

**DIALEKTIKA DAKWAH, POLITIK DAN
GERAKAN KEAGAMAAN KONTEMPORER
(Telaah Pemikiran Nasir al-Din al-Albani dan
Pengaruhnya Terhadap Pembentukan
Salafy Kontemporer)**

Andy Dermawan

Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Tulisan ini menelaah tentang dialektika dakwah, politik dan gerakan keagamaan kontemporer khususnya aliran Salafy yang memiliki penganut di berbagai belahan dunia. Aliran Salafy, ternyata terbukti mendayagunakan pintu dakwah dan politik di dalam melancarkan visi dan misi Salafy guna membangun kekuatan jamaah yang militan.

Meski Tokoh utamanya menyatakan tak berpolitik dalam misi dakwahnya, tetapi kajian ini dapat menemukan tali simpul bahwa dakwah dan politik bisa bersinergi. Menggunakan

pendekatan historis-kritis, proses perkembangan intelektualitas tokoh bernama Nasir al-Din al-Albani yang berdakwah melalui kendaraan kelompok Salafy dapat ditelusuri dinamika dan pengaruh besarnya pada masyarakat muslim. Hasil kajian ini menunjukkan, secara fungsional dakwah dan politik dapat dijadikan suatu dasar gerakan dalam gerakan sosial keagamaan. Dapat dikatakan pula bahwa antara dakwah, politik dan gerakan keagamaan tidaklah mesti berjalan sendiri-sendiri, tetapi ketiganya saling memanfaatkan.

Kata Kunci: Dakwah, Politik, Gerakan Keagamaan.

A. Pendahuluan

Menyampaikan kebenaran yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah al-Maqbulah, merupakan kewajiban bagi setiap insan muslim di manapun ia berada. Kegiatan menyeru, memanggil dan mengajak kepada kebaikan adalah jalan dakwah, sebagaimana telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw. Literatur Islam menjelaskan, berdakwah itu hukumnya *fardlu 'ain*, artinya wajib bagi setiap individu muslim. Ragam cara dapat dilakukan, bisa melalui lisan (*bi al-lisan*), tulisan (*bi al-kitabah*), dan harta benda (*bi al-hal*). Tujuannya pun jelas, mengubah manusia dari perilaku buruk menjadi baik, dari hidup tanpa aturan menjadi hidup berdasarkan tata nilai Islam, dari pola berpikir individual menjadi hidup berjamaah (tolong menolong), dari bentuk kehidupan yang tidak karuan menjadi kehidupan yang diridhai Allah Swt. Ukuran hidup seorang muslim adalah hidup berdasarkan tuntunan al-Qur'an dan teladan Sunnah Rasulullah Saw.¹ Seiring dinamika dan perkembangan kultur dan struktur pemeluknya, Islam diinterpretasikan tidak terlepas dari kadar intelektual mereka, termasuk *setting* ideologi, ekonomi, budaya, sosial dan politik. Hasilnyapun beragam pula, ada yang memperspektifi dari sisi ideologi, yakni *right or wrong is my country*. Memperspektifi dari sisi ekonomi, yakni ekspresi nilai-nilai agama dalam praktik transaksional-

¹Lihat Andy Dermawan, *Ibda Binafsika: Menggagas Dakwah Partisipatoris*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2009), Cetakan ke-2.

ekonomi. Memperspektifi dari sisi budaya, yakni menjelaskan nilai-nilai agama dalam ekspresi budaya. Memperspektifi dari sisi sosial, yakni fungsi nilai agama dalam realita sosial masyarakat. Memperspektifi dari sisi politik, yakni menyampaikan syiar agama melalui praktik politik praktis, dan lain sebagainya.

Konteks sosial-politik menunjukkan, bahwa munculnya berbagai aliran-aliran baru merupakan bukti otentik bahwa interpretasi pemeluk agama berkembang sebagaimana problematika yang dihadapi. Hadirnya tokoh-tokoh gerakan keagamaan dewasa ini, merupakan bentuk respon terhadap masalah-masalah yang bermunculan. Pemeluk agama dihadapkan pada suatu pilihan ekstrim. Satu sisi, mereka dihadapkan pada kenyataan bahwa modernitas menghasilkan dampak pemisahan antara yang sakral dan profan, pada sisi yang lain persoalan-persoalan yang tidak pernah terjadi pada masa nabi, kini mulai bermunculan yang menjadi beban tersendiri bagi para pemeluknya. Di tambah lagi, model teks atau *nash* suci dominan menggunakan kalimat-kalimat metaforis yang memaksa para pembaca harus cerdas dan hati-hati di dalam menafsir atau mengurai maksud tersembunyi di balik teks/ *nash*. Di sinilah kepiawaian *hermeneutis* menjadi penting untuk dipelajari cara kerjanya. Di sini pulalah urgensinya mempelajari tokoh-tokoh pengkaji keislaman guna mencaritahu dan menyeleksi pikiran-pikiran cerdas manakah yang cocok tetapi tidak menyalahi aturan agama maupun hukum positif, sehingga dapat diejawentahkan ke dalam kehidupan sehari-hari.

Bukan persoalan mudah memilah dan memilih pikiran-pikiran cerdas yang digagas oleh tokoh-tokoh pemikir muslim kontemporer di dalam merespon problematika ajaran agama. Termasuk apa yang dilakukan, dalam hal ini penulis, mencoba menelaah sosok Albani tentang gerakan keagamaan bernama Salafy.

Menggunakan pendekatan historis-kritis, tulisan ini mencoba menelaah Albani dan pengaruhnya terhadap gerakan Salafy kontemporer, seperti latar belakang pendidikan keluarga, pendidikan formal, mazhab yang dianut, karya-karya bahkan sampai pada jangkauan geografis penyebaran ajaran Salafy sebagai manifesto kerja intelektualitasnya menjadi sebuah gerakan keagamaan kontemporer. Aliran *salafy*, yang kini sedang mendominasi gerakan-gerakan

kontemporer di era global, merupakan tema sentral yang dibahas dalam kajian ini. Istilah Salafy, mengacu pada gagasan intelektual yang tumbuh dari sub-strata Wahhabi di Saudi Arabia pada tahun 1960-an. Saudi Arabia saat itu menjadi tempat subur berbagai aktivis Islam dari berbagai wilayah disekitarnya. Kelompok aktifis Ikhwanul Muslimin (*Muslim Brotherhood*) merupakan contoh konkret yang memiliki banyak pengikut. Diikuti oleh kelompok *al-Sahwa al-Islamiyya*, yang muncul ditandai oleh dialektika politik, kultur dalam ideologi, dan konsep keagamaan Wahhabi, semakin menambah semarak dinamika keagamaan dalam Islam. Paham *al-Sahwa al-Islamiyya* misalnya, akar ideologinya mengakar kuat dalam sistem pendidikan dan telah mendominasi dunia politik-keagamaan. Selain kedua kelompok tersebut, ada juga puluhan tokoh Islam yang “mencari aman” ke Saudi Arabia dan berasal dari latar belakang Reformis Muslim, salah satunya adalah Nasir al-Din Albani. Albani hadir di tengah dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan yang sedang tumbuh dan berproses secara dialektis, hingga aliran Salafy yang dimotorinya mampu menjangkau wilayah geografis di dalam penyebaran ajaran-ajaran Salafy.

Selain menggunakan literatur-literatur pendukung guna menguatkan argumen dalam tulisan ini, penulis sengaja memprioritaskan salah satu sumber datanya dari penelitian Stephane Lacroix, yang berjudul “Between Revolution and Apoliticism: Nasr al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary salafism”, dalam buku Roel Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, yang diterbitkan London, Hurst&Company tahun 2009. Buku tersebut memuat karya-karya hasil penelitian yang terangkum khusus pada persoalan *Global Salafism*, sesuai dengan minat kajian ini. Langkah ini dilakukan dalam rangka memaksimalkan data-data valid berkenaan dengan tema pokok kajian.

B. Muhammad Nasir al-Din al-Albani dan Gerakan Salafy

Tahun 1914 di Albania lahir seorang anak manusia, berayahkan seorang pengikut kuat Hanafi, bernama Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Tahun 1923 ayahnya pindah ke Damascus Syria dan saat itu pula Albani belajar bahasa Arab serta mendapat ajaran Hanafi

yang langsung dibimbing oleh ayahanda Albani. Albani, kemudian mendalami agama dari berbagai kitab, bahkan beberapa di antaranya langsung dari ulama. Kecintaan Albani muda di dalam mendalami keilmuan keislaman, ketika membaca tulisan di majalah Al-Manar hasil refleksi Rasyid Ridha tentang *Ihya ulumuddin* karya Abu Hamid al-Gazali, ikhtiar mendalam Albani mampu menguasai materi-materi dalam kitab *Ihya' Ulumuddin*.

Menjalani titah sebagai seorang muslim dalam berdakwah, Nasiruddin al-Albani mengalami beberapa masalah, ketika berdakwah kepada *manhaj Salafus Shalih*, di antaranya resistensi keras dari ulama-ulama madzhab yang fanatik, guru-guru sufi dan beberapa kaum yang ia sebut sebagai *khurafat ahli bid'ah* dan bahkan "makian" kepada Albani sebagai wahabi sesat dan telah keluar dari *manhaj Wahabi* yang sebenarnya. Seiring ketekunannya mendalami ilmu, Albani dipercaya oleh Al-jami'ah Al-Islamiyyah di Madinah al-Munawwarah sebagai pengajar fiqh dan al-hadits. Ia bertugas selama 3 tahun, dari tahun 1381 H hingga tahun 1383 H. Pada tahun 1395 H hingga tahun 1397 H, pimpinan di Lembaga tersebut mengangkatnya sebagai salah satu anggota majelis tinggi Al-Jami'ah. Karir keilmuannya menanjak manakala Albani dipercaya menteri penerangan Kerajaan Arab Saudi untuk menanggungjawab konsentrasi hadits di kuliah Strata Dua (S2) Al-Jami'ah Makkah Al-Mukarramah pada tahun 1388 H, namun ada beberapa data yang menginformasikan bahwa itu tidak jadi dilaksanakan.

Kecintaannya pada ilmu pengetahuan keislaman, telah menghantarkan menjadi penulis produktif. Berikut beberapa karyanya, *Takhrij Ahaadits Manaaris Sabiil, Ahaadits Ash-Shahihah wa syai-un min fiqiha wa fawaaiduha, Ahaadits Adh-Dhaifah wal Maudhuu'ah wa Atsaaruha As-Sayyi' fil Ummah, Minat Takbiir ilat Taslim kaannaka taraaha, Shahih At-Targhib wa al-Tarhiib, Dha'if At-Targhib wa al-Tarhiibi, Jilbaab Al-Mar'atul muslimah, Qishshshah Al-Masiiah Ad-Dajjal wa Nuzuul Isa 'alaihissallam wa qatluhu iyyahu fi akhiri al-Zaman.*² Tanggal 1 Oktober 1999, Nasir al-Din al-Albani meninggal

²Lihat <http://ratnatus.blogspot.com/2012/08/metode-otentitas-hadits-muhammad.html>, diunduh 1 Desember 2013.

dunia. Menilik secara historisitasnya, Albani adalah figur salafy terbesar ketiga setelah Abd al-Aziz ibn Baz, mufti Saudi Arabia, dan Muhammad ibn Uthaymin. Dunia Islam telah kehilangan salah satu ulama terbaik, yang mampu membawa pengaruh pada dunia keilmuan keislaman.

C. Problem Keilmuan

Albani memiliki keberanian secara dekonstruktif di dalam merespon problematika yang dihadapi. Keberanian itu ditunjukkan, meski pada awalnya ia “sepakat” pada Wahhabi dan beberapa aliran semodel, tapi ia berani dan kritis atas “kesepakatannya” itu. Albani memiliki keberanian mengkritik paham Wahhabi dan paham Sahwa, ia juga mengkritik Abd al-Wahhab sebagai salafiy-aqidah, sangat lemah dalam hadits.³ Albani juga menyatakan bahwa paham *Sahwa* dan *Muslim Brotherhood* lebih berpolitis daripada mengedepankan pendalaman di bidang ilmu agama terutama aqidah.⁴ Bagi Albani, bahwa di era sekarang ini, politik yang terbaik adalah menjauhkan diri dari politik. Dari sini jelas, ia menempatkan aqidah di atas politik. Meski demikian, diri kemanusiaan juga ia tunjukkan ketika berfatwa bagi warga Palestina untuk meninggalkan wilayah Gaza dan pantai Barat. Pasalnya, menurut Albani, mereka tidak bisa lagi menjalankan praktik agama benar dan aman.

Albani pernah memendam kekecewaan kepada beberapa tokoh muslim dalam gerakan keagamaan, termasuk kepada ayahandanya. Pasalnya, mereka dianggap Albani tidak mampu kritis terhadap hadits. Mereka tidak serius mendalami keilmuan keagamaan keislaman, salah satu contohnya adalah merasa tidak perlu lagi mengkritisi hadits yang di-*pirawikan* Bukhari dan Muslim dan hadits *mutawattir*, mereka sudah terlanjur memastikan benar dan

³Albani sangat selektif terhadap suatu hadis, bahkan terhadap Sahih Bukhori dan Muslim sekalipun. Lihat penjelasan dalam bentuk lain dalam Bustamin, M. Isa H. A. Salam, *Metodelogi Kritik Hadits*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 53.

⁴Lihat juga sebagai bentuk perbandingan dengan pendapat lain oleh Asef Bayat, *Pos Islamisme*, terj Faiz tajul Milah (Yogyakarta: LKiS, 2011).

tak terjadi kesalahan. Bagi Albani, meski *mutawattir*, tentu ada *anomali* yang perlu ia luruskan, karena dianggap ada yang tidak sesuai dengan *sunnah rasulillah*. Kegelisahan itulah, yang menuntut Albani untuk menggagas “pemahaman baru” yakni memaknai ulang Salafy di era kontemporer. Perjalanan pendalaman keilmuan keislaman, akhirnya melahirkan *neo-El-Hadis*, yang merupakan pemikiran “baru” tentang konsep Salafy, yang dianggapnya berbeda dengan pemahaman-pemahaman sebelumnya. Sebuah pemikiran dan telaah mendalam, di dalam menelusuri *sanad* dan *matan hadits*. Bagi Albani, menyampaikan kebenaran ajaran Islam melalui karya-karya merupakan “cara dakwah” yang dianggapnya bisa sampai pada masyarakat.

D. Dinamika Dakwah dan Politik Keagamaan

Penting melihat *reposisi* orisinalitas pemikiran Albani di tengah kancah pemikiran alternatif, dengan menengahkan tiga paham tradisi keagamaan dengan berbagai variasinya yang kompleks. *Pertama*, Aliran Muslim Reformis. Istilah Muslim Reformis ini mengacu sekumpulan ide-ide yang terbangun sejak akhir abad-19 oleh beberapa intelektual Mesir dan Syria yang berpandangan untuk mengakhiri kemunduran dunia Islam melalui pembaharuan Islam (*renewal of Islam*). Mereka menyerukan dunia Islam untuk meninggalkan belenggu *taqlid (servile imitation)* dan beralih pada *ijtihad (renewed interpretation)*. Mereka juga mempertahankan ajaran ortodoks Sunni tertentu yang berasal dari tulisan Taqi al-Din ibn Taymiyya, yang ditandai oleh adanya pertentangan dengan praktik-praktik Islam populer dan Sufisme.⁵

Kedua, Aliran Wahabbisme. Tradisi keagamaan Wahabbi berasal warisan intelektual Muhammad ibn Abd al-Wahhab, yang merupakan pembaca kitab Ibn Taymiyya dan juga merupakan sahabat karib pendiri negara Saudi bersama Muhammad ibn Sa’ud di tahun 1744. Prinsip-prinsip utama tradisi ini mencerminkan kepedulian al-

⁵Stephane Lacroix, “Between Revolution and Apoliticism: Nasr al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary salafism”, dalam Roel Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, (London: Hurst&Company, 2009), hlm. 59.

Wahhab terhadap pertanyaan-pertanyaan teologi dan tujuan untuk memurnikan *aqida* (*Islamic creed*). Baginya, tidak ada yang lain selain *tauhid* (*divine Oneness*). Kepercayaan yang ada saat itu, menurut Wahhab, lebih merupakan kepercayaan kepada pendahulu (*al-salaf al-salih*), sehingga masyarakatnya sekarang hidup dalam masa jahiliyyah sebagaimana keadaan saat Islam datang dulu. Walaupun pemikiran teologi al-Wahhab sudah jelas, namun pemikirannya tentang *fiqh* (*law*) kurang begitu tegas karena tidak menjadi hal utama dalam doktrinnya. Ia mendasarkan prinsip keagamaan hanya pada al-Qur'an, al-Hadits, dan *al-Ijma'*, yang secara teoritis berarti menolak taqlid terhadap empat Mahzab utama (*mazahibu al-arba'ah*), serta menyerukan ijtihad. Namun secara praktik, Wahhab masih terus berpegang pada penafsiran-penafsiran Imam Hanbali.⁶

Ketiga, Aliran Ahl el-Hadits. Gerakan ini berasal dari India pada tahun 1860-an dimotori oleh Nazir Husayn dan Siddiq Hasan Khan. Idenya hampir sama dengan tradisi Wahhabi, mereka menentang syi'isme dan sufisme karena dianggap berbahaya, mereka membaca kitab dengan sangat literal,⁷ dengan qiyas yang sangat terbatas. Mereka sama-sama juga pembaca Ibn Taymiyya. Walau banyak persamaan dengan paham Wahhabi, namun ada perbedaan tegas dalam hal metodologinya.⁸

Lain halnya dengan wahhabi, *el-Hadits* lebih mengutamakan *fiqh* daripada *aqidah*. Mereka menolak taqlid, terutama empat mahzab besar dan menyandarkan hukum-hukum agama pada al-Qur'an dan al-Hadits. Tampak sekali kalau kelompok *el-Hadist* tidak memper-

⁶*Ibid.*

⁷Lihat dan bandingkan pemahaman yang berbeda dengan tiga kerangka epistemologis pemikiran keislaman menurut Muhammad 'Abid al-Jabiry, khususnya epistemologi *Bayyani* yang mendasarkan fokus kajiannya pada *nash* atau teks, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li al-Nudzum al-Ma'rifa fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1993), hlm. 104. Lihat juga karya penulis yang sama, *Takwin al-'Aql al-'Arabiyy* (formasi nalar Arab), Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991), hlm. 15.

⁸Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasr al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary salafism", lihat pada halaman 59-61

timbangkan sumber-sumber yang lain sehingga pola pengambilan keputusan hukum pun terkesan tidak berimbang. Padahal, ikhtiar melakukan intermediasi perlu, dalam rangka mengolah dan menginterkonektifkan berbagai sumber hukum. Model kehidupan dan pemikiran mereka cenderung “mengalienasi” dengan mahzab-mahzab di luar *el-Hadis* sehingga membawa konsekuensi yang membuat mereka berbeda dalam penampilan fisik dan cara beribadah. Pengaruh *el-Hadits* di Saudi Arabia berawal pada saat ulama Wahhabi Saudi bernama Hamad ibn ‘Atiq mengirim putranya bernama Sa’ad ibn ‘Atiq belajar di India selama 9 tahun. Sekembalinya Sa’ad ke Saudi Arabia, dia diangkat menjadi *Qadhi Riyadh* dan imam masjid besar, jabatan yang memberinya pengaruh besar terhadap pendidikan ulama Wahhabi bagi generasi berikutnya. Di antara murid-muridnya adalah Abd al-Aziz ibn Baz yang merupakan penyokong salafisme di Arab Saudi pada generasi berikutnya.⁹

E. Albani dan Neo el-Hadits

Dari ketiga pemahaman tersebut, albani dengan konsep *neo El-Hadisnya* ditempatkan sebagai pembentuk Salafy kontemporer. istilah *neo*, sesungguhnya merupakan wacana ilmiah yang muncul pada awal abad pertengahan. Untuk membedakannya, diberi nama *neo*. Dalam tradisi Muslim Reformis—pimpinan Rasyid Ridla, kepala redaksi al-Manar—menekankan pentingnya re-evaluasi kritis terhadap hadist, namun tanpa menjadikannya poin utama dalam doktrinnya. Mereka menjadikan akal dan opini independen berperan, sehingga kritik terhadap hadits ditujukan baik pada review teknis *sanad hadist* (rantai penutur) dan kritik yang lebih rasional terhadap isi hadis itu sendiri. Dalam hal ini pendekatan Albani berbeda secara radikal dengan guru-gurunya. Menurutnya, penggunaan akal rasio itu dilarang dalam proses legalnya.¹⁰

⁹*Ibid.*

¹⁰Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *Equality and Plurality dalam Konteks Hubungan antar Agama*, terj. M. Rifai Abduh dan Burhanuddin Zikri, (Yogyakarta: Center for Religious and Sosio-Cultural Diversity UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bekerjasama The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, 2008),

Pada akhirnya, hadits yang memberikan jawaban terhadap permasalahan yang dianggap tak terselesaikan di al-Qur'an tanpa melibatkan akal manusia, di tempatkan dalam inti prosesnya. Di sini Albani sejalan dengan aliran *Ahl el-Hadits* India. Ia menempatkan ilmu hadits pada puncak ilmu agama melampaui fiqh, yang di pandangannya hanyalah tambahan atau *appendix* dari hadist. Ilmu hadits, baginya, harus dilindungi dari akal rasio, sehingga kritik terhadap *matan* haruslah formal, yaitu tentang linguistik atau gramatika. Pendekatan tekstual menjadi ciri khas Albani. Kajian mendalam teks mampu memberikan informasi mendalam perihal *matan* dan *sanad hadits*. Pada konteks ini, Albani hanya pada *sanad* dari keautentikan hadits bisa dipertanyakan.¹¹ Sehingga bagi Albani, ilmu dalam menilai moralitas dan kepatutan para perawi menjadi unsur yang sangat penting. Perbedaan lain yang cukup besar menurut Albani dengan reformis pendahulunya, yaitu Rasyid Ridla, adalah dalam jangkauan kritiknya terhadap keseluruhan kesatuan tulisan. Sebagai contoh Ridla tidak akan mempermasalahkan atau mengkritik hadist yang sudah dianggap *mutawattir*, dan telah diturunkan dari generasi satu ke yang lain. Namun bagi Albani tak akan ragu untuk menganggap lemah hadits tertentu walaupun dari dua tokoh utama perawi hadits Bukhari dan Muslim (*muttafaqun alaihi*) sekalipun.¹² Penjelasan tersebut di atas seringkali dikemukakan Albani ketika tinggal beberapa lama di Siria. Lantas bagaimana ketika Ia di Saudi Arabia?

Tahun 1950-an, Albani sangat dikenal di Syria atas ilmu haditsnya, yang diajarkan di majelis-majelis dan semakin bertambah jumlah jamaahnya. Popularitasnya yang semakin tinggi di tahun 1950, sempat membuat pemerintah mulai khawatir dan secara politis berkehendak mengawasinya, meski diakui secara tegas ia tidak bersinggungan dengan politik. Albani menerima permintaan untuk

lihat khusus halaman 99-125. Lihat juga Alef Theria Wasyim, dkk (eds), *Religious Harmony: Problem, Practice and Education*, (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005),

¹¹Lihat penjelasan lebih lengkapnya dalam M. Nashiruddin Al-Albani, *Ringkasan Sahih Muslim*, Terj. Elly Lathifah, (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 235.

¹²Lihat Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Berhujjah Dengan Hadits Ahad Dalam Masalah Aqidah dan Hukum*, Terj. Darwis (Jakarta: Darus Sunnah, 2008), hlm. 38 dan 58.

mengajar di Universitas Madinah yang direkomendasikan oleh Abd al-Aziz ibn Baz yang memiliki akar kedekatan baik secara personal dan maupun intelektualnya. Hasilnya pun bisa ditebak, kehadiran Albani ternyata membuat kontroversi dengan komunitas Wahhabi penganut paham Hanbali. Peningkatan pengaruh Albani mulai meresahkan komunitas Wahhabi di Saudi Arabia. Merekapun menunggu kesempatan kesalahan Albani untuk melemahkannya. Ketika Albani membuat tulisan *Hijab al-mar'a al-muslima*, yang membolehkan wanita membuka cadar segera dimanfaatkan untuk menyerang Albani, yang membuatnya hengkang meninggalkan Arab Saudi. Walau hanya relatif sebentar Albani menyebarkan pemikirannya di Saudi Arabia, namun ide-idenya punya pengaruh kuat di sana.¹³

Komunitas *neo-el-Hadits* mempunyai beberapa identitas tertentu yang membedakan mereka dengan lainnya khususnya di wilayah sosial. Contohnya, dalam pelaksanaan doa ketika dipanjatkan, Albani menganjurkan menambahkan *wabbarakatuhu* dalam mengucapkan salam; kemudian membolehkan memakai sepatu saat shalat atau berdoa di masjid; masjid-masjidnya tidak perlu menggunakan mihrab; celana atau batas paling bawah empat jari di bawah lutut, dan sebagainya. Sejalan dengan meningkatnya pengikut *ahl el-Hadits* di tahun 1970-an, aliran ini pecah dalam bersikap terhadap rezim berkuasa. Pertama, mereka yang secara aktif menyerukan penolakan terhadap negara dan institusinya, mengkristal dalam bentuk aliran *rejectionist* (JSM, *al Jama'a al-Salafiyya al-Muhtasiba*). Paham ini ditandai dengan mencela semua yang ada atas keterlibatannya dalam politik, yang hal itu sangat diyakini akan mengalihkan ilmu agama dan aqidah. Kedua, mereka yang tanpa syarat mendukung penguasa, sering disebut aliran *Jamis*. Nama itu diambil dari nama pendukungnya, yaitu Shekh Muhammad Aman al-Jami dan Shekh rabi' al-Madkhali, mereka berdua adalah profesor hadis di Universitas Madinah.

¹³Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism: Nasr al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism", dalam Roel Meijer, *Global...*, *op.cit*, hlm. 66.

Kembali kepada persoalan saat dirinya membaca karya Rasyid Ridha, perkenalannya dengan jurnal al-Manar, yang merupakan kendaraan gerakan Reformis Muslim dan kehadirannya dalam majlis Muhammad Bahjat al-Bitar telah membentuk ide-ide reformis dalam dirinya. Dari paham ini, ia mewarisi perlawanan terhadap Sufisme dan Islam populer (red. Pemikiran kontemporer). Ini terungkap dalam tulisannya tentang *Tahdziirus Saajid min Ittikhaadzil Qubuuril Massajid*. Tulisan tersebut juga terdapat penolakannya terhadap taqlid, serta penekanan terhadap penolakan empat mazhab, dan menyerukan pembaruan ijtihad. Pada konteks ini, menurut hemat penulis, terlihat jelas inkonsistensi al-Albani. Satu sisi, ia menolak bentuk-bentuk pemahaman kontemporer konteksnya dengan pemikiran keislaman yang merespon modernitas secara seimbang, sementara sisi lain ia menawarkan bentuk pemikiran ijtihadi, terlihat saat dirinya menolak empat mazhab (*mazahibul arba'ah*). Sikap keilmuan Albani cenderung ambivalen. Ia seolah menimbang “keuntungan-keuntungan” dan cenderung “gamang” mengambil resiko atas pemikirannya. Beberapa contoh yang dapat diketahui sebagaimana penolakannya terhadap politik. Meski bersikeras berdasarkan pada pemurnian tauhid dan hanya mendalami ajaran agama, tetapi pola penolakannya terhadap *mazahibul arba'ah* menjadi bukti bahwa dirinya sedang membuat anasir politis atas berbagai pemikiran yang ada. Selain daripada itu, manuver-manuver penyebaran pemikirannya juga menggunakan “pola jaringan”, yakni kelompok-kelompok *usrah* yang dijadikan kaki tangan untuk menyebarkan paham pemikirannya. Sebenarnya, pokok denotatifnya bukan pada boleh tidaknya menggunakan area politik untuk menyebarkan gagasan-gagasannya, tetapi ketidakaffairan Albani yang mengancam keras tindak atau pola politik gerakan menjadikan dirinya masuk pada ambivalensi tindakan yang dilakukan.

Berkaitan dengan penyebaran *neo El-Hadis*, walau pun awalnya gerakan tersebut dipahami dalam konteks dinamika Arab Saudi, namun *inkubasi*-nya begitu cepat kebeberapa negara Muslim dan Barat. Ada dua kendaraan yang menyebarkannya. Pertama, secara personal mulai dari murid-murid atau pengikut Albani baik di Syiria maupun Yordania. Kedua, secara institusional, kebangkitan Jamis di Tahun 1990-an pada

lembaga Islam, terutama di Universitas Madinah, dan sekaligus mengusir pengaruh *Muslim Brotherhood* dan *Sahwa*. Para mahasiswa asing di Universitas ini membawa pulang dan menyebarkan paham *el-hadis* ke beberapa Negara Muslim dan Barat.¹⁴

F. Albani dalam Dialektika Dakwah dan Politik

Melalui orisinalitas pemikiran dan perlawanannya terhadap pengaruh yang tumbuh seperti gerakan *Muslim Brotherhood* dan *Sahwa* di Saudi, Nasir al-Din Albani memberikan tulisan-tulisan doktrinal bagi munculnya aliran *Neo-Ahl el-Hadits* yang kuat. Albani menolak tegas politik, karena dengannya seseorang tidak memiliki waktu cukup untuk mendalami ajaran agama terlebih tauhid. Dengan suntikan keinginan revolusioner untuk menggerakkan kembali Wahhabisme melalui *neo-el-hadits*, Albani, secara simultan itulah kembali menekankan prinsip-prinsip untuk menentang keterlibatan dalam politik.

Aliran ini sekarang dominan di beberapa negara seperti Prancis dan Yaman. Aliran ini juga berpengaruh kuat di beberapa wilayah lain —seperti Arab Saudi, Jordania, Kuwait dan Aljazair,— di mana rezimnya telah lama belajar bagaimana menggunakannya untuk mengimbangi Salafy politik yang terkadang memberikan tantangan baru pada pihak berkuasa. Hal ini bisa berisiko, sebagaimana ditunjukkan Juhayman al-Utaybi, bahwa aksi kekerasan tidak selalu dari hasil politisasi, tapi mungkin berasal dari gerakan *messianism*.¹⁵ Bagaimanapun, *neo el-Hadits*, sejak 1979, telah menjaga tradisi menjauhi politik, bahkan lebih loyal kepada rezim, seperti yang terjadi pada *Jamis*. Untuk alasan ini pula, di dunia pasca serangan 9 September di Amerika Serikat, para rezim ini merasa semakin membutuhkannya. Ini salah satu alasan mengapa hal ini akan terus berlanjut di tahun-tahun ke depan, mewakili satu dari komponen utama Salafy Ulama.¹⁶

¹⁴Bandingkan dengan Muhammad Ikhsan, *Gerakan Salafy Modern di Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 2006). Lihat khusus pada Bab I dan Bab II.

¹⁵Stephane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticism...", hlm. 66-68.

¹⁶Lihat dan bandingkan dengan Bandingkan Alwi Shihab, *Understanding Islam in the West: Avoiding Prejudice Straightening Misunderstanding*, (Jakarta:

Paham-paham seperti Salafy, *Muslim Brotherhood*, Sahwa, Muslim Reformis, dan *Neo-El-Hadits* adalah gerakan sosial keagamaan atau sebetulnya aksi kolektif dengan orientasi konfliktual yang jelas terhadap lawan sosial dan politik tertentu, dilakukan dalam konteks jejaring lintas kelembagaan yang erat oleh aktor-aktor yang diikat rasa solidaritas dan identitas kolektif yang kuat melebihi bentuk-bentuk ikatan dalam koalisi dan kampanye bersama.¹⁷ David Aberle, sebagaimana dijelaskan dalam buku yang dieditori Dermawan Triwibowo tentang *Gerakan Sosial: Wahana Civil Society bagi Demokratisasi*, membuat Cakupan Gerakan Sosial dalam gambaran tipologi berkaitan dengan “besarnya perubahan sosial yang dikehendaki (skala)” dan “tipe perubahan yang dikehendaki” berikut.¹⁸

BESARAN	TIPE	
	Perubahan Perorangan	Perubahan Sosial
Sebagian	<i>Alternative movements</i>	<i>Reformative movements</i>
Menyeluruh	<i>Redemptive movements</i>	<i>Transformative movements</i>

Jika memahami konteks masalah, yaitu Salafy dan pandangan-pandangan teoritik sebagaimana dipaparkan di atas, menunjukkan ada kecocokan dan bisa diterapkan ke ranah pemahaman. Penulis memakai tipologi tersebut di atas berikhtiar menelaah lebih lanjut persoalan gerakan sosial keagamaan di masyarakat khususnya berkaitan dengan Salafy, dan berbagai hal yang melatarbelakanginya. Kolom-kolom yang ada di kotak tipologi itu dapat dijelaskan sebagai berikut. *Alternative movements* berupaya untuk mengubah sebagian perilaku orang, seperti tidak melakukan hal yang *munkar* dalam hidup. Sementara *Redemptive movements* mencoba mengubah perilaku perorangan secara menyeluruh, seperti dalam bidang keagamaan. Tipe berikutnya yakni *Reformative Movements* mencoba mengubah masyarakat namun dengan ruang lingkup yang terbatas,

PT. Gramedia Utama, 2004), lihat khusus pada bagian “Tragedy of September, How did it happen”.

¹⁷Lihat penjelasan lengkap berikutnya dalam buku Dermawan Triwibowo (ed.), *Gerakan Sosial: Wahana Civil Society bagi Demokratisasi*, (Jakarta: LP3ES, 2006), lihat khusus pada bagian “Gerakan Sosial dalam Dinamika Masyarakat”.

¹⁸*Ibid.* Lihat pada halaman xviii.

seperti gerakan keagamaan *Muslim Brotherhood*, Muslim Reformis, dan *Neo-El-Hadits*. *Transformative movements* adalah gerakan yang mencoba mengubah masyarakat secara menyeluruh seperti gerakan keagamaan Salafy.

G. Penutup

Data menunjukkan, bahwa ranah Dakwah, Politik dan Gerakan Keagamaan khususnya di Indonesia, tidak bisa dipisah-pisahkan secara ekstrim, karena pada faktanya menunjukkan bahwa ketiganya “bermain dan berkelindan” secara dialektik dan berkolaborasi satu sama lain secara fungsional. Itulah yang sesungguhnya terjadi pada aliran-aliran besar yang melatarbelakangi munculnya Salafy.

Aliran Salafy berasal dari ekspresi *al-salaf al-salif*, mereka meyakini al-Qur’an dan al-Hadits sebagai sumber keagamaannya. Pemahaman yang lain tentang mereka, lebih puritan dan literal dibanding aliran lain. Mereka juga lebih bersifat teologis daripada politis, sehingga relatif sulit untuk mendapatkan informasi *political preference* dari para salafy itu. Aliran salafy, dalam berbagai bentuk gerakannya, prediksi jangka panjang ke depan secara politis sulit ditentukan, karena mayoritas mereka memiliki kemiripan, yakni “menjangkau kehidupan lebih baik di akhirat”, sehingga terkesan utopis belaka.

Kontekstualisasinya dengan dakwah, aliran-aliran semacam ini secara umum memang membuat gairah dakwah umat Islam meningkat dan menarik, tetapi ada sisi lain yang penting untuk diperhatikan, yaitu sikap saling menyalahkan, menurunnya sikap egaliter dan minimnya penghargaan atas interpretasi antarinternal pemeluk memang mengundang dan memancing permasalahan baru. Mengingat, hasil interpretasi adalah tafsir, dan tafsir bukanlah kitab suci.

Sosok Nasiruddin Albani dalam gerakan keagamaan cenderung ambivalen dan menggebu-gebu, namun tidak tegas dalam bersikap. Satu sisi gemuruh semangat ijtihadi tinggi, tetapi di lain sisi corak berpikir literal cenderung dominan, sehingga berpedoman Al-Qur’an dan al-Hadits adalah harga mati. Menolak politik, tetapi hampir seluruh gerakan keagamaannya cenderung menggunakan

politik sebagai kendaraannya. Meski demikian, dunia khazanah intelektualitas Islam harus mengakui bahwa Nasiruddin al-Albani berkharisma dan memiliki pengaruh kuat di dalam menyebarkan gagasan-gagasannya tentang Salafy beraliran *neo-el-Hadits* yang menitikberatkan pada *aqida-tauhid*. Isu besar yang diusungnya memang cukup membuat para pengikutnya militan. Dalam ranah keilmuan keislaman, Albani merupakan tokoh kontemporer yang memiliki banyak karya sehingga pengaruhnya ada di beberapa belahan dunia.

DAFTAR PUSTAKA

- Andy Dermawan, *Ibda' Binafsika: Menggagas Dakwah partisipatoris*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2009. Cetakan ke-2.
- Alef Theria Wasyim, dkk (eds), *Religious Harmony: Problem, Practice and Education*, Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005.
- Alwi Shihab, *Understanding Islam in the West: Avoiding Prejudice Straightening Misunderstanding*, Jakarta: PT. Gramedia Utama, 2004.
- Asef Bayat, *Pos Islamisme*, terj Faiz tajul Milah, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Darmawan Triwibowo (ed.), *Gerakan Sosial: Wahana Civil Society bagi Demokratisasi*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- Muhammad 'Abid al-Jabiriy, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiyy Arabiy: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nudzum al-Ma'rifa fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Arabiyy, 1993.
- Muhammad 'Abid al-Jabiriy, *Takwin al-'Aql al-'Arabiyy*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991.
- Muhammad Ikhsan, *Gerakan Salafy Modern di Indonesia*, Jakarta: UI Press, 2006.
- M. Amin Abdullah, *Equality and Plurality dalam Konteks Hubungan antar Agama*, terj. M. Rifai Abduh dan Burhanuddin Zikri, Yogyakarta: Center for Religious and Sosio-Cultural Diversity UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bekerjasama The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, 2008.
- M. Isa H. A. Salam Bustamin, *Metodelogi Kritik Hadits*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.

- M. Nashiruddin Al-Albani, *Ringkasan Sahih Muslim*. Terj. Elly Lathifah, cet 1, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Berhujjah Dengan Hadits Ahad Dalam Masalah Aqidah dan Hukum*, terjemah Darwis. Jakarta: Darus Sunnah, 2008.
- Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst&Company, 2009.
- <http://ratnatus.blogspot.com/2012/08/metode-otentisitas-hadits-muhammad.html>, diunduh 1 Desember 2013.