

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Aksi jihad tarbiyah yang marak terjadi di Manado, Sulawesi Utara¹ pasca reformasi 1998 adalah aktivisme sosial-religius dari Muslimah Wahdah Islamiyah yang pusatnya berada di Makassar², Sulawesi Selatan. Wahdah Islamiyah terbentuk pada 19 Februari 1998. Wahdah Islamiyah menyandarkan pemikiran dan perbuatannya pada aturan Al Qur'an dan As-Sunnah melalui doktrin As Salaf Ash-Shalih. Wahdah Islamiyah dari dulu memberi perhatian besar pada kepentingan da'wah, tarbiyah, sosial, kewanitaan, informasi, kesehatan dan lingkungan hidup. Mereka terus merawat kerjasama dengan lembaga-lembaga

¹ Manado adalah wilayah kultural-religius Minahasa. Minahasa adalah sebuah daerah yang menjadi tempat representasi Kristen terbaik di Sulawesi Utara. Proses awal Kristenisasi di Minahasa dilakukan oleh misionaris Jerman J.G. Schwarz dan J.F. Riedel sejak 1831 hingga 1860. Pada tahun 1934, terbentuklah Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM). GMIM membentuk fokus institusional yang sentral dari identitas Minahasa. Lihat selengkapnya David Henley, Maria J. Schouten & Alex J. Ulaen, "*Memelihara Perdamaian Di Minahasa Pasca Orde Baru*" dalam Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken (Ed), *Politik Lokal Di Indonesia*, (Jakarta : KITLV-Yayasan Obor Indonesia 2007), 406-431. Bandingkan dengan Michael Jacobsen. On the Question of Contemporary Identity in Minahasa, North Sulawesi Province, Indonesia. *Asian Anthropology*, 1(1), 2002, 31-58 dan Yanwar Pribadi, 'Menegosiasi Ulang Indonesia: Perubahan Politik Dan Lembaga- Lembaga Agama Di Manado Dan Sumenep Dalam Era Awal Reformasi (1999–2005)', by Abdul Gaffar Karim', *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 177.4 (2021), 572–75.

² Makassar yang terletak di Sulawesi Selatan memang kental dengan nuansa Syariat Islam. Ada tiga faktor yang menyebabkan hal ini. Pertama, peran Khatib Tunggal Abdul Makmur Datuk ri Bandang yang berhasil Raja Gowa XIV, I Mangngarangi Daeng Manrabia, yang kemudian bergelar Sultan Alauddin pada September 1605. Proses Islamisasi ini pun tidak terlepas dari pengaruh doktrin Islam Sumatera Barat yang dikenal sebagai pintu masuk awal paham Salafi-Wahabi di Indonesia. Lihat selengkapnya Christian Pelras. Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi. *Archipel*, 29(1), 1985, 107-135. Kedua, peran Abdul Kahar Muzakkar (seorang fundamentalis Muslim) yang memperjuangkan tegaknya DI/TII atau Darul Islam secara total. Lihat selengkapnya, Muhammad Hasbi, The Band of Abdul Qahhar Muzakkar: Biographical Sketch of Rebelious Leaders of Islamic State-Indonesian Islamic Army (DI/TII) of Sulawesi. *Journal of Indonesian Islam*, 8(2), 2014, 263-283. Ketiga, peran KPPSI (Komite Persiapan Pelaksanaan Syariat Islam) yang terus mempengaruhi kebijakan politik lokal agar mau mengeluarkan perda Syariat Islam di Sulawesi Selatan. Tindakan ini pun jelas didukung oleh grup Wahdah Islamiyah dengan slogan "NKRI Bersyariah". Lihat selengkapnya Moh. Yasir Alimi. Local Repertoires of Reasoning and the Islamist Movement in Post-Authoritarian Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 42(122), 2014, 24-42.

pendidikan dan donor Salafi global seperti Universitas Islam Madinah, al-Turath di Kuwait, International Islamic Relief Organisation dan Jamiyyat Dar al-Ber. Pemimpin sentral Wahdah Islamiyah adalah K.H Zaitun Rasmin.³ Meskipun demikian, kajian intensif mengenai perubahan dan kebangkitan jihad tarbiyah dari kelompok Muslimah Wahdah khususnya di Manado terbilang kurang memadai, jarang dibicarakan bahkan tidak mendapat perhatian serius dalam konteks lokal maupun nasional. Padahal, runtuhnya pemerintah otoritarian Suharto pada Mei 1998 merupakan momentum paling penting dalam memberikan ruang domestik yang luas bagi perkembangan pendidikan bercorak ideologi Salafi di Indonesia.⁴

Dalam pengamatan panjang peneliti, tidak menonjolnya studi-studi ekstensif mengenai jihad tarbiyah yang dilakukan oleh sekelompok Muslimah Wahdah Islamiyah di Manado pada umumnya disebabkan oleh tiga faktor sentral. Pertama, penelitian mengenai agama di Manado selama dekade terakhir cenderung terfokus pada manajemen kerukunan dan peran lembaga seperti BKSAUA (Badan Kerja Sama Antar Umat Beragama) dan FKUB (Forum Kerjasama Umat Beragama) daripada membedah gerakan internal kelompok Salafi minoritas yang aktif bekerja pada wilayah akar rumput. Padahal, Hasan (2007) misalnya menunjukkan bahwa kemunculan gerakan Salafi telah menandai tren baru dalam aktivisme Islam di Indonesia. Gerakan ini awalnya mengadopsi sikap apolitis dan pasif. Fokus utama mereka meliputi kemurnian konsep kesatuan Tuhan yang mutlak sebagai dasar kehidupan Muslim serta sejumlah isu lain yang berpusat pada seruan untuk kembali pada praktik agama yang ketat dan integritas moral individu.

Masalah-masalah yang tampaknya sepele dan permukaan seperti *jalabiyya*, *imama*, *lihya*, *isbal*, dan *niqab* telah menjadi tema utama dalam pembicaraan sehari-hari mereka. Komitmen untuk mengenakan *jalabiyya* bagi pria dan *niqab* bagi wanita dianggap jauh lebih penting daripada berpartisipasi dalam aktivitas

³ Chris Chaplin. Salafi Islamic Piety as Civic Activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia. *Citizenship Studies Journal*, 22(2), 2018, 208–223.

⁴ Krismono. Salafisme Di Indonesia: Ideologi, Politik Negara, Dan Fragmentasi. *Millah: Journal of Religious Studies*, 16(2), 2017, 173-202.

politik. Mereka percaya bahwa masyarakat Muslim harus terlebih dahulu diislamkan melalui proses evolusi bertahap yang mencakup pendidikan (*tarbiyah*) dan pembersihan (*tasfiyah*) sebelum penerapan hukum Islam (*syariah*) dapat direalisasikan.⁵

Kedua, para Muslimah Wahdah Islamiyah sering dicap sebagai kelompok “Islamis” sebagai lawan dari kelompok yang mengidentifikasikan diri sebagai “pluralis”. Keberadaan mereka masih dipandang konservatif, eksklusif dan doktriner dengan tuduhan bahwa Wahdah Islamiyah sedang berusaha menyebarkan misi Islamisasi dan dipandang akan mengganggu kerukunan antar umat beragama serta kepercayaan mereka terhadap warisan budaya di Manado dan konteks Minahasa pada umumnya. Di Manado, secara diam-diam peneliti mengamati terdapat semacam ketidaksukaan sebagian warga non-Wahdah Islamiyah terhadap apa yang mereka sebut sebagai kubu Islam transnasional. Di sisi lain, mereka justru lebih menerima peran publik warga NU, Al-Khairaat dan Muhammadiyah. Chaplin (2018) pernah menyebut jika Wahdah Islamiyah merupakan sebuah organisasi Islam Salafi kontemporer terbesar dan tersukses di Indonesia melalui militansi para kadernya. Dia mengklaim bahwa militansi ini telah mempersempit makna kewarganegaraan dengan batas-batas keimanan yang kurang toleran.⁶

Studi Lauzière (2010) misalnya menjelaskan jika kelompok Salafi puritan terus menyangkal validitas pengetahuan intuitif atau esoteris apa pun. Mereka menempatkan supremasi dan primasi dalil *naql* (skriptural) di atas bukti rasional (*‘aql*). Salafi puritan juga dikatakan memiliki sistem keyakinan akidah yang absolut dan tidak mengenal kompromi.⁷ Turmudi (2012) sendiri menyebut jika

⁵ Noorhaidi Hasan. The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(1), 2007, 83-94.

⁶ Chris Chaplin, “Islam, Demokrasi dan Penciptaan Identitas Mayoritas Muslim di Indonesia Abad-21”, dalam Wijayanto, et.al (Ed), *Demokrasi Tanpa Demos : Refleksi 100 Ilmuwan Sosial Politik Tentang Kemunduran Demokrasi Indonesia*, (Depok : LP3ES, 2021), 80-85

⁷ Ayang Utriza Yakin. Salafi Dakwah and the Dissemination of Islamic Puritanism In Indonesia: A Case Study of the Radio of Rodja. *Ulumuna: Journal of Islamic Studies*, 22(2), 2018, 205-236.

kemunculan Islam transnasional seperti komunitas Salafi telah melahirkan masyarakat Islam baru yang lebih puritan dan bahkan intoleran terhadap perbedaan-perbedaan yang ada dalam masyarakat. Karenanya, penguatan Wahabisme yang mereka kampanyekan telah memicu munculnya konflik akibat adanya upaya serius untuk menciptakan "*the pristine Islam*".⁸ Ibrahim (2014) ikut menambahkan jika teologi revivalis seperti kelompok Salafi telah menjadi dominan pada periode pasca-kemerdekaan. Hal ini ditandai oleh sikap puritanikal mereka. Kelompok ini mempromosikan definisi tauhid yang cukup ketat dan eksklusif, di mana segala sesuatu di luar itu dianggap tidak Islam. Mereka selalu memandang teologi Islam harus mematuhi peraturan hukum dan perintah yang tegas (absolut) dengan cara mengintegrasikan antara hukum Islam (fiqh), dengan hukum Ilahi (syariah). Penggabungan inilah yang membentuk jenis teologi ortodoks.⁹

Wahib (2017) menguatkan bahwa memang anggota gerakan Salafi telah mengalami puritanisasi dan arabisasi. Mereka beranggapan bahwa menjadi orang baik dan saleh berarti menjadi seperti orang Arab dengan jalan memurnikan doktrin agama dari penyimpangan-penyimpangan. Cara yang diambil adalah dengan kembali kepada Al Qur'an dan As Sunnah. Misalnya bagi laki-laki salaf adalah menumbuhkan jenggot, menggunakan surban dan memakai celana yang panjangnya di atas mata kaki. Sedangkan bagi perempuan harus menggunakan jilbab. Wahib juga menemukan populernya penggunaan nama panggilan yang berasal dari bahasa Arab, seperti abi, umi, ami dan ama diantara mereka sendiri. Kesalehan mereka sebenarnya ditujukan untuk merespon tradisionalitas dan modernitas, akan tetapi disaat yang sama mereka justru membuat jarak dengan kelompok yang lain.

⁸ Endang Turmudi. Puritanism vis-à-vis Traditionalism: Islam in Modern Indonesia. *Harmoni*, 11(2), 2012, 25-42.

⁹ Azhar Ibrahim. The Need of Discoursing Social Theology in Muslim Southeast Asia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 4(1), 2014, 1-23.

Ketiga, secara geografis, perhatian sebagian besar peneliti terhadap gerakan Islam revivalis¹⁰ di Sulawesi biasanya tersedot ke dalam isu keamanan. Manado, sebagai wilayah *Christian Stronghold*, sering kali diposisikan hanya sebagai objek studi tentang bagaimana minoritas Muslim beradaptasi, bukan sebagai tempat persemaian ideologi Islam puritan yang serius. Yakin (2018) sendiri mengonfirmasi jika kelompok Salafi puritan cenderung merujuk pada orientasi keagamaan Islam yang ingin kembali pada ajaran murni Al-Qur'an dan Sunnah agar dapat menuju keselamatan akhirat. Salafi puritan diklaim menolak segala bentuk inovasi ibadah (*bid'ah*), penyimpangan (*inhirāf*), penambahan (*ziyādah*), teologi spekulatif ('ilm kalam), dan filsafat. Di sisi lain, Jahroni (2018) melaporkan bahwa di Jakarta, Yogyakarta, dan Makassar, -di mana terdapat jumlah Salafi yang signifikan-, mereka terus membentuk enklave terpisah dengan mendirikan madrasah dan masjid. Para Salafi hanya merupakan minoritas kecil dari umat Muslim Indonesia, dan mereka bersaing dengan berbagai campuran kelompok Muslim yang menantang interpretasi Salafi terhadap pengetahuan Islam. Para Salafi menggunakan isu pemurnian agama sebagai alat politik untuk mempertahankan identitas mereka dan menyerang kelompok Muslim lain. Debat

¹⁰ Bagi al-Maududi, revivalisme bukan sekadar pembersihan ritual, melainkan sebuah revolusi sistemik. Dia mendefinisikan *tajdid* sebagai upaya untuk menghancurkan sistem jahiliyah (ketidaktahuan/sekuler) dan menggantinya dengan tatanan Islam yang utuh (*kaffah*). Islam harus berdaulat secara politik dan sosial agar nilai-nilainya bisa hidup kembali. Qutb sendiri memandang revivalisme sebagai proses pembentukan kembali generasi Qur'ani yang unik. Menurutnya, umat Islam saat ini berada dalam kondisi jahiliyah modern. Revivalisme adalah tindakan memutus hubungan dengan nilai-nilai non-Islam dan kembali sepenuhnya pada kedaulatan Tuhan (*hakimiyyah*). Bagi Abduh dan Rida, revivalisme merupakan sebuah upaya menyelaraskan Islam dengan modernitas tanpa kehilangan identitas. Menghidupkan kembali Islam berarti membuka kembali pintu ijtihad (penalaran mandiri) dan membersihkan agama dari takhayul serta bid'ah yang menghambat kemajuan ilmu pengetahuan. Sedangkan Fazlur Rahman mendefinisikan revivalisme sebagai upaya untuk menangkap kembali semangat moral dan esensi Al-Qur'an, bukan sekadar mengikuti bentuk hukum formal dari masa lalu. Rahman menyebut bahwa metodologi sejarah sangat penting untuk memahami maksud asli wahyu agar bisa diterapkan secara relevan di masa kini. Dari beragam definisi tersebut, maka revivalisme Islam dapat dipahami sebagai gerakan dan tren dalam tubuh umat Islam yang bertujuan untuk menghidupkan kembali dan mengembalikan peran sentral Islam dalam semua aspek kehidupan individu, masyarakat, dan negara. Gerakan ini berusaha membangkitkan semangat kejayaan Islam masa lalu dengan cara kembali kepada ajaran Islam yang dianggap murni yaitu Al-Qur'an dan Sunnah serta membersihkannya dari pengaruh budaya lokal, taklid buta, dan nilai-nilai Barat yang dianggap sekuler. Lihat selengkapnya, Anton Minardi, The New Islamic Revivalism In Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 12(2), 2018, 247-261

sengit antara Salafi dan Muslim tradisional kadang-kadang berujung pada konflik kekerasan.¹¹

Jahroni (2020) melanjutkan apabila terdapat keterhubungan kuat antara lembaga amal Arab Saudi dengan perkembangan kelompok Salafi di Indonesia. Kelompok Salafi Indonesia dengan berbagai cara telah mengambil keuntungan dari dana amal ini dan untuk menguatkan kelompok pengajian mereka. Tidak berlebihan jika disebut bahwa kelompok Salafi merupakan pemain utama dalam distribusi dana amal ini. Proses ini merupakan hal yang tak bisa dihindarkan dari kepentingan ekonomi-politik Timur Tengah.¹² Jamhari & Asrori (2022) pun mengungkapkan kehadiran sekolah Salafi mencerminkan usaha untuk ‘pemurnian Islam’ melalui ketaatan pada konsep mengembalikan ‘Islam autentik’ yang dipraktikkan oleh generasi awal muslim. Sekolah manhaj Salafi merupakan bagian dari gerakan Islam transnasional yang bertujuan menyebarkan ide dan gerakan asal Timur Tengah ke seluruh dunia, termasuk Indonesia. Mereka menegaskan bahwa pengaruh pendidikan Salafi di Indonesia tidak pernah luntur oleh peningkatan usaha memerangi teroris global.¹³

Studi Subakir (2024) juga menegaskan bahwa jamaah Salafi tetap saja mempertahankan tiga agenda utama mereka yaitu pemurnian akidah Islam, pelaksanaan syariat Islam dan pendirian negara Islam. Di Indonesia, agenda mereka misalnya telah menjadi isu utama dalam program dakwah Trans7. Acara dakwah Salafi mempertontonkan dan mengkritik berbagai macam tradisi keagamaan yang dilakukan oleh mayoritas Muslim di Indonesia karena dianggap bid’ah dan sesat.¹⁴ Sebagai efek dari ekspansi Islam transnasional, Suharto (2017) menyebutkan jika jaringan Salafi global perlahan sanggup menandingi wacana Islam kultural di Indonesia melalui praktik pendidikan yang bercorak puritan-

¹¹ Jajang Jahroni. Ritual, Bid ‘ah, and the Negotiation of the Public Sphere in Contemporary Indonesia. *Studia Islamika*, 25(1), 2018, 1-35.

¹²Jajang Jahroni. Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1), 2020, 35-62.

¹³ Jamhari Makruf & Saifudin Asrori. In the Making of Salafi-Based Islamic Schools in Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(1), 2022, 227-264.

¹⁴ Ahmad Subakir, Challenging the Mainstreams: Broadcasting Salafi Da’wah on Indonesian TV Channels. *Ulumuna : Journal of Islamic Studies*, 28(2) 2024, 690.

sektarian. Kebangkitan Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) membuktikan adanya nuansa ideologis tersebut. Dalam konteks ini, terjadi pergulatan ideologis antara pendidikan Salafi model Mesir dan Saudi dengan pendidikan nasional yang berlandaskan Pancasila. Dengan agenda utama pendirian negara Islam dan penerapan syariat Islam, pendidikan Salafi dapat menjadi ancaman bagi tatanan demokrasi global. Banyak kasus yang menunjukkan bahwa pelaku radikalisme dan terorisme global adalah lulusan sekolah model salafi.¹⁵

Wahid (2014) juga memperlihatkan bahwa meski sistem demokrasi banyak mendapat dukungan dari masyarakat Muslim Indonesia, tapi ada sejumlah kecil umat Islam yang menolak sistem tersebut seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Salafi. Mereka berargumentasi bahwa demokrasi bertentangan dengan Islam. Karena kedaulatan rakyat untuk membatasi, membagi dan mengontrol kekuasaan dipandang sebagai bentuk peniadaan peran Tuhan secara absolut. Jamaah Salafi meletakkan Al-Qur'an dan Hadist di atas konstitusi negara.¹⁶ Sedangkan Nurhakim (2013) mengatakan baik PKS maupun pemimpin Salafi pada dasarnya menginginkan penerapan syariat Islam dalam demokrasi Indonesia. Mereka mencapai kesepakatan untuk menggunakan berbagai metode dan substansi untuk memanipulasi sistem ini dalam upaya memperjuangkan perwujudan syariat Islam. PKS masuk ke dalam sistem ini sambil berusaha mengobjektivikasi nilai-nilai Islam melalui dakwah dan politik. Di sisi lain, Salafi memanipulasi demokrasi untuk memperkuat ideologi dan kesadaran puritanisme Islam mereka melalui dakwah.¹⁷

¹⁵ Toto Suharto, Transnational Islamic Education in Indonesia: An Ideological Perspective, *Contemporary Islam : Dynamic of Muslim Life* (12), 2017, 101–122.

¹⁶ Din Wahid, The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement, *Islamika Indonesiana* (1) 1, 2014, 51–64.

¹⁷ Moh. Nurhakim. Gerakan Revivalisme Islam dan Wacana Penerapan Syariah di Indonesia: Telaah Pengalaman PKS dan Salafi. *Ulul Albab : Jurnal Studi Islam*, 12 (1), 2011, 13-14

Sedangkan Yon (2008) menilai kaum Salafi pada umumnya tidak dapat mengidentifikasi diri mereka sendiri dengan kehidupan tradisionalis atau modernis. Mereka lebih tertarik pada gerakan Islam transnasional. Salafi puritan memandang ulama mainstream seperti NU-Muhammadiyah tidak pernah benar-benar berpihak pada kepentingan Islam yang asli, murni dan otentik. Mereka dianggap telah terkooptasi oleh rezim yang berkuasa sehingga tidak lagi berbicara atas nama umat. Salafi telah mengadopsi model-model baru dalam melaksanakan kegiatan dakwahnya yang berasal dari Ikhwanul Muslimin di Mesir sekaligus meniru modus operandi gerakan-gerakan Timur Tengah ke Indonesia seperti Hizbut Tahrir.¹⁸ Mereka semakin aktif melakukan kaderisasi untuk memberi pemahaman realitas sosial-politik dengan berfokus pada penyebaran Islam yang lebih terorganisir.

Meskipun studi-studi mereka sebelumnya telah memberikan kontribusi akademis dalam topik terkait, namun sayangnya secara umum analisa mereka masih bertumpu pada sebuah kesepakatan bersama bahwa kelompok Salafi puritan di seluruh Indonesia termasuk Wahdah Islamiyah tidak bisa lepas dari sistem puritanisme negatif yang bisa merusak stabilitas agama dan demokrasi negara. Di sisi lain, mereka kurang memberi perhatian serius pada fenomena jihad tarbiyah yang telah, sedang dan terus ditempuh oleh para Muslimah Wahdah Islamiyah khususnya di daerah minoritas Muslim seperti Manado. Padahal, penelitian mengenai fenomena jihad tarbiyah Muslimah Wahdah Islamiyah (MWI) di Manado memiliki urgensi strategis karena beberapa pertimbangan. Pertama, sebagian besar literatur tentang Wahdah Islamiyah masih berfokus pada basis massa mereka di Sulawesi Selatan atau kota-kota besar dengan mayoritas Muslim. Akibatnya, terdapat kekosongan literatur yang membahas bagaimana gerakan Salafi moderat seperti MWI melakukan jihad tarbiyah di tengah struktur sosial masyarakat Manado yang didominasi nilai Kristiani dan budaya lokal Minahasa yang kuat.

¹⁸ Yon Machmudi, The Emergence of New Santri in Indonesia, *Journal of Indonesian Islam*, (2) 1, 2008, 93-94.

Kedua, selama ini konsep jihad sering kali dikaji dalam ranah maskulin atau aktivitas politik formal. Implikasinya adalah belum banyak penelitian yang memotret bagaimana kader MWI di Manado memaknai jihad melalui jalur domestik dan pendidikan (tarbiyah). Di wilayah minoritas, jihad tarbiyah bukan sekadar pengajaran agama, melainkan upaya survivalitas ideologi. Ketiga, beberapa penelitian sebelumnya sering melabeli kelompok Salafi sebagai kelompok yang menarik diri dari masyarakat (eksklusif). Sedangkan di Manado, ada tuntutan sosial untuk berinteraksi lintas iman. Dengan demikian, terdapat gap informasi mengenai bagaimana Muslimah Wahdah Islamiyah menyeimbangkan doktrin *Al-Wala' wal Bara'* dengan realitas sosial di Manado. Secara umum, meskipun studi mengenai gerakan tarbiyah Salafi telah banyak dilakukan, mayoritas penelitian masih terpaku pada dinamika organisasi di wilayah basis (mayoritas). Penelitian ini hadir untuk mengisi celah tersebut dengan menganalisis bagaimana Muslimah Wahdah Islamiyah melakukan negosiasi antara puritanisme ajaran dengan realitas keberagaman di Manado, sebuah aspek yang selama ini luput dari pengamatan peneliti gerakan Islam kontemporer.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan konteks penelitian di atas, maka peneliti mengajukan tiga pertanyaan signifikan :

1. Bagaimana migrasi awal Wahdah Islamiyah di Manado pasca reformasi?
2. Apa motif jihad tarbiyah Muslimah Wahdah Islamiyah di Manado pasca reformasi?
3. Mengapa praktik jihad tarbiyah Muslimah Wahdah Islamiyah di Manado sangat masif pasca reformasi?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian lapangan ini memiliki beberapa tujuan fundamental. Pertama, untuk mencari tahu proses awal kemunculan Wahdah Islamiyah di Manado dan upaya negosiasi identitas sosial-religius yang mereka lakukan di sana. Kedua,

memahami konstruksi pemikiran jihad. Dalam arti, bagaimana perempuan Wahdah Islamiyah di Manado mendefinisikan peran mereka dalam berjuang di jalan agama tanpa harus terlibat dalam aksi radikalisme serta bagaimana pendidikan agama menjadi instrumen utama dalam mengubah identitas diri mereka. Ketiga, untuk memahami strategi adaptasi di wilayah minoritas Muslim. Dalam arti, bagaimana Muslimah Wahdah Islamiyah menjaga eksistensi dan identitas bercadar atau hijrah mereka tanpa memicu konflik sosial serta meninjau kembali pola interaksi sosial mereka dengan masyarakat lokal yang memiliki budaya berbeda. Selain itu, penelitian ini juga akan memeriksa bagaimana mereka secara aktif mengorganisir pengajian, mengelola lembaga pendidikan, dan melakukan rekrutmen serta bagaimana mereka menegosiasikan peran domestik dengan peran publik sebagai pendidik di ruang publik. Terakhir, penelitian ini juga akan mengidentifikasi proses perubahan perilaku dan gaya hidup setelah mengikuti proses tarbiyah berjenjang.

D. Kegunaan Penelitian

Sedangkan penelitian ini bisa berkontribusi dalam penguatan status kewarganegaraan (*citizenship*) perempuan Wahdah Islamiyah di Indonesia. Penguatan ini dapat dikategorisasikan ke dalam tiga elemen. Pertama, penguatan hak warga negara. Hak warga negara adalah seperangkat hak yang melekat pada diri seseorang dalam kapasitasnya sebagai anggota penuh dari sebuah negara. Hak-hak ini diakui, dijamin, dan dilindungi oleh konstitusi (UUD) dan peraturan perundang-undangan negara tersebut. Hak warga negara adalah jaminan konstitusional yang diberikan oleh negara kepada rakyatnya untuk memastikan mereka dapat hidup secara bermartabat, berpartisipasi dalam pembangunan, dan terlindungi dari kesewenang-wenangan. Pemahaman akan hak-hak ini sangat penting untuk menciptakan masyarakat yang demokratis, adil, dan sejahtera. Hak warga negara diantaranya adalah hak untuk mendapat pekerjaan dan kehidupan yang layak bagi kemanusiaan (Pasal 27 ayat 2), hak untuk berkumpul dan berserikat (Pasal 28 E Ayat 3) dan hak berpendapat atau berekspresi secara lisan maupun tulisan (Pasal 28).

Kedua, penguatan identitas sosial. Identitas sosial adalah lensa melalui mana kita melihat diri sendiri dan orang lain. Ia adalah jembatan yang menghubungkan individu dengan masyarakat. Memahami identitas sosial membantu kita menyadari mengapa kita bertindak seperti yang kita lakukan dalam kelompok, dan juga bagaimana persepsi kita terhadap orang lain bisa dibentuk oleh keanggotaan kelompok mereka. Kesadaran ini adalah langkah pertama untuk membangun hubungan yang lebih harmonis dalam masyarakat yang majemuk. Identitas sosial dapat meliputi agama dan budaya. Ketiga, partisipasi politik. Partisipasi politik adalah segala bentuk kegiatan atau tindakan warga negara biasa yang bertujuan untuk mempengaruhi proses dan keputusan politik, baik secara langsung maupun tidak langsung, pada tingkat lokal, regional, maupun nasional. Intinya, partisipasi politik adalah cara bagi masyarakat untuk menyampaikan suara, aspirasi, dan tuntutan mereka kepada pemerintah dan pemegang kekuasaan. Partisipasi ini merupakan indikator penting dari kesehatan sebuah demokrasi. Semakin banyak dan berkualitas partisipasi warga, semakin kuat dan *legitimate* sistem demokrasinya.

E. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu yang secara spesifik mengkaji Wahdah Islamiyah bisa dilihat pada beberapa publikasi. Pertama, Eva F. Nisa (2012) menemukan fakta bahwa Lajna al-Muslima (LM) adalah sayap dakwah strategis Wahdah Islamiyah (WI) yang aktif sejak 2005 di Makassar. Misi pokok mereka ialah memberikan pengawasan, konsultasi dan koordinasi terhadap semua cabang WI di daerah. Tahun 2009, WI memiliki 35 cabang dan 43 afiliasi di sebelas Provinsi Indonesia. Ada 5.000 kader LM di Makassar dan 25.000 diluar Makassar. Sebagian besar melibatkan mahasiswa. Salah satu ambisi LM adalah mengampanyekan doktrin Islamisasi busana lewat cadar. Cadar merupakan bagian dari upaya mereka untuk menghidupkan kembali sunnah. Jika tidak, maka dianggap amoral dan akan disingkirkan secara sosial. Wahdah Islamiyah memiliki persamaan visi dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam hal penegakkan syariat Islam. Mereka mendukung fatwa MUI No. 7 2005 yang mengharamkan pluralisme, sekularisme,

dan liberalisme. Pembelaan WI terhadap fatwa MUI dan ideologi PKS dapat sangat berlawanan dengan Nahdlatul Ulama yang cenderung moderat. Sebaliknya, Wahdah Islamiyah justru mendapat proteksi dari Muhammadiyah.¹⁹

Kedua, Nubowo (2020)²⁰ menemukan fakta bahwa pada tahun 2002, proyek sosial dan pendidikan Wahdah Islamiyah bergantung pada jaringan pendanaan global Salafi-Wahabi. Wahdah Islamiyah adalah organisasi hibrida dan eklektik yang menggabungkan ideologi, metode dan aspirasi transnasional. Mereka sangat pro penerapan syariat Islam dengan pendekatan non-konfrontatif. Hibridisme ideologis dan sikap kooperatifnya memungkinkan Wahdah Islamiyah menjadi kelompok neo-konservatif yang mampu menyaingi otoritas keagamaan yang telah lama dipegang oleh Muhammadiyah dan NU dalam membentuk masa depan Islam di Indonesia yang plural. Eva F. Nisa melihat transformasi keagamaan yang signifikan yang dialami oleh *cadari* (wanita yang mengenakan *cadar*) di Indonesia pada tahun 2011. Eva memperlihatkan jika perempuan yang terafiliasi dengan Wahdah Islamiyah telah dipaksa untuk mengubah kebiasaan sehari-hari mereka berdasarkan aturan yang ada dalam kehidupan Salaf. Praktik pernikahan, seperti pemilihan pasangan dan interaksi dengan pasangan benar-benar telah mengubah habitus religius mereka. Semua ini dapat dianggap sebagai upaya mereka untuk membangun diri mereka menjadi orang yang religius dan menjadi keluarga Islam yang ideal, atau keluarga *sakinah*.²¹

Di Indonesia, kampanye pernikahan halal dan organisasi anti-kencan telah berkembang pesat sejak tahun 2000-an. Pada tahun 2014, Rumah Taaruf MyQuran didirikan di Indonesia, dan pada tahun 2015, Indonesia Tanpa Pacaran juga didirikan. Keduanya berkembang pesat sebagai hasil dari kemunculan internet dan platform media sosial, sejalan dengan peran Islam yang semakin

¹⁹ Eva F. Nisa, *Cadari of Wahdah Islamiyah: Women as Dedicated Actors of Ultra-Conservatism. Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, (30), 2012.

²⁰ Andar Nubowo, *Indonesian Hybrid Salafism : Wahdah Islamiya's Rise, Ideology and Utopian*, dalam Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim, Alexander R. Arifianto (Ed), *Rising Islamic Conservatism in Indonesia : Islamic Groups and Identity Politics*, (Tylor & Francis Group : Routledge, 2020).

²¹ Eva. F. Nisa. *Marriage and Divorce for the Sake of Religion: The Marital Life of Cadari in Indonesia. Asian Journal of Social Science*, 39(6), 2011, 797-820.

meningkat dalam kehidupan publik. Bisnis perjodohan yang sesuai syariah yang menggunakan teknologi modern menunjukkan penguatan konservatisme dan manifestasi pertumbuhan publik Muslim di era modern. Teologi Islam menetapkan bahwa Nabi Muhammad menekankan pernikahan sebagai setengah dari agama, menunjukkan bahwa pernikahan sangat penting untuk menjaga kesucian Muslim. Akibatnya, industri perjodohan halal dan ta'aruf memiliki pasar yang berkembang pesat.²²

Dengan merujuk pada Al-Qur'an, mereka yakin bahwa konsep jodoh menekankan jika pasangan harus setara dan cocok satu sama lain untuk membangun rumah tangga yang harmonis. Di Indonesia, fenomena ta'aruf memungkinkan orang untuk lebih mengenal calon pasangan mereka sebelum menikah, sesuai dengan nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip Al-Qur'an. Kesimpulannya, memahami dan menerapkan konsep jodoh dalam Al-Qur'an melalui proses ta'aruf dapat membantu membangun keluarga yang baik dan harmonis.²³ Anjuran untuk menikah muda yang disandarkan pada tafsir-tafsir konservatif ulama memang cukup signifikan di Indonesia demi melindungi kehidupan perempuan. Meski begitu, beberapa cendekiawan progresif berargumen bahwa hal tersebut justru akan cenderung mengikat perempuan ke ranah-ranah domestik.²⁴ Gerakan hijrah tanpa kencana bertujuan untuk menghapus norma-norma budaya Barat yang secara jelas berasal dari sekularisme. Tujuan akhir gerakan ini yaitu penerapan hukum Islam atau syariah di Indonesia. Sekilas, pandangan seperti ini memiliki kemiripan ideologi dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). PKS dan HTI terbukti lebih aktif dan sukses dalam membentuk kelas menengah urban Islam yang berkembang pesat melalui nilai-nilai dominan mereka.

²² Eva. F. Nisa. Online *Halal Dating, Ta'aruf*, and the Shariatization of Matchmaking Among Malaysian and Indonesian Muslims. *Cyber Orient*, 15(1), 2021, 231–258

²³ Azzam Ghufrani, A., Halimatussa'diyah, H., & Pathurrahman. The Implications of the Concept of Soulmates in the Qur'an on the Ta'aruf Phenomenon in Indonesia. *Jurnal Kajian Islam*, 1(2), 2024, 42–47

²⁴ Asfa Widiyanto, A., Zumrotun, S., & Saputra, H. The Prevention of Underage Marriage in Indonesia: State, Religious Authority and Human Rights. *Justicia Islamica*, 21(2), 2024, 401–422

Sementara Salafi pada dasarnya hanya mendapat manfaat dari proses tersebut melalui momentum umum. Di sisi lain, fenomena hijrah telah menjadi sebuah gerakan luas dan populer untuk mengubah gaya hidup menjadi lebih saleh yang dipenuhi dengan nilai-nilai Salafi meskipun para pelakunya tidak mengidentifikasi diri dengan kelompok Salafi mana pun.²⁵ Kampanye online yang dipimpin oleh Muslim konservatif yang mendorong pernikahan dini untuk mencegah zina telah meningkat di Indonesia. Pernikahan dini sekarang tidak lagi hanya terkait dengan orang-orang berpendapatan rendah di daerah pedesaan. Sebaliknya, tren baru menunjukkan bahwa pemuda kelas menengah di kota-kota beralih ke pernikahan dini karena mereka ingin kembali ke jalan agama yang benar. Untuk menikah muda, generasi yang melek teknologi ini menganggap kehormatan sama dengan ketakwaan.²⁶

Tajuddin (2022)²⁷ menunjukkan bahwa perempuan Wahdah Islamiyah menjadikan jilbab sebagai simbol kesucian, kesalehan dan perlawanan. Bagi mereka, hukum berjilbab bagi wanita muslimah adalah wajib. Memakai niqab merupakan akhlak yang mulia karena hal tersebut telah dipraktikkan oleh para ummahāt al mukminin (istri Nabi). Imajinasi mereka terhadap idealitas Islam Timur Tengah semakin kuat karena Wahdah Islamiyah menyediakan akses pendidikan ke arah sana. Jaringan salafi sudah melampaui batas-batas teritorial dan relasional. Andi Dahmayanti (2024) menginformasikan bahwa Muslimah Wahdah Islamiyah Cabang Tanralili memberikan dampak signifikan terhadap penyebaran dakwah di Kecamatan Tanralili, Maros, Sulawesi Selatan.²⁸ Melalui pengorganisasian kegiatan keagamaan yang aktif di Tanralili, mereka telah

²⁵ Martin van Bruinessen. Salafism and the State: Islamic Activism and National Identity in Contemporary Indonesia, by Chris Chaplin. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 178(2–3), 2022, 338–341

²⁶ Eva F. Nisa. Battling Marriage Laws: Early Marriage and Online Youth Piety in Indonesia. *Hawwa*, 20(1–2), 2020, 76–102

²⁷ M. Saleh Tajuddin, Tabrani & Neny Muthi'atul Awwaliyah, Decolonization and Strengthening of Wahdah Islamiyah Organization, *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*, (19)2, 2022, 237-262

²⁸ Andi Dahmayanti, A., Munawara, M., Risdayani, R., & Muliana, M. (2024). The Role of Muslimah Wahdah Tanralili Branch in Da'wah Outside the Home: A Review of the Rule of al-Darar al-Asyaddu Yuzālu bi al-Darar al-Akhaf. *Nukbatul- Ulum : Jurnal Bidang Kajian Islam*, 10(2), 245-266.

memfasilitasi pemahaman hukum Islam secara bertahap di kalangan masyarakat sehingga memungkinkan penerapannya secara praktis dalam kehidupan sosial.

Dalam konteks kaidah *al-Darar al-Asyaddu Yuzālu bi al-Darar al-Akhaf*, perempuan Wahdah Islamiyah yang terlibat dalam dakwah di ruang publik dipercaya mengandung resiko. Namun, ketika mereka hanya berdiam diri di rumah maka masyarakat justru akan semakin jauh dari pengamalan hukum Islam. Temuan penelitian ini menyiratkan bahwa perempuan Wahdah Islamiyah diizinkan untuk meninggalkan rumah untuk alasan berdakwah, tetapi mereka tetap harus mematuhi prinsip kesopanan dan etiket yang diharapkan dari mereka sebagai perempuan Muslim. Mereka juga harus memenuhi tanggung jawab domestik mereka sebelum meninggalkan rumah.

Jika dianalisis, maka secara garis besar hasil penelitian di atas masih kurang maksimal dalam mengkaji bagaimana perempuan Wahdah Islamiyah menyesuaikan jihad tarbiyah tanpa mengorbankan prinsip ideologis mereka di lingkungan yang tidak didominasi Muslim. Penelitian mereka juga kurang menginformasikan bagaimana reinterpretasi makna jihad ini diterima oleh masyarakat lokal dan bagaimana hal itu mempengaruhi proses deradikalisasi atau justru penguatan identitas yang kaku. Selain itu, penelitian mereka juga kurang memberi penjelasan mengenai apakah kehadiran perempuan Wahdah Islamiyah di wilayah minoritas Muslim tetap menciptakan ketegangan sosial baru atau justru menunjukkan bahwa kelompok konservatif pun bisa berintegrasi secara damai dalam masyarakat yang plural.

Selanjutnya, beberapa penelitian terdahulu di atas juga kurang memaparkan daya tarik aktivisme sosial-religius Muslimah Wahdah Islamiyah di wilayah-wilayah minoritas Muslim. Apakah ini merupakan respon terhadap kebutuhan akan spiritualitas di tengah modernitas, atau sebagai bentuk perlindungan identitas bagi minoritas Muslim di sana? Atas dasar penilaian objektif ini, maka kajian yang akan peneliti lakukan ini akan mengisi kekosongan analisis tersebut. Sebab, upaya memahami jihad tarbiyah Muslimah Wahdah

Islamiyah khususnya di Manado akan membantu kita melihat wajah lain dari gerakan Salafisme di Indonesia—yang tidak selalu bersifat monolitik, melainkan sangat dipengaruhi oleh lokus geografis dan demografis tempat mereka berada.

F. Definisi Operasional

Jihad dalam Al-Quran adalah konsep yang luas dan dinamis karena mencakup berbagai bentuk perjuangan yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan menegakkan agama Islam dalam segala aspek kehidupan. Jihad terbagi dua yaitu makna umum dan khusus. Makna umum jihad adalah tindakan seorang muslim yang bersungguh-sungguh dalam menggapai sesuatu yang bisa mendekatkan dirinya kepada Allah SWT serta menjauhkan diri dari apa saja yang dilarang oleh-Nya sebagaimana terdapat dalam QS Al-Ankabut:69, Al-Nahl:110 dan QS Al-Hajj:78. Sedangkan makna khusus jihad adalah memerangi orang kafir yang tidak ada ikatan perjanjian damai dalam rangka menegakkan syariat Allah SWT sebagaimana terdapat dalam QS Al-Tahrim: 9, QS Al-Baqarah:190 dan QS. Al-Furqan:52.²⁹ Jihad adalah komitmen fundamental dalam jiwa seseorang untuk bersungguh-sungguh dalam meraih sesuatu yang dia ingin dan butuhkan. Sehingga, umat Muslim yang berdakwah lewat tarbiyah di jalan Allah SWT, sudah termasuk mujâhid (pelaku jihad).

Dalam Islam, tarbiyah (تربية) bermakna mendidik, merawat, dan membimbing. Menurut berbagai literatur Arab, tarbiyah memiliki makna pengembangan jasmani, akal, dan jiwa yang dilakukan secara terus-menerus hingga anak didik (mutarabbi) dapat menjadi pribadi yang dewasa, mandiri, dan mampu berperan di masyarakat. Secara esensial, tarbiyah bukan hanya transfer pengetahuan, melainkan pembentukan karakter, spiritualitas, dan keterampilan hidup yang selaras dengan ajaran Al-Quran dan Sunnah. Ini mencakup aspek

²⁹ Muchlis M. Hanafi, *Damai Bersama Al-Qur'an : Meluruskan Kesalahpahaman Konsep Perang dan Jihad dalam Al-Qur'an*, (Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2018), 70-95

jasmani, rohani, intelektual, dan sosial, dengan tujuan akhir mencapai kesempurnaan sebagai khalifah di bumi (QS. Al-Baqarah: 30).³⁰

Dalam ilmu sosial, definisi perempuan tidak terbatas pada aspek biologis semata, melainkan mencakup dimensi historis yang membentuk identitas gender. Secara biologis, perempuan sering didefinisikan sebagai individu dengan kromosom XX dan karakteristik reproduksi wanita, tetapi ilmu sosial menekankan bahwa gender adalah konstruksi budaya dan bukan sekadar fakta alam. Dalam *The Second Sex* (1949), Simone de Beauvoir berpandangan apabila pada hakikatnya seseorang itu tidak dilahirkan sebagai perempuan, melainkan menjadi perempuan. Baginya, identitas perempuan dimodifikasi melalui pengalaman sosial, ekspektasi, dan diskriminasi, bukan hanya sekedar anatomi fisik.³¹ Dalam Islam, identitas perempuan bukan sebatas pada realitas tubuh fisik semata seperti buah dada dan vagina, identitas ini berhubungan langsung dengan karakter eksistensial Tuhan yakni sifat pengasih sekaligus penyayang.³² Secara keseluruhan, definisi perempuan dalam Islam adalah sebagai makhluk yang mulia, bermartabat, memiliki kesetaraan spiritual dengan laki-laki, serta dianugerahi hak dan tanggung jawab yang spesifik untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Definisi mengenai perempuan dalam penelitian ini akan berkaitan erat dengan isu gender. Gender adalah serangkaian karakteristik, peran, tanggung jawab, nilai, dan perilaku yang dikonstruksikan secara sosial dan kultural yang melekat pada laki-laki dan perempuan.³³ Dalam ilmu sosial, gender didefinisikan sebagai konstruksi sosial dan budaya yang membentuk peran, perilaku, identitas, dan ekspektasi yang terkait dengan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Berbeda dengan *sex* yang bersifat biologis, gender bersifat dinamis

³⁰ Muhammad Ridwan. Konsep Tarbiyah, Ta'lim dan Ta'dib Dalam Al-Qur'an. *Nazhruna: Jurnal Pendidikan Islam*, 1(1), 2018, 37-60.

³¹ Neelmani Jaysawal & Sudeshna Saha. Feminism, Education and Gender Equality-A Review. *EPRA International Journal of Multidisciplinary Research (IJMR)*, 9(2), 2023, 241-246.

³² Leila Ahmed. Women and the Advent of Islam. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(4), 1986, 665-691.

³³ M. Tyler & L. Cohen. Spaces that Matter: Gender Performativity and Organizational Space. *Organization Studies*, 31(2), 2010, 175-198

dan dipengaruhi oleh norma masyarakat, budaya, dan sejarah. Konsep ini pertama kali dikembangkan oleh antropolog seperti Margaret Mead pada 1930-an, yang menunjukkan bahwa peran gender bervariasi antar budaya, bukan bawaan alamiah. Konsep ini krusial untuk memahami isu sosial seperti diskriminasi dan kesetaraan, dan terus berkembang dengan perspektif interseksional misalnya bagaimana gender beririsan dengan aspek ras atau kelas.

Wahdah Islamiyah artinya adalah Persatuan Islam. Ia adalah sebuah Organisasi Massa (Ormas) yang mendasarkan pemahaman dan amaliyahnya pada Al Qur'an (QS Al-Maidah :95- QS Al-Anfal:38) dan As Sunnah (HR. Bukhari-Muslim) sesuai pemahaman As Salaf Ash-Shalih (Manhaj Ahlussunnah Wal Jamaah).³⁴ Manado merujuk pada nama kota ibu kota Provinsi Sulawesi Utara, Indonesia, yang terletak di Teluk Manado. Secara etimologis, nama ini berasal dari bahasa daerah Minahasa yang merupakan kelompok etnis asli di wilayah tersebut. Manado diyakini berasal dari kata Manarow atau Manadou, yang berarti di tempat yang jauh. Arti ini menggambarkan lokasi kota yang berada di pesisir pantai utara Sulawesi, terasa terpencil atau jauh dari pusat-pusat keramaian utama pada masa lalu.³⁵ Manado sering digambarkan sebagai simbol keharmonisan budaya, keindahan alam, dan kearifan lokal masyarakat Minahasa. Dalam literatur, Manado tidak hanya muncul sebagai latar geografis yang eksotis—dikelilingi gunung hijau, laut biru, dan danau Tondano—tetapi juga sebagai representasi identitas multikultural yang mencakup pengaruh Melayu dan Kristen pada umumnya. Meskipun demikian, umat Islam di Manado terus menerus terlibat dalam kontestasi dalam memperjuangkan hak, identitas dan partisipasi mereka di ruang publik.³⁶

³⁴ Ahmad Fauzi dan Almunauwar Bin Rusli. Partisipasi Pendidikan Wahdah Islamiyah Dalam Sistem Demokratisasi Masyarakat Muslim Indonesia. *The Teacher of Civilization: Islamic Education Journal*, 5(2), 2024, 107-108

³⁵ John R. Bowen. Leadership and Social Mobility in a Southeast Asian Society: Minahasa, 1677–1983. By M.J.C. Schouten. *The Journal of Asian Studies*, 58(2), 1999, 578-579.

³⁶ Lihat selengkapnya, Nono Stevano Sumampow, *Menjadi Manado : Torang Samua Basudara, Sabla Aer, & Pembentukan Identitas Sosial*, (Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, 2015), 1-13

Sedangkan reformasi merupakan proses perubahan dan perpindahan kehidupan sosial masyarakat agar mereka bisa memperbaiki hak, identitas dan partisipasi dalam bidang ekonomi, hukum, politik, budaya dan agama.³⁷ Sekitar 88% penduduk Indonesia beragama Islam. Sebagai agama mayoritas, umat Islam memiliki kekuatan sosial dan politik untuk menentukan kuantitas dan kualitas reformasi di Indonesia pasca 1998 melalui proses intervensi nilai-nilai religius dan bukan nilai-nilai sekuler. Islam kemudian bersentuhan dengan sistem pemerintahan Barat seperti republik, demokrasi dan konstitusi. Para intelektual Muslim Indonesia masa menempatkan konsep demokrasi pada QS Ali-Imran [3]:15, QS Asy-Syura [42] : 38 dan QS An-Nisa [4] : 59.

Bagi mereka, konsep awal demokrasi mendorong terciptanya etika publik yang meliputi interaksi, komunikasi dan konsensus. Hal tersebut didasarkan pada kehidupan politik Muhammad di Madinah. Meskipun konsep demokrasi yang lahir dari sistem reformasi diterima dengan pikiran terbuka, para intelektual Muslim seperti M. Natsir tetap menjadikan kedaulatan Tuhan sebagai batas absolut dari kedaulatan rakyat. Sikap ini diputuskan agar kehidupan sosial-politik di Indonesia tidak terjebak pada sekularisme Barat. Baginya, konsep demokrasi hanya berlaku kepada hal-hal yang bersifat profan bukan sakral. Aspirasi umat Islam terhadap pelaksanaan reformasi di Indonesia dapat dikategorikan menjadi dua bentuk yaitu Islam harus menjadi kekuatan politik-struktural dan Islam harus menjadi kekuatan intelektual-kultural.

³⁷ Alexander R. Arifianto. Quo Vadis Civil Islam? Explaining Rising Islamism in Post-Reformasi Indonesia. *Kyoto Review of Southeast Asia*, 2018, 24. Diakses melalui <https://kyotoreview.org/issue-24/rising-islamism-in-post-reformasi-indonesia/>. Kamis, 13 November 2025.