



3

OTORITAS KEAGAMAAN ISLAM DI INDONESIA

A. Dimensi Otoritas Keagamaan

Dalam ranah sosiologi klasik, pembahasan tentang otoritas (*authority*) kerap merujuk pada pemikiran Max Weber (2009). Menurut Weber, otoritas adalah sesuatu yang bersifat *legitimate* yang bahkan sering diidentikkan dengan konsep *power* yang kemudian mendapat banyak kritik dari berbagai pihak (Fakhruroji, 2019b). Konsep otoritas merupakan bagian dari karakteristik yang menandai sebuah hubungan antara dua pihak atau lebih. Meski demikian, dalam institusi sosial, hubungan antara sekelompok orang dengan otoritas (sosok yang dipandang otoritatif) biasanya bersifat *voluntary* dan otentik (Bartholomew, 1981). Artinya, tidak ada paksaan untuk mengikuti otoritas tertentu. Dalam hal ini, Weber menyebut otoritas sebagai *imperative control* yang dimaknai sebagai “*the probability that a*

command with a given specific content will be obeyed by a given group of persons” (Weber, 2009: 152).

Melalui ungkapan ini, Weber berkeyakinan bahwa salah satu cara memahami konsep otoritas adalah dengan mengidentifikasi adanya kepatuhan tertentu kepada sosok yang dipandang lebih berpengaruh. Oleh karena itu secara praktis, Weber membagi otoritas kedalam tiga bentuk, yakni; otoritas tradisional, legal-birokratis, dan kharismatik. Dalam tiga kategori ini, otoritas keagamaan—jenis otoritas yang dimiliki oleh tokoh atau institusi keagamaan—dikategorikan sebagai otoritas yang bersifat kharismatik. Dalam tataran praktis, bentuk otoritas kharismatik ini membentuk hubungan sosial antara pemegang kharisma dan dengan para pengikut dari sosok yang berkharisma tersebut (Lepsius, 2017).

Konsep Weber tentang otoritas ini cukup banyak dikritik, diantaranya karena pembedaan yang tidak begitu jelas antara otoritas (*authority*) dan kekuasaan (*power*). Dalam upaya untuk menjernihkan perbedaan diantara keduanya, Bartholomew, mengajukan satu definisi tentang otoritas sebagai “*power which has been formally legitimated by the social system within which the authority is exercised*” (Bartholomew, 1981). Pengertian ini memperjelas perbedaan antara otoritas dengan kekuasaan sekaligus juga mengimplikasikan bagaimana pembentukan otoritas sebagai kekuasaan yang terlegitimasi oleh sistem sosial dalam lingkup tertentu.

Hingga hari ini, pemikiran Weber tentang otoritas masih banyak digunakan akan tetapi juga sekaligus dikritik, termasuk oleh para peneliti kajian keagamaan di Indonesia (lihat misalnya,

Chairi, 2019; Widigdo, 2017). Keduanya mengkritik konsep otoritas kharismatik dalam konsep Weber dengan menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam, kharisma memiliki makna yang berbeda dengan konsepsi Weber. Kharisma dalam tradisi keagamaan Islam bersifat melekat dan tidak luntur, bahkan ketika sosok tersebut tersebut telah meninggal (Widigdo, 2017). Widigdo berargumen bahwa dalam Islam ada yang disebut dengan “*the return of charismatic authority*” dengan merujuk pada kharisma Nabi Muhammad SAW karena kondisi rentan (*vulnerable*) dari masyarakat hari ini yang memerlukan sosok teladan. Selain itu, keberlangsungan otoritas keagamaan tersebut juga dimungkinkan karena ia terus dipelihara oleh aktor-aktor keagamaan termasuk para ulama yang terus hadir untuk menyampaikan dan mengartikulasikan kembali nilai-nilai Islam kepada umat Islam hari ini (Widigdo, 2017).

Konsep tentang otoritas keagamaan dalam Islam juga dikemukakan oleh Bruce Lawrence. Menurutnya, otoritas dalam Islam dapat dikategorikan dalam otoritas yang bersifat *scriptural*, *charismatic*, dan *juridical* (Lawrence, 2002). Otoritas *scriptural* adalah otoritas yang mengacu pada Al-Qur'an sebagai teks ajaran Islam sedangkan *charismatic* ditopang pada sifat dan karakter yang diajarkan oleh Nabi Muhammad. Otoritas semacam ini sering dikaitkan dengan perkataan atau tindakan Nabi yang dikenal dengan hadits atau sunnah. Meskipun hadits terkadang dianggap sebagai penjelasan dari beberapa ayat Al-Qur'an yang bernada hukum, namun hal tersebut dipandang lebih kontekstual dan secara historis telah terwujud dalam kehidupan sosial. Terakhir, adalah otoritas *juridical* yakni jenis otoritas yang cenderung memandang Islam sebagai sistem hukum. Berbeda

dengan dua yang pertama, otoritas yang bersifat yuridis lebih merupakan produk pemikiran sebagai rangkaian ketentuan hukum yang didasarkan pada teks-teks utama Islam (Fakhruroji, 2019b).

Dalam tataran praktis, ketiga dimensi otoritas keagamaan dalam Islam ini seringkali termanifestasi dalam beberapa hal. *Pertama*, dimensi *scriptural* terwujud dalam pandangan umum bahwa seseorang dapat memiliki otoritas keislaman jika ia memahami secara mendalam Al-Quran sebagai teks utama ajaran Islam. Hal ini menandakan bahwa otoritas dalam Islam dapat bersifat individual selama individu tersebut memiliki ilmu pengetahuan yang memadai untuk menguraikan makna-makna yang tersirat dalam Al-Quran. Bahkan seorang *hafidz* (penghafal Al-Quran)—meski tidak sepenuhnya memahami isi kandungannya—biasanya mendapatkan penghargaan yang lebih dari masyarakat sekitarnya. Hal ini salah satunya pernah didemonstrasikan oleh Syekh Ali Jaber, seorang ulama asal Saudi yang berkiprah di Indonesia—mencium tangan seorang anak penghafal Al-Quran 30 juz sebagai bentuk penghormatan.

Kedua, meskipun dimensi *charismatic* merujuk pada kemuliaan Nabi Muhammad Saw melalui hadits dan sunnahnya, namun dalam praktiknya, hal ini juga muncul dalam sifat Nabi sebagai role model. Dari sinilah muncul istilah “*al-ulama waratsat al-anbiya*”, yakni ulama sebagai pewaris para Nabi sehingga berimplikasi logis bahwa ulama dipandang sebagai pelanjut kharismatika Nabi Muhammad. Hal inilah yang membuat para ulama dipandang sebagai individu dengan otoritas keislaman dalam dimensi kharismatik. Pandangan ini dalam

beberapa hal sejalan dengan konsep *foundational past* Hannah Arendt yang akan dikemukakan pada bagian berikutnya.

Ketiga, karena dimensi *juridical* berhubungan dengan aturan hukum, otoritas jenis ini secara praktis dikaitkan dengan seperangkat aturan dalam menjalankan praktik peribadatan dan seringkali dipersempit dengan fiqh praktis. Dengan kata lain, otoritas agama pada level ini sangat terkait dengan pemahaman hukum-hukum peribadatan lengkap dengan seperangkat metodologinya. Pada level ini pula sesungguhnya otoritas keagamaan akan berhubungan dengan faktor kepengikutan dan kejamaah karena juga berhubungan dengan madzhab fiqh yang dianut dan otoritas keagamaan seringkali dipertaruhkan. Dalam kasus Indonesia, penetapan 1 Syawal seringkali berbeda antara satu paham dengan paham lainnya yang berpotensi pada perdebatan di level khalayak.

B. Pembentukan Otoritas Keagamaan

Kajian terbaru dan mendalam tentang otoritas keagamaan dalam Islam dilakukan oleh Ismail Fajri Alatas (2021), yakni kajian yang didasarkan pada studi tentang komunitas Ba'lawi di Indonesia, terutama sosok Habib Lutfi dari Pekalongan, dalam membentuk dan memelihara otoritas keagamaan hingga mencapai pengaruh yang begitu kuat seperti saat ini. Di lain sisi, Habib Lutfi, hanyalah satu dari sekian banyak sosok ulama Indonesia dengan pengaruh besar dalam kehidupan keberagamaan, bahkan meluas hingga pada aspek kehidupan sosial dan politik di Indonesia. Di wilayah Jawa misalnya, ada banyak ulama-ulama berpengaruh yang fatwanya senantiasa diikuti oleh para pengikutnya. Masing-masing mereka

memegang otoritas keagamaan yang demikian kuat, setidaknya pada lingkungan lokal mereka masing-masing.

Meskipun kajian ini masih beranjak dari konsepsi Weber tentang otoritas karismatik yang kerap dikaitkan dengan otoritas keagamaan, namun alih-alih merujuk ke Weber, Alatas membangun argumen tentang otoritas keagamaan berdasarkan konsepsi dari Hannah Arendt tentang *foundational past*. Dalam pemikiran Arendt, otoritas diartikan sebagai hierarki yang menghubungkan sekelompok orang dengan masa lalu yang kemudian dijadikan sebagai dasar (*foundational past*) sehingga memberi mereka otoritas dengan kemampuan untuk mentransmisikan dan mengubah masa lalu itu menjadi contoh untuk masa kini (Alatas, 2021: 5).

Otoritas, lanjut Alatas dengan mengutip Arendt, “*rests neither on common reason nor on the power of the one who commands,*” artinya bahwa otoritas tidak muncul karena alasan atau kekuatan tertentu, akan tetapi berada pada pengakuan hierarki yang benar dan sah dari pihak-pihak yang terlibat. Meski tidak sepenuhnya menggunakan konsepsi Weber, pada titik ini, sesungguhnya masih dapat dilihat irisan dari konsep Arendt yang digunakan oleh Alatas dengan Weber perihal otoritas. Pada keduanya terdapat elemen yang sama dari suatu otoritas, yaitu penerimaan atau pengakuan dari kelompok atau sistem sosial atas otoritas yang dimaksud. Artinya, serupa dengan konsepsi Weber, konsepsi Arendt pun mengungkapkan bahwa otoritas dibentuk berdasarkan pengakuan pihak eksternal dan karenanya ketundukan terhadap otoritas yang dimaksud selalu bersifat sukarela.

Karena dalam konsepsi otoritas mengandung ketundukan atau kepengikutan, maka konsepsi otoritas pada dasarnya juga berhubungan dengan konsep kepemimpinan (Fakhruroji, 2019c). Dalam hal ini, Alatas, 2021: 5) berpendapat bahwa dalam konteks kepemimpinan Islam, otoritas “*is premised on the recognition of their connection to the Prophetic past and hinges on a hierarchical relationship that allows them to articulate Prophetic teachings for others without resorting to coercion.*” Pada titik ini, Alatas berpandangan bahwa ketundukan muncul karena figur tersebut dipandang memiliki hubungan dengan kenabian pada masa lampau, baik secara karakteristik dan terutama secara hierarkis.

Dengan ungkapan ini, Alatas berargumen bahwa pembentukan otoritas memerlukan usaha yang terus-menerus untuk me(re)produksi dan memelihara hubungan tersebut. Dengan demikian, hubungan yang bersifat otoritatif tidak terjadi begitu saja tapi merupakan hasil dari proses kerja dan (re)produksi yang berkesinambungan (Alatas, 2021: 5). Secara ringkas dapat dikatakan bahwa otoritas dalam konsep Alatas memiliki tiga elemen yaitu; *networks*, *relationalities*, dan *labor*. *Networks* berarti jejaring hierarkis dengan figur-figur otoritatif pada masa lampau, *relationalities* berarti hubungan baik dengan pihak-pihak lain, terutama para pengikut, dan *labor* berarti segenap usaha yang dilakukan untuk mempertahankan otoritas tersebut dan ketiga elemen ini bersifat komplementer dan saling menguatkan satu sama lain.

Dengan alasan ini pula tampaknya Alatas memasukkan *politik* dan *infrastruktur* sebagai aspek penting dalam pembentukan ragam otoritas keagamaan. Alatas menggunakan konsepsi politik dengan pemahaman bahwa otoritas keagamaan

merupakan area kontestasi baik antara para aktor dalam internal agama tersebut maupun dengan otoritas lain yang non-keagamaan. Demikian pula dengan infrastruktur yang merupakan elemen penting yang memungkinkan dan membantu pihak otoritas untuk dapat mengartikulasikan pesan-pesan keagamaan terhadap pengikutnya.

Kerangka analisis yang digunakan Atlas untuk menjelaskan otoritas keagamaan dapat menjelaskan mengapa otoritas keagamaan dari satu sosok atau institusi tertentu berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Sosok-sosok keagamaan tertentu yang dianggap otoritatif, misalnya, akan cenderung memiliki infrastruktur dan jejaring yang lebih kuat dan didukung dengan berbagai upaya yang intensif dan konsisten.

C. Ulama sebagai Pemegang Otoritas Keagamaan di Indonesia

Dalam konteks Indonesia, ulama telah teruji memiliki peran yang sangat vital tidak hanya dalam perannya sebagai tokoh agama, tetapi juga sebagai figur kultural dan agen perubahan sosial (Geertz, 1960; Horikoshi, 1987). Ulama dan para tokoh agama pulalah yang diakui banyak pihak sebagai simpul-simpul utama beberapa pergerakan revolusi kemerdekaan bangsa ini (Azra, 2004). Setidaknya dengan dua fakta historis ini dapat dikatakan bahwa ulama dalam konteks Indonesia terbukti memiliki peran-peran publik yang memposisikannya tidak hanya memiliki otoritas yang berkaitan dengan urusan agama, tetapi juga kebudayaan.

Tidak mengherankan jika kemudian Clifford Geertz yang menyebut para ulama atau kyai sebagai '*cultural broker*' yang

berperan dalam proses “*the communication of Islam to the masses of peasantry*” (Geertz, 1960: 230). Dalam hal ini, pandangan Geertz mengindikasikan adanya pengaruh besar para ulama terutama di kalangan masyarakat perdesaan yang juga sampai hari ini menjadi basis kuat pesantren dan kelompok Nahdliyin secara umum.

Sementara Geertz menyebut ulama sebagai *cultural broker*, Humpreys mendefinisikan ulama sebagai “*almost every possible classification of groups within Islamic society, playing a multiplicity of political, social, and cultural roles*” (dikutip dalam Burhanudin, 2004: 28). Melalui pandangan ini, ulama tidak hanya dipandang memiliki peran penting dalam urusan keagamaan, tapi juga dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia. Argumen ini dapat dibuktikan dengan fakta umum bahwa event-event politik di Indonesia seperti pemilihan umum atau pemilihan kepala daerah, para politisi berbondong-bondong menemui ulama untuk mendapatkan rekomendasi agar pada akhirnya bisa mendapatkan dukungan dari para pengikut ulama yang bersangkutan.

Menurut Burhanudin (2004), fase formatif pembentukan otoritas ulama seperti yang terjadi saat ini setidaknya dapat dilacak hingga ke abad ke-19 dimana pada saat itu terdapat pertumbuhan pesat pesantren dan jaringan keilmuan antara ulama di Nusantara dengan Timur Tengah, terutama Mekah. Pada periode ini pula terbentuk ulama sebagai sebuah kategori elite komunitas Islam yang berbeda dengan penghulu, elit Islam yang dibentuk oleh pemerintah kolonial. Oleh karena itu, Sartono Kartodirdjo (1966) menyebut fase pertumbuhan pesantren dan ulama ini sebagai fase kebangkitan Islam di Indonesia dimana

mereka merekonstruksi agama sebagai sebuah kekuatan politik dan kultural.

Dalam konsepsi Arendt sebagaimana digunakan oleh Alatas (2021), fase ini merupakan fase krusial dimana para ulama merekonstruksi kembali jembatan (keilmuan) menuju *foundational past* dan dengan demikian membentuk otoritas mereka dalam bidang keagamaan. Secara sederhana, Burhanudin (2004) mengungkapkan bahwa apa yang sekarang dimiliki oleh para ulama sebagai modal sosial dan kultural yang membuat mereka mampu merekonstruksi, mereformulasi, dan memodifikasi tradisi, merupakan hasil akumulasi dari proses historis yang sangat panjang dalam sejarah Indonesia.

D. Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Periode Awal Kontestasi Otoritas Keagamaan

Setelah menempati peran sentral sebagai elit pemegang otoritas keagamaan sejak abad ke-19, pada awal abad ke-20 peran ulama tradisional mulai dikritik dan dipertanyakan oleh gerakan reformis Islam yang diantaranya terlembaga dalam organisasi Muhammadiyah yang berdiri pada 1912. Kalangan reformis ini mengkritik ulama tradisional karena dipandang telah menjauhkan umat dari Islam yang murni dan melanggengkan praktik-praktik keagamaan yang dianggap tidak sesuai dengan kemurnian ajaran Islam (Effendi, 2008; Noer, 1996). Kelompok reformis ini terus melebarkan sayapnya dan mendapatkan dukungan yang luas, termasuk dari area Jawa Timur yang merupakan basis dari kaum ulama tradisional. Merespon hal tersebut, K.H. Hasyim Asy'ari dan K.H. Wahab Hasbullah, setelah serangkaian perjalanan panjang masing-masing, pada

1926 berinisiatif untuk kemudian membangun organisasi tempat para ulama tradisional bernaung. Organisasi ini juga dibentuk untuk mengonsolidasikan jaringan ulama yang memegang teguh tradisi madzhab imam yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali) (Effendi, 2008). Organisasi itu kemudian diberi nama Nahdlatul Ulama yang hingga saat ini hadir sebagai organisasi massa Islam terbesar di Indonesia.

Dalam perspektif kontestasi otoritas keagamaan, kemunculan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah pada awal abad ke-20 dapat dilihat sebagai manifestasi dari kontestasi otoritas keagamaan antara kelompok tradisional yang diwakili NU dan kelompok reformis yang diwakili Muhammadiyah. Keduanya dibentuk oleh para ulama yang hidup dalam periode zaman yang sama namun terkoneksi dengan jaringan intelektual yang relatif berbeda. K.H. Hasyim Asy'ari dan beberapa kelompok ulama tradisional lain terkoneksi kuat dengan ulama-ulama di Mekah, diantaranya yang paling berpengaruh adalah Syekh Mahfuz Termas; sementara K.H. Ahmad Dahlan sang pendiri Muhammadiyah terkoneksi secara intelektual dengan gerakan reformasi Islam di Mesir dan banyak belajar dari tokoh ulama pembaharu dari Minang bernama Ahmad Khatib Minangkabau (Burhanudin, 2012).

Sejak kemunculannya, Muhammadiyah ditujukan untuk memperjuangkan “masyarakat Islam yang sebenar-benarnya” (Burhani, 2018: 450). Dengan alasan ini, (Burhani, 2018) berpendapat bahwa Muhammadiyah bahkan seringkali dikaitkan dengan dengan kelompok-kelompok Islam konservatif. Namun demikian, studi yang dilakukan oleh Burhani juga menunjukkan bahwa Muhammadiyah tidak mudah untuk dikategorikan

sebagai penganut Islamisme atau Liberalisme. Burhani menulis bahwa, “Muhammadiyah identifies itself with moderate Islam, adopting a position between liberalism and Islamism” (Burhani, 2018: 456). Burhani, misalnya melihat bahwa sikap Muhammadiyah terhadap Pluralisme dan Liberalisme bersifat ambivalen, “toleran tapi eksklusif”. Sejak awal pendiriannya, Muhammadiyah memang sempat memiliki tendensi untuk menjadi gerakan konservatif dan puritan seperti diperagakan oleh kelompok-kelompok salafi hari ini. Namun demikian tendensi ke arah puritanisme ini dapat dinetralisir oleh kesibukan mereka dalam melakukan palayanan sosial melalui ribuan amal usaha yang dimiliki baik di bidang pendidikan, kesehatan, dan sosial (Burhani, 2018).

Seperti halnya Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama pun tidak lepas dari dinamika yang berlangsung sepanjang sejarah. Meski sepanjang sejarahnya NU tidak dapat dilepaskan dari narasi Islam tradisional dengan simbol pesantren dan para kyainya, namun terdapat beberapa dinamika yang melahirkan transformasi NU sebagai sebagai jamaah maupun organisasi. Diantara transformasi tersebut, salah satunya terjadi pada masa kepemimpinan K.H. Abdurahman Wahid (Gus Dur). Pada masa ini terdapat pergeseran paradigma yang semula hanya berpatokan pada pemikiran-pemikiran Islam tradisional misalnya terkait relasi gender, menjadi lebih adaptif terhadap pemikiran-pemikiran kontemporer, misalnya yang terkait dengan demokrasi dan Hak Asasi Manusia (Effendi, 2008). Transformasi ini terutama banyak digalakan oleh para kyai muda NU yang terinspirasi oleh pemikiran Gus Dur. Namun demikian, sikap ini tidak mengubah dasar utama dari pemahaman NU,

terutama tentang paham keagamaan Ahlus Sunnah Waljamaah dengan pesantren dan kyai sebagai elemen utamanya.

Pemahaman ini pula yang sejak awal abad ke-21 ini kembali mendapatkan tantangan yang masif dari kelompok-kelompok yang diidentifikasi sebagai kalangan Salafi. Seperti akan dikemukakan di bagian berikutnya, para ulama dari Salafi ini, meskipun jumlahnya lebih sedikit dibanding para ulama NU, semakin gencar melancarkan kritik terhadap pemahaman dan praktik ibadah yang biasa dijalankan oleh warga NU melalui penggunaan berbagai platform media digital. Dalam banyak hal, narasi kelompok Salafi ini tidak jauh berbeda dengan yang digaungkan oleh kelompok reformis pada periode sebelumnya, hanya saja hari ini mereka menggunakan media yang berbeda dan hal ini berpotensi pada dampak dan guncangan yang berbeda pula terhadap otoritas ulama tradisional.

Selain itu, penting pula dicatat bahwa fragmentasi otoritas keagamaan juga terjadi di internal NU, terlebih setelah maraknya media baru. Fragmentasi otoritas keagamaan ini muncul diantara para ulama dengan pemahaman yang sama-sama Ahlus Sunnah Waljamaah. Salah satu contoh yang cukup kentara adalah munculnya faksi-faksi dalam tubuh NU seperti adanya NU Garis Lurus yang diantaranya disokong oleh tokoh populer seperti Ustadz Abdul Somad (Arifianto, 2018). Faksi-faksi seperti ini, meskipun sedikit berpengaruh pada posisi status quo dalam tubuh NU, namun tidak cukup signifikan untuk menurunkan otoritas kyai-kyai tradisional NU di kalangan umat Islam.

Terlepas dari faksi-faksi yang muncul pada masing-masing ormas maupun sejarah pertentangan antara Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam aspek praktik dan

pemahaman keagamaan, namun hari ini kedua ormas ini kerap dianggap sebagai dua organisasi yang lebih moderat dan menjadi simbol Islam Indonesia. Kedua ormas besar ini seolah telah menjadi identitas Islam Indonesia yang secara bersama-sama menjadi benteng utama Islam Indonesia untuk melindungi umat dari pengaruh negatif gerakan transnasionalisme yang cenderung ekstrim dan bernuansa politis.[]

NOT FOR SALE