

Islam Nusantara

Journal for the Study of Islamic History and Culture



Halal Standards and Certification Systems: Adapting to the Global Era and Addressing Challenges in Muslim-Minority Countries

Satomi Ogata

The Dynamics of Indonesian Muslim Spirituality in the United States

Bambang Irawan

Recitation of Moving the Body and Erecting a Tomb Cupola: The Independence of Habib Salim's Religious Criticism in the Al-Ibānah Manuscript

(Zikir Menggerakkan Tubuh dan Pendirian Cungkup Makam: Independensi Kritik

Keagamaan Habib Salim dalam Naskah Al-Ibānah)

Muhamad Abror, Adib Misbachul Islam

Periodization of Indonesian Islam Since the Walisongo Era

(Periodisasi Islam Nusantara Sejak Era Walisongo)

M. Qurrotul Ainul Chotib, Ayatullah

The alliance between Javanese Muslims, the Sultanate of Aceh, and the Ottoman Caliphate from the 16th-19th century AD

(التحالف بين المسلمين الجاويين و سلطنة آتشيه والخلافة العثمانية من القرن 16-19 الميلادي)

Ulin Nuha

Book Review

H.K. Chang, *Civilizations of the Silk Road*

Bahauddin

Fakultas Islam Nusantara

Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia

islam nusantara

Journal for the Study of Islamic History and Culture

Halal Standards and Certification Systems: Adapting to the Global Era and Addressing Challenges in Muslim-Minority Countries

Satomi Ogata

The Dynamics of Indonesian Muslim Spirituality in the United States

Bambang Irawan

Recitation of Moving the Body and Erecting a Tomb Cupola: The Independence of Habib Salim's Religious Criticism in the Al-Ibānah Manuscript

(Zikir Menggerakkan Tubuh dan Pendirian Cungkup Makam: Independensi
Kritik Keagamaan Habib Salim dalam Naskah Al-Ibānah)
Muhamad Abror, Adib Misbachul Islam

Periodization of Indonesian Islam Since the Walisongo Era (Periodisasi Islam Nusantara Sejak Era Walisongo)

M. Qurrotul Ainul Chotib, Ayatullah

The alliance between Javanese Muslims, the Sultanate of Aceh, and the Ottoman Caliphate from the 16th-19th century AD (التحالف بين المسلمين الجاويين و سلطنة آتشيه والخلافة العثمانية من القرن 16-19 الميلادي)

Ulin Nuha

Book Review H.K. Chang, Civilizations of the Silk Road

Bahauddin

Islam nusantara





Journal for the Study of Islamic History and Culture

Volume 5, Number II, July 2024

EDITOR-IN-CHIEF

Ahmad Suaedy, (Scopus ID: 56419869500) Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

MANAGING EDITOR

Ngatawi El-Zastrow, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Said Aqil Siradj, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Robert W. Hefner, (Scopus ID: 36856758800) Boston University, Boston USA

Okamoto Masaaki, (Scopus ID: 57191206120), Kyoto University, Kyoto Japan

Dien Madjid, State Islamic University Syarif Hidayatullah Jakarta, Jakarta

Endang Turmudzi, Indonesian Institute of Sciences (LIPI)

Alwi A. Shihab, Indonesian Muslim Intellectual and expert on Middle East Studies and Muslim Civilization

James Bourk Hoesterey, Emory University, Atlanta GA, USA

Hisanori Kato, (Scopus ID: 55996362300), Chuo University, Tokyo Japan Abdul

Moqsith, State Islamic University Syarif Hidayatullah Jakarta, Jakarta

Sahiron Syamsuddin , (Scopus ID: 55996362300) State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Muhammad Ishom, State Islamic University Sultan Maulana Hasanuddin, Banten

Azhar Ibrahim, (Scopus ID: 7202979037) National University of Singapore, Singapore

ADVISORY EDITOR:

Hamdani, (Scopus ID: 57224239721), Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

EDITORIAL BOARD:

Maria Ulfah, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Ulil Abshar Abdalla, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Syamsul Hadi, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Ali Abdillah, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, JakartaAyatullah,

Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Ulil Abshar, State Islamic University Syarif Hidayatullah, Jakarta

Ahmad Ginandjar Sya'ban, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Idris Masudi (Sinta ID : 6834938), Faculty of Islam Nusantara UNUSIA Jakarta, Indonesia

PEER REVIEWERS

*Sahiron Syamsuddin, (Scopus ID: 55996362300) State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta
Muhammad AS Hikam, <https://scholar.google.com/citations?user=9LTE9eAAAAJ&hl=en>, President University Indonesia*

Ngatawi Elzastrow, (Sinta ID: 6732994), Faculty of Islam Nusantara UNUSIA Jakarta, Indonesia.

Ahmad Ginandjar Sya'ban, Faculty of Islam Nusantara UNUSIA, Jakarta

Dudung Abdurrahman, State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta

ISLAM NUSANTARA: Journal for the Study of Islamic History and Culture facilitates the publication of article and book review on study of Islam, Muslim culture, social, politics and history in Southeast Asia (Nusantara) and beyond. It is published twice a year and written in Indonesia, English and Arabic. It aims to present academic insight of social and cultural complexity of Muslim world in Southeast Asia under the frame of dialectic between Islam and local culture or cultural realities.

The journal invites scholars and experts working in various disciplines in Islamic studies, humanities, and social sciences. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to a review of the editors, editorial board, and blind reviewers.



EDITORIAL JOURNAL

*Gedung Kampus UNUSIA Lantai 2
Jl. Taman Amir Hamzah No. 5 Jakarta Pusat 10430*

E-mail : Islamnusantarajournal@unusia.ac.id or

Journalofislamnusantara@gmail.com

Website :

*[http://journal.unusia.ac.id/index.php/
ISLAMNUSANTARA/about](http://journal.unusia.ac.id/index.php/ISLAMNUSANTARA/about)*

Table of Contents

Articles

- 1 **Halal Standards and Certification Systems: Adapting to the Global Era and Addressing Challenges in Muslim-Minority Countries**
Satomi Ogata
- 36 **The Dynamics of Indonesian Muslim Spirituality in the United States**
Bambang Irawan
- 60 **Recitation of Moving the Body and Erecting a Tomb Cupola: The Independence of Habib Salim's Religious Criticism in the Al-Ibānah Manuscript**
(Zikir Menggerakkan Tubuh dan Pendirian Cungkup Makam: Independensi Kritik Keagamaan Habib Salim dalam Naskah Al-Ibānah)
Muhamad Abror, Adib Misbachul Islam
- 89 **Periodization of Indonesian Islam Since the Walisongo Era**
(Periodisasi Islam Nusantara Sejak Era Walisongo)
M. Qurrotul Ainul Chotib, Ayatullah
- 113 **The alliance between Javanese Muslims, the Sultanate of Aceh, and the Ottoman Caliphate from the 16th-19th century AD**
(التحالف بين المسلمين الجاويين و سلطنة آتشيه والخلافة العثمانية من القرن 16-19 الميلادي)
Ulin Nuha

Book Review

- 130 **H.K. Chang, Civilizations of the Silk Road**
Bahauddin

Muhamad Abror, Adib Misbachul Islam

Recitation of Moving the Body and Erecting a Tomb Cupola: The Independence of Habib Salim's Religious Criticism in the Al-Ibānah Manuscript

**Zikir Menggerakkan Tubuh dan Pendirian Cungkup
Makam: Independensi Kritik Keagamaan Habib Salim
dalam Naskah *Al-Ibānah***

Ma'had Aly Sa'iidussiddiqiyah Jakarta

mataqoel95@gmail.com

Abstract

This research aims to examine the independence of Habib Salim bin Jindan (1906-1969) in responding to religious practices in Indonesia in the 20th Century, particularly regarding the legality of bodily movements during dhikr and the permissibility of constructing tomb structures. One religious issue of the 20th Century was the religious criticism involving two groups of Muslims: the traditionalists and the modernists. The traditionalist camp was considered more accommodating towards existing religious practices, whereas the modernist Muslims took a contrasting stance. To date, studies on this issue have primarily focused on the two critical typologies: traditionalists and modernists. Traditionalist Muslims, based on Imam Shāfi'i's concept, categorize innovations (bid'ah) into two types: good and bad. In contrast, modernist Muslims, following Imam Mālik's concept, regard all forms of bid'ah as harmful, with those who practice it destined for punishment in hell. In his work *al-Ibānah fi Tārīkh al-Sunnah*, Habib Salim conducts independent religious criticism, without aligning with either the traditionalist or modernist paradigms. This article is a qualitative study employing a literature review, with philological and socio-intellectual approaches relevant to the Indonesian context in the 20th century. The research uncovers several findings. First, modernist Muslims

tend to be rigid and strict in responding to religious practices within society, while traditionalist Muslims are more accommodating. Second, Habib Salim, as a scholar from the traditionalist circle, was critical of certain religious practices. Third, this ḥadramī figure developed an independent theory of bid'ah criticism, meaning he did not follow the ideological currents of either traditionalist or modernist Muslims. Fourth, this neutral stance allowed Habib Salim to adopt a more moderate perspective when addressing differences of opinion.

Keywords: Habib Salim, Bid'ah, Religious Practices, al-Ibānah Manuscript

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji independensi Habib Salim bin Jindan (1906-1969) dalam merespons praktik keagamaan di Indonesia pada abad ke-20, terutama soal hukum gerakan tubuh saat berzikir dan keabsahan membangun cungkup makam. Salah satu isu keagamaan yang terjadi pada abad ke-20 adalah kritik keagamaan yang melibatkan dua kelompok muslim, tradisionalis dan modernis. Kubu tradisionalis dinilai lebih akomodatif terhadap praktik keagamaan yang ada, namun sebaliknya dengan muslim modernis. Sejauh ini kajian tentang isu tersebut hanya menyentuh dua tipologi kritis tradisionalis dan modernis. Muslim tradisionalis, berlandaskan pada konsep Imam Shāfi'i, membagi bid'ah dalam dua kategori, baik dan buruk. Sedangkan muslim modernis, berlandaskan konsep Imam Mālik, menyebut semua bid'ah adalah buruk dan pelakunya akan mendapat balasan neraka. Habib Salim dalam naskah al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah melakukan kritik keagamaan secara independen, tidak mengikuti paradigma tradisionalis maupun modernis. Artikel ini merupakan penelitian kualitatif dengan kajian pustaka. Sedangkan pendekatan yang dipakai adalah filologi dan pendekatan sosial intelektual yang berkaitan dengan konteks Indonesia abad ke-20. Penelitian ini menemukan beberapa hal. Pertama, muslim modernis cenderung kaku dan ketat dalam merespons praktik keagamaan yang terjadi di tengah masyarakat, sebaliknya muslim modernis lebih akomodatif. Kedua, Habib Salim merupakan ulama kalangan tradisionalis yang kritis terhadap praktik keagamaan. Ketiga, tokoh ḥadramī ini memiliki teori kritik bid'ah yang independen, dalam arti tidak mengikuti arus ideologi muslim tradisionalis maupun muslim modernis. Keempat, sikap netral ini membuat Habib Salim lebih berpandangan moderat dalam menyikapi perbedaan pendapat.

Kata Kunci: Habib Salim, Bid'ah, Praktik Keagamaan, Naskah al-Ibānah.

ملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة استقلالية الحبيب سالم بن جندان (1906-1969) في الرد على الممارسات الدينية في إندونيسيا في القرن العشرين، وخاصة فيما يتعلق بحكم الرقص حالة الذكر وصحة بناء البقعة على القبور. ومن بين القضايا الدينية التي حدثت في القرن العشرين النقد الديني الذي شارك فيه فريقان من المسلمين، التقليديون والحادثيون. ويعتبر معسكر التقليديين أكثر استيعاباً للممارسات الدينية القائمة، ولكن على النقيض من المسلمين الحادثيين. وحتى الآن، لم تنترق الدراسات التي تناولت هذه القضية إلا لنقطتين نقطتين فقط من التقليديين والحادثيين. فالمسلمون التقليديون، استناداً إلى مفهوم الإمام الشافعي، يقسمون البدعة إلى قسمين: بدعة حسنة وبدعة سيئة. في حين أن المسلمين الحادثيين، استناداً إلى مفهوم الإمام مالك، يسمون البدعة كلها بدعة سيئة ومرتكبها متوعدون بالنار. وقد قام الحبيب سالم في

كتاب "الإبانة في تاريخ السنة" بنقد ديني مستقل، لا يتبع النموذج التقليدي أو الحداثي. هذه المقالة عبارة عن بحث نوعي مع مراجعة الأدباء. والمنهج المستخدم هو فقه اللغة والمنهج الفكري الاجتماعي المرتبط بالسياق الإندونيسي في القرن العشرين. وقد توصل هذا البحث إلى عدة أمور. أولاً، يميل المسلمين الحداثيون إلى التشدد والصرامة في الاستجابة للممارسات الدينية التي تحدث في المجتمع، في حين أن المسلمين التقليديين أكثر استيعاباً. ثانياً، أن الحبيب سالم هو رجل دين تقليدي ينتقد الممارسات الدينية. ثالثاً، هذا العالم الحضري له نظرية مستقلة في نقد البدعة، بمعنى أنه لا يتبع التيارات الأيديولوجية للمسلمين التقليديين أو المسلمين الحداثيين. رابعاً: هذا الموقف المحايد يجعل الحبيب سالم أكثر اعتدالاً في معالجة الاختلافات في الرأي

الكلمات المفتاحية: الحبيب سالم، البدعة، الممارسة الدينية، مخطوطة الإبانة .

Pendahuluan

Kondisi sosial keagamaan di Indonesia pada awal abad ke-20 diwarnai dengan sejumlah kritik terhadap tradisi dan ritual keagamaan oleh sejumlah tokoh muslim, terutama mereka yang memiliki semangat pembaruan Islam dan bercita-cita menjauhkan masyarakat dari pengaruh takhayul, bid'ah, dan khurafat. Dinamika keagamaan ini melibatkan dua kelompok Muslim, yaitu tradisionalis dan modernis.¹ Salah satu isu keagamaan yang diperdebatkan adalah soal keabsahan gerakan tubuh saat berzikir dan legalitas pembuatan cungkup makam. Habib Salim bin Jindan (1906-1969) merupakan tokoh muslim tradisionalis yang cukup aktif terlibat dalam merespons isu keagamaan tersebut yang termuat dalam salah satu karyanya, *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah* (selanjutnya ditulis *al-Ibānah*).

Menariknya, Habib Salim menyampaikan respons keagamaan berdasarkan konsep kritik yang berlandaskan teori secara independen. Sebuah langkah intelektual keagamaan yang jarang dilakukan oleh tokoh-tokoh muslim sebelum atau semasanya. Ia tidak mengikuti arus ideologi muslim tradisionalis sehingga terkesan lebih longgar dalam menilai tradisi dan ritual keagamaan di masyarakat, atau mengikuti arus muslim modernis sehingga cenderung lebih ketat dalam merespons fenomena akulturasi antara agama dan budaya. Ketertarikannya pada bidang hadis membuatnya banyak mengakses pemikiran ulama hadis yang notabenenya memiliki semangat kritik terhadap tradisi keagamaan cukup kuat. Dari lebih 150 karyanya, Habib Salim menulis kurang lebih 31 karya yang berkaitan dengan hadis.² Di sisi lain, riwayat

¹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900 – 1942*, (Oxford: Oxford University Press), p. 216.

² Fathurrochman, "Man Hum Al-Rāfidah: Pandangan Kritis Habib Salim Bin Jindan Terhadap Syiah Rafidah di Nusantara Abad XX," (tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarifhidayatullah Jakarta, 2021), p. 52-54.

pendidikan keagamaannya yang sangat kental dengan corak Islam tradisionalismenya membuat dia tidak bisa lepas dari latar belakang intelektualnya ini.³

Hasil penelitian terkait respons terhadap praktik keagamaan sudah banyak dilakukan. Dalam konteks Minangkabau, Apria Putra menemukan bahwa pada awal abad ke-20 wilayah ini menghasilkan sejumlah karya intelektual keagamaan yang muncul akibat polemik dan kritik keagamaan terutama yang berkaitan dengan tradisi setempat seperti kenduri kematian, ritual suluk dalam tarekat, berdiri saat maulid, dan sebagainya.⁴ Kemudian, Nurfika Arofah menjelaskan Tubagus Ahmad Bakri atau Mama Sempur, tokoh agama di Tartar Sunda, terlibat dalam polemik keagamaan dengan muslim puritan di daerahnya pada peralihan abad ke-19 dan abad ke-20 melalui karya intelektual keagamaan yang ia tulis, *Muzīl al-Majnūn fī Radd Taṣfiyat al-Ζunūn*.⁵ Lalu, Ahmad Fauzi Ilyas memaparkan bahwa isu tarekat di Minangkabau pada awal abad ke-20 menjadi polemik besar dan memicu perdebatan yang cukup alot. Dalam hal ini, Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau menjadi tokoh yang tidak bisa dilupakan karena menulis tiga karya berturut-turut untuk merespons isu itu.⁶

Ibnu Kharish dalam tesisnya menjelaskan kontribusi Habib Salim bin Jindan sebagai seorang ḥāḍramī yang sangat aktif merespons isu-isu keagamaan berkaitan dengan gerakan pembaruan Islam. Dalam temuannya, Kharish menyimpulkan bahwa Habib Salim memiliki tipologi produk fatwa yang khas dengan tidak berkiblat sepenuhnya pada kalangan tradisionalis maupun modernis.⁷ Selanjutnya, Ahmad Fairozi dan Sulisty Ayu Anggraini menjelaskan kritik Al-Raniri soal tasawuf Nusantara yang mengampanyekan ajaran wujudiyah. Dalam pandangan Al-Raniri, doktrin tasawuf wujudiyah mengandung ajaran panteisme. Oleh sebab itu, Al-Raniri mengusung konsep *wahdah al-shuhūd* yang menghendaki tasawuf di Nusantara lebih berorientasi syariat.⁸ Berikutnya adalah Jajang A. Rohmana yang meneliti respons Syaikh Mukhtar bin Atharid al-Bughuri terhadap praktik tarekat. Ulama Nusantara ini mengritik ajaran

³ Rozinah Nabihah, "Peran dan Kontribusi Habib Salim ibn Jindan dalam Bidang Dakwah". (Skripsi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2014), p. 21-26.

⁴ Apria Putra, "Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman Di Minangkabau Awal Abad 20," *Jurnal Fuaduna* 1, no. 2 (Juli-Desember 2017).

⁵ Nurfika Arofah, "*Muzīl al-Majnūn fī Radd Taṣfiyat al-Ζunūn* (Respons Mama Sempur terhadap Perkembangan Purifikasi dan Pembaruan Islam di Tatar Sunda Akhir Abad 19 – Awal Abad 20 M)," (Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).

⁶ Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (Januari-Juni 2017).

⁷ Ibnu Kharish, "al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwā wa al-Āḥkām Karya Habib Salim bin Jindan: Studi Tekstual dan Kontekstual Fatwa Ulama ḥāḍramī di Indonesia Abad Ke-20," (Tesis Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).

⁸ Ahmad Fairozi dan Sulisty Ayu Anggraini, "Wahdatus Shuhūd, Kritik Al-Rāniri atas Panteisme Ketuhanan," *Kanz Philosophia* 6, n. 2 (Desember 2020).

martabat tujuh dalam tasawuf Nusantara. Seperti Al-Raniri, Syaikh Mukhtar juga menghendaki agar ajaran tasawuf tetap berorientasi pada nilai-nilai syariat. Ia menilai, martabat tujuh merupakan ajaran yang heterodoks dan menyimpang.⁹

Dari sejumlah penelitian yang ditemukan, kajian terkait kritik keagamaan di Indonesia pada awal abad ke-20 masih dalam ruang polarisasi antara muslim tradisionalis dan modernis, juga belum ada yang mengangkat isu keabsahan gerakan tubuh saat berzikir dan hukum pembangunan cungkup makam. Padahal dua isu ini menjadi tema yang banyak diperdebatkan saat itu. Model kritik yang disampaikan terbagi dalam dua model, yaitu yang langsung fokus pada objek kritiknya dan ada yang berangkat dari teori untuk kemudian diimplementasikan pada isu yang dituju, sebagaimana kasus Ahmad Khatib dan Tubagus Ahmad Bakri. Hanya saja, belum ditemukan model kritik yang berangkat dari teori ke objek kasus yang disampaikan secara independen sebagaimana yang akan peneliti lakukan dengan mengkaji kritik Habib Salim pada kasus gerakan tubuh saat berzikir dan hukum pembangunan cungkup makam dalam naskah *al-Ibānah*.

Pemikiran dan kritik Habib Salim menjadi sangat penting untuk dikaji. Sebab, selain karena independensi ideologisnya, ia juga merupakan sosok ulama yang cukup aktif dalam merespons isu-isu keagamaan pada masanya melalui ratusan karya intelektual keagamaan yang berbobot. Selain itu, kualifikasinya dalam penguasaan ilmu agama juga dibuktikan dengan kepakarannya dalam bidang hadis yang diakui oleh ulama yang semasa maupun setelahnya. Salah satu ulama Nusantara yang mengakui kepakaran hadis Habib Salim adalah Syaikh Yāsīn al-Fadānī (1915-1990) yang menyebutnya sebagai *al-musnid*.¹⁰ Ulama hadis kontemporer yang juga mengakui kepakaran hadis Habib Salim adalah Yūsuf al-Mar'āshlī yang juga menjulukinya *al-musnid*.¹¹

Metodologi

⁹ Jajang A Rohmana, "Diskursus Tasawuf Nusantara di Mekah: Respons Mukhtar 'Atharid Al-Bughuri terhadap Ajaran Martabat Tujuh," *Jurnal Lektor Keagamaan* 19, no.1 (Juni 2021).

¹⁰ Yasin al-Fadānī, *Ta'līq wa Taṣḥīḥ Kifāyah al-Mustafid li mā 'Alā min al-'Asānid*, (T. tp.: Dar Bashā'ir al-Islāmiyah, t.t.), p. 6. Al-Fadānī menyebut, awalnya gelar *al-musnid* digunakan untuk mengacu pada setiap perawi yang meriwayatkan hadis sampai kepada Rasulullah, baik itu sebatas meriwayatkan atau bahkan memahami isi hadis yang dia riwayatkan. Namun seiring waktu, makna *al-musnid* mengalami perubahan. Kini gelar tersebut merujuk kepada perawi yang telah banyak meriwayatkan hadis, memiliki rangkaian sanad yang luas, mendokumentasikan riwayat-riwayat dari gurunya, dan memiliki interaksi dengan ulama-ulama Islam dari berbagai wilayah, baik dari timur maupun dari bagian barat wilayah Islam (al-Maghrib).

¹¹ Yusuf al-Mar'āshlī, *Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fi 'Ulamā' al-Qarn al-Rābi' Ashar*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006), p. 457. Penting untuk disadari bahwa al-Mar'āshlī membuat kesalahan dalam menyebutkan tempat kelahiran Habib Salim di Ḥadramaut. Namun, Habib Salim sendiri telah menjelaskan bahwa ia dilahirkan di Surabaya. Informasi ini dapat ditemukan, antara lain, pada sampul manuskrip *al-'Uqūd al-Durriyah fi al-Musalsalāt al-Fakhriyah*.

Penelitian ini memakai pendekatan kualitatif dengan menggunakan studi pustaka. Teknik pengumpulan data yang dipakai adalah studi dokumen, yaitu salah satu metode pengumpulan data kualitatif dengan melihat dan menganalisis sejumlah dokumen yang dibuat oleh subjek sendiri atau orang lain terkait subjek. Data primer yang digunakan adalah naskah *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah* karya Habib Salim. Sedangkan data sekunder yang dipakai adalah sejumlah karya-karya Habib Salim lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian, kemudian juga sejumlah buku, artikel, majalah dan dokumen lain yang berkaitan dengan penelitian ini. Pendekatan yang digunakan adalah filologi dan sejarah sosial intelektual pada awal abad ke-20 di Indonesia.

Biografi Habib Salim bin Jindan

Habib Salim lahir pada 1865 M atau 1282 H dari orang tua yang bernama Ahmād bin Ḥusayn dan ibunya bernama Muznah binti ‘Alī ibn Muṣṭafā. Ia terlahir dari leluhur yang silsilahnya bersambung kepada Nabi Muhammad, dan tinggal di Ḥadramaut, Yaman.¹² Ibu Habib Salim merupakan istri kedua dari Habib Ahmād. Pada malam Kamis, Muharam 1902 M/1320 H, Habib Ahmād menikahi Hababah Muznah setelah kematian istri pertamanya, Hababah Nur binti Muṣṭafa, yang juga merupakan saudara perempuan dari Habib ‘Alī ibn Muṣṭafā. Oleh karena itu, Hubungan antara Habib ‘Ahmād dan Habib ‘Alī ibn Muṣṭafā adalah sebagai saudara ipar dan mertua.¹³

Habib Salim tinggal di Surabaya hingga tahun 1934, ketika dia berusia sekitar dua puluh delapan tahun, sebelum akhirnya pindah ke Batavia (Jakarta). Sebelum menetap di Batavia pada tahun 1939, Habib Salim bersama Habib Ali Kwitang dan Habib Ali Bungur melakukan perjalanan keliling daerah untuk berdakwah dan menimba ilmu.¹⁴ Habib Salim bergabung dengan dua habib lainnya di Jakarta, yaitu Al-Habsji dan Alatas. Ketiganya mulai bersama dan dikenal sebagai tiga serangkai sejak tahun 1940 di Kwitang. Habib Salim bin Jindan melakukan pengembangan bertahap terhadap tarekat dengan menggabungkan bentuk yang unik langsung dari Hadis Nabi untuk berinteraksi dengan kalangan Muslim reformis.¹⁵ Pada 16 Rabiulawal 1389 H atau 1 Juni 1969, Habib Salim meninggal dunia. Takziyah dilakukan di kediamannya di Taj al-Mahall, yang terletak di Otista (Jalan Otto Iskandar Dinata), Jakarta Timur. Keesokan

¹² Fathurrochman, “Man Hum Al-Rāfiḍah....,” p. 43.

¹³ Rozinah Nabihah, “Peran dan Kontribusi Habib Salim...,” p. 18.

¹⁴ Rozinah Nabihah, “Peran dan Kontribusi Habib Salim...,” p. 15.

¹⁵ Ismail Fajrie Alatas, “Securing Their Place: The Ba’alawi, Prophetic Piety and Islamic Resurgence in Indonesia”, (tesis National University of Singapore, 2009), p. 36.

harinya, jenazahnya dikebumikan di kompleks pemakaman Al-Hawi, Condet, Cililitan, Jakarta Timur.¹⁶

Pengembalaan intelektual Habib Salim, baik di sejumlah wilayah di Indonesia atau ke negara-negara Timur Tengah, setidaknya dibagi ke dalam dua kecenderungan. Pada usia 35 tahun ke bawah, rihlah Habib Salim murni digunakan untuk belajar wawasan keagamaan pada sejumlah ulama. Alasannya, ulama-ulama yang ia temui adalah para guru yang usianya tentu lebih tua dibanding dirinya. Sementara memasuki usia 35 tahun ke atas, selain belajar Habib Salim juga berdiskusi dan turut mengambil peran sebagai pengajar. Kecenderungan kedua ini disebabkan banyak tokoh agama yang ia temui adalah seangkatan atau usianya tidak terpaut jauh dengan dirinya.¹⁷

Fathurrochman menyebut Habib Salim tidak saja ahli dalam bidang hadis, tetapi juga dalam ilmu nasab dan sejarah Islam.¹⁸ Tradisi Habib Salim dalam mengumpulkan sanad kemudian memperkuat reputasinya dalam bidang hadis di kalangan kelompok reformis. Fajrie menyatakan bahwa setiap kali Habib Salim membacakan hadis, ia selalu menyebutkan sanad secara lengkap. Ini membuat kalangan reformis modern mengakui keahlian Habib Salim dalam bidang hadis. Melalui keahlian ini, Habib Salim berhasil mengubah pandangan terhadap tarekat dan sufisme di kalangan reformis setelah kemerdekaan Indonesia. Sebelum pindah ke Jakarta, Habib Salim juga memiliki riwayat hadis yang diperoleh dari beberapa ulama Nusantara, di antaranya dari Kiai Khalil Bangkalan, Kiai Ahmad Marzuki (ayah dari Kiai Mas Mansur), Syaikh Muhammad Asrhad ibn As‘ad (murid dari Syekh Nawawi Banten), Kiai Faqīh ‘Abd al-Jabbār Maskumambang, dan beberapa lainnya. Habib Salim memiliki dua sosok guru yang sangat berkesan baginya, yaitu Habib Abubakar bin Muhammad Assegaf (Gresik) dan Habib Alwi bin Muhammad bin Thohir Al-Haddad (Bogor).¹⁹

Kondisi Sosial Keagamaan di Indonesia Awal Abad ke-20

Islam masuk ke Indonesia bukan tanpa hambatan, sebab agama Hindu-Budha, keyakinan animistik, serta tradisi sosial kemasyarakatan lainnya sudah mengakar kuat di dalamnya.²⁰ Bahkan disebutkan bahwa jauh sebelum Islam masuk ke Indonesia, agama Hindu sudah lebih dulu masuk dan menyebar ke hampir semua kepulauan di Nusantara. Berdasarkan

¹⁶ Fathurrochman, “*Man Hum Al-Rāfiḍah...*”, p. 45.

¹⁷ Wawancara dengan Habib Ahmad, pada 8 Februari 2024.

¹⁸ Fathurrochman, “*Man Hum Al-Rāfiḍah...*”, p. 44.

¹⁹ Fathurrochman, “*Man Hum Al-Rāfiḍah...*”, p. 44.

²⁰ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), p. 72.

catatan sejarah yang ditemukan, jauh sebelum Islam lahir di bumi, Hindu menginjakkan kaki di kepulauan Nusantara. Kerajaan Kutai Martadipura di Kalimantan Timur, misalnya, diyakini memiliki hubungan dengan budaya India dan mengalami pengaruh Hindu-Buddha. Bukan saja di Kalimantan Timur, sejumlah wilayah di Indonesia juga menjadi persebaran agama Hindu saat itu, seperti di Majapahit, Singasari, Kalingga, Jenggala, dan lain-lain. Pertemuan antara Islam dengan budaya dan keyakinan yang sudah ada terlebih dahulu inilah yang kemudian menghasilkan akulturasi.

Taufik Abdullah menyebut bahwa akulturasi budaya dan Islam di Jawa terjadi secara dialogis.²¹ Hal ini bisa dibedakan dengan akulturasi budaya Melayu dengan Islam yang terjadi secara integratif. Clifford Geertz saat menjelaskan fenomena keagamaan di Jawa mengidentifikasi tiga tipologi, yaitu abangan, santri, dan priyayi. Kelompok abangan dicirikan sebagai masyarakat yang tidak memiliki ketataan dalam menjalankan aturan keagamaan, sedangkan kelompok santri sebaliknya merupakan masyarakat yang taat terhadap aturan keagamaan, sementara priyayi dilihat sebagai kelompok masyarakat yang memiliki status sosial yang mumpuni dibanding dengan lumrahnya masyarakat desa di Jawa. Melalui pengelompokan ini, Geertz ingin menyampaikan bahwa Islam di Jawa merupakan pergumulan ekspresi iman, ritual, doktrin, dan lain-lain yang dipraktikkan sesuai dengan tradisi lokal.²²

Kehadiran Islam di Jawa dilatarbelakangi oleh keyakinan animisme dan hinduisme, maka sangat wajar jika ekspresi Islam yang tumbuh dan berkembang di dalamnya juga diwarnai oleh kedua unsur yang sudah terlebih mendahuluinya itu. Hal ini bisa dilihat pada sejumlah ritual Jawa seperti pada selametan dalam ragam bentuknya, baik yang berhubungan dengan krisis-kiris kehidupan seperti kelahiran, khitanan, perkawinan, dan kematian; terkait hari raya seperti peringatan Idul Fitri, Maulid Nabi, *haul*, dan sebagainya; yang memiliki sangkut paut dengan integrasi sosial seperti bersih desa; selametan yang tidak memiliki ketentuan waktu yang tetap seperti pergantian nama, penyembuhan, persiapan keberangkatan untuk perjalanan jauh, dan sebagainya.²³ Akulturasi antara agama dan budaya ini pada akhirnya memicu respons dari sejumlah muslim reformis yang memiliki misi keagamaan untuk membersihkan ajaran-ajaran Islam dari hal-hal yang dinilai menyimpang dari ajaran Islam itu sendiri.

²¹ Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara," dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, (eds.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1989), p. 58-99.

²² Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (London: Free Press of Gleco, 1964), p. 64.

²³ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1998), p. 38.

Untuk melacak akar pembaharuan Islam di Indonesia, Azra menyebut bahwa gerakan ini sudah muncul sejak abad ke-17, yang diinisiasi oleh tiga ulama penting, yaitu Al-Raniri, Al-Sinkili, dan Al-Makassari. Ketiga ulama ini mendorong adanya keselarasan antara syariat dan tasawuf.²⁴ Upaya mereka kemudian disebut sebagai *tajdīd* (pembaharuan).²⁵ Pandangan lain oleh Hamka dan Federspiel menyebut bahwa permbaharuan Islam di Indonesia berawal pada abad ke-19 yang ditandai dengan kebangkitan Gerakan Padri di Sumatera Barat.²⁶ Sedangkan Deliar Noer menyatakan awal pembaharuan Islam di Indonesia terjadi pada awal abad ke-20. Islam di Indonesia sebelum abad ke-20 didominasi oleh tasawuf, ajaran mistisme Islam yang diduga sebagai pengaruh dari kepercayaan Hindu Budha.²⁷ Deliar Noer mengakui sejak abad ke-18 sudah ada pengaruh dari Arab, akan tetapi lebih pada aspek politik.²⁸

Pola pembaharuan abad ke-20 berbeda dari masa sebelumnya yang fokus pada tokoh utama dengan jaringan yang dimilikinya. Pada awal abad ke-20, terjadi pergeseran dalam pola pergerakan pembaruan. Menurut Deliar Noer, pembaruan pada awal abad ke-20 terlihat dalam dua aspek. Pertama, muncul dan berkembangnya gerakan pendidikan Islam sebagai bagian dari gerakan modern Islam. Kedua, kemunculan dan perkembangan gerakan politik sebagai bagian dari gerakan modern Islam. Deliar Noer memetakan pertumbuhan gerakan pembaruan Islam dalam pola gerakan pendidikan dengan mencakup daerah Minangkabau, Masyarakat Arab, Perserikatan Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam.

²⁴ Nuruddin al-Raniri merupakan pelopor kritik terhadap ajaran tarekat paham *wujūdiyah* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Al-Raniri menggunakan dua pendekatan dalam upayanya untuk melenyapkan paham tersebut, yaitu dengan pendekatan intelektual dan kekuasaan. Pendekatan intelektual dilakukannya dengan cara menulis sejumlah karya untuk melancarkan kritik, sedangkan pendekatan kekuasaan ditempuh dengan memanfaatkan posisinya sebagai Syaikhul Islam pada masa kekuasaan Sultan Iskandar Tsani. Alasan Al-Raniri mengritik paham wujudiyah ini karena adanya kekhawatiran terhadap masyarakat awam sehingga bisa menyebabkan mereka kafir. Lihat, Ajat Sudrajat, "Pemikiran Wujudiyah Hamzah Fansuri dan Kritik Nurudin al-Raniri," *Humanika* 17, no. 1 (Maret 2017): p. 70.

²⁵ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 299-300.

²⁶ Gerakan ini diinisiasi oleh Kaum Padri merujuk pada sekelompok orang di daerah Padang yang menjadi awal dari penyebaran gerakan puritanisme di Indonesia. Gerakan ini bertujuan untuk melakukan pemurnian ajaran Islam yang telah dipengaruhi atau tercampuri oleh ajaran-ajaran non-Islam. Awalnya, gerakan ini dipelopori oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab di Nejd. Di Indonesia, gerakan puritanisme diperkenalkan oleh tiga pemuda Padri yang baru kembali dari tanah suci setelah menunaikan ibadah haji pada tahun 1803 Masehi. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Mereka membentuk kelompok yang dikenal sebagai kelompok Harimau nan Salapan atau kaum muda Padri, dan mereka menentang praktik keagamaan dalam masyarakat Minangkabau yang telah dipengaruhi oleh unsur-unsur takhayul, bid'ah, dan kufarat. Lihat, Hamka, *Ayahku, Riwayat Hidup dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, (Djakarta: Djayamurni, 1963), p. 26. Lihat juga, Howard. M. Fidesspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, NY: Cornell University Modern Indonesia Project, 1970), p. 4. Lihat juga, Haedar Nashir, "Purifikasi Islam dalam Gerakan Padri di Minangkabau," *UNISIA* 31, no. 69 (September 2008) p: 219-230.

²⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), p. 7 - 36.

²⁸ M. Fidesspiel, *Persatuan Islam: Islamic...*, p. 10-21.

Dalam konteks Minangkabau, pada abad ke-20 Syaikh Ahmad Khatib (w. 1916 M) menyebarluaskan pemikirannya dari Makkah ke tanah kelahirannya melalui jemaah haji asal Minangkabau. Sudah menjadi tradisi sebagian masyarakat Nusantara ketika pergi ke Makkah tidak sebatas menuai rukun Islam yang kelima, tetapi juga menetap di sana selama beberapa waktu untuk mempelajari ilmu agama dan berguru kepada ulama Nusantara yang mengajar di sana. Salah satunya Ahmad Khatib. Menariknya, meskipun posisinya sebagai imam mazhab Shāfi‘ī, ia tetap membolehkan murid-muridnya membaca tulisan-tulisan Muhammad Abduh. Meski mulanya sebatas untuk mengetahui gagasan Abduh agar bisa melakukan kritik, murid-murid tersebut justru tertarik dan mendukung ide pembaharuan Abduh. Hingga kemudian dikenal tokoh pembaharuan seperti Syaikh Muhammad Tahir Jalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah, dan Haji Abdullah Ahmad yang sepulang dari Makkah ke kampung halamannya di Minangkabau.²⁹

Masyarakat Arab yang datang ke Indonesia juga turut menyumbang pengalaman pembaharuan Islam di Nusantara. Orang Arab yang progresif turut mengambil peran dalam merespons kesenjangan pola pendidikan model Belanda maupun bidang sosial pada umumnya. Atas alasan ini mereka mendirikan Jamiat Khair pada 1905. Jamiat Khair mendirikan sekolah yang meniru gaya pendidikan Belanda, hanya saja menggunakan pengantar bahasa Indonesia dan tidak mengajarkan bahasa Belanda, melainkan Inggris. Tidak hanya itu, Jamiat Khair juga mendatangkan guru dari berbagai penjuru termasuk dari luar negeri. Secara ideologis, guru di Jamiat Khair juga diisi oleh orang yang memiliki semangat purifikasi seperti Syaikh Ahmad Surkati (1875-1943),³⁰ seorang tokoh Muslim dari Sudan yang kemudian menjadi tokoh besar di Al-Irsyad.³¹ Dalam lingkungan Jamiat Khair, Ahmad Surkati memiliki peran penting terkait ide pembaharuan di dalamnya, meski harus diakui bahwa aktivitas purifikasi Surkati lebih aktif ketika mendirikan Al-Irsyad. Selain itu, organisasi Sarekat Islam dan Muhammadiyah juga memiliki pola gerakan yang cukup aktif dalam melakukan pemurnian ajaran agama di masyarakat.

²⁹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim...*, p. 38-40.

³⁰ Ide pembaharuan Surkati terinspirasi oleh pandangan beberapa tokoh reformis Islam, terutama Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha. Bisa dikatakan bahwa gagasan-gagasan reformasi Islam yang Surkati advokasikan di Indonesia memiliki kesamaan dengan gagasan-gagasan tokoh-tokoh tersebut. Salah satunya adalah mendorong umat Islam Indonesia untuk mengutamakan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama dalam praktik keislaman, menegakkan prinsip kesetaraan, mengintegrasikan pelajaran ilmu umum dalam kurikulum pendidikan Islam, dan hal-hal lainnya. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, p. 70.

³¹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim...*, p. 69-80.

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, munculnya berbagai gerakan pembaruan sebenarnya menimbulkan kekhawatiran serius di kalangan tradisionalis Islam.³² Kelompok modernis mulai aktif dan keberadaannya mulai mengganggu kelompok tradisionalis pada awal abad ke-20. Ini dikarenakan kelompok modernis sering kali mengangkat isu-isu keagamaan yang bertentangan dengan pandangan tradisionalis Islam. Isu-isu tersebut mencakup penekanan pada kembali kepada Al-Qur'an dan hadis sahih, mendorong praktik ijihad, menolak taklid kepada empat imam mazhab, serta menganggap praktik ibadah yang tidak berdasarkan pada ajaran Rasul sebagai bid'ah tercela dan pelakunya akan mendapat hukuman neraka.

Dalam menghadapi hal ini, kelompok tradisionalis memberikan berbagai argumen untuk menyanggah tuduhan-tuduhan yang diarahkan pada mereka. Mereka sering mengadakan forum perdebatan terbuka agar kedua kelompok bisa bertemu, namun kesepakatan sulit dicapai karena masing-masing pihak bertahan pada pandangannya sendiri.³³ Secara ideologis, dalam memahami konsep bid'ah, kelompok Muslim modernis cenderung mengikuti Imam Mālik yang memandang semua bentuk bid'ah sebagai kesesatan.³⁴ Sementara itu, kelompok tradisionalis lebih mengacu pada pandangan Imam Shafi'i yang mengklasifikasikan bid'ah menjadi dua jenis, yaitu bid'ah yang baik dan bid'ah yang buruk.³⁵

Deskripsi Naskah *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*

Naskah *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah* karya Habib Salim ditulis dengan menggunakan bahasa serta aksara Arab baku (*fūshah*) tanpa menggunakan syakal (harakat). Secara umum, aksara Arab yang digunakan memakai kaidah khat riq'ah. Alas naskah yang dipakai berupa kertas polos yang kualitas fisiknya masih cukup bagus. Lamanya penyimpanan membuat kertas terlihat kecokelatan. Teks naskah ditulis dengan pena tinta hitam, dengan lingkaran frame berwarna merah pada setiap lembar halaman. Kemudian, sampul naskah tampak lebih tebal (*hard cover*) dibanding kertas untuk isi naskahnya. Ukuran naskah *al-Ibānah* adalah 9,5 cm x 21 cm. Terkait kondisi naskahnya, secara umum tulisan terlihat jelas dan mudah dibaca. Tidak terdapat cap kertas dan rubikasi dalam naskah. Sebelum memulai *muqaddimah* (pengantar) terdapat gambar simbol bulan sabit dan bintang. Sampul naskah merupakan *hard cover* dengan warna hitam.

³² Deliar Noer, *The Modernist Muslim...*, p. 320.

³³ Agung Purnama, dkk., "Pergulatan Pemikiran Kiai Nahdlatul Ulama Dengan Kaum Modernis Islam di Jawa Barat (1930-1937)", *Penelitian Sejarah dan Budaya*, 9, no. 2 (Juni 2017): p. 315.

³⁴ Ibrāhīm al-Shātibī, *Al-I'tishām*, Vol. 1, (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1991), p. 49

³⁵ Abū Nu'aym al-Asbahānī, *Hilyah al-Awliyā*, Vol. 9, (Beirut: Dār al-Fikr, 2019), p. 113.

Meskipun tidak ditemukan kolofon yang menjelaskan waktu penulisan naskah, peneliti berkesimpulan bahwa *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah* ditulis setelah Habib Salim pindah ke Jakarta, lebih tepatnya setelah 1942. Peneliti berkesimpulan demikian karena dalam *Wakadhālika Yashhad*, naskah Habib Salim lain yang pembahsannya persis dengan *al-Ibānah*, disebutkan salah satu kritiknya terkait “salam merdeka” yang terjadi pada 1942.³⁶ Dapat dipastikan *Wakadhālika Yashhad* ditulis tidak jauh setelahnya, dan pada berikutnya *al-Ibānah* juga ditulis pada masa yang tidak jauh beda dengan naskah tersebut karena muatannya serupa.

Pada bagian isi, Habib Salim membahas konsep sunah dan bid’ah dalam pandangan Islam cukup detail yang meliputi definisi, pembagian, juga contoh-contoh kasusnya. Dua istilah ini (sunah dan bid’ah) memiliki arti dan konsekuensi yang berlawanan. Jika sunah merupakan identitas bagi sesuatu yang memiliki landasan syariat sehingga pengamalnya mendapat pahala, sebaliknya bid’ah adalah identitas bagi sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai agama sehingga pelakunya dinilai tidak patuh pada ajaran agama bahkan bisa sampai dihukum mendapat balasan neraka. Dalam pandangan Habib Salim, penyajian konsep sunah sekaligus bid’ah tidak bisa dipisahkan. Keduanya harus dipahami secara bersamaan. Meskipun muatan naskah ini berisi teori, dalam menyebutkan contoh-contoh bid’ah Habib Salim banyak menyebutkan isu-isu keagamaan yang terjadi di Indonesia pada awal abad ke-20 seperti ritual peringatan maulid Nabi, peringatan satu tahun kematian seseorang (*hawl*), ritual pembuatan sesajen, tradisi Tabut di Bengkulu, sapaan gaya orang Eropa, dan sebagainya. Sebagaimana karya keagamaan pada umumnya, naskah ini ditutup dengan doa agar apa yang disampaikan di dalamnya memberikan manfaat bagi para pembaca.

Independensi Kritik Keagamaan Habib Salim

Salah satu dinamika sosial keagamaan di Indonesia awal abad ke-20 adalah soal respons terhadap sejumlah tradisi keagamaan antara kubu Muslim modernis dan Muslim tradisionalis. Perbedaan pendapat antara kedua kelompok ini didasari oleh pemahaman masing-masing terhadap konsep bid’ah. Kelompok modernis menyebut semua inovasi dalam persoalan keagamaan dilarang. Sebaliknya, kelompok tradisionalis menilai tidak semua inovasi keagamaan harus dihindari, sebab ada yang baik dan ada pula yang buruk. Ketidaksepahaman dua pihak ini menimbulkan konflik intelektual yang berlarut dan sulit menemukan titik temu.³⁷ Jika ditelusuri, konsep bid’ah Muslim modernis terilhami dari pengaruh paham keagamaan yang disebarluaskan oleh Muhammad ‘Abduh, dan muridnya Rashīd Ridā melalui gerakan

³⁶ Salim, *Wakadhālika Yashhad*, p. 133.

³⁷ Deliar Noer, *The Movement Muslim...*, p. 216.

pembaharunya yang berpusat di Kairo, Mesir.³⁸ Sementara paham keagamaan Muslim tradisionalis dipengaruhi oleh persebaran ulama-ulama bermazhab Shāfi’ī yang sudah lebih dulu dibanding kehadiran para pembaharunya Islam di Indonesia pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Kedatangan kelompok modernis semacam antitesis terhadap paham keagamaan tradisionalis yang didominasi oleh aspek tasawuf dan cenderung akomodatif terhadap tradisi lokal yang oleh kelompok modernis dinilai bid’ah.³⁹

Habib Salim dalam *al-Ibānah* memotret perbedaan konsep bid’ah ini. Ia menyampaikan kedua pengertian bid’ah tanpa menunjukkan keberpihakan. Ia menyebutkan:

"...(أحدهما) مذهب من يتسع في معناها فيحملها على ما أحدث بعد عهد النبوة سواء أكان راجعا إلى العبادات أم المعاملات، و سواء أكان حسنا أم قبيحا... (ثانيهما) مذهب من يفسر البدعة بالطريقة المخترعة على أنها من الدين و ليست من الدين في شيء. فهي مذمومة في كل حال. و لا يدخل في حقيقتها واجب أو مندوب أو مباح..."⁴⁰

"...Pandangan pertama, kelompok yang mengartikan bid’ah secara lebih luas. Menurut kelompok ini, bid’ah adalah perbuatan baru ada setelah Nabi Muhammad wafat, baik berkaitan dengan ibadah atau muamalah, baik bersifat terpuji maupun tercela. Kedua, kelompok yang mengartikan bid’ah sebagai inovasi dalam persoalan agama, padahal sebenarnya tidak termasuk dalam ranah agama. Dalam pandangan kelompok ini, semua bentuk bid’ah adalah tercela, tidak ada kategori wajib, sunah, ataupun mubah..."

Dari pernyataan ini Habib Salim menyampaikan pengertian bid’ah dalam pandangan Muslim tradisionalis dan modernis secara bersamaan, tanpa mencoba melakukan kritik kepada salah satu pihak. Sebagai ulama tradisionalis, Habib Salim tidak melakukan kritik terhadap bid’ah konsep muslim modernis. Sebaliknya, sebagai seorang ulama yang banyak membaca dan terpengaruh pemikiran muslim modernis, ia tidak melakukan kritik terhadap konsep bid’ah yang disampaikan Muslim tradisionalis. Habib Salim menyebut, meskipun berbeda pendapat soal konsep bid’ah, dasar argumen kedua kelompok ini sama, yaitu hadis Nabi berikut:⁴¹

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَلَا مُضِلٌّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلُ فَلَا هَادِيَ لَهُ، إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَشَرَّ الْأُمُورِ مُخْتَلِفُهَا، وَكُلُّ مُخْتَلِفٍ بِدُعْمٍ، وَكُلُّ بِدُعْمٍ ضَلَالٌ، وَكُلُّ ضَلَالٍ فِي النَّارِ.⁴²

"Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah maka tidak ada yang bisa menyesatkannya. Dan siapa yang disesatkan oleh Allah tidak ada yang bisa memberi

³⁸ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, p. 37.

³⁹ Deliar Noer, *The Movement Muslim...*, p. 216.

⁴⁰ Salim, *al-Ibānah fī Tārikh al-Sunnah*, p. 49-50.

⁴¹ Salim, *al-Ibānah fī Tārikh al-Sunnah*, p. 50

⁴² HR. Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, no: 8148, p. 364.

petunjuk padanya. Sesungguhnya sebenar-benar perkataan adalah Kitabullah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad Saw. Seburuk-buruk perkara (dalam agama) adalah yang diada-adakan, setiap yang diada-adakan itu adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan tempatnya di neraka.”

Habib Salim menyebut, perbedaan paham soal konsep bid'ah ini berangkat dari penafsiran lafaz گلَّ بِدُعَةٍ ضَلَالٌ pada گلَّ. Kelompok yang menyebut semua bid'ah sesat berpendapat bahwa lafaz گلَّ diartikan secara mutlak, artinya semua inovasi dalam keagamaan adalah bid'ah yang sesat. Sebaliknya, kelompok yang menyebut tidak semua bid'ah sesat menjelaskan bahwa گلَّ tidak diartikan secara mutlak sehingga menilai tidak semua bid'ah sesat.⁴³

Dalam naskah *Wa Kadhālika Yashhad*, Habib Salim menyebut Muslim modernis dalam konteks perdebatan bid'ah sebagai kelompok yang ekstrem (*mutashaddid*). Ia menjelaskan kelompok ini dipelopori oleh Rashīd Riḍā yang secara genealogi keilmuan terpengaruhi pandangan -di antaranya- Ibn Ḥazm dan Ibn Taymiyah. Sedangkan terhadap Muslim tradisionalis, Habib Salim menyebutnya sebagai kelompok yang terlalu longgar (*mukhaffif*).⁴⁴ Di antara kedua pandangan ini, Habib Salim mencoba untuk berdiri di tengah-tengah. Ia menyatakan:

”فِي الْمَسْأَلَةِ هَامَةٌ نَحْتَاجُ لِعِنَايَةٍ مِنَ الْمُشْتَغَلِينَ بِعِلْمِ الْأَصْوَلِ وَالْفَقِهِ مَعَ قُوَّةِ الذِكَاءِ وَالْتَّعْقُلِ فِي النَّظَرِ مِنْ كَلَامِ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْمُتَشَدِّدِينَ وَالْمُخَفَّفِيْنَ...“⁴⁵

”...Ini merupakan problem yang cukup pelik. Untuk memahami konsep bid'ah harus melibatkan pengetahuan mendalam soal ilmu ushūl dan fikih, selain juga harus memiliki usaha intelektual luar biasa untuk menganalisis kedua pandangan yang berbeda, antara pandangan yang ekstrem (*mutashaddid*) dan pandangan yang cenderung menggampangkan (*mukhaffif*)...”

Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa Habib Salim memosisikan dirinya antara pandangan kelompok Muslim tradisionalis dan modernis. Ia tidak mau terjebak dalam konsep tradisionalis sehingga cenderung menggampangkan inovasi-inovasi keagamaan, di sisi lain ia berusaha untuk tidak terperangkap dalam konsep Muslim modernis sehingga terlalu kaku dalam menyikap hal-hal baru dalam agama. Habib Salim menilai untuk berada di antara kedua posisi

⁴³ Salim, *al-Ibānah fī Tārikh al-Sunnah*, p. 50

⁴⁴ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 71.

⁴⁵ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 71-72.

ini tidak mudah, sebab harus benar-benar menguasai ilmu keagamaan secara matang dan analisis yang cukup serius. Ini merupakan cermin sikap netralitas dan independensi intelektual Habib Salim.

Berangkat dari netralitas pada dua pandangan ini, selain mengapresiasi pandangan-pandangan yang sesuai dengan hasil analisisnya, Habib Salim juga turut mengkritik jika ia tidak cocok. Seperti kasus ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, ulama yang menjadi referensi Muslim tradisionalis soal konsep bid’ah setelah al-Shāfi’ī. Habib Salim mengapresiasi konsep bid’ah ‘Izz ini yang mengklasifikasikan sesuai dengan kaitannya dengan hukum syariat, hanya saja ia tidak setuju saat ‘Izz mencontohkan kasus mengkonsumsi hidangan makanan beraneka ragam termasuk dalam bid’ah yang mubah. Habib Salim tidak sependapat dengan pandangan ini. Menurutnya, mengkonsumsi hidangan makanan beraneka ragam dipandang sebagai sesuatu yang tercela (*madhmūm*) sebab bagian dari sikap berlebihan dan sombong.⁴⁶ Habib Salim mendasari argumennya dengan sejumlah hadis, salah satunya adalah sabda Nabi berikut:

سَيْكُونُ رِجَالٌ مِنْ أُمَّتِي يَأْكُلُونَ الْوَانَ الطَّعَامِ، وَيَسْرُبُونَ الْوَانَ الشَّرَابِ، وَيَلْبُسُونَ الْوَانَ الثِّيَابِ، وَيَشَدَّقُونَ فِي الْكَلَامِ،
فَأُولَئِكَ شَرَارُ أُمَّتِي.⁴⁷

"Akan ada seseorang dari umatku yang memakan berbagai macam makanan, meminum berbagai macam minuman, memakai pakaian dengan berbagai macam pakaian, serta berlebih-lebih dalam berbicara. Mereka itu seburuk-buruk dari umatku."

Hal serupa juga Habib Salim lakukan terhadap ulama modernis. Ia banyak merekomendasikan kitab dalam naskah *al-Ibānah* untuk rujukan pengetahuan soal bid’ah. Hanya saja, di sisi lain ia juga melakukan kritik terhadap muatan kitab rekomendasinya itu jika ada pandangan yang tidak sesuai dengan hasil *istidlāl* (analisis) yang ia lakukan. Salah satunya, Habib Salim merekomendasikan kitab *al-Ibdā’ fī Mađarr al-Ibdā’* karya Syaikh ‘Alī Maḥfuz sebagai salah satu rujukan wawasan terkait bid’ah. Akan tetapi, dalam kesempatan lain Habib Salim juga mengkritik pandangan ‘Alī Maḥfuz dalam karyanya tersebut terkait hukum berdiri untuk memuliakan orang yang terhormat seperti guru atau ulama. ‘Alī Maḥfuz menilai perbuatan tersebut bid’ah tercela, sedangkan Habib Salim tidak setuju dan berpendapat bahwa berdiri sebagai sikap penghormatan pada sosok yang dimuliakan tidak ada larangan dalam Islam. Lebih jauh, Habib Salim memandang perbuatan ini merupakan sunah.⁴⁸

⁴⁶ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 74-75.

⁴⁷ HR. Al-Haythamī, *Mu'jam al-Bahrāyn*, no: 4925, p. 183.

⁴⁸ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 109.

Dari paparan ini dapat dipahami bahwa konsep bid'ah Habib Salim cukup unik dan menggambarkan independensi intelektual keagamaan yang kuat. Ia tidak sepenuhnya berkiblat kepada pemahaman bid'ah Muslim tradisionalis, meskipun ia memiliki latar belakang pendidikan cukup kuat di lingkungan tradisionalis. Begitu juga ia tidak sepenuhnya mengekor pada konsep bid'ah Muslim modernis, meskipun dalam banyak pandangan dan fatwa keagamaannya kerap kali mengutip tokoh modernis, utamanya Rashīd Riḍā.

Harus diakui, netralitas Habib Salim sebenarnya menimbulkan ambiguitas karena ia tidak memberikan pengertian bid'ah secara konkret berdasar analisisnya terhadap dua konsep bid'ah kelompok tradisionalis dan modernis. Meski jika diamati dengan seksama pada objek kritiknya, konsep bid'ah Habib Salim lebih cenderung pada tipologi tradisionalis, dalam arti tidak menyebut semua bid'ah sebagai perbuatan sesat. Oleh karena itu, untuk memahami ideologi kritik bid'ah Habib Salim tidak bisa dengan melihat konsep yang ia tawarkan dalam bentuk definisi yang menjadi gambaran teorinya, tetapi pada responsnya terhadap sejumlah tradisi keagamaan. Hal ini akan berbeda dengan ulama yang sudah menjelaskan posisinya berada di kelompok tradisionalis atau modernis. Sayyid Utsman misalnya, sebelum mengkritik sejumlah tradisi keagamaan yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam pada karyanya *Manhaj al-Istiqamah*, ia terlebih dulu memberi ketegasan pengertian bid'ah sebagai landasan ideologisnya. Ia membagi bid'ah menjadi lima macam berdasarkan klasifikasi hukum Islam, yaitu bid'ah wajib, sunah, mubah, makruh, dan haram. Meski tidak menyebut bahwa konsep bid'ahnya ini berkiblat pada Muslim tradisionalis, tapi tampak jelas bahwa konsep Sayyid Utsman ini sama persis dengan 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām —rujukan utama Muslim tradisionalis soal konsep bid'ah.⁴⁹

Dalam penelitian ini, penulis akan paparkan sejumlah kritik bid'ah yang dilakukan oleh Habib Salim dalam *al-Ibānah* yang memiliki konteks sosial keagamaan di Indonesia awal abad ke-20, sebagaimana ia nyatakan dalam naskah ini terkait maraknya praktik bid'ah pada masanya saat itu:

"...وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَدَثَتْ فِي عَصْرِنَا أُمُورٌ مِّنْ مَحَدُثَاتٍ وَّبَدْعٍ وَشَبَهَاتٍ الَّتِي تَخَالَفُ كَثِيرًا مِّنْ أَصْوَلِ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ فَعَلَا وَقَوْلًا فَزَادَ النَّاسُ فِي ضَلَالٍ وَّاَخْتِلَافٍ وَهَنَّتْ حَتَّى يَعْسُرُ زَوْلَاهَا مِنْ عَقُولِ الْعَامَةِ وَتَمَكَّنَتْ هَذِهِ الْبَدْعَ فِي قُلُوبِهِمْ..."⁵⁰

⁴⁹ Utsman, *Manhaj al-Istiqamah fi al-Dīn bi al-Salāmah*, (Jakarta, Shirkah Maktabah al-Madaniyah), p. 12-14.

⁵⁰ Salim, *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*, p. 18.

“...Oleh karena itu, pada zaman kita sekarang bermunculan hal-hal yang diada-adakan, bid’ah, dan kemungkaran-kemungkaran yang banyak bertentangan dengan dasar-dasar ajaran Al-Qur'an dan sunah, baik sunah *qawlī* maupun *fi 'lī*. Manusia semakin terjerumus dalam kesesatan, perbedaan, dan kerusakan yang sulit dihilangkan dari cara berpikir kalangan awam, dan bid’ah-bid’ah yang sudah melekat di hati mereka...”

Pernyataan Habib Salim ini menunjukkan bahwa saat naskah ini ditulis, ia melihat banyak praktik-praktik keagamaan menyimpang karena menyalahi Al-Qur'an dan sunah. Akibatnya, masyarakat terjerumus dalam berbagai kesesatan dan perilaku bid’ah yang tercela.

Implementasi Teori dalam Kritik Gerakan Tubuh saat Zikir

Kritik Habib Salim yang berangkat dari netralitas ideologis ini membuat produk kritiknya juga terlihat independen, dalam arti tidak mengikuti arus pendapat Muslim tradisionalis maupun Muslim modernis. Independensi ini di antaranya tercermin dalam kritik Habib Salim terhadap keabsahan gerakan tubuh saat berzikir. Dalam pandangan Habib Salim, salah satu indikator sesuatu tergolong dalam perbuatan bid’ah adalah ketika sebuah ritual keagamaan mengalami inovasi praktis yang menyalahi prinsip agama itu sendiri. Salah satunya adalah berzikir sambil menggerakkan tubuh yang diajarkan dalam tasawuf.⁵¹ Tidak bisa dimungkiri bahwa pengaruh Islam tasawuf yang sangat kuat sejak sebelum abad ke-20 di Indonesia membuat banyak ritual keagamaan bernuansa sufisme.⁵² Azra bahkan menegaskan bahwa tonggak awal perkembangan tasawuf di Nusantara sudah ada sejak akhir abad ke-12. Seiring berjalannya waktu, tasawuf menyumbang dinamika sosial keagamaan yang cukup berpengaruh sejak abad ke-17, yang dipelopori oleh tiga ulama penting, yaitu Al-Raniri, Al-Sinkili, dan Al-Makassari.⁵³

Salah satu ritual inti dalam tasawuf adalah berzikir, baik secara individual atau berkelompok. Para sufi meyakini bahwa zikir merupakan “portal spiritual” yang mampu mengantarkan *sālik* (orang yang sedang menempuh jalan spiritual) kepada Tuhan dengan sangat dekat (*wuṣūl*). Ketika sang *sālik* berhasil membuka “portal spiritual” tersebut, ia akan merasakan bahwa hanya ada dirinya dan Allah Swt. Dalam istilah tawasuf, orang tersebut telah berhasil menembus *al-haḍrah al-ilāhiyah*, yaitu —sebagaimana ditegaskan ‘Adb al-Majī al-

⁵¹ Salim, *al-Ibānah fī Tārikh al-Sunnah*, p. 50-51.

⁵² Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement...*, p. 1-34.

⁵³ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam....*, p. 299-300.

Sharnūbī— kondisi ketika seolah-seolah antara seorang hamba dengan Allah tidak ada penghalang.⁵⁴

Berzikir sambil menggerakan tubuh menjadi perdebatan keagamaan sejak dulu. Para ulama yang membenarkan model zikir dengan cara demikian biasanya mengutip sejumlah ayat Al-Qur'an sebagai landasan argumennya, seperti surat Ali 'Imran ayat 19 dan Al-Ahzab ayat 35. Ayat-ayat tersebut menjadi dasar bahwa zikir harus dilakukan dalam setiap kondisi, baik saat berdiri, duduk, maupun berbaring. Muhammad al-Khalīl dalam *Fatāwā al-Khalīl 'alā Madhab al-Shāfi'i* menyebut, menggerakan tubuh saat zikir merupakan bagian dari variasi kondisi ini.⁵⁵

Habib Salim menyebutkan:

"...وَإِمَّا زِيادةً عَلَىْ أَمْرٍ مُشْرُوعٍ كَالذِّكْرِ يَقْرَنُ بِالرُّقْصِ فِي حُرْكَاتٍ مُتَطَابِقةٍ..."⁵⁶

"...Ada yang sifatnya mengalami penambahan seperti zikir yang disertai dengan gerakan berirama..."

Pada teks yang terpisah dalam *al-Ibānah*, Habib Salim menyebutkan alasannya mengategorikan zikir disertai gerakan karena landasan praktik ini adalah hadis *mawdū'* (palsu). Habib Salim menyampaikan:

"...وَيَدْخُلُ فِي الْبَدْعِ كُلُّ عَمَلٍ اسْتَنْدَ صَاحِبُهُ فِي ابْتِدَاعِهِ إِلَىْ حَدِيثٍ مُوضُوعٍ كَالرُّقْصِ فِي حَالِ الذِّكْرِ الَّذِي يَرْوِي فِيهِ فَاعْلَوْهُ حَدِيثًا مُوضُوعًا، هُوَ أَنَّ النَّبِيَّ 'تَوَاجَدَ وَاهْتَرَّ حَتَّىْ سَقَطَ الرَّدَاءُ عَنْ مُنْكَبِهِ...'"⁵⁷

"...Termasuk dalam kategori bid'ah adalah perbuatan yang didasari pada hadis *mawdū'*, seperti menggerakkan tubuh saat berzikir yang landasan pengamalannya adalah hadis *mawdū'*. Hadis tersebut menyebutkan, sesungguhnya Nabi Muhammad Saw bergerak-gerak (saat zikir) sampai serbannya terjatuh..."

Kritik pada inovasi ritual keagamaan di Indonesia pada abad ke-20 juga menjadi salah satu objek utama bagi Muslim modernis. Dengan adanya kreasi tersebut, mereka menilai orang yang melakukannya telah "menodai" ritual yang pada dasarnya telah mendapat legalitas syariat. Kasus zikir sambil menggerakkan tubuh misalnya. Zikir jelas-jelas merupakan ajaran Islam karena dasar Al-Qur'an dan hadisnya cukup lengkap dan kuat, tapi kemudian praktiknya bisa

⁵⁴ Quwaydar Qaydarī, *Dīnāmiyyah al-Naṣṣ al-Šūfī*, (Beirut: Kitāb Nāṣirūn, 2020), p. 74.

⁵⁵ Muhammad al-Khalīl, *Fatāwā al-Khalīl 'alā Madhab al-Shāfi'i*, Vol. 1, (T.k.: T.p., 1867), p. 36.

⁵⁶ Salim, *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*, p. 50-51.

⁵⁷ Salim, *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*, p. 51.

dianggap menyimpang ketika dilakukan sambil menggerakkan tubuh. Ahmad Surkati dalam *al-Masā'il al-Thalāth* menegaskan hal ini, meskipun ia tidak mencantohkan kasus bid'ah saat menjelaskan kreasi ritual keagamaan sebagai perilaku tercela, tapi teorinya sangat persis dengan Habib Salim dalam *al-Ibānah*.⁵⁸

Pandangan Habib Salim terkait hukum menggerakkan tubuh saat zikir dalam *al-Ibānah* tampaknya belum utuh meskipun secara jelas telah ia kemukakan alasan berikut pengutipan hadis *mawdū'* yang biasanya dijadikan dasar untuk membenarkan ritual ini. Oleh sebab itu, peneliti melakukan penelurusan terhadap sejumlah naskah Habib Salim lainnya terkait pembahasan serupa. Ditemukanlah dalam naskah tanpa judul, Habib Salim menjelaskan cukup detail pandangannya soal zikir sambil menggerakkan tubuh. Meski tidak memiliki judul, naskah ini oleh Habib Ahmad —cucu Habib Salim— diberi sampul bertuliskan *Wa Kadhālika Yashhad*, diambil dari kalimat awal naskah. Pada naskah ini Habib Salim menambahkan bahwa menggerakkan tubuh saat berzikir merupakan ajaran kelompok Sāmiriyah,⁵⁹ yaitu kaum Nabi Musa yang menyembah patung sapi buatan Musa Sāmīrī. Terkait alasan ini, tampak bahwa Habib Salim mengutip pendapat Rashīd Riḍā dalam majalah Al-Manar, meskipun Habib Salim tidak secara spesifik menyebutkan dalam naskahnya.⁶⁰

Meskipun Habib Salim tidak menyebutkan bahwa argumennya ini merujuk pada pandangan Rashīd Riḍā dalam majalah Al-Manar, tapi peneliti berasumsi Habib Salim merujuk tulisan pelopor Muslim reformis itu dengan beberapa alasan. Pertama, dalam banyak kritiknya soal isu tradisi keagamaan, Habib Salim sering mengutip argumen-argumen Riḍā. Kedua, pada pengantar naskah *al-Ibānah ft Tārīkh al-Sunnah*, Habib Salim secara langsung mengungkapkan pandangan-pandangan Riḍā dalam Al-Manar menjadi salah satu referensi utamanya. Ketiga, terkait larangan berzikir sambil menggerakkan tubuh antara Habib Salim dan Riḍā memiliki alasan yang sama, yaitu karena mirip dengan ritual aliran Sāmiriyah yang dibawa oleh Mūsā Sāmīrī.

⁵⁸ Ahmad Surkati, *al-Masā'il al-Thalāth*, p. 45. Dalam banyak kasus, Habib Salim berbeda sama sekali dengan Muslim reformis soal inovasi atau kreasi dalam kegiatan keagamaan. Dalam *al-Ilmām*, Habib Salim memuat sejumlah fatwa yang kesimpulannya sangat kontras dengan Muslim modernis konteks abad 20 di Indonesia, di antaranya soal kebolehan menggunakan teknologi pengeras suara saat khatib menyampaikan khutbah atau imam salat melantukan bacaannya. Lihat, Salim, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwā wa al-Aḥkām*, p. 8.

⁵⁹ Sebutan ini dinisbatkan kepada pelopor aliran keagamaan yang menyembah patung sapi ini, yaitu Mūsā al-Sāmīrī. Pada mulanya al-Sāmīrī membuat patung sapi untuk dijadikan sesembahan umat Nabi Musa. Begitu patung jadi, orang-orang beribadah mengelilinginya sambil menggerak-gerakkan badan. Lihat, Rashīd Riḍā, *Majalah al-Manar*, edisi Rabiulakhir 1327 H/ 1090 M.

⁶⁰ Rashīd Riḍā, *Majalah al-Manar*, edisi Rabiulakhir 1327 H/ 1090 M.

Dalam *Wa Kadhālika Yashhad*, Habib Salim menjelaskan bahwa larangan menggerakan tubuh saat zikir tidak berlaku secara mutlak. Jika gerakan tersebut merupakan respons spiritual secara spontan, maka tidak apa-apa. Respons spiritual ini bisa terjadi ketika seseorang sedang merasakan *shawq* atau gejolak rindu kepada Allah Swt. Gerakan zikir yang dilarang adalah apabila dibuat-buat.⁶¹

Dalam kaitan ini, Habib Salim menyampaikan kisah menarik. Sekali waktu Syaikh Abū Bakar bin Sālim (1513-1584) —ulama ternama dari Tarim, Hadramaut⁶²— sedang menghadiri majelis zikir di desa Inat yang berada di Tarim. Saat zikir sedang berlangsung, ia melihat salah seorang melakukan zikir sambil menggerakkan tubuhnya dengan suara teriak-teriak. Menyadari hal itu, Syaikh Abū Bakar segera menyuruh salah satu muridnya, Manshūr bin ‘Alī Bamazrū’, untuk memukul orang itu dengan pelepah kurma. Begitu pelepah kurma mendarat di punggungnya, ternyata orang itu tidak merasakan apa-apa, tidak menyadari ada yang memukulnya dan terus melanjutkan zikir seolah tidak terjadi apa-apa. Syaikh Abū Bakar lalu membiarkannya. Apa yang dilakukan oleh Syaikh Abū Bakar dengan menyuruh Manshūr memukul orang ini, jelas Habib Salim, adalah untuk memastikan bahwa gerakan tubuh dan teriakkannya saat berzikir orang itu merupakan reaksi spiritual karena sudah pada tahapan *shawq*. Dari kisah ini, Habib Salim menyimpulkan bahwa jika gerakan zikir tidak dibuat-buat maka boleh.⁶³

Posisi argumen Habib Salim ini semakin menarik jika dibandingkan dengan pendapat ulama modernis dan tradisionalis. Sebab, kritik zikir bergerak ini mengacu pada tulisan Riḍā dalam Al-Manar, namun di sisi lain Habib Salim menjadikan Syaikh Abū Bakar —tokoh Muslim tradisionalis besar pada masanya— sebagai salah satu landasan argumennya. Seperti disinggung sebelumnya, ulama tradisionalis biasanya tidak melakukan kritik terhadap gerakan tubuh saat berzikir —yang salah satu dasar argumennya sudah peneliti sebutkan dalam *Fatāwā al-Khalīlī*

⁶¹ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 79-80.

⁶² Syaikh Abū Bakar bin Sālim merupakan ulama tradisionalis kelahiran Tarim, Yaman. Ia dikenal sebagai sosok sufi agung yang memiliki kemampuan *kasshāf* dan mempunyai banyak karamah. Dikisahkan, sekali waktu rumah Syaikh Abū Bakar sedang mati lampu, sedangkan ia memiliki anak kecil yang bermain kotor-kotoran. Dalam keadaan gelap, Syaikh Abū Bakar ingin segera membersihkan kotoran tersebut. Karena mati lampu ia pun tidak bisa melihat apa-apa. Ia meminta agar dinyalakan alat penerang. Setelah meminta berulang kali, alat penerang tidak kunjung datang. Ia lantas menggunakan jari-jarinya yang mengluarkan cahaya sehingga bisa menerangi ruangan dan membersihkan kotoran tersebut. Lihat, Ali Babiker, *Hādhīhi Hiya al-Ṣūfiyah fī Hadramawt*, (T.k.: T.p., 2005), p. 45-46.

⁶³ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 79-80. Habib Salim mengaku sebagian besar ulama Hadramaut mengamalkan zikir sambil menggerakan tubuh. Hanya saja, ia menilai praktik ini dilakukan oleh para ulama yang telah memiliki kedudukan khusus yang belum dicapai oleh kalangan awam. Dalam kaitan ini, Habib Salim berpesan agar laku tersebut tidak diikuti oleh orang awam secara sembarangan. Lihat, Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 85.

'alā Madhab al-Shāfi'ī. Sebaliknya, ulama modernis menilai gerakan tubuh saat zikir adalah bid'ah, tanpa pengecualian. Rashīd Riḍā, tokoh Muslim modernis —yang pada pengantar *al-Ibānah* disanjung Habib Salim sebagai “pendekar sunah”— dalam majalah Al-Manar termasuk yang berpendapat demikian. Riḍā menyebut gerakan saat zikir diinisiasi oleh Mūsā al-Sāmirī, oposisi teologis Nabi Mūsā. Kata Riḍā, gerakan ini merupakan ritual agama kafir. Sebab, dulu saat al-Sāmirī membuat patung sapi, para pengikutnya mengelilingi patung tersebut sambil menggerak-gerakkan tubuhnya. Dalam sejarah dakwah Nabi Musa, al-Sāmirī merupakan musuh yang selalu mengajak umat Nabi Musa membela agar tidak mau menerima ajaran Musa.⁶⁴

Dari sikap Habib Salim dalam merespons bid'ah menggerakan tubuh saat berzikir, tampak bahwa ia memiliki independensi intelektual keagamaan. Ia tidak mengikuti arus ulama tradisionalis yang membolehkan zikir sambil bergerak sebagai bagian dari ajaran mistisme Islam (tasawuf), juga tidak melarang sama sekali sebagaimana sikap Muslim modernis. Zikir sambil menggerakan tubuh, tegas Habib Salim, hanya boleh dilakukan oleh orang-orang tertentu yang sudah memiliki pencapaian spiritual khusus.

Implementasi Teori dalam Kritik Hukum Cungkup Makam

Selain dalam kasus kritik gerakan tubuh saat berzikir, independensi kritik Habib Salim juga diimplementasikan dalam respons hukum pembangunan cungkup makam. Salah satu ciri khas arsitektur pemakaman di Indonesia, terutama makam para tokoh agama, adalah keberadaan cungkup yang menaungi area makam. Hal ini, misalnya, dijumpai pada situs makam para Wali Sanga, yang sekaligus menjadi bukti bahwa di Indonesia makam para wali mendapat perhatian khusus dari masyarakat setempat. Bahkan, cungkup tidak hanya menaungi bangunan makam, tapi mampu menampung para peziarah yang silih berganti. Laporan penelitian Suhadi dan Hanbali terkait bangunan-bangunan makam Wali Sanga cukup lengkap terkait hal ini. Bahkan, beberapa cungkup makam Wali Sanga sengaja dibuat sangat lebar untuk menaungi sejumlah makam yang masih ada ikatan kekeluargaan seperti yang terjadi di perkomplekan makam Sunan Gunung Jati.⁶⁵ Selain Wali Sanga, cungkup makam dalam tradisi arsitektur Nusantara juga dibuat untuk makam sejumlah tokoh seperti para sultan dan raja penguasa negeri.⁶⁶ Dari semua Wali Sanga, hanya makam Sunan Ampel yang tidak memiliki cungkup sehingga peziarah bisa melihat dengan jelas bangunan makam secara langsung. Terbilang sangat sederhana memang. Sekeliling makam Sunan Ampel juga hanya dibatasi

⁶⁴ Rashīd Riḍā, *Majalah al-Manar*, edisi Rabiulakhir 1327 H/ 1090 M.

⁶⁵ Machi Suhadi dan Halina Hambali, *Makam-Makam Wali Sanga di Jawa*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994), p. 85.

⁶⁶ Machi Suhadi dan Halina Hambali, *Makam-Makam Wali Sanga di Jawa...*, p. 93

pagar jeruji setinggi setengah meter. Tidak ada hiasan sama sekali, kecuali di gapura dan masjid yang tidak jauh dari area makam.⁶⁷

Dari sejumlah bangunan makam yang diteliti, Suhadi dan Hanbali menyimpulkan bahwa gaya arsitektur makam para Wali Sanga dipengaruhi oleh dua hal, yaitu kondisi ekonomi masyarakat sekitar dan wawasan arsitektur masyarakat tersebut. Makam yang didirikan dengan arsitektur sederhana biasanya karena masyarakat setempat tidak memiliki salah satu unsur tersebut atau keduanya sekaligus. Sebaliknya makam Wali Sanga yang berada di lingkungan masyarakat dengan ekonomi mendukung sekaligus memiliki wawasan arsitektur memadai, akan menghasilkan cipta karya arsitektur makam yang megah dan bernilai seni tinggi.⁶⁸ Habib Salim menilai tradisi pendirian cungkup makam ini sebagai perilaku bid'ah karena termasuk perbuatan mubazir atau membuang harta secara percuma. Ia menyampaikan:

"...وَمِنْ أَصْرَرَ الْبَدْعَ مَا يَكُونُ إِتْلَافًا لِلْمَالِ وَإِنْفَاقًا لِهِ فِي غَيْرِ جُدُوِّ كَابِيَقَادِ الشَّمْوَعِ عَلَى قُبُورِ الْأُولَاءِ وَبَنَاءِ الْقَبَّةِ عَلَى ضَرِيحِ الْوَلِيِّ..."⁶⁹

“...Termasuk jenis bid'ah yang paling berbahaya adalah perbuatan yang berpotensi menghambur-hamburkan harta dan menyalurkannya untuk hal tidak berfaedah, seperti menyalakan lilin di atas makam para wali, mendirikan cungkup di atas makam tersebut...”

Pandangan Habib Salim ini masih terkesan ambigu. Sebab, ia hanya menyebut pendirian cungkup makam sebagai perbuatan mubazir, namun tidak ada penjelasan lebih lanjut mengapa dikategorikan mubazir? Oleh karena itu, teks *Wa Kadhālika Yashhad* berikut penting disandingkan untuk melengkapi argumen di atas. Berikut teksnya:

"...وَبَنَاءُ الْقَبَّةِ عَلَى قَبْرِ الْوَلِيِّ عَلَى الْأَرْضِ غَيْرِ مُسْبَلَةٍ وَلَا مُوْقَفَةٍ، وَإِنَّمَا مُلْكُهَا فِي حَيَاتِهِ وَخَرْجُهَا مِنْ وِرَاثَتِهِ. فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِزْ فَقْدَ نَطَقَتِ الدَّلَائِلُ الْعِلْمِيَّةُ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ الدَّالَّةُ عَلَى جُوازِ ذَلِكَ كَمَا قَدْ بَيِّنَا هَذَا فِي كِتَابِنَا "رَدُّ الْأَوْهَامِ فِي الْبَدْعِ وَالْأَحْكَامِ"..."⁷⁰

“...Boleh mendirikan cungkup di atas makam wali selama letaknya bukan di pemakaman umum atau tanah wakaf, melainkan tanah milik jenazah semasa hidupnya yang dikeluarkan dari harta warisnya. Terkait persoalan ini, kami sudah menyampaikan sejumlah argumen ilmiah dari hadis-hadis Nabi dan pendapat sahabat yang

⁶⁷ Machi Suhadi dan Halina Hambali, *Makam-Makam Wali Sanga di Jawa...*, p. 45-46.

⁶⁸ Machi Suhadi dan Halina Hambali, *Makam-Makam Wali Sanga di Jawa...*, p. 35.

⁶⁹ Salim, *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*, p. 56.

⁷⁰ Salim, *Wa Kadhālika Yashhad*, p. 63.

menunjukkan kebolehan hal itu dalam kitab kami yang berjudul *Radd al-Awhām fī al-Bida' wa al-Aḥkām...*⁷¹

Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa Habib Salim membolehkan mendirikan cungkup di atas makam seorang wali selama area makam tersebut merupakan milik jenazah semasa hidupnya, bukan tempat pemakaman umum atau area tanah wakaf. Terkait dalil-dalil yang menjadi dasar argumen ini, Habib Salim menyebut sudah menjabarkan sejumlah hadis Nabi dan argumen para sahabat Rasul dalam kitabnya yang berjudul *Radd al-Awhām fī al-Bida' wa al-Aḥkām*. Hanya saja, saat naskah kitab ini peneliti tanyakan kepada Habib Ahmad, cucu Habib Salim, keberadaannya belum pernah dilihat dan besar kemungkinan sudah hilang.⁷¹ Dari teks ini dapat dipahami bahwa pembuatan cungkup makam bisa dikategorikan mubazir jika pendiriannya tidak sesuai dengan tuntunan syariat sehingga biaya yang dikeluarkan untuknya sia-sia, sebab tidak mendatangkan pahala bahkan menimbulkan dosa.

Kritik terhadap hukum mendirikan bangunan di atas makam, termasuk cungkup atau kubah, menjadi salah satu isu yang cukup krusial dalam pandangan Muslim reformis awal abad ke-20. Kasus pembaruan Islam yang dilakukan oleh Kaum Muda di Kalimantan menjadi fakta historis cukup kuat. Gerakan pemurnian Islam yang dibawa oleh kelompok Muslim reformis ini berambisi untuk membebaskan dari pengaruh takhayul, bid'ah, dan khurafat (TBC). Kaum Tua, oposisi Kaum Muda, sampai melabeli mereka sebagai kelompok “Wahabi” karena memiliki paham dan cita-cita keagamaan yang sama.⁷² James J. Fox menyebut, penyematan “Wahabi” kepada Kaum Muda oleh Kaum Tua sebenarnya lebih sebagai ungkapan cemooh yang paling buruk, bukan karena Kaum Muda terpengaruh paham aliran Wahabi. Sebab,

⁷¹ Wawancara dengan Habib Ahmad, pada Rabu, 14 Februari 2024.

⁷² Saifuddin mencatat beberapa isu yang diperdebatkan oleh Kaum Tua dan Kaum Muda, termasuk: (1) perdebatan tentang melafalkan niat atau yang dikenal sebagai masalah *uṣallī*. Dalam persoalan ini, Kaum Muda menganggapnya sebagai bid'ah sementara pandangan Kaum Tua menyatakan bahwa melafalkan niat merupakan unsur penting untuk menentukan validitas salat; (2) Isu talkin. Kaum Muda menentangnya karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam dan harus dihapuskan, sementara pandangan Kaum Tua menyatakan bahwa talkin merupakan bagian dari proses pemakaman yang sempurna; (3) Permasalahan *ashraqal* (maulid dan perayaannya). Kaum Muda menganggap *ashraqal* -termasuk isu berdiri saat pembacaan maulid- sebagai bid'ah sementara Kaum Tua menegaskan bahwa membaca *ashraqal* sambil berdiri adalah bentuk penghormatan yang wajar terhadap Nabi; (4) isu *hilah*. Kaum Muda mengkritiknya karena dianggap sebagai tindakan menyimpang yang tidak pernah dilakukan pada masa Nabi dan sahabatnya; (5) masalah *maarwah* (periode berkabung, periode hari, tujuh hari, empat puluh hari, seratus hari, dan setahun atau ḥawl). Lihat, Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi Perbedaan Faham dalam Agama Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), p. 44-49. Saifuddin memang tidak mencatat kritik Muslim reformis di Kalimantan terhadap bangunan di atas makam. Hanya saja, adanya kesamaan akar ideologis -yang diimplementasikan dalam gerakan purifikasi- antara Kaum Tua dengan gerakan Wahabi, besar kemungkinan isu ini menjadi salah satu objek perdebatan. Dalam banyak catatan sejarah, gerakan Wahabi -baik di Indonesia maupun di luar- cukup aktif mengkritik bangunan yang didirikan di atas makam, termasuk cungkup atau kubah. Lihat, Sir Harford Jones Brydges, *A Brief History of the Wahhābī*, (Dār al-Mālik ‘Abd al-‘Azīz, 2005), p. 171-172.

semangat reformisme kelompok ini diinisiasi oleh tokoh yang berbeda.⁷³ Jika Kaum Muda diinisiasi oleh Muslim reformis Mesir yaitu Jamāl al-Dīn al-Afghānī beserta dua muridnya, Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, maka kelompok Wahabi diilhami oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahāb. Meski jika ditarik lebih jauh, Fox mengatakan semua gerakan Muslim reformis memiliki kiblat teologis ke Ibn Taymiyah, yang pada pangkalnya mengikuti paham keagamaan skriptualis Mazhab Hambali.⁷⁴

Larangan pendirian cungkup makam juga muncul dari Ahmad Surkati, tokoh modernis yang cukup berpengaruh di Indonesia pada masanya. Meski antara Surkati dan Habib Salim sama-sama memunculkan daksi “bid’ah” pada praktik ini, kritik Surkati tentu tidak sama. Jika Surkati tidak membolehkan pembuatan bangunan di area makam dalam bentuk apapun dan tanpa pengecualian, maka Habib Salim tidak membolehkan hanya dalam batas tertentu.⁷⁵ Sebagai salah satu pelopor pemikiran Islam modernis yang banyak mengilhami gerakan Muslim reformis di Nusantara, pendapat Rashīd Riḍā terkait isu ini penting ditampilkan. Dalam majalah Al-Manar, Riḍā menyinggung soal ini. Menurut Riḍā, membangun cungkup makam masuk dalam larangan sabda Nabi Muhammad berikut:

...عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ أَعْنَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالْأَصَارَى اتَّخَذُوا
قُبُورَ أَنْبِيائِهِمْ مَسَاجِدَ قَالَتْ فَلَوْلَا ذَاكَ أَبْرَزَ قَبْرَهُ غَيْرَ أَنْ خُشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا...⁷⁶

Artinya: “Dari Aisyah RA, dia berkata, ‘Rasulullah SAW bersabda dalam sakitnya yang menyebabkan beliau tidak bisa bangkit lagi, ‘Allah melaknat kaum Yahudi dan Nasrani yang menjadikan kuburan para nabi mereka sebagai masjid.’” Aisyah berkata, ‘Kalau bukan karena itu, niscaya kuburan beliau dipertontonkan, padahal tindakan itu dikhawatirkan akan dijadikannya kuburan beliau sebagai masjid.’”

Hadis ini menjelaskan larangan menjadikan area makam sebagai tempat salat. Dalam pandangan Riḍā, praktik menjadikan makam para nabi dan orang-orang saleh merupakan tradisi Ahlulkitab yang sebenarnya merupakan perbuatan kaum para penyembah berhala. Pandangan Riḍā ini sebagai upaya preventif (*sadd al-zarī’ah*). Artinya, larangan menjadikan tempat salat sebagai bentuk pencegahan munculnya salah persepsi dari kalangan awam bahwa salat yang dilakukan di area makam sebagai bentuk penyembahan kepada orang-orang yang ada di dalam

⁷³ James J. Fox, “Currents in Contemporary Islam in Indonesia”. Makalah diseminarkan dalam *Harvard Asian Vision 21*, pada 29 April – 1 Mei 2004, p. 4.

⁷⁴ James J. Fox, “Currents in Contemporary Islam in Indonesia”..., p. 7.

⁷⁵ Ahmad Surkati, *al-Masāil al-Thalāth*, p. 57.

⁷⁶ HR. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no: 529, p. 376.

makam tersebut, bukan kepada Allah Swt.⁷⁷ Lalu, mengapa hadis ini dijadikan landasan larangan mendirikan cungkup makam? Jawabannya adalah secara analogi (*qiyas*). Jika membangun masjid (tempat salat) di pemakaman yang tujuannya untuk beribadah saja tidak boleh, apalagi sebatas membangun cungkup yang tentu tujuannya tidak lebih luhur dari membangun tempat ibadah. Penjelasan analogis ini disampaikan oleh salah satu kontributor di majalah *Al-Manar*, Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Hilālī, yang bagi peneliti merupakan penegasan dari fatwa Riḍā dalam edisi terbit majalah yang berbeda.⁷⁸

Membandingkan pendapat Habib Salim dengan Riḍā, bisa disimpulkan bahwa dalam kasus hukum pendirian makam, ulama ḥaḍramī ini tidak sependapat dengan pandangan Muslim reformis. Dalam pandangan Habib Salim, larangan mendirikan cungkup tidak bersifat mutlak, sedangkan Muslim reformis menilai larangannya berlaku secara mutlak. Selain itu, faktor larangannya juga berbeda. Jika Habib Salim menilai larangan bisa berlaku jika terjadi terdapat unsur mubazir, sementara Muslim modernis berpendapat larangan tersebut terjadi sebagai upaya preventif secara teologis.

Kesimpulan

Salah satu isu keagamaan yang muncul pada awal abad ke-20 adalah soal kritik terhadap sejumlah praktik keagamaan yang melibatkan kelompok Muslim tradisionalis dan Muslim modernis. Umumnya kelompok pertama menilai tidak semua praktik keagamaan yang belum pernah dilakukan Nabi Muhammad sebagai bid’ah tercela, sedangkan kelompok kedua memandang semua praktik keagamaan tersebut bid’ah tercela dan pelakunya akan mendapat hukuman neraka. Habib Salim berdasarkan naskah *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah* mengakomodir dua sudut pandang ini dengan semangat netralitasnya. Sikap netralitas Habib Salim ini merupakan tipologi baru dalam diskursus sejarah kritik keagamaan abad ke-20 di Indonesia. Independensi teoretis terkait konsep bid’ah ini diimplementasikan oleh Habib Salim dalam mengkritik praktik keagamaan yang muncul saat itu. Salah satunya soal keabsahan gerakan tubuh saat berzikir.

Muslim tradisionalis tidak berkomentar soal praktik menggerakkan tubuh saat zikir karena diyakini tidak menyalahi syariat, sebaliknya kelompok Muslim reformis, terutama Rashīd Riḍā, menentang sepenuhnya praktik zikir model demikian. Di tengah polarisasi ideologis ini, Habib Salim hadir dengan kesimpulan argumen yang independen dan netral. Di

⁷⁷ Rashīd Riḍā, *Majalah Al-Manar*, edisi Februari 1932 M/ Syawal 1350 H.

⁷⁸ Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Hilālī, *Majalah Al-Manar*, edisi September 1927 M/ Rabiulawal 1346 H.

satu sisi, Habib Salim melakukan kritik pada kasus gerakan tubuh saat berzikir, meskipun ia terlahir sebagai ulama tradisionalis. Namun di sisi lain, Habib Salim memberikan batas kebolehan bahwa jika orang yang menggerakan tubuh tersebut sudah menggapai level *shauq* atau tingkat kematangan spiritual tertentu, maka tidak ada larangan dalam Islam. Pada posisi ini Habib Salim tidak mengritik seutuhnya sebagaimana Muslim modernis. Demikian juga dalam kasus pembangunan cungkup makam, Muslim modernis melarang tanpa kompromi karena termasuk praktik bid'ah yang tercela, sementara hal sebaliknya dilakukan oleh Muslim tradisionalis. Habib Salim, sebagaimana dalam kasus menggerakkan tubuh saat berzikir, menilai pembuatan cungkup makam sebagai praktik bid'ah, akan tetapi tetap memperbolehkan dalam batasan dan ketentuan yang dinilai masih ditolerir oleh syariat. Dengan berhasil “mendamaikan” dua sisi ideologi yang berbeda, maka pandangan dan produk fatwa Habib Salim lebih moderat, dalam arti tidak seluruhnya memihak salah satu kelompok atau menolak sepenuhnya pada kelompok lain.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara." Dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, eds. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1989).
- Agung Purnama, dkk. "Pergulatan Pemikiran Kiai Nahdlatul Ulama Dengan Kaum Modernis Islam di Jawa Barat (1930-1937)." *Penelitian Sejarah dan Budaya* 9, no. 2 (Juni 2017): 315.
- Alatas, Ismail Fajrie. "Securing Their Place: The Ba'alawi, Prophetic Piety and Islamic Resurgence in Indonesia." Tesis National University of Singapore, 2009).
- Arofah, Nurfika. "Muzil al-Majnun fi radd Tasfiyat al-Zunun (Respons Mama Sempur terhadap Perkembangan Purifikasi dan Pembaruan Islam di Tatar Sunda Akhir Abad 19 – Awal Abad 20 M)." Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- al-Asbahānī, Abū Nu'aym. *Hilyah al-Awliyā*. Vol. 9. Beirut: Dār al-Fikr, 2019).
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Babiker, Ali. *Hādhihi Hiya al-Šūfiyah fī Hadramawt*. T.k.: T.p., 2005.
- Brydges, Sir Harford Jones. *A Brief History of the Wahhābī*. Dār al-Mālik ‘Abd al-‘Azīz, 2005.
- al-Fadānī, Yasin. *Ta'līq wa Taṣḥīh Kifāyah al-Mustafid li mā ‘Alā min al-’Asānid*. T. tp.: Dar Bashā’ir al-Islāmiyah, t.t.
- Fairozi, Ahmad dan Anggraini, Sulistya Ayu. "Waḥdatus Shuhūd, Kritik Al-Rāniri atas Panteisme Ketuhanan," *Kanz Philosiphia* 6, n. 2 (Desember 2020).
- Fathurrochman, "Man Hum Al-Rāfiḍah: Pandangan Kritis Habib Salim Bin Jindan Terhadap Syiah Rafidah di Nusantara Abad XX." Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarifhidayatullah Jakarta, 2021.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Modern Indonesia Project, 1970.
- Fox, James J. "Currents in Contemporary Islam in Indonesia." Makalah diseminarkan dalam *Harvard Asian Vision 21*, pada 29 April – 1 Mei 2004.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1998.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: Free Press of Glecoe, 1964.
- Hamka. *Ayahku, Riwayat Hidup dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Djakarta: Djayamurni, 1963).
- Al-Haythamī. *Mu'jam al-Bahrāyn*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1992.
- al-Hilālī, Muhammad ‘Abd al-Qādir. *Majalah Al-Manar*, edisi September 1927 M/ Rabiulawal 1346 H.
- Ilyas, Ahmad Fauzi. "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (Januari-Juni 2017).

- al-Khalīlī, Muḥammad. *Fatāwā al-Khalīlī 'alā Madhhab al-Shāfi'ī*, Vol. 1. T.p., 1867.
- Kharish, Ibnu. "al-Ilmām bi Ma 'rifah al-Fatāwā wa al-Aḥkām" Karya Habib Salim bin Jindan: Studi Tekstual dan Kontekstual Fatwa Ulama Ḥaḍramī di Indonesia Abad Ke-20." Tesis Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Nabihah, Rozinah. "Peran dan Kontribusi Habib Salim ibn Jindan dalam Bidang Dakwah". Skripsi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2014.
- Nashir, Haedar. "Purifikasi Islam dalam Gerakan Padri di Minangkabau," *UNISIA* 31, No. 69 (September 2008): 219-230.
- Nata, Abuddin. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001).
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900 – 1942*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Mar'ashlī, Yusuf. *Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī 'Ulamā' al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006).
- Putra, Apria. "Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman Di Minangkabau Awal Abad 20," *Jurnal Fuaduna* 1, no. 2 (Juli-Desember 2017).
- Qaydarī, Quwaydar. *Dīnāmiyyah al-Naṣṣ al-Ṣūfī*. Beirut: Kitāb Nāṣirūn, 2020.
- Riḍā, Rashīd. *Majalah Al-Manar*, edisi Februari 1932 M/ Syawal 1350 H.
_____. *Majalah al-Manar*, edisi Mei 1090 M/ Rabiulakhir 1327 H.
- Rohmana, Jajang A. "Diskursus Tasawuf Nusantara di Mekah: Respons Mukhtar 'Atharid Al-Bughuri terhadap Ajaran Martabat Tujuh," *Jurnal Lektur Keagamaan* 19, no.1 (Juni 2021).
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Konflik dan Integrasi Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm. *Al-I'tishām*. Vol. 1. Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1991.
- Sudrajat, Ajat. "Pemikiran Wujudiyah Hamzah Fansuri dan Kritik Nurudin al-Raniri." *Humanika* 17. no. 1 (Maret 2017): 70.
- Suhadi, Machi dan Hambali, Halina. *Makam-Makam Wali Sanga di Jawa*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994.
- Surkati, Ahmad. *al-Masā'il al-Thalāth*.
- Al-Ṭabrānī. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, T.t.
- Utsman. *Manhaj al-Istiqa'mah fi al-Dīn bi al-Salāmah*. Jakarta, Shirkah Maktabah al-Madaniyah, T.t.
- Manuskrip:**
- Salim. *al-Ilmām bi Ma 'rifah al-Fatāwā wa al-Aḥkām*.
- Salim. *al-Ibānah fī Tārīkh al-Sunnah*.
- Salim. *Wa Kadhlīka Yashhad*.

Wawancara:

Wawancara dengan Habib Ahmad (cucu Habib Salim), pada 8 Februari 2024 dan 12 Februari 2024

Author Guideline

Islam Nusantara Journal for the Study of Islamic History and Culture facilitates publication of article and book review on study of Islam, Muslim culture, social and politics in Southeast Asia (Nusantara) and beyond. It is published twice a year and written in Indonesia, English and Arabic. It aims to present academic insight of social and cultural complexity of Muslim world in Southeast Asia under the frame of dialectic between Islam and local culture or cultural realities.

The journal invites scholars and experts working in various disciplines in the Islamic studies, humanities and social sciences. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers.

Papers submitted for publication must conform to the following guidelines:

1. Papers must be typed in one-half spaced on A4-paper size;
2. Papers' length is about 8,000-10,000 words;
3. All submission must include a 200-300 word abstract;
4. Full name(s) of the author(s) must be stated, along with his/her/their institution and complete e-mail address;
5. All submission should be in Microsoft Word, RTF, or WordPerfect document file format;
6. Arabic words should be transliterated according to the style of 'Islam Nusantara Studies';
7. Bibliographical reference must be noted in footnote and bibliography according to 'Islam Nusantara Studies' style.ain.

Examples of footnote style:

¹Ryan Sugiarto, *Psikologi Raos: Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*, (Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015), p. 139.

²Nur Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), p. 164.

³Syam, *Tarekat Petani*, p. 173.

⁴Ubaidillah Achmad dan Yuliyatun Tajuddin, *Suluk Kiai Cebolek Dalam Konflik Keberagamaan dan Kearifan Lokal*, (Jakarta: Prenada, 2014), p. 140.

⁵Nur Syam, *Tarekat Petani*, p. 99.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol. 14 (Bandung: Lentera Hati, 2013), p. 167.

⁷Deny Hamdani, “Cultural System of Cirebonese People: Tradition of Maulidan in the Kanoman Kraton,” *Indonesian Journal of Social Sciences* 4, no. 1 (January-June 2012): p.12.

⁸Hamdani, “Cultural System of Cirebonese People,” p. 14.

⁹Deny Hamdani, “Raison de’etre of Islam Nusantara,” *The Jakarta Post*, 06 Agustus 2015, p. 5.

¹⁰Azyumardi Azra, “Islam di “Negeri Bawah Angin” dalam Masa Perdagangan,” *Studia Islamika* 3, no. 2 (1996): h. 191-221, review buku Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce* (New Haven: Yale University Press, 1988).

Example of Bibliography

Suaedy, Ahmad. *Gus Dur, Islam Nusantara dan Kewarganegaraan Bineka: Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua 1999-2001*. Jakarta: Gramedia, 2018.

Madjid, M. Dien dan Wahyudi, Johan. *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Prenada Media Group, 2014.

Banawiratma, JB. dkk., *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*. Bandung: Mizan Media Utama, 2010.

Sejarah Melayu/Malay Annals. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1970.

Tim Forza Pesantren. *Ijtihad Politik Islam Nusantara: Membumikan Fiqih Siyasah Melalui Pendekatan Maqasid asy-Syari’ah*. Kediri, Lirboyo Press, 2015.

Mastuki dan El-Saha, M. Ishom, ed. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

Suriasumantri, Jujun S. *Ilmu Dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*, Cet. XII. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.

Simuh. *Sufisme Jawa: transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995. Reprint, Yogyakarta: Narasi, 2016.

Muhajir, Afifuddin, "Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia." Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, ed. *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Islam, Adib Misbahul. "Nazam Tarekat: Perlawan Kiai Ahmad ar-Rifa'i terhadap Birokrasi." Dalam *Islam Nusantara Past and Present: Proceeding of International Conference on Islam Nusantara (ICON) 2014*. Jakarta: Pusmabit, 2014: h. 55-73.

Affan, Heyder. "Polemik di balik istilah 'Islam Nusantara.'" Artikel diakses pada 22 Juni 2015 dari http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150614_indonesia_islam_nusantara

Malikov, Azim. "Islam: Saints and Sacred Geographies." Dalam Suad Joseph, ed. *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. V. Leiden: Brill, 2007: h. 223-225.

Hamdani, Deny. "Raison de'etre of Islam Nusantara." *The Jakarta Post*, 06 Agustus 2015.

"Batumaga, Bagian dari situs lebih luas," *Pikiran Rakyat*, 16 Mei 2014.

Hamdani, Deny. "Cultural System of Cirebonese People: Tradition of Maulidan in the Kanoman Kraton." *Indonesian Journal of Social Sciences* 4, no. 1 (January-June 2012): h.12.

Hosen, Nadirsyah. "Islam Nusantara: Islam Lokal yang Menuju Islam Global?" *Gatra*, 2 Maret 2016, h. 60.

El-Mawa, Mahrus. "Syattariyah wa Muhammadiyah: Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Karakteristik Syatariyah di Keraton Kaprabonan Cirebon Pada Akhir Abad ke-19." Disertasi S3 Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2015.

Azra, Azyumardi. "Islam di "Negeri Bawah Angin" dalam Masa Perdagangan." *Studia Islamika* 3, no. 2 (1996): h. 191-221. Review buku Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*. New Haven: Yale University Press, 1988.

Taimiyya, Ibnu. *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiy*. T.tp.: Darul Urubiyya, 1962.

Dawud, Abu. *Sunan*. Kairo: T.pn., 1951.

Bajuri, Ibrahim. *Hasyiah al-Bajuri 'ala Matn al-Burdah*. Bandung: Darul Ma'arif, t.t.

Guidelines for Book Reviews

Please include, at the beginning of the review:

1. Author, Title, Place, Publisher, Date, number of pages, ISBN E.g., Turabian, Kate L. A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations. Sixth edition. Chicago and London: University of Chicago Press, 1996. 308 + ix pp. ISBN: 0-226-81627-3.
2. The review should begin with a brief overall description of the book.
3. Matters that may be considered in the body of the review include:
4. The average review should be about 1500 words long. The name, affiliation and email address of the reviewer should appear at the end of the review.

The strengths and weaknesses of the book.

Comments on the author's style and presentation.

Whether or not the author's aims have been met.

Errors (typographical or other) and usefulness of indices.

Who would the book be useful to?

Would you recommend it for purchase?

5. The preferred format for submissions is MS-Word.



Volume 5 | E-ISSN 2722-8975

Fakultas Islam Nusantara

Universitas Nahdlatul Ulama
Indonesia Jakarta