



Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan

issn 2354-6147 eissn 2476-9649

journal.stainkudus.ac.id/index.php/fikrah

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v7i1.5022>

Volume 7 (1) 2019, 167-194

Dinamika Wahabisme di Lombok Timur: Problem Identitas, Kesalehan dan Kebangsaan

Muhammad Said^{1*}

¹ *Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Kamal Lombok, Lombok, Indonesia*

* *saidmoch1987@gmail.com*

Abstrak

Makalah ini akan memeriksa pengaruh Wahabisme pada budaya dan praktik NU dan NW lokal. Kedua, cara Wahabi melakukan praktik dakwah di Lombok Timur. Ketiga, pandangan Wahabi tentang demokrasi dan nasionalisme. Kehadiran ideologi Wahabi berhasil menghilangkan praktik-praktik keagamaan secara kultural dari model NU. Arabisasi ini adalah tanda "keberbedaan budaya". Perkembangan wahabisme tidak lepas dari dana besar dari Arab Saudi yang sebagian besar digunakan untuk membangun masjid dan sekolah Islam, radio, saluran Youtube, dan televisi lokal sebagai media. Aliran bantuan luar negeri yang berlimpah ini berkontribusi pada nasionalisme masyarakat karena mereka menganggapnya tidak ada dalam memfasilitasi hak-hak sipil mereka. Sebagai konsekuensinya, komunitas ini melarang segala bentuk penghormatan terhadap Negara, termasuk upacara bendera dan lagu kebangsaan.

Keyword: Islam, wahabisme, kesalehan, identitas, nasionalisme.

Abstract

This paper will examine the influence of Wahabism on local religious culture and practice of the NU and NW. *Second*, the way Wahabist practice da'wa in East Lombok. *Third* the Wahabi's views of democracy and nationalism. The presence of Wahabi ideology successfully eliminates culturally religious practices of the NU model. This Arabization further leads to problems of marginalization of both ethnicity and Sasakness identity that eventually bear symptoms of "cultural otherness". The wahabism development could not be separated from a large funds from Saudi Arabia which mostly used to build mosques and Islamic schools, radio, Youtube channel, and local television as da'wah media. This foreign abundant flow of aid contributes to waning nationalism of this community as they consider the State to have been absent in facilitating their civil rights. As a consequence, this community bans any form of respect to the State, including flag ceremony and national anthems.

Keyword: Islam, wahabism, piety, identity, nationalism

Pendahuluan

Para pakar, kerap mengatakan bahwa pasca runtuhnya Orde Baru merupakan momentum kebangkitan konservatisme Islam di Indonesia. Hal ini dinilai dari peningkatan eskalasi konflik antar agama, munculnya gerakan-gerakan jihad, bom bunuh diri, dan meluasnya paham keagamaan "*conservative*" di Indonesia. Istilah konservatif sebetulnya cukup kompleks. Ia bisa dilihat dari dua sudut pandang sekaligus: *pertama*, *religio-historis* dan geopolitik global. Secara *religio-historis*, konservatisme ini sering diidentikkan dengan kemunculan sekte-sekte dalam Islam, terutama dalam hal ini yang menunjukkan karakter konservatisme Islam ialah kelompok khawarij, yang menganggap semua sekte salah dan kelompoknya yang paling benar. Kecenderungan berfikir literal dan monopli tafsir dalam ciri khas kelompok ini. *Kedua*, secara geopolitik global, penguasaan negara-negara Barat atas akses ekonomi-politik memunculkan perlawanan dari kelompok muslim dengan cara-cara pemberontakan, kekerasan bahkan menggunakan doktrin jihad. Adapun kedua lebih dekat dengan dunia kontemporer, yakni soal politik dan ekonomi, jadi konservatisme ialah produk modernisme (Bagir, 2014, hal. 4–5). Fenomena kebangkitan konservatisme ini memunculkan berbagai diksi yang sering digunakan para peneliti seperti fundamentalisme, radikalisme, ekstrimisme, dan Islamisme. Berkaitan dengan hal tersebut Bassam Tibi berpendapat sebagai berikut:

Islamism should not be equated with Islam, but it would be an eyewash to deny the fact political Islam is major stream within contemporary Islamic civilization. Overlooking this fact is not only misleading, but also result in two opposed extremes: either one fully decouples Islamism from Islam all term or one identities fundamentalism with Islam and ends up spreading Islamophobia (Tibi, 2002, hal. vi).

Penggunaan istilah-istilah tersebut kadang tumpang-tindih, bahkan seringkali problematis, dan tak jarang *stereotyping*. Oleh sebab itu artikel ini menggunakan terma Wahabi secara lansung untuk menjelaskan identitas kelompok Muslim yang ada di Lombok Timur. Namun demikian perlu ditekankan bahwa terma Wahabi, oleh para penganut ideologi ini di Lombok Timur, sebetulnya dianggap suatu *labelling* yang peyoratif, mereka lebih suka disebut kelompok “As-Sunnah”. Tapi untuk alasan teknis penulisan artikel ini tetap akan menggunakan ‘Wahabi’ untuk menjelaskan kelompok tersebut.

Martin Van Bruinessen, seorang Indonesianis kondang menjelaskan dengan apik bagaimana dinamika Islam di Indonesia Pasca Soeharto, ia mengatakan:

Since the fall of Suharto, a few radical Muslim groups have acquired a disproportionate influence. One of them, the Laskar Jihad, is the one most directly influenced by contemporary Wahabism, its leaders having studied with such luminaries as Bin Baz. This was the first movement in Indonesia that rejected elections on religious grounds and adopted a number of other positions that distinguish it from non-wahabis salafi group (Martin Van Bruinessen, 2002).

Pernyataan Bruinessen membuktikan bahwa penggunaan kata ‘Wahabism’ sudah terlanjur populer di kalangan akademik. Sementara kata “As-Sunnah” nyaris tidak populer. Dengan demikian, untuk alasan itulah artikel ini tetap akan menggunakan Wahabi untuk merujuk sekelompok Muslim (di Lombok) yang mengikuti ajaran pembaharuan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab dan ulama’-ulama’ Saudi lainnya.

Sementara itu, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) (2009), dalam buku *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, menjelaskan bahwa Wahabi merupakan aliran Islam garis keras, yang melakukan pemutlakan agama berdasarkan

prinsip *ar-ruju' ila* al Quran dan Hadis. Bagi Gusdur, pemahaman yang serba mutlak ini membuat Wahabi gampang menuding komunitas umat Islam lainnya yang melakukan amaliah berbeda sebagai kafir. Lebih jauh, mereka menolak segala amaliah keagamaan yang merupakan hasil akulturasi Islam dengan budaya Indonesia.

Noorhaidi Hassan; guru besar Politik Islam UIN Sunan kalijga Yogyakarta, dalam salah satu artikelnya *Faith And Politics: The Rise Of Laskar Jihad in the Era of Trantition Indonesia* menjelaskan dengan cukup tegas tentang apa itu Wahabisme:

Wahabism was a major revivalist movement initiated by Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), who drew inspiration from the teachings of Ahmad ibn Taymiyyah (1263-1328), a medieval scholar of Hanbalism, the strictest of the four legal schools of Sunni Islam. Assisted by a local prince, Muhammad ibn Savud, this movement gained a considerable success in the Arabian Peninsula. With their puritanical spirit, the Wahabis set out to fight against the superstitions prevalent in Arabian society and to attack those who claimed to be Muslim but whose behavior was, in their view, un-Islamic (N. Hasan, 2002).

Penjelasan dari tiga nama tersebut di atas sepertinya cukup memberi gambaran yang memadai tentang komunitas Islam Wahabi. Yakni kelompok Islam yang mengikuti gerakan pembaharuan yang digagas Abdullah Ibnu Wahhab, diinspirasi oleh pemikiran-pemikiran Ibnu Taymiyah, dan berimam mazhab pada Imam Hanbali (Ubaidillah, 2012).

Kehadiran Wahabi di Lombok Timur turut mewarnai dinamika perkembangan Islam masyarakat Lombok-Sasak. Dalam arti kata, semarak keislaman semakin tumbuh dan rumah ibadah (masjid) semakin banyak. Namun demikian, ada tiga karakter utama kelompok Wahabi dalam mewarnai dinamika Islam Sasak, yakni: *Pertama*, menentang keras filsafat, kalam dan tasawuf. *Kedua*, menentang amaliah yang dianggap bid'ah, syirik dan khurafat. *Ketiga*, menentang keras segala bentuk interpretasi rasional-kontekstual (Imarah, 1995, hal. 254).

Adapun kaitannya artikel ini hendak membahas beberapa pertanyaan penting berikut ini: *Pertama*, bagaimana pengaruh wahabi dalam dinamika keislaman di Lombok Timur? *Kedua*, bagaimana pula kontestasi ideologi Wahabi dengan dua ormas Islam lainnya di Lombok, yakni Nahdaltul Ulama' dan Nahdlatul Wathan? *Ketiga*,

bagaimana strategi dakwah Wahabi, dan yang terakhir bagaimana pandangan Wahabi tentang kebangsaan dan nasionalisme.

Metode

Pendekatan kualitatif fenomenologi digunakan untuk menelaah dinamika Wahabisme yang ada di Lombok Timur, terutama bagaimana eksistensi ideologi ini berkembang di daerah tersebut. Wawancara, observasi dan telaah dokumentasi digunakan pula untuk melengkapi data yang dibutuhkan untuk mendukung penelaahan Dinamika Wahabisme (Kaelan, 2005). Populasi yang menjadi sasaran utama adalah masyarakat Lombok timur yang bergabung serta mengidentifikasi diri sebagai kelompok yang menganut faham Wahabi ini.

Konteks Sosial Masyarakat Muslim di Lombok

Menurut beberapa catatan sejarah, Islamisasi di Lombok telah dilakukan oleh Sunan Prapen atas perintah Sunan Giri. Dengan gaya dakwah yang diplomatis rombongan ulama' dari Giri berhasil menyampaikan misi menyebarkan Islam di Lombok secara damai (Wacana, 1979, hal. 17). Selain itu, ada juga yang berpendapat bahwa Islamisasi Lombok datang dari jalur Timur, yakni Makasar melalui jalur Bima dan Sumbawa. Pada tahun 1618 M Sumbawa diduduki Makasar, kemudian pada tahun 1623 Sumbawa resmi menjadi bagian dari wilayah kekuasaan Makasar. Dengan demikian, hubungan teritori yang dekat antara Sumbawa dan Lombok memberi pengaruh bagi perkembangan Islam di Lombok (Jamaluddin, 2010).

Pada fase selanjutnya, keislaman orang-orang Sasak-Lombok lebih banyak dibentuk oleh peran-peran dakwah para tuan guru. Misalnya di antara beberapa figur tuan guru yang dianggap berjasa dalam pengembangan dakwah Islam di Lombok sebagai berikut: yakni Tuan Guru Umar, Buntimbe (Lombok Tengah) Tuan Guru Amin, Sesela (Lombok Barat), dan Tuan Guru Mustafa, Sekarbela, (Lombok Barat) (Jamaluddin, 2010, hal. 242–243). Ketiga tuan guru ini diprediksi semasa dengan ulama-ulama Nusantara lainnya ketika menuntut ilmu di Makkah. Ketiga tuan guru ini lahirlah generasi tuan guru baru, yang membentuk jaringan tuan guru penganut sufisme dan penyebar ajaran tarekat di pulau Lombok.

Nama-nama jaringan tuan guru pendakwah Islam model tasawuf tarekat adalah sebagai berikut: Tuan Guru Umar Mbuntimbe (L. Sekitar kuartal pertama abad-18), Tuan Guru Bangkol (tt), Tuan Guru Abdul Gaffur (1754-1904), Tuan Guru Umar Kelayu (1785-1950), Tuan Guru Ali Batu, Sakra (w.1891), Tuan Guru Amin, Pejeruk, Tuan Guru Sidik, Karang Kelok (L.1861), Tuan Guru Lopan, Tuan Guru Saleh Hambali Bengkel, dan beberapa tuan guru lainnya, yang merupakan murid-murid tuan guru di atas yang meneruskan tarekat Nasabandiyah-Qadiriyah di Lombok (Jamaluddin, 2010, hal. 45). Pada masa kolonialisme di Lombok, kelompok tarekat di bawah jaringan para tuan guru bukan hanya sekadar sebagai kolektifitas keagamaan, melainkan juga menjadi kelompok perlawanan politik. Kelompok ini memainkan resisten dan oposisional terhadap kaum kolonial. Sehingga corak keagamaan tasawuf-tarekat memberikan kontribusi besar dalam memperkuat posisi Islam di ruang publik masyarakat Sasak di masa-masa kolonial (Mutawali, 2016). Realitas tersebut senada dengan catatan Sartono Kartodirjo, bahwa pada abad ke-19 M. tasawuf-tarekat memainkan peranan penting dalam bidang politik, bahkan tarekat menjadi golongan kebangkitan paling dominan. Gerakan tarekat bertransformasi menjadi suatu kekuatan politik-keagamaan yang memobilisasi dan mengorganisasikan gerakan perlawanan di daerah-daerah menuju cita-cita kebangkitan nasional (Kartodirjo, 1984, hal. 211–225).

Menurut para sejarawan, meskipun Islam telah datang ke Indonesia sejak abad ke-8 M, namun perkembangan kelompok-kelompok Islam dimulai sekitar abad ke-13 M, termasuk juga perkembangan organisasi-organisasi tarekat (Aliade, 1987; Dhofier, 2011, hal. 114). Hal inilah kemudian yang menyebabkan kuatnya corak keagamaan tasawuf-tarekat dalam mewarnai kultur Islam di Indonesia. Dalam konteks Lombok, berdasarkan studi-studi ekstensif yang dilakukan para peneliti, Islam merupakan preferensi sosial utama etnis Sasak. Oleh sebab itu beberapa peneliti (para antropolog) menyatakan bahwa “menjadi Sasak berarti menjadi muslim” (Umam, 2016, hal. 99).

Selama ini, Islam Sasak selalu dikategorikan menjadi dua: Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*. Kategorisasi ini telah dipopulerkan oleh Erni Budiwanti (2000, hal. 287). Dalam penelitiannya, Erni menyimpulkan bahwa dalam komunitas Islam *Wetu Telu* yang wajib melaksanakan sholat (*sembahyang*) adalah kiai dan penghulu, selain itu tidak wajib melakukan sholat (*sembahyang*). Penganut *wetu telu* juga dikatakan hanya

mengakui tiga rukun Islam yakni: syahadatain, shalat dan puasa bulan Ramadhan. Sedangkan komunitas Islam Waktu Lima didefinisikan sebagai orang-orang Sasak Muslim yang taat menjalankan syariat Islam secara utuh berdasarkan al Quran dan Hadis.

Kategorisasi ini terus menerus bertahan dan semakin mapan, padahal dalam situasi sosial yang terus berubah, ekspresi keagamaan dan corak Islam masyarakat Sasak juga terus berkembang. Pada titik ini, penting melakukan tinjauan ulang terhadap perkembangan masyarakat muslim di Lombok. Dengan tujuan agar realitas masyarakat muslim Sasak bisa dilihat secara lebih jernih dan *update*.

Di zaman kolonialisme akhir, peran para tuan guru semakin menguat dalam menyebarkan dakwah Islam di Lombok. Hal ini seiring dengan semangat nasionalisme yang bertumbuh secara nasional dari kalangan Islam. Di tanah Jawa, misalnya, semangat ini tumbuh dari kelompok Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Pengaruh dua ormas besar ini tentu sangat besar di tanah Jawa, bahkan mengalami perkembangan hingga ke pulau pulau di luar Jawa (Ishomuddin, 2014).

Dalam konteks Lombok, sekitar tahun 1934, tokoh dan ulama asal Banjarmasin, Palembang, Arab, dan India yang tinggal di daerah Ampenan, Lombok Barat, mengupayakan sebuah organisasi yang berhaluan *Ahlussunah wal-Jama'ah* (Aswaja). Tiga figur itu adalah TGH Mustafa Bakri, Sayid Ahmad Al-Idrus, dan Sayid Ahmad Al-Kaf. Mereka kemudian menginisiasi pembentukan kelompok Aswaja dengan mendirikan organisasi bernama Persatuan Islam Lombok (PIL). Tokoh-tokoh tersebut selain sebagai ulama, juga menggeluti aktivitas berdagang. Melalui aktivitas wirausaha itu mereka berinteraksi dengan berbagai kalangan dari wilayah-wilayah Nusantara, tak terkecuali dengan tokoh-tokoh pulau Jawa. Pengalaman berinteraksi itulah kemudian yang menyebabkan mereka berkenalan dengan organisasi yang berhaluan Aswaja, yang selaras dengan ideologi keagamaan PIL. Kehendak memperjuangkan jaringan Aswaja, tokoh dan ulama PIL berniat memasuki organisasi berhaluan Aswaja di tingkat nasional, yakni Nahdlatul Ulama.

Pada tahun 1934, tiga figur tersebut sepakat untuk bergabung dengan Nahdlatul Ulama. Mereka menghubungi langsung HBNO di Surabaya dengan menjumpai KH M

Dahlan, selaku pengurus HBNO wilayah Timur. Pertemuan itu menghasilkan restu untuk mendirikan NU Cabang Ampenan, Lombok Barat, dengan kepengurusan tokoh dan ulama yang berada di PIL. TGH Mustafa Bakri, Sayid Ahmad al-Idrus duduk di Syuriyah, sementara Sayuti (kakak kandung TGH Mustafa Bakri), duduk di tanfidziyah (Alawi, 2017).

Pada tahun yang sama (1934), salah satu tuan guru dari Lombok Timur, Tuan Guru Muhammad Zainuddin Abdul Madjid kembali ke Lombok setelah menyelesaikan pendidikannya di Madrasah as-Saulatiyyah Makkah. Lalu mendirikan Pondok Pesantren al-Mujahidin di Pancor, Selong, Lombok timur. Tiga tahun kemudian tepatnya pada tanggal 15 Jumadil Akhir 1356 H/22 Agustus 1937 M Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid mendirikan Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah (NWDI) khusus untuk murid laki-laki. Kemudian pada tanggal 15 Rabi'ul Akhir 1362 H/ 21 April 1943 M dia mendirikan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (NBDI) khusus untuk murid perempuan. Kedua madrasah ini merupakan madrasah pertama yang berdiri di Pulau Lombok, dan merupakan cikal bakal berdirinya semua madrasah yang bernaung di bawah organisasi Nahdlatul Wathan. Pada zaman penjajahan, Tuan Guru Muhammad Zainuddin Abdul Madjid juga menjadikan madrasah NWDI dan NBDI sebagai pusat pergerakan kemerdekaan. Bersama guru-guru madrasah NWDI dan NBDI, ia membentuk pro kemerdekaan dengan nama "Gerakan Al-Mujahidin". Tujuan utama gerakan ini adalah membela tanah air dan merebut kemerdekaan dari kaum kolonial.

Pasca kemerdekaan Indonesia, madrasah NWDI dan NBDI semakin berkembang, dan mendirikan cabang di berbagai wilayah di pulau Lombok. Pada tahun 1952 M. Misalnya, tercatat sebanyak 66 madrasah telah didirikan oleh para alumni NWDI dan NBDI. Melihat semakin banyaknya cabang madrasah yang terus bertumbuh, maka agar memudahkan proses pembinaan dan pengembangan pada tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H/ 1 Maret 1953 M, Tuan Guru Muhammad Zainuddin Abdul Madjid mendirikan organisasi Nahdlatul Wathan (NW). Organisasi ini bergerak di bidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah. Pada tahun 1997 tercatat sebanyak 647 lembaga pendidikan telah didirikan, mulai dari tingkat taman kanak-kanak hingga perguruan tinggi.

Organisasi Nahdlatul Wathan secara resmi telah tercatat dalam Akta Notaris Hendrik Alexander Malada dengan Nomor 48 tanggal 29 Oktober 1956. Dan telah berbadan hukum berdasarkan ketetapan Menteri Kehakiman Nomor: J.A.5/10515 tanggal 17 Oktober 1960, serta telah diumumkan melalui Berita Negara Republik Indonesia Nomor 90 tanggal 8 November 1960. Pasca meninggalnya Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid pada tahun 1998, organisasi NW mengalami dualisme kepemimpinan. Yakni NW di Desa Pancor dipimpin oleh TGB Zainul Madjid (cucu dari anak pertama Tuan Guru Zainuddin, Hj. Rauhun), dan NW di Desa Anjani dipimpin oleh Hj. Sitti Raihanun (putri kedua dari Tuan Guru Zainuddin) (“Sejarah Berdirinya NW,” 2017).

Secara kultur keagamaan, baik NU maupun NW sama-sama menganut paham Ahlusunnah wal Jamaah. Dua ormas ini tergolong sama tradisionalnya, amaliah-amaliah yang dilaksanakan di NU, juga dilaksanakan di NW. Tradisi tahlilan kematian, ziarah kubur, dibaan, yasinan, maulidan, barzanji, hadroh, dan berbagai tradisi keislaman lainnya sama-sama dilaksanakan kedua ormas Islam ini. Selain itu, tuan guru dari kedua ormas ini masing-masing memiliki sanad ilmu yang sama dari jalur Madrasah Shaulatiyah Makkah.

Kemunculan Wahabisme di Lombok Timur

Kegagalan negara-negara Arab dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah menimbulkan kekecewaan besar dunia Islam terhadap “proyek modernisasi Islam” yang telah dikampanyekan oleh Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Thaha Husein, Rifaat Tahtawi, dan lain-lain (Hefner, 2000, hal. 109). Kegagalan ini kemudian menjadi pemicu utama gejala kebangkitan gerak revivalisme Islam (*salafism*). Dalam konteks Indonesia, tumbuhnya semangat revivalisme tak dapat dilepaskan dari peran Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) (N. Hasan, 2002, hal. 32), yakni sebuah lembaga dakwah yang didirikan pada tahun 1967 oleh Natsir dan kawan-kawan di Masyumi atas bantuan dana dari Saudi, Kuwait dan Pakistan (M Van Bruinessen, 1999, hal. 291). Jaringan intelektual yang dilahirkan dari DDII melakukan kritik terhadap pemikiran-pemikiran tokoh modernis seperti Nurcholish Madjid dan Harun Nasution yang

dianggap terlampau liberal dan gagal dalam mewujudkan kebangkitan Islam di Indonesia (Anshari, 1980).

Untuk mengembangkan semangat revivalisme di Indonesia DDII melakukan penerjemahan secara massif atas karya-karya Sayyid Quthb, Sa'id Hawa, Musthafa Masyhur, Musthafa al-Shiba'i dan lain-lain. Selain itu, DDII juga menjadi lembaga penyeleksi dan pengirim mahasiswa-mahasiswa Indonesia untuk belajar ke Timur Tengah seperti ke Al-Azhar Mesir, Universitas Ibnu Sa'ud Riyadh, dan Universitas Islam Madinah. DDII juga menjadi partner Saudi Arabia dalam mendirikan LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) tahun 1979 di Jakarta., lembaga ini merupakan cabang dari Universitas Ibnu Sa'ud Riyadh (Anshari, 1980, hal. 45). Oleh karenanya, sejak saat itu, pemikiran-pemikiran revivalis Islam mulai tumbuh dan berkembang pesat di Indonesia (Martin Van Bruinessen, 2013, hal. 292).

Tahun 1980-an terjadi arus balik besar-besaran pelajar-pelajar Indonesia dari Timur Tengah. Saat itu Indonesia seperti sedang panen sarjana-sarjana Islam alumni Timur Tengah. Sekitar tahun 1984, Wahabisme di bawa ke Lombok Timur pertamakali oleh seorang alumni Timur Tengah, yakni Tuan Guru Husni. Ia adalah salah seorang putra dari tokoh NU Lombok Timur, yakni Tuan Guru H. Abdul Mannan bin Tuan Guru H. Jamaluddin (Sarkawi & Abidin, 2017). Dalam buku sejarah NU Lombok, pengurus cabang NU Lombok secara resmi berdiri pada tahun 1952 yang berpusat di Masbagik, Lombok Timur.

Adalah Tuan Guru Jamaluddin (kakek Tuan Guru Husni) merupakan salah satu salah satu pelopor berdirinya organisasi Rabithah, yakni organisasi yang konsen mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan NU di Lombok. Organisasi rabithah terbentuk berdasarkan koalisi tujuh yayasan pendidikan NU, yakni: (1) Yayasan pendidikan Jamaluddin, Aikmel, (2) Yayasan Pendidikan Islahuddiny, Kediri, (3) Yayasan Pendidikan Darul Quran, Bengkel, (4) Yayasan Pendidikan Nahdlatul Ummah, Masbagik, (5) Yayasan Darul Falah, Pagutan, (6) Yayasan Jamiyah Islamiyah Pancor, dan (7) Yayasan Marakit Ta'limat, Mamben, Lombok Timur (Kusumah, 2010, hal. 71).

Menurut penuturan TGH Tarmudzi, Tuan Guru Husni sering berpindah-pindah *khalaqoh* pengajian selama belajar di Makkah. Ia merupakan sosok yang memiliki

semangat keingintahuan yang tinggi. Sehingga pada akhirnya ia menemukan suatu *khalaqoh* pengajian (wahabi) dan ia memilih tekun untuk mengaji di majlis tersebut dalam waktu yang cukup lama (Turmudzi, 2017a). Selaku alumni Makkah dan putra tokoh NU di desanya, ketika Tuan Guru Husni ke Lombok pasca studi di Makkah, maka dia langsung mendapatkan kepercayaan untuk tampil sebagai tokoh agama. Namun demikian, ketika ia mulai tampil memberikan ceramah-ceramah agama, ia banyak mengkritik beberapa tradisi, ritual, dan amaliah-amaliah NU yang dianggap tak memiliki pendasaran yang sah dari al Quran dan hadis. Materi dan pola dakwahnya yang tegas menentang praktik dan ritual yang telah menjadi keyakinan masyarakat setempat akhirnya mendapatkan penolakan dan resistensi dari Masyarakat (Said, 2017). Bahkan, ia akhirnya tak diperbolehkan menyampaikan ceramah-ceramah agama di desa tempat kelahirannya Bagik Nyaka. Penolakan ini memaksa Tuan Guru Husni mencari medan dakwah baru, ia kemudian di daerah Lombok Tengah, yakni tepatnya di Desa Batujai. Di tempat baru ini, mulai mendapat beberapa pengikut, dan dakwahnya berjalan cukup lancar. Semakin hari majlis dakwahnya semakin ramai.

Setelah mendapat cukup banyak pengikut di Lombok Tengah, Tuan Guru Husni mulai secara terbuka mengkritik praktik-praktik lokal dan tradisi keagamaan yang sudah berkembang di kalangan NU dan NW. Pola dakwahnya yang agak keras dan pandangan keagamaanya yang hitam-putih kembali menyebabkan masyarakat setempat, khususnya yang berafiliasi kepada ormas Islam NU dan NW merasa tersinggung. Sebab mereka merasa menjadi objek tuduhan bid'ah, syirik, dan khurafat materi dakwah Tuan Guru Husni. Oleh sebab itu, konflik horizontal tak dapat dihindarkan, akibatnya, masyarakat setempat bersepakat untuk melarang kegiatan dakwah Tuan Guru Husni di Desa Batu Jai, Lombok Tengah. Pasca pelarangan tersebut, Tuan Guru Husni mencari medan dakwah baru, yakni Lombok Utara. Kehadiran Tuan Guru Husni di wilayah ini diterima dengan baik, sebab wilayah ini saat itu tak memiliki kader militan yang berafiliasi kepada NW maupun NU (Turmudzi, 2017b).

Beberapa tahun kemudian, ketika ayahnya, yakni Tuan Guru H. Abdul Mannan meninggal dunia, Tuan Guru Husni kembali berdakwah di Desa Bagik Nyaka. Sebab ia merasa berhak mewarisi otoritas ayahnya sebagai tokoh agama. Menyikapi kehadiran kembali Tuan Guru Husni di Desa Bagik Nyaka, masyarakat terpecah menjadi dua

golongan, sebagian masyarakat mendukung dan menerima kembali Tuan Guru Husni, dan sebagian yang lain tetap tidak mau mengikuti dan tidak menerima dakwahnya dan tetap setia memilih berafiliasi kepada ormas Islam NU (Sarkawi, 2017).

Setelah mendapat ruang dakwah di Desa Bagik Nyaka, Tuan Guru Husni mulai melebarkan sayap dakwahnya di beberapa wilayah Lombok Timur. Ia aktif berkeliling ke desa-desa yang merupakan basis murid-murid ayahnya di masa lalu, yakni kalangan Nahdliyin. Menurut sebagian masyarakat, awalnya materi dakwah yang disampaikan Tuan Guru Husni tidak berbeda dengan ajaran dan tradisi NU, sehingga ia bisa diterima oleh masyarakat. Namun belakangan, ia mulai mendengungkan *ar-ruju' ila al Quran wal hadis*. Ia menjelaskan kepada masyarakat, bahwa terlalu banyak perbedaan (*khilafiyah*) dalam tradisi fiqh Islam, sehingga ummat Islam terpecah belah. Oleh karenanya, umat Islam harus kembali kepada dua sumber utama, yakni al Quran dan hadis (Al-Mizan, 2017). Tuan Guru Husni juga mulai memvonis secara tegas amaliyah dan tradisi yang dianggap syirik, bid'ah, khurafat dalam kultur keagamaan NU maupun NW. Akibatnya, terjadi segregasi sosial di tengah-tengah masyarakat antara *wahabiyun* dengan kalangan duo *Nahdliyin*: NU dan NW.

Pasca reformasi, perkembangan Wahabi semakin massif di Lombok Timur. Menurut pengamatan, faktor utama perkembangan dan gerakan wahabi tak dapat dilepaskan dari kuatnya jaringan yang dibangun Tuan Guru Husni dengan Arab Saudi dan Riyadh. Dua negara tersebut menjadi negara donor bagi kegiatan dakwah wahabi di Lombok Timur. Desa Bagik Nyaka yang sejak tahun 1952 menjadi basis NU, kini berubah menjadi markas besar Wahabi NTB. Di desa ini didirikan wahabi center, yakni Masjid Sulaiman Fauzan Al-Fauzan yang sangat megah. Pembangunan tersebut didanai oleh Saudi Arabia dan Riyadh (Sarkawi & Abidin, 2017). Secara berkala Syaikh-syaikh Wahabi dari Timur Tengah berkunjung ke Lombok Timur untuk mengisi tablig akbar.

Gerakan Masjid, Dakwah dan Kesalehan

Berdasarkan hasil pengamatan, gerakan Wahabi di Lombok Timur dapat dikatakan menggunakan strategi "*masjid movement*". Artinya, bahwa dalam menyebarkan dan mengembangkan ideloginya kelompok ini memperbanyak membangun masjid-masjid. Temuan di lapangan menunjukkan terdapat sekitar 80

Masjid di Lombok Timur yang dibangun komunitas Wahabi atas bantuan Saudi, Kuwait dan Riyadh (Sarkawi & Abidin, 2017). Masjid-masjid ini tersebar beberapa desa, diantaranya; desa Kembang Kerang Daya (utara) dan Lauk (selatan), Desa Dasan Bagik, Desa Suralaga, Desa Suntalangu, Desa Sapit, Desa Suwela, Desa Aikmel, Desa Rempung, Desa Bebidas, Desa Sukarara, Desa Apitaik, Desa Pringgabaya, Desa pohgaiding, Desa Pesugulan, desa Sembalun, Desa Toya, Desa Jinang, Desa Tembeng, Desa perigi, Desa korleko, Desa kesik, Desa Lendang Nangka dan lain-lain.

Dengan massifnya pembangunan masjid maka semakin gampang menarik massa untuk bergabung ke dalam kelompok ini. Pembangunan masjid harus dipahami, selain sebagai kebutuhan dakwah Islam, juga sebagai strategi penyebaran ideologi Wahabi. Mereka juga mendirikan pondok pesantren dan diniyah di desa desa. Strategi ini tampaknya cukup efektif untuk menarik perhatian masyarakat setempat untuk bergabung dengan mereka. Di sisi lain, kehadiran masjid-masjid baru yang didirikan kelompok Wahabi memunculkan kontestasi keagamaan di tingkat lokal desa. Sebagian kelompok wahabi yang dahulunya bergabung dalam satu Masjid dengan warga NU dan NW, lalu memisahkan diri, kemudian melancarkan kritik terhadap warga NU dan NW dari mimbar dakwah Masjid baru.

Lombok Timur sebetulnya merupakan basis massa NW dan NU. Namun belakangan ini, utamanya pasca reformasi 1998, terjadi pergeseran yang cukup signifikan. Meningkatnya jumlah bangunan masjid di desa-desa menunjukkan jumlah komunitas wahabi semakin meningkat dari tahun ke tahun. Dari situ dapat disimpulkan, bahwa peningkatan jumlah komunitas Wahabi menunjukkan ada perpindahan massa dari NU dan NW yang bergabung dengan Wahabi.

Berdasarkan pengamatan di lapangan dan wawancara dengan beberapa tokoh, setidaknya ada beberapa faktor yang menyebabkan migrasi Nahdliyin ke Wahabi terjadi; *Pertama*, kalangan awam tertarik terhadap ajaran pemurnian tauhid yang dibalut jargon kembali ke al Quran dan hadis. *Kedua*, faktor ekonomi. Kelompok Wahabi memaksimalkan fungsi pelayanan (*servicing*) kepada masyarakat, misalnya pemberian santunan keluarga, pemberian beasiswa studi ke Timur Tengah, bantuan dana pembangunan pesantren dan masjid. Fungsi pelayanan semacam ini tidak maksimal

di ormas NU dan NW, bahkan pembangunan masjid dan pesantren hanya mengandalkan swadaya jamaah. *Ketiga*, melalui perkawinan. Pengikut wahabi yang menikahi perempuan non-wahabi biasanya akan mengajak istrinya mengikuti paham wahabi. *Keempat*, kedermawanan kelas elit Wahabi. Kelas elit wahabi biasanya menyediakan bantuan dan lapangan kerja bagi masyarakat kelas ekonomi rendah, sehingga pelan-pelan mereka yang dibantu diajak bergabung dengan kelompok Wahabi (Al-Mizan, 2017). *Keenam*, frustrasi atas konflik internal dualisme PBNW. Konflik dan dualisme PBNW berdampak kepada masyarakat tingkat bawah. Misalnya terjadinya konflik dan perebutan madrasah NW di tingkat desa. Tentu, situasi tersebut menimbulkan frustrasi, sehingga sebagian masyarakat memilih pindah ke Wahabi yang menyediakan lembaga pendidikan tanpa harus terlibat di dalam konflik yang berlarut-larut (Said, 2017).

Media Dakwah: Radio, Facebook, dan Youtube

Di awal-awal kemunculannya di Saudi Arabia, Wahabi sangat anti terhadap segala kemajuan. Sebab modernitas dianggap sebagai bagian dari proyek westernisasi. Pada tahun 1920-an, ulama'-ulama' Wahabi menolak kehadiran radio sebagai media dakwah di Saudi. Bahkan beberapa radio harus dipaksa tutup, karena dianggap sebagai barang baru yang tak pernah ada dan tak pernah dilakukan di zaman Rasul (Soekarno, n.d., hal. 391). Namun derap arus zaman yang tak bisa dibendung, revolusi teknologi semakin deras, Wahabi di tahun 1940-an telah jauh berubah dari Wahabi tahun 1920-an. Seperti ditulis Soekarno, bahwa pada tahun 1940-an, Wahabi telah memiliki 35 stasiun radio sebagai media dakwahnya untuk menyebarkan ideologinya secara global ke seluruh penjuru dunia (Soekarno, n.d., hal. 392).

Perkembangan terbaru dunia teknologi seperti hadirnya internet dan turunannya seperti jejaring media sosial, facebook, twitter, dan youtube direspon secara cerdas oleh kalangan Wahabi di Lombok Timur. Kelompok ini menjadikan media baru tersebut sebagai media dakwah secara kreatif. Wahabi di Lombok Timur, selain menggunakan Masjid sebagai arena dakwah, mereka juga memaksimalkan media seperti radio As-sunnah, fans page facebook, dan youtube (Chaplin, 2018).

Radio Assunnah Bagik Nyaka.

Radio ini merupakan corong dakwah kelompok Wahabi di Lombok Timur. Radio sebagai media komunikasi yang bisa menjangkau lapisan masyarakat bawah, dianggap cukup strategis dan efektif untuk menyiarkan secara langsung ceramah-ceramah para ustaz-ustaz wahabi dari markas besar Masjid Sulaiman Al-Fauzan kepada para pendengar di pelosok-pelosok desa. Radio ini mengudara tiap hari dengan program utama dakwah, tanya jawab agama Islam, murottal al Quran, dan hadis-hadis pilihan. Radio ini menjadi radio komunitas yang tidak menggunakan jasa iklan dari pihak manapun. Dana operasional radio ini didapatkan dari sumbangan pengusaha-pengusaha lokal dari kalangan Wahabi.

Dakwah via Facebook dan FP Facebook.

Facebook sebagai jejaring media sosial yang paling populer saat ini telah mampu menghubungkan seperduabelas manusia di bumi ini secara maya. Jumlah pengguna jaringan tersebut nyaris dua kali lebih besar dari jumlah penduduk Amerika. Indonesia menjadi negara dengan pengguna facebook keempat dunia pada tahun 2008. Melihat kenyataan itu, kelompok Wahabi ternyata sangat responsif menanggapi perkembangan teknologi. Ustaz-ustaz mereka menggunakan live facebook saat mengaji (dakwah), dan juga memanfaatkan fitur fans page facebook secara kreatif untuk mendesiminasikan ajaran-ajaran Wahabi.

Wahabi di Lombok Timur memanfaatkan facebook sebagai media dakwah. Mereka memiliki fans page facebook dengan nama Rijani TV. Melalui laman facebook ini kajian-kajian yang diisi para ustaz mereka disiarkan secara live. Laman Facebook ini juga memproduksi/memposting rekaman ceramah-ceramah pendek berdurasi 5-7 menit yang senantiasa diviralkan (Iqbal, 2013). Ada pula akun facebook forum pencita sunnah yang dikelola oleh generasi muda Wahabi di masing-masing desa. Melalui akun tersebut kajian, khutbah, dan ceramah-ceramah dai muda wahabi disiarkan dan kemudian diviralkan.

Pilihan facebook sebagai media dakwah merupakan langkah taktis untuk menyasar generasi millenial sebagai objek dakwah. Dalam konteks ini, wahabi secara

cerdas telah memanfaatkan media sosial facebook sebagai “*hegemonic aparatuses*” dalam ruang publik maya untuk menyebarkan ideologinya. Sebab mereka sadar bahwa media sosial merupakan arena baru perang ideologi (*gozwul fikri*) dan simbol untuk merebut penerimaan sosial dan dominasi sosial keagamaan. Dalam perspektif Pierre Bourdieu, fenomena ini merupakan proses pembentukan sosial dakwah yang distrukturkan melalui serangkaian arena (media sosial) yang terorganisasi secara hierarkis. Arena menjadi ruang yang terstruktur dengan kaidah kaidah keberfungsian sendiri, juga dengan relasi-relasi kekuasaannya sendiri. Dengan demikian, arena adalah suatu konsep dinamis di mana perubahan posisi-posisi agen mau tak mau menyebabkan perubahan struktur arena (Bourdieu, 2015).

Dakwah via Rinajni TV dan Rodja TV.

Aktivitas dakwah Wahabi di Lombok Timur, yakni di Masjid Sulaiman Fauzan al-Fauzan diliput secara lokal maupun nasional melalui kanal TV Lokal Rinjani, dan TV Nasional Rodja TV. Ustaz-usaz lokal Wahabi di Lombok Timur juga diberikan slot untuk tampil melalui siaran TV Rodja secara berkala. Kekuatan jaringan media televisi yang digunakan wahabi tentu mengalahkan NW yang tidak memiliki kanal televisi Lokal. Demikian pula NU, belum memiliki kanal TV lokal, dengan demikian maka dapat dikatakan bahwa strategi dakwah melalui media di Lombok Timur dimenangkan oleh Wahabi. Dalam soal ini, NW dan NU dalam ketinggalan jauh dibanding Wahabi.

Purifikasi, Konstruksi Kuasa dan Otoritas Keagamaan

Agenda purifikasi yang dilakukan Wahabi dalam konteks ini akan dilihat sebagai aktivitas diskursif, dimana materi-materi dakwah Wahabi merupakan suatu strategi diskursif yang berkorelasi dengan produksi kuasa dan otoritas keagamaan dalam konteks masyarakat Lombok Timur. Kritik-kritik yang ditujukan kalangan Wahabi terhadap kultur (amaliyah) keagamaan komunitas NU dan NW dapat dipahami sebagai strategi Wahabi dalam mengkonstruksi kelompoknya sebagai yang paling otoritatif mewakili “Islam murni”. Hal tersebut misalnya, diungkapkan oleh Ustad Zainal Abidin; salah seorang da’i muda as-Sunnah (Wahabi):

“*As-Sunnah (Wahabi) berdakwah untuk kembali berpegang kepada al Qur an dan Sunnah. Sesuai dengan pemahaman para shohabat dan para salafu al-sholih. Sebab banyak ormas-ormas Islam dalam melakukan gerakan dakwahnya masih terkontaminasi oleh takhayyul, khurafat, dan bid’ah. Bahkan, masih banyak anggota masyarakat yang mengamalkan adat-istiadat peninggalan nenek moyang yang mengarah kepada kesyirikan*” (Sarkawi & Abidin, 2017).

Ungkapan tersebut secara jelas menegaskan bahwa ormas-ormas Islam di Lombok (NU dan NW) dianggap belum melakukan upaya maksimal dalam gerakan pemurnian. Bahkan praktik-praktik keagamaan di lingkaran NU dan NW dianggap masih terkontaminasi dengan takhayyul, khurafat dan bid’ah. Selain itu, kalangan Wahabi juga menolak sebagian adat istiadat yang tumbuh di tengah tengah masyarakat, karena dianggap berpotensi menuju kesyirikan (Duderija, 2010).

Secara umum, ada tiga prinsip dasar Wahabi dalam melakukan gerakan dakwahnya di Lombok Timur: *Pertama*, kalangan Wahabi meyakini bahwa al Quran dan hadis merupakan panduan lengkap bagi umat Islam untuk menjawab semua tantangan zaman (Utsamin, 2009). *Kedua*, berpegang teguh pada teks hadis tanpa menggunakan kontekstualisasi. Mereka meyakini bahwa apa yang dikatakan teks secara tersurat ialah ketetapan hukum yang tak akan berubah sepanjang masa. *Ketiga*, Wahabi meyakini bahwa ajaran al Quran telah jelas dan sempurna. Oleh sebab itu tak perlu ada upaya ta’wil, sebagaimana dikatakan Abdul Qodir Al-Jawwaz, mengambil makna lahiriyah teks al Quran dan hadis merupakan prinsip dasar Ahlusunnah wal Jamaah (Jawas, 2015). Sebelum Wahabi muncul di Lombok Timur, NU dan NW merupakan representasi Islam ortodoks yang sering diperhadap-hadapkan dengan “Islam *Wetu Telu*”. Yakni sebuah tipologi keagamaan yang dianut oleh sebagian kecil Masyarakat Lombok, di Desa Bayan. *Wetu telu* distigma sebagai Islam yang belum sempurna, sehingga para Tuan Gurudari kalangan NU dan NW kerap menjadikan komunitas wetu telu sebagai objek dakwahnya. Dalam konteks ini, NU dan NW menempati posisi Islam ortodoks, sementara Islam *Wetu Telu* dalam posisi Islam yang belum sempurna dikatakan ‘sinkretis’.

Kemunculan Wahabi di Lombok mengubah struktur kategori ortodoksi, dalam konteks ini wahabi menganggap NU dan NW sebagai Islam yang masih sinkretis, masih

terkontaminasi oleh tradisi-tradisi lokal. Sehingga pada titik ini, Wahabi seolah-olah tampil sebagai kekuatan baru yang merepresentasikan dirinya sebagai ortodoksi Islam di Lombok Timur. Dalam konteks Lombok, tesis yang dibangun Clifford Geertz tentang santri, priyayi dan abangan menjadi tidak relevan, sebab kalangan santri dari lingkaran NU dan NW oleh Wahabi masih dianggap abangan, karena mereka mempraktikkan tradisi dan kebudayaan lokal.

Beberapa ritual keagamaan (amaliyah) kalangan NU dan NW yang menjadi titik kritik Wahabi sebagai berikut: *Pertama*, Tahlilan. Secara umum tahlilan merupakan ritual yang telah menjadi tradisi di tengah masyarakat Lombok Timur. *Tahlilan* mengandung makna membaca “la Ilaha illa Allah”. Tahlilan dilaksanakan sebagai cara untuk mengungkapkan rasa syukur atas berbagai hal, misalnya; pernikahan, khitanan, dan sebagai rangkaian prosesi dalam acara kematian. Secara sosiologis, tradisi ini mencerminkan solidaritas sosial pedesaan, di mana masyarakat saling mengunjungi untuk memperkuat solidaritas sosial. Kunjungan anggota masyarakat ke rumah “*shohibul hajah*” untuk acara tahlilan biasanya sambil membawa sejumlah uang yang diberikan kepada tuan rumah sebagai wujud saling membantu (*ta’awun*). Menurut kalangan Wahabi, tradisi ini dikategorikan sebagai bid’ah, yakni perkara yang tidak memiliki dasar (*dalil*) di dalam al Quran maupun hadis. Oleh karenanya, bagi Wahabi, ritual ini dianggap sebagai suatu penyimpangan yang dilakukan oleh warga NW dan NU (M. T. Hasan, 2001, hal. 238).

Kedua, ziarah kubur secara umum, masyarakat muslim di Lombok, baik kalangan NU maupun NW sudah terbiasa mentradisikan ziarah makam, baik makam keluarga, makam para wali dan alim ulama yang dianggap telah berjasa menyebarkan ajaran Islam di pulau Lombok. Beberapa makam (kuburan) yang sering diziarahi oleh masyarakat misalnya, makam Batu Layar, makam Bintaro, makam Selaparang, makam Lopan, Makam Rembitan, makam Loang Balok, dan lain-lain. Ziarah makam ini bisa dilakukan secara individual dan kelompok, bahkan terkadang ziarah makam menjadi *annual program* yang dilaksanakan oleh pondok pesantren pondok pesantren di Lombok.

Dalam keyakinan masyarakat Sasak, tradisi ziarah makam selain sebagai bentuk penghormatan kepada para auliya, juga diyakini sebagai acara yang dapat memberi berkah. Karena dengan mengunjungi makam-makam orang saleh, setidaknya masyarakat bisa merefleksi napak tilas dan jejak sejarah perjuangan mereka, para wali dalam menyiarkan Islam di pulau Lombok. Sementara, bagi kalangan Wahabi, tradisi ziarah kubur ini dikatakan sebagai ritual yang sangat dekat dengan kesyirikan. Wahabi menuding bahwa masyarakat yang melakukan ziarah kubur itu banyak yang salah kafrah, yakni mereka meminta dan berdoa kepada *ahlul qubur*, bukan kepada Allah. Dengan alasan itu, kalangan Wahabi memberi stigma "*ubbadul qubr*" kepada para penziarah. Terkait perkara ini, menarik mengutip pendapat Sayyid Alawi al-Maliki, bahwa orang yang ziarah kubur dan bertawassul bukanlah menyembah Nabi, wali atau para shalihin yang dikunjungi, namun hanya menjadikan mereka perantara berdasarkan rasa cinta kepada mereka (Maliki, 2010, hal. 74).

Ketiga, talqin mayyit yang merupakan suatu amalan yang khilafiyah dalam pandangan beberapa ulama. Menurut Imam Syafii, Hanafi, dan Hambali, seperti yang dijelaskan oleh Abdurrahman al-Jaziri bahwa tidak ada anjuran dan larangan yang jelas terakit talqin mayyit setelah penguburan. Sedangkan Imam Maliki berpendapat bahwa mentalkin mayyit setelah penguburan hukumnya makruh, karena talkin dianjurkan ketika seseorang masih hidup, atau ketika sakratul maut (Jaziri, n.d.). Sementara di Lombok, talqin mayit telah mentradisi sejak lama dalam prosesi pemakaman orang muslim Sasak. Tradisi inilah yang sering dikritik oleh Wahabi, mereka berpendapat bahwa talqin mayyit setelah penguburan adalah suatu tindakan bid'ah.

Keempat, Hiziban dalam tradisi keagamaan NW membaca hizib merupakan amalan yang rutin dilakukan, yakni membaca Hizib Nahdlatul Wathan karya pendiri NW Tuan Guru H. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid. Pembacaan hizib ini bisa dilakukan baik secara individu maupun kolektif. warga NW biasanya membaca hizib secara berkeliling dari rumah ke rumah. Hal ini telah berlansung sejak lama di lingkaran NW. Bagi Wahabi, hal tersebut jelas merupakan *bid'ah dholalah*, sebab tidak ditemukan tuntunan dalam al-Quran dan hadis untuk melakukan kegiatan semacam itu.

Kelima, perayaan maulid perayaan maulid Nabi di Lombok biasanya dirayakan secara meriah. Maulid nyaris dirayakan oleh semua kalangan masyarakat di kampung-kampung. Selain itu, pondok pesantren pondok pesantren juga melaksanakan maulid dengan aneka acara seperti perlombaaan baca kitab, azan, qosidah, tahfiz, dan beberapa acara olahraga, puncaknya diadakan pengajian umum yang menguraikan nilai historis dari peristiwa kelahiran Nabi. Di beberapa desa seperti Sembalun, Bayan, Sapit, dan lain-lain masyarakat merayakan tradisi “Maulid Ada”. Dalam perayaan tersebut ibu-ibu membawa *dulang* (sejumlah makanan terdiri dari nasi, lauk pauk, buah-buahan, rokok yang ditaruh di wadah aren dan dilengkapi dengan hiasan-hiasan) ke masjid dan bapak-bapak berkumpul di masjid untuk melakukan tahlilan dan berdoa, kemudian setelah itu menikmati hidangan *dulang* secara bersama-sama di masjid.

Identitas, Etnisitas dan Nasionalisme

Menurut Anderson, identitas adalah konstruksi yang diracik melalui simbol dan ritual dalam kaitannya dengan kategori teritorial dan administratif (Anderson, 2014). Persoalan identitas sosial ini selalu terkait erat dengan kuasa, bahkan hal itu acapkali disebut politik identitas. Singkatnya, masing-masing individu ataupun kelompok akan mengklaim identitas dan melegitimasi kelompoknya dalam ruang publik. Terma politik identitas ini merujuk kepada aktivitas/gerakan kelompok tertentu untuk memperjuangkan identitas dan kepentingannya dalam struktur sebuah masyarakat untuk mendapatkan kekuasaan. Politik identitas ini terkait erat dengan identitas ras, gender, sexualitas, bahkan juga kelompok agama (*religious group*) (Peter & Jan, 1998).

Dalam banyak kasus, setiap kelompok sosial (termasuk kelompok agama) berusaha untuk menjadikan anggotanya memiliki identitas sosial yang kuat dan inheren terhadap kelompoknya (Fadhal & Nurhajati, 2012). Sebab secara psikologis, hal itu akan menciptakan solidaritas dan komitmen terhadap kelompok (Rohmaniyah & Woodward, 2012). Singkatnya identitas sosial merupakan konsep diri seseorang yang berasal dari pengetahuan atas keanggotaannya dalam suatu kelompok sosial tertentu, yang di dalamnya terdapat nilai-nilai, emosi, keterlibatan, keyakinan, kepercayaan, rasa peduli dan rasa bangga terhadap keanggotaannya dalam kelompok tersebut.

Identitas keagamaan dalam konteks ini misalnya bagaimana kelompok Wahabi di Lombok Timur mengelompokkan dirinya sebagai para pengikut “As-Sunah” merupakan bentuk penguatan solidaritas. Juga sebagai politik distingsi terhadap kelompok ormas Islam lain seperti NU dan NW. Penguatan identitas ini distrukturkan melalui serangkaian wacana keagamaan “Islam murni” dan melalui simbol-simbol keagamaan, misalnya gamis, cadar, jilbab besar dan lain-lain (Rohmaniyah & Woodward, 2012). Warga NU dan NW di Lombok Timur masih mempertahankan cara berpakaian layaknya muslimah tradisional, jilbab biasa, bahkan masih ada yang hanya memakai kerudung. Warga NU dan NW juga masih memakai busan adat pada momen-momen tertentu, misalnya ketika ada perayaan tradisi dan kebudayaan lokal. Intinya yang penting memenuhi standar moral dan layak dipakai sehari-hari. Sedangkan Wahabi, tidak setuju dengan penggunaan pakain adat, sebab hal itu dianggap kultur dan budaya Sasak yang telah terkontaminasi oleh Bali. Oleh karenanya, kalangan Wahabi menganggap kebudayaan Sasak banyak dipengaruhi Hindu Bali (Parmitha, 2017, hal. 195).

Penolakan Wahabi terhadap simbol simbol kebudayaan lokal, tentu saja tumbuh dari imajinasi menjadi “muslim ideal”. Artinya, menjadi muslim ideal bagi mereka adalah dengan menjalankan ajaran Islam secara murni tanpa terkontaminasi dengan adat dan budaya lokal. Pandangan ini membuat kalangan Wahabi mengabaikan terhadap identitas ke-Sasakannya. Sebab bagi mereka, menjadi muslim *kaffah* harus “seperti” Arab sepenuhnya. Cara pandang ini tentu menyebabkan identitas kesusakan yang merupakan identitas asli ditempatkan sangat imperior, sementara identitas Arab sebagai yang superior. Pada titik inilah, kalangan Wahabi sebetulnya mengalami kegamanan identitas, mereka teralienasi dari identitas etniknya sendiri yang disebabkan pemahamannya atas konsep “Islam murni”.

Pergeseran Identitas: dari Tuan Guru ke “Ustaz Abu”

Gerakan Wahabi juga memainkan distingsi identitas di ranah intelektual, yakni mengubah nama-nama aktor intelektual dari “tuan guru” ke “Ustaz Abu”. Di awal-awal kemunculannya di Lombok Timur, pendakwah Wahabi masih menggunakan istilah “tuan guru” untuk menyebut tokoh agama. Istilah tuan guru berlaku secara umum di

Lombok untuk penyebutan tokoh agama. Namun belakangan, generasi pendakwah wahabi tidak mengidentifikasi diri sebagai “tuan guru” meskipun mereka adalah para alumni Timur Tengah, tapi lebih memilih menggunakan sebutan “Ustaz Abu”.

Menurut Jamaluddin, sejak Abad ke-18 masyarakat Lombok telah menggunakan sebutan tuan guru bagi tokoh agama. Jamaluddin berhasil melacak beberapa figur tuan guru yang hidup sekitar Abad ke-18, seperti; Tuan Guru Umar Mbuntimbe (L. Sekitar kuartal pertama abad-18), Tuan Guru Bangkol Praya (semasa dengan Tuan Guru Umar Mbuntimbe), Tuan Guru Abdul Gaffur (1754-1904), Tuan Guru Umar Kelayu (1785-1950), Tuan Guru Ali Batu Sakra (w.1891), Tuan Guru Amin, Pejeluk (semasa dengan Ali Batu Sakra), Tuan Guru Sidik, Karang Kelok (L.1861), Tuan Guru Lopan, Tuan Guru Saleh Hambali Bengkel, dan beberapa tuan Guru lainnya, yang merupakan murid-murid tuan guru di atas yang meneruskan tarekat Nasabandiyah-Qadiriyyah di Lombok (Jamaluddin, 2010).

Menurut penulis, ke-engganannya Wahabi menggunakan terma “tuan guru” merupakan sebuah *“politic of distinction”* agar figur keagamaan Wahabi berbeda dengan figur NU dan NW. Ada beberapa alasan di balik distingsi tersebut, pertama, terma “tuan guru” adalah diksi lokal, bukan terminologi Arab-Islam. Selain itu, dalam konstruksi masyarakat Sasak, posisi tuan guru amat disakralkan dan cenderung elitis. Kemungkinan juga karena sebutan “tuan guru” terlahir dari tradisi Islam tarekat yang berkembang di Lombok pada abad 18. Wahabi sebagaimana diketahui sangat anti terhadap gerakan tarekat. Akibatnya, terma tersebut kerap menimbulkan kultus kepada seorang figur. Bagi Wahabi, kecenderungan masyarakat Sasak, terutama kalangan NU dan NW yang gemar mengkultus figur tertentu tidak sesuai dengan ajaran Islam, hal itu dinilai mendekati kesyirikan. Kebiasaan-kebiasaan santri dalam mencari berkah dari tuan guru dianggap suatu tindakan yang menyimpang oleh kalangan Wahabi, sebab keberkahan itu bersumber dari Allah semata, bukan tuan guru.

Etnisitas dan Nasionalisme

Etnisitas Sasak sebagai komunitas lokal senantiasa mengalami hubungan dialektis dengan proses globalisasi dan perubahan sosial. Dari situ, bahwa identitas etnis tidak bertumbuh dalam ruang hampa, melainkan ia dipengaruhi oleh persilangan

kebudayaan melalui migrasi-migrasi etnis-etnis lain ke Lombok (Turmudzi, 2017b). Dalam keadaan tertentu, identitas etnis seringkali dikonstruksi oleh fungsionaris negara, dan diperlihatkan kembali oleh pihak-pihak yang menganggap hal tersebut dapat menjaga dan memelihara dominasi negara. Identitas etnik merupakan identifikasi diri yang paling utama, sebab hal ini terkait dengan kesadaran tentang asal muasal seperti hubungan darah. Atas dasar itulah, etnisitas mengatur kesetiaan pada keturunan yang diklaim dari nenek moyang yang sama, dan oleh karenanya, etnisitas dinyatakan sebagai produk dari masa lalu untuk mengungkap asal muasal yang sama, hubungan sosial dan berbagi nilai seperti bahasa dan agama.

Dalam konteks perbincangan ini, *encounter* etnis Sasak dengan pengaruh global *Wahabism* beserta sederet identitas Arab yang dibawanya menciptakan identitas yang hibrid. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana kelompok Wahabi mengkonstruksi identitas kelompoknya berdasarkan ideologi, bukan etnik. Mereka menerima segala hal yang dikatakan “Islami” dan “murni”, serta mengabaikan hal-hal yang merepresentasikan etnik Sasak sebab dianggap tidak “Islami”. Proses sosial dan budaya inilah yang menimbulkan transformasi secara periodik maupun episodik bagi suatu kelompok tertentu untuk menciptakan identitas kolektifnya berdasarkan tujuan dan kepentingan bersama, baik kuasa agama maupun kuasa politis. Kaitannya dengan hal ini, penting kiranya menguraikan bagaimana komunitas Wahabi melihat identitas etnik Sasak. Bagaimanapun mereka memandang demokrasi dan nasionalisme dalam konteks NKRI.

Modernitas telah menciptakan sistem politik demokrasi, yakni suatu sistem pemerintahan yang dianut oleh sebagian besar negara bangsa di muka bumi ini. Namun demikian, maraknya gerakan Islamisme juga berbanding lurus dengan penolakan terhadap demokrasi itu sendiri. Situasi ini akhirnya melahirkan kelompok-kelompok ekstrimis yang anti demokrasi di negara-negara berpenduduk muslim. Menurut beberapa sarjana barat semisal Bernad Lewis (2002), Ellie Kedurie (1994) dan Albert Hourani (1961) fenomena kemunculan kelompok-kelompok Islam politik merupakan petumubuhan gerakan *non-civil society*. Sedangkan bagi Bassam Tibbi, penolakan sistem demokrasi oleh kalangan Islamis, karena sistem tersebut dilahirkan oleh peradaban barat (Tibi, 2002). Aboul Fadel (2003), menyatakan sebetulnya kelompok

Islamis yang menunjukkan sikap anti Barat dan demokrasi secara berlebihan dengan tindakan-tindakan agresif dan reaksioner cenderung menjadikan Islam sebagai instrumen politik untuk melawan dominasi Barat (Akyol, 2011).

Gambaran di atas tentang realitas Islam politik di pentas global, penulis mencoba menariknya ke konteks lokal di Lombok Timur. Pertanyaan yang mesti dijawab terkait hal ini ialah: bagaimana komunitas Wahabi di Lombok timur memandang demokrasi? Berdasarkan pengamatan penulis, agaknya komunitas Wahabi di Lombok Timur berbeda dengan gerakan fundamentalism jihadis. Komunitas Wahabi Lombok Timur cenderung apolitis. Mereka cenderung menjauhi arena politik praktis. Meskipun demikian, dalam konteks penyelenggaraan demokrasi, mereka tetap terlibat, misalnya dengan tetap menggunakan hak pilihnya sebagai warga negara melalui kegiatan pemilihan umum baik di tingkat lokal maupun nasional (Turmudzi, 2017a).

Komunitas wahabi taat mengikuti politik prosedural, namun secara konseptual-teologis, mereka tetap punya kritik terhadap sistem demokrasi. Sebab sudah pasti sebagai produk Barat, demokrasi dianggap tidak selalu kompatibel dengan ajaran Islam. Menurut Saparuddin (Saparuddin, 2017), hal tersebut dipengaruhi oleh doktrin Salafi seperti konsep *alwala' wal bara'*, yakni konsep yang mensyaratkan kesetiaan pada sesama muslim dan harus menjaga jarak dari komunitas dan sistem non-muslim. Juga konsep *hazr wa al-thadihr*, yakni mempekat solidaritas secara internal dalam kelompok Wahabi dan menjauhi diri dari segala aktivitas yang dipandang bid'ah. Di sinilah sisi problematisnya, bahwa boleh jadi prinsip *al-wala' wal bara'* berpengaruh kepada kurangnya semangat Wahabi terhadap prinsip nasionalisme. Bagi mereka semangat keagamaan harus ditempatkan lebih penting daripada nasionalisme. Pandangan tersebut kemudian berdampak pada tidak dilaksanakannya upacara apel bendera di madrasah madrasah Wahabi, karena bagi mereka, hormat bendera adalah perbuatan yang tidak sesuai standar syar'i.

Simpulan

Paparan di atas dapat disimpulkan: *Pertama*, Wahabisme di Lombok Timur memunculkan problem identitas bagi pengikutnya, yakni penolakan terhadap adat istiadat dan budaya lokal, sementara menerima semua yang berbau Arab karena dianggap

bagian dari Islam. *Kedua*, ideologisasi Wahabi dimaksudkan untuk menciptakan kesalehan 'Islam murni'. Melalui massifnya pembangunan masjid-masjid baru, facebook, radio, TV lokal desiminasi ideologi Wahabi semakin meningkat, dan pengikutnya semakin banyak. *Ketiga*, bagi Wahabi demokrasi bukanlah sistem Islam, demikian juga nasionalisme, namun mereka tetap menjalankan konsep kesetiaan kepada ulil amri (Presiden). Dengan demikian, kelompok Wahabi di Lombok Timur terlibat dalam proses demokrasi prosedural elektoral seperti pemilihan umum. Sedangkan menyangkut misalnya kegiatan-kegiatan seperti hormat bendera dalam upacara apel bendera bagi mereka sebaiknya tidak dilakukan, karena tidak ada tuntunan dalam agama.

Referensi

- Akyol, M. (2011). *Islam Without Extremes, A Muslim Case for Liberty*. New York: Norton House Inc.
- Al-Mizan, M. (2017). Wawancara tentang Kembali pada Al Quran dan Hadis. Lombok.
- Alawi, A. (2017). Sejarah NU Lombok (1): Berawal dari PIL di Ampenan 1934. Diambil dari <https://www.nu.or.id/post/read/83480/sejarah-nu-lombok-1-berawal-dari-pil-di-ampenan>
- Aliade, M. (1987). *The Encyclopedia of Islam*. Macmilan Publishing Co, 4(1).
- Amderson, B. (2014). *Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Anshari, E. S. (1980). *Kritik atas Faham dan Gerakan “Pembaharuan” Drs. Nurcholish Madjid*. Bandung: Bulan Sabit.
- Bagir, H. (2014). *Conservative Turn*. Jakarta: Mizan.
- Bourdieu, P. (2015). *Arena Produksi Kultural, Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Bruinessen, M. Van. (2002). *Wahabi Influence in Indonesia, Real and Imagined (Journée d’Etdudes Wahabisme)*. Paris. Diambil dari http://semioweb.msh-paris.fr/AAR/11/163/Martin_Van_Bruinessen-7.pdf
- Bruinessen, M. Van. (2013). *Rakyat Kecil, Isalm dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading.
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu versus waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS.
- Chaplin, C. (2018). Communal Salafi learning and Islamic selfhood: Examining religious boundaries through ethnographic encounters in Indonesia. *journals.sagepub*, 20(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/1466138118795988>
- Dhofier, Z. (2011). *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Duderija, A. (2010). Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 21(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/09596410903481879>
- Fadhal, S., & Nurhajati, L. (2012). Identifikasi Identitas Kaum Muda di Tengah Media Digital (Studi Aktivitas Kaum Muda Indonesia di Youtube). *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial*, 1(3), 176–200.
- Fadl, K. M. A. el-. (2003). *Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (L. Yasin, Ed.).

- Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Hasan, M. T. (2001). *Ahlussunnah wal jamaa'ah dalam persepsi dan tradisi NU*. Malang: Simbiosis Rekatama Media.
- Hasan, N. (2002). *Faith and politics: the rise of the Laskar Jihad in the era of transition in Indonesia*. Southeast Asia Program Publications at Cornell University. Diambil dari https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/54259/INDO_73_0_1106940148_145_170.pdf?sequence=1
- Hefner, W. (2000). *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. New Jersey: Princeton university Press.
- Imarah, M. (1995). *Thayyarat al-fikr al-Islami*. Kairo: Dar al-Syuruk.
- Iqbal, A. M. (2013). *Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia*. JURNAL KOMUNIKASI INDONESIA, II(2).
- Ishomuddin. (2014). *Construction of Socio-Cultural and Political Orientation of the Followers of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) in the Post Reform Era in East Java Indonesia*. *Global Journal of Politics and Law Research*, 2(2), 39–51.
- Jamaluddin. (2010). *Sejarah Sosial Islam di Lombok 1740- 1933: Studi Kasus Terhadap Tuan Guru*. Jakarta: Litbang Kemenag.
- Jawas, A. Q. A.-. (2015). *Syarah Kitab Tauhid: Memahami dan Merealisasikan Tauhid dalam Kehidupan*. Bandung: Pustaka Imam Syafi'i.
- Jaziri, A. A.-. (n.d.). *Kitab al-Fiqh ala al-Mazahub al-Arba'ah*, jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Kaelan. (2005). *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma.
- Kartodirjo, S. (1984). *Pemberontakan Petani Banten 1818*. Jakarta: Pustak Jaya.
- Kusumah, I. B. P. W. (2010). *NU Lombok 1953-1984*. Lombok: Penerbit Pustaka Lombok.
- Maliki, S. A. la-. (2010). *Menjawab Vonis Bid'ah: Kajian Pesantren dan Tradisi Adat Masyarakat*. Kediri: Pustaka Gerbang Lama.
- Mutawali. (2016). *Moderate Islam in Lombok: The Dialectic Between Islam and Local Culture*. *Journal of Indonesian Islam*, 10(2). <https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.309-334>
- Parmitha, I. G. (2017). *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815-1915*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Peter, B. J., & Jan, S. E. (1998). *Identity Theory And Social Identity Theory*. Washington:

- Washington State University.
- Rohmaniyah, I., & Woodward, M. (2012). Wahabism, Identity, and Secular Ritual: Graduation at an Indonesian High School. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 50(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2012.501.119-145>
- Said. (2017). Wawancara tentang Dakwah dan Gejolak Masyarakat Lombok. Lombok.
- Saparuddin. (2017). Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends in Islamic Education in Lombok. *Ulumuna*, 21(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.20414/ujs.v21i1.1188>
- Sarkawi, M. (2017). Wanwawancara tentang Tuan GuruHusni. Lombok.
- Sarkawi, M., & Abidin, Z. (2017). Wawancara tentang Lombok pada Tahun 60 an dan Sumber Dana Wahabbi di Lombok. Lombok.
- Sejarah Berdirinya NW. (2017). Diambil dari <https://nw.or.id/profil/sejarah-berdirinya-nw.html>
- Soekarno. (n.d.). *Memudahkan Pengertian Islam, dalam Di Bawah Bendera Revolusi*. Jakarta: Yayasan Bung Karno.
- Tibi, B. (2002). *The Challenge of Fundamentalisme: Political Islam and the New World Disorder*. California: University of California Press.
- Turmudzi. (2017a). Wawancara tentang Model Pendidikan Agama di Lombok pada Masa Awal. Lombok.
- Turmudzi. (2017b). Wawancara tentang Problematik Gaya Dakwah antar Organisasi Keagamaan di Lombok dan Wawancara tentang Model Pendidikan Agama di Lombok pada Masa Awal. Lombok.
- Ubaidillah. (2012). Global Salafism dan Pengaruhnya di Indonesia. *Thaqāfiyyāt*, 13(1).
- Umam, F. (2016). *Terma Pangkal Stigma: dalam Dari Bayan Untuk Indonesia Inklusif*. (Lombok: SOMASI NTB).
- Utsamin, M. bin S. A.-. (2009). *Fath al-rabbi al-bariiyat bi al-takhia amaliyat (terj Hamad)*. Bekasi: Makatabah dar al-salam.
- Van Bruinessen, M. (1999). *Rakyat Kecil Islam Dan Politik*. Yogyakarta: Bentang.
- Wacana, L. (1979). *Babad Lombok*. Jakarta: Perpustakaan Nasional.
- Wahid, A. (2009). *Ilusi Negara Islam:Ekspansi Gerakan Transnasioanl di Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute.