

DESAKRALISASI OTORITAS KEAGAMAAN TUAN GURU: PURIFIKASI SALAFI VERSUS TRADISIONALISME NAHDLATUL WATHAN

Saparudin

Universitas Islam Negeri Mataram, Indonesia

saparudin@uinmataram.ac.id

Abstract: *This study aims to analyze the traditional Islamic practice of Nahdlatul Wathan (NW) in positioning and attaching the religious authority of Tuan Guru or Kyai, which is being challenged by the Salafi purification movement. This also determines the efforts needed to desacralize this authority by the Salafi elite who united by the perception that the sacredness of certain people, including Tuan Guru, is unknown in Islam, and even contradicts Islamic teachings with claims based on the salaf manhaj. Data collected was based on the phenomena from the ideological contestation at the elite level of the two religious groups that affect the pattern of religion and the internal interaction of religious people in Lombok. It was then analyzed using the contestation theory framework operationally formulated by Antje Wiener. Based on empirical tendencies, the result showed that the desacralization of religious authority is not solely influenced by theological factors of religious understanding rather by the struggle for the religious authority of religious elites in the public sphere. This indicates the increase in the number of Salafi preachers who carry the purification theme in various mosques and Majelis Taklim, the higher the probability of seeing educational institutions as a new challenge for Tuan Guru to maintain religious authority. The implication is that there is social fragmentation and conflict involving sectarian sentiments of religious groups, where the contestation of religious elites contributes.*

Keywords: *Salafi; NW; Aswaja; Manhaj Salafi; Tuan Guru*

Abstrak: *Studi ini bertujuan untuk menganalisis praktik Islam tradisional Nahdlatul Wathan (NW) dalam memposisikan dan pelekatan otoritas keagamaan Tuan Guru di satu sisi, dan menganalisis upaya desakralisasi otoritas tersebut oleh para elit Salafi. Posisi dan peran sentral otoritas keagamaan yang dimiliki Tuan Guru dalam pemahaman dan praktik keagamaan NW yang sudah lama mengakar dan dirawat, kini memperoleh tantangan dari gerakan purifikasi Salafi. Dengan klaim berdasarkan manhaj salaf, Islam murni, dan untuk memurnikan praktik keislaman, para elit Salafi dipersatukan oleh persepsi bahwa sakralitas orang tertentu, termasuk Tuan Guru tidak dikenal dalam ajaran Islam, dan bahkan bertentangan dengan ajaran Islam. Kontestasi ideologis di level elit atau tokoh dua kelompok keagamaan ini berpengaruh terhadap pola keberagaman dan interaksi internal umat beragama di Lombok. Pengumpulan data dilakukan dengan observasi dan wawancara mendalam, didukung dokumentasi yang memadai. Analisis terhadap fenomena ini, - secara operasional digunakan teori kontestasi yang dirumuskan Antje Wiener sebagai analisis framework. Berdasarkan kecenderungan empiris, studi ini berargumen bahwa desakralisasi otoritas keagamaan tidaklah semata-mata dipengaruhi oleh faktor teologis pabam keagamaan, - sebagaimana studi-studi selama ini, tetapi lebih jauh perebutan otoritas keagamaan elit agama di ruang publik. Semakin meluasnya dakwah dai Salafi yang mengusung tema purifikasi di berbagai Masjid, Majelis Taklim, lembaga pendidikan dan media sosial dipandang tantangan baru kalau bukan hambatan bagi Tuan Guru dalam mempertahankan otoritas keagamaannya. Implikasinya, terjadi kontestasi ideologis dan komunal yang melahirkan fragmentasi sosial dan konflik yang melibatkan sentimen sektarian kelompok keagamaan dimana kontestasi elit keagamaan berkontribusi di dalamnya.*

Kata kunci: *Salafi; NW; Aswaja; Manhaj Salafi; Tuan Guru*

Pendahuluan

Tuan Guru dalam struktur dan kultur keberagamaan Muslim Lombok memiliki otoritas dan posisi yang tinggi. Studi Kingsley, menunjukkan bahwa *Tuan Guru* merupakan *actors non-state* yang berperan dan memiliki posisi sentral yang penting, dimana dalam banyak hal melebihi peran aparat pemerintah dan pimpinan politik.¹ Otoritas kultural keagamaan yang demikian tinggi, *Tuan Guru* diposisikan dalam status terhormat, tidak hanya dalam aspek keagamaan, tetapi juga menjadi *social mediator* masyarakat. *Tuan Guru* memiliki kemampuan untuk menggabungkan nilai-nilai lokalitas Lombok dengan nilai-nilai religiusitas dalam memahami dan menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat. Pada awal islamisasi Lombok, *Tuan Guru* disimbolkan sebagai agen utama perlawanan terhadap adat lokal dan kaum bangsawan. Kini, *Tuan Guru* melampaui peran dan otoritas para elit bangsawan, sejalan dengan penerimaan para elit bangsawan terhadap ajaran Islam. Dalam perjalanannya sampai saat ini, *Tuan Guru* mampu menjadikan adat istiadat dan budaya lokal sebagai wadah internalisasi Islam.²

Sebagai representasi Islam tradisional di Lombok, Nahdlatul Wathan (NW) menempatkan *Tuan Guru* dalam posisi yang sentral dan sakral. Dalam posisi demikian, *Tuan Guru* Zainuddin misalnya, bagi jama'ah NW, tidak sebatas sebagai *Tuan Guru* dalam makna umumnya, lebih jauh, ia diyakini sebagai "*waliyullah*" yang memiliki kekuatan gaib dan supranatural. Bahkan dipandang sebagai "*sulthan auliya*", rajanya para wali.³ Relevan, mengingat keberagamaan dan dunia supranatural merupakan dua bagian dari budaya yang sudah mengakar dan menjadi pandangan dunia masyarakat Lombok.⁴ Sinergi sufisme dan artikulasi Islam dalam kultur lokal sebagaimana ciri Islam tradisional, - yang tercermin dalam praktik tarekat hizib NW, dan pola hubungan guru-murid, membawa *Tuan Guru* sebagai pemilik otoritas tertinggi dalam kehidupan masyarakat Islam Lombok.⁵ Karena itulah kepercayaan terhadap supranatural kerap dihubungkan dengan berbagai praktik keagamaan, dimana *Tuan Guru* secara terus menerus dikukuhkan.

¹Jeremy J. Kingsley, "Village Elections, Violence and Islamic Leadership in Lombok, Eastern Indonesia," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 27, no. 2 (2012): 285–309.

²Erni Budiwanti, *When Local Meets Global Religion Ritual And Contestation In Lombok* (Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2021).; Bianca Smith, "Stealing Women, Stealing Men: Co-Creating Cultures of Polygamy in a Pesantren Community in Eastern Indonesia," *Journal of International Women's Studies* 15, no. 1 (February 19, 2014): 118–35; David Harnish, "Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity," *Asian Music* 34, no. 2 (2003): 91–120.

³Muhammad Tohri, dkk, *Trilogi Cinta Maulana*, 4th ed. (Mataram: PB NW, 2016).

⁴Jeremy J. Kingsley, *Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok Indonesia*, Dissertation (Melbourne Law School the University of Melbourne, 2010), 108-109.

⁵Martin van Bruinessen, ed., *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"*. (Singapore: ISEAS, 2013).; Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Di Indonesia 1900-1942*, 8 (Jakarta: LP3ES, 1996); Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Dan Sekolah Pendidikan Islam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).

Keberhasilan *Tuan Guru* dalam menentukan corak keberagaman umat Islam Lombok memiliki latar belakang historis yang panjang. Pelekatan identitas pulau “Seribu Masjid” bagi pulau Lombok merefleksikan kuatnya peran dan pengaruh *Tuan Guru* di pulau ini. Meski tidak diketahui secara pasti kapan istilah ini mulai digunakan, namun term ini tidak hanya indikasi fisik kuantitas Masjid yang banyak, mencapai 3.928 (74%), dari 5.288 total Masjid di Provinsi Nusa Tenggara Barat⁶, tetapi juga prestasi yang diraih oleh sejumlah *Tuan Guru* dalam melakukan dakwah. Dapat disebutkan beberapa di antaranya, Syekh Ibnu Hajar al-Khaitamy (yang dikenal *Tuan Guru* Umar Kelayu), Syekh Wildan, Syekh Khalid sebagai tenaga pengajar di Makkah, dan semakin banyaknya sejumlah *Tuan Guru* alumni Timur Tengah, terutama Makkah dan Mesir.⁷ Pada sisi lain, secara ideologis menurut Kari Telle pelekatan istilah tersebut juga dapat dimaknai sebagai membedakan Lombok dengan pulau Bali yang dikenal sebagai pulau Dewata.⁸

Posisi dan peran *Tuan Guru* di atas telah menjadikan Islam sebagai struktur dan kultur masyarakat Lombok, sebagaimana dipraktekkan saat ini. Dalam kondisi ini, menurut Kingsley,⁹ dan Cederroth.¹⁰ *Tuan Guru* memiliki posisi strategis, dan berkontribusi dalam pembentukan Islam ideal, dan tentu memperkuat otoritas *Tuan Guru* atas elit Bangsawan yang memegang adat. Keberhasilan *Tuan Guru* menurut MacDougall, tidak bisa diabaikan dukungan pemerintah setempat dalam dakwah *Tuan Guru*, sebagai kompensasi dukungan *Tuan Guru* dalam partai Golkar, partai penguasa saat itu, dan keterlibatan *Tuan Guru* dalam penumpasan Partai Komunis Indonesia.¹¹ Artinya, keberhasilan *Tuan Guru* memperkenalkan dan menyebarkan Islam *Waktu Lima* mengantarkannya sebagai panutan dan tokoh yang otoritatif dalam kehidupan keagamaan masyarakat Lombok.

Sejalan dengan perkembangan, keterbukaan dan keragaman aksesibilitas sumber pengetahuan keislaman, otoritas *Tuan Guru* memperoleh penegasian oleh kelompok Salafi. Mengusung tema-tema purifikasi, menurut Salafi terminologi *Tuan*

⁶Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat Dalam Angka Tahun*, 2013.

⁷Departemen P dan K NTB, *Pengaruh Budaya Asing Terhadap Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Sasak Di Daerah NTB* (Mataram: Departemen P dan K, 1996), 35.

⁸Kari Telle, “Canging Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok,” in *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*, ed. Brigitta Hauser-Schäublin, Brill’s Southeast Asian Library, VOLUME 3 (Leiden ; Boston: Brill, 2014), 35.

⁹Jeremy J. Kingsley, *Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok Indonesia*, 78.

¹⁰Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok*, Gothenburg Studies in Social Anthropology 3 (Göteborg, Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1981),81-91; Departemen P dan K, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen P dan K, 1978).

¹¹John M. MacDougall, “Kriminalitas Dan Ekonomi Politik Keamanan Di Lombok,” in *Politik Lokal Di Indonesia*, ed. Henk Schulte Nordholt Gerry Van Klinken, trans. Bernard Hidayat (Jakarta: KITLV, 2007), 379.

Guru tidak dijumpai dalam ajaran Islam maupun masa Nabi dan sahabat Nabi. Diyakini, pemberian gelar dan sakralisasi terhadap kelompok atau kepada seseorang tanpa ada contoh dari Nabi Muhammad atau Sahabat tidak dapat dibenarkan (Mahsun, tokoh Salafi, Pengajian Darul Arkom, 6 Desember 2013). *Tuan Guru* juga dianggap “kreator” bid’ah yang harus di jauhi. Mizan Qudsiyah, salah seorang tokoh utama Salafi di Lombok, menyatakan bahwa sikap terhadap pelaku bid’ah (termasuk *Tuan Guru*) adalah “membenci, tidak simpati, tidak bergaul, tidak mendengarkan ucapannya, dan tidak belajar dengan mereka (para ahli bid’ah)”. Bahkan menurut Mizan, menimba ilmu terhadap para ahli bid’ah merupakan sesuatu yang terlarang. Hal ini dilakukan menurutnya, sebagai langkah preventif dan menjaga pendengaran dari “ucapan bathil ahli bid’ah” yang memungkinkan berdampak dan menimbulkan kerusakan aqidah.¹² Lebih jauh Jamaludin, salah seorang tokoh Salafi Lombok Timur menyatakan “Bahkan berteman dengannya (pelaku bid’ah) adalah racun, bergaul dengan mereka berarti mati atau minimal sakit”.¹³

Kritikan Salafi terhadap pemahaman dan praktik keagamaan yang dikembangkan *Tuan Guru* dalam kehidupan sosial keagamaan pengikut NW menghadirkan corak baru pola keberagaman di Lombok. Meski dianggap sebagai pendatang baru, dan masih minoritas dibanding NW dan NU yang sudah mapan, namun Salafi tetap berkembang, dan menyebar di perkotaan, dan kini ke berbagai desa di Lombok.¹⁴ Mereka berhasil mengontrol dan mengambil alih sejumlah Masjid, membangun lembaga pendidikan, dan bahkan sejumlah fasilitas publik lainnya. Hal inilah yang disebut Liow sebagai pelemahan otoritas keagamaan yang monopolis, dan fragmentasi otoritas tradisional sebagai indikasi terjadinya kontestasi internal Islam sedang berlangsung.¹⁵ Walaupun tidak diketahui secara pasti sejak kapan kelompok Salafi ini untuk pertama kalinya diperkenalkan di Lombok, namun dapat dipastikan Salafi tumbuh bersamaan dengan berkembangnya berbagai kelompok Islam transnasional lainnya di Indonesia sejak dimulainya reformasi tahun 1998.¹⁶

Upaya purifikasi Salafi yang diwujudkan dalam sejumlah penegasian terhadap *Tuan Guru* berdampak terhadap terjadinya resistensi dan konflik. Hasil identifikasi dari

¹²Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah* (Jakarta: Pustaka Imam Syafi’i, 2013), 50.

¹³Jamaludin, “Begini Seharusnya Memilih Teman,” *Media Madrasah* 03 (Desember 2013).

¹⁴Saparudin Saparudin, “Merawat Aswaja dan Sustainability Organisasi: Analisis Praksis Pendidikan Ke-NW-an,” *El-Hikmah: Jurnal Kajian dan Penelitian Pendidikan Islam* 11, no. 1 (2017): 101–22.

¹⁵Joseph Chinyong Liow, “Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand’s Southern Border Provinces,” *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (November 2011): 1383–1421, <https://doi.org/10.1017/S0026749X11000084>.

¹⁶Jajang Jahroni, “Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (July 3, 2020): 35–62, <https://doi.org/10.14421/ajis.2020.581.35-62>; Robert W. Heffner, “Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia,” in *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), 56, 91; Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the “Conservative Turn”*.21-53.

berbagai hasil pengamatan, penelitian, *Focus Group Discussion*, dan media, setidaknya ada 24 konflik keagamaan dalam 15 tahun terakhir, dimana pondok, sekolah, Masjid, tokoh dan pengikut Salafi kerap menjadi objeknya. Selain perusakan dan pembakaran Ponpes dan Masjid, konflik juga terjadi dalam bentuk pengrusakan rumah dan pengusiran pengikut Salafi. Implikasi lebih jauh, sejumlah kasus pemutusan hubungan kekeluargaan, dimana antara anak dengan orang tuanya, antar saudara tidak tegur sapa, dan pemaksaan perceraian berdasarkan perbedaan paham dan afiliasi kelompok keagamaan.¹⁷ Hal ini memungkinkan karena potensi konflik dalam keberagaman Muslim Lombok menurut Budiwanti¹⁸ tidak antar agama, tetapi kerap dipengaruhi oleh perbedaan interpretasi dalam mengekspresikan keislaman dalam konteks budaya lokal di internal umat Islam sendiri.

Rivalry discourse di tingkat elit (*Tuan Guru*, *dai*) di atas, belum sepenuhnya menjadi perhatian, meski sesungguhnya dalam studi ini dipandang sebagai faktor utama konflik-konflik sosial keagamaan di Lombok. Beberapa studi selama ini lebih menekankan pada konflik komunal Salafi dengan Islam *mainstream* dengan menempatkan faktor teologis dan ekonomi sebagai sumbu utamanya.¹⁹ Demikian juga, pergeseran dan desakralisasi otoritas keagamaan *Tuan Guru* bukanlah dipengaruhi oleh faktor politik sebagaimana hasil studi Effendi Chairi,²⁰ atau media online dalam

¹⁷Saparudin Saparudin, "Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends in Islamic Education in Lombok," *Ulumuna* 21, no. 1 (June 30, 2017): 81–107, <https://doi.org/10.20414/ujs.v21i1.1188>; The Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC), "Report Part Title: The Anti-Salafi Campaign in Aceh," 32, Oktober 2016; Murdianto and Azwani, "Dakwah Dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi Di Gunungsari Lombok Barat," *Jurnal Penelitian Keislaman* 9, no. 2 (2013); Faizah Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi Dalam Mainstream Keberagaman Masyarakat Sasak," *Ulumuna* 16, no. 2 (2012): 375–402, <https://doi.org/10.20414/ujs.v16i2.183>.

¹⁸Erni Budiwanti, *When Local Meets Global Religion Ritual And Contestation In Lombok*.

¹⁹Jahroni, "Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism.," Chris Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse," *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, December 15, 2014, 217-236 Pages, <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-2014.2-6>; Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces.," Noorhaidi Hasan, "9. The Salafi Madrasas of Indonesia," in *The Madrasa in Asia*, ed. Farish A Noor, Yoginder Sikand, and Martin van Bruinessen (Amsterdam University Press, 2009), 247–74, <https://doi.org/10.1515/9789048501380-011>; Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan," *International Journal of Middle East Studies* 32, no. 2 (May 2000): 219–40, <https://doi.org/10.1017/S0020743800021097>.

²⁰Effendi Chairi, "Ketiadaan Otoritas Terpusat Dalam Fenomena Kontemporer Di Indonesia: Kritik Terhadap Teori Otoritas Max Weber," *SANGKEP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (July 25, 2019): 197–215, <https://doi.org/10.20414/sangkep.v2i2.666>.

pandangan Saifuddin Zuhri Qudsy²¹; dan Minako Sakai.²² Namun yang dihadapi adalah kontestasi perebutan otoritas keagamaan antar elit agama itu sendiri, yang dalam konteks ini antara para dai Salafi dengan *Tuan Guru* NW. Meski para dai Salafi mengakui peran dan kontribusi keagamaan *Tuan Guru*, namun menurut Salafi mensakralkan mereka adalah perilaku yang tidak tepat.

Berbeda dengan hasil-hasil studi sebelumnya, - dengan menggunakan teori kontestasi yang dirumuskan Antje Wiener²³ sebagai kerangka analisis, studi ini berargumen bahwa desakralisasi otoritas keagamaan tidaklah semata-mata dipengaruhi oleh faktor teologis paham keagamaan, tetapi lebih jauh perebutan otoritas keagamaan elit agama di ruang publik. Implikasinya, terjadi fragmentasi sosial dan konflik yang melibatkan sentimen ideologis kelompok keagamaan, dimana kontestasi elit keagamaan berkontribusi di dalamnya. Tantangan yang dihadapi *Tuan Guru* saat ini bukanlah modernisasi dan teknologi sebagaimana hasil-hasil studi sebelumnya, melainkan kontestasi ideologis antar elit kelompok keagamaan Islam dalam memperoleh otoritas di ruang publik.

Metode

Berdasarkan isu yang dikaji, artikel ini merupakan hasil studi lapangan yang dilakukan pada lokus sosial keagamaan dengan fokus pada elit keagamaan kelompok Salafi dan NW. Relevan dengan isu ini, maka pendekatan kualitatif dengan paradigma sosiologi dipandang tepat sebagai kerangka analisis. Penggunaan pendekatan sosiologis mengingat yang dikaji adalah fenomena sosial keagamaan yang melibatkan perilaku, interaksi dan konstruksi sosial,²⁴ dalam bentuk kontestasi ideologis dan *rivalry discourse* untuk menegaskan otoritas elit antar dua kelompok keagamaan, NW dan Salafi, termasuk implikasinya terhadap munculnya resistensi dan konflik komunal keduanya.

Agar data yang diperoleh memenuhi standar kecukupan, maka sumber data yang digunakan selain bersumber dari sejumlah informan, juga dari berbagai literatur yang ditulis oleh kelompok Salafi dan NW, dan media sosial yang relevan. Pemilihan informan ditentukan secara *purposive sampling*, dengan asumsi kesesuaian kapasitas informan dengan kebutuhan penelitian. Teknik ini digunakan agar informan tersebut

²¹Saifuddin Zuhri Qudsy, "Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan Di Dunia Maya," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 2, no. 2 (November 24, 2019): 169–87, <https://doi.org/10.14421/lijid.v2i2.2010>.

²²Minako Sakai, "Preaching to Muslim Youth in Indonesia: The 'dakwah' Activities of Habiburrahman El Shirazy," *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, January 2012, <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/informit.984276315482506>.

²³Antje Wiener, *A Theory of Contestation*, 1st ed. 2014, SpringerBriefs in Political Science (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg : Imprint: Springer, 2014), <https://doi.org/10.1007/978-3-642-55235-9>.

²⁴Michael S. Northcott, "Sociological Approaches," in *Approaches to the Study of Religion*, ed. Peter Connolly, n.d., 193–94.

memiliki informasi yang relevan dengan fokus kajian.²⁵ Sumber data diseleksi berdasarkan peran dan afiliasi ideologisnya dengan dua kelompok, NW dan Salafi. Mereka terdiri dari tokoh dan pengurus, *Tuan Guru* dan dai, dan para jamaah dua kelompok tersebut. Sedangkan sumber literatur ditentukan berdasarkan relevansi isinya, afiliasi penulisnya dengan Salafi dan NW, dan seberapa luas literatur tersebut digunakan di lingkungan kedua kelompok tersebut. Demikian juga media sosial, ditentukan berdasarkan tingkat relevansi isu yang dipublikasikan dengan fokus kajian ini.

Analisis terhadap perdebatan teologis dan sosiologis antara NW dan Salafi terkait sakralitas otoritas *Tuan Guru* dalam artikel ini digunakan teori kontestasi yang dirumuskan Antje Wiener. Menurut Wiener, dalam kontestasi proses interaksi dibentuk secara eksplisit dalam bentuk atau melalui kompetisi, penolakan, dan juga perdebatan; dan secara implisit ditunjukkan melalui pengabaian, penegasian, dan ketidakpedulian.²⁶ Lebih teknis, Wiener membagi kontestasi ke dalam tiga level, yaitu *low contestation*, *regular contestation*, dan *high contestation*.²⁷ Pada *low contestation*, terjadi perbedaan pemahaman dan doktrin namun tidak dipertentangkan; lebih tinggi, pada *regular contestation* perbedaan-perbedaan diidentifikasi dan dipertentangkan dimana melahirkan *gap* yang melibatkan justifikasi dan legitimasi satu kelompok dengan yang lain; Bila pertentangan ini terus berlanjut, mencapai penegasian secara personal, kelompok, atau kelembagaan, maka memungkinkan terjadi *high contestation* yang memiliki potensi konflik antar kelompok yang bersaing. Teori ini relevan dalam menganalisis bagaimana kontestasi elit NW dan Salafi dalam mengisi otoritas di ruang publik dengan isu-isu sakralisasi dan desakralisasi otoritas *Tuan Guru* dalam menarik proponen masing-masing.

Pembahasan

Purifikasi Salafi: Penegasian Islam Tradisionalis

Dalam perjalanan Islam di Lombok, tidak ditemukan informasi secara pasti kapan Salafi diperkenalkan untuk pertama kalinya. Terbatasnya kajian tentang kelompok ini, dan juga perkembangan Salafi dipandang masih relatif baru jika dibandingkan dengan organisasi NW, NU, dan Perserikatan Muhammadiyah. Hasil identifikasi, H. Husni (alm.), desa Bagek Nyake Aik Mel Lombok Timur dipandang sebagai orang pertama kali yang memperkenalkan Salafi di Lombok, pada tahun 1989 (Wawancara dengan Abdullah, tokoh Salafi, 5 September 2019). H. Husni adalah lahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga NU. Orang tuanya Abdul Manan merupakan salah seorang *Tuan Guru* yang berpengaruh dan dikenal luas. H. Husni menghabiskan masa mudanya untuk belajar di Mekkah, yang membawanya banyak bersentuhan dan mendalami doktrin

²⁵Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding, and Katherine H. Voegtler, *Methods in Educational Research From Theory to Practice*, 163.

²⁶Wiener, *A Theory of Contestation*, 2-3.

²⁷Wiener, 58-61.

manhaj salaf, basis ajaran kelompok Salafi. Perbedaan *setting* pendidikan ini, H. Husni menghadapi tantangan dari orang tuanya sendiri, ketika pulang ke Lombok dan memperkenalkan ajaran Salafi untuk pertama kalinya.

Pasca wafatnya ayahnya, H. Husni mendirikan Ponpes Al-Manar, tahun 1989, yang selanjutnya dipandang sebagai Ponpes pertama yang berafiliasi dan mengajarkan pemahaman Salafi. Ponpes ini menjadi wadah awal yang melahirkan kader-kader Salafi hingga saat ini. Oleh beberapa orang putranya, Ponpes ini mengalami perkembangan yang pesat, dan melahirkan lembaga pendidikan Salafi lainnya, seperti Ponpes Assunnah, Jamaludin, dan Al-Manar itu sendiri. Berpusat di Kecamatan Aik Mel Lombok Timur, H. Husni dipandang berhasil menanamkan fondasi perkembangan Salafi di daerah ini (Wawancara dengan Abdullah, tokoh Salafi, 5 September 2019). Kondisi ini mempengaruhi lahirnya beberapa lembaga pendidikan Salafi lainnya, seperti Ponpes Abu Hurairah dan Ponpes Ubay bin Ka'ab di Mataram, Ponpes Abu Darda di Lombok Tengah, dan beberapa Ponpes lainnya. Namun demikian, perkembangan dan penyebaran Salafi di Lombok bersamaan dengan perkembangan umum Salafi di berbagai daerah. Produksi dan proses kaderisasi yang difasilitasi dan berafiliasi dengan LIPIA,²⁸ dan Universitas Islam ibn Saud sangat menentukan. Sebagian besar dai Salafi di Lombok yang terlibat aktif dalam dakwah merupakan alumni dari tiga lembaga pendidikan tersebut.

Mengklaim diri berbasis pada doktrin *manhaj salaf*, Salafi mengalami perkembangan yang signifikan, dan berperan dalam pembentukan kultur masyarakat Islam Lombok. Berbasis *manhaj salaf* yang dimaknai merujuk kepada generasi *Salaf al-shaleh* (sahabat Nabi, *tabi'in*, dan *tabi'in al-tabi'in*), Salafi meneguhkan dirinya sebagai kelompok pembawa Islam murni, dan untuk memurnikan praktik keberislaman masyarakat Lombok. Bahkan Salafi menyebut dirinya sebagai kelompok yang diberkahi, pemelihara Islam yang bebas dari syirik, bid'ah dan kesesatan, dan karenanya yang wajib diikuti.²⁹ Karena itulah, dalam gerakannya, purifikasi atas perilaku bid'ah dan syirik merupakan isu sentral yang diusung.

Dalam purifikasi, *term* bid'ah menjadi distingsi kelompok Salafi dengan yang lain, tidak terkecuali NW. Salah seorang tokoh Salafi, dan juga guru Mata Pelajaran Manhaj Salaf, Mizan Qudsiyah menjelaskan, istilah bid'ah sebagaimana dipahami kelompok Salafi adalah cara baru yang dibuat-buat dalam menjalankan Islam sehingga menyalahi ajaran Islam yang *shahih*, dengan maksud berlebih-lebihan dalam menjalankan ibadah kepada Allah. Selanjutnya, Mizan membagi bid'ah menjadi dua level, yaitu *haqiqiyah* dan *idhafiyah*. Bid'ah *haqiqiyah* merupakan bid'ah yang tidak didasarkan atas satu dalil pun, baik dari al-Qur'an, as-Sunnah, atau ijma, atau tidak didasarkan pada kaidah ulama dalam menetapkan hukum, baik secara umum maupun terperinci. Beberapa praktik keagamaan seperti perayaan maulid Nabi, isra' mi'raj, dan

²⁸Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia"; M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), 78.

²⁹Nashir bin Abd al-Karim al-'Akl, *Islamiyah La Wababiyah* (Saudi: Dar al-Fadhilah, 2007), 53.

berkeyakinan bahwa imam bersifat maksum, merupakan contoh bid'ah haqiqiyah.³⁰ Sedangkan bid'ah *idbafiyah* merupakan bid'ah yang didasarkan atas dalil tertentu namun salah dalam memahaminya. Pengkhususan puasa pada hari tertentu, pengkhususan umrah pada bulan tertentu, berzikir secara berjama'ah, dan berbagai praktik sejenis lainnya adalah contoh bid'ah ini.³¹

Dua level bid'ah tersebut tidak hanya jadi distingsi, juga menjadi *distance* dengan NW yang sudah lama mempraktikkan beberapa praktik keagamaan yang dipandang bid'ah di atas. Menurut Mizan,³² di antara dua level bid'ah tersebut –meski sama-sama perbuatan dosa, namun dosa bid'ah *haqiqiyah* yang lebih besar. Praktik tersebut adalah murni ciptaan pelakunya, tanpa ada dalil syar'i yang melandasinya. Oleh karena, menurut Mizan perilaku terhadap pelaku bid'ah adalah membenci, tidak simpati, tidak bersahabat, tidak berdialog, dan tidak pula belajar dengan mereka. Ini sebagai langkah preventif dan sikap menjaga pendengaran dari perkataan-perkataan bathil ahli bid'ah yang memungkinkan menimbulkan kerusakan aqidah. Oleh karena itu, menimba ilmu kepada mereka ahli bid'ah adalah terlarang.

Otoritas Absurd Tuan Guru: Perspektif Salafi

Penegasian Salafi terhadap sakralitas *Tuan Guru* tidak dapat dibantah. Dalam pandangan Salafi, “kesalahan yang mengantarkan kepada kesyirikan karena adanya sikap yang tidak benar terhadap orang yang dianggap saleh, dan mencintainya secara berlebihan”.³³ Adanya i'tikad kekuatan gaib pada diri seseorang, - sebagaimana halnya *Tuan Guru*, - dan karenanya dia meminta pertolongan kepadanya, baik ketika hidup maupun mati atau mengunjungi kuburannya merupakan kesyirikan (Pengajian, Mahsun, Dai Salafi, 6 Desember 2013). Bahkan Ja'far Subhani³⁴ menggambarkan emosi Wahabi sangat terganggu oleh *ta'zim* (pengagungan) yang ditunjukkan kepada orang yang dianggap wali, melestarikan kenangan-kenangan terhadap mereka, dan peringatan hari lahir dan wafat mereka merupakan kemusyirikan dan kesesatan. Bahkan Ustaz H. Mahsun secara tegas menyatakan “pengkultusan *Tuan Guru* oleh masyarakat Lombok merupakan salah satu bentuk pengingkaran terhadap tauhid dan Sunnah, dan dalam banyak hal dapat dikategorikan ke dalam kesyirikan.” Bahkan ia menegaskan penegasannya, bahwa *Tuan Guru* bukanlah terminologi yang lahir dari Islam, - karena memang istilah ini tidak ditemukan dalam ajaran Islam. Karena itulah, sebutan dirinya “sebagai *Tuan Guru* Salafi oleh masyarakat tidaklah tepat, karena dakwah yang saya

³⁰Mizan Qudsiyah, *Kaidab-Kaidab Penting Mengamalkan Sunnah*, 37-38.

³¹Mizan Qudsiyah, 37; Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan, *Kitab Taubid* (Jakarta: Yayasan Al-Sofya, 1424), 137-138.

³²Mizan Qudsiyah, *Kaidab-Kaidab Penting Mengamalkan Sunnah*, 50.

³³Muhammad bin Abdul Wahhab, *Taubid Pemurnian Ibadah Kepada Allah. Wa'zarah al-Syunun al-Islamiyah*, 1419H, 117.

³⁴Syaikh Ja'far Subhani, *Studi Kritis Fahaman Wahabi Taubid Dan Shirik*, 4th ed. (Bandung: Mizan, 1992), 199.

lakukan sangat berbeda, bahkan berlawanan dengan tradisi ke-*tuan-guru-an*” (Pengajian, Mahsun, Dai Salafi, 6 Desember 2013).

Pengkultusan orang tertentu, sebagaimana halnya *Tuan Guru* dalam keberagaman masyarakat Islam, menjadi isu terpenting dalam doktrin Salafi. Dalam pandangan Salafi, menempatkan *Tuan Guru* dalam posisi yang sakral, dan diyakini memiliki kekuatan gaib merupakan kesalahan, kalau bukan kegagalan dalam memahami Islam yang sebenarnya. Bagi kelompok ini, hanya Allah dan Rasulnya yang berhak disakralkan, tidak ada ruang bagi yang lain, sahabat dan ulama sekalipun, terlebih seorang *Tuan Guru*. Pengkultusan dapat dikategorikan ke dalam *ghulwu*, yaitu sikap yang berlebihan yang menempatkan seseorang pada status yang tinggi, dan karena statusnya tersebut diyakini memiliki kekuatan-kekuatan magis untuk mempengaruhi kebutuhan-kebutuhan pragmatis.³⁵ Bahkan menurut Sofyan Saladin, menerima ilmu dari *Tuan Guru* tanpa menunjukkan dalilnya dapat dikategorikan sebagai sikap *ghulwu* (Sofyan Saladin, disampaikan pada pengajian “Kita Beragama Ikut Siapa?” di Masjid Assunnah Lenek Lombok Timur, 29 Maret 2017).

Desakralisasi terhadap otoritas *Tuan Guru* juga disampaikan melalui berbagai media sosial. Kasus terakhir, Januari 2022, penyebaran ceramah tokoh Salafi Mizan Qudsiyah di akun youtubenanya terkait desakralisasi makam-makam *Tuan Guru* yang dianggap keramat di Lombok. Ia menyatakan bahwa tidak ada makam yang keramat, yang ada makam keramat *tain acong* (kotoran anjing). Video ceramah ini menyulut kemarahan sejumlah *Tuan Guru* dan kader NW, dan bersama masyarakat Islam lainnya melakukan aksi di sejumlah tempat. Tidak cukup dengan aksi, mereka juga melaporkan Ustaz Mizan ke Polda NTB karena dianggap telah menghina leluhur dan keyakinan mereka. Kondisi ini mengantarkan Mizan Qudsiyah harus mendekam di Penjara Mataram.³⁶

Salafi juga mengkritik sakralisasi sejumlah benda yang dianasir dengan keberkahan *Tuan Guru*. Seperti diketahui, dalam tradisi NW, berbagai aksesoris NW seperti foto *Tuan Guru* Zainuddin, cincin yang memiliki kekuatan magis yang di dalamnya terdapat foto *Tuan Guru*, kalung yang berisi rajah-rajah, minyak seribu hajat, dan berbagai barang-barang azimat lainnya, menjadi bagian identitas kultural NW, dimana *Tuan Guru* disakralkan. Produk-produk berikut keyakinan magis di dalamnya, memperoleh penentangan dari Salafi. Mereka memandang bahwa keyakinan tersebut merupakan sikap *ghulum*, yaitu sikap sakralisasi dengan menempatkan seseorang pada posisi yang berlebihan, dengan keyakinan dapat menjadi mediator antara Allah dengan ciptaannya, sehingga dipandang memiliki pengaruh dalam menjawab berbagai harapan dan permintaan.³⁷ Karena itulah dapat dikategorikan sebagai bentuk bid’ah dan kesyirikan, dan memperjual belikannya sebagai suatu yang sangat berbahaya.³⁸

³⁵ *Al-Taubid* (Riyadh: Wazarah al-Ma’arif, 1999), 12.

³⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=YSeLhhWKtMs>

³⁷ *Al-Taubid* 12-13.

³⁸ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna Dan Sihir Menurut al-Qur’an Dan al-Sunnah*, 24th ed. (Jakarta: Pustaka Imam Syafi’i, 2014), 9.

Berbagai ritual yang mengukuhkan otoritas dan sakralitas *Tuan Guru* juga menjadi objek kritikan Salafi. Beberapa ritual yang menjadi tradisi di lingkungan NW, seperti *hiziban*, *bai'at*, pembacaan shalawat nahdlatain, maulid Nabi, *isra' mi'raj*, dan pengijazahan sejumlah doa oleh *Tuan Guru*. Demikian juga membaca *al-barzanji* secara berjama'ah, pembacaan talqin dan tahlilan bagi orang telah meninggal, dan ziarah kubur, telah mengakar dalam tradisi NW. Berbanding terbalik dengan NW, Salafi memandang *hiziban* atau wirid merupakan aktivitas orang yang sangat aib dan tercela karena dipandang tidak *ma'thur* (tidak ada contohnya) dari Nabi, meski berasal dari *Tuan Guru*. Lebih jauh Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa perayaan *Isra' mi'raj*, maulid Nabi, *nisfu sya'ban*, membesarkan suara bershalawat kepada Nabi, zikir berjamaah, tahlil dan baca al-Qur'an untuk orang yang telah meninggal, dan kegiatan semisalnya, merupakan contoh bid'ah.³⁹ Oleh karena itu “memiliki, menghafal dan mengamalkan hizib, wirid dan doa yang sejenisnya, dan berbagai ritual di atas, merupakan praktik bid'ah dan kesyirikan yang menyebabkan kotornya hati, tertolaknya amal ibadah.”⁴⁰

Peneguhan Otoritas Tuan Guru: Perspektif NW

Rambahan paradigma Salafi di atas diterjemahkan sebagai desakralisasi atas posisi dan makna *Tuan Guru* dalam pola keberagamaan NW. Sebagaimana kyai di Jawa, *Tuan Guru* dalam keyakinan dan keberagamaan NW tidak hanya dipandang sebagai orang yang menguasai ilmu yang tinggi, lebih dari itu juga sebagai Wali Allah yang disakralkan dan disegani. *Tuan Guru* Zainuddin misalnya, pendiri dan tokoh utama NW berhasil membangun hubungan *patronase* guru - murid melalui berbagai ritual dan hizib NW, sebagaimana lazimnya dalam tradisi tarekat, mengantarkan jamaah NW rela berkorban secara moral dan materil untuk memperoleh barakahnya. Keberkahan ini bersamaan dengan keyakinan adanya konsep karamah yang diyakini warga NW sebagai bagian dari keyakinan *abl al-sunnah wa al-jama'ah*, dimana sesuatu yang luar biasa dapat terjadi pada diri seseorang *Tuan Guru* di luar kebiasaan (Abdul Hayyi Nu'man, 2001). Maka wajar, jika hari kematian (*Haul*) *Tuan Guru* Zainuddin diperingati oleh seluruh warga NW sebagai hari yang bersejarah dan penuh karamah setiap tahunnya.

Sakralitas *Tuan Guru* dalam NW juga dapat terjadi pada berbagai atribut dan simbol atau anasir yang dilekatkan pada *Tuan Guru*. Berbagai atribut dan kreasi *Tuan Guru* diyakini memiliki kekuatan magis, dan memiliki pengaruh dalam kehidupan sehari-hari. Saeful Hamdi menjelaskan, *Tuan Guru* Zainuddin, oleh para muridnya di lembaga Jama'ah Wirid telah berhasil menciptakan berbagai ilmu dengan berbagai fungsi. Misalnya, berfungsi untuk menjaga diri seseorang dari musibah, bala', dan bahaya; dan berfungsi membantu perkembangan mental, kekuatan batin, dan lain-lain. Lebih jauh, Hamdi menjelaskan berbagai aksesoris seperti foto *Tuan Guru*, cincin,

³⁹ Abd al-Razak Al-Dawish, *Fatawa Al-Lajnah al-Daimah Lilbuhuthi al-'Ilmiyah wa al-Ifta'*, Jilid 2 (Riyadh: Dar Bilnasayah Linashr wa al-Tauzi', 1317).

⁴⁰ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah*, 10.

kalung yang berisi rajah-rajah, minyak seribu hajat, dan berbagai barang azimat lainnya, dipandang memiliki kekuatan magis, dan menjadi identitas kultural NW, dimana *Tuan Guru* disakralkan. Belakangan, munculnya ilmu *bikmah shalawat nabdlatain*, dan *jubah putih*, menjadi modal sosial-ekonomis bagi NW untuk memperoleh sumber finansial. Karena memang, semua produk atau amalan ini diperjual belikan kepada para jama'ah.⁴¹

Bagi NW keyakinan terhadap beberapa hal di atas merupakan bentuk-bentuk tawassul yang memiliki landasan normatif dan historis dalam Islam. Salah seorang dosen Ke-NW-an, H. Abdurrahman menuturkan bahwa ada banyak riwayat yang menceritakan bahwa para sahabat Nabi ber-*tabarruk*, dengan berbagai pusaka peninggalan Rasulullah, misalnya rambut dan kopiahnya. Bertabarruk, atau mencari barakah pada benda-benda tertentu menurut H. Abdurrahman berkaitan dengan kemuliaan, keagungan dan martabat yang dimiliki Rasulullah (Wawancara dengan H. Abdurrahman, Wakil Ketua PB NW, 12 Agustus 2018).⁴²

Merujuk pada paparan di atas, menjadi jelas bahwa desakralisasi posisi sentral *Tuan Guru* oleh Salafi merupakan tantangan kalau bukan hambatan bagi NW yang sejak lama menempatkan *Tuan Guru* sebagai jiwa kehidupan keagamaan dan organisasi. Konversi beberapa jama'ah NW ke Salafi, kini disadari elit NW sebagai dampak dari desakralisasi ini. Wacana ini semakin efektif ketika NW mengalami konflik internal sejak tahun 1998, yang melibatkan dua putri *Tuan Guru* Zainuddin, Rahun dan Raehanun, dan sejumlah *Tuan Guru* di dalamnya. Bahkan jika melihat kembali temuan Hamdi⁴³ bahwa turunnya sakralitas dan otoritas *Tuan Guru* yang awalnya menjadi komoditas politik dan ekonomi, dapat mengurangi mesin kapital NW bagi sustainability organisasi di masa depan. Ruang ini menjadi peluang bagi Salafi yang secara terus menerus memperoleh topangan finansial dari sejumlah donatur Timur Tengah.⁴⁴

Komitmen Salafi yang diwujudkan dalam menentang praktik-praktik keagamaan yang dianggap bid'ah, dapat dimaknai sebagai upaya kelompok ini untuk memperoleh otoritas keagamaan yang selama ini dipegang *Tuan Guru*. Keinginan ini – seperti yang diamati Din Wahid mengantarkan elit Salafi terlibat dalam persaingan dan perdebatan dengan elit kelompok keagamaan lain. Meski memperoleh resistensi dari Islam mainstream, kelompok Salafi secara terus menerus meletakkan komitmen ini atas keyakinan pada paham yang dianggap benar.⁴⁵ Apa yang ditunjukkan dan yang dihadapi kelompok Salafi, baik strategi dakwah maupun pendidikan, nampaknya pandangan

⁴¹Saipul Hamdi, *Nabdlatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal, dan Peta Rekonsiliasi*, Cetakan pertama (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2014), 51-55.

⁴²H. Abdurrahman, Wakil Ketua PB NW, *Wawancara*, 12 Agustus 2018.

⁴³Hamdi, *Nabdlatul Wathan Di Era Reformasi*.

⁴⁴Jahroni, "Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism."

⁴⁵Din Wahid, "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia," *Wacana* 15, no. 2 (July 1, 2015): 367, <https://doi.org/10.17510/wacana.v15i2.413>.

Wiener⁴⁶ dalam menganalisis kontestasi memperoleh pembenaran secara empiris. Kontestasi yang didasarkan *norms* (doktrin) tersebut menurut Wiener merupakan komponen yang dibutuhkan untuk meningkatkan penerimaan *norms* kepada pengikutnya.

Pada titik di atas, kontestasi pada level *low contestation* dan *regular contestation*, dimana antar elit dua kelompok saling mengidentifikasi perbedaan dan saling *blaming* satu dengan yang lain.⁴⁷ Komitmen untuk menyebarkan paham keagamaan Salafi di tengah resistensi dengan NW, terbukti berhasil meningkatkan jumlah pengikutnya. Isu bid'ah yang dilabelkan pada berbagai ritual keagamaan, dalam faktanya berhasil menimbulkan kegelisahan masyarakat atas keabsahan normatif ritual-ritual yang dimotori *Tuan Guru* selama ini.

Sakralisasi dan desakralisasi di atas membutuhkan legitimasi ideologis, baik dari NW maupun Salafi. Salah satu bentuk modus operandi ideologi sebagaimana konsepsi Eagleton adalah legitimasi, yaitu upaya memberikan keputusan yang kuat dan meyakinkan atas otoritas yang dimiliki, untuk memagari keamanan subjek-subjek di dalamnya. Dalam konteks inilah, kemampuan *Tuan Guru* dalam mempertahankan kredibilitasnya di hadapan para pengikutnya yang sudah lama terjalin dan terbangun sangat penting.⁴⁸ Untuk mempertahankan otoritasnya, maka pemahaman doktrin, dan sejumlah praktik keagamaan yang dirumuskan elit agama sebagaimana halnya *Tuan Guru*, dan para dai Salafi harus dijelaskan secara terus menerus, baik normatif maupun rasional.

Kontestasi Otoritas Keagamaan di Ruang Publik dan Fragmentasi Sosial

Berangkat dari *low contestation* dan *regular contestation* di atas, kini perebutan otoritas keagamaan menuju *high contestation*, dimana resistensi dan konflik sosial mulai terbangun.⁴⁹ Rambahan paradigma purifikasi Salafi, menuai respon negatif dari elit dan pengikut NW yang selama ini menjalankan tradisi dan praktik keagamaan yang dalam banyak hal dipandang bid'ah oleh para dai Salafi. Promosi ideologi *manhaj salaf* dipandang telah merusak kultur dan struktur keberagaman islamis tradisional NW yang dijalankan dan dipelihara selama ini. Klaim kebenaran dan klaim keselamatan, seraya penegasian dengan term bid'ah dan bahkan "*dbalalab*" terhadap ritual dan praktik keagamaan NW, dipandang sebagai metode dakwah yang provokatif. Perbedaan

⁴⁶Puetter Uwe and Antje Wiener, "The Quality of Norms is What Actors Make of It: Critical Constructivist Research on Norms," *Journal of International Law and International Relations* 5, no. 1 (2009): 1–16.

⁴⁷Puetter Uwe and Antje Wiener; Wiener, *A Theory of Contestation*.

⁴⁸W. A. Mullins, "Ideology: An Introduction Terry Eagleton London: Verso, 1991, Pp. Xv, 242," *Canadian Journal of Political Science* 26, no. 4 (December 1993): 829–31, <https://doi.org/10.1017/S0008423900000731>; Sakai, "Preaching to Muslim Youth in Indonesia."

⁴⁹Puetter Uwe and Antje Wiener, "The Quality of Norms is What Actors Make of It: Critical Constructivist Research on Norms"; Wiener, *A Theory of Contestation*.

ideologis antara dua kelompok ini melahirkan berbagai resistensi dan fragmentasi, bahkan konflik sosial dalam belasan tahun terakhir.

Merespon gerakan purifikasi Salafi muncul dari sejumlah *Tuan Guru* NW. *Tuan Guru* Sahrullah Ma'shum, sekaligus Pengurus Besar NW, dan *Tuan Guru* Sholah salah seorang *Tuan Guru* muda NW misalnya, dalam pengantar "*Perisai Ke-Aswaja-an Nabdlatul Wathan*", buku karya Aziz Sukarnawadi,⁵⁰ menyatakan:

"Sekte Wahabi Salafi menjadi musuh bebuyutan *Abl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tidak bisa melarikan diri dari genggaman tangan beliau (Tuan Guru Zainudin). Dengan hizib NW, dan 17 kitab anti Wahabi Salafi diumumkan sebagai kitab-kitab yang wajib dimiliki dan dijiwai oleh segenap warga NW".

Dalam buku yang sama, Tuan Guru Sholah menyatakan:

"Saya pernah menulis sebuah buku saku yang berjudul *NW: No Wahabi*. Buku saku ini tiada lain diperuntukan sebagai tameng ala-kadarnya dalam mengantisipasi virus-virus Wahabi agar tidak merasuki tubuh warga NW. Sikap antipati terhadap paham Wahabi diinspirasi Tuan Guru Zainuddin selaku pendiri NW, yang sangat menolak paham ini, juga dilandasi kesepakatan ulama *abl al-Sunnah wa al-Jama'ah* seluruh dunia bahwa paham Wahabi harus diwaspadai, dan bahkan dijauhi dari segenap hamba Allah, dan pengikut Rasulullah SAW".

Persaingan elit dua kelompok keagamaan dalam mempertahankan dan merebut otoritas keagamaan berimplikasi terhadap terjadinya konflik dan fragmentasi sosial. Berdasarkan data yang berhasil diidentifikasi, setidaknya terdapat 24 konflik dalam berbagai bentuk dan skala yang melibatkan Salafi dengan kelompok mainstream NW dan NU, dalam kurun 2004 sampai 2022 di berbagai tempat di Lombok. Beberapa dapat disebutkan, pembakaran Ponpes Assunnah Bagek Nyake Lombok Timur pada tanggal 2 Desember 2021; satu bulan kemudian (2 Januari 2022) terjadi pembakaran dan perusakan Masjid Salafi di Desa Mamben Lombok Timur; pada tahun 2016 juga terjadi di Suela Lombok Timur, dimana Masjid Salafi dirusak oleh masyarakat sekitar; Lebih tragis, pada tahun 2015 terjadi pengusiran tujuh pengikut Salafi dari kampung oleh masyarakat yang dominan berafiliasi dengan NW; Pada tahun 2009 sejumlah pengikut Salafi di Gunungsari Lombok Barat dievakuasi oleh tim keamanan karena rumahnya dirusak dan dibakar oleh masyarakat setempat; Pengrusakan juga menimpa Sekolah Salafi Ubay bin Ka'ab di Kota Mataram pada tahun 2006; dan sejumlah konflik lainnya.⁵¹ Sejumlah contoh konflik ini adalah bukti empiris bahwa resistensi dan ketegangan ideologis dan sosiologis sudah mencapai level apa yang disebut Wiener⁵²

⁵⁰H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nabdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2016).

⁵¹Saparudin, "Salafism, State Recognition and Local Tension"; Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi Dalam Mainstream Keberagamaan Masyarakat Sasak."

⁵²Wiener, *A Theory of Contestation*.

sebagai *high contestation*, dimana perbedaan dipertentangkan dan melahirkan konflik fisik.

NW memandang gerakan Salafi dengan purifikasinya dapat mengancam paham dan praktik keberagamaan masyarakat Islam Lombok yang sudah lama diajarkan para *Tuan Guru*. Berbagai konflik di atas, dapat dimengerti sebagai strategi NW dalam mempertahankan dan menjaga dominasinya. Sejak dakwah Salafi diperkenalkan pada tahun 1990, dan berkembang sejak tahun 2000-an, beberapa alumni pendidikan dan pengikut NW konversi ke gerakan dan paham Salafi, dan bahkan beberapa di antaranya menjadi dai Salafi. H. Mahsun, H. Said dan Hasbiyallah misalnya, tiga dai dan tokoh Salafi yang merupakan alumni pondok pesantren NW. Meskipun, karena dakwah purifikasinya H. Mahsun pernah diusir oleh warga sekitarnya. Demikian juga terjadi pada H. Said, dimana pada tahun 2006, Sekolah Bani Shaleh yang dipimpinnya dirusak oleh warga sekitar.

Selain beberapa kasus di atas, fragmentasi sosial juga merambah ke dalam hubungan keluarga. Karena perbedaan paham dan afiliasi ideologis, pola *patrilineal* dalam sistem kekerabatan masyarakat Lombok, dalam beberapa kasus cenderung memudar bersamaan semakin kuatnya rivalitas ideologis di atas. Kasus di desa Bagek Nyake Lombok Timur misalnya, terjadi beberapa kasus pemutusan hubungan keluarga, dimana seorang anak tidak diperkenankan kembali ke rumahnya oleh orang tuanya; beberapa pengikut Salafi dan NW bertahun-tahun tidak saling tegur sapa dengan saudaranya sendiri; demikian juga sepasang suami istri dipaksa bercerai oleh orang tuanya; perebutan jenazah dan hak antar saudara dan keluarga atas pemakaman orang tuanya yang sudah meninggal; dan berbagai bentuk fragmentasi lainnya (Saparudin, 2020; 2017).⁵³

Konflik dan fragmentasi sosial, - berikut dampak sosiologisnya bukanlah fenomena spesifik masyarakat Islam Lombok. Upaya Salafi dalam promosi dan pembentukan identitas ideologis transnasional dengan berusaha mengkonstruksi dan merebut otoritas keagamaan baru, yang membawanya berhadapan dengan Islam tradisional juga menjadi fenomena di berbagai daerah dan Negara.⁵⁴

Uraian di atas merefleksikan bahwa persaingan dan terjadinya konflik fragmentasi sosial yang menyertainya, bukanlah semata-mata didasarkan isu dan perdebatan teologis, sebagaimana temuan beberapa temuan peneliti sebelumnya. Tetapi, lebih dari itu, perebutan otoritas keagamaan elit agama di ruang publik. Semakin meluasnya dakwah dai Salafi yang mengusung tema purifikasi di berbagai Masjid, Majelis

⁵³Saparudin, *Berkembang di Tengah Resistensi: Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok* (Mataram, Sanabil, 2020); Saparudin, "Salafism, State Recognition and Local Tension"; Saparudin, "Merawat Aswaja dan Sustainability Organisasi."

⁵⁴Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques"; Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces"; Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan"; Hayat Alvi, "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of The Proliferation of Salafi/Wahhabi Ideologies," *Middle East Review of International Affairs* 18, no. 2 (2014): 14.

Taklim, lembaga pendidikan dan media sosial dipandang tantangan baru kalau bukan hambatan bagi *Tuan Guru* dalam mempertahankan otoritas keagamaannya. Kontestasi ideologis di level elit inilah yang sangat berpengaruh terhadap pola keberagaman dan interaksi internal umat Islam di Lombok.

Simpulan

Keragaman kelompok keagamaan, dan perbedaan interpretasi dalam mengekspresikan Islam dalam struktur budaya dan kehidupan sosial lokal berdampak terhadap terjadinya persaingan sektarian perebutan otoritas elit keagamaan di ruang publik. Dalam konteks Lombok, semakin meluasnya dakwah Salafi yang mengusung tema purifikasi di berbagai Masjid, Majelis Taklim, lembaga pendidikan dan media sosial dipandang tantangan baru kalau bukan hambatan bagi *Tuan Guru* dalam mempertahankan otoritas keagamaannya. Lombok dikenal dan sudah lama menjadi basis Islam tradisional NW yang menempatkan Tuan Guru dalam posisi yang tinggi, sakral dan otoritatif. Namun, peran dan posisi dominan *Tuan Guru* ini kini memperoleh tantangan baru dari kelompok Salafi, yang dalam paham dan praktik keagamaan dalam banyak hal berusaha melakukan desakralisasi otoritas keagamaan Tuan Guru yang selama ini dirawat dalam tradisi NW. Dengan mengusung *manhaj salaf*, Salafi memandang Tuan Guru adalah aktor utama sinkretisme yang mendistorsi praktik Islam oleh tradisi dan budaya lokal.

Berdasarkan kecenderungan empiris, desakralisasi otoritas keagamaan tidaklah semata-mata dipengaruhi oleh faktor teologis paham keagamaan, - sebagaimana studi-studi selama ini, tetapi lebih jauh perebutan otoritas keagamaan elit agama di ruang publik. Implikasinya, terjadi kontestasi ideologis dan komunal tidak hanya pada *low contestation* dan *regular contestation*, tetapi kini *high contestation*. Kondisi ini melahirkan fragmentasi dan konflik sosial yang melibatkan sentimen sektarian kelompok keagamaan dimana kontestasi elit keagamaan berkontribusi di dalamnya.

Arah kondisi di atas sangat tergantung pada sejauh mana elit agama, *Tuan Guru* NW, dan para dai Salafi menerjemahkan Aswaja dan Manhaj Salaf sesuai dengan kebutuhan dan perubahan sosial masyarakat sekitarnya. Relasi fungsional yang lebih luas, tidak hanya sebatas perdebatan teologis, melainkan relasi yang lebih pragmatis dalam menjawab kebutuhan hidup akan menjadi tuntutan untuk mempertahankan otoritas masing-masing. Dalam konteks ini dibutuhkan intervensi negara untuk memperkuat pemahaman dan wawasan moderasi beragama atas keragaman keberagaman internal umat Islam.

Daftar Pustaka

- al-‘Akl, Nashir bin Abd al-Karim. (2007). *Islamiyah La Wahabiyah*. Saudi: Dar al-Fadhilah. 35, 143.
- Al-Dawish, Abd al-Razak. (1317 H). *Fatawa al-Lajnah al-Daimah Lil Bubuts al-‘Ulmiah wa al-Ifta’*, Jilid 2. Riyadh: Dar Bilnasyah Li an-Nashr wa al-Tauzi’.
- Al-Fauzan, Fauzan bin Abdullah. (1424 H). *Kitab Taubid*. Jakarta: Yayasan Al-Sofya, 137-138.

- Al-Suhaimy, Abd al-Salam ibn Salim. (1423 H). *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*. Madinah al-Nabawiyah, tp.
- Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka tahun 2013*, 223.
- Bartholomew, John Ryan. (2001). *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak*, penerjemah Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana. 95.
- Bruinessen (ed.), Martin van. (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore, ISEAS. 22.
- Budiwanti, Erni. (2000). *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS.
- Budiwanti, Erni. (2021). *When Local Meets Global: Religion Rituals, and Contestation in Lombok*. Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi.
- Burhanuddin, Jajat. (2006). "Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok", dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty (editor), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 45.
- Cederroth, Sven. (1981). *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekkah A Sasak Community on Lombok*. Sweden: ACTA Universitatis Gothoburgensis.
- Chairi, Effendi. (2019). "Ketiadaan Otoritas Terpusat dalam Fenomena Kontemporer di Indonesia: Kritik Terhadap Teori Otoritas Max Weber", *Sangkep Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember.
- Chaplin, Chris. (2014). "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse", *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7 (2).
- Departemen P dan K NTB. (1977). *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat*. Departemen P dan K NTB. 79-86.
- Departemen P dan K NTB. (1996). *Pengaruh Budaya Asing terhadap Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Sasak di Daerah NTB*. Mataram: Departemen P dan K, 35.
- Departemen P dan K. (1978). *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Departemen P dan K.
- Eagleton, Terry. (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Thetford Press.
- Faizah. (2012). "Pergulatan Teologi Salafi dalam Mainstream Keberagaman Masyarakat Sasak", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2.
- Hamdi, Saeful. (2014). *Nabdlatul Watban di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi*. Yogyakarta: KKS Yogyakarta. 51-55.
- Harnish, David. (2003). "Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity". *Asian Music* 34, no. 2: 91-120.
- Hasan, Noorhaidi. (2007). "The Salafi Madrasahs of Indonesia," dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hayat Alvi. (2014). "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of Salafi/Wahabi Ideologies." *Middle East Review of International Affairs* 18, (2), 380.
- Hefner, Karya Robert W. (2009). "Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia", dalam *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in*

- Southeast Asia*, Robert W. Hefner, ed. Honolulu: University of Hawai Press. 56, 91.
- Husni, Munawir. (2015). *Nabdlatul Wathan Restorasi Islam Indonesia Timur*. Yogyakarta: Binafsi Publisher. 52-53.
- Institute for Policy Analysis of Conflict. (2016). "Report Part Title: The Anti-Salafi Campaign in Aceh" *IPAC Report*, Number 32, 6 October.
- Jahroni, Jajang (2020). "Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism." *Al-Jami'ab: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1: 35–62.
- Jamaludin. (2013). "Begini Seharusnya Memilih Teman", dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah*, edisi 3, Desember.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. (2014). *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sibir Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah*, cet. 24. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i. 6-7.
- Kingsley, Jeremy J. (2010). "Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok Indonesia", *Dissertation*. Melbourne Law School the University of Melbourne. 108-109.
- Kingsley, Jeremy J. (2012). "Village Election, Violence and Islamic leadership in Lombok Eastern Indonesia", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 27, no. 2. 285-309. 288, 297.
- Liow, Joseph Chinyong. (2011). "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6 (11, 2. 1383-1421.
- Lodico, Maguerite G. Dean T. Spaulding, Katherine H. Voegtle. (2010). *Methods in Educational Research From Theory to Practice*. Francisco: Jossey-Bass, 2010. 142-143.
- Lukman, H. Lalu. (2005). *Pulau Lombok dalam Sejarah Ditinjau dari Aspek Budaya*, cet. 3. Jakarta, 28.
- Ma'shum, M. Nashrullah. (2016). "Sambutan" dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nabdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW*. Yogyakarta: Samudera Biru. xi.
- MacDougall, John M. (2007). Kriminalitas dan Ekonomi Politik Keamanan di Lombok, dalam Henk Schulte dkk. (eds.) *Politik Lokal Indonesia*, alih bahasa Bernard Hidayat. Jakarta: KITLV. 379.
- Murdianto dan Azwani. (2013). "Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, nomor 2.
- Noer, Deliar. (1996). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, cetakan ke-8, Jakarta: LP3ES.
- Northcott, Michael S. "Sociological Approaches", dalam Peter Connolly (ed.) *Approaches to the Study of Religion*. 193-194.
- Nu'man, Abdul Hayyi. (2001). *Mazhab Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Anutan Organisasi Nabdlatul Wathan*. Lombok Timur: PB NW.
- Nuh, Nuhri M. (2009). Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat, dalam Ahmad Syafi'i Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*. Jakarta: Balitbangdiklat Depag.

- Qudsiyah, Mizan. (2013). *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri. (2019). "Pesantren Online: Pergeseran Otoritas Keagamaan di Dunia Maya", *Living Islam*, Vol. II, No. 2, November. 170.
- Rahmat, Imdadun M. (2005). *Arus Baru Islam Radikal Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Sakai, Minako. (2012). "Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1. 10-11.
- Saparudin. (2020). *Berkembang di Tengah Resistensi: Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok*. Mataram, Sanabil.
- Saparudin. (2017). "Merawat Aswaja dan Sustainability Organisasi: Analisis Praktis Pendidikan Ke-NW-an", *el-HiKMAH*, Vol. 11, No. 1, Juni 2017.
- Saparudin. (2017). "Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok". *Ulumuna Journal of Islamic Studies*, vol. 21, no. 1.
- Sholah. (2016). "Sambutan", dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendi NW*. Yogyakarta: Samudera Biru. xx.
- Smith, Bianca J. (2014). "Stealing Men: Co-creating Cultures of Polygamy in a Pesantren Community in Eastern Indonesia", *Journal of International Women's Studies*, vol. 15, No. 1, 123-124.
- Steenbrink, Karel A. (1994). *Pesantren Madrasah dan Sekolah Pendidikan Islam Kurun Moderen*, cetakan ke-2. Jakarta: LP3ES.
- Subhani, Syaikh Ja'far. (1992). *Studi Kritis Fihm Wahabi Taubid dan Shirik*, judul aslinya *At-Taubid wa al-Shirk fi al-Qur'an al-Karim*, cet. 4. Bandung: Mizan. 199, 152.
- Sudirman. (2012). *Gumi Sasak dalam Sejarah (Bagian 1)*. Lombok Timur: KSU Primaguna-Pusat Studi dan Kajian Budaya, 16.
- Telle, Kari. (2014). "Canging Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok", dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (eds.), *Between Harmony and Discrimination Negotiating religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok*. Leiden Boston, Brill. 35.
- Thohri, Muhammad dkk. (2016). *Trilogi Cinta Maulana*, kedua dan ketiga, cet. IV. Mataram: PB NW.
- Wahhab, Muhammad bin Abdul. (1419H) *Taubid Pemurnian Ibadah Kepada Allah*. Wazarah al-Syuun al-Islamiyah. 117.
- Wahid, Din. (2014). "Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia", *Dissertation*. Utrecht University Nederland. 129-130, 150.
- Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim. (1999). *al-Taubid*. Riyadh: Wazarah al-Ma'arif. 51.
- Wiener, Antje. (2009). "The Quality of Norms is What Actors Make of It Critical Constructivist Research of Norms", *Journal of International Law and International Relation*, Vol. 5, No. 1.

- Wiener, Antje. (2014). *A Theory of Contestation*. New York: Springer, 58-61.
- Wiktorowicz, Quintan. (2000). "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2).