Pengkajian MPR RI pada tahun 2018. Minatnya yang besar dalam memahami perubahan generasi khususnya milenial Muslim, ia curahkan juga di beberapa media televisi swasta Nasional sebagai narasumber diskusi publik dan talkshow. Selain itu, ia juga aktif mengisi pelatihan literasi keagamaan para khatib, penceramah, dan takmir masjid, serta memberi advokasi kepada santri se-Jabodetabek tentang pendidikan perdamaian di pesantren berperspektif Islam dan HAM. Penulis dapat dihubungi melalui: afthonlubbinuriz@gmail.com.

Rita Pranawati, lahir di Kebumen 6 April 1977. Ia menamatkan masternya pada Interdisciplinary Islamic Studies (IIS), Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006) dan masternya yang kedua di Monash University Australia pada bidang Sosiologi dengan beasiswa Australian Leadership Award (ALA) sekaligus penerima Allison Sudrajat Award. Keterlibatannya pada isu demokrasi, HAM, Islamisme, pembangunan perdamaian, perempuan dan anak ia lakukan bersama CSRC Jakarta sejak 2006. Ia terlibat aktif dalam training Agama dan HAM mulai dari pembuatan modul training-training level pemula hingga advance

untuk pemimpin muda Muslim di kalangan pesantren di 22 kota di Indonesia (2009-2013). Alumni Moslem Exchange Program (MEP) Indonesia Australia ini juga terlibat aktif menjadi fasilitator pada program Pesantren for Peace (PFP) untuk pesantren se-Jawa dari tahun 2014-2016. Ia pun menjadi pelatih bagi Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) untuk isu HAM dan gender.

Rita juga mendalami isu anak dan keluarga saat ia bergabung sebagai Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah dan bergabung di Children Center Muhamadiyah di Aceh. Ia juga menjadi komisioner Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) sejak 2014-2017 dan terpilih kembali menjadi komisioner untuk periode 2017-2022. Ia menjadi komisioner bidang keluarga dan pengasuhan alternatif dan saat ini menjabat sebagai Wakil Ketua KPAI. Ia terlibat menjadi penulis buku bacaan bimbingan perkawinan dan Tim Fasilitator Bimbingan Perkawinan Kementerian Agama. Saat ini Rita juga menjadi Wakil Ketua Majelis Pelayanan Sosial Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan Koordinator Divisi Sosialisasi Perundang-undangan Majelis Hukum dan HAM Pimpinan Pusat 'Aisyiyah. Ia juga dosen di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Prof. Dr. Hamka (UHAMKA). Ia dapat dihubungi lewat: pranawati_rita2000@yahoo.com.

TENTANG CSRC

Center for the Study of Religion and Culture/CSRC (Pusat Kajian Agama dan Budaya) adalah lembaga kajian dan riset di bidang agama dan sosial-budaya, didirikan berdasarkan SK Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 28 April tahun 2006. Pusat ini merupakan pengembangan dari bidang budaya pada Pusat Bahasa dan Budaya (PBB UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999-2006), mengingat semakin meningkatnya tuntutan untuk mengembangkan kajian dan penelitian agama (terutama Islam) dalam relasi-relasi sosial-budaya dan politik. Tujuannya adalah untuk mengetahui dan memahami apa saja peran penting yang dapat disumbangkan agama guna mewujudkan tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera, kuat, demokratis, dan damai.

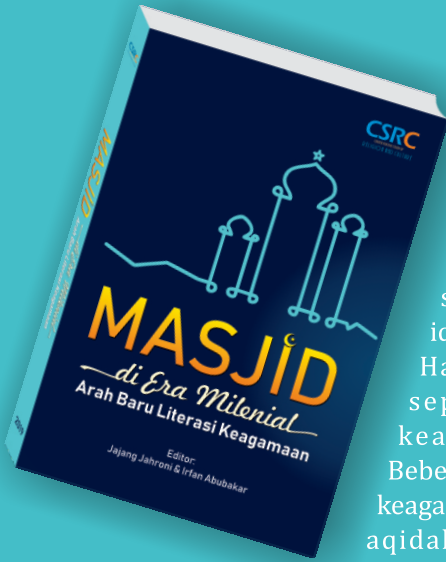
Pentingnya pengembangan ini dapat dicermati dari semakin meningkatnya peran dan pengaruh agama di ruang publik. Dari hari ke hari, agama tidak saja menjadi perbincangan berbagai lapisan masyarakat, di tingkat nasional maupun internasional, tetapi juga pengaruhnya semakin menguat di ruang publik, di tengah derasnya arus modernisasi dan sekularisasi.

Salah satu bukti menguatnya agama di ruang publik adalah tumbuhnya identitas, simbol, dan pranata-pranata sosial yang bercirikan keagamaan. Ekspresi Islam, harus diakui, mendapat tempat cukup kuat dalam ruang publik di tanah air. Namun demikian, Islam bukanlah satu-satunya entitas di dalam ruang tersebut; terdapat juga entitas-entitas lain yang ikut meramaikan wajah ruang publik kita. Sebagai ajaran, sumber etik, dan inspirator bagi pembentukan pranata-pranata sosial, Islam acap tampil dalam ekspresinya yang beragam, sebab ia dipraktikkan berdasarkan multi-interpretasi dari komunitas-komunitas Muslim yang memiliki latar-belakang yang berbeda. Alhasil, dari sumber yang beragam itu, lahirlah banyak tafsiran dan aliran Islam; karena itu pula ajaran dan nilai-nilai agama yang luhur ini seringkali

diamalkan dalam warna dan nuansa yang khas. Adakalanya ia tampil dalam berbagai potret eksklusivisme, namun tidak jarang juga hadir sebagai sumber etika sosial, inspirator bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, mediator bagi integrasi sosial, serta motivator bagi pemberdayaan sosial-ekonomi masyarakat madani. Islam juga mempengaruhi pembentukan pranata-pranata sosial-politik, ekonomi, dan pendidikan yang sedikit banyak punya andil positif bagi pembangunan nasional. Dalam konteks ini, kehadiran Islam di ruang publik tidak perlu dirisaukan. Sebaliknya etika dan etos agama seperti itu perlu diapresiasi oleh masyarakat dan dukungan semua pihak, terutama pemerintah.

Kehadiran CSRC bertujuan untuk merevitalisasi peran agama dalam konteks seperti itu. Agama harus diaktualkan dalam wujud etika dan etos sekaligus, guna mewarnai pembentukan sistem yang baik dan akuntabel. Ke depan, transformasi agama secara berhati-hati perlu dilakukan guna menjawab berbagai tantangan yang dihadapi umat, yang dari hari ke hari tampak semakin kompleks, di tengah derasnya gelombang perubahan sosial dan globalisasi. Mengingat arus perubahan berlangsung lebih cepat dari kemampuan umat untuk meng-upgrade kapasitasnya, maka perlu strategi yang tepat untuk menghadapinya.

Sesuai tugas dan perannya, CSRC mencoba memberi kontribusi di sektor riset, informasi, dan pelatihan serta memfasilitasi berbagai inisiatif yang dapat mendorong penguatan masyarakat sipil melalui pengembangan kebijakan (*policy development*) di bidang sosial-keagamaan dan kebudayaan. Diharapkan, ke depan, institusi-institusi Islam berkembang menjadi pusat produktivitas umat (*production center*), dan bukan malah menjadi beban sosial (*social liability*). Dengan demikian diharapkan umat Islam dapat meningkatkan perannya dalam kehidupan sosial-budaya dan ekonomi secara positif dan konstruktif.[]



Kita tentu menaruh harapan agar masjid dapat mengoptimalkan perannya dalam membentuk karakter masyarakat. Harapan yang sama juga disuarakan oleh takmir masjid. Mereka umumnya menganggap masjid bukan sekadar tempat ibadah, tapi juga wahana ideal bagi pendidikan literasi keagamaan. Hanya saja pertanyaannya kemudian seperti apa dan bagaimana literasi keagamaan dipraktikkan di masjid? Beberapa studi menemukan bahwa literasi keagamaan di masjid berkisar masalah ibadah, aqidah dan akhlaq. Tema-tema tersebut disampaikan secara normatif oleh para ustaz

atau kiai melalui khutbah atau ceramah. Namun demikian, tidak banyak yang mendiskusikan tema-tema sosial-kemanusiaan dari perspektif Islam; seperti pengembangan iptek, pembangunan etos kerja, peningkatan minat baca, pengembangan perdamaian dan resolusi konflik, dan sebagainya. Sementara hampir semua menerima konsep Islam *rahmatan lil-'alamin*, tapi hanya sedikit yang mendiskusikan penerapannya di masjid.

Buku yang di hadapan pembaca ini mengkaji praktik literasi keagamaan yang berlangsung di masjid, tantangan yang dihadapi, dan bagaimana masjid menyikapinya. Buku ini juga merupakan ikhtiar untuk membuka wacana tentang kemungkinan membangun arah baru literasi keagamaan di masjid kita.