

## BAB II

### KERANGKA KONSEPTUAL DAN TEORI

#### A. Kerangka Konseptual

##### 1. Jihad Tarbiyah Dalam Islam

Secara bahasa, kata jihad berasal dari bahasa Arab, tepatnya dari akar kata jahada (جَاهَدَ) yang berarti berusaha keras, berjuang, atau bertenaga. Dalam kamus bahasa Arab klasik seperti Lisan al-Arab, jihad didefinisikan sebagai upaya sungguh-sungguh untuk mencapai sesuatu yang sulit, baik secara fisik, mental, maupun spiritual. Kata ini sering kali menyiratkan perjuangan melawan kesulitan atau musuh, tetapi tidak secara inheren bermakna kekerasan.<sup>38</sup> Secara istilah dalam Islam, jihad merujuk pada perjuangan atau usaha maksimal dalam jalan Allah SWT untuk menegakkan kebenaran, keadilan, dan nilai-nilai agama. Definisi ini didasarkan pada Al-Quran dan Hadis, di mana jihad mencakup berbagai bentuk, bukan hanya perang.<sup>39</sup>

Secara historis, konsep jihad berkembang selama periode ekspansi Islam pasca-Hijrah (622 M), di mana ia berfungsi sebagai mekanisme pertahanan komunitas Muslim yang minoritas. Kitab-kitab fikih seperti *Al-Muwatta* karya Imam Malik membahas jihad sebagai kewajiban kolektif (fard kifayah) bagi umat, bukan individu, kecuali dalam ancaman langsung. Di era modern, interpretasi jihad dipengaruhi oleh kolonialisme dan konflik geopolitik, yang menyebabkan radikalisme oleh kelompok seperti Wahhabi atau Salafi-Jihadi. Namun, mayoritas ulama Sunni dan Syiah, termasuk fatwa dari Al-Azhar, menolak interpretasi ekstremis yang membenarkan terorisme sebagai jihad. Dari perspektif hukum Islam (usul al-fiqh), jihad diatur oleh prinsip *maqasid al-syariah* (tujuan syariat),

---

<sup>38</sup> Kuntari Madchani. Hakikat Jihad Dalam Islam. *Shibghah: Journal of Muslim Societies*, 1(2), 2019, 80-96.

<sup>39</sup> M. Muttaqin. Konsep Jihad dalam Perspektif Islam. *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam*, 11(1), 2013, 134-139.

yaitu melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini menekankan bahwa jihad harus proporsional dan etis, dengan perdamaian (*sulh*) sebagai prioritas utama (QS. Al-Anfal: 61).<sup>40</sup>

Dalam perspektif tafsir, ayat-ayat Al-Quran yang mengandung kata jihad muncul sekitar 36 kali. Tafsir menekankan makna jihad sebagai perjuangan holistik, dengan konteks historis dan spiritual yang luas, bukan semata perang. Dalam tafsir seperti Tafsir al-Munir karya Wahbah az-Zuhaili, jihad didefinisikan sebagai upaya maksimal untuk menegakkan kebenaran, termasuk jihad akbar (perjuangan melawan nafsu diri) dan jihad asghar (perjuangan fisik jika diperlukan). Ayat seperti QS. Al-Hajj: 78 diinterpretasikan sebagai panggilan untuk berusaha keras dalam ibadah, dakwah, dan pembelaan diri, bukan agresi.<sup>41</sup> Tafsir klasik seperti Tafsir Ibn Katsir menjelaskan ayat-ayat jihad (misalnya QS. At-Taubah: 41) sebagai respons terhadap penindasan di era Nabi Muhammad SAW, dengan syarat pertahanan diri dan keadilan. Ibn Katsir menekankan bahwa jihad bukan untuk pemaksaan agama, melainkan untuk kebebasan beribadah.<sup>42</sup> Sementara tafsir modern seperti Tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab mengontekstualisasikan jihad di era kekinian sebagai perjuangan non-kekerasan, seperti melawan kemiskinan, korupsi, dan ketidakadilan sosial, dengan prioritas pada jihad moral.<sup>43</sup> Secara keseluruhan, kitab tafsir menekankan jihad sebagai perjuangan bertahap dari internal (lawan hawa nafsu) hingga eksternal (dakwah dan pertahanan), dengan Al-Quran sebagai panduan utama.

Sedangkan dalam perspektif fikih, jihad digolongkan sebagai cabang hukum Islam (*fiqh al-jihad*), dengan aturan praktis, syarat, dan macam-macamnya. Fikih klasik seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali

---

<sup>40</sup> Affy Khoiriyah. Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas. *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 3 (1), 2020, 115-136.

<sup>41</sup> Ummul Aiman. Metode Penafsiran Wahbah Al-Zuhayli: Kajian al-Tafsir al-Munir. *Miqot: Jurnal ilmu-ilmu keislaman*, 36(1), 2016, 14-19

<sup>42</sup> Coirun Nizar. Kontekstualisasi Jihad Perspektif Ke-Indonesia-an. *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, 16(1), 2015, 21-44.

<sup>43</sup> Moh. Cholil. Relevansi Pemikiran Tafsir Jihad M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah. *Maraji: Jurnal Ilmu Keislaman*, 1(2), 2015, 538-566.

mengklasifikasikan jihad sebagai fardhu kifayah (kewajiban kolektif) atau fardhu ain (individu) tergantung situasi, dengan penekanan pada etika perang.<sup>44</sup> Dalam ringkasan fikih seperti *Fiqh al-Sunnah* atau *Al-Mughni* karya Ibnu Qudamah, jihad fi sabilillah adalah perjuangan bersenjata atau non-bersenjata untuk menegakkan kalimat Allah, melindungi umat, dan menyebarkan Islam secara damai. Tujuannya bukan penaklukan, melainkan keadilan dan keamanan. Hikmahnya termasuk memperkuat ukhuwah Islamiyah dan mencegah kezaliman.<sup>45</sup> Fikih membagi jihad menjadi tiga. Pertama, jihad dengan harta yaitu menginfakkan kekayaan untuk dakwah atau pertahanan (QS. At-Taubah: 41). Kedua, jihad dengan diri yaitu belajar ilmu, berdagang halal, atau berperang defensif. Ketiga, jihad qital yaitu melakukan perang fisik dengan catatan hanya jika ada serangan musuh, dengan aturan ketat seperti tidak membunuh wanita, anak, atau ulama. Ini fardhu kifayah jika umat aman, tapi fardhu ain jika darurat.

Syarat wajib jihad meliputi Islam, baligh, berakal, sehat, dan izin pemimpin (imam atau khalifah). Hukumnya sunnah muakkad atau wajib tergantung ancaman. Keutamaannya besar seperti janji surga bagi syuhada (QS. At-Taubah: 111), tapi fikih melarang jihad tanpa otoritas untuk hindari fitnah. Kitab fikih seperti Bidayah al-Mujtahid karya Ibnu Rusyd menekankan kaidah yakni perang harus proporsional, hindari kerusakan lingkungan, dan prioritaskan perdamaian. Jihad modern dalam fikih kontemporer mencakup perjuangan ekonomi dan pendidikan. Ahli tafsir dan fikih sepakat jika jihad adalah perjuangan fi sabilillah untuk kebaikan umat, dengan dasar Al-Quran dan Sunnah.

<sup>46</sup> Baik tafsir maupun fikih menolak interpretasi ekstrem yang mempromosikan kekerasan tanpa dasar. Tafsir lebih bersifat teologis dan kontekstual, menjelaskan makna ayat secara mendalam. Sementara fikih lebih praktis, mengatur rincian hukum seperti syarat perang dan pembagian harta rampasan. Studi komparatif

---

<sup>44</sup> Muhammad Taufiq. Moderasi dalam Jihad Perspektif Fikih Siyasah. *As-Shahifah: Journal of Constitutional Law and Governance*, 2(1), 2022, 1-14.

<sup>45</sup> M. Saleh Mathar. Jihad Dan Terorisme Kajian Fikih Kontemporer. *Jurnal Hunafa*, 6(1), 2019, 117-128

<sup>46</sup> Fahrudin Ali Sabri. Ibn Rusyd dan Metode Ijtihâd-nya dalam Kitab Bidâyat al-Mujtahid. *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 5(2), 2010, 183-198.

menunjukkan tafsir klasik cenderung literal sedangkan fikih menambahkan dimensi etis dan yuridis.

Dalam literatur akademik Barat, seperti karya John Esposito *The Oxford Dictionary of Islam*, jihad digambarkan sebagai "struggle" yang fleksibel, bukan "holy war" seperti yang sering disederhanakan oleh orientalis seperti Bernard Lewis. Dalam studi Islam modern, jihad sering dibahas dalam konteks globalisasi dan hak asasi manusia.<sup>47</sup> Mahmoud Ayoub dalam *Islam and the Third Universal Theory* menyoroti bagaimana jihad non-kekerasan mendominasi pemikiran reformis seperti Muhammad Abduh yang melihatnya sebagai perjuangan sosial-ekonomi melawan kemiskinan dan ketidakadilan. Secara keseluruhan, jihad adalah konsep dinamis yang menekankan perjuangan etis untuk keadilan ilahi, dengan variasi interpretasi tergantung konteks historis dan budaya.<sup>48</sup>

Ulama klasik seperti Imam Al-Ghazali dan Ibn Taymiyyah menekankan jihad sebagai kewajiban individu dan kolektif. Menurut Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin*, jihad primer adalah melawan hawa nafsu dan syaitan, yang disebut jihad nafs. Jihad fisik hanya sah jika untuk membela umat dari agresi, dengan syarat adil dan tidak melampaui batas (seperti membunuh non-kombatan). Ibn Taymiyyah dalam *Al-Siyasah al-Syar'iyah* menambahkan bahwa jihad harus dipimpin oleh pemimpin sah (imam atau khalifah) dan bertujuan menegakkan keadilan, bukan ekspansi kekuasaan. Mereka sepakat bahwa jihad bukanlah tindakan sembarangan, melainkan bagian dari ibadah yang memerlukan niat ikhlas.<sup>49</sup>

Ulama dan ilmuwan Muslim kontemporer cenderung menafsirkan jihad secara lebih luas dan kontekstual, menekankan dimensi non-kekerasan di era

---

<sup>47</sup>John L. Esposito. Political Islam and US Foreign Policy. *The Brown Journal of Foreign Affairs*, 1(1), 1993, 63-82.

<sup>48</sup>Choirul Fuad Yusuf. Misinterpretation of Qur'anic Verses on the "Islamic" Jihad. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 3(1), 2014, 129-154.

<sup>49</sup>Kholid Hidayatullah. Kajian Islam Tentang Terorisme Dan Jihad. *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 6(1), 2016, 90-100

modern, sambil menolak penyalahgunaan konsep ini oleh kelompok ekstremis. Yusuf al-Qaradawi dalam bukunya *Fiqh al-Jihad* (2001) membedakan jihad defensif (wajib untuk melindungi tanah air dari invasi) dari jihad ofensif (hanya untuk menyebarkan dakwah jika aman). Ia menekankan bahwa jihad hari ini lebih banyak berbentuk intelektual dan sosial, seperti memerangi kemiskinan, ketidakadilan, dan ignoransi.<sup>50</sup> Qaradawi menolak jihadisme radikal seperti ISIS, menyebutnya sebagai penyimpangan yang merusak citra Islam. Tariq Ramadan dalam *Western Muslims and the Future of Islam* (2004), memandang jihad sebagai perjuangan etis untuk keadilan sosial di masyarakat plural. Ia menyoroti jihad melalui pendidikan, dialog antaragama, dan aktivisme hak asasi manusia, bukan kekerasan. Ramadan berargumen bahwa di dunia global, jihad fisik hanya sah sebagai benteng terakhir terhadap penindasan sistemik, dan harus sesuai hukum internasional.<sup>51</sup>

Fethullah Gülen mendefinisikan jihad sebagai perjuangan konstruktif untuk membangun masyarakat yang harmonis. Gülen menekankan jihad ilmu (mencari pengetahuan) dan jihad ekonomi (mengentaskan kemiskinan), sambil mengecam terorisme sebagai anti-jihad. Pandangannya dipengaruhi oleh konteks modern di mana kekerasan justru merugikan umat Islam.<sup>52</sup> Reza Aslan menjelaskan jihad sebagai evolusi historis dari perjuangan spiritual ke perlawanan kolonial. Ia berpendapat bahwa interpretasi kontemporer harus menolak literalisme dan fokus pada prinsip keadilan (*adl*), dengan jihad sebagai metafora perubahan diri dan masyarakat.<sup>53</sup> Secara keseluruhan, perspektif kontemporer ini menolak narasi ekstrem yang mempromosikan kekerasan tak terkendali, dan lebih menekankan jihad sebagai upaya holistik untuk kebaikan umat manusia. Perbedaan utama dengan ulama klasik adalah adaptasi terhadap isu modern seperti

---

<sup>50</sup> Dhita Ayomi Purwanigtyas & Zahra Uswah Hasanah. Yusuf al-Qaradawi's View on Religious Extremism. *Journal of Islamic and Occidental Studies*, 2(1), 2024, 47-66.

<sup>51</sup> Andrew F. March. Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus". *Ethics & International Affairs*, 21(4), 2007, 399-413.

<sup>52</sup> Recep Dogan. Global Terrorism and Islamic Radicalization: An Analyses from Fethullah Gulen's Perspective. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 6(1), 2015, 71-85

<sup>53</sup> Zaprul Khan. Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 22(1), 2014, 105-132.

hak asasi manusia, demokrasi, dan globalisasi, di mana jihad non-fisik dianggap lebih relevan.

Berdasarkan landasan konseptual di atas, maka terminologi jihad tarbiyah dalam penelitian ini merujuk pada perjuangan sistematis untuk memperbaiki kualitas umat melalui jalur pendidikan dan pembinaan karakter. Jihad tarbiyah bukan tentang perang fisik, melainkan perang melawan kebodohan dan dekadensi moral. Tujuannya adalah *Ishlahun Nafsi* yaitu memperbaiki diri sendiri terlebih dahulu dan *Takwinul Ummah* yakni membentuk masyarakat yang beradab berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah. Jihad tarbiyah memiliki empat paradigma kunci. Pertama, tarbiyah jasadiyah meliputi (1) aspek kesehatan (*Ash-Shihah*) yakni menjaga tubuh dari penyakit melalui pola makan yang halal dan tayyib, (2) kekuatan (*Al-Quwwah*) yakni melatih massa otot, stamina, dan ketahanan fisik agar tidak cepat lelah dalam beraktivitas, (3) ketangkasan (*Al-Maharah*) yakni memiliki keterampilan fisik tertentu seperti bela diri. Kedua, tarbiyah fikriyah yakni meluruskan pola pikir, memperluas wawasan, dan membebaskan diri dari pemikiran yang menyimpang. Ketiga, tarbiyah ruhiyah yakni membersihkan hati (*Tazkiyatun Nafs*) dan memperkuat kedekatan dengan Allah. Keempat, tarbiyah amaliyah yakni mengamalkan ilmu dalam bentuk aksi nyata dalam kehidupan sosial-religius di masyarakat.<sup>54</sup>

Terminologi jihad tarbiyah digunakan dalam konteks penelitian ini karena proses mendidik dan mendisiplinkan diri sendiri maupun orang lain menuntut pengorbanan yang besar seperti kesabaran mental, konsistensi sikap, serta pengorbanan materi. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa jihad tarbiyah merupakan strategi jangka panjang untuk membangun peradaban Islam yang kuat dengan cara mencetak SDM yang berkualitas, bukan dengan kekerasan, melainkan dengan kekuatan intelektual, moral dan toleransi.

---

<sup>54</sup> Lihat selengkapnya, Ai Fatimah Nur Fuad, Kajian Literatur tentang Perkembangan Historis dan Transformasi Dakwah Gerakan Tarbiyah di Indonesia. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 17(2), 2019, 349-382. Bandingkan dengan Robert W. Hefner, How Indonesia Became a World Leader in Islamic Education: A Historical Sociology of a Great Transformation. *Muslim Education Review Journal*, 1(1), 2022, 3-18.

## 2. Organisasi Wahdah Islamiyah

Sebelum membicarakan Wahdah Islamiyah lebih lanjut, peneliti ingin memberikan keterangan mengenai asal usul Salafisme dalam Islam dimana pemahaman terkait amalan-amalan Salafi ini menjadi inspirasi penting bagi pembentukan organisasi Wahdah Islamiyah di masa depan dengan penyesuaian-penyesuaian tertentu berdasarkan karakter Islam Indonesia. Salafi muncul dari akar kata salaf yang berarti orang-orang awal, terdahulu dan telah berlalu. Dalam sejarah Islam, kelompok salaf diidentifikasi sebagai komunitas awal umat Islam yang berangkat dari lingkungan sahabat, tabi'in, dan tabi'it tabi'in. Mereka inilah yang mendapatkan tempat spesial dan penghormatan religius dari umat Muslim di seluruh dunia termasuk Indonesia. Mayoritas umat Islam memanggil mereka dengan sapaan salafiyyah atau salafiyyun. Salafiyyah bermakna mengikuti jejak, manhaj, dan jalan salaf. Sedangkan salafiyyun berarti orang yang telah menjadi Salafi.<sup>55</sup> Manhaj Salaf juga digunakan untuk mengidentifikasi modal dakwah yang dilakukan oleh kalangan sahabat, tabi'in, dan tabi'it tabi'in. Kelompok Salafi berpendapat bahwa ajaran Islam harus mengikuti ajaran tiga generasi tersebut. Sebagian besar orang percaya bahwa Ahmad bin Hambal (780-855) adalah tokoh utama dari garis Salaf.<sup>56</sup>

Oleh karena itu, tampak bahwa salafisme berbeda dari sekte Islam lainnya dalam memahami dan mengajak pengikutnya kembali kepada al-Qur'an wa al-Sunnah 'alā fahm al-Salaf al-Ummah. Kelompok ini berpendapat bahwa ajaran dan praktik Islam tidak dapat terealisasikan dengan benar kecuali memperjuangkan elemen terakhir. Manhaj salaf berpegang pada lima prinsip utama.<sup>57</sup> Pertama, al-Qur'an dan al-Hadits yang shahih serta ijma' salafus shalih adalah sumber aqidah. Kedua, taat kepada pemimpin kaum muslimin harus

---

<sup>55</sup> Hendri. Lauzière. The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History. *International Journal of Middle East Studies*, 42(3), 2010, 369-389.

<sup>56</sup> 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

<sup>57</sup> Ahmadi & J. Usman. Membaca Gerakan dan Ideologi Salafi di Indonesia. *Mosaic: Islamic Studies Journal*, 1(1), 2022, 39-52.

dilakukan selama mereka tidak meminta sesuatu yang tidak baik. Ketiga, tidak mengkafirkan seorang muslim kecuali jika dia melakukan sesuatu yang melanggar iman, aqidah, atau keislaman. Keempat, *Al-wala' wal bara'*, yang berarti mencintai dan memberikan *wala'* (loyalitas) kepada kaum muslimin dan membenci (*bara'*) kepada orang kafir. Kelima, penerapan undang-undang Islam. Dalam menyebarkan ajaran Islam, para salafi menggunakan manhaj salaf al-shalih, yaitu pendidikan (*tarbiyah*) dan pemurnian (*tasfiyah*).

Muhammad ibn Abd al-Wahhāb (1703–1792) merintis emberio Salafisme berdasarkan motif untuk menarik kembali keyakinan, praktik, dan tradisi Islam yang murni dari generasi awal dengan dukungan Raja Saudi.<sup>58</sup> Adapun sosok ulama kharismatik yang dilekatkan dengan mazhab neo-Hanbali dan berwatak ahl al-hadis adalah bn Taimiyah (1263–1328) dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1292–1350). Mereka berdua telah menyebarkan doktrin yang kuat bagi gerakan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab. Berdasarkan cara membaca teks-teks Islam secara sempit, doktrin Islam versi Muhammad Ibn Abd Wahab ini telah bertransformasi menjadi jenis Islam yang paling puritan di Arab Saudi. Karena situasi tersebut, Salafisme cenderung dikaitkan dengan Wahhabisme dan ini telah menjadi suatu konsensus umum yang dibuat dan dianut oleh institusi keagamaan Saudi. Meski demikian, karena kelompok Wahabi telah dimusuhi diberbagai negara Muslim lainnya, maka para penganutnya lebih suka menyebut diri mereka sebagai muwahhīdūn (unitarian) atau salafiyyūn (pengikut Salafi).<sup>59</sup>

Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Rida (1865-1935) menghidupkan kembali istilah salafi, yang menggambarkan semangat pemurnian dan pembaharuan ajaran dasar Islam. Slogan "kembali ke salaf" dimaksudkan untuk menghilangkan praktik-praktik yang dianggap menyimpang dari Islam, membebaskan pikiran dari keterikatan taklid buta bahkan melegitimasi

---

<sup>58</sup> Chris Chaplin. Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7(2), 2014, 217-236.

<sup>59</sup> Hasbi Aswar. Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia. *Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, 1(1), 2016, 15-30.



ijtihad baru sebagai cara untuk mengatasi tantangan zaman.<sup>60</sup> Mereka meninggalkan pengaruh yang signifikan pada gerakan modernis dan reformis di seluruh dunia Islam, termasuk di Indonesia, seperti yang ditunjukkan oleh Muhammadiyah<sup>61</sup>, yang pada akhirnya menghasilkan subkultur organisasi Islam seperti Hidayatullah dan Wahdah Islamiyah. Sangat penting untuk memahami bahwa makna salafi yang diusung di Mesir oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha sangat berbeda dengan gerakan salafi Saudi yang lebih literal dan puritan.

Nashirudin Albani membuat istilah Salafi dipopulerkan kembali di Madinah pada tahun 1980-an. Orang-orang di komunitas ini disebut al-Jamaah al-Salafiyya al-Muhtasibah. Menurut Nashirudin Albani, gerakan salafi adalah gerakan untuk memurnikan kembali ajaran Islam dengan memulai kampanye untuk menghapus segala sesuatu yang dianggap menyimpang berdasarkan ajaran tiga generasi awal setelah wafatnya Rasulullah SAW. Penekanan pada periode awal Islam bertujuan untuk menunjukkan keaslian sumber yang digunakan. Karena dianggap memiliki kesan sesat, Albani tidak menggunakan Wahhabisme.<sup>62</sup> Manhaj salafi terdiri dari dua batasan prinsip. Salah satunya adalah keyakinan yang murni, seperti tawhid al-rububiyah, tawhid al-uluhiyah, dan tawhid al-asma wa al-sifat. Yang kedua adalah hubungan dengan generasi al-salaf al-salih. Inilah alasan mengapa apa pun yang tidak sesuai dengan generasi salaf dianggap sebagai bid'ah.

Secara umum, orang Salafi percaya bahwa hanya Allah yang patut disembah. Ketika seseorang menyembah selain Allah, mereka melakukan kesyirikan. Dalam situasi ini, kaum Salafi menganggap tawasul, yaitu menyebut nama Nabi atau orang-orang saleh saat berdoa kepada Allah, sebagai komitmen

---

<sup>60</sup> Slamet Muliono, A. Suwarko & Z. Ismail. Gerakan Salafi dan Deradikalisasi Islam di Indonesia. *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, 9(2), 2019, 244-266.

<sup>61</sup> Muhammad Nasir. Weaving Modernity in Salafism: A Comparative Study of Muhammadiyah and Izala Movements. *Australian Journal of Islamic Studies*, 8(3), 2023, 100-125.

<sup>62</sup> Roni Tabroni & Idham. From Radical Labels to Moderate Islam: The Transformation of the Salafism Movement in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 13(2), 2023, 279-306.

melalaikan. Hal yang sama berlaku bagi mereka yang melakukan ziarah kubur, meminta pertolongan dari orang lain, atau mencari berkah dari orang-orang saleh. Segala sesuatu yang disebutkan di atas dianggap sebagai jalan menuju kesyirikan..<sup>63</sup> Selain itu, mereka mewajibkan kaum Muslim untuk mengetahui dan menyembah nama-nama dan sifat-sifat Allah sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, tanpa menafsirkan atau memahami apa pun selain arti harfiahnya. Jika Anda menafsirkan nama dan sifat-Nya dengan cara yang berbeda, Anda menentang ajaran tentang nama dan sifat-Nya.

Konsep tauhid hakimiyah berkembang juga dalam versi gerakan Salafi. Tauhid hakimiyah mengacu pada hak Allah sebagai satu-satunya hakim yang harus dihormati. Artinya, hanya Allah SWT yang memiliki kekuasaan absolut untuk menetapkan hukum. Jika seseorang atau organisasi mengklaim memiliki otoritas untuk menetapkan hukum yang harus dipatuhi, itu dianggap kesyirikan. Karena sering digunakan untuk mengkritik penguasa atau pemerintah yang dianggap tidak melaksanakan hukum Allah SWT, istilah ini memiliki konotasi politis. Wiktorowicz membagi gerakan atau komunitas salafi kontemporer menjadi tiga yaitu salafi puris, salafi politis dan salafi jihadi.<sup>64</sup>

Dalam konteks Indonesia, kata Salaf bukanlah sebuah istilah baru dalam sistem pendidikan tradisional Indonesia seperti yang terdapat dalam lembaga pesantren milik Nahdlatul Ulama. NU juga menamakan lembaganya dengan istilah Salaf karena mereka memandang bahwa para ulama tradisional NU dulu memiliki keterkaitan sanad keilmuan dengan ulama-ulama Timur Tengah dan di Makkah dan Madinah pada khususnya.<sup>65</sup> Akan tetapi, komunitas Salafi tidak banyak menaruh simpati pada kelompok Salaf versi NU dan mereka hanya mematuhi ulama yang sejalan dengan ideologi puritan kelompoknya. Komunitas Salafi secara umum memiliki pemahaman agama yang sangat selektif dan

---

<sup>63</sup> Ahmad Buyan Wahid. Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik. *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 13(2), 2011, 147-162.

<sup>64</sup> Noorhaidi Hasan. The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia. *South East Asia Research*, 18(4), 2010, 675-705.

<sup>65</sup> Wahyudin Hafid. Menyoal Gerakan Salafi Di Indonesia (Pro-Kontra Metode Dakwah Salafi). *Al-Tafaqquh: Journal of Islamic Law*, 2(1), 2020, 29-48.

kadang-kadang berlawanan dengan prinsip moderatisme Islam. Di sisi lain, gejala eksklusivisme intelektual dan sosial juga cenderung membawa efek kontraproduktif di masyarakat. Implikasinya adalah mereka meyakini bahwa hanya golongan mereka saja yang benar-benar mewakili ajaran Salaf murni khususnya dalam perkara akidah dan ibadah.<sup>66</sup>

Di Indonesia sendiri, gerakan Salafi dimulai pada tahun 1980 ketika M. "Abd al-'Aziz Ibn Baz, seorang murid dari ulama terkenal Saudi Muhammad ibn Ibrahim, meminta murid-muridnya di al-Jamaah al-Salafiyya al-Muhtasib untuk memperluas pengaruhnya di luar Arab Saudi. Selanjutnya, tujuan tersebut dicapai melalui kerja sama dengan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) melalui Rabithah 'Alam Islami dan pembentukan Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) di Jakarta. Lembaga Pengkajian Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) adalah induk dari LPBA.<sup>67</sup> Setelah itu, gerakan ini mencapai puncaknya selama reformasi.

Gerakan Salafi mulai berkembang pesat pada awal 1980-an. Meningkatkan intensitas penerjemahan teks Salafi dan Ikhwanul Muslimin dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia adalah salah satu strategi penting yang muncul. Hal ini merupakan tanggapan terhadap tingginya minat publik terhadap buku-buku Islam sejak 1980-an. Pada tahun 2000-an, kegiatan ini mencapai puncaknya. Alumni LIPIA menjadi sangat penting di sini, dan beberapa menjadi penerjemah. Kemudian, DDII membantu penerjemahan dan distribusi. Jumlah penerbit yang berorientasi Salafi meningkat tajam karena distribusi yang luas, termasuk melalui jaringan besar seperti Gramedia dan Gunung Agung.<sup>68</sup>

Pemanfaatan secara maksimal teknologi digital dan media massa adalah strategi lain yang membuat dakwah Salafi semakin tersebar. Hal ini dapat dilihat

---

<sup>66</sup> Azzam Musoffa. Revisiting Roel Meijer's Typology of Salafism: A Critical Reading of the Salafi Movement Studies. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 21(1), 2025, 52-64.

<sup>67</sup> Jajang Jahroni. Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 58(1), 2020, 35-62.

<sup>68</sup> Muhammad Ali Chozin. Strategi Dakwah Salafi di Indonesia. *Jurnal Dakwah*, 14(1), 2013, 1-25

dari penelitian Chozin, yang menyatakan bahwa pada awal milenium atau 2010-an, strategi dakwah Salafi telah merambah media massa dan telekomunikasi, termasuk televisi, radio, situs web, blog, milis, dan jejaring sosial. Kelompok ini juga dapat memaksimalkan perkembangan teknologi digital dengan internet sebagai wahana utamanya. Mudah untuk mendapatkan, mengunduh, dan menyebarkan materi dakwah melalui jaringan masjid.<sup>69</sup> Pendakwah Salafi yang terlibat dalam menyebarkan dakwah Islam di internet termasuk Dr. Syafiq Reza Basalamah, Dr. Khalid Basalamah, Badrussalam, Lc., Dr. Firanda Andirja, Abduh Tuasikal, Lc., dan Ammi Nur Baits, ST., BA. Selain itu, mereka juga membangun lembaga pendidikan atau dakwah yang cukup profesional untuk menyebarkan ajaran Salafi secara lebih sistematis.

Pemikiran, tindakan, dan gaya busana masyarakat Muslim kelas menengah Indonesia terutama dari kalangan selebritis mulai terpengaruh oleh simbol-simbol salafisme. Saat itu, semakin banyak anak muda yang mengenakan jenggot, jubah, sorban, celana pendek, dan kain wol hitam. Jamaah perempuan juga mulai mengenakan cadar, atau penutup wajah.<sup>70</sup> Di Indonesia, pada umumnya kelompok Salafi mengembangkan tiga konsep fundamental. Pertama, para pendakwah Salafi membuat masyarakat yakin dengan praktik dan pemahaman mereka karena mereka selalu merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, mereka mudah diakses dan konten keagamaan mereka tersebar luas di media sosial.

Terakhir, para pendakwah Salafi tegas dan mudah dipahami. Mayoritas masyarakat menyukai pendekatan seperti itu karena memberikan kepastian, meskipun ada beberapa orang yang mungkin menganggap pendakwah Salafi sebagai kaku dan literal. Tegas di sini berarti bahwa para pendakwah Salafi menjawab pertanyaan berdasarkan apa yang ada di dalam Al-Qur'an dan hadis, bukan berdasarkan pendapat atau interpretasi mereka sendiri. Selain itu, para

---

<sup>69</sup> Oki Setiana Dewi, A.K. Fata & M. Fauzi. The Middle-Class Muslims' Responses Toward the Salafi Da'wah: A Study on Hijrah Celebrities. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 27, 2024, 277-90

<sup>70</sup> Oki Setiana Dewi & A.K. Fata. Salafi Da'wah Among Hijrah Celebrities. *Penamas : Jurnal Agama dan Budaya*, 36(2), 2023, 180-198.

pendakwah Salafi jarang berbeda pendapat tentang suatu masalah. Jika ada perbedaan pendapat di antara para ulama, mereka akan menjelaskan pendapat mana yang lebih kuat berdasarkan Al-Qur'an dan hadis, sehingga jemaah tidak bingung dalam memilih pendapat.<sup>71</sup>

Hasilnya, kaum Salafi menjadi yang pertama berdakwah di internet dan berhasil memasukkan konten yang sejalan dengan keyakinan mereka ke dalam wacana Islam. Situs web dan akun media sosial kelompok Salafi juga memiliki banyak pengunjung dan pelanggan. Fakta ini sekaligus mengkonfirmasi gagasan bahwa kaum Salafi tidak anti dengan teknologi maupun modernitas. Karena banyak artis yang secara terbuka menyatakan bahwa mereka telah berhijrah, maka gerakan hijrah ke kelompok Salafi semakin populer.<sup>72</sup> Gerakan ini berkembang pesat berkat dukungan media sosial. Selebritas yang telah berhijrah dan pendakwah Salafi terhubung melalui media sosial.

Salafisme, di sisi lain, menunjukkan aktivisme yang sebaliknya. Daripada menjadi fasilitator, ia lebih cenderung menjadi penghalang utama dari berbagai tindakan yang disebut jihad atau terorisme. Hal ini dapat dilihat dari fakta bahwa sebagian besar pengikut Salafi di Indonesia hanya terlibat dalam aktivitas keagamaan. Mereka mencoba menghindari aktivitas politik praktis dan tidak mempertimbangkan masalah kontemporer (*fiqh al-wāqi*).<sup>73</sup> Sebaliknya, keyakinan Salafi mengajarkan pengikutnya untuk tunduk pada penguasa atau pemerintah. Mereka bahkan diminta untuk menghindari afiliasi apa pun dengan organisasi atau partai politik. Oleh karena itu, anggota kelompok ini hampir tidak pernah menentang kebijakan pemerintah. Munculnya variasi-variasi Salafisme di atas setidaknya berdampak pada penciptaan istilah Salafisme itu sendiri, yang sepanjang sejarahnya selalu menjadi subjek perdebatan (label yang kontroversial).

---

<sup>71</sup> Jamhari Makruf & S. Asrori. In the Making of Salafi-Based Islamic Schools in Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(1), 2022, 227-264.

<sup>72</sup> Sunaryanto, Sofyan Rizal & Edi Mulyono. Reading the Ideology of Salafi Da'wah: Media Technology Perspective. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 23(1), 2023, 21-46.

<sup>73</sup> Irwansyah & Rholand Muary. Apolitical Salafi: Between Religious And Citizenship Identity In Indonesia. *Jurnal Ushuluddin*, 32(1), 2024, 88-109.

Setiap orang yang berbicara tentang istilah "salafiyah" di Indonesia setuju bahwa secara historis, istilah itu tidak digunakan untuk membedakan mayoritas umat Islam dari golongan yang menyimpang. Nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* telah digunakan sejak zaman Sahabat untuk membedakan ajaran yang berbeda dari ajaran lain. Menamai kelompok tertentu dengan metode dan perspektif tertentu sebagai salafiyah berarti bahwa hanya metode dan perspektif ini yang dapat dianggap sebagai pengikut perspektif salaf adalah eksklusifitas yang tidak dapat diterima.<sup>74</sup> Oleh karena itu, asumsi ini secara implisit—dan seringkali dieksplisitkan—menunjukkan bahwa orang Islam di luar kelompok ini tidak mengikuti atau telah menyimpang dari jalan yang telah dicontohkan oleh para pendahulu yang saleh.

Faktanya, kelompok Salafi telah banyak menciptakan diferensiasi yang faktual baik itu pada praktis (*amaliyah*) maupun keyakinan (*i'tiqādiyah*). Oleh karena itu, siapapun yang memahami Islam dengan mengutamakan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber tertinggi dan melakukan ijtihad dan penafsiran berdasarkan itu semua, maka dia termasuk dalam jalan Salaf.<sup>75</sup> Ini adalah hasil dari semua perbedaan yang terjadi pada awal generasi Islam. Dengan kata lain, manhaj Salaf harus diikuti secara konsisten oleh umat Islam, baik yang setuju maupun yang tidak setuju tanpa mempersoalkan masalah ijtihadiyah kepada publik awam jika hal itu dapat menyebabkan perselisihan dan konflik. Ketaatan total adalah penanda sentral dari jati diri komunitas Salaf.<sup>76</sup>

Karena itu, umat Islam seharusnya dapat bertoleransi sebagaimana para Sahabat, dengan tetap menghormati dan berkasih-sayang satu sama lain selama perbedaan itu tidak menentang sesuatu yang jelas dan pasti dalam Islam (*al-qat'iyāt wa al-malūmāt min al-dīn bi al-dharūrah*). Organisasi Wahdah Islamiyah adalah contoh terbaik dari kelompok yang dengan teguh menjalankan manhaj

---

<sup>74</sup> Muhammad Imdad Rabbani. Salafiyah: Sejarah dan Konsepsi. *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 2017, 245-276.

<sup>75</sup> Melisa Diah Maharani. Salafism in Indonesia: Ideology, Identity, and Politics. *Islamic Thought Review*, 3(1), 2025, 1-13.

<sup>76</sup> Muhammad Zainal Abidin. Dinamika Gerakan Salafi dan Paradoks Kosmopolitanisme Islam: Problema Terminologis, Sejarah dan Ajaran. *Tashwir*, 10, 2022, 17-35.

Salaf secara moderat akan tetapi mereka tidak ingin dikultuskan sebagai Salafi karena pertimbangan stigma ekstrimis. Akan tetapi, dalam penelitian ini peneliti menggunakan istilah Salafi sebagai amalan yang dikerjakan bukan sebagai identitas eksklusif golongan.

Organisasi Wahdah Islamiyah didirikan pada tanggal 18 Juni 1988 sebagai Yayasan Fathul Muin (YFM) berdasarkan akta notaris Abdullah Ashal, SH No.20, Wahdah Islamiyah bermula sebagai Lembaga Persatuan Umat. Pada tanggal 19 Februari 1998, berdasarkan akta notaris Sulprian, SH No.059, nama YFM diubah menjadi Yayasan Wahdah Islamiyah (YWI), yang berarti "Persatuan Islam." Berdasarkan Akta Notaris Sulprian, SH No.055 tanggal 25 Mei 2000, YWI mengubah namanya menjadi Yayasan Pesantren Wahdah Islamiyah (YPWI) sebagai tanggapan atas rencana untuk mendirikan perguruan tinggi Islam.<sup>77</sup>

Fathul Muin Daeng Magading awalnya merupakan ulama Muhammadiyah dan dikenal karena mengkritik kebijakan represif yang diterapkan pemerintah Soeharto terhadap masyarakat Islam. Selain itu, Muin terkenal karena menentang keputusan Muhammadiyah untuk mengadopsi Pancasila sebagai dasar negara. Ini ditunjukkan dengan ancamannya untuk meninggalkan Indonesia jika Muhammadiyah mengadopsi Pancasila sebagai ideologi utama.<sup>78</sup> Hubungannya dengan Kahar Muzakar menanamkan puritanisme dan pemahamannya yang ketat tentang Islam. Hubungan ini juga menunjukkan bahwa umat Islam akan digunakan sebagai alat kekuasaan jika mereka tidak menganut agama Islam. Konsep ini kemudian berkembang menjadi tujuan untuk memasukkan Islam ke semua aspek kehidupan.

Perkembangan Wahdah Islamiyah yang sangat pesat dirasa tidak memungkinkan lagi lembaga Islam ini bergerak dalam bentuk Yayasan. Maka dalam Musyawarah YPWI ke-2, 14 April 2002 disepakati untuk mendirikan

---

<sup>77</sup> Tabrani Tajuddin & N.M. Awwaliyah. Decolonization and Strengthening of Wahdah Islamiyah Organization. *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*, 19(2), 2022, 237-262.

<sup>78</sup> Rusli. Wahdah Islamiyyah Palu: on Contemporary Islamic Legal Issues in The Internet. *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*, 14(2), 2017, 233-251.

organisasi massa (ormas) dengan nama yang sama yaitu Wahdah Islamiyah (WI).<sup>79</sup> Sejak saat itulah, YPWI disederhanakan fungsinya sebagai lembaga yang mengelola pendidikan formal milik Wahdah Islamiyah. Visi Wahdah Islamiyah adalah gambaran besar dan cita-cita jangka panjang yang ingin dicapai. Visi mereka adalah "Terwujudnya Masyarakat Islam yang Berakidah Lurus, Beribadah Benar, dan Berakhlak Mulia dalam Naungan Al-Qur'an dan As-Sunnah sesuai Pemahaman Salafus Shalih."<sup>80</sup>

Wahdah Islamiyah memandang bahwa masyarakat Islam adalah individu-individu yang dipersatukan oleh iman demi menghasilkan pergerakan yang luas dan sistemik. Berakidah yang lurus didefinisikan sebagai pemurnian iman dari segala bentuk kesyirikan dan penyimpangan, sesuai dengan pemahaman Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Beribadah benar dikuatkan melalui apa yang dicontohkan langsung oleh Nabi Muhammad SAW dan ketiga generasi setelahnya. Prinsipnya adalah bahwa semua bentuk ibadah adalah haram sampai ada dalil yang memerintahkannya (*ibtida'*). Berakhlak mulia berarti menyeimbangkan antara ketegasan dalam akidah dan ibadah dengan kelembutan dan kemuliaan sikap dalam bermuamalah. Sedangkan naungan Al-Qur'an dan As-Sunnah diterjemahkan sebagai sumber primer yang harus dijadikan pedoman hidup.

Ada empat misi Wahdah Islamiyah untuk mengoperasionalisasikan visi di atas. Pertama, dakwah tauhid. Menyeru masyarakat untuk memurnikan ibadah hanya kepada Allah semata (tauhid uluhiyah). Kedua, pembinaan keilmuan. Menyelenggarakan pengajian, majelis taklim, daurah (pelatihan intensif), dan seminar untuk membekali umat dengan pemahaman agama yang benar menurut manhaj Salafi. Ketiga, kaderisasi. Mencetak kader-kader dai dan ulama yang akan melanjutkan estafet dakwah. Keempat, mendirikan dan mengelola lembaga pendidikan formal dan non-formal, mulai dari Taman Kanak-Kanak (TK),

---

<sup>79</sup> Ahmad Fauzi & Almunauwar Bin Rusli. Partisipasi Pendidikan Wahdah Islamiyah Dalam Sistem Demokratisasi Masyarakat Muslim Indonesia. *The Teacher of Civilization: Islamic Education Journal*, 2024, 5(2), 1-12

<sup>80</sup> Uswatun Hasanah. 'Jamaah' As a Communication Symbol of Da'wah of Wahdah Islamiyah Group. *Palakka: Media and Islamic Communication*, 1(2), 2020, 159-168.



Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT), Pesantren, hingga Ma'had Aly (perguruan tinggi agama), dengan kurikulum yang mengintegrasikan ilmu umum dan agama berbasis akidah Salafi. Kelima, menangani program-program sosial seperti penanganan bencana, pembinaan anak yatim dan dhuafa, layanan kesehatan gratis, dan program ekonomi untuk masyarakat kurang mampu.<sup>81</sup>

Keenam, membantu masyarakat meningkatkan taraf hidupnya melalui program pelatihan dan bantuan usaha. Ketujuh, mendirikan rumah sakit dan klinik kesehatan (seperti RS. Wahdah Islamiyah di Makassar) yang tidak hanya melayani pengobatan medis tetapi juga terintegrasi dengan nilai-nilai spiritual dan syar'i. Kedelapan, mengembangkan koperasi syariah dan unit-unit usaha yang dikelola secara profesional sesuai prinsip syariah, dengan tujuan memberdayakan ekonomi anggota dan masyarakat. Kesembilan, melalui sayap organisasinya, Muslimah Wahdah Islamiyah (MWI), fokus pada pembinaan wanita, remaja putri, dan anak-anak. Mereka aktif dalam pengajian, pelatihan lifeskill, dan konsultasi keluarga sesuai syariat. Kesepuluh, mengelola media online (seperti website dan media sosial) serta menerbitkan buku-buku, majalah, dan buletin untuk menyebarkan dakwah dan menangkal hoaks.<sup>82</sup>

Wahdah Islamiyah adalah sebuah Organisasi Massa (Ormas) Islam yang mendasarkan pemahaman dan amaliyahnya pada Al Qur'an dan As Sunnah sesuai pemahaman As Salaf Ash-Shalih (Manhaj Ahlussunnah Wal Jamaah). Ada beberapa ciri khas manhaj Salafi yang dipegang Wahdah Islamiyah. Pertama, menekankan pentingnya memurnikan tauhid dari segala bentuk kesyirikan, bid'ah (inovasi dalam agama), dan khurafat. Mereka sangat ketat dalam masalah ini. Kedua, pentingnya Ittiba' (mengikuti dalil). Setiap amalan harus berdasarkan pada Al-Qur'an dan As-Sunnah sesuai dengan pemahaman Salafush Shalih. Ketiga, Al-

---

<sup>81</sup> Nun Ainun Hasan & Adriana Mustafa. Partisipasi Wahdah Islamiyah Dalam Pembangunan Kota Makassar Perspektif Siyash Syar'iyyah. *Siyasatuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Siyash Syar'iyyah*, 3(3), 2022, 537-548.

<sup>82</sup> Syarifuddin Jurdi, S. A. Aksa, & A.S. Syarif. Pembentukan Gerakan Muslimah Wahdah Islamiyah 1985-1991: Perspektif Sosiologi Politik. *Jurnal Sosiologi USK*, 18(1), 2024, 12-29.

Wala' wal Bara'. Loyalitas hanya diberikan kepada Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman. Serta berlepas diri dari kemusyrikan dan pelakunya.

Keempat, mengedepankan metode nasehat secara tertutup (sirri) untuk penguasa Muslim, bukan dengan demonstrasi atau pemberontakan. Meski berafiliasi dengan manhaj Salafi, Wahdah Islamiyah aktif berpartisipasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Mereka menerima konsep Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila. Oleh sebab itu, Wahdah Islamiyah dikenal sebagai gerakan neo-salafisme yang tumbuh dan berkembang di Indonesia. Pertumbuhan gerakan ini cukup masif di wilayah Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, Maluku dan Gorontalo. Fenomena kebangkitan kesalehan dalam konservatisme agama di komunitas Muslim perkotaan sebenarnya bukan hal baru. Fenomena ini telah muncul dalam tiga dekade terakhir. Beberapa indikator yang menunjukkan kesalehan beragama antara lain kebangkitan kelas menengah Muslim, meluasnya penggunaan jilbab, peningkatan jumlah jamaah haji dan umrah, serta maraknya produk halal-syariah dan simbol-simbol keagamaan lainnya.<sup>83</sup>

Pada awalnya, mayoritas kader Wahdah Islamiyah banyak mengadopsi pemikiran, cita-cita dan gerakan al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir dalam memperjuangkan normativitas Islam di ruang publik. Akan tetapi, karena pada tahun 1982 banyak kader dari Wahdah Islamiyah yang pulang belajar dari Saudi Arabia, maka perlahan tapi pasti mereka juga mengalami pergeseran orientasi dan sejak dari masa inilah, para pimpinan sentral Wahdah Islamiyah mulai mengembangkan satu paket doktrin Islam yang beriblat pada ajaran Salafi Saudi. Pandangan ini didukung oleh kesamaan *manhaj* antara Salafi dan Wahdah Islamiyah, khususnya di bidang tauhid dan syariah. Banyak kader Wahdah Islamiyah belajar ke Timur Tengah dan dipengaruhi langsung oleh 'Abd al-Azīz ibn Bāz dan Uthaymīn dalam menyebarkan paham-paham Salafi di Indonesia.

---

<sup>83</sup> Ahmad Zaenuri, et.al. Wahdah Islamiyah And the Shift In Religious Education Affiliations Among Urban Muslim Communities In South Sulawesi and Gorontalo. *Jurnal Penelitian*, 21(2), 2024, 233-244.

Oleh karena itu, Wahdah Islamiyah diklasifikasikan selaku ormas Islam lokal yang berjejaring dengan ideologi transnasional yaitu Ikhwanul Muslimin sekaligus memasukkan Salafisme sebagai doktrin strategis dalam misi dakwah dan tarbiyah kepada seluruh kader, anggota maupun simpatisannya.<sup>84</sup> Ketika Mohammad Zaitun Rasmin menjabat sebagai figur sentral Wahdah Islamiyah, model akidah Salafi dan manhaj Ikhwani semakin terus bertumbuh dan menjalar ke seluruh pelosok negeri khususnya wilayah Indonesia Timur. Perpaduan dua wajah Islam transnasional ini mereka padukan secara kekeluargaan dalam agenda aktivisme sosial, kemanusiaan, dan pendidikan sebagaimana yang telah dilakukan oleh Muhammadiyah dan NU. Meski demikian, dasar pemahaman dan pergerakan mereka memiliki perbedaan dengan NU ataupun Muhammadiyah. Karena mereka ingin mengintegrasikan Islam ke semua aspek kehidupan dengan menegakkan tauhid monoteisme, hidup sesuai dengan sunnah Nabi, dan membangun solidaritas Islam untuk mencapai masyarakat yang baik. Ini ditunjukkan oleh sikap Zaitun Rasmin dari Wahdah Islamiyah, yang menerima Pancasila dan demokrasi tetapi dalam konteks syariat Islam.

Kerangka syariah ini kemudian dipadukan dengan pendekatan moderat. Wahdah Islamiyah mulai membuka diri dengan berbagai ormas Islam lainnya dan mulai aktif berpartisipasi dalam demokrasi. Hal ini terlihat ketika Zaitun Rasmin aktif berpartisipasi dalam berbagai kegiatan keislaman, terutama yang berkaitan dengan advokasi penegakan syariah, seperti Kongres Umat Islam Indonesia (KUII) pada November 1998 di Jakarta dan pembentukan Komite Persiapan Penegakan Syariah Islam Indonesia (KKPSI) pada April 2001 di Makassar. Wahdah Islamiyah juga berupaya untuk masuk dan terlibat dalam organisasi-organisasi nasional, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Majelis Intelektual Ulama Muda Indonesia (MIUMI).

---

<sup>84</sup> Ainun Safitri Muslimin & Safriadi. The Role of Islamic Mass Organizations In The History Of Cultural In South Sulawesi (1905-1998). *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, 9(2), 2025, 177-208.

Wahdah Islamiyah telah memiliki lebih dari 150.000 kader dan tidak kurang dari 400 lembaga pendidikan di seluruh Indonesia. Jumlah sumber daya tersebut menempatkan Wahdah Islamiyah sebagai organisasi salafi terbesar dan tertata di Indonesia. Zaitun Rasmin sebagai ketua dan pendiri Wahdah Islamiyah memiliki posisi yang strategis secara nasional yaitu sebagai wakil Sekretaris Jenderal Majelis Ulama Indonesia. Zaitun Rasmin juga merupakan salah satu tokoh utama dalam Aksi Bela Islam 212 di Jakarta tahun 2016. Keterlibatan Wahdah Islamiyah dalam Aksi Bela Islam 212 telah meningkatkan popularitasnya di kalangan umat Islam, partai politik, dan beberapa elit terkemuka birokrasi lokal dan nasional.<sup>85</sup>

Hal inilah yang kemudian membantu Wahdah Islamiyah menjadi organisasi yang mula-mula menjadi standar lokal dan kemudian menjadi nasional. Sebagai organisasi yang memiliki jangkauan nasional, WI telah berhasil mendirikan 17 cabang di masing-masing provinsi dan 86 cabang pada setiap kabupaten/ kota pada tahun 2012. Agar mampu memproduksi kader yang militan, para murabbi mereka terus mengadvokasi kebutuhan intelektual, emosional dan spiritual mahasiswa (10-15 orang) melalui perantara Lembaga Dakwah Kampus (LDK) maupun Kelompok Kajian Islam (KKI). Tidak hanya terbatas di kampus, WI juga melebarkan sayapnya untuk merekrut anggota baru dari acara-acara seperti majelis taklim dan berbagai sekolah Islam milik yayasannya. Harus diakui jika WI memiliki jamaah yang berdedikasi tinggi, loyal dan istiqomah dalam menjalankan aktivisme Islam Salaf kepada masyarakat umum dan mereka menganut sistem kepemimpinan imamah dalam arti semua keputusan final adalah hak prerogatif Zaitun Rasmin dan seluruh jajaran elit WI di Makassar.<sup>86</sup>

Wahdah Islamiyah juga memiliki organisasi perempuan yang berfungsi menghimpun sejumlah perempuan dalam kajian perempuan Muslim. Kelompok ini khususnya ditandai dengan penggunaan jilbab (*cadar*) sebagai simbol

---

<sup>85</sup> Zulfadli. Review buku Konservatisme Islam: Politik Identitas dan Kelompok Islamis di Indonesia. *Jurnal Penelitian Politik*, 19(2), 2022, 145-158.

<sup>86</sup> Wakhid Sugiyarto. Al Wahdah al Islamiyah: Radikalisme dan Komitmen Kebangsaan. *Harmoni : Jurnal Multikultural dan Multireligius*, 12(1), 2013, 86-100.

kesalehan individu mereka.<sup>87</sup> Penggunaan jilbab secara umum menunjukkan eksklusivitas Wahdah Islamiyah. Namun, di sisi lain penggunaan jilbab ini memiliki minat pasar tersendiri terutama di kalangan generasi muda Muslim di perkotaan. Hal ini terlihat dari jumlah penggunanya yang terus meningkat setiap tahun. Beberapa universitas Islam yang awalnya tidak banyak memiliki pengguna jilbab perempuan, kini menggunakannya secara masif, sehingga menimbulkan polemik tentang adanya gerakan Islamisasi kampus.

Selain fokus pada bidang keagamaan, Wahdah Islamiyah juga mengembangkan cabang kelembagaan di bidang sosial dan filantropi dengan mendirikan Wahdah Inspirasi Zakat (WIZ). Sesuai namanya, lembaga ini dikhususkan untuk mengelola zakat, infak, dan sedekah dari para donatur. Donasi yang terkumpul kemudian disalurkan kepada penerima manfaat dalam bentuk pembagian zakat dan sedekah serta kegiatan lainnya seperti penanggulangan bencana dan tanggap bencana. Secara administratif, Wahdah Islamiyah hanya sebagai pengelola dalam kegiatan ini, namun dengan antusiasme masyarakat terhadap kepedulian Wahdah Islamiyah merupakan salah satu modal besar dalam menarik simpati masyarakat.

Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang plural, Wahdah Islamiyah telah memperlihatkan upaya negosiasi, diplomasi hingga kolaborasi dengan aspek budaya dan realitas sosial-politik Indonesia tanpa melepaskan pondasi dasar pemikirannya. Sebagaimana corak pergerakan NU dan Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah juga mulai menunjukkan perubahan identitas primordial mereka yang awalnya sangat transnasional menuju kepada kesadaran-kesadaran translokal. Chaplin menyinggung jika jargon Islam wasathiyah dari Wahdah Islamiyah merupakan kode simbolik dari mereka bahwa menjadi Islamis dan Pancasilais bukan sebuah hal yang mustahil dan oleh karena itu tidak perlu dibentur-benturkan. Wahdah Islamiyah menginterpretasikan makna wasathiyah sebagai jalan tengah dimana mereka menolak menjadi sekuler dan

---

<sup>87</sup> Rosmita, Sartini Lambajo & Fitria. Konsep Hijab Muslimah Perspektif Kader Muslimah Wahdah Islamiyah Makassar. *AL-QIBLAH: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, 4(1), 2025, 1-21.

sisi lain tidak juga ingin mengkampanyekan negara teokratis seperti doktrin-doktrin kelompok HTI. Dari fakta sosiologis ini, Wahdah Islamiyah terlihat optimis bahwa model keberislaman ala Salafi-Ikhwani bisa menjadi identitas religius yang akan memberi kontribusi nyata bagi perkembangan Indonesia modern.<sup>88</sup>

Basis masyarakat Muslim urban yang tergabung dalam organisasi Wahdah Islamiyah semakin mengukuhkan tesis Habermas bahwa agama tidak lagi berfungsi sebagai residu masyarakat yang tak bermakna namun menghadirkan potensi semantik dalam tatanan sosial yang demokratis. Habermas juga mengingatkan agar lembaga-lembaga negara terbuka terhadap agama karena identitas budaya pada umumnya berakar pada gerakan-gerakan keagamaan. Sebagai organisasi yang bermanhaj Salafi, Wahdah Islamiyah tidak lepas dari kontroversi dan tantangan. Pertama, meski para petingginya sering menyatakan komitmen pada NKRI dan menolak kekerasan, Wahdah kerap dicurigai oleh pihak tertentu karena manhaj Salafinya yang dianggap kaku dan eksklusif. Beberapa oknum mantan anggotanya pernah terlibat dalam aksi radikal, namun organisasinya sendiri secara resmi menolak paham tersebut. International Crisis Group (ICG) pernah merilis laporan tentang keterlibatan Agus Dwikarna, Suryadi Masoed, dan Syawal Yasin sebagai pelaku bom Makassar pada tahun 2002 dan mereka diklaim sebagai tokoh dan anggota Wahdah Islamiyah.<sup>89</sup>

Kedua, mereka sering dituduh hanya bergaul dengan kelompok yang sehaluan dan menghindari kegiatan keagamaan yang tidak sesuai dengan manhaj mereka. Ketiga, Manhaj Salafi sering dikaitkan dengan Arab Saudi, sehingga muncul anggapan bahwa Wahdah mendapat pendanaan dari sana. Meski memiliki hubungan ideologis, klaim pendanaan langsung sulit dibuktikan. Pemahaman tentang Wahdah Islamiyah akan lebih utuh jika melihatnya sebagai sebuah gerakan Islam yang berusaha mengaplikasikan pemahaman agama yang mereka

---

<sup>88</sup> Chris Chaplin. Salafi Islamic Piety as Civic Activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia, 208-223

<sup>89</sup> Krismono, Salafisme Di Indonesia: Ideologi, Politik Negara, Dan Fragmentasi. *Millah: Journal of Religious Studies*, 173-202.

yakini (Salafi) dalam konteks sosial dan kebangsaan Indonesia secara modern dan terlembagakan.

### **3. Muslimah Wahdah Islamiyah**

Lembaga Muslimah Wahdah Islamiyah (LMWI) merupakan perkumpulan perempuan-perempuan ahlusunnah wal jamaah dengan menghadapi pemahaman dan praktik keagamanya pada generasi Salaf. LMWI sejak awal dibentuk di Makassar, Sulawesi Selatan bersamaan dengan tahun didirikannya Wahdah Islamiyah.<sup>90</sup> LMWI adalah simbol dari pengangkatan harkat dan martabat kaum perempuan di Indonesia agar mereka mampu menyelaraskan norma-norma keislaman, keindonesian dan kemodernan dalam satu tarikan nafas. Visi pokok Muslimah Wahdah Islamiyah (MWI) ialah pemberdayaan perempuan Muslim. Sedangkan misi utamanya meliputi dakwah dan pendidikan. Mereka menyebarkan dakwah Islam yang murni berdasarkan manhaj Salaf di kalangan perempuan melalui berbagai kegiatan seperti pengajian, seminar, dan majelis taklim. Mereka membina para anggotanya untuk menjadi muslimah yang memahami agamanya dengan benar, berakhlak mulia, dan mandiri. Mereka ikut memberdayakan perempuan Muslim di berbagai bidang, seperti pendidikan, ekonomi, kesehatan, dan sosial, sehingga dapat berkontribusi positif bagi keluarga dan masyarakat. Mereka juga melakukan kegiatan sosial dan kemanusiaan, seperti santunan anak yatim, bantuan untuk korban bencana, dan bakti sosial.<sup>91</sup>

MWI juga aktif menyelenggarakan pesantren kilat, dan program tahfidz Al-Qur'an dan mengelola dan mendukung berdirinya Taman Kanak-kanak (TK) yang berciri khas Islami. Mengadakan penyuluhan kesehatan, pemeriksaan kesehatan gratis, dan donor darah. Melakukan pelatihan kewirausahaan dan membentuk koperasi atau unit-unit usaha untuk membantu ekonomi anggota dan masyarakat. Membina remaja putri melalui Ikatan Remaja Putri Wahdah/IRPWI)

---

<sup>90</sup> Syarifuddin Jurdi, Aksa, A., & Ashila A. Syarif. Pembentukan Gerakan Muslimah Wahdah Islamiyah 1985-1991: Perspektif Sosiologi Politik, 12-29.

<sup>91</sup> Tabrani Tajuddin & Neny M. Awwaliyah. Decolonization and Strengthening of Wahdah Islamiyah Organization. *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*, 19(2), 2022, 237-262.

serta memberikan pembinaan tentang kehidupan berumah tangga seperti program daurah sakinah.<sup>92</sup> MWI memiliki struktur kepengurusan dari tingkat pusat hingga ke daerah, cabang, dan ranting, yang memungkinkan dakwahnya menjangkau banyak wilayah di Indonesia. Lembaga ini dikenal sangat aktif dalam kegiatan sosial dan kemanusiaan, yang membuatnya memiliki basis massa yang kuat dan citra yang positif di masyarakat.<sup>93</sup>

Gerakan perempuan di dalam WI dapat ditelusuri kembali ke tahun 90-an. Pada periode tersebut, dibentuklah Majelis Musyawarah Akhwat (MMA). Majelis ini berfungsi sebagai sarana diskusi sekaligus pelatihan bagi perempuan WI. Melalui MMA, anggota perempuan juga memperoleh keterampilan dakwah dan, tentu saja, pengajian Islam dalam program yang mereka sebut tarbiyah. Namun, posisi perempuan melalui MMA tidak lebih dari sekadar membina kader. Sementara para pembimbingnya sendiri adalah laki-laki berdasarkan prinsip-prinsip saleh yang diyakini oleh kelompok Salafi. Selama proses pembimbingan, ruang antara guru laki-laki dan kader perempuan dipisahkan oleh tirai panjang. Seiring waktu, semakin banyak perempuan yang aktif di Wahdah Islamiyah. Pada tahun 2005, sebuah organisasi perempuan bernama Lembaga Muslimah (LM) dibentuk.

Hingga kini, perempuan di WI aktif di masjid-masjid perkotaan. Beberapa masjid perumahan yang dikelola oleh WI telah menjadi tempat bagi para aktivis MWI untuk mengembangkan dakwah dan mendampingi Muslimah di kompleks tersebut. Di masjid, mereka membuka kursus mengaji bagi perempuan di kompleks. Mereka mendatangi satu rumah ke rumah lain di kompleks perumahan dan mencatat perempuan yang belum bisa mengaji atau baru belajar mengaji Al-Qur'an. Setelah itu, para perempuan tersebut diundang ke masjid setiap minggu

---

<sup>92</sup> Yo Nonaka. Practising Sunnah for Reward of Heaven in the Afterlife: The Expansion of Cadar Wearing among Urban Muslim Women in Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 49(145), 2021, 429-447.

<sup>93</sup> Rahmin Talib Husain, et.al. Happiness Permissibility: Negotiating Hadith on Polygamy as Perfection of Worship in Wahdah Islamiyah Muslim Women. *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, 19(2), 2024, 329-355.



dan diberikan pelajaran membaca Al-Qur'an. Pembelajaran Al-Qur'an dilakukan secara bertahap: tahap dasar, menengah, dan lanjutan.<sup>94</sup> Selain mengajar mengaji di masjid, MWI juga menyelenggarakan kajian Islam atau majelis taklim untuk membahas isu-isu keagamaan. Narasumber berasal dari kalangan perempuan MWI sendiri. Tema-tema kajian meliputi 'Tata Cara Ibadah', 'Islam dan Perempuan', serta 'Hubungan Suami Istri menurut Islam'.

Mereka juga sering mengadakan praktik memandikan jenazah dan beberapa kegiatan lainnya. Kegiatan kajian keagamaan ini juga sering dilakukan dari rumah ke rumah dalam satu kompleks. Meskipun demikian, pusat kegiatan mereka tetap di masjid. Sementara itu, mahasiswa yang bergabung dengan MWI biasanya ditugaskan untuk aktif di Lembaga Dakwah Kampus (LDI) dan Rohis di sekolah. Di kampus dan di sekolah, pusat kegiatan mereka juga dilakukan di masjid. Dapat dikatakan bahwa MWI ini mengontrol kegiatan masjid, terutama untuk perempuan. Di masjid, ibu-ibu dan anak-anak biasanya diajari membaca kitab suci. Mereka menargetkan ibu-ibu dan anak-anak di kompleks perumahan kota. Di kota-kota, biasanya banyak anak-anak dan ibu-ibu yang tidak bisa membaca Al-Qur'an. Ibu-ibu sendiri memiliki tingkat kemahiran yang bervariasi dalam membaca Al-Qur'an: ada yang baru belajar mengeja, ada yang sudah lancar, dan ada yang baru pertama kali belajar Al-Qur'an.<sup>95</sup>

Setiap orang belajar dua kali seminggu. Kegiatan itu sendiri memiliki kelas pagi, siang, dan malam. Biasanya, pada akhir pekan, mereka berkumpul untuk melakukan pengajian, bukan untuk belajar membaca Al-Qur'an, melainkan untuk mengkaji isu-isu keagamaan. Selain belajar Al-Qur'an, para perempuan juga diberi kursus tentang penanganan jenazah dan keterampilan yang dapat meningkatkan ekonomi rumah tangga. Gerakan ini menjadikan masjid sebagai pusat kegiatan mereka, baik untuk kajian keagamaan, mempelajari kitab suci, maupun mempelajari literatur. Mahmood menemukan model gerakan perempuan

---

<sup>94</sup> Wasisto Raharjo Jati, et.al. Revisiting Women's Piety Movements in the Indonesian Context. *Studia Islamika*, 31(2), 2024, 261-262

<sup>95</sup> Eva F. Nisa. Embodied Faith: Agency and Obedience Among Face-Veiled University Students in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 13(4), 2012, 366-381.

Muslim ini sebagai bagian dari Kebangkitan Islam (*al-Sahwa al-Islamiyya*) atau gerakan kebangkitan Islam. Perempuan Muslim biasanya berkumpul dalam organisasi Islam atau kelompok Salafi. MWI sendiri di Sulawesi Selatan telah menjadikan masjid-masjid kompleks perumahan, serta masjid dan musholla di kampus, sebagai pusat kegiatannya.<sup>96</sup>

Di salah satu kampus di Makassar, perempuan MWI memiliki program SAINS (Studi Intensif Al-Qur'an). Aktivis MWI secara khusus menangani mahasiswi Muslim, mengajarkan Al-Qur'an, memberikan studi Islam, dan membantu berbagai kebutuhan mahasiswi ini yang terkait dengan agama. Aktivis MWI ini memiliki program bertingkat mulai dari belajar membaca huruf Al-Qur'an hingga studi keagamaan yang disampaikan oleh anggota senior MWI. Semua kegiatan ini berpusat di masjid fakultas dan masjid kampus. Meskipun masjid merupakan pusat kegiatan mereka, di perumahan, kegiatan sering berpindah dari rumah ke rumah. Ruang keluarga mereka digunakan untuk berdakwah dan berbagai kegiatan pemberdayaan bagi perempuan. Kegiatan ibu-ibu yang terkait dengan urusan rumah tangga menjadi salah satu prioritas dalam berbagai kegiatan ini.<sup>97</sup>

Diskusi dengan tema seperti "Pengasuhan Anak Menurut Islam" atau "Menjadi Ibu yang Baik Menurut Islam" merupakan diskusi yang paling sering diadakan. Rumah, yang secara tradisional dianggap sebagai ruang pribadi, telah menjadi tempat untuk melaksanakan berbagai kegiatan ini. Aktivis MWI ini tidak secara mutlak mendorong perempuan ke ranah publik; sebaliknya, mereka mengajarkan perempuan untuk menjadi istri yang baik di rumah tangga dan mendidik anak-anak mereka dengan cara Islam. Mereka menggunakan ruang pribadi ini sebagai tempat untuk memperkuat nilai-nilai ketakwaan bagi perempuan Muslim. Namun, jika perempuan ingin berpartisipasi dalam

---

<sup>96</sup> Chris Chaplin. Religious Authority in the Urban Mosque: Islamic Activism and the Ethics of Being Present in Eastern Indonesia. *American Ethnologist*, 52(2), 2025 159-170.

<sup>97</sup> Syamsurijal "From Moderatism to Fundamentalism; Portrait of Shifting the Religious Understanding of Makassar Islamic Students." *Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia* 7(1), 2018, 96-146

lingkungan yang lebih luas, bukan hanya dalam keluarga, kesempatan tersebut tetap diberikan. Bahkan, menurut salah satu pejabat MWI, mereka mendorong kader perempuan yang ingin mengejar pendidikan tinggi, menjadi sarjana, master, dan bahkan doktor. Anggota-anggota ini termasuk dosen, guru, dokter, dan pendakwah perempuan. Tentu saja, mereka yang bekerja di luar rumah tangga harus memperhatikan nilai-nilai ketakwaan yang diajarkan dalam Islam.<sup>98</sup>

Dalam hal ini, tampaknya MWI tidak menganggap ruang publik lebih penting daripada ruang domestik, atau mereka tidak membedakan keduanya secara jelas. Namun, bisa juga bahwa MWI dan WI secara umum memandang ruang publik sebagai sesuatu yang bermasalah. MWI melihat bahwa ruang publik saat ini sebenarnya dikendalikan oleh kekuatan kapitalisme atau kepentingan pasar dan negara. Pandangan MWI sebenarnya mirip dengan pandangan arus utama di kalangan Islamis lainnya, seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, dan kelompok Salafi.<sup>99</sup> Di ruang publik, tidak ada lagi tempat bagi agama karena agama itu sendiri telah diprivatisasi. Pada saat yang sama, ruang publik dikendalikan oleh pasar dengan prinsip-prinsip liberalisme dan didominasi oleh negara. Hal ini sebenarnya telah dipertanyakan oleh Habermas sejak lama dengan menyatakan bahwa ruang publik telah kehilangan otonominya akibat intervensi pasar dan negara. Terjadi semacam transformasi struktural dalam ruang publik, yang sebelumnya merupakan ruang otonom dan ruang bersama bagi masyarakat luas untuk bertukar ide, tetapi sekarang sepenuhnya dikendalikan oleh kapitalisme dan negara. Sementara itu, masyarakat, khususnya perempuan di ruang publik semacam itu, menurut Hardiman, tidak lebih dari konsumen dan objek yang terus-menerus diajukan ide oleh negara dan kapitalisme.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Wasisto Raharjo Jati, et.al. Revisiting Women's Piety Movements in the Indonesian Context, 261-262

<sup>99</sup> A.R. Arifianto. Rising Islamism and the Struggle for Islamic Authority in Post-Reformasi Indonesia. *TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia*, 8(1), 2020, 37-50.

<sup>100</sup> Fatima Husein. Negotiating Salafism: Women Prayer Groups and Their Preachers in Indonesia's Islamic Digital Mediascapes. *CyberOrient*, 15(1), 2021, 119-145.

Kelompok Islamis biasanya menantang ruang publik yang dikendalikan oleh kedua kekuatan ini dengan mencoba mengambil alihnya. Agama, yang sebelumnya dikeluarkan dari ruang publik liberal, dipaksa kembali masuk dan mengendalikan ruang publik ini. Namun, metode yang diadopsi oleh MWI, khususnya dalam gerakan perempuan, tidak sepenuhnya sama dengan kelompok Islam lainnya. Mereka tidak secara langsung berusaha merebut ruang publik, melainkan membentuk ruang baru dan mengisinya dengan ide-ide berdasarkan prinsip-prinsip ketakwaan yang mereka anut. Ruang baru yang dibentuk adalah ruang pribadi atau domestik, yang dibentuk menjadi semacam ruang publik baru. Dengan mengunjungi rumah-rumah, mengajarkan Al-Qur'an, dan menyampaikan pengetahuan agama dari satu keluarga ke keluarga lain, kemudian mengadakan studi keagamaan yang berpindah dari rumah ke rumah, mereka membentuk ruang publik baru.<sup>101</sup> Hal ini mirip dengan seruan Franz Fanon dalam Gandhi, yang mengajak perempuan ke ruang domestik karena itulah satu-satunya tempat yang bebas dari intervensi kekuatan pasar dan negara. Perbedaannya adalah bahwa bagi Fanon, ruang domestik tetap sebagai ruang domestik dan tidak diubah menjadi ruang publik alternatif. Sebaliknya, MWI mengubahnya menjadi ruang publik alternatif, di luar ruang publik yang telah didominasi oleh pasar atau negara.<sup>102</sup>

Muslimah Wahdah Islamiyah aktif dalam dan di luar organisasi. Kecakapan mereka menjadi modal sosial guna memperbaiki dan melindungi kualitas kesalehan dan keimanan warga negara. Mereka tidak hanya aktif berorganisasi, tetapi mereka juga aktif membantu anggota untuk meningkatkan pengaruhnya pada wanita Muslim di lingkungan mereka. Kegiatan rekrutmen yang berorientasi keluar adalah simbol apabila mereka tidak hanya terpasung pada ruang privat sebagai dituduhkan selama ini melainkan mampu berperan aktif dalam memperlihatkan kemodernan Islam. Melalui tradisi daurah, training jurnalistik, kursus bahasa Arab dan dirosha Al-Quran serta layanan parenting

---

<sup>101</sup>Z. Ismail, et.al. Seeking a Space of Equality: The Shifting Role of Salafi Women in Contemporary Indonesia. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 14(1), 2024, 211-229.

<sup>102</sup> Wasisto Raharjo Jati, et.al. Revisiting Women's Piety Movements in the Indonesian Context, 263-265

benar-benar menjadikan mereka sebagai agen Muslimah produktif . Untuk membantu program ini, mereka melibatkan para anggota yang memiliki relasi sosial yang kuat di masyarakat dengan tujuan agar ajaran Wahdah Islamiyah bisa masuk ke semua lapisan kehidupan wanita.<sup>103</sup>

Dalam aktivisme Islam semacam ini, biasanya para murabbiyah seniorlah yang mengambil peran sentral dan bertanggung jawab untuk mengontrol dan mengarahkan kehidupan sosial-keagamaan para wanita yang telah resmi menjadi kader, anggota maupun simpatisan mereka. Aktivisme seperti ini dikalangan Muslimah Wahdah Islamiyah dikenal dengan gerakan tarbiyah. Pada tahun 2007 misalnya, mereka telah sukses menyebarkan pengajian Islam Salaf ke kurang lebih 40 majelis taklim yang berada di Makassar. Para aktor-aktor penggeraknya mayoritas dari kalangan perempuan yang terdidik pada perguruan tinggi Indonesia. Modal wawasan inilah yang menjadi magnet penting mereka. Di dalam tarbiyah ini, mereka terus mempromosikan bahwa kecantikan, kecerdasan dan kesalehan itu harus menjadi tujuan primer agar Wahdah Islamiyah di masa mendatang akan semakin maju berkembang dan bisa menciptakan persatuan umat.<sup>104</sup> Tradisi tarbiyah akhirnya telah menjadi identitas khas Wahdah Islamiyah untuk memimpin wanita Muslim secara keseluruhan di Indonesia, termasuk Sulawesi Utara.

Untuk internalisasi proses ketaatan kaffah kepada Allah, Muslimah Wahdah Islamiyah cenderung melakukan praktik amal saleh versi Salafi. Ini berarti mereka terus mempraktikkan Islam yang mencakup komitmen mereka untuk membuktikan jika syariat Islam dapat menjadi pedoman bagi masyarakat, bangsa, dan negara. Muslimah Wahdah Islamiyah menunjukkan kesalehan aktif secara pribadi dengan keseriusan mereka agar menjadi teladan untuk Muslimah lainnya dalam konteks membumikan syariat seperti berhijab. Mereka

---

<sup>103</sup> Wasisto Raharjo Jati, et.al (2022). From Intellectual to Advocacy Movement. *Journal of Islamic Studies*, 26(2), 2022, 472-499.

<sup>104</sup> Wahyuddin Halim. Islamization or Arabization? The Arab Cultural Influence on the South Sulawesi Muslim Community since the Islamization in the 17th Century. *SUVANNABHUMI*, 10(1), 2018, 35-61.

berkeyakinan jika hijab adalah simbol otentik dari bukti kesalehan pribadi dan itu merupakan syarat mutlak agar para kader, anggota maupun simpatisan bisa menjadi da'iyah di Wahdah Islamiyah. Muslimah Wahdah Islamiyah selalu menekankan apabila hijab adalah simbol rasa cinta mereka terhadap ajaran Allah dan Rasulullah.

Akibatnya, mereka sangat vokal terkait dengan gagasan bahwa dakwah dapat digambarkan sebagai strategi khusus untuk menghubungkan aktivitas komunal dengan reformasi moral. Bagi mereka, mengenakan jilbab adalah simbol kesalehan, kesopanan dan perlawanan serta ini merupakan tindakan mulia untuk meraih ketaatan sekaligus bentuk nyata komitmen mereka terhadap Islam publik. Hal ini dapat dilihat dalam konteks Islam Makassar dimana para Muslimah Wahdah Islamiyah telah membuat peraturan ekstra bagi para wanita yang berada dibawah bimbingannya yakni mereka harus lulus dari satu fase ke fase selanjutnya dalam program daurah, tarbiyah dan memakai hijab khas perempuan Muslim Timur Tengah. Mereka juga harus memiliki kemampuan menghafal Al-Qur'an dengan fasih.<sup>105</sup>

Lembaga Muslimah Wahdah Islamiyah adalah sayap organisasi perempuan dari Wahdah Islamiyah yang fokus pada dakwah, pembinaan, dan pemberdayaan perempuan Muslim di Indonesia berdasarkan manhaj Salafi.<sup>106</sup> Lembaga ini merupakan salah satu organisasi perempuan Islam yang cukup besar, terstruktur, dan aktif dalam berbagai kegiatan keagamaan, pendidikan, dan sosial. MWI memainkan peran yang sangat penting dalam memberikan wadah bagi perempuan Muslim untuk belajar, beribadah, dan beraktivitas sosial dalam lingkungan yang sesuai dengan nilai-nilai Salaf. Membantu membentuk identitas muslimah yang percaya diri, berilmu, dan aktif berkontribusi tanpa melanggar

---

<sup>105</sup> Melisa Diah Maharani. Salafism in Indonesia: Ideology, Identity, and Politics. *Islamic Thought Review*, 3(1), 2025, 1-13.

<sup>106</sup> Chris Chaplin. Communal Salafi Learning and Islamic Selfhood: Examining Religious Boundaries Through Ethnographic Encounters in Indonesia. *Ethnography*, 21(1), 2020, 113-132.

syariat. Menjadi ujung tombak dakwah Wahdah Islamiyah di kalangan perempuan dan keluarga.<sup>107</sup>

Diskursus mengenai Lembaga Muslimah Wahdah Islamiyah (LMWI) yang menjadi tempat perempuan-perempuan bermanhaj Salaf bernaung hari ini telah menyesuaikan pemahaman mereka dengan isu-isu gender berbasis syariat Islam. Perspektif sosiologi memandang gender sebagai konstruksi sosial yang diciptakan, dipaksakan, dan dinegosiasikan melalui interaksi kelompok dan institusi sosial. Ini berarti gender bukanlah realitas biologis mutlak, melainkan produk budaya yang membentuk identitas individu.<sup>108</sup> Proses sosialisasi gender dimulai sejak bayi, di mana orang tua, sekolah, dan media mengajarkan norma seperti warna pakaian atau profesi yang sesuai gender. Teori ini menyoroti bagaimana gender memengaruhi akses terhadap kekuasaan, sumber daya, dan status sosial yang sering kali menciptakan hierarki di mana gender perempuan subordinat terhadap laki-laki.

Dalam perspektif antropologi, gender dimaknai sebagai sistem gagasan, tindakan dan simbol budaya yang diciptakan oleh manusia dari jenis kelamin laki-laki maupun perempuan. Antropologi memandang manusia sebagai makhluk budaya yang saling melengkapi bukan mensubordinasi. Budaya pada akhirnya akan memberi sebuah kesadaran eksistensial jika gender itu adalah fungsi yang dapat dipertukarkan secara sosial. Pertama, antropologi menekankan bahwa banyak hal yang kita anggap alami dalam hidup kita, termasuk gender, sebenarnya adalah hasil konstruksi budaya. Ini berarti bahwa gagasan tentang maskulinitas dan feminitas tidaklah universal atau tetap, melainkan dibentuk oleh norma, nilai, dan praktik masyarakat tertentu. Kedua, meskipun istilah seks dan gender sering digunakan secara bergantian, antropologi membedakan keduanya. Seks berkaitan dengan perbedaan anatomis dan biologis antara perempuan dan laki-laki yang

---

<sup>107</sup> Sarah Gomm. *Facetten salafistischer Identitäten: eine Studie zu Selbstbildern weiblicher Angehöriger der Organisation Wahdah Islamiyah in Makassar* (Doctoral dissertation, Bachelorarbeit, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2017), 28-43

<sup>108</sup> Hanifa Maulida. Perempuan Dalam Kajian Sosiologi Gender: Konstruksi Peran Sosial, Ruang Publik, dan Teori Feminis. *Journal of Politics and Democracy*, 1(1), 2021, 71-79.

ditentukan sejak lahir, sedangkan gender adalah kategori sosial dan budaya yang didefinisikan oleh makna yang diberikan pada perbedaan biologis tersebut.<sup>109</sup>

Ketiga, antropologi menilai gender mencakup peran sosial, kemampuan, dan cara bertindak yang dianggap sesuai untuk anggota masyarakat berdasarkan seks mereka. Ini juga mencakup identitas gender, yaitu bagaimana seseorang mengidentifikasi dirinya sendiri. Keempat, antropologi menunjukkan bahwa harapan gender sangat bervariasi di berbagai budaya dan periode waktu. Pakaian, karier, dan peran keluarga dipengaruhi oleh ekspektasi budaya tentang gender. Kelima, bidang antropologi feminis yang muncul pada tahun 1970-an secara khusus menantang bias androcentris dalam disiplin ilmu dan berfokus pada bagaimana gender berinteraksi dengan kategori sosial lain seperti ras, kelas, dan seksualitas untuk membentuk pengalaman hidup individu. Secara umum, antropologi melihat gender sebagai konsep yang dibentuk oleh masyarakat, bukan hanya oleh biologi, dan menganalisis bagaimana masyarakat di seluruh dunia mendefinisikan, membangun, dan mengatur identitas, peran, dan hubungan gender.<sup>110</sup>

Dari dua perspektif di atas, maka dapat dijelaskan bahwa ilmuwan sosial mendefinisikan kesetaraan gender sebagai kondisi di mana hak, kesempatan, dan perlakuan individu tidak ditentukan oleh jenis kelamin atau identitas gender mereka. Ini berarti setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam berbagai aspek kehidupan seperti pendidikan, pekerjaan, kesehatan, dan politik, tanpa diskriminasi. Pertama, bagi ilmuwan sosial seks mengacu pada perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, yang umumnya bersifat universal dan tidak berubah. Sementara itu, gender mengacu pada atribut ekonomi, sosial, politik, dan budaya serta

---

<sup>109</sup> Zahwa F. Sambayang, Aisyah A. Nurkhamiden & Farah Minabari. Gender dan Kebudayaan: Analisis Antropologi. *JINNSA : Jurnal Interdipliner Sosiologi Agama*, 4(2), 2024, 153-160.

<sup>110</sup> Nurul Ilmi Idrus. Antropologi Feminis: Etnografi, Relasi Gender dan Relativisme Budaya di Indonesia. *Antropologi Indonesia*, 30(3), 2006, 272-290.



kesempatan yang terkait dengan menjadi perempuan dan laki-laki. Ini adalah konstruksi sosial dan budaya yang dapat bervariasi antar masyarakat.

Kedua, ilmuwan sosial menyoroti bagaimana peran gender dibentuk melalui proses sosialisasi dalam masyarakat. Peran gender ini memengaruhi pilihan karier, peran dalam keluarga, dan posisi di masyarakat. Ketiga, ilmuwan sosial memandang perlu mengembangkan berbagai teori sosiologis seperti feminisme, teori queer, dan studi maskulinitas karena dianggap mampu memberikan wawasan tentang peran gender, identitas gender, dan bagaimana gender dibangun oleh masyarakat. Feminisme, khususnya, adalah gerakan yang bertujuan mencapai kesetaraan gender, menantang diskriminasi berbasis gender, dan memperjuangkan hak-hak perempuan. Keempat, kesetaraan gender dianggap krusial oleh para ilmuwan sosial untuk memperbaiki mutu hak asasi manusia, mewujudkan masyarakat yang damai, dan mempercepat kemajuan semua komunitas. Secara ringkas, ilmuwan sosial melihat kesetaraan gender sebagai hasil dari konstruksi sosial dan politik yang menuntut penghapusan diskriminasi berdasarkan gender.

Selanjutnya, dalam Islam, konsep kesetaraan gender sering dibahas pada konteks keadilan. Mayoritas ulama dan akademisi menegaskan bahwa Islam memiliki dasar ajaran yang kuat tentang kesetaraan gender. Kesetaraan gender dalam Islam adalah fondasi keadilan ilahi yang menghargai perbedaan sambil menjamin hak setara. Ini memberdayakan perempuan secara spiritual, ekonomi, dan sosial, jauh melampaui konteks zamannya. Dalam perspektif Islam, kesetaraan gender ( *gender equality*) berarti hak dasar yang sama, sedangkan keadilan (adl) mempertimbangkan perbedaan biologis dan sosial. Dalam perspektif Nahdlatul Ulama (NU), gender adalah konstruksi sosial, bukan kodrat Tuhan, dan Islam menolak diskriminasi anatomi.<sup>111</sup> Sedangkan Muhammadiyah

---

<sup>111</sup> Reka Gunawan, et.al. Gender Equality in Islamic Organizations: A Study on Nahdlatul Ulama. *Muharrrik: Jurnal Dakwah dan Sosial*, 5(2), 2022, 293-305.

juga menjelaskan kesetaraan ini sebagai bagian dari nilai universal Islam.<sup>112</sup> Menurut sumber-sumber Islam, kesetaraan ini bertujuan untuk menciptakan harmoni sosial, bukan persaingan. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan setara di hadapan Allah SWT.<sup>113</sup>

Pertama, kesetaraan spiritual dan martabat. Al-Qur'an dan Hadis menekankan kesetaraan spiritual semua manusia, tanpa memandang gender. Setiap laki-laki dan perempuan setara dalam kemanusiaan dan martabat di hadapan Allah. Kemuliaan dan perbedaan didasarkan pada ketakwaan, bukan jenis kelamin. Ayat-ayat kunci yang menegaskan hal ini terdapat dalam QS Al-Hujurat (49:13).<sup>114</sup> Di sini, kesetaraan diukur dari ketakwaan, bukan jenis kelamin. Secara spiritual, kedua gender memiliki tanggung jawab yang sama untuk beribadah, mencari ilmu, dan mencapai surga. Islam menolak diskriminasi berdasarkan gender, dan perempuan dianggap setara dalam nilai jiwa mereka.

Kedua, bukan kesamaan mutlak. Meskipun ada kesetaraan dalam hak dan kewajiban dasar, Islam tidak mengartikan kesetaraan gender sebagai kesamaan mutlak dalam segala hal. Ada perbedaan peran dan tanggung jawab yang diberikan, terutama dalam keluarga, yang didasarkan pada hikmah syariat.<sup>115</sup> Ketiga, istilah keadilan gender sering digunakan untuk menekankan bahwa Islam memberikan hak dan kewajiban yang seimbang sesuai dengan fitrah dan kapasitas masing-masing, bukan berarti harus sama persis. QS An-Nisa (4:1) mendukung argumentasi tersebut. Ayat ini menunjukkan bahwa manusia berasal dari satu jiwa tunggal, sehingga tidak ada superioritas berdasarkan gender.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Alimatul Qibtiyah. Indonesian Muslim Women and the Gender Equality Movement. *Journal of Indonesian Islam*, 3(1), 2019, 168-196.

<sup>113</sup> Raihanah Abdullah, et.al. Gender Equality, Islam, and Law. *Journal of Oriental Studies*, 2(1), 2015, 40-56.

<sup>114</sup> Novia Firdayanti, et.al. Gender Equality in the Perspective of the Qur'an. In *International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies (ICIMS)*, 2023, 142-148. Diakses melalui [www.atlantis-press.com/proceedings/icims-23/125991738](http://www.atlantis-press.com/proceedings/icims-23/125991738)

<sup>115</sup> Vera Ayu. Oktoviasari, et.al. Wawasan Al-Qur'an Tentang Kesetaraan Gender. *Innovative: Journal Of Social Science Research*, 4(1), 2024, 7793-7803.

<sup>116</sup> Aayah. Musa. Taking Sexuality and Gender Seriously in Qur'anic Studies. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 37(2), 2021, 191-196.

Keempat, beberapa ulama berpendapat bahwa ketidaksetaraan yang terjadi dalam masyarakat Muslim seringkali berasal dari tradisi budaya dan interpretasi hukum Islam di masa lalu, bukan dari ajaran normatif Islam itu sendiri. Oleh karena itu, ada upaya untuk menafsirkan ulang ajaran Islam agar lebih kontekstual dan sesuai dengan semangat keadilan gender saat ini.<sup>117</sup> Kelima, kedatangan Islam membawa kemajuan signifikan bagi perempuan di masyarakat Arab pra-Islam, memperjuangkan hak-hak perempuan yang sebelumnya tidak ada.<sup>118</sup> Islam memberikan kesetaraan gender untuk perempuan sejak awal kemunculannya di dunia Arab. Pertama, perempuan berhak memiliki harta, mewarisi, dan mengelola keuangan secara independen. Meskipun bagian waris perempuan setengah dari laki-laki (QS An-Nisa 4:11), ini karena laki-laki bertanggung jawab penuh atas nafkah keluarga, sementara perempuan boleh menyimpan hartanya sendiri. Ini mencerminkan keadilan, bukan ketidaksetaraan.

Kedua, tidak ada larangan bagi perempuan untuk belajar atau berperan di masyarakat. Nabi SAW bersabda, *"Mencari ilmu wajib bagi setiap muslim laki-laki dan perempuan."* Aisyah RA sendiri adalah ulama terkemuka yang mengajar ribuan sahabat. Ketiga, perempuan memiliki hak suara, kepemimpinan, dan kesaksian di pengadilan. Islam juga melindungi perempuan dari pelecehan dan kekerasan domestik melalui QS An-Nisa 4:35 yang mendorong mediasi rumah tangga. Keempat, Islam mengakui peran gender yang berbeda. Laki-laki sebagai pemimpin keluarga untuk melindungi dan menyediakan, sementara perempuan fokus pada pengasuhan, tapi ini bukan subordinasi melainkan kolaborasi.<sup>119</sup>

Dalam fikih klasik, peran gender seringkali dilihat sebagai komplementer daripada setara, yang tercermin dalam banyak aspek legislasi Islam saat itu. Ketidaksetaraan gender seringkali menjadi prinsip a priori yang mencerminkan

---

<sup>117</sup> Taufan Anggoro. Konsep Kesetaraan Gender Dalam Islam. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 15(1), 2019, 129-134.

<sup>118</sup> Jawad Syed. An Historical Perspective on Islamic Modesty and its Implications for Female Employment. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 29(2), 2010, 150-166.

<sup>119</sup> Jane I. Smith. Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order. *Journal of the American Academy of Religion*, 47(4), 1979, 517-537.

cara para penulis teks fikih klasik menafsirkan teks suci Islam dan dunia tempat mereka hidup. Pada masa itu, ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai tatanan alamiah. Ada beberapa pandangan yang umumnya ditemukan dalam fikih klasik.<sup>120</sup> Pertama, perempuan cenderung ditempatkan pada ranah domestik, sementara laki-laki lebih aktif di ranah publik. Kedua, dalam fikih klasik, perempuan cenderung ditempatkan lebih rendah di bawah otoritas laki-laki dalam pernikahan. Ketiga, kalangan pemerhati gender menilai bahwa fikih klasik memiliki bias interpretasi terhadap nas-nas Al-Qur'an dan Hadis yang berbicara tentang perempuan. Keempat, beberapa hukum dalam institusi berbasis Muslim belum sepenuhnya mencerminkan kesetaraan, seperti dalam hal kesaksian dan warisan di mana perempuan mungkin menerima bagian yang lebih kecil.

Sedangkan dalam fikih kontemporer telah mengalami perkembangan signifikan dalam memahami kesetaraan gender. Banyak ulama kontemporer berpendapat bahwa secara esensial Islam telah membela kesetaraan dan keadilan bagi kaum wanita. Pertama, pemikir feminis Islam dan ulama kontemporer mengkritik interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis yang dianggap tidak adil atau relevan bagi perempuan. Mereka berusaha untuk menafsirkan kembali teks-teks tersebut untuk mencapai keadilan gender.<sup>121</sup> Kedua, para sarjana kontemporer banyak yang sepakat bahwa Islam pada intinya mempromosikan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, dengan Al-Qur'an dan Hadis menekankan kesetaraan spiritual semua manusia tanpa memandang gender.<sup>122</sup> Ketiga, perspektif maqasid syariah tentang gender mendapatkan sambutan yang hangat bagi perempuan karena sangat sesuai dengan hukum Islam kontemporer. Maqashid syariah dipandang bisa melindungi eksistensi kaum perempuan dari aspek agama (*hifdz*

---

<sup>120</sup> Hulwati. Memahami Kesetaraan Gender Dalam Fiqh: Analisis Teori Evolusi Kontinuitas Fiqh. *Kafaah: Journal of Gender Studies*, 5(1), 2015, 22-40.

<sup>121</sup> Mohammad Lukman Chakim. Kesetaraan Gender Dalam Fikih Perempuan Perspektif Maqasid Syariah Jasser Auda. *Maqashid : Jurnal Hukum Islam*, 5(1), 2022, 47-60.

<sup>122</sup> Ahmad Muhajir Algadri. Rekonstruksi Hukum Fiqih Dalam Perspektif Modern: Menyelaraskan Tradisi Dengan Realitas Sosial Kontemporer. *Al Aqidah (Jurnal Studi Islam)*, 5(1), 2025, 31-39.

*al-din*), jiwa (*hifdz al-nafs*), akal (*hifdz al-aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), dan harta (*hifdz al-mal*).

Keempat, konsep gender dan hak-hak yang ditemukan dalam fikih klasik seringkali dibangun secara sosial sesuai dengan zamannya dan mungkin tidak lagi responsif terhadap realitas kehidupan dan konsepsi keadilan saat ini, sehingga diperlukan pemikiran ulang prinsip-prinsip etika egaliter Al-Qur'an.<sup>123</sup> Kelima, ada upaya untuk membedakan antara ajaran Islam yang inheren dengan kesetaraan gender dan keadilan sosial, dengan budaya patriarki yang mungkin telah membentuk interpretasi sebelumnya.<sup>124</sup> Keenam, beberapa ulama kontemporer seperti Wahbah Az-Zuhaili diakui karena pandangannya dari perspektif kesetaraan gender. Javed Ahmad Ghamdi juga dikenal karena pemikirannya yang progresif mengenai hak-hak perempuan dan status mereka dalam Islam. Secara keseluruhan, ulama kontemporer berupaya untuk menafsirkan ulang hukum Islam agar lebih selaras dengan prinsip kesetaraan dan keadilan yang diyakini sebagai inti ajaran Islam, sambil tetap berpegang pada sumber-sumber utama yaitu Al-Qur'an dan Hadis.<sup>125</sup>

Konsep kesetaraan gender dalam Islam juga telah menjadi topik pembahasan yang signifikan baik di kalangan ulama tafsir klasik maupun kontemporer. Perbedaan interpretasi ini seringkali mencerminkan konteks sosial dan budaya di mana tafsir tersebut ditulis. Secara umum, banyak tafsir klasik cenderung menafsirkan Al-Qur'an dalam konteks patriarki, yang menghasilkan pandangan hierarkis dalam hubungan gender. Dalam pandangan ini, laki-laki dianggap memiliki kedudukan yang lebih tinggi dan otoritas atas perempuan. Beberapa ayat Al-Qur'an, seperti Q.S. An-Nisa ayat 34, seringkali ditafsirkan sebagai dasar superioritas laki-laki atas perempuan. Tafsir-tafsir ini seringkali menitikberatkan pada peran tradisional gender dan membatasi peran perempuan

---

<sup>123</sup> Suryadi Nasution, et.al. Pesantren and Gender Issues: Reinterpreting Classical Fiqh to Address Contemporary Gender Equality Challenges. *Jurnal Pendidikan Islam*, 15(1), 2025, 14-28.

<sup>124</sup> Abdullah Affandi, et.al. Maqāṣidi Exegesis: A Path for Promoting Gender Equality in Contemporary Islamic Discourse. *QOF : Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, 9(1), 2025, 61-80.

<sup>125</sup> Mohamed Sulthan Ismiya Begum, et.al. Gender Equity in Muslim Family Law: Modern and Contemporary 'Ulamā's View. *Al-Ahkam*, 34(2), 2024, 221-256.

dalam masyarakat.<sup>126</sup> Sedangkan di sisi lain banyak ulama tafsir kontemporer, terutama yang menganut hermeneutika feminisme Islam, berusaha menafsirkan ulang teks-teks agama untuk mencari nilai-nilai kesetaraan gender. Mereka berargumen bahwa diskriminasi gender dalam masyarakat Muslim modern seringkali berakar pada interpretasi literal ayat-ayat Al-Qur'an yang dianggap bias gender, dan bahwa Al-Qur'an sebenarnya mengandung pesan kesetaraan.<sup>127</sup>

Ada beberapa poin penting dalam pandangan ulama tafsir kontemporer mengenai kesetaraan gender.<sup>128</sup> Pertama, banyak mufasir kontemporer menekankan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan setara di hadapan Allah, sebagaimana tercermin dalam Q.S. Al-Hujurat ayat 13, yang membahas pesan universal tentang kesetaraan. Kedua, mereka menolak pandangan hierarkis tradisional dan menafsirkan konsep *qiwamah* (kepemimpinan) sebagai tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan, dengan menekankan kemitraan dalam rumah tangga dan kesetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan. Ketiga, ulama seperti Quraish Shihab, Amina Wadud dan Zaitunah Subhan mencoba menafsirkan ulang ayat-ayat Al-Qur'an yang sebelumnya digunakan untuk mendukung superioritas laki-laki, seperti Q.S. An-Nisa ayat 1 dan 34, untuk menemukan makna yang lebih adil dan setara.

Keempat, tafsir kontemporer juga mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka berpendapat bahwa beberapa norma yang tampak tidak setara dalam tafsir klasik mungkin merupakan refleksi dari kondisi sosial pada masa itu, dan bukan merupakan ajaran universal Islam. Kelima, ulama kontemporer seperti Quraish Shihab juga membahas kesetaraan dalam berbagai isu gender, termasuk peran perempuan di ranah publik. Secara keseluruhan, tafsir klasik cenderung merefleksikan dan memperkuat pandangan

---

<sup>126</sup> Farid Muttaqin. Feminist Interpretation of The Quran as an Ideological Critique Against Patriarchy (an Indonesia Context). *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, 17(1), 2015, 29-36.

<sup>127</sup> Adis Duderija. Tensions between the Study of Gender and Religion: The Case of Patriarchal and Non-Patriarchal Interpretations of the Islamic Tradition. *Hawwa*, 15(3), 2017, 257-278.

<sup>128</sup> Achmad Zahruddin. Gender Studies in the Qur'an : Interpretation of Womens Roles and Rights. *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 4(3), 2024, 355-366.

patriarki yang dominan pada masanya. Sementara tafsir kontemporer, khususnya dari perspektif feminis Islam, berupaya menantang konstruksi gender tradisional dan mengedepankan interpretasi yang lebih inklusif dan setara berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an. Konsep kesetaraan gender dalam Islam sering kali disalahpahami karena campuran antara ajaran agama murni dan tradisi budaya. Islam, melalui Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, menekankan kesetaraan spiritual dan hak dasar antara laki-laki dan perempuan, sambil mengakui perbedaan biologis dan peran sosial yang saling melengkapi. Ini bukan kesetaraan mutlak seperti dalam feminisme sekuler, melainkan keadilan yang mempertimbangkan konteks dan tanggung jawab masing-masing gender.

Tantangan kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim Indonesia sangat kompleks, melibatkan berbagai aspek sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Meskipun Islam memiliki dasar ajaran yang kuat tentang kesetaraan gender, interpretasi agama sering kali memperkuat norma gender tradisional dan budaya patriarki yang mengakar kuat. Pertama, budaya patriarki masih menjadi hambatan besar dalam pencapaian kesetaraan gender di Indonesia, termasuk di kalangan Muslim. Interpretasi teks agama yang konservatif seringkali membatasi peran perempuan pada ranah domestik. Pandangan konservatif ini dapat mempengaruhi bagaimana perempuan Muslim Indonesia memandang seksualitas dan peran mereka dalam kehidupan publik.<sup>129</sup> Kedua, kesetaraan gender sering disalahpahami sebagai konsep Barat yang bertentangan dengan Islam. Miskonsepsi ini menghambat penerimaan dan implementasi kesetaraan gender dalam masyarakat Muslim. Padahal, Islam sendiri mengajarkan gagasan saling menghormati dan melengkapi antara laki-laki dan perempuan.<sup>130</sup>

Ketiga, perempuan di Indonesia masih menghadapi diskriminasi dan stereotip yang menghambat mereka dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk

---

<sup>129</sup> Suzanne Brenner. Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia. *American Anthropologist*, 113(3), 2011, 478-490.

<sup>130</sup> Zuly Qodir, et.al. Gender Equality in Indonesian Democracy amidst Islamic Conservatism and Islamic Populism. *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, 7(2), 2023, 83-98.

ekonomi, pendidikan, dan politik. Hal ini terjadi meskipun perempuan telah memiliki peran penting dalam berbagai bidang tersebut.<sup>131</sup> Keempat, masih ada kesenjangan dalam akses terhadap pendidikan, pekerjaan, dan keputusan politik bagi perempuan. Tantangan ini diakui secara global dalam upaya mencapai kesetaraan gender. Kelima, perempuan Muslim Indonesia dihadapkan pada tantangan globalisasi yang menuntut keseimbangan antara identitas Islam dan perubahan zaman. Penting untuk mempertahankan dan menjaga keseimbangan ajaran agama Islam di tengah pengaruh globalisasi.<sup>132</sup> Meskipun demikian, ada pula gerakan feminis Muslim di Indonesia yang berjuang untuk kesetaraan gender dan hak-hak perempuan, dengan menafsirkan ulang teks-teks agama dari perspektif gender. Beberapa organisasi seperti Muhammadiyah melalui 'Aisyiyah juga turut berkontribusi dalam mempromosikan isu gender dalam Islam. Pemerintah Indonesia juga telah menunjukkan dukungan terhadap upaya kesetaraan gender yang berbasis nilai-nilai agama dan budaya, seperti yang disampaikan oleh Menteri Agama.

## **B. Kerangka Teoritis**

Dalam menjalankan proses penelitian jihad tarbiyah yang dikampanyekan oleh Muslimah Wahdah Islamiyah, peneliti meminjam pemikiran Edward Said tentang teori travelling guna menganalisis fenomena migrasi awal mereka dari Makassar ke Manado, pemikiran Peter L. Berger tentang teori konstruksi realitas sosial guna menganalisis motif jihad dan pemikiran Talcot Parson tentang teori tindakan sosial guna menganalisis praktik atau manifestasi jihad mereka di Manado. Ketiga teori ini memberikan lensa yang sangat komprehensif karena fenomena jihad tarbiyah Muslimah Wahdah Islamiyah (WI) di Manado bukan sekadar gerakan keagamaan biasa, melainkan sebuah persilangan antara ideologi global, adaptasi lokal, dan transformasi identitas individu.

---

<sup>131</sup> Firdaus & Ratih Agustin Wulandari. Implications of Low Women's Representation: Strategies and Challenges Towards Gender Equality in Indonesian Politics. *Indonesian Journal of Religion and Society*, 5(2), 2023, 138-153.

<sup>132</sup> Nurul Azizah. Gender Equality Challenges and Raising Awareness in the Patriarchal Cultural in Indonesia. *Journal of Humanities and Social Sciences Studies*, 5(1), 2023, 47-52.



## 1. Teori Travelling Edward Said

Teori travelling menjelaskan bagaimana sebuah ide berpindah dari satu waktu dan tempat ke tempat lain serta bagaimana makna ide tersebut berubah saat memasuki lingkungan baru. Said merumuskan empat fase atau kondisi yang dilalui oleh sebuah pemikiran ketika ia "bepergian": Pertama, titik asal (*point of origin*). Fase ini merupakan keadaan awal di mana ide tersebut lahir. Ini mencakup situasi strategis, intelektual, dan historis yang memicu munculnya ide tersebut. Kedua, jarak yang ditempuh (*distance traversed*). Fase ini merupakan proses perpindahan ide tersebut melewati ruang dan waktu. Ini adalah momen di mana ide tersebut keluar dari lingkungan aslinya. Ketiga, kondisi penerimaan (*conditions of acceptance*). Fase ini merupakan pertemuan antara ide asing dengan konteks baru. Di sini, terjadi seleksi apakah ide tersebut akan diterima, ditolak, atau dimodifikasi agar sesuai dengan kebutuhan lokal. Keempat, transformasi (*transformation*). Fase ini merupakan tahap di mana ide tersebut akhirnya mapan di tempat baru. Dalam proses ini, ide seringkali kehilangan daya kritis aslinya atau justru mendapatkan kekuatan baru yang berbeda dari aslinya.<sup>133</sup>

Hubungan teori Said dengan migrasi WI menunjukkan bahwa ideologi tidak pernah berpindah secara utuh dan kaku. Perjalanan dari Makassar ke Manado memaksa ideologi tersebut untuk berdialog dengan realitas lokal. Hasilnya, Wahdah Islamiyah di Manado mungkin memiliki karakteristik yang sedikit berbeda secara sosiologis dibandingkan di Makassar—bukan karena prinsip dasarnya berubah, melainkan karena ide pemikiran keagamaan mereka telah melintasi batas dan menyesuaikan diri agar tetap relevan di tanah yang baru. Menggunakan teori Said akan menghindarkan penelitian ini dari kesimpulan yang dangkal seperti sekadar penyebaran organisasi. Sebaliknya, penelitian ini akan menemukan bahwa jihad tarbiyah di Manado bukan sekadar fotokopi dari Makassar, melainkan sebuah entitas baru yang telah bernegosiasi dengan realitas multikultural di Sulawesi Utara.

---

<sup>133</sup> Michael C. Frank. *Imaginative Geography as a Travelling Concept: Foucault, Said and the Spatial Turn*. *European Journal of English Studies*, 13(1), 2009, 61-77.

Tabel 1.1 Model Hubungan Teori Said dengan Migrasi Jihad Tarbiyah

| Dasar Teoritis              | Migrasi Jihad Tarbiyah Wahdah Islamiyah                                                                                                                         |
|-----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Titik Asal (Makassar)       | Makassar adalah pusat dengan budaya Islam yang kuat dan konservatif. Di sini, nilai-nilai WI terbentuk secara murni sesuai visi awal pendirinya.                |
| Jarak (Aktivisme)           | Aktivis WI bergerak ke Manado melalui jalur pendidikan, perdagangan, atau tugas dakwah resmi. Mereka membawa modal ideologis dari Makassar.                     |
| Kondisi Penerimaan (Manado) | Manado memiliki demografi mayoritas Kristen dan budaya yang sangat berbeda dengan Makassar. WI harus menghadapi realitas pluralisme yang kontras.               |
| Transformasi (Area Lokal)   | Agar bisa bertahan dan diterima ( <i>survive</i> ), cara penyampaian pesan WI di Manado cenderung mengalami penyesuaian (akomodatif) dibandingkan gaya aslinya. |

Sumber : Analisis Peneliti, 2026

## 2. Teori Konstruksi Realitas Sosial Peter L. Berger

Dalam teori ini, Berger berargumen bahwa masyarakat adalah produk manusia. Namun di saat yang sama, manusia adalah produk masyarakat. Berger menjelaskan hubungan timbal balik ini melalui sebuah proses dialektika yang terdiri dari tiga momen tahapan yaitu eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi.<sup>134</sup> Eksternalisasi adalah tahap di mana individu mencurahkan kediriannya ke dalam dunia, baik secara fisik maupun mental. Baginya, manusia bukanlah makhluk yang statis melainkan dinamis dimana mereka terus menciptakan alat, bahasa, gagasan, dan institusi. Objektivikasi adalah hasil dari

<sup>134</sup> Ferry Adhi Dharma. Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger tentang Kenyataan Sosial. *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 7(1), 2018, 1-9.

eksternalisasi tadi (ide atau aturan) kemudian mengalami proses kristalisasi. Ia seolah-olah menjadi realitas objektif yang berada di luar diri manusia dan memiliki hukumnya sendiri. Sedangkan internalisasi adalah individu menarik kembali realitas objektif tersebut ke dalam kesadarannya melalui proses sosialisasi. Di tahap ini, struktur sosial membentuk identitas individu. Individu kemudian belajar tentang makna, norma, dan nilai yang sudah ada di masyarakat.

Adapun keterkaitan antara analisis Berger dengan fenomena motif jihad tarbiyah yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah sebagai berikut. Pertama, bagi perempuan Wahdah Islamiyah di Manado, jihad tarbiyah adalah bentuk eksternalisasi keyakinan mereka. Mereka tidak hanya menyimpan keyakinan di dalam hati, tetapi mewujudkannya melalui penggunaan hijab syar'i, penyelenggaraan halaqah dan aktivitas dakwah. Di Manado yang merupakan wilayah minoritas bagi Muslim, eksternalisasi ini menjadi pernyataan identitas yang kuat untuk menunjukkan eksistensi nilai-nilai Wahdah Islamiyah dengan belajar pada suatu momen krusial di masa lalu. Kedua, ajaran tentang jihad tarbiyah tidak lagi sekadar ide, tetapi menjadi institusi. Adanya struktur organisasi Wahdah Islamiyah di Manado membuat konsep jihad bagi perempuan menjadi sesuatu yang baku dan memiliki aturan main. Sedangkan bagi anggota baru, konsep jihad tarbiyah ini diterima sebagai kebenaran objektif yang harus diikuti jika ingin menjadi bagian dari kelompok tersebut.

Ketiga, melalui proses tarbiyah yang kontinu, nilai-nilai organisasi meresap ke dalam diri kader perempuan. Mereka mulai memandang dunia melalui kacamata Wahdah Islamiyah. Motif jihad tidak lagi dirasa sebagai paksaan organisasi, melainkan menjadi identitas personal. Di Manado, internalisasi ini sering kali diperkuat oleh perasaan sebagai penjaga moralitas Islam di tengah lingkungan yang plural. Hubungan teori Berger di sini menunjukkan bahwa motif jihad tarbiyah bukanlah sesuatu yang muncul tiba-tiba, melainkan hasil dari dialektika panjang antara ajaran organisasi (objektivasi) dan cara perempuan tersebut merespons lingkungan sosial Manado yang plural (eksternalisasi & internalisasi).

Tabel 1.2 Model Hubungan Analisis Berger dengan Motif Jihad Tarbiyah

| <b>Tahapan Dialektika</b> | <b>Penjelasan Teoretis</b>                                                                                                                  | <b>Deskripsi</b>                                                                                                                                                                                                                |
|---------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Eksternalisasi</b>     | Proses individu mengekspresikan diri dan gagasan mereka ke dalam dunia sosial melalui aktivitas.                                            | Anggota perempuan (akhwat) melakukan aktivitas dakwah dan pendidikan (tarbiyah) di tengah masyarakat Manado yang plural. Mereka membawa nilai-nilai kelompok ke ruang publik sebagai bentuk pengabdian.                         |
| <b>Objektivasi</b>        | Hasil dari eksternalisasi menjadi realitas yang tampak objektif dan mandiri di luar diri individu (melalui institusi, simbol, atau bahasa). | Konsep jihad tarbiyah tidak lagi hanya ide pribadi, melainkan menjadi kurikulum formal, struktur organisasi, dan identitas kelompok yang diakui secara kolektif oleh anggota Wahdah Islamiyah.                                  |
| <b>Internalisasi</b>      | Individu menarik kembali realitas objektif tersebut ke dalam kesadaran diri melalui proses sosialisasi.                                     | Anggota baru atau kader perempuan menyerap nilai-nilai tersebut melalui <i>halaqah</i> (pertemuan rutin). Jihad Tarbiyah dipahami bukan sebagai kekerasan, melainkan perjuangan mendidik diri dan keluarga demi perbaikan umat. |

Sumber : Analisis Peneliti, 2026

### 3. Teori Tindakan Sosial Talcott Parson

Dalam teori ini, Parson menekankan bahwa tindakan individu selalu terhubung dengan sistem sosial yang lebih besar, di mana setiap elemen berkontribusi pada kelangsungan masyarakat. Parsons memandang masyarakat

sebagai sistem terbuka yang harus beradaptasi dengan lingkungannya untuk bertahan.<sup>135</sup> Inti teori tindakannya adalah konsep "*unit act*" (satuan tindakan), yang terdiri dari empat elemen yakni individu (*actor*), tujuan (*goals*), situasi (*conditions*), dan norma (*norms*). Tindakan sosial terjadi ketika aktor memilih sarana untuk mencapai tujuan dalam batasan norma sosial, sehingga menghindari konflik dan menjaga keteraturan. Dalam teori Parsons, tindakan sosial adalah proses rasional di mana individu (aktor) berinteraksi dengan lingkungannya. Parsons membedakan tindakan sosial dari perilaku biologis atau instingtual, karena tindakan sosial bersifat sukarela dan dipandu oleh makna subjektif. Aktor adalah individu atau kelompok yang bertindak, dengan kapasitas untuk memahami dan mengevaluasi pilihan. Tujuan adalah hasil yang diinginkan untuk memotivasi tindakan. Situasi adalah kondisi eksternal, termasuk sarana yang tersedia dan hambatan. Norma adalah aturan sosial yang membatasi pilihan, memastikan tindakan selaras dengan nilai-nilai kolektif.<sup>136</sup>

Parsons menekankan bahwa tindakan ini berbasis kehendak bebas tetapi dibatasi oleh struktur sosial.. Teori ini mengintegrasikan aspek subjektif (motivasi aktor) dengan objektif (struktur sosial) untuk menghindari reduksionisme biologis atau idealis. Teori tindakan Parsons juga membahas bagaimana tindakan individu membentuk sistem sosial. Ia melihat masyarakat sebagai jaringan interaksi yang stabil, di mana konflik diminimalkan melalui internalisasi norma. Konsep AGIL merupakan bagian inti dari teori tindakan sosialnya yang dikembangkan pada tahun 1950-an. AGIL adalah akronim dari *adaptation* (adaptasi) yang berkaitan dengan kemampuan sistem untuk beradaptasi dengan lingkungan eksternal dan memenuhi kebutuhan materialnya, *goal attainment* (pencapaian tujuan) yang melibatkan penentuan dan pencapaian tujuan prioritas sistem. Sistem harus menetapkan sasaran, mengalokasikan sumber daya, dan mengambil keputusan rasional, *integration* (integrasi) yang memastikan kohesi internal sistem dengan

---

<sup>135</sup> Richard Munch. Talcott Parsons and the Theory of Action : The Continuity of the Development. *American Journal of Sociology*, 87(4), 1982, 771-826.

<sup>136</sup> James S. Coleman. Social Theory, Social Research, and A Theory of Action. *American journal of Sociology*, 91(6), 1986, 1309-1335.

mengatur hubungan antar-subsistem dan mengelola konflik. Integrasi menjaga solidaritas dan mencegah disintegrasi dan *latency* (pemeliharaan pola) yang bertanggung jawab atas pemeliharaan nilai-nilai, norma, dan motivasi jangka panjang. Ini melibatkan sosialisasi dan reproduksi budaya untuk menjaga identitas sistem.<sup>137</sup>

Parsons membagi masyarakat seperti sebuah kotak besar yang dibagi menjadi empat bagian sama besar, di mana setiap fungsi adaptasi, tujuan, integrasi dan latensi saling melengkapi. Dua fungsi pertama (adaptasi dan tujuan) bersifat instrumental untuk kelangsungan operasional. Sementara dua lainnya (integrasi dan latensi) bersifat regulatif untuk pengaturan dan pemeliharaan. Konsep ini relevan untuk menganalisis masalah sosial, seperti ketidakstabilan ekonomi atau konflik budaya, karena menunjukkan bagaimana ketidakseimbangan di satu fungsi dapat mengganggu keseluruhan sistem.<sup>138</sup> Paradigma ini menggambarkan fungsi-fungsi esensial yang harus dipenuhi oleh setiap sistem sosial—mulai dari individu hingga masyarakat secara keseluruhan—untuk mempertahankan stabilitas dan kelangsungan hidupnya.

Menurut Parsons, masyarakat adalah sistem yang kompleks dan terstruktur, di mana setiap bagian saling bergantung untuk memenuhi kebutuhan fungsional. AGIL bukan hanya alat analisis statis, melainkan kerangka dinamis yang menjelaskan bagaimana sistem sosial beradaptasi dengan lingkungan eksternal dan internal untuk menghindari disintegrasi. Parsons memandang masyarakat sebagai sistem aksi yang terdiri dari empat subsistem utama yaitu perilaku (*behavioral*), kepribadian (*personality*), sosial (*social*), dan budaya (*cultural*).<sup>139</sup> Setiap subsistem ini harus memenuhi empat fungsi AGIL untuk bertahan. Teori ini berakar pada fungsionalisme struktural, yang menekankan bahwa struktur sosial (norma, institusi) berfungsi untuk menjaga keseimbangan masyarakat.

---

<sup>137</sup> Roland Robertson & Bryan S. Turner. Talcott Parsons and Modern Social Theory—An Appreciation. *Theory, Culture & Society*, 6(4), 1989, 539-558.

<sup>138</sup> Talcott Parsons. The Role of Ideas in Social Action. *American Sociological Review*, 3(5), 1938, 652-664.

<sup>139</sup> Talcott Parsons. Some Comments on the State of the General Theory of Action. *American Sociological Review*, 18(6), 1953, 618-631.

Adapun keterkaitan antara analisis Parson dengan fenomena praktik jihad tarbiyah yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah sebagai berikut. Pertama, latensi merupakan inti dari gerakan Muslimah Wahdah Islamiyah. Melalui halaqah (kelompok pengajian kecil) dan kursus rutin, mereka melakukan transfer nilai-nilai Islam sesuai ideologi organisasi. Parsons menyebut ini sebagai upaya mempertahankan pola agar identitas sebagai Muslimah tetap terjaga di tengah arus modernisasi. Kedua, Manado memiliki karakteristik masyarakat yang mayoritas non-muslim dan sangat toleran. Muslimah Wahdah Islamiyah harus beradaptasi dengan cara tetap menjalankan dakwah tanpa mengganggu stabilitas sosial serta menggunakan pendekatan pendidikan yang santun agar bisa diterima di lingkungan yang beragam.

Ketiga, dengan adanya pertemuan rutin, maka tercipta ikatan emosional dan keseragaman tindakan diantara para kader perempuan. Hal ini meminimalkan konflik internal dan memastikan semua anggota bergerak dalam satu komando organisasi. Keempat, tujuan akhir dari jihad tarbiyah ini adalah menciptakan tatanan masyarakat yang sesuai dengan visi organisasi. Di Manado, target ini dicapai dengan mencetak pendidik-pendidik (ustadzah) yang mampu memberikan pengaruh positif dalam keluarga dan masyarakat terkecil (tetangga). Jika merujuk pada analisis Parson, maka praktik jihad tarbiyah oleh Muslimah Wahdah Islamiyah adalah sebuah tindakan sosial yang rasional dan terstruktur. Ia bukan sekedar aktivitas keagamaan melainkan mekanisme untuk menjaga eksistensi sistem organisasi dan memastikan para anggotanya agar mampu berfungsi secara harmonis di dalam lingkungan sosial Manado yang sangat dinamis.

Tabel 1.3 Model Hubungan Teori Parson dengan Praktik Jihad Tarbiyah

| <b>Dimensi AGIL</b>             | <b>Penjelasan Teori Parsons</b>                        | <b>Deskripsi</b>                                                                                    |
|---------------------------------|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adaptation</b><br>(Adaptasi) | Sistem harus mampu menyesuaikan diri dengan lingkungan | Muslimah Wahdah Islamiyah Manado beradaptasi dengan lingkungan pluralistik di Manado melalui metode |

| <b>Dimensi AGIL</b>                           | <b>Penjelasan Teori Parsons</b>                                                                | <b>Deskripsi</b>                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-----------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                               | dan mengubah lingkungan sesuai kebutuhan.                                                      | dakwah yang santun dan penggunaan teknologi informasi (media sosial) untuk menyebarkan konten tarbiyah.                                                                                                                                                            |
| <b>Goal Attainment</b><br>(Pencapaian Tujuan) | Sistem harus mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya.                                      | Tujuannya adalah pembentukan Karakter Islami dan <i>Izzul Islam wal Muslimin</i> . Praktik nyatanya berupa penyelenggaraan <i>Dirosah</i> (belajar Al-Qur'an) dan dauroh-dauroh keputrian untuk mencetak kader yang militan namun tetap kontributif secara sosial. |
| <b>Integration</b><br>(Integrasi)             | Sistem harus mengatur hubungan antar bagian agar berfungsi secara harmonis.                    | Adanya struktur organisasi yang solid dari tingkat pusat hingga daerah (MWD Manado). Integrasi dilakukan melalui pertemuan rutin (liqo/halaqah) yang memperkuat ukhuwah (persaudaraan) antar sesama anggota perempuan agar tidak terjadi konflik internal.         |
| <b>Latency</b><br>(Pemeliharaan Pola)         | Sistem harus melengkapi, memelihara, dan memperbaiki motivasi individu serta pola-pola budaya. | Jihad tarbiyah berfungsi menjaga motivasi. Melalui kurikulum tarbiyah yang berkelanjutan, nilai-nilai ideologis organisasi tetap terjaga di dalam keluarga (peran ibu sebagai <i>Madrasatul Ula</i> ) meskipun berada di lingkungan yang heterogen.                |

Sumber : Analisis Peneliti, 2026