

Prof. Dr. H. Abd A'la, M.Ag



*Ijtihad*  
**ISLAM NUSANTARA**

*Refleksi Pemikiran & Kontekstualisasi Ajaran Islam  
di Era Globalisasi & Liberalisasi Informasi*

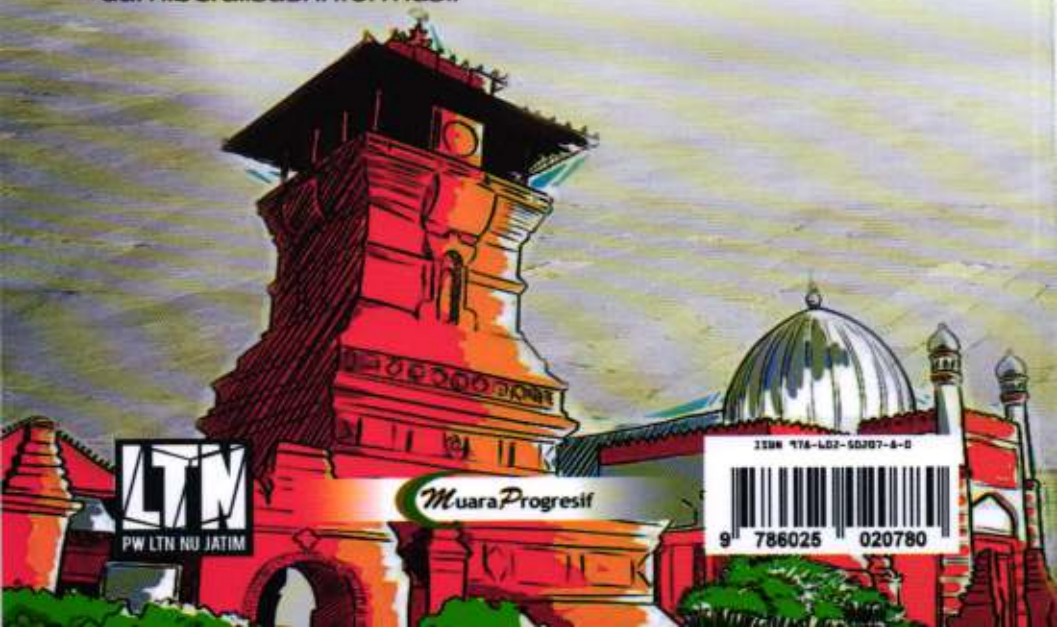


*M*uara *P*rogresif

Secara normatif, Islam memang hanya satu, yaitu bersumber dari wahyu dan firman Allah yang dijabarkan dan disampaikan oleh Rasulullah SAW. Firman Tuhan bersifat meta historis, memiliki kebenaran absolut, dan mengandung prinsip-prinsip umum yang berlaku universal. Untuk mengimplementasikan teks suci ini, umat Islam memerlukan pemahaman sebagai upaya aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran tersebut ke dalam realitas.

Ijtihad sebagai upaya kontekstualisasi ajaran agama ke dalam kehidupan muncul nyaris bersamaan dengan kehadiran Islam itu sendiri. Dari waktu ke waktu, kontekstualisasi itu terus dikembangkan agar Islam benar-benar bisa hadir sebagai agama yang membawa kemaslahatan bagi manusia dan rahmat bagi alam semesta.

Ketika Islam dikembangkan ke bumi Nusantara melalui peran Walisongo, prinsip semacam itulah yang menjadi dasar mereka dalam melakukan dakwah Islam. Sehingga dengan demikian, umat Islam di Nusanara selayaknya mengikuti jejak mereka dengan terus melakukan ijtihad dan kontekstualisasi ajaran Islam. lebih-lebih di era globalisasi dan liberalisasi informasi.



MuaraProgresif



# *Ijtihad* **ISLAM NUSANTARA**

*Refleksi Pemikiran & Kontekstualisasi Ajaran Islam  
di Era Globalisasi & Liberalisasi Informasi*



## Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan

Abd A'la

Ijtihad Islam Nusantara, Refleksi Pemikiran dan Kontekstualisasi Ajaran Islam di Era Globalsasi dan Liberalisasi Informasi

@ Surabaya

PW LTN NU Jatim bekerjasama dengan

Muara Progresif, 2018

vi + 189 halaman. 14,8 x 21 cm

ISBN 978-602-50207-8-0

Penulis : Prof. Dr. H. Abd A'la, M.Ag

Editor : A. Afif Amrullah

Pemeriksa aksara : Ach. Tirmidzi Munahwan

Layout & desain cover : Ahmad Ibnu Umar

Diterbitkan oleh PW LTN NU Jawa Timur

Jl. Masjid Al-Akbar Timur 9 Surabaya

Kerjasama dengan Penerbit Muara Progresif

Perumahan Grand Aloha Regency Blok B6 No.3

Wage, Taman, Sidoarjo

No. HP 082334115077 / 085230702045

e-mail: muaraprogresifsurabaya@gmail.com

Cetakan I, Desember 2018

vi + 189 halaman. 14,8 X 21 cm

ISBN 978-602-50207-8-0

*All Rights Reserved*

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Tulisan yang ada dalam buku ini berasal dari makalah penulis yang telah dimuat dalam jurnal, disampaikan dalam seminar dan sejenisnya. Kendati di tulis dalam waktu yang berbeda-beda dan dalam rentang waktu yang cukup lama, karya ini memiliki benang merah yang merajut kuat satu tulisan dengan tulisan yang lain. Semuanya berangkat dari kegelisahan penulis dalam rangka upaya melabuhkan nilai-nilai Islam ke dalam realitas hidup umat manusia. Saya berharap nilai-nilai Islam yang luhur bagaimana benar-benar hadir menjadi cahaya cemerlang yang menyinari dan menuntun umat Islam dalam pikiran, sikap dan perilaku dalam berbagai dimensinya. Pada gilirannya risalah kerahmatan Rasulullah SAW menyebar luas dan memberikan keteduhan bukan hanya bagi umat Islam, tapi juga sesama dan alam semesta.

Pencarian dan petualangan penulis menemukan titik labuh pada keberagamaan yang disebut Islam Nusantara. Sampai batas tertentu, berdasarkan sejarah berkembangnya Islam di bumi pertiwi ini, penulis meyakini bahwa keberagamaan ini merupakan model yang paling sesuai untuk Indonesia. Bahkan metode, *manhaj* dan sebagainya pada Islam Nusantara sangat dimungkinkan untuk dikembangkan di negara-negara lain.

Sebagai suatu pemikiran, apa yang ada dalam buku ini tentu sangat layak, dan bahkan harus, untuk dikritisi. Sejauh tujuannya untuk menghadirkan Islam sebagai *rahmatan lil*

*alamin*, menjadikan Islam sebagai nilai dan moralitas luhur yang implementatif dalam kehidupan, dan merepresentasikan *al-mashlahat al-ammah*, maka sejauh itu pula kritik dan masukan diperlukan.

Akhirnya, atas terbitnya kumpulan tulisan ini, saya menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada Penerbit PW Lembaga Ta'lif wan Nasyr Nahdlatul Ulama (LTNNU) Jawa Timur yang bekerjasama dengan Penerbit Muara Progresif, juga kepada mas Ahmad Afif Amrullah sebagai editor, mas Achmad Tirmidzi Munahwan sebagai pemeriksa aksara, dan seluruh sahabat dan rekan yang ikut mendorong saya untuk terus berkarya. Sekaligus saya harus memohon maaf karena sampai saat ini, harapan sahabat dan rekan semua belum terpenuhi sesuai harapan.

Ketintang – Surabaya, Desember 2018

Abd A'la

# DAFTAR ISI

Kata pengantar.....	iii
Daftar isi .....	iv
<b>IJTIHAD ISLAM NUSANTARA</b>	
Kontektualisasi Ajaran Islam: Membaca Islam Nusantara dan Signifikansi Penguatan Ijtihad.....	1
<b>MENGAWAL ENTITAS KEISLAMAN INDONESIA</b>	
Mengawal Entitas Keislaman Indonesia di Era Globalisasi; Islam NU sebagai <i>Avant Garde</i> Merespon Liberalisasi Informasi.....	13
<b>ISLAM PRIBUMI</b>	
Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif Nahdlatul Ulama .....	21
<b>JIHAD DALAM KONTEKS INDONESIA KEKINIAN</b>	
Pengentasan Masyarakat dari Kemiskinan dan Keterbelakangan .....	51
<b>CITA-CITA SOSIAL DALAM ISLAM</b>	
Menguak Mabadi Khaira Ummah Nahdlatul Ulama.....	63
<b>GLOBALISASI DAN PESANTREN</b>	
Dari Pembumian Nilai Luhur dan Penguatan Karakteristik Kajian Menuju Pengembangan Budaya Islam Nusantara.....	81

MEMBANGUN PERADABAN DAN SIGNIFIKANSI TEOLOGI TRANSFORMATIF Peran Umat Islam Indonesia dalam Perspektif Kekinian.....	93
OTORITAS KEBENARAN DALAM TEOLOGI ISLAM Mengkritisi Teologi Islam dan Urgensi Pengembangan Teologi Kritis.....	105
TEOLOGI ISLAM KLASIK DALAM KONTEKS KEKINIAN Pembacaan Kritis terhadap Aspek Historisitas Keilmuan Islam.....	119
TITIK TEMU NEO-MODERNISME DAN POST- TRADISIONALISME Akar-Akar Epistemologi dan Pengembangan Islam Substansial.....	129
ISLAM SEBAGAI <i>FAITH IN ACTION</i> Nilai-Nilai Agama Humanitarianistik dalam Teologi Fazlur Rahman.....	157
KONTEKSTUALISASI UNIVERSALITAS BAHASA AL-QUR'AN Tawaran Arkoun tentang Interpretasi Makna dan Nilai al-Quran ke dalam Kehidupan.....	169
Sumber Tulisan.....	186
Biodata Penulis.....	188



## IJTIHAD ISLAM NUSANTARA:

### **Kontektualisasi Ajaran Islam: Membaca Islam Nusantara dan Signifikansi Penguatan Ijtihad**

Sejak dahulu kala al-Quran menegaskan, Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW dihadirkan dalam kehidupan ini sebagai rahmat bagi semesta alam. Kehadiran Islam seutuhnya ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia dan kehidupan. Kehidupan yang sejahtera, damai, berkeadilan, dan kehidupan yang didasarkan pada nilai-nilai luhur merupakan visi dan tujuan ajaran Islam. Etik-moralitas luhur merupakan awal dan akhir dalam ajaran Islam. Islam senyatanya agama moral, sebagaimana dinyatakan Rasulullah bahwa Ia diutus Allah semata-mata untuk memaripurnakan akhlak yang agung.

Ajaran Islam ini meniscayakan setiap muslim untuk menubuhkan nilai-nilai itu dalam dirinya. Pada saat yang sama, mereka dituntut untuk melabuhkan dan menyebarluaskannya dalam kehidupan dalam berbagai aspeknya. Di sini manusia sebagai khalifah di muka bumi yang bertugas melestarikan dan mengembangkan kehidupan benar-benar hadir dalam kehidupan.

Melalui ajaran Islam yang sangat luhur itu, umat Islam yang saat ini berjumlah sekitar 1,6 miliar, atau 23 persen dari total penduduk dunia yang berjumlah sekitar 6,9 miliar, sejatinya bisa memainkan peran sentral dan sumbangan

signifikan dalam membangun dan mengembangkan kehidupan yang lebih baik. Negara-negara dengan penduduk mayoritas Muslim mulai dari benua Afrika, kawasan Timur Tengah hingga Asia Tenggara seharusnya menjadi rujukan bukan hanya dalam pembumian etik-moralitas luhur, tapi juga dalam pengembangan peradaban yang lebih lebih berwajah manusiawi dan menjanjikan bagi masa depan yang lebih.

Namun realitas yang ada memperlihatkan jauh panggung dari api. Di beberapa negara dengan penduduk yang mayoritas Muslim, seperti Sudan, Syria, dan Irak, konflik dan kekerasan dalam beragam bentuknya justru menjadi fenomena kehidupan sehari-hari mereka. Lebih dari itu beberapa kelompok Muslim di beberapa negara lebih mengedepankan kekerasan dan mengumbar kebencian dalam berinteraksi dengan kelompok lain yang berbeda dengan mereka. Ironisnya, simbol dan atribut agama sering dilekatkan dalam konflik dan kekerasan tersebut. Pelaku kekerasan ini tidak segan-segan untuk mengatasnamakan agama dalam melakukan aksi kekerasan (yang terkadang sangat brutal) tersebut. Syukurlah, Indonesia dengan penduduk Muslim terbesar sedunia sampai derajat tertentu tidak menampakkan wajah seburuk beberapa negara Muslim seperti yang tersebut di atas. Dalam rentang sejarah panjang yang dilaluinya, Indonesia dapat dikatakan relatif aman dan damai. Hal ini bukan berarti tidak ada persoalan. Akhir-akhir ini, gesekan di masyarakat dengan ujung konflik dan kekerasan tampak muncul di sana sini. Kendati kejadian sejauh ini dapat disebut berskala kecil, tapi pembiaran terhadap fenomena ini bukan mustahil akan menguat dan meluas. Apalagi dalam beberapa kasus yang terjadi, agama sering diseret-seret masuk ke dalamnya. Sebab penggunaan agama dalam konflik sangat rentan untuk menjadi virus epidemik (sekaligus endemik) dan mengalami eskalasi dengan mudah.

Realitas seputar masalah itu urgen untuk didiskusikan. Sebab apapun agama kita, bangsa kita, jabatan kita, dan atribut-atribut lain yang disandang, kita memiliki tugas yang sama; mengembangkan kehidupan yang lebih baik, dan pasti diminta pertanggungjawabannya, entah hari ini atau nanti.

## **MELACAK AKAR MASALAH**

Kesenjangan yang demikian lebar antara ajaran Islam dan realitas keberagamaan umat perlu dikaji dan dianalisis secara mendalam. Kita jangan sampai terjebak untuk melakukan simplifikasi persoalan. Sejauh penelitian yang penulis ketahui, hal itu berpulang pada persoalan yang sangat kompleks yang melibatkan aspek yang sangat beragam, dari persoalan pemahaman agama, pendidikan, politik kekuasaan, hingga persoalan ekonomi. Satu persoalan berkelindan dengan persoalan yang lain, yang kemudian menghasilkan suatu tindakan yang bukan hanya merugikan terhadap masyarakat luas, tapi juga umat Islam, bahkan kehidupan itu sendiri.

Salah satu aspek yang perlu dicermati adalah pemahaman agama yang parsial. Pemahaman ini cenderung mengantarkan umat kepada ketidakmampuan untuk menangkap visi substantif dan misi Islam yang holistik. Pemahaman yang sepotong-potong dapat melahirkan pandangan yang bukan hanya tidak sejalan, tetapi juga bertentangan dengan tujuan agama. Seiring dengan itu, ia juga akan berkembang menjadi keberagamaan yang rigid dan eksklusif. Namun pemahaman parsial semata tidak akan menjadi kekuatan yang menghancurkan. Ia hanya akan menjadi sekadar pandangan dan bersifat individual yang sulit untuk berkembang menjadi kekuatan aksi.

Pandangan keagamaan yang sempit semacam itu bisa berkembang manakala didukung oleh pola pendidikan yang belum memadai. Keberagamaan ini akan menjadi anutan

kelompok tertentu seiring dengan adanya pendidikan yang belum merepresentasikan pendidikan dalam artian yang sebenarnya, Misalnya, belum berkembangnya pendidikan yang transformatif, mendewasakan, integratif, dan mencerahkan.

Diakui atau tidak, pendidikan berperan cukup besar dalam menentukan tersebar tidaknya pola keberagaman tersebut. Meskipun demikian, kolaborasi keduanya tidak akan melahirkan gerakan radikal brutal sejauh tidak ada campur tangan politik kekuasaan yang masuk ke dalamnya. Kekerasan dan sejenisnya akan tumbuh kembang menjadi fenomena keberagaman sejalan dengan terkooptasinya agama dalam dunia politik kekuasaan. Sampai saat ini, pandangan Tibi tentang radikalisme agama sampai derajat tertentu masih menampakkan relevansinya. Ia menyatakan bahwa radikalisme (Tibi: fundamentalisme) agama senyatanya bukan sebagai kepercayaan yang bersifat spiritual, tapi lebih menampakkan diri sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan sosiopolitik dan ekonomis (dengan klaim) dalam rangka membangun tatanan ilahi.<sup>1</sup> Senada dengan itu, Khaled Abou elFadl juga bersikukuh bahwa gerakan yang ia sebut puritanisme-supremasi merupakan gerakan yang muncul akibat perasaan kalah dari kelompok apologis terhadap Barat, dan juga terhadap kelompok muslim di luar kelompok mereka.<sup>2</sup> Pendapat dua tokoh Muslim yang hidup di Barat itu juga didukung oleh intelektual dari dunia Islam, al-Jabiri. Hasil penelitiannya menyebutkan, bahwa ekstremisme agama (ungkapan lain dari radikalisme) tak

---

<sup>1</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), hlm. 20.

<sup>2</sup> Lihat Khaled Abou El Fadl, "Islam and The Theology of Power" dalam *Middle East Report*, No. 221 (Winter, 2001), hlm. 33.

lebih dari sekadar kamufase ideologi (politik).<sup>3</sup> Banyak juga penelitian lain yang berkesimpulan semacam itu. Artinya, menguatnya radikalisme brutal mengakar pada seluk beluk persoalan politik dengan segala turunannya, khususnya ekonomi.

Memang harus diakui politik yang berkembang dewasa ini adalah politik yang belum sepenuhnya berpihak kepada rasa keadilan, belum seutuhnya mampu mengembangkan pemerataan ekonomi, dan belum setulusnya memberikan rasa aman dan kesejahteraan bagi semua, terutama bagi penduduk di dunia ketiga. Kesenjangan ekonomi demikian menganga, dan bahkan semakin membesar. Misalnya saja, delapan (8) orang miliader dunia menguasai lebih dari setengah kekayaan dunia.<sup>4</sup> Sementara di belahan dunia lain, banyak anak kelaparan dan kekurangan gizi, di beberapa negara lainnya ada orang yang justru berkelimpahan harta dan menguasai kekayaan yang sangat fantastis.

Ketimpangan itu tentu akan membuat iri orang dan kelompok yang selama ini “merasa” atau “sengaja” terpinggirkan. Beramalgalamasi atau bergumul dengan aspek lain, kondisi itu mengantarkan mereka untuk melarikan diri kepada agama. Mereka menjadikan agama sebagai media perlindungan dan sekaligus perlawanan. Karena melalui agama mereka dengan mudah menyentuh emosi untuk mengobarkan semangat dan menyatukan langkah. Dalam kondisi seperti ini, agama (sering kalau tidak selalu) dijadikan sekadar justifikasi untuk melindungi kepentingan sempit mereka dan membenarkan tindakan mereka kendati bertentangan nilai-nilai substantif

---

<sup>3</sup> Lihat Muhammad Abid alJabiri, *Qadlaway alFikr alArabi: alMas-alah alTsaqafiyah*, (Beirut: Markaz Dirasat alWahdah al'Arabiyyah, 1994), hlm, 111-117.

<sup>4</sup> Lihat Liputan6, 16 Januari 2017, dalam <http://bisnis.liputan6.com/read/2828366/8-miliarder-ini-kuasai-lebih-dari-setengah-kekayaan-dunia/>

ajaran agama. Realitas yang kemudian mengedepan adalah pudarnya nilai-nilai etik-moralitas agama yang luhur berganti menjadi sikap, perilaku, dan tindakan kelompok yang sarat dengan kekerasan dan seumpamanya.

Reduksi agama semacam itu terjadi saat agama dipersepsi –meminjam konsep Geertz<sup>5</sup> yang kemudian dikembangkan Tibi– sebagai *model of reality*. Pemahaman model ini menjadikan ajaran agama, khususnya teks suci dipahami sebagai representasi realitas, yang konkret, yang menampilkan kesesuaian dengan objek yang digambarkan. Pada umumnya kelompok fundamentalis (baca, radikal brutal, pen.) melihat konsep dalam teks dan realitas itu sendiri sebagai satu yang tunggal dan sama. Realitas diukur menurut bentuk sebagaimana didokumentasikan dalam teks suci.<sup>6</sup> Realitas kehidupan harus persis sama dengan apa yang tertulis dalam teks suci.

Pada posisi itu pengabaian atas pesan-pesan utama al-Quran yang oleh Jamal al-Banna disebut *ta'thil al-Quran* menjadi gejala yang fenomenal. Hal ini dapat dilihat dari manipulasi yang dilakukan sebagian ahli tafsir (tentunya juga kelompok radikal brutal, pen) terhadap al-Quran. Mereka hanya mengedepankan ayat-ayat pedang, dan meninggalkan sekitar lebih seratus dua puluh ayat tentang hikmah, *maw'idzah hasanah*, anjuran untuk berlapang dada, sabar, dan toleransi, ketidakbolehan klaim keimanan, dan sejenisnya.<sup>7</sup> Di sini agama tak lebih sebagai pembenar mereka untuk mengumbar kebencian, melakukan kekerasan, penistaan, dan tindakan

---

<sup>5</sup> Clifford Geertz, "Religion As a Cultural System" dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, (Fontana Press, 1993), hlm. 93

<sup>6</sup> Lihat Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, (Boulder- Sa Francisco - Oxford: Westview Press, 1991), hlm. 8 dan 11.

<sup>7</sup> Jamal al-Banna, *al'Awdah ila al-Qur-an*, (Kairo: Dar alSyuruq, 2008), hlm. 16.

anarkis lainnya terhadap kelompok yang tidak sejalan dengan mereka.

## **KONTEKSTUALISASI AJARAN AGAMA DAN PENGALAMAN ISLAM NUSANTARA**

Secara normatif, Islam hanya satu, yaitu wahyu dan firman Allah yang pada saat yang sama dijabarkan dan disampaikan oleh Rasulullah. Firman Tuhan bersifat meta historis, memiliki kebenaran absolut, dan mengandung prinsip-prinsip umum yang berlaku universal. Untuk mengimplementasikan teks suci ini, umat Islam memerlukan pemahaman sebagai upaya aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran tersebut ke dalam realitas konkret.

Pada masa Nabi Muhammad SAW umat Islam melaksanakan ajaran Islam yang satu ini dengan mengikuti petunjuk Rasulullah langsung. Selain itu, mereka –terutama di kala tidak berada dengan (atau jauh dari) Rasulullah– juga melakukan ijtihad. Peristiwa dialog Rasulullah dengan Mu'adz mengenai cara-cara penyelesaian masalah agama sebelum berangkat ke Yaman dalam rangka menjalankan perintah Nabi<sup>8</sup> menjelaskan seutuhnya tentang hal tersebut. Berbeda dengan kalam Allah, ijtihad memiliki kebenaran nisbi dan sangat kontekstual. Di tangan umat Islam ini, Islam yang satu berkembang menjadi keberagaman yang sangat beragam. Namun terlepas dari keragaman yang ada, visi qur-ani Islam yang sangat menekankan pada nilai akhlak yang luhur mutlak menjadi benang merah yang merangkai seluruh keragaman tersebut.

Ijtihad sebagai upaya kontekstualisasi ajaran agama ke dalam kehidupan muncul nyaris bersamaan dengan kehadiran Islam itu sendiri. Dari waktu ke waktu, kontekstualisasi itu

---

<sup>8</sup> Lihat Abu Dawud Sulaiman alAsy'ats, *Sunan Abi Dawud*, Vol. 5, (Damaskus: Syirkah al-Risalah al-'Aalamiyah, 2009) hlm. 444.

terus dikembangkan. Di tangan al-Syafii, kontekstualisasi agama menemukan titik labuhnya yang cukup kuat melalui tawaran metodologi pembumian ajaran Islam (khususnya hukum) yang disebut sebagai pertama yang sistematis. Sejarah terus berjalan, demikian pula upaya pembumian ajaran Islam ke dalam ruang dan waktu terus dikembangkan dari waktu ke waktu.

Semua itu memperlihatkan bahwa Islam –atau agama apapun– tidak bisa dipersepsikan sebagai *model of reality*. Islam sebagai agama yang diturunkan semata-mata untuk kebaikan manusia dan kehidupan niscaya dipahami sebagai *model for reality*; sebuah ajaran yang bersifat abstrak (general) untuk dikontekstualisasikan dan dikembangkan dalam realitas kehidupan, di mana antara ajaran dan realitas tidak selalu berada dalam kesesuaian atau kesamaan struktural.<sup>9</sup> Ajaran sebagai sumber dan dasar kehidupan perlu dimaknai berdasarkan ruang dan waktu dengan tetap berpijak pada prinsip dan nilai ajaran tersebut. Kontekstualisasi yang perlu dikembangkan bukan sembarang kontekstualisasi, tapi yang bertanggung jawab yang didasarkan pada kemaslahatan kehidupan dan kepentingan manusia secara keseluruhan. *Maqashid as-syari'ah* dan *al-mashlahah* merupakan tolok ukur yang tidak bisa ditawar-tawar kembali.

Ulama masa klasik hingga pertengahan telah merumuskan *maqashid* ke dalam tiga klasifikasi; *dlaruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*. Dalam pandangan al-Juwaini, guru al-Ghazali, *dharuriyat* meliputi kepercayaan, jiwa, pikiran, milik pribadi, dan uang. Ia bersikukuh, Islam harus melindungi kelima hal tersebut. Hampir sama dengan gurunya, al-Ghazali berpendapat bahwa kebutuhan dasar manusia yang harus dilidungi adalah kepercayaan, jiwa, pikiran, keturunan, dan kekayaan.

---

<sup>9</sup> Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of .....*, hlm. 11.



Hal semacam itu pula yang menjadi perhatian dan kepedulian Ibn Abd al-Salam, al-Qarafi, dan al-Syathibi.<sup>10</sup>

Ketika Islam dikembangkan ke bumi Nusantara melalui peran Walisongo, hal-hal semacam itu yang menjadi dasar mereka dalam melakukan kontekstualisasi Islam. Dalam melakukan dakwah, mereka bukan sekadar menjaga hak-hak dasar manusia tersebut, tapi sekaligus juga sangat menghargai budaya, kesenian dan kearifan lokal. Mereka menjadikan kesenian lokal, misalnya wayang yang sangat digemari masyarakat, tembang dan tari topeng sebagai media untuk mengenalkan Islam. Di antara para Wali, semisal Sunan Giri, juga menghadirkan Islam melalui permainan anak-anak.<sup>11</sup> Dengan demikian kehadiran Islam di tengah masyarakat Nusantara relatif tidak mengalami resistensi dan jauh dari penggunaan kekerasan. Bahkan masyarakat sampai derajat tertentu tidak menganggap Islam sebagai sesuatu yang asing, yang datang dari luar.

Islam dengan ciri-ciri semacam itu merupakan salah satu karakteristik dari Islam yang berkembang di kepulauan Nusantara. Islam bukan sekadar numpang hadir di kawasan ini, tapi telah menjadi bagian yang intrinsik. Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan Islam model ini adalah Islam Nusantara.

Islam Nusantara kian berkibar ketika dilabuhkan dan disebarluaskan lebih lanjut oleh para pendiri Nahdlatul Ulama dan generasi penerusnya. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan dasar Pancasila menemukan legitimasi

---

<sup>10</sup> Untuk jelasnya selain bisa merujuk langsung ke karya-karya mereka, juga bisa membaca Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah As Philoshophy if Islamic Law: A Systems Approach*, (London - Washington: International Institute of Islamic Thought, 2008) hlm. 16 ff.

<sup>11</sup> Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2016), hlm. 179.

yang teguh melalui Nahdlatul Ulama. Hal ini dapat dilacak dari Resolusi Jihad-nya KH Hasyim Asy'ari yang menjadikan perjuangan mempertahankan tanah air (Indonesia yang tidak eksplisit sebagai negara Islam) sebagai jihad. Demikian pula hal itu dapat dilacak dari hasil Munas NU di Situbondo tahun 1984 yang mengukuhkan NKRI sebagai bentuk final dan tidak boleh dipersoalkan lagi dari sisi teologis dan keagamaan secara umum. Metode dan strategi Islam Nusantara layak menjadi rujukan bagi masyarakat Muslim global, karena keberadaan Indonesia sebagai negara dengan penduduk mayoritas Muslim sepanjang rentang sejarah yang dilalui relatif mencerminkan kedamaian, kesejahteraan, dan seumpamanya dibandingkan negara-negara Muslim lainnya.

Namun menguatnya kelompok Muslim dengan pandangan, sikap dan aksi yang terkadang merugikan kelompok lain akhir-akhir ini mengharuskan pengusung dan pendukung Islam Nusantara untuk mengkaji ulang pola dan strategi yang selama ini dilakukan. Dalam ungkapan lain, kita memerlukan rekontekstualisasi yang lebih responsif terhadap perkembangan yang ada.

Pada saat yang sama, rekontekstualisasi ini juga perlu diyakini akan lebih menjamin bagi kelestarian NKRI. Di samping itu, melalui rekontekstualisasi, Islam Nusantara diharapkan dapat menjadi salah satu rujukan dalam pengembangan Islam di berbagai belahan dunia.

## **PENGEMBANGAN IJTIHAD DAN STRATEGI**

Salah satu aspek yang perlu dilirik untuk melakukan rekontekstualisasi adalah pada penguatan dan perluasan makna dan metode ijtihad. Sejauh ini mazhab manhaji sebagai kerangka ijtihad NU masih sebatas pada mazhab Syafii. Saat ini merupakan waktu yang tepat untuk memperluas dari satu mazhab menjadi mazhab manhaji dalam mazhab yang

empat yang secara teoritis menjadi anutan organisasi ini sejak awal.

Sejalan dengan itu, pendekatan yang digunakan dalam melakukan qiyas, ijma', atau ijtihad lainnya perlu diperkaya dan didialogkan secara sistematis dengan ilmu-ilmu bantu lain, mulai sosial, antropologi, teknologi dan sebagainya sesuai lahan garapan yang perlu diijtihadkan. Selama ini penggunaan ilmu-ilmu bantu itu masih terkesan bersifat *ad hoc* dan belum dikembangkan menjadi bagian yang terintegrasi secara sistematis.

Hal lain yang tidak kalah penting, rekontekstualisasi tidak bisa sekadar bersifat akademik dan wacana semata. Gerakan transformatif menjadi bagian yang sangat urgen untuk dilakukan. Masyarakat perlu diyakinkan, kontekstualisasi Islam dalam bentuk Islam Nusantara dan sejenisnya merupakan salah satu upaya terbaik dalam mengaktualisasikan dan membumikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan konkret di Indonesia. Tentunya, gerakan transformatif ini tidak bisa sekadar bersifat ceramah dan sejenisnya. Ia memerlukan aksi dalam bentuknya yang sangat beragam mulai penguatan lembaga-lembaga yang bervisi Islam Nusantara, penguatan ekonomi umat dan bangsa, sampai peneguhan solidaritas yang didasarkan pada *ukhuwah islamiyah*, *wathaniyah*, dan *basyariyah* secara bersamaan.

Seiring dengan itu, kerjasama NU dengan organisasi dan lembaga lain, termasuk perguruan tinggi mutlak diperteguh dan dikembanguaskan. Dewan Masjid Indonesia sangat urgen untuk digandeng guna menyelamatkan masjid-masjid dari kooptasi kelompok yang menjadikan masjid sebagai tempat persemaian gerakan yang sarat dengan kebencian dan kekerasan.

Alhasil, gerakan rekonstektualisasi tersebut harus dimulai saat ini juga secara sistematis, dilakukan secara strategis dan berjangkauan jauh ke depan. Gerakan ini niscaya ditumbuhkembangkan secara berkesinambungan sebagaimana pengembangan konsep juga niscaya dilakukan dari waktu ke waktu.

# MENGAWAL ENTITAS KEISLAMAN INDONESIA

## Mengawal Entitas Keislaman Indonesia di Era Globalisasi; Islam NU sebagai *Avant Garde* Merespon Liberalisasi Informasi

Globalitas saat ini merupakan kenyataan yang hadir di tengah-tengah dan melingkari kehidupan bangsa. Kehadirannya yang didukung sepenuhnya oleh teknologi informasi –apakah kita suka atau tidak– nyaris sulit atau bahkan tidak mungkin lagi untuk ditolak. Pendesabuanaan ini terus merambah masuk ke ruang publik hingga ranah yang sangat privat dengan segala implikasinya.

Ketika awalnya digulirkan, ada anggapan globalisasi akan mempersatukan masyarakat dunia melalui penciptaan waktu, ruang, dan hilangnya batas negara.<sup>12</sup> Melalui itu, solidaritas baru yang bersifat universal diharapkan muncul dan berkembang. Pada saat yang sama, sekat-sekat primordialisme dan sejenisnya akan kian terpupus. Pada gilirannya, ia diyakini akan membawa misi luhur untuk kesatuan kehidupan dalam kesetaraan, keadilan, dan kedamaian sehingga akan membawa kesejahteraan bagi kehidupan seluruh umat manusia di

---

<sup>12</sup> Lihat Hira Jhamtani, "Perjalanan Kesepakatan Perdagangan Dunia: Alat Globalisasi untuk Menundukkan Dunia Ketiga" dalam *Jurnal Wacana*, (Edisi 5, Tahun II, 2000), 37-38.

berbagai belahan dunia. Namun harapan itu tak kunjung datang. Sebaliknya, masyarakat-masyarakat miskin, termasuk sebagian besar umat Islam kian terpinggirkan. Bahkan – menurut Sindhunata– dengan alasan globalisasi yang sering diartikan dengan perdagangan bebas, dunia-dunia maju menelan harta-harta negara-negara miskin. Lebih dari itu, globalisasi bukan semata persoalan perdagangan bebas, tapi juga soal pandangan hidup yang meremehkan dari mereka yang kuat terhadap mereka yang lemah.<sup>13</sup> Pendesabuanaan berkembang menjadi suatu paradigma yang sampai batas tertentu mengembangkan kolonialisme model baru. Globalitas juga membuka peluang yang bisa mengantar manusia ke dalam persaingan sengit, merobek-robeknya dengan kebendaan, dan konsumerisme.<sup>14</sup> Konkretnya, ia lebih menampakkan diri sebagai proses pertandingan antara yang yang kuat dan yang lemah, yang selalu dimenangkan oleh kelompok yang kuat. Pada tataran itu, negara-negara selatan dan negara muslim seutuhnya berada dalam posisi kelompok yang lemah.

Persoalan menjadi tambah ruwet ketika globalitas yang didukung teknologi informasi dalam bingkai neoliberalisme kapitalistik melahirkan liberalisasi informasi. Masyarakat lalu menjadi bulan-bulanan atau boneka yang diatur dan digiring sesuai kehendak kelompok yang menguasai informasi. Seputar persoalan itu perlu didiskusikan dan dicari suatu solusi sistematis dan holistik. Sebab kehidupan di sekitar kita memperlihatkan seutuhnya fenomena tersebut secara kuat. Masyarakat di Indonesia –sampai derajat tertentu– juga telah menjadi makanan empuk globalitas.

---

<sup>13</sup> Sindhunata, "Dilema Globalisasi" dalam *Jurnal Basis*, (No. 01- 02, Tahun ke-52, Januari – Februari, 2003), 5.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 18.

## LIBERALISASI INFORMASI DI INDONESIA

Pusaran liberalisasi informasi yang melanda bangsa ini demikian kuatnya. Kendati Pemerintah telah berupaya menutup kran informasi, terutama yang dianggap akan berdampak negatif, masyarakat tetap saja dapat mengakses atau menonton hampir segala berita, tontonan, dan sejenisnya dengan mudah. Bahkan individu atau masyarakat yang tidak mau mengakses pun, mereka –implisit atau eksplisit– dipaksa untuk masuk ke dalam jaringan komunikasi.

Jejalan informasi membuat masyarakat tidak tahu lagi apa sebenarnya keinginan mereka. Mereka tidak mampu membedakan antara kebutuhan dan keinginan. Media massa memutarbalikkan realitas; keinginan dijadikan kebutuhan, dan keperluan dasar dirubah menjadi sesuatu yang dianggap tersier atau kurang penting lagi. Berdasarkan hal itu, benar yang disampaikan Ritzer sebagaimana dikutip Moghissi bahwa saat ini telah terjadi semacam “McDonald-sasi” masyarakat yang membuat mereka tidak berdaya untuk mengambil pilihan rasional.<sup>15</sup> Masyarakat di luar dunia pertama dipaksa mengikuti kehendak negara-negara kapitalis yang maju. Mereka dijejali berbagai “kebutuhan” yang sejatinya mereka tidak atau kurang memerlukannya.

Terjangan media massa dan semacamnya mengantarkan masyarakat ke dalam sikap pragmatisme akut. Semua yang tampak dan ada di depan mata dianggap baik dan diupayakan untuk diraih, dicicipi, dan dikuasai. Fenomena yang kemudian menguat adalah terjadinya degradasi moral yang menghinggapi hampir seluruh lapisan masyarakat, dari akar rumput hingga elit yang berkuasa. Pergaulan yang bebas nilai, korupsi, dan hal-hal lain yang bersifat moral individu dan sosial yang

---

<sup>15</sup> Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, Terjemahan, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 76.

degradatif merupakan sesuatu yang sangat biasa terjadi dalam masyarakat dan institusi yang terus hadir di sekitar kita.

Menyikapi hal itu, negara benar-benar tidak berdaya. Politik negara (pada titik tertentu) telah berahir dan ditelan habis globalitas<sup>16</sup> digantikan kekuasaan pasar. Globalitas menciptakan *tsaqafah al-ikhtiraq*<sup>17</sup> (budaya penetrasi) yang mampu merembes masuk ke dalam setiap relung kehidupan sampai yang terdalam dan sangat privat.

Derasnya informasi selain membuka peluang besar bagi masuknya budaya konsumerisme dengan segala turunannya, juga menempatkan ideologi pemikiran transnasional fundamentalis untuk menawarkan posisinya sebagai tandingan terhadap ideologi neokapitalisme yang diusung globalitas. Melalui janji-janji bahwa ideologi tersebut dapat menyelesaikan persoalan, yang diujakan sangat menarik, sebagian masyarakat mulai terbuai dan masuk dalam lingkaran ideologi tersebut. Kenyataan menunjukkan, bukan dampak negatif globalisme yang selesai, tapi persoalan lain justru mencuat ke permukaan dan membuat bangsa ini hidup dari krisis ke multi krisis. Jati diri bangsa nyaris tergadaikan, dan ditambah lagi memudarnya nasionalisme. Di atas semua itu, konflik dan kekerasan terus mendera masyarakat.

## ISLAM DAN INFORMASI

Idealnya, informasi yang sejatinya harus berkembang dalam kehidupan ini adalah informasi yang merepresentasikan nilai-nilai luhur, berorientasi pengembangan peradaban, memanusiaikan manusia, dan mengantarkan mereka dalam

---

<sup>16</sup> Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Qadlaya fi al-Fikr al-Mu'ashir: al-'Aulamah, Shira' al-Hadlarah, al-'Awdah ila al-Akhlaq, al-Tasamuh, al-Dimuqrathiyah wa Nidza al-Qiyam, al-Falsafah wa al-Madinah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1997), 150-151.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 143.



kehidupan yang berkeadilan, dan sejahtera lahir batin. Dalam al-Quran, misalnya, disebutkan bahwa informasi dan komunikasi harus merupakan *qaulan sadida* (al-Ahzab:70), *qaulan ma'rufa* (al-Baqarah: 263), *qaulan layyina* (Thaha: 44), dan *qaulan maysura* (al-Isra': 28). Namun dewasa ini realitasnya ada sisi-sisi (kalau tidak banyak) dari dunia informasi yang berdiri diametral dengan ideal normatif tersebut.

Umat Islam Indonesia tentu tidak bisa lari dari kenyataan yang pahit itu. Mereka tidak mungkin menutup jendela dan pintu kehidupan mereka untuk menolak kehadiran penyebaran informasi itu. Selain akan membuat mereka akan terkucil dari pergaulan dunia, hal itu juga tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Umat Islam sebagai individu, kelompok, atau bangsa, dituntut untuk hadir dan menyapa kehidupan. Mereka memiliki peran sebagai khalifah Allah yang harus menyebarkan sifat-sifat Allah dalam kehidupan untuk membangun peradaban.

Karena itu, ketika dunia informasi berseberangan dengan nilai-nilai Islam substantif, mereka bukan diharuskan mungkir dari panggung kehidupan, atau membendung informasi yang tampaknya tidak mungkin atau sulit dilakukan. Justru mereka hanya dituntut untuk melakukan filterisasi. Seiring dengan itu, mereka niscaya meresponnya secara bijak, atau mengembangkan informasi alternatif yang lebih baik.

Hal lain yang menjadi perhatian Islam adalah bagaimana jati diri manusia –entah golongan, kelompok, atau bangsa– dikembangkan sebagai salah satu modal utama untuk pengembangan informasi dan komunikasi yang transformatif yang dapat memperkuat dan membumikan nilai-nilai ketakwaan dalam pengertian luas. Islam menghargai identitas dan jati diri suatu kelompok atau bangsa. Dengan karakteristik itu, masing-masing membangun peradaban yang saling memperkaya dan menyempurnakan satu dengan yang lain.

## ISLAM INDONESIA ALA NU MERESPON LIBERALISASI INFORMASI

Dalam konteks Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) memiliki potensi besar untuk penyebaran dan pembumih nilai-nilai Islam transformatif yang dapat merespon secara kritis dan kreatif atas liberalisasi informasi yang dewasa ini mengungkit kehidupan bangsa. Ajaran dan nilai-nilai Islam yang dianut NU mengantarkan organisasi keagamaan ini untuk tidak terjebak ke dalam pandangan dikotomis hitam putih; menolak informasi atau menelan bulat-bulat suguhan informasi yang mengitarinya. Nilai *tawazun*, *ta'adul*, *tawassuth* dan *tasamuh*, sebagai nilai dasar Islam NU akan menjadikan NU dapat berperan maksimal untuk menyikapi informasi secara arif, bijak, kritis, dan apresiatif.

Nilai-nilai itu pula yang membuat NU memiliki kearifan lokal dan mampu mendialogkan nilai-nilai Islam dengan budaya dan kehidupan konkret. Dengan demikian, NU tidak terperangkap dalam angan-angan utopis, sekaligus tidak larut dalam pragmatisme yang melunturkan jati diri mereka. NU hadir untuk menyebarkan Islam kontekstual yang transformatif. NU berkomitmen untuk menghadirkan Islam Indonesia sebagai nilai untuk mengantarkan bangsa menuju kehidupan yang dicita-citakan.

Semua itu merupakan kekayaan yang memberikan dasar bagi NU untuk tidak sekadar merespon dan mengkritisi informasi yang lalu lalang dalam kehidupan bangsa, tapi juga membangun informasi alternatif yang dapat menjadikan tolehan, rujukan dan tumpuan masyarakat. Selanjutnya melalui informasi semacam itu peradaban yang berwajah Islam Indonesia diagendakan untuk segera dikembangkan.

Untuk memulai itu, NU niscaya melakukan kajian sistematis dan holistik mengenai akar yang menyebabkan masyarakat

demikian mudah menjadi makanan empuk liberalisasi informasi. Pendidikan perlu ditelaah ulang, Ketidakberdayaan masyarakat dalam sisi ekonomi juga perlu mendapat perhatian serius. Demikian pula memudarnya nasionalisme yang kian menguat niscaya pula untuk mendapatkan penekanan khusus untuk dibincang secara serius.

Persoalan itu kemudian didekati dan didialogkan dengan nilai-nilai Islam yang dianut NU untuk diarahkan kepada pencarian solusi. Dari sini, kebijakan untuk mengkonstruksi informasi yang kemudian diturunkan ke dalam serangkaian program harus segera dicanangkan.

Jika hal itu dapat dilakukan, NU bukan hanya dapat membendung informasi degradatif yang akan mengikis habis jati diri bangsa dan karakter muslim Indonesia. Namun NU juga dapat mengembangkan informasi yang dapat memberikan pencerahan bagi kehidupan bangsa dan muslim Indonesia untuk menggapai kehidupan sejahtera dalam wadah NKRI.

## ISLAM PRIBUMI:

### Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif Nahdlatul Ulama

Watak kental yang mewarnai sejarah perjalanan Nahdlatul Ulama (NU) di bumi pertiwi ini, salah satunya terletak pada upayanya yang cukup *intens* untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kreatif ke dalam kehidupan konkret yang dialami umat. Melalui dialog dengan ruang dan waktu yang mengitarinya itu, Islam yang dikembangkan NU menjadi Islam yang bersifat *indigenous* yang dapat memenuhi tuntutan dan kebutuhan riil yang dialami masyarakat sehingga diterima secara relatif mudah oleh mereka, dan menjadi bagian yang menyatu dalam kehidupan mereka.

Dialog Islam dengan kehidupan tersebut sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dalam suatu dunia yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak– memiliki peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga nantinya memunculkan suatu peradaban yang cukup diperhitungkan oleh masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam sejarah itu telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persi, Turki, India sampai Melayu. Masing-masing dengan

karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* yang menjadi benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Realitas kesejarahan seperti itu mengantarkan organisasi yang sudah salah kaprah dianggap tradisional<sup>18</sup> (atau bahkan konservatif) ini kepada kepedulian dan komitmen untuk membumikan nilai-nilai Islam ke dalam ruang dan waktu yang dialami manusia. Dengan demikian, NU menjadikan Islam sebagai sesuatu yang sama sekali tidak asing bagi masyarakat, dan sekaligus tetap tidak kehilangan karakteristiknya yang universal sebagai nilai-nilai yang bersifat transendental dan ilahi.

---

<sup>18</sup> Dalam wacana gerakan Islam pada abad kedua puluh yang lalu (dan mungkin masih berlangsung sampai saat ini), gerakan Islam cenderung dibagi secara dikotomis menjadi modernis dan tradisional. Azra menyatakan, bahwa sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan distingsi –yang kemudian menjadi dikotomi – antara “Islam tradisional” (dengan segala citra negatif yang dilekatkannya, pen.) dan “Islam modernis” dalam kajian tentang Islam Indonesia adalah Deliar Noer. Ia telah membuat secara tegas perbedaan mendalam antara Muhammadiyah, Persis dan sejenisnya sebagai kelompok modernis, dan NU sebagai kelompok tradisional. Padahal dalam realitasnya, pengelompokan seperti itu sudah tidak relevan lagi. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Cetakan I, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 60-61, dan 19. Di tangan intelektual seperti Barton, tipologi semacam itu menjadi benar-benar mandul. Bahasan secara rinci tentang runtuhnya teori itu dapat dibaca dalam Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980*, dan karya-karya lain yang sejenis.

## NU MENAPAKI SEJARAH

Kehadiran NU dengan watak Islamnya yang bernuansa lokal merupakan satu wujud keprihatinan terhadap menyebarnya Islam yang mengabaikan lokalitas dan keragaman kehidupan. Pemahaman Islam yang dikembangkan revivalisme pra-modernis yang tumbuh dan berkembang sejak abad ke delapan belas tersebut diklaim sebagai respon terhadap kemerosotan sosio-moral masyarakat Muslim yang terjadi saat itu. Kelompok ini melihat bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar.

Sebagai solusinya, mereka menyerukan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad, serta pada saat yang sama meninggalkan segala hal yang dianggap bid'ah. Namun semangat kembali kepada sumber-sumber asli diformulasi dalam bentuk penyederhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.<sup>2</sup> Demikian pula, universalisme Islam yang mereka kembangkan ditubuhkan dalam bentuk pengingkaran terhadap aspek-aspek lokalitas

---

<sup>2</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, (New York: Corss Road, 1987), hlm. 8. Meskipun Muhammadiyah bukan merupakan gerakan rivivalis murni, tapi lebih bersifat amalgamasi antara revivalisme dan modernisme klasik, pada awal-awal berdirinya kelompok ini sangat rigid dalam menyikapi budaya lokal. Namun akhir-akhir ini penulis melihat Muhammadiyah mulai bersikap agak melunak terhadap budaya lokal. Misalnya, Amin Abdullah, salah tokoh PP Muhammadiyah dari Yogyakarta menegaskan dalam pertemuan para penulis muda *Kompas* di Ciloto, tanggal 27-29 Mei 2002 tentang signifikansi kearifan budaya lokal untuk pengembangan Islam. Hal ini menunjukkan adanya beberapa tokoh –terutama kaum muda– Muhammadiyah yang bersikap apresiatif atas budaya dan kenyataan kehidupan yang dialami masyarakat. Walaupun demikian, gagasannya masih mendapat tantangan dari kalangan senior karena paradigma Muhammadiyah sangat menekankan pada universalisme Islam.

yang melekat pada kehidupan umat di berbagai tempat dalam sepanjang sejarahnya.

Berkembangnya kelompok revivalis ini telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual muslim yang begitu kaya nuansa. Banyak dimensi peradaban Islam klasik, tradisi atau warisan budaya Islam, serta budaya masyarakat disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Pola pandang seperti itu pada gilirannya menggiring mereka kepada upaya untuk memusnahkan atau minimal mengeluarkan warisan atau budaya tersebut dari lingkungan keagamaan Islam.

Pola keberagaman semacam itu selain tidak mampu menyentuh masyarakat akar rumput yang dalam kehidupannya masih dipenuhi dan sangat dipengaruhi tradisi dan budaya lokal, juga akan membuat Islam kurang responsif dalam menyikapi kebutuhan dan persoalan lokal yang antara satu dengan yang lain berbeda-beda dan sangat beragam. Watak Islam sebagai *rahmatan lil alamin* akan kehilangan relevansinya dengan kenyataan kehidupan yang dialami umat manusia.

Menyikapi hal itu, NU sejak awal berdirinya menunjukkan sikap yang teguh untuk mengaplikasikan Islam dalam konteks kehidupan yang tidak tunggal dan seluk beluk problema yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, masyarakat yang beragam yang saat itu berada dalam keterbelakangan merupakan salah satu subyek utama tujuan berdirinya organisasi. Konsep ahlu sunnah wal jamaah (aswaja) NU yang direformulasi oleh para tokoh pendiri, yang dikaitkan dengan upaya pengembangan sosial, ekonomi, budaya dan pendidikan merupakan bukti konkret *concern* kelompok ini terhadap Islam yang berwawasan lokal dan memiliki apresiasi yang sangat tinggi terhadap tradisi.

Keberpegangan NU kepada paham ahlu sunnah wal jamaah dalam bentuk kemazhaban harus dimaknai dalam konteks tersebut.<sup>3</sup> Hal itu merupakan upaya untuk memberikan pijakan keberagaman sesuai dengan kondisi obyektif yang dialami masyarakat luas saat itu. Sebagian besar masyarakat dengan segala keterbatasannya diberikan pilihan untuk mengambil salah satu aliran sesuai dengan latar belakang kehidupan mereka. Selain itu, keputusan untuk bermazhab lebih didasarkan kepada upaya untuk melestarikan (secara kritis) dan sekaligus mengembangkan tradisi khazanah intelektual Islam. Pilihan untuk mengambil mazhab-mazhab tersebut juga didasarkan kepada suatu keyakinan bahwa aliran-aliran tersebut mencerminkan Islam yang moderat; Islam sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah (SAW), dan dikembangkan lebih jauh oleh para sahabat Nabi. Dalam konteks ini pula, pemikiran dan gagasan para ulama tersebut merupakan konkretisasi dan pembumian nilai-nilai Islam yang diwariskan Nabi ke dalam sejarah.

Keberagaman seperti itu menjadi kerangka pijakan bagi kiprah NU dalam ikut serta mengembangkan kehidupan masyarakat dan membangun negeri tercinta. Dalam melakukan suatu perubahan, organisasi keagamaan ini selalu berangkat

---

<sup>3</sup> Dalam tradisi keilmu-agamaan yang dianut NU, paham Ahli Sunnah wal Jama'ah (aswaja) memiliki karakter tersendiri yang berbeda (tapi tidak harus dipertentangkan) dengan paham sunni di kelompok yang lain. Menurut para ulama NU yang kemudian menjadi anutan NU, paham aswaja adalah paham yang berpegang teguh kepada tiga panutan inti: mengikuti paham al-Asy'ari dan Imam al-Maturidi dalam bidang teologi, dan mengikuti ajaran-ajaran salah satu mazhab empat; Hanafi, Maliki, Syafii, atau Hanbali dalam bidang fiqh, serta menganut dasar-dasar ajaran Imam al-Ghazali dan al-Junaid dalam tasawwuf. Dalam perkembangannya, aswaja ini –sebagaimana akan dijelaskan –selalu diberi pemaknaan yang kontekstual, tanpa harus kehilangan artinya yang substansial.



dari tradisi dan segala sesuatu yang sudah mengakar dalam masyarakat. Budaya Jawa yang sangat menghormati leluhur melalui ziarah kubur –yang oleh kelompok Islam puritan dianggap perbuatan musyrik– oleh para ulama NU tetap dipertahankan. Namun bersamaan dengan itu, nilai-nilai baru mulai diinternalisasikan ke dalam kegiatan tersebut. Konsep *barokah* melalui ziarah kubur yang dulunya dianggap diperoleh dari orang yang berada dalam kuburan yang dizirahi itu dimaknai kembali sebagai perolehan *barokah* langsung dari Allah. Sebab melalui ziarah kubur itu, si peziarah itu menunjukkan penghormatannya kepada Allah dengan mengambil hikmah dari siklus kehidupan dan kematian yang direnungkan dalam upacara ziarah kubur tersebut.<sup>4</sup> Pada sisi ini kita melihat intensitas upaya NU dalam mengapresiasi budaya-budaya di masyarakat dan menjadikannya sebagai salah satu unsur dalam pengembangan dan pemberdayaan mereka.

Pola semacam itu pula yang dikembangkan NU dalam merumuskan pandangan politiknya. Sebelum pendudukan Jepang, NU telah mengakui penguasa Hindia Belanda sebagai pemerintahan *de facto*, yang berhak ditaati –meskipun bukan Muslim– selama masih memberikan ruang yang luas dan sehat bagi umat Islam untuk menjalankan agama mereka. Ketika pihak Jepang mengakhiri pemerintahan Belanda, dan digantikan pemerintahan pribumi, NU mengakui para pemimpin Republik sebagai pemimpin muslim yang sah. Pada saat itu, ketika Belanda ingin kembali menguasai, NU melihat bahwa Belanda dan sekutunya merupakan musuh kafir yang berusaha menjatuhkan pemerintahan muslim yang sah. Sebagai konsekwensinya, pada tanggal 21 dan 22 Oktober 1945, wakil-wakil cabang NU di seluruh Jawa dan Madura berkumpul di

---

<sup>4</sup> Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Cetakan I, (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 61.

Surabaya, dan membuat deklarasi “Resolusi Jihad” yang menyatakan perjuangan kemerdekaan sebagai jihad; perang suci. Resolusi ini dikukuhkan kembali pada Mukhtamar NU yang pertama setelah perang Maret 1946.<sup>5</sup>

Kiprah NU tersebut memperlihatkan upayanya yang sungguh-sungguh untuk menggandengkan Islam dengan kebutuhan nyata yang dialami masyarakat. Proses pergulatan Islam dengan kenyataan sejarah ini (diyakini) tidak akan pernah mengubah Islam, melainkan (sekadar, pen.) mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.<sup>6</sup> Dengan demikian, nilai-nilai Islam yang substantif tetap terjaga dalam bentuk semacam roh yang menjiwai kehidupan, dan pada saat yang sama Islam mampu menawarkan tawaran-tawaran alternatif yang sesuai dengan realitas yang menyertai umat. Ketika kebutuhan dan persoalan masyarakat mengalami perubahan, maka nilai-nilai Islam tersebut dirumuskan dan diwujudkan dalam penampakan yang berbeda pula dari bentuk yang ada sebelumnya tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar dan nilai substansial ajaran Islam.

Pilihan untuk terjun ke politik praktis dengan menjadikan dirinya sebagai partai politik pada tahun 1952 memiliki dampak yang sangat panjang bagi perjalanan organisasi ini pada masa-masa sesudahnya. Meskipun NU pada Pemilu mendapat suara 18,4 % dari seluruh suara yang sah dan menjadi partai ketiga terbesar setelah PNI dan Masyumi, dan pada Pemilu 1971 menjadi partai kedua terbesar dengan perolehan suara sebanyak 18,7%, NU kehilangan momentum dan peluang strategisnya untuk mengaktualisasikan secara utuh nilai-nilai keislaman yang selama ini diyakininya. Se-

---

<sup>5</sup> Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 61.

<sup>6</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Cetakan I, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 112.

bagaimana dinyatakan Abdurrahman Wahid, keberadaan NU sebagai partai politik dari tahun 1952-1984 cenderung berorientasi taktis, dan tidak bersandar pada kejelasan strategis yang diambil. Akibatnya, kehidupan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan sesaat dan agendanya lalu didikte dan ditentukan dari luar.<sup>7</sup> Di samping itu, hal yang lebih memprihatinkan adalah terbengkalainya kerja-kerja sosial-kultural NU yang telah diamanatkan sejak awal oleh Qanun Asasi.<sup>8</sup>

Terlepas dari beberapa keberhasilan yang dicapai selama berpolitik praktis, semisal sikap kritis yang sering ditunjukkan kepada penguasa, NU harus membayar ongkos yang mahal sekali dalam bentuk kekurangmampuannya dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran dan praksis keagamaan yang kontesktual yang sebenarnya sangat diperlukan oleh masyarakat luas.

## **KHITTAH DAN PENEGUHAN VISI ISLAM PRIBUMI**

Tahun 1984 merupakan momen yang sangat menentukan bagi NU dalam meneguhkan kembali visi Islam Pribuminya. Kembalinya NU pada tahun itu ke Khittah 1926 telah mengantarkan

---

<sup>7</sup> Lihat Muhammad AS Hikam, "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984, dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Cetakan I, (Yogyakarta: LkiS -Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 140.

<sup>8</sup> Meskipun demikian, langkah politik praktis NU itu harus dipahami sebagai konsekuensi logis dari keberpihakannya kepada Islam yang kontekstual. Sejarah saat itu yang –sampai derajat tertentu– dilatarbelakangi kondisi obyektif yang bersifat Nasional dan aspek kelembagaan NU sendiri “menuntut” NU untuk berkiprah dalam bentuk itu. Karena itu, kita tidak perlu sekadar menyalahkan “keterperangkapan” organisasi tersebut dalam sikap yang pragmatis. Justru hal yang lebih penting yang harus dilakukan adalah menjadikan sejarah itu sebagai bahan refleksi-kritis untuk pengembangan NU ke depan.

salah satu organisasi keagamaan terbesar Indonesia ini ke posisi yang sangat strategis untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran alternatif dan kerja-kerja rintisan yang dapat mewujudkan visi keagamaan yang berorientasi kepada perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat secara umum, dan umat Islam secara khusus.

Posisi Khittah benar-benar menjadi strategis karena sejak tahun 1984 itu NU dikomandani oleh duet KH Ahmad Siddiq-KH Abdurrahman Wahid; dua tokoh yang sama-sama memiliki akar dan wawasan intelektualitas yang tidak diragukan lagi, serta memiliki kepedulian yang besar dan visi yang transformatif untuk pengembangan organisasi dan bangsa Indonesia ke depan. Keberadaan kedua tokoh ulama-intelektual di posisi tertinggi jam'iyah ini berimplikasi jauh dalam pembentukan wacana dan praksis alternatif yang mencerahkan bukan saja bagi warga nahdlyin semata, tapi juga bagi bangsa secara keseluruhan.

Salah satu gebrakan yang dilakukan sejak kembali ke jati dirinya yang *genuine* itu adalah pengembangan dan intensitas kajian-kajian persoalan keagamaan yang lebih dikenal dengan sebutan *bahtsul-masail*. Forum yang telah berjalan lama itu dikemas dalam bentuk baru dengan mengangkat persoalan-persoalan aktual baik yang bersifat keagamaan murni, maupun yang berkaitan dengan persoalan kebudayaan dalam berbagai aspeknya.

Di samping itu, suatu forum kajian kitab dalam bentuk yang agak lain juga mulai diperkenalkan. Berbeda dengan *bahtsul-masail* yang konvensional, forum ini selain merekrut kalangan pemikir muda, juga memiliki tujuan yang cukup "berani", yaitu mengembangkan cara pemahaman kitab yang lebih kritis dan fungsional di kalangan masyarakat pesantren, serta memberikan kaitan kontekstual terhadap konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam khazanah

kitab-kitab salaf/kuning.<sup>9</sup> Forum ini memberi angin baru bagi anak-anak muda NU yang pada masa-masa sebelumnya kurang mendapatkan tempat yang pas dalam menuangkan gagasan-gagasan mereka yang “nakal” (baca, *brilyant*). Sejauh itu, di kalangan mereka ada ketidakpuasan yang terus berkembang terhadap bentuk maupun substansi kebanyakan fatwa yang dikeluarkan ulama senior yang dalam anggapan mereka banyak problem yang diangkat tidak (kurang, pen) relevan, serta pada saat yang sama problem-problem sosial penting diabaikan.<sup>10</sup> Dukungan Gus Dur terhadap langkah-langkah generasi muda NU itu telah melahirkan metode dan substansi bahasan yang dapat dikatakan melampaui pola fiqh tradisional. Dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer, mereka mencoba mengkaitkan universalisme nilai-nilai Islam dengan isu-isu lokal yang sangat mendesak untuk diselesaikan. Dimensi-dimensi lokalitas dan kekinian yang di tangan para ulama senior sering terabaikan atau terkadang terbentur pada persoalan yang dianggap *mawquf*, dalam sentuhan pemikiran anak-anak muda NU problem itu dipertajam dan dianalisis secara kreatif sehingga menghasilkan suatu konstruk atau konsep yang lebih membumi.

Sebagai misal, Masdar F Mas’udi dari kalangan muda NU waktu itu menawarkan gagasan tentang pendayagunaan zakat sebagai alat demokratisasi dan kontrol terhadap kekuasaan negara. Konsepnya yang dibukukan di bawah judul *Agama Keadilan Risalah Zakat Pajak* ini berupaya menjadikan pajak diniati sebagai zakat sehingga mereka yang sudah membayar pajak tidak perlu mengeluarkan zakat. Meskipun zakat tersebut dikelola negara, pengelolaannya harus didasari

---

<sup>9</sup> Abdul Mun`im DZ, “Bahsul Masa’il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis” dalam Jurnal *Gerbang* (12-V. 2002), hlm. 109-110.

<sup>10</sup> Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, hlm. 220.

oleh dua hal: pertama, adanya pemerintah yang bersih; dan kedua, adanya ketangguhan rakyat yang disebut dengan masyarakat sipil.<sup>11</sup>

Gagasan tersebut sangat terkait dengan persoalan keindonesiaan kontemporer, khususnya di era orde baru yang telah meletakkan negara dalam posisi yang sangat dominan sehingga tidak ada satu ruang pun untuk penciptaan *bargaining position* bagi masyarakat *vis a vis* negara. Melalui pemaknaan zakat sebagai pajak, demokratisasi dan segala derivasi atau turunannya diharapkan berkembang di negeri ini. Menjelaskan hal ini, Mas'udi menyatakan, sebenarnya konsep yang ditawarkan Islam adalah pemaknaan pajak sebagai zakat atau sedekah untuk Allah yang ditasharrufkan bagi semua rakyat tanpa memandang perbedaan etnis, agama, atau gender dengan prioritas bagi *fuqara'* dan *masakin*. Hal ini sebagaimana dinyatakan ayat 105 surat al-Taubah bahwa Allah semata yang berhak mengampuni dosa manusia dan yang berhak memungut pajak. Ayat ini mengkonsepsikan bahwa bumi bukan milik penguasa, tetapi milik Allah, dan yang berhak memungutnya hanyalah Allah. Karena itu, ketika penguasa (pemerintah) memungut pajak, maka kebijakan itu harus didasarkan pada mandat Allah dan sekaligus menurut norma yang telah ditentukan Allah. Dalam konteks Indonesia, lebih seratus triliun uang negara yang berasal dari pajak itu menjadi hak rakyat terutama *fuqara'* dan *masakin*.

Dengan demikian, zakat dalam pemaknaan semacam itu akan melahirkan suatu konsep di mana yang menentukan arah dan proses bernegara bukan saja penguasa, atau penguasa

---

<sup>11</sup> Lihat Hendro Prasetya, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society; Pandangan Muslim Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama - PPIM-IAIN Jakarta, 2002), hlm. 131.

dan konglomerat, melainkan rakyat secara keseluruhan.<sup>12</sup> Melalui upaya ini, masyarakat harus diberdayakan dalam bentuk masyarakat sipil yang kokoh sehingga proses demokratisasi di negeri ini tidak sekedar wacana dan tidak terperangkap menjadi *façade democracy*, namun benar-benar mengarah kepada substansi dan arti demokrasi yang sebenarnya.

Dalam perspektif NU, terutama kalangan pemikir mudanya, urgensi pengembangan *civil society* di Indonesia lebih ditekankan pada kebutuhan riil yang dihadapi bangsa yang harus dikaitkan dengan kompleksitas latarbelakang kehidupan bangsa yang tentunya berbeda dari bangsa-bangsa di negara-negara lain. Berdasarkan hal ini, konsep *civil society* di Indonesia harus dijadikan kritik terhadap konsep *civil society* yang berasal dari Barat dan konsep masyarakat madani yang berasal dari Islam reformis, sebagaimana pula kritik terhadap realitas kita sendiri (bangsa Indonesia), dan bahkan kritik terhadap sistem kultur dan sistem pemikiran agama (keberagamaan, pen.) kita yang berorientasi kepada masa lalu. Dari kritik itu, kita sepenuhnya bisa mengetahui persoalan besar yang sebenarnya dalam masyarakat dan

---

<sup>12</sup> Masdar F. Mas'udi, "Islam dan Pembangkangan Warga Negara" dalam Muhammad Nastain dan A. Yok Zakaria Ervani (ed), *Fiqh Kewarganegaraan: Intervensi Agama-Negara terhadap Masyarakat Sipil*, Cetakan I, (Jakarta: PB PMII, 2000), hlm. 95-97. Pada awalnya pemikiran Mas'udi sangat bernuansa pribumi karena pada saat itu penggunaan Teks-teks Suci lebih sebagai pendukung terhadap realitas sosial yang berkembang. Namun pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah ketika dia menggagas Islam transformatif; apakah mampu dia tetap mempertahankan nilai-nilai pribuminya, atau kemudian berubah dengan menjadikan Teks sebagai dasar pijakan utama dalam melihat perubahan? Namun terlepas itu, perbedaan merupakan bagian dari sejarah NU yang tentunya tidak perlu dipertentangkan.

kultur kita.<sup>13</sup> *Civil Society* sebagai kritik ini perlu dimuarakan kepada kearifan budaya masyarakat yang bersifat *perennial* dan senyatanya selaras dengan nilai-nilai agama yang hakiki. Pengembangan *civil society* dalam kerangka semacam itu pada gilirannya akan mengantarkan bangsa, terutama umat Islam pada kemampuan mengatasi problem mereka yang konkret.

Tawaran yang diantar NU ini –sampai derajat tertentu– merupakan upaya pemaknaan syariah secara substansial. Syariah –meminjam ungkapan Nasr– merupakan sarana integrasi masyarakat sehingga manusia dapat memberikan makna religius kepada hidup keseharian mereka, serta sekaligus dapat menyatukan kehidupan mereka ke dalam nilai-nilai spiritualitas.<sup>14</sup> Nilai-nilai universal syariah ini diturunkan ke dalam pluralitas kehidupan yang bernuansa lokal dan temporal sehingga keberadaan agama sebagai *rahmatan lil alamin* dapat ditangkap maknanya oleh manusia dalam setiap ruang yang sangat beragam dan waktu yang terus berjalan tanpa harus mengedepankan simbol legalistik agama.

NU dengan segala kekurangan dan kelebihan yang dimiliki telah berupaya meletakkan Islam sebagai bagian yang (nyaris) intrisink dari budaya-budaya masyarakat. Nilai dan ajaran Islam yang substansial diberi konstruk yang berpijak pada karakteristik lokalitas dan kultural Indonesia dengan segala seluk beluk yang mengitarinya. Di sini Islam pribumi menemukan arti yang signifikan dalam pengembangan pengabdian kepada kepentingan warga nahdliyin dan umat Islam secara khusus, serta bangsa secara keseluruhan.

---

<sup>13</sup> Lihat Ahmad Baso, "Islam dan "Civil Society" di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" Riset Redaksi Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 7 Tahun 2000), hlm. 16.

<sup>14</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Edisi Kedua, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), hlm. 96.



## ASWAJA, NU, DAN KONTEKS KEKINIAN

Kemampuan NU dalam menyikapi realitas dan perubahan kehidupan –sampai derajat tertentu– terletak pada nilai-nilai paradigma keberagamaan yang dianutnya; keberagamaan aswaja yang sangat lentur, dinamis dan memberikan ruang yang cukup luas bagi pengembangan potensi dan kreativitas untuk meletakkan syariah selalu bersesuaian dengan konteks persoalan yang dihadapi umat manusia. Dalam kerangka Aswaja ini, ulama dan intelektual dari kalangan NU memaknai nilai-nilai Islam dan menjadikannya sebagai norma yang mencerahkan kehidupan bangsa, dan terutama warga Nahdliyin sehingga mereka mengalami pembebasan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan mereka.

Kelenturan Aswaja dapat dilihat dari pemaknaannya yang ditawarkan oleh para ulama NU dan para tokoh intelektual sepanjang sejarah yang dilaluinya. Sebagai suatu kelompok, aswaja merupakan kelompok umat Islam yang berupaya merujuk kepada Sunnah Nabi yang kemudian diwarisi dan dikembangkan oleh para sahabat Nabi, serta diformulasikan lebih jauh oleh generasi-generasi muslim penerus mereka. Dari penelusuran sejarah tampak bahwa benang merah yang merangkaikan keberagamaan mereka terletak pada pola yang mereka kembangkan yang bersifat *orthodox middle road*<sup>15</sup> yang dapat dilacak pada metodologi mereka yang meletakkan secara seimbang antara *'aql* dan *naql*, dan pola pandang mereka yang moderat atas keberagamaan dan kehidupan dalam berbagai dimensinya. Nilai-nilai yang dianut mereka yang mencerminkan sikap dan perilaku serta berada pada titik-titik di antara dua ekstrem merupakan arti Aswaja sebagai suatu prinsip dan pandangan dasar.

---

<sup>15</sup> George Makdisi, "Ash`ari dan the Ash`arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, (Hampshire: Varium, 1991), hlm. 51.

Konkretnya, Aswaja dapat dipahami sebagai prinsip-prinsip yang selalu mengedepankan nilai-nilai dan pola *tawassuth* (moderat), *i'tidal* (proporsional), *tasamuh* (toleran), dan *tawazun* (keseimbangan).<sup>16</sup> Dalam perspektif ini, NU menganggap bahwa bentuk dan nilai-nilai Aswaja menemukan titik labuhnya secara sistematis pada pola keberagamaan yang dianut dan dikembangkan oleh ulama-ulama mazhab, Syafi'i, al-Asy'ari dan lain-lainnya. Perjalanan sejarah NU menunjukkan bahwa fiqh, khususnya yang beraliran Syafii, menjadi pegangan utama kelompok dalam menyikapi dan menyelesaikan persoalan-persoalan kehidupan masyarakat. Pola ini diambil karena dalam berfiqh para ulama tersebut telah mengembangkan tidak hanya keputusan hukum agama dalam skala massif, melainkan juga melorkan metode penyusunan pemikiran hukum dan teori hukum yang mulai disistematisasikan oleh al-Syafi'i lebih dari 12 abad yang lalu. Pemikiran hukum itu dituangkan dalam kerangka normatif *qawaid fiqhiah* yang menentukan bentuk keputusan hukum yang perlu diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi suatu persoalan telah mengalami perubahan. Dengan demikian, pengembangan hukum Islam akan menemukan dinamikanya meskipun masih dalam kerangka batasan yang tetap masih ketat.<sup>17</sup>

Fiqh yang dianutnya telah meletakkan NU dalam posisi yang cukup strategis, tapi kadang-kadang juga sangat riskan. Nilai-nilai universal Islam dapat diusung ke dalam suatu lokalitas dan temporal yang benar-benar menyejarah yang sarat dengan

---

<sup>16</sup> Lihat Said Aqiel Siradj, "Ahlussunnah wal Jamaah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 139.

<sup>17</sup> Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 198.

muatan budaya yang beragam. Pola yang disebut sebagai Islam pribumi ini bertolak dari kenyataan bahwa Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tapi keduanya mempunyai wilayah yang tumpang tindih. Interrelasi tersebut akan berlanjut terus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang, yang pada gilirannya akan memungkinkan adanya persambungan antar berbagai kelompok.<sup>18</sup> Konkretnya, hal ini dilakukan dalam rangka menjadikan Islam benar-benar membumi dalam setiap ruang dan waktu yang dilaluinya. Di sini moderasi dan feleksibelitas keberagamaan organisasi yang didirikan oleh KH Hasyim Asy'ari itu menjadi tampak jelas dan transparan; suatu sikap yang menjadikan kelompok ini sangat menghargai pluralitas, keseimbangan, dan kesederhanaan, yang dalam diskursus modern disebut dengan nilai-nilai demokratis.

Berdasarkan hal itu, keberpegangan kepada mazhab tertentu ini merupakan suatu kepegangan yang terbuka. Hal ini tampak dari perbedaan di kalangan NU dalam memahami hal tersebut. Sebagian ulama NU ada yang meletakkan Aswaja sebagai *mazhab aqwali*, sebagian yang lain sebagai *mazhab manhaji*. Sebagai *mazhab aqwali*, rumusan dan pendapat salah satu dari empat ulama mazhab menjadi ketentuan yang harus diikuti, sedangkan sebagai *mazhab manhaji*, ulama NU tidak lagi harus merujuk pada ketentuan para ulama tersebut, tapi lebih kepada metode-metode yang mereka gunakan dalam melakukan perumusan ketentuan tersebut.<sup>19</sup> Dengan demikian,

---

<sup>18</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 109–110.

<sup>19</sup> Di sini moderasi NU tampak dengan jelas. Dalam tradisi NU, perbedaan dalam persoalan-persoalan agama seperti itu dianggap sebagai hal yang biasa. NU secara kelembagaan tidak pernah (atau jarang) melakukan *truth claim*. Meskipun, misalnya, ada sebagian ulama NU yang menganggap pendapat orang lain salah, dan sebagainya, tapi pandangan seperti itu tidak pernah atau jarang diangkat sebagai suara NU secara resmi. Hal ini

metode semacam *istihsan*, *masalah mursalah*, atau lainnya yang selama ini jarang mendapat apresiasi akan mendapat tempat yang layak dalam pengembangan pemikiran keagamaan di kalangan warga Nahdliyin. Melalui pola pengembangan Aswaja sebagai *school of thought* ini ada peluang yang lebih luas bagi NU untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ke dalam realitas atau isu-isu aktual yang sedang berkembang saat ini dan masa depan.

Terlepas dari perbedaan itu, fiqh secara substantif memberikan ruang yang sangat lebar bagi masuknya budaya lokal. Dalam fiqh mazhab Syafii, misalnya, disebutkan bahwa *al-'adah muhakkamah* sehingga hukum adat yang berbasis budaya lokal dapat terserap ke dalam hukum Islam. Pola pandang seperti itu yang telah menjadikan fiqh sebagai hukum positif masyarakat Indonesia di masa lampau, yang kemudian menjadi sistem hukum nasional model Barat yang saat ini ditegakkan.<sup>20</sup> Melalui fiqh dialog nilai-nilai agama dengan kesejarahan umat manusia ditubuhkan secara konkret sehingga agama menemukan *viability* yang cukup tangguh dalam sejarah kehidupan.

Pola keberagaman semacam itu menemukan signifikannya dalam *qiyas* (analogi) sebagai salah sumber agama atau sebagai metode untuk melakukan perumusan norma atau ketentuan keagamaan yang kontekstual dan bumi. Menurut Abu Zaid, *qiyas* –bagaimanapun juga– merupakan aktivitas yang sangat tergantung kepada kerja yang bersifat rasional dalam memahami fenomena atau *nash*. Penggunaan *qiyas* dalam ranah teks-teks agama ini merupakan media yang dapat mengantarkan manusia dengan akalnyanya untuk mengembangkan

---

memungkinkan orang-orang NU untuk menawarkan gagasan-gagasan *brihyant* (bahkan *nyeleneh*), tanpa harus khawatir akan mendapat kecaman atau dikeluarkan dari NU secara kelembagaan.

<sup>20</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 155.

penanda teks-teks tersebut agar berkorespondensi dengan waktu dan tempat tertentu dalam kerangka hukum-hukum syariah. Qiyas adalah upaya melakukan *istinbath* hukum. Aktivitas ini sejatinya merupakan wahana yang juga dibebankan kepada takwil. Penggunaan terma *istinbath* dari pada istilah takwil semata-mata karena pengaruh ideologi, padahal dalam realitasnya kedua istilah tersebut merujuk kepada satu aktivitas yang sama.<sup>21</sup> Qiyas merupakan sisi lain dari takwil dalam mata uang yang sama. Dengan demikian, penggunaan metode (atau bagi sementara orang sebagai sumber hukum) ini dalam NU merupakan salah satu faktor yang mengantarkannya pada dinamika pemikiran yang nyaris tak kenal henti, tapi tetap dalam konsistensi komitmennya dalam bentuk pengembangan pemikiran, tilikan, dan kerja keagamaan –dalam artian yang luas– yang bersifat kontekstual yang terkait dengan lokal dan ruang yang konkret.

Di tangan generasi muda dan kaum intelektual NU, qiyas yang searti takwil itu diperluas menjadi metode penafsiran kontemporer dalam bentuk hermeneutika,<sup>22</sup> semiotika, dan

---

<sup>21</sup> Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykalayat al-Qira-ah wa Aliyat al-Ta'wil*, Cetakan Keempat, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1996), hlm. 203-204.

<sup>22</sup> Hermeneutika dapat diartikan sebagai teori interpretasi. Menurut Emilio Betti, interpretasi merupakan sarana dalam memahami. Dalam kaitannya dengan itu, interpretasi (yang relatif) obyektif akan membantu mengatasi kendala pemahaman, dan memberikan ketepatan kembali dari pikiran obyektif yang ada pada subyek lain. Pengetahuan yang relatif obyektif mensyaratkan seorang penafsir untuk memasuki hubungan subyek-obyek dan pokok bahasan, misalnya teks yang akan ditafsirkan. Untuk melakukan interpretasi obyektif dan pemahaman yang adekuat, Betti menekankan empat aspek penting yang bersifat teoritis yang harus ada dalam proses penafsiran. 1). Aspek filologi, yaitu rekonstruksi terhadap koherensi suatu ungkapan dari sisi gramatikal dan logika. Aspek ini bernilai efektif dalam usaha memahami secara permanen simbol-simbol yang sudah pasti; 2). Aspek kritik. Kegiatan ini dihadapkan pada hal-hal yang

sebangsanya. Disiplin-disiplin pendukung seperti ilmu sosial dan humaniora mulai banyak dipergunakan oleh mereka sehingga tradisi –dalam beragam bentuknya– yang diwarisi dari generasi-generasi salaf dimaknai –dalam bahasa Abu Zaid– sebagai milik mereka yang diapresiasi bukan untuk mengkungung kebebasan dan gerakan, tapi agar mereka mampu menjelaskan dan merekonstruksi pemahaman, penafsiran, dan posisinya dalam signifikansi (realitas) kontemporer.<sup>23</sup> Tradisi dijadikan dasar untuk pengkayaan wawasan dan sekaligus untuk menemukan kearifan dan nilai-nilai substansial yang diangkat kembali dalam bentuk dan pola yang bisa sama sekali baru, yang disesuaikan dengan tuntutan kondisi dan situasi kehidupan saat ini.

Hasil petualangan itu adalah berkembangnya pemikiran atau kiprah kreatif yang dapat dikatakan sangat “berani” dan terkadang cukup menggugat otoritas. Sebagai contoh, K. Masrur dari Cangkringan Yogyakarta dengan segala keberaniannya telah memeluk dengan mesra kesenian jatilan (yang bagi kalangan tokoh yang lain bisa dianggap kesenian yang musyrik), dan menjadikannya sebagai bagian dari budaya pesantren

---

membutuhkan sikap untuk dipertanyakan, misalnya mengenai *statement* yang tidak logis atau adanya gap dalam sekumpulan argumen yang muncul; 3). Aspek psikologis. Aspek ini diberlakukan ketika penafsir meletakkan dirinya dalam diri pengarang, yaitu ketika memahami dan menciptakan kembali personalitas dan posisi intelektual si pengarang; dan terakhir, 4). Aspek morfologi-teknis. Pendekatan ini ditujukan kepada pemahaman isi-arti dari kata yang bersifat mental-obyektif dalam hubungannya dengan logika khusus dan prinsip-prinsip yang digunakannya. Pada sisi ini, obyek dipandang apa adanya tanpa dikaitkan dengan sifat, atau faktor-faktor eksternal. Untuk jelasnya, lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methode, Philosophy and Critique*, (London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 47 dan 40.

<sup>23</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qira-ah wa Aliyat al-Ta'wil*, hlm. 51.

al-Qadir yang dipimpinnya.<sup>24</sup> Melalui jatilan itu, “dakwah” Islam yang substantif menyatu dengan budaya setempat sehingga bisa menarik orang-orang dan kelompok yang selama ini jauh dari sentuhan nilai agama masuk ke dalam lingkungan agama tanpa mereka harus meninggalkan budaya dan sebagainya yang selama ini menjadi bagian kehidupan mereka.

Rintisan tokoh muda tersebut sejatinya merupakan perluasan makna qiyas yang diberi nuansa sufistik, sebagaimana tokoh pemikir NU lain telah menjadikannya sebagai proses hermeneutik pada kasus yang berbeda sehingga membebaskan agama dari keterkungkungan dan rigiditas. Qiyas sebagai suatu metodologi yang mengintegrasikan antara *'aql* dan *naql* (atau antara nilai eksoteris dan esoteris) hanya merupakan satu contoh aplikasi konkret tentang moderasi yang dianut NU. Melalui qiyas dan sejenisnya, pemikiran dan gagasan dikembangkan terus secara kreatif dalam rangka mengungkap makna-makna transendental dan nilai-nilai universal Islam yang kemudian dituangkan dalam rumusan-rumusan aktual, progressif, dan mencerahkan yang terkait dengan masalah sosio-kultural, ekonomi dan sejenisnya. Kenyataan membuktikan, bahwa banyak rumusan di tataran permukaan yang ditawarkan kalangan NU yang tidak memiliki kaitan secara langsung, bahkan terkadang dianggap berbeda (atau dianggap bertentangan) dengan simbol-simbol formal agama. Namun bila dikaji secara arif dan holistik, gagasan itu sebenarnya berpijak secara

---

<sup>24</sup> Daya tarik kesenian ini menampakkan diri pada sifatnya yang atraktif dan mendebarkan yang muncul dari peristiwa *ndadi* (*trance*) yang dipercayai akibat masuknya roh makhluk halus. Pada saat *ndadi* itu, pejatil menusuk perut dengan sebilah pisau, menelan bara api, atau memakan ayam hidup-hidup. Untuk melihat agak rinci tentang kegiatan K. Masrur dengan jatilannya, lihat “Bila Pesantren Mengelus Jatilan” Liputan Utama dalam Majalah Kebudayaan *Desantara*, (Edisi 01/Tahun 1/2001), hlm. 4-14.

kokoh pada nilai-nilai substansial agama yang telah mencair sehingga menjadi bagian yang menyatu dengan budaya.

Salah satu kelebihan lain metodologi yang digunakan NU itu terletak pada sikapnya (eksplisit atau implisit) dalam melihat hubungan agama dan kehidupan, atau *aql* dan *naql* sebagai sesuatu yang sama-sama berasal dari sang Pencipta. Karena itu, kedua unsur itu pada prinsipnya tidak harus dipertentangkan, tapi menggandengkannya secara harmonis sehingga menyatu dalam bentuk budaya yang benar-benar memasyarakat. Hal ini berbeda dari pendekatan kaum reformis yang terkesan memaksakan Islam untuk merubah pola dan bentuk kehidupan secara vertikal serta terkesan melepaskan manusia dari eksistensinya yang utuh.

## TANTANGAN KE DEPAN

Kreativitas gagasan dan kerja inovatif yang dimunculkan tokoh NU tersebut, khususnya kalangan pemikir mudanya menunjukkan bahwa bila diamati secara teliti, NU –sebagaimana diungkap Azra– terkesan menampilkan sikap “modernis” sedangkan kelompok (seperti) Muhammadiyah terlihat malah tradisional.<sup>25</sup> Hal ini dibuktikan dari pengamatan Djohan Effendi yang menemukan bahwa tingkat keterbukaan pergulatan wacana keagamaan kalangan NU jauh lebih intens dari kaum muslim (yang selama ini dianggap) modernis. Kenyataan itu dapat terjadi karena di kalangan modernis pemahaman agama sudah dianggap final sebagaimana terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Nabi, sedangkan bagi NU agama harus terus-menerus diinterpretasikan dalam rangka menjawab kebutuhan dunia.<sup>26</sup> Keberagamaan dalam perspektif NU merupakan dinamika yang terus berkembang, di mana normativitas agama

---

<sup>25</sup> Azyumardi Azra, *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*, hlm. 19.

<sup>26</sup> Lihat Hendro Prasetya, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society; Pandangan Muslim Indonesia*, hlm. 130.



selalu berada dalam suasana dialogis dengan kesejarahan konkret umat manusia sehingga melahirkan agama historis yang selalu menyambut kepentingan manusia yang sangat beragam.

Sisi-sisi ini memberikan peluang yang cukup besar bagi NU untuk mengabdikan diri dan memberikan sumbangsih yang nyata bagi pengembangan masyarakat Indonesia ke depan dan mengantarkan negara pada kehidupan yang benar-benar demokratis sebagaimana hal itu menjadi kebutuhan dan modal dasar untuk terciptanya keadilan, dan kesejahteraan. Namun untuk melangkah ke depan, NU dihadapkan kepada berbagai persoalan internalnya yang selama ini belum diselesaikan secara tuntas, sebagaimana pula dihadapang problem eksternal yang kian mengerikan dari saat ke saat.

Salah satu persoalan yang cukup menantang adalah upaya memperkokoh Islam pribumi (nantinya disebut Islam Nusantara) sebagai visi NU yang sampai saat ini belum tertangani sepenuhnya secara utuh, sistematis, berkesinambungan, dan menjangkau jauh ke masa depan. Realitas menunjukkan bahwa tingkat kehidupan warga Nahdliyin, terutama yang berada di akar rumput, masih banyak yang terbelakang dalam sisi pendidikan, kesehatan atau ekonomi. Hal ini menampakkan adanya disparitas yang cukup lebar antara visi NU yang harus dilabuhkan dan kenyataan yang terdapat di lapangan. NU belum sepenuhnya mampu menangkap secara utuh nilai dan kearifan budaya-budaya masyarakat dan meletakkannya secara menyatu dengan nilai substansial Islam yang membebaskan.

Problem lain yang juga menghadang di hadapan NU adalah terjadinya tarik menarik antara kepentingan politik praktis dan kerja-kerja kultural yang transformatif yang sejauh ini masih merupakan fenomena yang cukup kuat di kalangan NU. Orientasi politik pragmatis dari kelompok atau

orang-orang tertentu di NU menjadikan organisasi ini belum sepenuhnya terlibat secara total dalam perumusan sistematis dan holistik tentang pengembangan dan pemberdayaan masyarakat dalam artian yang hakiki. Model pengembangan masyarakat terlihat kental belum menjadi roh yang menjiwai keseluruhan kiprah NU, tapi lebih sekadar rintisan dan tawaran yang dimunculkan orang-orang tertentu, atau lembaga-lembaga tertentu yang berada di bawah naungan NU.

Terkait dengan persoalan itu, tawaran-tawaran kreatif atau gagasan-gagasan yang dilontarkan oleh beberapa intelektual NU terkadang masih terbentur pada tembok-tembok tebal konservatisme yang masih begitu kuat mengungkung sementara kalangan NU. Dengan demikian, beberapa ide yang dapat dianggap cukup menjanjikan dan memberikan ruangan luas bagi pengembangan budaya-budaya lokal terkadang tidak mendapat tempat yang semestinya untuk dikritisi atau diapresiasi secara memadai. Beberapa kalangan NU dalam menyikapi gagasan seperti itu terkadang mudah terperangkap dalam simplikasi persoalan dan melihatnya secara dikotomis dalam kriteria normatif yang mengedepankan *judgment* benar-salah.

Pendekatan ini menjadi muncul dalam wacana keberagamaan NU ketika penggunaan qiyas menjadi sangat *fiqh oriented* yang sejauh ini masih mendominasi sebagian ulama NU. Padahal jika ditilik secara arif, kerangka pendekatan seperti itu bertolak belakang dengan *al-maqasid al-syar'iyah* yang sangat humanitarianistik dan meletakkan kesejahteraan manusia dengan segala keanekaannya sebagai tujuan penubuhan syariat Islam (dalam pengertiannya yang esensial, dan bukan dalam sifatnya yang formal legalistik). Pola itu pada tataran konkret juga bertentangan dengan keberadaan NU yang sejak awal memperjuangkan Islam pribumi dengan teguh sebagai bentuk pengabdianya menjadikan Islam benar-benar bermakna bagi hidup keseharian masyarakat.

Persoalan-persoalan internal yang dihadapi NU tersebut masih diperburuk lagi dengan kondisi-situasi nasional bahkan global yang sampai derajat tertentu ikut “menyumbangkan” kesulitan dalam mewujudkan visi yang menjadi anutan NU. Menguatnya Islam ekstrem (Islam fundamentalis, Islam politik, atau apa namanya) dengan klaim kebenaran sepihak yang bertolak dari pandangan mereka tentang universalisme Islam – cepat atau lambat– akan memberangus keberadaan Islam lokal yang selama ini diperjuangkan NU. Peningkaran mereka terhadap pluralitas kehidupan telah mengantarkan kelompok garis keras itu ke dalam pandangan yang meletakkan budaya-budaya yang bertebaran di jagad raya, termasuk di seluruh pelosok tanah air sebagai sesuatu yang heterodoks yang harus dilenyapkan dengan berbagai cara, mulai dari yang bersifat persuasif sampai dengan penggunaan kekerasan. Dalam realitasnya, kelompok Islam ini lebih sering menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapinya.

Persoalan kian menjadi runyam karena keterpakuan Islam garis keras dalam simbol-simbol agama. Keberagamaan yang rigid ini mengantarkan mereka untuk menilai otentifikasi keislaman dari *angle* simbol dan legal yang bersifat permukaan. Pancasila karena tidak mengusung secara tegas simbol-simbol Islam diupayakan (melalui cara yang sangat beragam) untuk dipinggirkan dari kehidupan bangsa Indonesia. Bersamaan dengan itu, mereka menyerukan tentang urgensi pemberlakuan syariat Islam yang sejauh ini sekadar diletakkan dalam konstruk yang bersifat penampakan lahiriyah yang belum menyentuh nilai-nilai keberagamaan yang hakiki. Keberlangsungan dan meluasnya fenomena semacam itu akan membuat langkah dan kerja rintisan yang telah dilakukan NU akan menjadi mentah kembali. Sebagai misal, pandangan NU tentang bentuk negara RI yang ada sekarang sebagai bentuk final akan mendapat tantangan dan gugatan terus menerus dari

kelompok Islam garis keras. Pada gilirannya hal itu hanya akan mengantarkan negeri ini pada kesibukan yang luar biasa dalam menyelesaikan persoalan yang bersifat makro, dan menelantarkan problem umat dan masyarakat yang bersifat mikro.

## **SIGNIFIKANSI REFORMULASI ASWAJA**

Kenyataan semacam itu merupakan persoalan yang perlu dijadikan pekerjaan rumah bagi NU. Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia ini perlu menyikapi semua persoalan yang melilit bangsa, mengkajinya secara kritis, dan mencari suatu solusi yang benar-benar holistik dan sistematis dalam kerangka nilai-nilai yang telah menjadi prinsip dan anutannya. Hal ini menuntut NU untuk melihat kembali dasar-dasar keberagamaannya, memaknainya kembali secara kreatif dan penuh tanggung jawab sesuai dengan perubahan kekinian.

Salah satu hal yang perlu dilakukan dalam konteks itu adalah reformulasi aswaja yang telah menjadi darah daging organisasi. Urgensi perumusan ulang Aswaja tersebut terkait dengan realitas yang berkembang sejak paruh kedua abad kedua puluh dan terus berlangsung sampai saat ini yang menunjukkan adanya perubahan kehidupan dalam berbagai dimensinya yang berjalan begitu intens. Jika kita harus jujur, ada kecenderungan metodologi yang dijadikan sandaran NU tersebut telah melampaui batas-batas aliran atau mazhab yang dianut para ulama senior. Sebagai catatan, meskipun mereka telah melakukan *passing over*, mereka tetap berada dalam kerangka nilai-nilai Aswaja, seperti *tawassuth*, *tawazun*, dan *tasamuh*. Mereka, para pemikir muda itu tetap berpegang teguh kepada nilai-nilai dasar organisasi.

Fenomena tersebut memunculkan beberapa pertanyaan mendasar yang terkait dengan keberadaan aswaja sebagai *mazhab aqwali* atau *manhaji*. Berdasarkan fenomena yang berkembang dalam kurun terakhir itu, dan aspek metodologi

epistemologis yang digunakan kalangan pemikir muda NU, perumusan terdahulu yang pada awalnya Aswaja sebagai *mazhab aqwali* dan kemudian dimaknai kembali sebagai *mazhab manhaji* ternyata sudah kurang memadai lagi untuk dijadikan dasar metodologis dalam konteks kekinian. Karena itu, kompleksitas permasalahan yang dihadapi bangsa pada satu pihak, dan kecenderungan kalangan intelektual NU untuk menggunakan pendekatan analisis yang kontemporer dalam pihak lain meniscayakan bahwa perumusan ulang Aswaja yang dikaitkan dengan penggunaan ilmu-ilmu sosial atau humaniora, serta kearifan budaya lokal merupakan hal yang tidak dapat dihindari dalam rangka menjawab tantangan dan kompleksitas permasalahan.

Tawaran ini bukan berarti akan mengabaikan keberadaan Aswaja sebagai prinsip dasar. Justru yang mesti dilakukan adalah penguatan Aswaja dalam seluruh tubuh dan jejaringan NU dan sekaligus menjadikannya *viable* dalam menggeluti berbagai persoalan bangsa dan umat manusia saat ini dan ke depan. Dalam kerangka itu, Aswaja perlu disikapi dan dipahami bukan lagi sebagai *mazhab aqwali* atau *manhaji*, tapi lebih sebagai suatu sistem nilai dengan nilai-nilai dasar seperti moderasi, keseimbangan, dan sebagainya yang telah menjadi karakteristik NU sepanjang sejarahnya. Reformulasi ini mengandai-kan pengembalian agama –meminjam sementara penjelasan Arkoun– dari wacana pengajaran yang *unthought* yang legal dan dikotomis menjadi *prophetic discourse* yang terbuka, terkait situasi batas kondisi manusia, seperti keberadaan, cinta kasih, hidup dan mati.<sup>27</sup> Sebagai wacana kenabian, agama akan bersifat humanistik, transformatif, dan historis.

---

<sup>27</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. hlm. 171- 172.

Pada gilirannya, reformulasi Aswaja perlu disertai dengan pembentukan epistem yang menggambarkan secara kokoh dan utuh pandangan dan komitmen warga nahdliyin tentang keberadaan aswaja sebagai sistem nilai tersebut. Konsep aswaja seperti ini akan memberikan peluang yang sangat besar bagi pengembangan kreativitas intelektual dan praksis sehingga NU mampu melihat, menyikapi, dan memberikan solusi atas problem bangsa dan perubahannya. Pada saat yang sama, model ini tetap memiliki benang merah yang kuat dengan kesejarahan Islam sendiri, dan dengan historitas dan keyakinan warga Nahdliyin.

Berdasarkan reformulasi tersebut, NU diharapkan meneguhkan visi dan misi yang dianutnya dan perlu diletakkan dalam konteks yang menyejarah. Persoalan *civil society* yang selama ini masih terkesan mengambang perlu diletakkan dalam satu kajian strategis yang melibatkan semua aspek latar belakang dan kehidupan bangsa sehingga nantinya diharapkan akan muncul suatu konsep *civil society* yang benar-benar mampu menggambarkan kenyataan yang dihadapi Indonesia dan sekaligus bersifat aplikatif, mampu memberdayakan masyarakat tanpa harus kehilangan identitas dan jati dirinya.

Pada saat yang sama, NU dengan Aswaja-nya diharapkan dapat merubah citra negatif Islam yang sering diidentikkan dengan kekerasan, tindakan anarkis, atau terorisme. NU harus menunjukkan bahwa Islam Indonesia adalah bukan Islam seperti di negara yang lain. Islam Indonesia terbentuk dari dialog panjang antara nilai-nilai agama yang universal dan lokalitas keindonesiaan itu sendiri. Meskipun demikian, Islam Indonesia tidak pernah mengalami keterputusan dengan sejarah Islam masa lalu, termasuk dengan sejarah pembentukan Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam Indonesia dapat dipertanggungjawabkan baik secara teologis maupun historis. Melalui aswaja itu pula, organisasi yang didirikan tahun 1926

ini dapat membuktikan bahwa –meminjam ungkapan Rahman– ada perbedaan distingtif tapi sekaligus saling berkaitan antara Islam sebagai normatif dan Islam sebagai sejarah.<sup>28</sup> Sebagai aspek yang bersifat normatif, Islam –sebagaimana telah dilakukan penelusuran oleh tokoh-tokoh NU dan para tokoh yang lain– tidak pernah memberikan apresiasi terhadap penggunaan cara-cara kekerasan dan sejenisnya. Kekerasan yang terus berlangsung sampai saat ini merupakan Islam sejarah, yang sama sekali bukan karakteristik Islam Indonesia. Lebih dari itu, sebagai bagian dari sejarah, kekerasan dan tindakan yang serupa bukan hanya dilakukan umat Islam semata, tapi juga bisa didapati pada penganut agama-agama yang lain.

Kiprah sosial-keberagamaan dan politik-transformatif sebagaimana dipaparkan sebelum ini merupakan kerja besar yang tentunya tidak dapat dilakukan oleh NU secara sendirian. Kerjasama NU dengan organisasi atau kelompok lain, atau dengan seluruh komponen bangsa perlu dijadikan agenda penting organisasi. Muhammadiyah, dan Islam garis keras misalnya, perlu dilirik untuk digandeng sebagai bentuk nyata dari keberagamaan NU yang moderat, yang pada prinsipnya telah melahirkan pluralisme keberagamaan NU. Keberbedaan NU dengan Muhammadiyah sebagai kelompok revivalis dengan paradigmanya yang meletakkan Islam sebagai sesuatu yang telah final, atau dengan Islam radikal dengan *truth claim*-nya tidak harus membuat NU bersifat antipati, tapi justru harus mampu mendorongnya untuk menyikapi perbedaan itu sebagai realitas. Namun untuk menghilangkan rigiditas, atau bahkan *truth claim* yang dapat menghambat kerjasama, suatu dialog yang dialogis<sup>29</sup> perlu dijadikan landasan yang mutlak.

---

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

<sup>29</sup> Raimundo Panikkar menyatakan, dialog yang dialogis benar-benar adalah “*opening the logos*”, yaitu sebagai pencapaian (pemahaman) atas

Dialog model ini akan meletakkan masing-masing pihak sebagai subyek yang eksistensinya tidak boleh direduksi sehingga perbedaan yang ada dalam berbagai dimensinya (tapi bukan karena sekadar ingin “tampil beda”) perlu dihormati dan dijadikan pengkayaan wawasan dalam mengembangkan kerjasama membangun bangsa yang dalam kenyataannya juga terdiri dari masyarakat yang sangat plural. Muhammadiyah mendapat penekanan tersendiri untuk diajak kerjasama melakukan transformasi kehidupan bangsa karena dua organisasi ini sama-sama memiliki “umat” yang besar yang masing-masing tidak dapat dinafikan keberadaannya. Selain itu, NU perlu terus mengembangkan kerjasama lebih intens dengan umat-umat dari agama lain sehingga watak NU yang pluralis, dan domestik memiliki nilai signifikansi yang cukup besar dalam mengembangkan dan memperkokoh persatuan bangsa.

Masa depan bangsa masih sangat panjang. Di sana berbagai kemungkinan dari yang terbaik sampai terburuk masih terbuka lebar untuk muncul ke permukaan. NU dengan Aswaja yang dikemas dalam Islam pribumi-nya memiliki potensi yang cukup besar untuk berkiprah memasuki wilayah itu serta mengisi masa tersebut dengan tawaran-tawaran kreatif dan

---

wilayah pengalaman manusia yang lain yang hanya menjadi mungkin melalui keyakinan bahwa *the other as the other*, dan bukan didasarkan pada apa yang kita pahami terhadap perkataan/kehendak orang lain itu. Dalam dialog yang dialogis kita membuka diri kepada orang lain sedemikian rupa sehingga orang lain tersebut dapat menemukan mitos-mitos atau asumsi yang kita miliki; dan demikian pula sebaliknya yang harus dilakukan orang lain terhadap kita. Dialog yang otentik ini terletak bukan pada apa yang kita katakan (inginkan), atau apa yang mereka sampaikan, tapi pada hakikat sesuatu yang membuat dialog itu sendiri dilaksanakan. Untuk jelasnya, lihat Raimundo Panikkar, “Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion” dalam Thomas Dean (ed.), *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 41.



progressif berdasarkan atas kebutuhan riil masyarakat. Semua itu tergantung kepada warga Nahdliyin dalam menyikapi “Islam” sebagai suatu proses yang hidup dalam sejarah. Kita menunggu sejauh mana komitmen itu dilabuhkan dalam sikap dan tindakan yang konkret.

## JIHAD DALAM KONTEKS INDONESIA KEKINIAN:

### Pengentasan Masyarakat dari Kemiskinan dan Keterbelakangan

Sebagaimana sejarah mencatat, pada 10 November 1945 arek-arek Suroboyo dengan gigih dan penuh semangat melakukan perlawanan terhadap tentara NICA (*Netherlands Indies Civil Administration*) yang akan merampas kedaulatan bangsa Indonesia yang baru mereka peroleh. Dengan persenjataan seadanya mereka mampu mempertahankan kemerdekaan bangsa dan negara.

Peristiwa ini menarik dikaji bukan hanya karena menorehkan heroisme bangsa yang begitu kental pada lembaran sejarah. Namun satu hal yang juga tidak kalah pentingnya, dalam perlawanan terhadap kolonialisme arek-arek Suroboyo mampu meletakkan sikap dan tindakan kepahlawanan mereka dalam bingkai teologi keagamaan transformatif yang bernilai universal, dan sekaligus melakukan substansiasi simbol agama. Mereka menjadikan simbol agama sebagai pengikat solidaritas kebangsaan dengan segala keragamannya untuk melakukan perlawanan terhadap penjajahan dan semua derivasinya.

Dalam perspektif Islam, perlawanan mereka yang ber-simbah darah itu untuk ukuran zamannya dapat dikatakan nyaris seutuhnya merupakan salah satu bagian dari *jihād fi sabilillah*. Ada benang merah yang sampai derajat tertentu merekatkannya dengan jihad serupa pada masa Rasulullah

SAW dan sahabatnya di Badr, Uhud dan lainnya. Perlawanan di balik peristiwa itu merujuk kepada nilai-nilai luhur yang mengejawantah sebagai jalan terakhir untuk mempertahankan eksistensi dan kemerdekaan diri dari segala belenggu yang menindas. Selain bersifat sangat kontekstual, jihad seperti itu merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari lagi.

Pertahanan diri yang dibingkai keluhuran moralitas itu merupakan salah satu bentuk jihad yang ikut mewarnai sejarah umat Islam bersama bentuk-bentuk jihad yang lain. Namun keterpakuan umat Islam dan kekurang-arifan menyikapi realitas menjadikan jihad mengalami reduksi makna sebatas perang dan sejenisnya. Bahkan menguatnya Islam sebagai ideologi politik pada sebagian kelompok Muslim membuat mereka membiaskan dan mendistorsi terma tersebut menjadi serangan yang bernuansa teroristik.

Pandangan semacam itu selain berseberangan dengan inti ajaran Islam, juga dipastikan sangat tidak menguntungkan umat Islam dan manusia secara keseluruhan. Karena itu, umat Islam perlu menelusuri dan mengembalikan terma jihad berdasarkan makna jihad yang sesuai dengan substansi yang dikandungnya. Dari upaya itu, umat Islam dan kita semua diharapkan dapat menyikapinya secara lebih arif dan kritis, mengkorelasikannya dengan misi Islam sebagai *rahmatan lil alamin*, dan pada saat yang sama juga dapat mengkontekstualisasikannya dengan kondisi Indonesia saat ini.

## **JIHAD DALAM AL-QURAN DAN HISTORITAS UMAT**

Islam menegaskan, jihad selain merupakan salah satu inti ajaran Islam, juga tidak bisa disimplifikasi sebagai sinonim kata *qital* dan *harb* (perang). Sementara perang selalu merujuk kepada pertahanan diri dan perlawanan serta upaya mengalahkan musuh. Padahal jihad memiliki makna yang kaya nuansa. Demikian pula, sementara *qital* sebagai terma ke-

agama baru muncul di periode Medinah, *jihad* telah menjadi dasar teologis sejak periode Makkah.

Dari tiga puluh enam ayat al-Quran yang mengandung (sekitar) tiga puluh sembilan kata *j-h-d* dengan segala derivasinya, tidak lebih sepuluh ayat yang terkait dengan perang. Selebihnya kata tersebut merujuk kepada segala aktivitas lahir dan batin, serta upaya intens dalam rangka menghadirkan kehendak Allah di muka bumi ini, yang pada dasarnya merupakan pengembangan nilai-nilai moralitas luhur, mulai penegakan keadilan hingga kedamaian dan kesejahteraan umat manusia dalam kehidupan ini. Pemaknaan ini didukung sepenuhnya oleh Hadits Rasulullah semisal dalam Musnad Imam Ahmad yang menegaskan bahwa mujahid adalah orang yang bersungguh-sungguh melawan subyektivitas kedirian demi untuk menaati ajaran Allah. Dalam ungkapan lain, jihad adalah kesungguhan hati untuk mengerahkan segala kemampuan untuk membumikan nilai-nilai dan ajaran Islam dalam kehidupan. Pada tataran ini, beribadah dengan tulus dan penuh kesungguhan serta interaksi sesama manusia yang dijalani dengan jujur dan tulus merupakan jihad.<sup>1</sup>

Dalam sejarah Islam awal, jihad merupakan salah satu dari dua realitas utama Islam, dan realitas lainnya adalah al-Quran. Sementara Kitab Suci ini (dan Sunnah Rasul, pen.) sebagai sumber keimanan, maka jihad merupakan manifestasi dari keimanan.<sup>2</sup> Dalam perspektif al-Quran dan Sunnah, perwujudannya sangat beragam dan berspektrum sangat luas menjangkau segala aktivitas selama dasar dan tujuannya berada dalam bingkai ajaran dan moralitas luhur agama.

---

<sup>1</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Terjemahan (Bandung: Mizan, 2003), 313-314.

<sup>2</sup> Israr Ahmad, "Understanding Jihad" dalam [http://www.ionaonline.org/Internal\\_PagesArticles/2.html](http://www.ionaonline.org/Internal_PagesArticles/2.html).

Holistisitas makna jihad menjadikan ajaran ini sebagai *powerful symbol* bagi ketekunan, kerja keras dan keberhasilan dalam sejarah Islam.<sup>3</sup> Jihad merupakan ajaran yang dapat mengantarkan umat Islam sebagai khalifah Allah yang mengisi kehidupan dengan peradaban agung dalam berbagai aspeknya. Peradaban Islam dari saat ke saat adalah konkretisasi dari jihad. Dari jihad semacam itu, umat Islam menggapai puncak prestasi dalam pengembangan ilmu pengetahuan –baik *aqli* maupun *naqli*– sekaligus pembumiannya dalam kehidupan sepanjang sejarah yang dilalui.

Namun dalam sejarah itu pula, *jihad* mengalami reduksi yang awalnya terkait erat dengan kondisi tertentu yang menuntut penekanan jihad pada bentuk pertahanan dan pembelaan diri. Hal ini berhubungan dengan keadaan di masa sebelum hingga kedatangan Islam, di mana tanah Arab berada dalam *state of war* yang sejatinya juga merupakan karakteristik umum dunia sebelum abad modern.<sup>4</sup> Kondisi semacam itu menjadikan tiap-tiap komunitas harus terlibat dalam peperangan untuk melindungi dan menyelamatkan diri agar tidak diserang terlebih dulu oleh kelompok lain. Saat kedatangan Islam, fenomena kehidupan semacam itu terus berlangsung menjadi bagian kehidupan umat. Dengan demikian, ketika Rasulullah dan umat Islam hijrah ke Madinah, dan mereka diizinkan untuk melakukan perlawanan terhadap kaum politeis, jihad dititik-beratkan pada upaya mempertahankan diri dari ancaman dan serangan mereka yang terus membayangkan-bayangi umat Islam dari saat ke saat. Pada sisi ini, perlawanan Muslim awal tidak terlepas dari ayat-ayat *qital* atau pedang yang turun saat itu.

---

<sup>3</sup> Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (New York: HarperSanFrancisco, 2005), 21.

<sup>4</sup> Lihat Abdul Hakim Sherman Jackson, "Jihad in the Modern World" dalam *Jurnal Seasons*, (Edisi Musim Semi –Musim Panas, 2003), 40.

Menyikapi ayat pedang yang terdapat di antaranya dalam surat al-Hajj 39 dan surat al-Baqarah 190-194 itu, para ulama Sunni dan Syiah nyaris sepakat, jihad (yang berhubungan dengan *qital*, pen) diberlakukan untuk mempertahankan teritorial, kehidupan, dan properti. *Jihad-qital* dibolehkan untuk melawan invasi atau ancaman, dan diperlukan untuk menjamin kebebasan dalam dakwah Islam. Mereka juga sepakat bahwa *jihad-qital* harus didasarkan pada intensi yang tulus dengan tujuan semata-mata mendekatkan diri dan mengharap kerelaan Allah, serta serangannya tidak boleh mengarah kepada penduduk sipil.<sup>5</sup> Konkretnya, dalam perspektif ulama moralitas luhur harus menjadi dasar dalam *jihad-qital*, mulai dari awal hingga akhir, mulai dari niat, tujuan, hingga pelaksanaannya.

Pada saat yang sama mereka berbeda pendapat mengenai hubungan ayat-ayat pedang tersebut dengan ayat-ayat lain yang menjelaskan signifikansi kesabaran dan sejenisnya yang turun sebelum itu. Sebagian ulama menjelaskan, ayat-ayat pedang tersebut me-*naskh* (menghapus) ayat-ayat yang menyerukan kesabaran, kepemaafan, dan seumpamanya sehingga ayat-ayat tersebut tidak berlaku lagi. Pendapat ini dibantah ulama lainnya dengan argumentasi bahwa ayat yang mendorong umat Islam untuk bersikap sabar –semisal ayat 109 al-Baqarah– merupakan ayat *muhkam* yang tidak dapat di-*mansukh*. Dalam konteks itu al-Jabiri menegaskan, ayat 106 al-Baqarah tentang *nasikh-mansukh* yang sering dijadikan dasar bagi ulama untuk *menaskh* ayat yang menyerukan kesabaran dan kepemaafan itu sejatinya tidak bermakna *naskh*. Justru ayat-ayat *qital* dalam perspektif al-Baqarah 106 melalui ungkapan *nunsiha* –yang berarti mengakhirkan– menunjukkan bahwa perintah *qital* merupakan kewajiban yang pelaksanaannya

---

<sup>5</sup> Lihat Michael G. Knapp, "The Concept and Practice of Jihad in Islam" dalam Jurnal *Parameters*, (Musim Semi 2003), 85-86.

diakhirkkan setelah umat Islam memiliki kemampuan untuk melawan serangan kaum politeis<sup>6</sup> yang menyerang umat Islam. Dengan demikian, kendati *qital* mendapat legitimasi, ayat-ayat mengenai keharusan umat Islam untuk berpegang pada etika-moral luhur, dan jihad dalam makna luas, tetap berlaku. Bahkan melalui pengaitan *qital* dengan jihad, umat Islam dituntut untuk tetap berpegang teguh dengan keluhuran akhlak kendati saat melakukan perlawanan fisik.

Dari perspektif masa itu, *jihad-qital* merupakan masalah yang cukup menantang dan urgen sehingga menjadikan pemikiran ulama abad pertengahan, terutama kalangan ahli hukumnya, terbetot kepada hal tersebut. Dengan demikian sampai derajat tertentu dapat dimaklumi jika dalam kitab-kitab jihad atau kitab fiqh yang menerangkan jihad, kajiannya secara umum hanya terbatas pada jihad yang bernuansa *qital*, dan cenderung atau bahkan telah mengabaikan jihad dengan pengertiannya yang sangat luas. Ironisnya, ketika dunia memasuki abad modern, dan persoalan yang menghadang umat Islam jauh berbeda, dan hubungan antara muslim dan non-muslim tidak bisa disederhanakan seperti masa-masa sebelumnya, beberapa kitab fiqh –semisal *Fiqh Sunnah*-nya Sayyid Sabiq tetap menjadikan jihad (nyaris) identik dengan peperangan semata. Pemaknaan jihad kian bermasalah ketika kelompok fundamentalis mulai menguat sejak pertengahan abad lalu yang terus berlangsung hingga saat ini. Mereka bukan lagi sekadar mereduksi, tapi justru mendistorsi jihad menjadi serangan teroristik, bom bunuh diri, dan sejenisnya, yang dilihat dari sisi mana pun –termasuk dalam pandangan

---

<sup>6</sup> Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, "Ayat al-Qital wa al-Naskh wa al-'Umum wa al-Khusus" dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Mawaqif: Idla-at wa Syahadah*, Seri 20, (Ttp.: Dar al-Nasyr al-Maghribiyah Adima, 2003), 32-33.

fiqh klasik hingga modern- merupakan aksi yang sama sekali tidak dapat dibenarkan.

Reduksi, distorsi atau pembiasan jihad sejatinya bukan fenomena yang merambah pada semua kelompok Muslim dan dalam segala zaman. Kalangan Muslim spiritualis – komunitas sufi- sejak awal hingga kini menyikapi jihad dalam dua dimensi; *jihad asghar* yang merujuk kepada perang, dan *jihad akbar* dalam bentuk segala aktivitas batin untuk menyucikan jiwa dari segala ketidaksempurnaan, atau aktivitas lain yang berujung pada pengembangan etik-moralitas luhur. *Jihad akbar* ini menurut Abduluh lebih utama tinimbang jihad melawan musuh dalam peperangan.<sup>7</sup>

Serupa dengan kalangan sufi, beberapa tokoh Muslim kontemporer meyakini bahwa jihad sama sekali tidak identik dengan *qital*. Tujuan utama jihad adalah *human welfare* dan bukan *warfare*.<sup>8</sup> Dengan demikian, jihad menjadi kewajiban setiap muslim sepanjang hidupnya. Sedangkan *qital* yang beratribut jihad bersifat kondisional, temporal dan sebagai upaya paling akhir setelah tidak ada jalan dan cara lain kecuali perlawanan fisik. Selain itu pelaksanaan *qital* harus memenuhi segala persyaratan yang sangat ketat.

Sejalan dengan itu, tokoh Muslim menawarkan perluasan lahan jihad sesuai dengan konteks kekinian. Moniruzzaman, misalnya, mengeksplorasi jihad dalam konteks dunia kontemporer ke dalam *eco-political jihad*, *humanist jihad*, dan *jihad against international terrorism*.<sup>9</sup> Ia mengeksplorasi jihad ke dalam

---

<sup>7</sup> Lihat Mahir al-Asyraf, "Tathawwuru Mafhum al-Jihad fi al-Fikr al-Islami" Makalah Konferensi *Proyek Platform Dunia Arab* di Madrid Spanyol, (26 Maret 2008), 5.

<sup>8</sup> M. Moniruzzaman, "Jihad and Terrorism: An Alternative Explanation" dalam *Journal of Religion & Society*, (Volume 10, 2008), 7.

<sup>9</sup> *Eco-political jihad* merupakan upaya keras untuk melakukan reforestasi, pelestarian binatang langka, gerakan anti polusi, dan pengembangan



tiga aspek tersebut karena dalam pandangannya, tiga hal ini merupakan tantangan yang sangat berkelindan dengan upaya pencapaian kesejahteraan umat Islam dan umat manusia.

## **JIHAD MELAWAN KEMISKINAN DAN KETERBELAKANGAN**

Penelusuran atas makna jihad yang dilakukan sebelum ini mengantarkan kita kepada holistisitas makna jihad yang sarat dengan nilai-nilai etika moralitas agung. Ajaran ini menuntut umat Islam agar mengerahkan daya secara berkesinambungan untuk menyelesaikan persoalan kehidupan dalam bingkai dan tujuan pembumian *akhlak al-karimah*. Melalui ajaran ini, Islam menantang umatnya untuk selalu peka terhadap kondisi yang mengitarinya dan sekaligus mampu menyikapinya secara arif, kritis, dan penuh tanggung jawab.

Dalam konteks Indonesia kekinian, persoalan umat dan bangsa yang cukup menantang untuk dijadikan lahan jihad adalah masalah kemiskinan dan keterbelakangan. Sebab dua aspek kehidupan ini berada dalam ambang cukup memprihatinkan yang dapat menjauhkan umat Muslim dan bangsa dari keutuhan eksistensial sebagai manusia. Kemiskinan dan keterbelakangan pendidikan telah menjadi musuh yang nyaris tak terlawan yang selalu mengintai untuk menghancurkan kehidupan bangsa.

Di atas kertas, angka kemiskinan bisa diperdebatkan naik dan turunnya. Sebagai misal, Juru Bicara Kepresidenan (saat itu), Andi Mallarangeng menegaskan, angka kemiskinan 2008 baik persentase atau nominalnya merupakan angka

---

politik lingkungan. Sedangkan *humanist jihad* mengarah kepada gerakan melawan tirani, opresi, dan pelanggaran hak-hak asasi manusia; dan *jihad against intr. terrorism* selain upaya eliminasi terorisme, juga terkait dengan upaya penyelesaian kekerasan dan pembersihan etnis, serta endemik global. Lihat *Ibid.*, 8-10.

terendah dalam 10 tahun terakhir. Sebaliknya, Tim Pusat Penelitian Ekonomi Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (Tim P2E-LIPI) menyatakan, jumlah penduduk miskin dari tahun 2007 ke 2008 mengalami kenaikan. Jika pada tahun 2007 penduduk miskin dengan ukuran garis kemiskinan Rp.166.697 berjumlah 37,2 juta orang atau sekitar 16,58 persen, maka pada tahun 2008 –dengan ukuran garis kemiskinan yang direvisi menjadi Rp.195.000 akibat kenaikan harga BBM– jumlah penduduk miskin meningkat menjadi 41,7 juta jiwa atau sekitar 21,9 persen.

Terlepas dari perbedaan itu, kemiskinan merupakan realitas yang dapat dilihat atau dijumpai di mana-mana. Pada gilirannya, kemiskinan berdampak jauh pada aspek kehidupan lain; kesehatan hingga pendidikan. Sebagai salah satu bukti, dengan mengutip data dari Badan Pusat Statistik (BPS), Ivan A Hadar, Koordinator Nasional Target MDGs (Bapenas/ UNDP) menunjukkan lebih dari sepertiga populasi anak-anak di bawah usia 5 (lima) tahun –yang sebagian besar mereka berasal dari petani gurem, buruh tani, nelayan dan perambah hutan– mengalami kekurangan gizi.<sup>10</sup> Kemiskinan itu pula yang membuat kebanyakan penduduk miskin tidak memiliki akses untuk mendapatkan air bersih.

Selain itu, kemiskinan berdampak pula pada pendidikan. Akibat kemiskinan, anak-anak usia sekolah kehilangan hak untuk memperoleh pendidikan setinggi-tingginya, atau bahkan ada yang terpaksa tidak bersekolah. Ada yang harus bekerja membantu orang tua, dan sebagian lain memang tidak memiliki biaya untuk sekolah. Statistik Pendidikan 2006 yang dikeluarkan BPS menyebutkan, meskipun angka partisipasi murni (APM) pada tingkat Sekolah Dasar (SD) di atas 90 persen selama 2001

---

<sup>10</sup> Lihat Ivan A. Hadar, " Hak Atas Makanan" dalam *MDGs News* (Edisi 01/ Juli-September 2008), 4.

hingga 2006, angka tersebut mengalami penurunan sejalan dengan peningkatan jenjang pendidikan. APM untuk tingkat SMP menurun hingga tinggal 60 persen, dan pada tingkat SMA dan SMK menjadi sekitar 40 persen.<sup>11</sup> Lebih dari itu, jika kita mau jujur, APM yang rendah juga masih diperburuk dengan kualitas pendidikan yang rendah. Persoalan di balik Ujian Nasional hingga maraknya perguruan tinggi swasta dengan kualitas yang sangat meragukan dalam berbagai aspeknya merupakan secuil contoh tentang persoalan yang ada di balik kualitas pendidikan Indonesia.

Ada keberkelindanan antara rendahnya tingkat dan kualitas pendidikan pada satu pihak, dan kemiskinan atau dan pemiskinan di pihak lain. Seiring dengan itu, keterbelakangan dalam pendidikan juga berpeluang besar untuk menjadikan masyarakat memiliki sikap, mental, bahkan budaya kemiskinan. Tragedi pembagian zakat di Pasuruan menjelang Idul Fitri 1429 H lalu tidak bisa seutuhnya merepresentasikan kemiskinan itu sendiri, tapi sampai batas tertentu merupakan *ejawantah* budaya kemiskinan yang menulari masyarakat dewasa ini. (Walaupun tulisan ini dibuat pada masa pemerintahan SBY, tapi tampaknya sampai sekarang data yang disampaikan ini belum mengalami perubahan berarti, *ed*).

Kompleksitas dan keberkelindanan antara kemiskinan dan keterbelakangan pendidikan dengan segala dampak negatif yang dibawanya meniscayakan umat Islam Indonesia – bersama-sama elemen lain bangsa ini– untuk menyikapinya sebagai obyek atau lahan jihad. Sebagai lahan jihad, umat Islam perlu menyelesaikannya secara sungguh-sungguh dan penuh ketulusan. Tanpa kesungguhan dan usaha keras untuk menyelesaikannya, persoalan ini bukan tidak mungkin akan berimplikasi tidak hanya pada terhambatnya pencapaian

---

<sup>11</sup> Lihat *Media Indonesia* (Selasa, 03 Juni 2008)

kesejahteraan bangsa, tapi juga pada menguatnya –memodifikasi ungkapan Gus Mus<sup>30</sup> –keluguan dalam keberagamaan umat, yang hanya menyikapi agama, bahkan kehidupan secara keseluruhan, secara dikotomis, hitam putih. Manakala ini yang berkembang, pembiasaan makna jihad kepada aksi dan kegiatan teroristik akan kian berkembang pula, dan pada gilirannya Islam *rahmatan lil alamin* hanya akan ada di langit angan-angan, tidak berlabuh dalam kehidupan konkret.

Menyikapi hal itu, umat Islam urgen untuk segera merumuskan strategi yang tepat dan menentukan langkah sistematis. Dalam konteks itu keberadaan *civil-society* yang kokoh merupakan dasar pijakan yang niscaya untuk terus diperjuangkan. Melalui masyarakat sipil ini, umat Islam dituntut mengembangkan ekonomi berkelanjutan dan berdampak nyata pada pemberdayaan masyarakat. Ekonomi kerakyatan mandiri dan berswadaya yang ditumbuh-kembangkan dari bawah bisa dijadikan salah satu pilihan untuk diagendakan, minimal didiskusikan. Ekonomi model ini menjadi salah satu prioritas yang perlu ditoleh karena terbukti saat krisis menerjang kapitalisme yang predatoris, ekonomi rakyat justru tidak terkena dampaknya.<sup>31</sup> Ia tetap menggeliat karena bersifat lokal dan tumbuh atas dasar kekuatan rakyat sendiri. Demikian pula, melalui kekuatan masyarakat sipil, umat Islam perlu merajut pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan dan potensi masyarakat, tapi sekaligus tanggap terhadap persoalan-persoalan global saat ini.

Berdasar pada strategi itu, mereka niscaya menentukan langkah-langkah konkret dari semisal pembuatan jaringan hingga pendirian sentra-sentra ekonomi dan institusi pendidikan alternatif. Hal ini mutlak untuk segera diagendakan karena

---

<sup>30</sup> Lihat Mustofa Bisri, "Obama, Kemenangan Menghapus Diskriminasi" dalam Jawa Pos (Jumat, 7 November 2008).

<sup>31</sup> Lihat M. Dawam Rahardjo, "Mengapa Ekonomi Rakyat?" dalam Koran Tempo (Kamis, 6 November 2008).

masyarakat tidak bisa lagi sepenuhnya menyerahkan persoalan ekonomi dan pendidikan kepada pemerintah semata. Ekonomi harus muncul dan tumbuh dari masyarakat sendiri sebagaimana pendidikan seharusnya menjadi milik masyarakat, dan berorientasi seutuhnya kepada kepentingan mereka. Masyarakat harus menjadi subyek dalam pengertian yang seluas-luasnya.

## **SIMPULAN**

Wacana mengenai jihad yang tidak identik, bahkan berbeda sama sekali, dengan perang, apalagi terorisme sebenarnya mulai menyebar dan menguat di kalangan umat Islam dewasa ini. Namun mereka tidak bisa berhenti sebatas itu. Mereka jangan sampai terperangkap dengan sikap apologetik. Muslim Indonesia –sebagai terbesar di dunia– harus membuktikan makna jihad yang holistik melalui praksis nyata, yang di antaranya dengan melakukan pemberdayaan ekonomi dan penguatan intelektualitas bangsa.

Untuk melakukan jihad ini tentu tidak semudah membalik telapak tangan. Komitmen yang kuat, ketulusan dan ketekunan dari umat Islam Indonesia menjadi modal utama yang sama sekali tidak bisa diabaikan. Sejalan dengan itu, politik yang kondusif perlu dikembangkan secara bersama-sama. Sebab persoalan politik merupakan aspek lain terjadinya karut-marut dunia yang renta ini. Pada sisi ini, selain Muslim Indonesia harus bertindak aktif, negara atau kelompok yang selama ini selalu mencitraburukkan Islam juga perlu membuang stigmatisasi terhadap Islam dan umatnya, yang kemudian dilanjutkan dengan dialog-dialogis antara muslim dan bangsa Indonesia di satu pihak, dan kelompok atau negara yang memiliki prejudis terhadap Islam di pihak lain. Melalui gerakan ganda dan komprehensif itu, capaian-capaian signifikan (semoga) akan segera berwujud dalam waktu yang relatif tidak terlalu lama.

## CITA-CITA SOSIAL DALAM PERSPEKTIF ISLAM:

### Menguk Mabadi Khaira Ummah Nahdlatul Ulama

Salah satu fenomena cukup menonjol dalam kehidupan kontemporer adalah mudarnya kehidupan sosial yang mencerminkan kedamaian, ketenangan, dan kesejahteraan. Keterbelakangan, ketidak-adilan, konflik sosial dan kekerasan dalam beragam bentuknya menjadi kecenderungan kehidupan yang dapat ditemui dengan mudah di berbagai belahan dunia, termasuk di negeri kita tercinta.

Kenyataan itu memperlihatkan dengan jelas bahwa kehidupan kontemporer masih jauh dari cita-cita sosial sebagaimana yang diharapkan bangsa Indonesia secara khusus, dan umat manusia secara keseluruhan. Ide perdamaian, dan segala nilai-nilai positif sejenis yang pada awalnya diharapkan akan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang lebih baik dalam berbagai dimensinya (termasuk kehidupan sosial) ternyata belum mampu diwujudkan secara konkret di jagad raya. Sebab sampai batas-batas tertentu, pola kehidupan sosial yang berjalan saat ini dapat dikatakan tidak lebih baik dari masa-masa sebelumnya. Bahkan pada titik-titik tertentu, justru ia menampakkan wajahnya yang jauh lebih buruk.

Dilihat dari sudut manapun, fenomena yang berkembang ini merupakan persoalan kemanusiaan sangat mengerikan yang perlu dicari jalan keluarnya. Sebab pengabaian terhadap

kenyataan ini akan memalingkan umat manusia dari tujuan hidup yang sebenarnya. Dalam konteks itu, bahasan tentang nilai-nilai dan ajaran agama tentang persoalan tersebut mutlak dikedepankan. Sejalan dengan itu, pola keberagamaan mereka perlu juga diangkat. Hal ini merupakan kemestian yang harus dilakukan karena agama dan keberagamaan ikut andil dalam membentuk pola pandang, sikap, dan perilaku manusia dalam kehidupan yang mereka jalani.

Tulisan ini mencoba mengangkat persoalan-persoalan tersebut dari perspektif nilai-nilai Islam. Bahasan ditekankan kepada nilai dan ajaran Islam tentang kehidupan yang harus dibangun umat Islam serta realitas kehidupan yang mereka jalani. Dari dua aspek itu kemudian ditawarkan suatu rekonstruksi yang diasumsikan dapat menyelesaikan persoalan kemanusiaan yang sangat mendesak untuk segera ditangani ini. Dalam kerangka itu pula, tulisan ini ingin mendiskusikan potensi dan peran Nahdlatul Ulama (NU) untuk mengemban misi besar tersebut.

## **KEHIDUPAN DALAM PERSPEKTIF ISLAM**

Nilai dan ajaran Islam secara keseluruhan mencerminkan suatu pandangan yang sangat positif terhadap kehidupan. Hal itu dapat dilacak dari ajaran Nabi dan Al-Qur'an yang pada prinsipnya bertujuan untuk tindakan dalam kehidupan di dunia.<sup>1</sup> Keberadaan manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi yang harus selalu mengabdikan kepada Allah meletakkan manusia pada peran untuk mengembangkan prestasi dalam kehidupan ini. Artinya, kehidupan harus dibangun dan dikembangkan. Kehidupan harus dijadikan lahan pengabdian

---

<sup>1</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 14.

kepada Tuhan sebagai manifestasi dari upaya menuju keberagamaan yang *kaffah*.

Dalam perspektif Islam, bentuk kehidupan yang harus dibangun dan dikembangkan adalah suatu kehidupan yang sesuai dengan karakter kehidupan itu sendiri dan dengan manusia sebagai subyeknya. Sesuai dengan *nature* berarti sifat-sifat dasar alam dan kehidupan perlu dijadikan referensi dalam mengolah dunia. Sifat-sifat alam yang selalu bergerak, berubah, dan dinamis menjadi keniscayaan untuk diaplikasikan dalam membangun dunia dan kehidupan. Sedangkan sesuai dengan tabiat manusia, hal ini mengindikasikan kehidupan harus mampu mengakomodasi kebutuhan manusia sebagai makhluk spiritual dan rasional, serta sebagai makhluk yang terdiri dari fisik dan psikis.

Sikap dasar Islam tersebut dapat dilacak secara memadai dari "drama kosmis" turunnya Adam AS dan istrinya ke jagad raya. Sebelum diturunkan, mereka berdua (khususnya Adam) telah dibekali seperangkat ilmu pengetahuan sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Baqarah (2) ayat 32. Dalam ayat tersebut dinyatakan bahwa Allah mengajarkan Adam tentang nama-nama segala sesuatu.

Pengetahuan dan kemampuan manusia –yang dalam ayat itu direpresentasikan oleh Adam– dalam memberi nama kepada benda-benda berarti adanya kemampuan yang dimiliki makhluk ini untuk menemukan sifat-sifat benda, hubungan timbal balik, dan hukum-hukum tabiatnya. Melalui pengetahuan itu, manusia menjadi berbeda dengan makhluk-makhluk yang lain. Sebab ia memiliki pengetahuan yang kreatif dan ilmiah mengenai benda-benda, atau manusia itu sendiri.<sup>2</sup> Dengan pengetahuan itu, manusia dapat memahami gejala alam, meng-

---

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, Universe and Man" dalam *Islamic Studies*, (Vol. VI, No.1, 1967.), hlm. 10–11.



analisis, dan mengontrolnya. Semua itu merupakan modal dasar yang cukup berarti bagi manusia dalam mengolah dan mengembangkan kehidupan di dunia.

Di samping itu, manusia adalah *theomorphic being* yang memiliki intelegensi, kehendak, dan kemampuan mengungkapkan. Kapabilitas tersebut membuat manusia dapat membedakan kebenaran dari kesalahan, atau kenyataan dari ilusi, dan dapat memilih secara bebas pilihan-pilihan tersebut, serta dapat mengungkapkan hubungan antara yang bersifat wahyu dan manusia.<sup>3</sup> Potensi dan kemampuan itu perlu diasah dan dikembangkan terus sehingga atribut yang disandangnya sesuai dengan nilai-nilai yang dikandungnya.

Karena itu, manusia dengan potensi dan kemampuannya dituntut untuk selalu mengembangkan ilmu pengetahuan dan kehidupan dalam bingkai nilai agama dan fitrah manusia itu sendiri. Umat Islam sebagai subyek utama ajaran Islam bukan sekadar dituntut untuk memiliki pengetahuan yang luas dan teknologi yang canggih. Namun mereka juga diwajibkan untuk memaknai kehidupan serta mengarahkannya kepada tujuan hidup yang sebenarnya, yaitu membangun dan mengembangkan kehidupan sesuai dengan cita-cita sosial Islam.

Berkaitan dengan itu, Quraish Shihab menandakan, cita-cita sosial dalam agama Islam –sebagaimana diajarkan al-Quran– adalah membangun bayang-bayang surgawi di bumi persada.<sup>4</sup> Dengan kata lain, kehidupan surga yang penuh kesejahteraan, kenyamanan, kesetaraan, ketenangan, kedamaian dan sebagainya perlu dijadikan rujukan serta dibumikan dalam kehidupan ini.

---

<sup>3</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), hlm. 18-19.

<sup>4</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cetakan XI, (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), hlm. 241.

Untuk menunjukkan cita-cita sosial tersebut, Shihab merujuk kepada surat Thaha (20) ayat 118-119 tentang keberadaan Adam di surga yang berbunyi:

إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى.

Artinya: *Sesungguhnya kamu di dalamnya tidak akan kelaparan, tidak pula telanjang, dan sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga, serta tidak pula akan kepanasan.*

Berdasarkan ayat tersebut (dan juga ayat lain dalam surat al-Waqi'ah), kita dapat menyimpulkan bahwa Adam bersama istrinya ditempatkan di surga sebelum diturunkan ke dunia adalah dalam rangka mengemban amanah tersebut. Mereka berdua –serta umat manusia secara keseluruhan– dituntut dapat mewujudkan kondisi semacam itu di permukaan bumi.<sup>5</sup> Upaya itu kalau diterjemahkan dalam bahasa al-Quran yang lain merupakan konkretisasi dari peran manusia sebagai khalifah Allah di jagad raya. Melalui peran dasar ini, manusia (sepaimana dinyatakan surat al-Baqarah (2): 30, dan surat Hud (11): 61)<sup>6</sup> ditugaskan untuk “memakmurkan” dunia.

Pemakmuran dunia, pengelolaannya, dan upaya-upaya yang sejenis dalam kerangka kekhalifahan manusia merujuk kepada makna yang nilai-nilai egalitarianisme, transformatif, dan berwawasan lingkungan. Karena tanpa makna dan nilai-nilai ini, kekhalifahan sebagai representasi upaya melabuhkan nilai-nilai ilahiyah dan sifat-sifat Tuhan tidak mungkin dapat

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Dalam surat al-Baqarah disebutkan:

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...

Sedang dalam surat Hud dinyatakan:

وإلى ثمود آخاهم صالحا، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه، إن ربي قريب مجيب.

direalisasikan ke dalam wujud nyata. Dalam ungkapan yang lugas, hal itu meng-artikan bahwa hubungan antara manusia dengan alam, atau hubungan manusia dengan sesamanya bukan merupakan hubungan antara penakluk dan yang ditaklukkan, atau antara tuan dengan budaknya. Interaksi itu lebih merupakan suatu kebersamaan dalam ketundukan kepada Allah SWT.<sup>7</sup> Hubungan manusia dengan yang lain merupakan proses dialogis dalam rangka menyempurnakan fungsi kekhalifahannya. Dengan demikian, manusia dalam melakukan hubungan dengan sesama lebih merupakan hubungan subyek-subyek. Sedang dalam mengelola alam, hubungannya diletakkan pada keserasian dan keselarasan sehingga alam dan lingkungannya tetap lestari, serta disikapi sebagai titipan sang Pencipta untuk diwariskan kepada generasi-generasi berikutnya.

Atas dasar itu, nilai dan ajaran Islam mengenai cita-cita sosial tersebut merupakan persoalan teologis sehingga memiliki signifikansi yang tidak kalah penting dengan ajaran agama yang lain, semisal aspek ritual maupun akidah. Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa sejak awal ketauhidan yang diajarkan Nabi Muhammad SAW sangat terkait dengan humanisme serta rasa keadilan sosial dan ekonomi yang intensitasnya tidak kurang dari intensitas ide ketauhidan itu sendiri.<sup>8</sup>

Karena aktualisasi cita-cita sosial dalam kerangka kekhalifahan manusia itu merupakan persoalan teologis, maka sebagai konsekuensinya Tuhan akan meminta pertanggungjawaban manusia atas kekhalifahan mereka dalam mewujudkan cita-cita sosial tersebut. Umat Islam yang enggan untuk berkiprah dalam hal itu, maka mereka akan menanggung akibatnya.

---

<sup>7</sup> Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran...*, hlm. 159.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Edisi kedua, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 12.

Minimal, mereka belum berhak untuk disebut sebagai muslim – apalagi mukmin– dalam pengertian yang sebenarnya.

### **REALITAS KEHIDUPAN: ANTARA HARAPAN DAN KENYATAAN**

Cita-cita sosial yang dipaparkan sebelum ini lebih bersifat nilai dan ajaran. Sedang pada tingkat praktik, kita melihat – suka atau tidak suka– suatu kehidupan yang masih sangat jauh dari substansi ajaran tersebut. Alih-alih terjadinya kesejahteraan, perdamaian, keadilan dan nilai yang seumpamanya, kita justru dihadapkan pada kenyataan di mana mayoritas umat Islam secara khusus, dan manusia secara umum masih berada dalam kondisi yang cukup memprihatinkan, baik di tingkat nasional maupun dalam skala global.

Tanpa menafikan terjadinya beberapa kemajuan yang dicapai bangsa Indonesia secara umum, dan umat Islam Indonesia secara khusus, fenomena yang berkembang menunjukkan bahwa sampai saat ini persoalan-persoalan mendasar terus mendera bangsa. Industrialisasi, misalnya, yang berkembang pesat di negeri ini ternyata tidak mampu melepaskan diri dari ideologi yang dianutnya, yaitu *developmentalisme*, kapitalisme, atau apalah namanya. Ideologi ini telah mengantarkan manusia kepada gagasan bahwa manusia sebagai pusat segalanya, serta pada saat yang sama hilangnya ketergantungan mereka kepada hal-hal yang transenden yang ada di luar diri mereka. Dengan demikian, manusia menjadi tercerabut dari fitrah mereka sebagai makhluk yang memiliki dua dimensi: *transendental* dan *sekular*.<sup>9</sup> Akibatnya, mereka lalu tidak mampu memaknai kehidupan dan menyadari tujuan hidup yang sebenarnya.

---

<sup>9</sup> Lihat Muhammad AS Hikam, "Kekerasan Negara, Militer, dan Budaya Politik dalam Ideologisasi Pembangunan di Indonesia" dalam dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, (Jakarta: Grasindo -P3M, 2000), hlm. 118 -119.

Di samping itu, menurut Fromm, yang terjadi dalam masyarakat industri (akibat ideologi yang mereka anut seperti yang terjadi di Indonesia) adalah hilangnya tradisi, nilai-nilai sosial, dan keterikatan sosial dengan sesama. Mereka lalu merasa terisolir, hidup dalam *anomie*.<sup>10</sup> Dalam kondisi seperti itu, manusia mudah terjebak dalam kehidupan yang rentan konflik, dan pertentangan, serta kekerasan menjadi bagian yang nyaris melekat dalam kehidupan masyarakat. Konkretnya, sebagai dampak langsung atau tidak langsung dari pola yang kita anut saat ini, disorganisasi sosial telah menjadi gejala umum yang berkembang di kalangan masyarakat. Patologi ini dapat menimbulkan rasa asosial, tidak memperdulikan kepentingan orang lain sebagaimana juga dapat memicu terjadinya frustrasi.<sup>11</sup> Kondisi semacam itu membuat disharmonisasi sosial, keresahan dan dampak-dampak yang mengiringinya menjadi begitu dekat dengan kehidupan masyarakat.

Masalah ekonomi juga merupakan persoalan yang harus dihadapi bangsa ini. Sekitar tiga puluh juta orang di tingkat nasional –yang tentu sebagian besar terdiri dari umat muslim– masih merupakan kelompok miskin. Hal ini menunjukkan bahwa (sejak rezim orba berkuasa sampai penguasa saat ini) kesenjangan ekonomi relatif belum mengalami pengurangan yang signifikan.<sup>12</sup> Bahkan menurut Van Zorge (konsultan ekonomi/politik), sampai saat ini semua energi para elit untuk

---

<sup>10</sup> Lihat Muhammad AS Hikam, "Kekerasan Negara, Militer, dan Budaya Politik dalam Ideologisasi Pembangunan di Indonesia" dalam dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, (Jakarta: Grasindo -P3M, 2000), hlm. 118 -119.

<sup>11</sup> Lihat Soedjito S., "Kecenderungan Perkembangan Masyarakat" dalam Soedjatmoko et. al., *Masalah Sosial Budaya Tahun 2000: Sebuah Bunga Rampai*, (Cetakan I, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), hlm.88-89.

<sup>12</sup> Rizal Ramli, "Kesenjangan Sosial-Ekonomi sebagai Basis Munculnya Kekerasan" dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, (Jakarta: Grasindo -P3M, 2000), hlm. 3.

memperbaiki kondisi perekonomian tersedot untuk perebutan kekuasaan.<sup>13</sup> Fenomena semacam itu tampaknya terus berlangsung kendati mungkin mengalami metamorfosis, dalam bentuk dan pola yang berbeda. Kesejahteraan masyarakat lebih sekadar angan-angan yang masih terus menggelayut.

Sulitnya pencapaian kesejahteraan ini berdampak jauh pada berkembangnya kecemburuan sosial yang pada gilirannya akan kian memperuncing persoalan bangsa yang terus menganga. Ironisnya, sikap partai politik dan kaum elitnya –sampai derajat tertentu– justru larut dalam kondisi yang tidak kondusif tersebut. Sebut saja para anggota MPR yang sejak rezim orba sampai sekarang hanya berbeda dalam gaya. Sedang esensi tetap sama; mereka tidak pernah benar-benar mewakili dan memperjuangkan kepentingan rakyat yang diwakili. Semangatnya juga tetap sama; semangat preman jalanan.<sup>14</sup> Demikian pula partai-partai politik yang ada masih belum mampu sepenuhnya menyuarakan persoalan yang dihadapi masyarakat. Para elit masih terkesan sibuk berkutat dengan kepentingan diri dan kelompok sendiri. Mereka lebih terfokus pada peneguhan atau perebutan kekuasaan. Maka senyatanya Indonesia tidak (belum) memiliki politisi-politisi yang punya kepedulian untuk bersama-sama memperbaiki situasi bangsa.<sup>15</sup> Konkretnya, mereka lebih memperhatikan upaya mempertahankan atau meraih kursi daripada memperjuangkan kepentingan masyarakat, bangsa, atau negara. *Politicking* telah menjadi gejala fenomenal yang nyaris dapat ditemui dalam segala aktivitas politik yang berjalan di tanah air. Kaum elit dan diamini para *makmun* yang terdiri dari elit lokal dan sebagian

---

<sup>13</sup> Lihat Harian *Kompas*, (Rabu 1 Mei 2002), hlm. 6.

<sup>14</sup> FX Rudy Gunawan, "Premanisme (politik) Para Anggota MPR" dalam Jurnal Budaya dan Filsafat *Mitra*, (Edisi 09 Desember 01-Februari 02), hlm. 29.

<sup>15</sup> Lihat Harian *Kompas*, (Rabu 1 Mei 2002), hlm. 6.

masyarakat sibuk memperkaya diri. Korupsi kian mewabah, penyalahgunaan kekuasaan dan sejenisnya terus berlangsung.

Kondisi tersebut masih diperparah lagi oleh pola pendidikan yang sampai saat ini masih menegara dan terkesan formalistik. Pendidikan yang berjalan sampai saat ini masih sarat dengan muatan-muatan titipan dari penguasa atau kepentingan tertentu di luar kepentingan pendidikan itu sendiri. Sebagai akibatnya, pendidikan tidak mampu mewariskan suatu pengetahuan yang liberatif-transformatif dan penanaman moralitas yang hakiki. Hal itu masih ditambah dengan tingkat pendidikan masyarakat yang relatif rendah yang membuat mereka kian tidak berdaya dan benar-benar terpinggirkan.

Di tingkat internasional, tatanan kehidupan yang berjalan juga belum mencerminkan cita-cita sosial sebagaimana didambakan umat manusia. Kita dihadapkan dengan meningkatnya pengrusakan lingkungan, kemiskinan yang menurut *World Bank* mencapai 1,2 miliar orang, aborsi yang meluas, kehancuran keluarga, kehamilan di luar nikah yang berjumlah sekitar 14 juta anak remaja, pelbagai perang yang memakan jutaan korban, sikap rasisme, diskriminasi dan fanatisme, serta kejahatan dan penindasan dalam bentuk yang lain.<sup>16</sup>

Yang lebih mengesankan, kekerasan dan sejenisnya telah dijadikan *trend* sebagian kelompok dalam mengatasi persoalan yang mereka hadapi. Pada satu pihak, kelompok-kelompok radikal –yang sebagiannya terdiri dari umat muslim– hadir di mana-mana, mencengkeramkan kuku-kuku mautnya di berbagai belahan dunia. Zionis dengan cara mereka sendiri juga mengedepankan pola yang serupa. Di pihak lain, negara-negara adi daya justru berbuat tidak kalah biadabnya

---

<sup>16</sup> Johan Hasan, "Dunia Global yang Menderita dan Tanggung Jawab Agama-Agama" dalam Jurnal Budaya dan Filsafat *Mitra*, (Edisi 09 Desember 01-Februari 02), hlm. 14.

dibandingkan dengan perilaku yang dilakukan kelompok radikal dan kaum Zionis. Mereka mengemas kebrutalan mereka dengan humanisme, demokrasi, atau hak-hak asasi manusia. Namun semua itu hanya sekedar retorika yang tidak berlabuh secara nyata dalam sikap dan perilaku mereka. Inilah wajah buram dunia kita saat ini.

## **MENUJU REKONSTRUKSI YANG TRANSFORMATIF**

Menajamnya ketidakadilan, kekerasan dan sejenisnya menyudutkan umat manusia kepada kenyataan bahwa manusia kontemporer (nyaris) kehilangan nilai-nilai spiritualitas dan moralitas. Agama sebagai sumber moralitas telah direduksi melalui pola keberagamaan parsial yang sampai batas-batas tertentu tidak mampu merepresentasikan nilai-nilai agama yang sebenarnya.

Dalam perspektif realitas kesejarahan umat Islam, munculnya keberagamaan parsial (yang membuat mereka kurang berdaya dalam menghadapi kehidupan kontemporer dan terjebak dalam pola-pola reaktif) berujung kepada ketidakmampuan mereka dalam memahami ajaran dan nilai agama secara menyeluruh. Mereka belum menangkap adanya interdependensi yang kukuh antar disiplin dan ilmu keislaman. Sebagai contoh, dasar-dasar keilmuan Islam, teologi, fiqh dan akhlak yang berkembang sampai saat ini belum disikapi sebagai unsur-unsur yang saling mendukung satu sama lain. Keimanan dianggap sekedar berkaitan dengan persoalan-persoalan transendental dan metafisik. Fiqh dipahami sebagai representasi keislaman yang fundamental. Sedang Akhlaq hanya dilirik sebagai aksesori untuk melengkapi keberagamaan umat Islam.

Dampak paling nyata dari pemahaman seperti itu adalah berkembangnya keberagamaan parsial yang lebih menekankan kepada aspek legal-formalistik. Pelaksanaan ritual menjadi



kemestian, tapi pemahaman nilai-nilai substansial yang terdapat dibalik ibadah menjadi terabaikan. Bahkan lebih jauh, pola keberagamaan ini dapat berubah menjadi pola keberagamaan yang ekstrinsik. Agama dijadikan alat untuk pencapaian kepentingan. Agama disikapi sebagai sesuatu untuk dimanfaatkan, serta digunakan untuk menunjang motif-motif lain di luar agama itu sendiri.<sup>17</sup> Pada saat yang sama, kondisi keberagamaan yang bersifat permukaan itu telah membuat sebagian manusia yang lain kian lari dari agama. Sebab dalam pandangan mereka, agama hanya berurusan dengan persoalan kewajiban, halal-haram, surga-neraka, dan pola-pola pandang lain yang dikotomis.

Dalam dua kondisi tersebut, peran hakiki agama menjadi mandul. Agama tidak dapat menanamkan nilai-nilai moralitas yang dapat dijadikan pijakan umatnya dalam menjalani kehidupan mereka dalam berbagai dimensinya. Sebagai konsekuensinya, manusia hanya hidup dengan fisik dan rasionalisme mereka yang kering, atau rutinitas keagamaan yang kurang bermakna. Akibatnya, manusia –persis seperti dikatakan Hobbes– lalu menjadi *homo homini lupus*, sebagai pemangsa manusia yang lain dan perusak lingkungan yang paling rakus. Maka ketidakadilan, eksploitasi manusia terhadap sesama dan lingkungan, dan semacamnya menjadi fenomena dominan dalam kehidupan.

Fenomena ini meniscayakan umat Islam untuk merekonstruksi pola pandang dan keberagamaan yang selama ini mereka jalani. Agama sebagai salah satu unsur sentral yang membentuk sikap dan perilaku manusia perlu didekati kembali melalui pembacaan otentik dan kreatif. Melalui pembacaan ini, agama diharapkan dapat berperan maksimal

---

<sup>17</sup> Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus*, (Cetakan Pertama, Bandung: Mizan, 1986), hlm. 26.

dalam kehidupan, serta sekaligus dapat membentuk pola keberagaman yang utuh dan transformatif.

Langkah awal yang perlu dilakukan adalah penyatuan kembali disiplin keilmuan klasik –teologi, fiqh, dan akhlak– dalam satu kerangka pemahaman yang utuh. Melalui pemahaman yang utuh ini, keimanan hendaknya dipahami sebagai suatu kepercayaan yang harus dilabuhkan dalam kehidupan konkret dalam bentuk pengembangan moral. Demikian pula, ibadah-ritual perlu didekati sebagai aspek yang tidak akan pernah mencapai kesempurnaan tanpa disandingkan dengan pesan dan makna substansial yang ada di balik ibadah tersebut.

Pemahaman yang utuh itu kemudian hendaknya di-konkretkan dalam pola keberagaman yang intrinsik. Agama disikapi sebagai komitmen yang komprehensif, sebagai faktor pemadu, dan motif-motif yang dapat mengintegrasikan serta menggerakkan<sup>18</sup> keseluruhan sikap dan perilaku. Dengan demikian, setiap sikap, langkah dan perilaku umat Islam akan selalu dibimbing oleh nilai-nilai universal agama. Mereka tidak dapat mengabaikan serta tidak dapat lari dari nilai dan ajaran tersebut, karena dilihat dari sudut manapun, ia merupakan bagian *inherent* kehidupan mereka.

Upaya sebagaimana disebutkan ini diharapkan dapat mengantarkan manusia kepada nilai-nilai ketakwaan; suatu sikap atau kualitas pikiran yang dengan kondisi itu seseorang mampu membedakan kebenaran dari kesalahan, serta ia berusaha untuk selalu berada dan melakukan kebenaran.<sup>19</sup> Ketakwaan individual ini perlu dikembangkan menjadi ketakwaan sosial melalui komunitas yang di dalamnya telah tertancap

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion", dalam Nigel Biggar et.al. (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Greenwood Press, 1986), hlm. 155.

kukuh nilai-nilai tersebut sehingga dapat benar-benar membumi dalam kehidupan. Membuminya kondisi tersebut diharapkan akan memberikan peluang besar bagi mereka untuk mewujudkan cita-cita sosial sebagaimana komitmen dalam al-Quran.

## POSISI DAN PERAN NU

Rekonstruksi pemahaman agama menuntut umat Islam untuk menelaah kembali –menghargai dan mengkritisi– khazanah intelektual keislaman yang mereka miliki. Kesejarahan merupakan salah satu modal dasar yang dapat mengantarkan mereka pemahaman yang utuh dan sekaligus kontekstual. Sebab sejarah akan mengantarkan mereka kepada kekayaan warisan nilai-nilai dan ajaran Islam dari sumbernya yang otentik dan interpretasi ulama yang otoritatif. Melalui khazanah itu, mereka dapat memaknainya secara kontekstual, dan mengembangkannya secara kreatif dan sekaligus tetap otentik.

Atas dasar itu, kesejarahan umat menjadi sesuatu yang sangat bernilai yang tidak dapat diabaikan sama sekali. Dalam bahasa yang lain hanya dengan *al-muhâfazhah alâ l-qadîm al-shâlih wa l-akhdzu bi l-jadîd al-ashlah* mereka dapat menjadikan umat Islam sebagai umat yang dinamis, kreatif, dan otentik yang tidak kehilangan jati dirinya, serta dapat menjadi modern. Melalui pola itu pula, mereka dapat memberikan sumbangan yang berarti bagi terciptanya kehidupan sesuai fitrah dan kekhalifahan manusia dalam terwujudnya cita-cita sosial.

Nahdlatul Ulama (NU) dengan segala nilai dan prinsip yang dipegangnya sebenarnya memiliki kesempatan yang cukup besar untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Organisasi sosial keagamaan ini dengan prinsip dasar yang dimiliki, *al-shidqu, al-amanah wal wafa bi al-ahd*, dan *al-ta'awun*<sup>20</sup> yang

---

<sup>20</sup> Lihat Endang Turmudi (ed.), *Nahdlatul Ulama: 14 Ideology, Politics, and the Formation*, PP Lembaga Pendidikan Ma'arif NU, (Jakarta: 2004), hlm. 77.

ditujukan untuk membangun gerakan *mabadi' khaira ummah* berada nyaris seutuhnya dengan cita-cita sosial Islam sebagaimana dicandera di atas. Jika prinsip dasar itu digabung dengan nilai-nilai Aswaja yang dianut NU, semisal *al-tasamuh*, *al-tawazun*, *al-tawassuth*, dan *al-ta'adul*, NU tidak diragukan lagi akan berada di garda paling depan untuk merealisasikan kehidupan yang *enlighten* tersebut.

*Khaira ummah* sebagaimana digambarkan al-Quran sangat erat hubungannya dengan keberadaan umat Islam yang harus menjadi *umatan wasathan*. Dalam perspektif hermeneutik, *khaira ummah* adalah komunitas moderat, *syuhada'* (obyektif, realistis, dan mampu mengkontekstualisasikan nilai dan ajaran agama ke dalam realitas), serta kritis dan apresiatif terhadap realitas kehidupan yang mereka hadapi. Konkretnya, sebagai *khaira ummah*, umat muslim secara intrinsik dituntut untuk menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* yang implimentasinya harus diletakkan dalam kerangka moderasi dan segala nilai-nilai sejenis. Model komunitas semacam ini adalah pola yang ingin dikembangkan NU.

Melalui gerakan *mabadi' khaira ummah*, organisasi yang didirikan pada tahun 1926 itu menjadi tidak terelakkan untuk melihat dan menyikapi secara kritis realitas persoalan yang dihadapi bangsa dewasa ini dan kemungkinan pada masa depan. Pada gilirannya, *jam'iyah* (yang sering diplesetkan sekadar menjadi *jama'ah*) ini dituntut untuk merealisasikan dan mengkontekstualisasikan konsep tersebut ke dalam kehidupan yang terus berkembang. Dengan demikian, NU hendaknya memotret secara akurat semisal terjadinya kontestasi antara menguatnya keberagamaan dan merebaknya praktik korupsi yang melibatkan tokoh atau orang yang 'taat' beragama. NU perlu menguak secara tuntas akar persoalan semacam itu; penyebab dasar menguapnya nilai-nilai substansial agama dalam pola keberagamaan umat.

Hal ini perlu diperhatikan secara intens dan serius sebab dalam realitasnya kesenjangan yang sangat lebar antara harapan dan kenyataan, antara Islam normatif dan Islam sejarah tidak lagi merujuk kepada oknum atau kasus tertentu. Jika kita mau jujur, hal itu sudah menjadi fenomena umum yang melibatkan sejumlah besar umat. Betapa banyak di sekitar kita muslim yang haji berkali-kali, tapi dia tidak pernah memiliki kepedulian sosial yang kokoh. Demikian pula betapa banyak muslim yang kita kenal yang selalu puasa sunnah dan tekun menjalani semua solat sunnah tapi sekaligus dia seorang koruptor dalam pengertian yang sebenarnya, bukan sekadar menurut hukum positif dan formal.

Pada gilirannya, semua persoalan itu meniscayakan NU untuk memberikan tawaran solusi dan aksi konkret untuk menuntaskan semua problem tersebut. Dalam perspektif aswaja, dan gerakan *mabadi' khaira ummah* yang dianut NU, organisasi sosial-keagamaan ini sampai derajat tertentu sejatinya telah memiliki nilai dan prinsip dasar memadai dan pijakan kokoh untuk menyikapi dan menjawab semua persoalan yang dihadapi bangsa, dan umat manusia secara keseluruhan. Karena itu persoalan yang perlu mendapat perhatian adalah bagaimana melabuhkan nilai-nilai itu ke dalam kehidupan nyata. Nilai dan prinsip yang dipegang *jami'iyah* perlu diobjektifikasi ke dalam diri warga dan sistem kehidupan; dikembangkan menjadi norma dan aturan yang benar-benar *viable* dan operasional.

## POSKRIP

Pembumian *bluprient* NU untuk mengemban gerakan *mabadi' khaira ummah* sebagai realisasi cita-cita sosial Islam sangat tergantung kepada komitmen para tokoh NU. Dari fenomena yang berkembang dalam kurun lima tahun terakhir ini, ada kecenderungan menguatnya nuansa-nuansa politik

praktis yang menggelayuti sebagian tokoh sentral NU. Persoalan intern ini tidak diragukan lagi tentu akan menghambat untuk menjadikan NU sebagai garda depan dalam upaya mewujudkan cita-cita sosial Islam. Apalagi jika pola itu juga diikuti oleh para jamaah atau warga NU.

Atas dasar itu, refleksi diri dan sebagainya perlu dilakukan. Para elit dan semua warga tidak berlebihan jika membersihkan kembali niat mereka, mengkritisi pola keberagaman mereka, dan kemudian melakukan rekonstruksi yang transformatif. Sekarang sepenuhnya tergantung kepada warga nahdliyin dan para tokohnya untuk memulai kerja besar ini. Dengan komitmen yang kokoh, niat yang tulus, agenda jelas, dan praksis konkret, kita yakin NU mampu mengantarkan umat dan bangsa, serta dapat memberikan sumbangsih nyata kepada seluruh umat manusia menuju kehidupan yang lebih bermoral; adil, jujur, damai, dan sejahtera. *Wa Allâhu a'lamu bi ash-shawâb.*

# GLOBALISASI DAN PESANTREN:

## Dari Pembumian Nilai Luhur dan Penguatan Karakteristik Kajian Menuju Pengembangan Budaya Islam Nusantara

Globalisasi dengan segala seluk beluknya merupakan realitas yang tidak bisa dipungkiri siapa pun. Pendesabuanaan ini hadir dan masuk demikian jauh dan dalam ke setiap celah ruang kehidupan yang ada. Nyaris tidak ada satu bagian kehidupan pun yang terlepas dari jangkauan globalisasi. Kehadirannya tidak terbatas di ruang-ruang yang bersifat fisik dan kasat mata, tapi juga masuk ke dalam otak dan pikiran.

Globalisasi sebagai *omnipresent reality* memiliki makna sangat beragam yang melahirkan respon yang juga tidak tunggal. Ada yang memaknainya sekadar apa yang tampak di permukaan semisal Bauman yang mendefinisikannya sebagai pemampatan ruang dan waktu. Senada dengan itu, Robertson menyatakan, globalisasi merupakan kristalisasi seluruh dunia menjadi ranah yang tunggal.<sup>1</sup> Pengertian ini tentu memiliki kebenaran. Perkembangan teknologi informasi, teknologi transportasi, dan sebagainya menyuguhkan seutuhnya hal itu.

---

<sup>1</sup> Lihat Chamsy el-Ojeili dan Patrick Hayden, *Critical Theories of Globalization*, (Hampshire dan New York: Palgrave Macmillan, 2006), 13

Namun pendesabuanaan tidak hanya sebatas itu. Proses yang selama ini berkembang membeberkan hal yang lebih prinsip. Globalisasi lahir dari sejarah yang panjang dan dari ideologi tertentu yang bermula dari pelayaran yang dilakukan Christopher Columbus 3 Agustus 1492, kemudian dilanjutkan oleh Vasco da Gama tanggal 8 Juli 1497 yang berlayar melalui Tanjung Harapan dan menemukan India. Inilah sejatinya awal globalisasi yang melahirkan kolonialisme yang oleh Kant disebut sebagai penemuan yang menyebarkan ketidakadilan.<sup>2</sup> Karena itu, globalisasi –kata Barrett– sejatinya sebagai tameng atau ideologi pengabsah, dan serangkaian ide yang mendistorsi realitas untuk kepentingan tertentu.<sup>3</sup> Dalam ungkapan Sindhunata, globalisasi adalah pandangan hidup yang meremehkan dari mereka yang kuat terhadap mereka yang lemah.<sup>4</sup> Apalagi ketika revolusi industri generasi ke-4 hadir di hadapan kita. *Disruptive technology* yang dibawanya mengubah pandangan dan kehidupan yang selama ini berjalan.

Seluk beluk semua itu menjadikan globalisasi dan modernitas yang diusungnya menjadi semacam pedang bermata dua. Satu sisi memberikan kemudahan bagi seluruh umat manusia, tapi sisi lainnya sarat dengan muatan-muatan kepentingan yang sering dan sebagian besar mencederai kemanusiaan itu sendiri.

Muslim Indonesia secara khusus, dan bangsa Indonesia secara umum, saat ini berada dan menjalani kehidupan dalam kondisi semacam itu. Pusaran globalisasi dari saat ke saat terus menerpa kehidupan mereka. Dampak perubahan yang dibawanya telah mengantarkan, atau bahkan menyeret mereka ke dalam suatu dinamika dan seluk beluk kehidupan

---

<sup>2</sup> Lihat Sindhunata, "Dilema Globalisasi" dalam *Jurnal Basis* (No. 01-02, Tahun ke-52, Januari-Februari 2003), 4-5

<sup>3</sup> Lihat Chamsy el-Ojeili dan Patrick Hayden, *Critical Theories...*, 13

<sup>4</sup> Lihat Sindhunata, "Dilema Globalisasi", 5.



yang berbeda dari masa-masa sebelumnya. Semua ini merupakan tantangan yang harus dihadapi.

Persoalannya bukan lagi apakah globalisasi dan *the 4<sup>th</sup> industrial revolution* ini diterima atau ditolak. Sebagai proses dan realitas yang hadir di mana-mana dan nyaris intrinsik melekat dengan kehidupan kontemporer, globalisasi tidak bisa lagi dilihat secara dikotomis semacam itu. Demikian pula sikap kita terhadap revolusi yang menggabungkan teknologi digital dan fisik ini. Justru persoalannya adalah bagaimana menyikapi globalisasi dan revolusi industri yang mengikutinya secara arif, kritis, dan kreatif. Untuk itu, semua elemen bangsa niscaya bersatu padu dan menyatukan langkah untuk menentukan agenda transformatif yang menjadikan bangsa benar-benar berdaya, tidak kehilangan jati diri, dan memiliki daya saing tinggi dalam era globalitas ini.

Pada sisi itu, pesantren sebagai bagian elemen bangsa dan institusi pendidikan Islam Indonesia tertua yang tetap eksis hingga saat ini menjadi tidak terelakkan untuk ikut ambil bagian secara signifikan dalam menyikapi globalisasi tersebut. Tulisan ini akan mendiskusikan seputar strategi dan langkah yang perlu dilakukan oleh pesantren, dan persoalan yang saat ini menghadangnya.

## **MENYOAL DAMPAK GELOBALISASI, PENDUKUNG DAN TURUNANNYA**

Sebagaimana diangkat sekilas di awal tulisan ini, selain hal-hal positif yang dilahirkannya, globalisasi tidak diragukan lagi memiliki dampak yang menggerus harkat kemanusiaan umat manusia. Dalam konteks Indonesia, kehadirannya telah memicu timbulnya berbagai persoalan yang mengusik keutuhan kedirian, bahkan mengancam jati diri dan eksistensi bangsa. Ambil contoh mengenai sistem ekonomi global yang berwujud salah satunya dalam bentuk pasar bebas. Dari pengalaman

yang telah berjalan, sistem ini ternyata menguntungkan sebagian kelompok saja, yaitu perusahaan multinasional yang berasal dari negara maju. Sejalan dengan itu, negara maju menggunakan diktum pasar bebas sekadar untuk menguasai ekonomi dunia.<sup>5</sup>

Pada gilirannya, sistem ekonomi tersebut berimplikasi jauh pada pola pandang dan tatanan kehidupan masyarakat. Dengan pasar bebas, perusahaan-perusahaan transnasional “memaksakan” produk mereka kepada masyarakat dengan menjadikan keinginan sebagai kebutuhan, dan yang tidak diinginkan sebagai keinginan. Mereka juga mengkampanyekan (implisit atau eksplisit) bahwa ukuran modern-tidaknya seseorang diukur dari sejauh mana mereka menggunakan produk-produk tersebut. Dampak dari semua itu –sebagaimana kita dapat melihatnya sendiri– adalah terseretnya masyarakat dalam pola hidup konsumerisme yang sampai derajat tertentu dapat dikatakan demikian akut. Pola hidup ini membuat masyarakat bersikap pragmatis; yang mereka lihat hanya kepentingan sesaat, dan mereka tidak mampu melihat hal-hal yang lebih prinsip dan masa depan yang jauh.

Seiring dengan itu, kecanggihan teknologi informasi yang terus berkembang dan saat ini melahirkan Revolusi Industri 4.0 itu menjadikan berbagai belahan di dunia, bahkan yang sangat privat pun, nyaris sama sekali tidak memiliki sekat. Bahkan lebih dari itu, antara kehidupan maya dan realitas sulit dibedakan lagi. *Internet of everything* menjadi fenomena yang nyaris merubah seluruh kehidupan umat manusia. Hal ini menjadikan masyarakat bisa “berpetualang”, “pergi” ke mana pun, dan melihat apa pun, tanpa mereka harus beranjak dari ruangan mereka. Di kamar pribadi, di ruangan kantor, atau di mana pun setiap orang dapat melihat dan

---

<sup>5</sup> Hira Jhamtani, “Perjalanan Kesepakatan Perdagangan Dunia: Alat Globalisasi untuk Menundukkan Dunia Ketiga” dalam Jurnal *Wacana*, (Edisi 5 Tahun II, 2000), 68.

mengakses segala sesuatu yang diinginkan, termasuk hal-hal yang seharusnya tidak pantas dilihat. Demikian pula, melalui dunia maya nyaris setiap orang dapat memperoleh dengan mudah apa pun yang mereka inginkan.

Kondisi tersebut mengantarkan masyarakat ke dalam kehidupan yang kian jauh menjebak mereka dalam pragmatisme, dan bahkan hedonisme. Kearifan nilai-nilai lokal, dan keluhuran nilai-nilai agama menjadi memudar dalam kehidupan mereka. Budaya lokal terpangkas dari nilainya, dan agama pun tercerabut dari visi dan misi luhurnya. Justru fenomena yang kemudian berkembang adalah terjadinya komersialisasi budaya dan berkembangnya komodifikasi agama.

Fenomena ini menyulut reaksi yang nantinya juga menimbulkan masalah yang tidak kalah seriusnya. Hegemoni globalisasi kapitalisme memicu –langsung atau tidak langsung– berkembangnya globalisme keagamaan. Gerakan keagamaan transnasional berkecambah ke permukaan yang salah satu tujuannya adalah melawan dunia Barat dengan globalisasinya. Kelompok ini menjadikan Dunia Barat dan segala turunannya sebagai target akhir yang harus dilawan, bahkan dihabiskan.

Pola keberagaman yang ahistoris dan anti-sosial membuat kehadirannya tidak menyelesaikan masalah umat muslim Indonesia, apalagi bangsa ini secara keseluruhan. Justru tumbuh-kembangnya gerakan keagamaan global yang fundamentalis ini ikut menyumbangkan persoalan baru. Kenyataan menunjukkan, selain ingin melawan segala hal yang berbau Barat, kelompok ini “memusuhi” tradisi dan budaya lokal, termasuk budaya Indonesia, dan Islam Indonesia (Nusantara). Untuk melawan yang dianggap musuh itu, mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan. Konflik kekerasan menyeruak dan menyebar di mana-mana, dan korban pun berjatuhan. Bahkan lebih jauh lagi, keberadaan NKRI pun mulai terancam.

## MENGUAK NILAI-NILAI PESANTREN

Kenyataan yang dapat dikatakan cukup memprihatinkan ini tentu tidak bisa dibiarkan berlangsung terus. Pengabaian terhadap hal ini dipastikan akan mengantarkan bangsa dan umat Islam Indonesia ke dalam kondisi yang kian terpuruk. Bukan mustahil pula NKRI akan ambruk.

Sejatinya pesantren memiliki potensi besar untuk berperan signifikan dalam menyikapi globalisme secara kritis-transformatif. Pesantren memiliki nilai-nilai luhur yang telah teraplikasi dalam sejarah perjalanan pesantren, yang terbukti –sampai batas tertentu– mampu memberikan pencerahan bagi pesantren, masyarakat, dan bangsa dalam menyikapi beragam persoalan yang menghadangnya. Nilai-nilai tersebut merupakan substansi dari ajaran-ajaran Islam sufistik yang terangkum dari kekayaan khazanah intelektual muslim. Di antara nilai-nilai itu adalah kesederhanaan, kerendah-hatian, dan keikhlasan.<sup>6</sup> Nilai luhur lainnya, sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab *turats* yang diajarkan dan diimplementasikan dalam dunia pesantren, adalah egalitarianisme, menghormati perbedaan pendapat, dan fleksibilitas.<sup>7</sup> Nilai-nilai itu kemudian dibingkai dalam motto, atau semacam paradigma, “*al-muhaafadhah ‘ala al-qadiimi sh-shaalih wa al-akhdu bi al-jadiidi al-ashlah*”.

Berpijak pada nilai-nilai itu, pesantren pada masa-masa awal berdirinya hingga dekade delapan puluhan abad lalu mampu eksis sebagai lembaga pendidikan sosial yang berkiprah cukup besar untuk kehidupan masyarakat dan bangsa serta negara dalam berbagai dimensinya. Dalam politik, pesantren mengembangkan politik kebangsaan dan kenegaraan. Pada

---

<sup>6</sup> Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Pertama, (Jakarta: LP3ES, 1982), 165.

<sup>7</sup> Lihat Masdar F. Mas’udi, “Mengenal Pemikiran Kitab Kuning” dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), 66-67

bidang sosial, lembaga menekankan pada aspek pemberdayaan masyarakat. Demikian pula pada bidang-bidang yang lain, pesantren selalu menekankan pengembangan yang bersifat transformatif dan bernuansa pencerahan.

Kiprah semacam itu membuat pesantren dapat dikatakan berhasil mengantarkan para alumninya sebagai bagian umat Islam dan warga negara yang relatif mandiri, berkarakter, dan mampu berdialog dengan zamannya. Pada umumnya alumni pesantren mampu hidup di tengah-tengah masyarakat sebagai individu mandiri, yang mengedepankan kerja keras, dan tetap memegang teguh jati dirinya. Di samping itu, mereka juga lebih mengedepankan substansi daripada simbol sehingga mampu berdialog (implisit atau eksplisit) dengan tradisi, budaya dan perubahan yang mengelilinginya. Semua itu dilakukan dalam bingkai keislaman dan keindonesiaan. Potensi ini memiliki peluang besar untuk menjadi modal dalam menghadapi deraan globalisasi secara arif dan kreatif.

## **KONDISI PESANTREN SAAT INI**

Untuk aktualisasi potensi tersebut pesantren dituntut untuk melakukan reformulasi dan rekonstruksi diri. Hal ini perlu dilakukan karena kenyataan yang ada menunjukkan kekurangmampuan pesantren untuk mengkontekstualisasikan nilai-nilai luhur yang dianutnya ke dalam realitas kekinian. Akibatnya, pesantren dihadang masalah yang dapat memandulkan potensi besar yang dimiliki.

Di antara persoalan yang perlu ditangani adalah masalah pengembangan kelembagaan. Diakui atau tidak, sejumlah pesantren ada yang mengembangkan manajemen yang mengarah sekadar kepada pengasramaan santri yang tanpa disadari (atau disadari) mulai terkelupas dari nilai-nilai yang melatarbelakanginya. Sementara pesantren yang lain tetap berkuat dengan manajemen yang terkesan asal-asalan. Dua fenomena

ini akan menjadikan keberadaan pesantren sebagai pendidikan alternatif tidak akan bisa berkibar dan berdayaguna maksimal dalam kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara.

Kurikulum pendidikan pesantren tampaknya setali tiga uang. Ada kesan pesantren saat ini terperangkap pada dua kutub kurikulum yang sama-sama ekstrem. Sebagian pesantren berpegang pada kurikulum yang terlalu bersifat ke dalam, ke diri sendiri, sangat terbatas, dan terkesan eksklusif. Sedangkan sebagian lain terjebak pada pengembangan kurikulum tanpa arah, ikut-ikutan (sekadar latah?) yang dapat memudahkan nilai-nilai pesantren itu sendiri. Dua model itu tentu sama-sama tidak menguntungkan; sulit responsif dalam menyikapi perkembangan kehidupan dan perubahan sosial, khususnya globalisasi. Pada satu pihak, pesantren dengan kurikulum yang terkerangkeng dengan masa lampau dipastikan akan banyak terbuai dengan masa lalu, atau bahkan dengan romantisme sejarah sehingga kemungkinannya akan gamang dalam mengurai kompleksitas persoalan kehidupan. Pada gilirannya, hal itu akan membuat dunia pesantren dan warganya menjadi mudah *kagetan*, mengalami *shock culture*, dan atau mudah kebakaran jenggot dalam melihat realitas yang ada di sekeliling mereka. Di pihak lain, pesantren dengan pengembangan kurikulum semacam itu, apalagi yang dikembangkan sekadar latah, –lambat tapi pasti– akan kehilangan identitas diri. Bukan mustahil pula, nilai-nilai luhur kepesantrenan akan memudar, dilibas pola kehidupan pragmatis dan sejenisnya. Ironisnya, Sampai derajat tertentu, dua kecenderungan itu mulai merasuki pendidikan dan dunia pesantren.

Persoalan lain yang menghantui pesantren adalah hilangnya, minimal memudarnya, kemandirian. Saat ini beberapa (kalau tidak sebagian besar) pesantren mulai dibayang-bayangi ketergantungan pada pihak lain. Bahkan tidak sedikit pesantren yang mulai terkooptasi oleh negara. Fenomena ini akan menjadikan

pesantren yang di masa-masa sebelumnya cukup berperan dalam pengembangan masyarakat sipil, dan penguatan masyarakat akan mengalami pemandulan, atau minimal kurang lagi signifikan.

Sejalan dengan itu, ada beberapa pesantren atau para tokohnya mulai terlibat dalam politik praktis. Hal itu berakibat jauh pada kekurangmampuan lembaga tersebut dalam mengembangkan politik kerakyatan dan atau politik kebangsaan. Alih-alih, pesantren terjebak ke dalam gejala yang berbau primordialisme, sektarianisme dan sejenisnya. Kepentingan masyarakat, rakyat dan bangsa di sebagian pesantren yang menjadi salah satu misi pesantren cenderung membias menjadi kepentingan kelompok, atau bahkan lebih sempit dari itu, akibat terkungkung dalam lingkaran politik praktis.

## **MEMAKNAI KEMBALI NILAI-NILAI LUHUR PESANTREN**

Dalam kondisi seperti itu pesantren tentunya mustahil dapat berperan dan memberikan sumbangan berarti bagi Indonesia dan umat Islam untuk menyikapi secara kritis dan transformatif terhadap globalisasi. Karena itu, rekonstruksi yang bersifat ke dalam menjadi mutlak untuk dilakukan. Pada sisi ini, pesantren terlebih dulu perlu merumuskan semacam paradigma atau pandangan dasar yang diharapkan dapat dijadikan pijakan kokoh dalam mengembangkan kiprahnya ke depan. Paradigma yang dikembangkan seutuhnya harus dikembangkan dari nilai-nilai moralitas yang selama ini dipegangnya, semisal kesederhanaan, kemandirian, kelenturan, dan keserba-ibadahan, serta tradisi luhur yang menjadi karakteristik pesantren, seperti keberpegangan kepada keilmuan klasik dan mengakrabi budaya dan tradisi lokal.

Pada saat yang sama, nilai dan tradisi tersebut perlu dimaknai kembali sesuai dengan perkembangan masa dan perubahan sosial tanpa harus kehilangan semangat dan etos

yang melekat pada nilai dan tradisi tersebut. Dengan pemaknaan kembali dan kontekstualisasi nilai-nilai dan tradisi itu, tradisi tidak lagi membelenggu pesantren dan masa lalu tidak lagi memasungnya, tapi justru membebaskan dan mencerahkan kiprah pesantren ke depan tanpa harus kehilangan karakteristiknya yang fundamental. Dalam konteks ini, tawaran pembacaan dari Abid al-Jabiri yang bersifat *maudluu'iyah* dan *ma'quuliyah*<sup>8</sup> bisa dijadikan salah satu pertimbangan untuk dijadikan sebagai salah satu pendekatan.

Proses rekonstruksi ini tentu memerlukan beberapa prasyarat yang mutlak harus dilakukan pesantren. Di antaranya adalah sikap keterbukaan. Melalui sikap ini, pesantren dituntut untuk mampu membuka jendela seluas-luasnya, melihat segala perkembangan keilmuan, metodologi dan sejenisnya. Pada saat yang sama, pesantren harus pula mengembangkan kritisisme sehingga mampu memilah antara hal-hal apa yang berguna untuk dikembangkan dan diserap ke dalam lembaga, tanpa sikap apriori, prakonsepsi dan apologi dan hal yang tidak berguna atau bahkan merugikan kepada lembaga, masyarakat, dan negara.

Melalui hal tersebut, nantinya diharapkan akan muncul paradigma alternatif yang meletakkan pesantren sebagai salah satu garda depan untuk melakukan eksperimentasi yang melahirkan alternatif baru dan memelopori praktik alternatif baru tersebut,<sup>9</sup> khususnya dalam dunia pendidikan Islam dan pengembangan masyarakat. Berpegang pada paradigma ini, pesantren dituntut menerjemahkan visi yang diimpikannya dan mengolah misinya ke dalam berbagai kebijakan terkait dengan pengembangan kelembagaan pesantren

---

<sup>8</sup> Baca Muhammad Abed Al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terjemahan, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 24-57.

<sup>9</sup> Lihat MM. Billah, "Dari Paradigma Instrumentalistis ke Paradigma Alternatif" dalam *Jurnal Pesantren*, (No. 3/Vol. V/1988), hlm. 24.



dan kehidupan masyarakat; dari manajemen, kurikulum, isu pengembangan, hingga praksis yang akan dilakukan.

Manajemen yang perlu dikembangkan selain mampu bersinergi dengan modernitas dan sekaligus menjinakkannya, juga niscaya tetap mampu berpijak pada nilai dan tradisi luhur pesantren. Dengan demikian, manajemen yang akan berkembang adalah pengelolaan pesantren yang terstruktur secara rapi, efisien, dan efektif, tapi pada saat yang sama tetap memiliki roh dan nilai-nilai luhur pesantren.

Demikian pula kurikulum yang akan dikembangkan. Penekanan pada pengembangan kompetensi, dan berbasis kebutuhan nyata masyarakat mutlak harus menjadi perhatian. Selain itu, kurikulum ini harus tetap memiliki jalinan benang merah yang kuat dengan kesejarahan pesantren, Islam dan Indonesia. Karakteristik itu pula yang melekat pada isu kebijakan yang akan dikembangkan dan praksis yang akan dilakukan, terutama dalam melakukan transformasi sosial. Selain itu, sebagaimana pada masa-masa awal berdirinya pesantren, di mana masing-masing memiliki karakteristik sendiri maka tiap-tiap pesantren perlu mengembangkan karakteristik kajian dan ilmu yang dikembangkan.

## **CATATAN PENUTUP**

Melalui serangkaian rekonstruksi itu, pesantren diharapkan dapat menjadikan pendidikan sebagai “pendidikan”, dan bukan sekadar pengajaran semata. Pesantren melalui sistem pendidikannya diharapkan bisa mengembangkan dan menyebarkan kecerdasan dalam berbagai aspeknya; intelektual, spiritual, dan emosional, juga aspek motorik, baik di lingkungan pesantren maupun di masyarakat luas.

Berbagai kecerdasan itu akan mengantarkan dunia pesantren dan masyarakat ke dalam kondisi yang membuat mereka kritis, tegar, dan selalu merujuk kepada *al-akhlak al-karimah* dalam

melihat, menyikapi, dan membuat kebijakan untuk merepons persoalan kehidupan, terutama persoalan globalisasi dan dampak negatifnya. Dengan demikian, pesantren dan masyarakat tidak akan lari dari kenyataan kehidupan, larut di dalamnya, atau terjebak ke dalam sikap apologetik yang tidak pernah menyelesaikan persoalan. Globalisasi sebagai kenyataan telanjang yang ada di hadapan tidak lagi dianggap sebagai ancaman, tetapi tantangan. Pesantren dan masyarakat akan mengendalikan globalisasi sehingga nantinya akan berwajah lebih manusiawi, bermoral, dan benar-benar memberikan kesejahteraan.

Di atas semua itu, dengan pengembangan kurikulum dan kajian serta studi keilmuan yang berkarakter, pesantren diharapkan memiliki sumbangan signifikan dalam pengembangan peradaban Islam Nusantara. Peradaban ini selain memiliki nilai-nilai religiusitas universal, dan mampu menjawab tantangan dunia dewasa ini, juga mampu memberikan solusi bagi persoalan-persoalan bangsa dan masyarakat lokal.

Namun semua itu tergantung sepenuhnya kepada kesiapan pesantren untuk melakukan koreksi diri yang ditindaklanjuti dengan pembenahan diri. Jika tidak, maka kondisi ideal itu akan menjadi utopia. Hal itu akan tetap berada di langit-angan yang tidak pernah menyentuh realitas. Alih-alih dapat mengendalikan globalisasi, pesantren dan masyarakat justru akan menjadi mangsa empuk dampak negatif globalisasi, atau pesantren terlempar ke luar kehidupan sehingga pesantren hanya akan menjadi bagian dari sejarah masa lalu.

# MEMBANGUN PERADABAN DAN SIGNIFIKANSI TEOLOGI TRANSFORMATIF:

## Peran Umat Islam Indonesia dalam Perspektif Kekinian

Kita mungkin tidak perlu memperdebatkan lagi keberadaan peradaban sebagai salah satu pilar utama bangunan suatu bangsa. Peradaban yang ditandai dengan penyebaran dan kuatnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang dibingkai nilai-nilai keadaban akan mengantarkan suatu bangsa ke dalam kehidupan ideal mereka. Dalam perspektif ini, pengembangan peradaban bagi bangsa Indonesia menemukan titik urgensinya. Sebab hingga kini antara fakta dan *concern* bangsa untuk penguatan kecerdasan masyarakat masih jauh dari gapaian.

Multi krisis yang menimpa bangsa sejak orde baru dan terus berlangsung sampai saat ini sampai batas tertentu memperlihatkan tentang kenyataan kehidupan dan peradaban bangsa yang masih jauh dari cita-cita ideal. Hal itu menunjukkan bahwa pengembangan kecerdasan dalam berbagai aspeknya – intelektualitas, emosional, dan spiritualitas– dalam masyarakat masih sangat rendah. Kemampuan bangsa untuk membangun peradaban yang bernilai signifikan bagi kehidupan bangsa patut dipertanyakan kembali.

Persoalan seputar tersebut menjadi sangat penting dan mendesak untuk didiskusikan secara intens dan berkesinambungan. Dari serangkaian diskusi itu, pendekatan untuk memahami dan mengurai persoalan, serta formulasi solusi yang kreatif dan bertanggung jawab diharapkan hadir di hadapan bangsa yang kemudian dapat ditindaklanjuti ke dalam praksis nyata.

## **KEKUASAAN DAN MULTI KRISIS**

Sejatinya, awal-awal era reformasi merupakan momen paling menentukan untuk dijadikan peluang besar membangun suatu peradaban yang *enlighting* bagi bangsa, dan mengembangkan kehidupan yang merepresentasikan nilai-nilai kemanusiaan universal dan sekaligus tetap religius (bermoral). Namun realitas menunjukkan lain. Dewasa ini reformasi tampak mulai kehilangan arah yang sebenarnya. Vitalitas bernuansa reformatif yang merujuk kepada kemaslahatan bersama, kepentingan bangsa secara keseluruhan cenderung melemah, dan mengalami reduksi. Bahkan gerakan yang sedang berkembang memetamorfosis menjadi aksi yang berorientasi subyektif dalam bingkai kepentingan diri sendiri, kelompok, dan sejenisnya.

Fenomena yang tampak saat ini menjelaskan seutuhnya kecenderungan tersebut. Sebagai misal, kekuasaan yang menurut Foucault –sebagaimana dikutip Haryatmoko– seharusnya ada dimana-mana serta datang dari mana-mana, dan bukan sebagai institusi, struktur, maupun kekuatan yang dimiliki<sup>1</sup> mulai mengalami pembalikan. Kekuasaan saat ini justru disikapi sebagai semacam sesuatu yang dapat dimiliki. Orang-orang, khususnya para elit negeri ini (kendati mungkin tidak semuanya) berada dalam kontestasi akut untuk memperebutkan kekuasaan

---

<sup>1</sup> Lihat Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Menganalisis Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault" dalam *Jurnal Basis* (No. 1-2, Th. Ke-51 Januari-Februari 2002), hlm. 11.

dan kemudian memilikinya. *Passion politique* menjadi semacam wabah baru yang menjangkiti masyarakat kita, *wa bil khas* para elitnya. Demi kekuasaan, mereka dapat melakukan apa saja, dari *politicking* hingga aksi premanisme dan kekerasan. Manakala mereka dapat meraihnya, mereka menggunakannya bagi pencapaian dan pemupukan interest yang sering (jika tidak selalu) bertolak belakang dengan kepentingan besar bangsa atau masyarakat.

Kekuasaan yang direduksi sebagai kepemilikan itu berdampak jauh pada segala aspek kehidupan. Pengetahuan pun sebagai salah satu sumber dan hasil peradaban, lalu berkembang –masih meminjam ungkapan Foucault yang dirujuk Latif– sebagai instrumen sekaligus efek dari kuasa.<sup>2</sup> Dengan demikian, kata Foucault, melalui ilmu seperti psikologi, dan sosiologi (bahkan juga agama, pen) orang belajar memahami manusia (atau masuk dalam lingkungan atau simbol pengetahuan, pen) agar bisa menguasainya secara lebih “baik” (baca; dominatif). Maka, tujuan ilmu pengetahuan tidak lain adalah kekuasaan. Semua wacana yang memiliki kecenderungan obyektivitas ilmu adalah wacana kelompok yang memiliki kekuasaan.<sup>3</sup> Kondisi seperti itu adalah realitas yang menyelimuti kehidupan kita. Dalam kerangka ilmu pengetahuan yang berperspektif kekuasaan itu, elit-elit kita berlomba untuk meraih hal-hal yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan, seperti simbol-simbol pengetahuan, kendati tidak jelas proses dan cara perolehannya. Dalam rangka meneguhkan proses ini, lembaga pendidikan di mana di dalamnya ilmu pengetahuan diproses dan dihasilkan, lalu direduksi sebagai media memperebutkan dan meneguhkan kekuasaan.

---

<sup>2</sup> Lihat Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2005), hlm. 39.

<sup>3</sup> Lihat Haryatmoko, “Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan...” hlm. 13.

Dalam kondisi semacam itu, moralitas benar-benar terkorbankan. Kejujuran, ketulusan, transparansi dan sebagainya memudar, baik di ruang privat, apalagi di ruang publik. Sebaliknya, degradasi moral mencuat menjadi persoalan serius, tapi nyaris dianggap bukan sebagai masalah mendesak untuk diselesaikan. Etos kerja masyarakat, misalnya, cukup lemah. Sekitar 17 tahun lalu, *Reader's Digest* (berdasarkan tulisan Madjid) pernah mengungkapkan bahwa Indonesia mempunyai etika kerja yang cacat dan korupsi yang gawat.<sup>4</sup> Ternyata persoalan yang muncul belasan tahun itu hingga kini tidak pernah terselesaikan; dan bahkan kini problem tersebut kian parah dari sisi kuantitas dan kualitas.

Masih banyak persoalan kritis lain yang menggelayuti kehidupan bangsa, mulai dari kebijakan ekonomi yang sering mengorbankan rakyat kecil hingga penegakan hukum yang kendati dilihat dari permukaan ada perbaikan, tapi secara substantif sarat dengan nuansa politik kekuasaan. Semua itu memperlihatkan betapa krisis yang mendera bangsa dan rakyat sebenarnya sangat mengkhawatirkan.

Dalam kondisi yang sangat memprihatinkan itu kita hampir tidak mungkin membangun suatu peradaban yang mencerahkan bagi umat Islam Indonesia, apalagi bagi bangsa Indonesia secara keseluruhan, serta memberikan sumbangsih nyata bagi peradaban global. Peradaban tidak mungkin dapat berkembang dari keculasan, dan "budaya" yang korup. Ilmu pengetahuan yang dinamis dan berdaya-guna (dalam Islam disebut *al-'ulum an-nafi'ah*) sebagai unsur pokok peradaban hanya dapat tumbuh subur pada ruang yang penuh dengan kejujuran dan ketulusan. Pembiaran kondisi ini akan menjadikan kita kemungkinan besar hanya menggapai angan-angan belaka

---

<sup>4</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Cetakan Keempat, (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 409-410.

untuk terciptanya suatu kehidupan yang sejahtera dan beradab.

### **MEMBACA PERSOALAN, MELAMPAUI REALITAS**

Kenyataan itu mengantarkan kita, kaum intelektual dan intelegensia Muslim Indonesia, kepada nyaris satu-satunya keniscayaan untuk membangun kepedulian untuk menyelesaikan persoalan bangsa, yang sebagian besar terdiri dari kaum Muslim. Kelambanan, apalagi ketidakpedulian, untuk mengurai dan mengatasi krisis itu secara sistematis, kreatif, dan penuh tanggung jawab hanya akan membuat kita menggali lubang kuburan kita sendiri, atau minimal akan menjadikan kita selamanya sebagai bangsa perifer. Bahkan seandainya pun nanti kita bisa mencapai suatu kehidupan yang lebih baik, hal itu akan memerlukan rentang waktu sangat lama dengan mengorbankan efektivitas dan efisiensi dan segala yang telah kita miliki. Di sana mungkin tidak ada waktu lagi untuk membangun peradaban.

Komitmen untuk mencari solusi yang tidak sekadar tambal sulam mengharuskan para kaum intelektual dan intelegensia Muslim Indonesia untuk membaca akar persoalan yang menyebabkan krisis tersebut menghantam bangsa hingga saat ini. Jika kita mau jujur, krisis tersebut senyatanya berujung kepada akar persoalan sangat kompleks, yang satu dengan yang lain saling berkelindan. Faktor global yang bersifat eksternal dan aspek internal bangsa saling mempengaruhi terjadinya hal tersebut. Namun dalam skala prioritas, faktor internal menjadi sangat penting untuk dikuak dan diselesaikan terlebih dulu. Sebab, faktor internal ini tampaknya merupakan salah satu variabel utama. Berangkat dari dan memutus akar persoalan internal, kita diharapkan dapat membangun kembali peradaban bangsa. Dari sana kita kemudian memahami, mengurai, serta

menyelesaikan akar-akar yang merujuk kepada aspek yang global.

Dari sejumlah penyebab internal utama terjadinya keporakporandaan (jika boleh disebut demikian) kehidupan yang dialami bangsa dan masyarakat kita, keberagamaan merupakan hal yang sama sekali tidak bisa diabaikan. Sebab bagaimana pun juga, masyarakat Indonesia dikenal sebagai bangsa yang “religius”. Dalam arti, masyarakat Indonesia memiliki “keterikatan” yang cukup kuat dengan simbol, ritual-serimonial keagamaan dan sejenisnya. Sebagai contoh, jumlah jamaah haji Indonesia hampir setiap tahun merupakan jamaah terbesar dibandingkan dengan jamaah dari negara-negara Muslim lain. Bahkan banyak di antara masyarakat kita yang merasa belum cukup dengan satu kali haji. Mereka melakukannya berkali-kali, atau ada yang pergi haji tiap tahun. Demikian pula tiap Jumat masjid-masjid dipenuhi jamaah. Di mana-mana berdiri bangunan masjid yang cukup megah, *hatta* di daerah pedesaan terpencil dan miskin sekali pun.

Namun pada sisi itu pula persoalan menjerat masyarakat kita. Seiring dengan “gairah keberagamaan” yang tampak di permukaan, persoalan-persoalan moral yang dilihat dari sudut mana pun bertentangan dengan nilai dan ajaran agama (di antaranya sebagaimana disinggung pada bagian awal diskusi ini) menyebar-luas di tengah-tengah masyarakat. Ironisnya, sebagian (banyak ?) masyarakat menganggapnya sebagai sesuatu yang lumrah, yang secara emplitis atau eksplisit dianggap bukan merupakan kemungkaran atau kejahatan lagi (!).

Pada sisi ini keberagamaan masyarakat kita perlu dipersoalkan. Salah satu penyebabnya dapat dirujuk kepada pola keberagamaan umat Muslim (dan mungkin juga umat yang lain) –meminjam ungkapan Therik- yang bersifat *ascribed*



dan bukan *achieved*.<sup>1</sup> Mereka beragama semata-mata karena orang tua mereka beragama. Melalui sekadar pewarisan agama itu, sebagian mereka tidak mampu, tidak punya kesempatan, atau bahkan tidak mau untuk mengkontekstualisasikan keberagamaan mereka dengan kondisi kekinian. Sedangkan sebagian yang lain tidak mampu menguak nilai-nilai dasar agama yang bersifat etika-moral. Mereka juga tidak memiliki kekritisan yang cukup untuk membedakan antara agama dan keberagamaan.

Melalui agama, mereka sekadar ingin menitipkan diri mereka agar mereka selamat secara eskatologis. Mereka tidak menyadari adanya keterkaitan yang erat antara keselamatan eskatologis dan kehidupan sosial yang dijalani mereka. Paling *banter* mereka hanya mencoba menghubungkan persoalan eskatologis ini dengan ibadah-ibadah ritual tanpa berusaha secara intens menangkap makna hakiki di balik ritual tersebut. Senada dengan itu, tapi dalam nuansa berbeda, keberagamaan sebagian kelompok Muslim yang lain terjebak dalam pola yang rigid. Mereka senyatanya memiliki "semangat keagamaan" yang cukup tinggi. Tapi keberagamaan mereka yang skriptural-literalistik menjadikan mereka cenderung terlalu terpesona dengan sekadar eksplisitas ungkapan al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Bagi kelompok model ini, simbol-simbol agama menjadi sangat penting dan dijadikan (salah satu) rujukan utama dalam membangun dan mengembangkan keberagamaan mereka. Konsep-konsep kehidupan, termasuk moral, lalu dimaknai berdasarkan acuan mereka yang reduktif terhadap atribut dan simbol agama. Memodifikasi ungkapan El Fadl, kelompok ini menerapkan literalisme ketat yang menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang

---

<sup>1</sup> Gerson Tom Therik, "Arus Balik Globalisasi dalam Milenium Ketiga" dalam Martin L. Sinaga (ed.), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, (Jakarta: Grasindo, 2000), hlm. 50-51.

sah, dan pada saat yang sama memusuhi secara ekstrem (minimal, tidak mau mengakrabi, aa) kepada intelektualisme, sufisme, dan perbedaan yang ada dalam Islam.<sup>2</sup> Padahal pada aspek-aspek itu sebenarnya terletak kekayaan Islam dengan moralitasnya yang kokoh.

Dalam model-model keberagamaan semacam itu, di mana moralitas sebagai seperangkat nilai-nilai universal perenial agama terpinggirkan, peradaban yang responsif terhadap kehidupan kontemporer dan mengabdikan kepada kepentingan umat manusia, dan kepada bangsa ini secara khusus, sulit untuk tumbuh dan berkembang dengan subur. Alih-alih, realitas yang akan berkembang (bukan tidak mungkin) adalah proses menuju penghancuran terhadap peradaban, dan lambat atau cepat akan berdampak pada kehancuran bangsa itu sendiri.

## **PENGEMBANGAN TEOLOGI TRANSFORMATIF**

Ketidakmampuan (keber)agama(an) masyarakat dalam pembumian moralitas dalam kehidupan nyata merupakan dampak teologi yang menjadi pegangan mereka yang kurang peka, kritis dan apresiatif dalam menyikapi seluk beluk kehidupan. Teologi dominan yang berkembang saat ini adalah teologi spekulatif dengan titik tekan pada persoalan keimanan semata yang tidak dikaitkan secara utuh dan kokoh dengan faktor ajaran Islam yang lain, serta upaya aktualisasinya dalam realitas sejarah umatnya. Hal ini terjadi karena, menurut Rahman, aliran-aliran teologi spekulatif (yang banyak dianut umat Muslim, aa) tidak pernah menjadikan *world view* al-Quran

---

<sup>2</sup> Khaled Abou El Fadl, "Toleransi dalam Islam" dalam Joshua Cohen dan Ian Lague (ed.), *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, (Bandung: Arasy, 2003), hlm. 24.

sebagai bagian dan dasar dari konsep-konsep teologisnya.<sup>3</sup> Teologi model ini lebih banyak mengangkat dasar-dasar agama tanpa mengelaborasi lebih jauh tentang makna moralitas dan sosial yang ada pada dasar-dasar agama tersebut. Akibatnya, pola religiusitas yang mereka kembangkan tidak seutuhnya disandarkan pada keutuhan nilai-nilai dan ajaran agama hakiki yang dilihat dari sudut mana pun senyatanya bersifat moral.

Selain itu, keberagaman sebagian umat Islam yang lain berpijak –meminjam ungkapan El Fadl –pada *theology of power*. Karakteristik teologi ini adalah puritan, supremasis dan oportunistik. Puritanisme mengandaikan keharusan kembali kepada Islam masa lalu yang secara *taken for granted* dianggap benar, dan seutuhnya dibentuk melalui implementasi literal terhadap ajaran Rasul, serta kepegangan yang ketat terhadap praktik-praktik ritual. Adapun aspek supremasi ditampakkan melalui arogansi (klaim) kebenaran diri sendiri *vis-à-vis* kelompok lain. Sedangkan sikap oportunisme dikembangkan melalui responsi apologetik yang secara fundamental berpusat pada kekuasaan.<sup>4</sup> Watak teologis yang demikian membuat kelompok ini tidak mampu mengembangkan moralitas yang benar-benar berpijak kokoh pada inti ajaran agama dan nilai-nilai kemanusiaan yang utuh. Alih-alih, mereka mengembangkan konsep-konsep moral yang sampai derajat tertentu disapuh dari nilai dan kriterianya yang *genuine* sehingga tidak dapat diusung ke ruang publik sebagai dasar dan milik bersama.

---

<sup>3</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 151-152.

<sup>4</sup> Lihat Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power" dalam *Jurnal Middle East Report*, 221, 2001 ([http://www.merip.org/mer/mer221/221\\_abu\\_el\\_fadl.html](http://www.merip.org/mer/mer221/221_abu_el_fadl.html))

Menyikapi hal itu, reformulasi teologi yang mampu mengapresiasi dan meletakkan nilai dan ajaran agama substantif ke dalam sikap dan perilaku umatnya serta dalam kehidupan menjadi tidak terelakkan untuk dilakukan. Teologi yang perlu dirumuskan adalah teologi transformatif dengan karakteristiknya yang memiliki *double effect*. Ke dalam teologi tersebut dapat menumbuhkan keberiman yang kokoh bagi setiap penganutnya, dan pada saat yang sama keberimanan ini mendorong terjadinya aktualisasi nilai-nilai dan etos moral-sosial yang intrinsik berada dalam keimanan tersebut.

Pencapaian hal ini mensyaratkan adanya pemahaman yang lebih menyeluruh dan substantif terhadap sumber ajaran Islam, khususnya al-Quran. Pendekatan ini akan mengantarkan kepada suatu kesimpulan, bahwa senyatanya umat Muslim –dilihat dari sudut mana pun– harus menjadi pelaku moral. Sebagai pelaku moral –kata El-Fadl– umat Muslim harus mencapai kesadaran moral yang akan dibawanya ketika berhubungan dengan Allah. Dalam kewajiban etis ini, teks al-Quran mengandaikan para pembacanya membawa perasaan moral yang sudah ada kepada teks. Dengan demikian, teks secara moral akan memperkaya (wawasan) pembaca, namun jika pembaca secara moral memperkaya teks.<sup>5</sup> Di sini akan terjadi suatu interdependensi yang kokoh antara pembaca dan teks. Dalam ungkapan lain, teks akan mentransformasikan nilai-nilai moral kepada pembacanya, dan demikian pula pembaca akan menyikapi dan memahaminya dalam perspektif moral.

Pendekatan tersebut menjadi alternatif yang harus ditoleh, karena –masih menurut El Fadl– makna teks keagamaan tidak hanya dibentuk oleh makna literalistik kata-katanya, tetapi juga bergantung kepada konstruksi moral yang diberikan pembacanya. (Selain itu pula, makna teks juga bergantung

---

<sup>5</sup> Khaled Abou El Fadl, "Toleransi dalam Islam", hlm. 30.

kepada konteks situasi historis saat turunnya al-Quran, aa). Karena itu, analisis situasi historis yang menegosiasikan norma-norma etis al-Quran tertentu menjadi sangat penting untuk dikembangkan. Tanpa itu semua, pemahaman tidak akan memberikan apa pun kecuali wawasan (yang sangat) teknis, legalistik, dan tertutup.<sup>6</sup>

Berdasarkan pendekatan semacam itu, teologi transformatif, yang dapat memantulkan sinar ilahiyah ke dalam realitas kehidupan diharapkan membumi dan menjadi anutan kokoh umat Muslim. Pada gilirannya, melalui pembumian nilai-nilai itu, ruang bagi pengembangan peradaban yang mencerahkan dan perajutan kesejahteraan kehidupan terbuka lebar di hadapan bangsa.

## POSKRIPTUM

Untuk melakukan rekonstruksi sebagaimana disinggung sebelum ini tentu bukan sesuatu yang gampang, bukan sekadar membalikkan telapak tangan kemudian jadi. Namun juga bukan sesuatu yang tidak mungkin. Persoalan yang perlu digarap pertama kali adalah pemahaman atas realitas dan struktur sosial dan pengembangan epistemologi yang sepenuhnya harus mendukung terhadap rekonstruksi tersebut. Epistemologi menjadi sangat vital karena –kata Sardar– unsur yang satu ini merupakan *major operator* yang dapat mentransformasikan visi suatu *worldview* ke dalam kenyataan.<sup>7</sup> Melalui pengembangan epistemologi, serta pemahaman yang akurat terhadap realitas sosial, pandangan dunia al-Quran dielaborasi secara sistematis,

---

<sup>6</sup> Ibid., hlm. 30-31.

<sup>7</sup> Ziauddin Sardar, "Reconstructing Muslim Civilisation" dalam Sohail Inayatullah dan Gail Boxwell (eds.), *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, (London-Sterling: Pluto Press, 2003), hlm. 41.

kreatif dan penuh tanggung jawab ke dalam bentuk teologi sebagaimana dicandera di atas.

Setelah itu, epistemologi dalam disiplin keilmuan yang lain juga perlu mendapat perhatian yang sama. Hal ini perlu dilakukan karena (sebagaimana dinyatakan selintas pada awal tulisan) ilmu pengetahuan merupakan hal yang sangat pokok dalam peradaban. Sedangkan maju-mundurnya ilmu pengetahuan sangat berhutang kepada epistemologi. Atas dasar itu, melalui pengembangan epistemologi yang dibingkai teologi transformatif, keunggulan peradaban dengan watak saintifik yang merepresentasikan kecerdasan intelektual, emosional dan spiritual diharapkan muncul dan berkembang secara kokoh di bumi pertiwi. Dengan demikian, peradaban yang diharapkan hadir adalah hasil olah pikir, rasa dan intuitif yang selalu merujuk dan merespons kebutuhan dan kemaslahatan riil masyarakat dalam berbagai dimensinya untuk kehidupan mereka saat ini dan masa depan.

Dalam konteks itu, satu hal yang sama sekali tidak bisa diabaikan, semua yang dibincangkan di atas –dari pengembangan epistemologi, rekonstruksi teologi, reformulasi pola keberagamaan hingga pencerahan peradaban– tentunya sangat tergantung kepada lembaga pendidikan. Institusi ini memiliki peran dan tanggung jawab besar untuk merealisasikan semua itu. Lembaga pendidikan harus membenahi diri dengan langkah awal menjadikan dirinya sebagai institusi mandiri yang lepas dari hegemoni kekuasaan. Pada saat yang sama, pendidikan harus menjadi “pendidikan” dalam pengertiannya yang hakiki, yang dapat menyikapi dan meletakkan manusia dengan segala kedirian yang dimiliki. Waktu terus berjalan, tapi krisis hingga kini tetap mendera bangsa. Karena itu, tidak ada kata yang lebih tepat selain mari kita mulai saat ini juga.

# **OTORITAS KEBENARAN DALAM TEOLOGI ISLAM:**

## **Mengkritisi Teologi Islam dan Urgensi Pengembangan Teologi Kritis**

Sejauh ini keberagamaan yang eksklusif dengan klaim kebenaran sepihak masih menunjukkan eksistensinya yang cukup mantap di kalangan umat beragama, khususnya umat Islam. Mereka menganggap pemahaman keagamaan yang dianut mereka merupakan kebenaran yang tidak terbantah, serta dianggap pencerminan yang pasti dari sumber ajaran agama.

Keberpegangan terhadap pemahaman semacam itu mengantarkan umat beragama kepada kehidupan yang sangat rentan konflik antar sesama manusia, baik sesama pemeluk agama yang berbeda aliran, maupun sesama umat yang berbeda agama. Di samping itu, pemahaman model itu akan membuat umat beragama terperangkap dalam konservatisme yang akut. Agama dipahami sebagai dogma-dogma mati dan hanya mengurus masalah akhirat dan ketuhanan sehingga tidak memiliki kemampuan untuk memberikan suatu solusi yang sistematis dalam penyelesaian krisis kemanusiaan yang melanda kehidupan kontemporer.

Tulisan ini mencoba mengangkat akar-akar masalah yang menyebabkan terjadinya pola pemahaman seperti itu

di kalangan umat Islam. Melalui pencanderaan ini, kemudian ditawarkan tentang signifikansi pengembangan teologi kritis yang diharapkan dapat memberikan keberagaman yang lebih mencerahkan bagi kehidupan, dan sekaligus dapat dipertanggungjawabkan secara teologis.

## **KONSEP-KONSEP TEOLOGIS YANG PARSIAL**

Dalam perspektif Islam, salah satu faktor utama yang ikut menyumbang terjadinya keberagaman yang “pasif” tapi sekaligus eksklusif tersebut berujung pada teologi Islam yang saat ini masih didominasi teologi skolastik abad pertengahan di satu pihak, dan otoritas mutlak yang dimilikinya pada pihak lain. Dalam bahasa yang lain, teologi Islam belum mengalami perkembangan signifikan sejak kemunculannya pertama kali. Alih-alih akan terjadi pengembangan konsep teologis, justru yang terjadi teologi diklaim sebagai kebenaran yang mutlak. Karena itu, ketika dikontekstualisasikan dengan kehidupan kontemporer, maka teologi tersebut sarat dengan kelemahan mendasar. Karena kondisi yang berkembang saat ini telah jauh berbeda dari kondisi saat kelahiran teologi.

Sejarah mencatat, kelahiran teologi Islam didorong oleh kebutuhan riil umat Islam yang merujuk kepada urgensi mempertahankan akidah mereka. Hal itu dirasakan mendesak karena terjadinya perdebatan-perdebatan di Syria dan Iraq antara umat Islam dan pengikut agama-agama lain –seperti Kristen, Masda dan Mani yang telah mengembangkan argumen-argumen filsosofis dan teologis untuk mempertahankan keyakinan mereka, sehingga mendorong umat Islam untuk mencari suatu pengembangan rasional keyakinan yang mereka miliki.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Fisafat dan Gnosis*, (Terjemahan, Cetakan II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5.



Karena itu konsep seperti keimanan, ketuhanan, dan kenabian menjadi subyek utama sebagai wacana teologis. Sedang persoalan kemanusiaan dalam kehidupan kurang mendapat tempat. Dalam ungkapan yang lain, obyek kajian teologi Islam ditekankan kepada upaya memertahankan akidah semata sehingga bersifat teosentris. Ironisnya, aliran-aliran teologi dalam perkembangan berikutnya tetap menempatkan persoalan ketuhanan sebagai persoalan yang terpisah dari persoalan manusia.

Hal semacam itu menjadi suatu persoalan yang cukup serius ketika pada satu pihak kehidupan umat terus mengalami perubahan, tapi pada pihak lain teologi tetap tidak mau beranjak dan tidak mau meluaskan obyek kajiannya. Persoalan ketuhanan yang sebenarnya memiliki kaitan dengan persoalan kemanusiaan tetap tidak tertangani secara serius. Akibatnya, teologi Islam hadir hanya sebagai *defensive apologia* (apologi defensif)<sup>2</sup> semata. Di kalangan *mutakallimûn*, teologi Islam dimunculkan sekadar untuk membela ajaran-ajaran agama dengan argumen-argumen rasional. Mereka belum melangkah lebih jauh untuk menyelidiki dan menafsirkannya dengan metode-metode rasional (dan kritis, pen.). Sebagai akibatnya, mereka hanya sibuk dengan rumusan-rumusan dan argumen-argumen yang rumit dan *sophisticated* yang diambil dari filsafat yang tidak dapat dijangkau oleh masyarakat umum.<sup>3</sup> Sedang persoalan konkret yang dihadapi umat dibiarkan terbelangkai tanpa usaha serius untuk mengkaitkannya dengan aspek teologis.

---

<sup>2</sup> Louis Gardet, "Religion and Culture", dalam P. M. Holt et. al. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vo. II, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 592.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 107.

Fenomena tersebut terjadi pada hampir semua aliran teologi Islam, dari Mu'tazilah, Asy'ariyah, sampai aliran modernisme klasik. Bahkan reduksi teologis itu terjadi pula di kalangan mazhab neo-Hanbali dan aliran-aliran lain yang serupa. Teologi dimaknai sebagai sarana untuk mempertahankan akidah-keimanan berdasarkan makna-makna zahir teks melalui pemaknaan secara literalis dan eisegetis. Konsep yang kemudian muncul adalah konsep ketuhanan *an sich* yang diklaim sebagai kebenaran hakiki agama.

Sebagai dampaknya, ulama *ushûluddîn* (dan umat pengikutnya, pen.), kata Hanafi –sebagaimana dijelaskan Bayumi – menjadi terasing dari dunia nyata dan menyandarkan segala sesuatu kepada Allah tanpa menyinggung kehendak dan tugas manusia dalam kehidupan. Pada saat yang sama, pemegang otoritas keagamaan mempunyai peranan yang sangat dominan yang kemudian disusul oleh para penguasa politik. Hal ini merupakan kegagalan teologi Islam yang akan mengantarkan umat ke dalam kehancuran.<sup>4</sup> Atas dasar itu, kesan yang cukup tampak dari hal itu adalah sifat teologi Islam yang terlalu berorientasi ke “atas”, serta lebih bersifat *pure academic* sehingga kehilangan pijakan dengan realitas kehidupan yang dijalani umat manusia. Bahkan lebih jauh, teologi menjadi alat kepentingan bagi kelompok tertentu sehingga terjadi semacam politisasi agama.

Kehadiran gerakan-gerakan pembaruan yang muncul sebelum dan di zaman modern ternyata tidak memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam menawarkan gagasan yang segar dalam bidang teologis. Sebab metodologi yang dijadikan pijakan masih serupa dengan aliran-aliran yang sebelumnya. Akibatnya, konsep-konsep teologi mereka tidak lebih dari sekadar pengulangan dari teologi skolastik, dan bahkan

---

<sup>4</sup> Lihat Abdul Mu'thi Muhammad Bayumi, "Akidah dan Liberasi Umat: Telaah Pemikiran Hasan Hanafi *Min al-Aqidah ilâ al-Thaurah*", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi Nomor 9, 2000), 93-94.

bersifat minimal. Modernisme klasik misalnya, (yang muncul pada akhir abad kesembilan belas dan pergantian menuju abad dua puluh; sebagai kelanjutan dari pembaruan yang sebelumnya) juga terperangkap dalam pernyataan-pernyataan teologi yang defensif dan apologetic,<sup>5</sup> atau hanya pengulangan argumen-argumen teologis abad pertengahan.<sup>6</sup> Oleh karena itu, meskipun mereka berusaha untuk kembali ke Al-Qurân dan Sunnah serta bersikap rasionalistik dalam memahaminya, mereka belum mempunyai metode yang tepat untuk dapat menangkap secara utuh pandangan dunia Al-Qurân sehingga konsepnya masih terkesan tetap mengarah ke "atas".

Dengan demikian, sampai saat ini teologi hanya berupa kumpulan ritual (tepatnya doktrin, pen.) yang tidak memiliki jiwa, tidak menyentuh kepentingan kelompok masyarakat secara umum, semisal orang yang tertindas dan pekerja kasar, serta sekadar menjadi latihan intelektual dan metafisis atau mistis yang abstrak bagi kelompok kelas menengah. Alhasil, agama dengan teologi seperti itu menjadi penyebab kelanggengan *status quo*.<sup>7</sup> Teologi tidak mampu menghadirkan dirinya sebagai suatu disiplin yang dapat mengangkat nilai-nilai teologis yang transformatif sehingga dapat mencerahkan kehidupan umat.

Lebih dari itu, posisi teologi lalu diletakkan sebagai ilmu Syari'ah yang paling tinggi dan sebagai perumus dasar-dasar agama. Kenyataan itu mengantarkan aliran-aliran teologi pada keterjebakan dogmatik. Nyaris setiap mazhab menganggap

---

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, "Internal Religious Developments in the Present Century Islam", dalam *Journal of World History*, (No. 2, 1954), hlm. 864. Cf. Fazlur Rahman "The Impact of Modernity on Islam" dalam, *Islamic Studies*, Vol. V, (No. 2, Juni, 1966), hlm. 117.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 869.

<sup>7</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Terjemahan, Cetakan I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm.32.

pemikiran-pemikiran teologis mereka sebagai konsep yang merepresentasikan secara utuh nilai dan ajaran Islam yang *genuine* sehingga menjadikan pemikiran mereka sebagai dogma mati yang nyaris tidak boleh dikritisi sama sekali.

## TEOLOGI DAN OTORITAS KEBENARAN

Sejarah mencatat, proses pembakuan pemikiran teologi tersebut terjadi sebagai dampak dari gerakan *tadwîn* yang berlangsung sejak sekitar tahun 143 H. Gerakan *tadwîn* – sebagaimana dituturkan oleh al-Dzahabi<sup>8</sup>– merupakan gerakan pengumpulan dan pembakuan ilmu-ilmu keagamaan, seperti Hadits, Fiqh, Tafsir, Bahasa Arab, dan Sejarah, yang dilakukan di berbagai tempat, seperti di Makkah, Madinah, Syam, Basrah, Kufah, dan Yaman.

Al-Jabiri mencatat, periode *tadwîn* tersebut merupakan kerangka referensi, yang mengikat erat semua cabang kebudayaan, dan bahkan juga budaya-budaya Arab yang berkembang sebelumnya dengan ukuran-ukuran yang sesuai dengan gerakan *tadwîn*. Hal itu mengantarkan umat Islam untuk merangkai bentuk-bentuk masa Jahili, permulaan Islam, dan sebagian besar masa Amawi dalam jalinan yang memiliki benang merah dengan masa *tadwîn*. Melalui benang merah itu pula bentuk keilmuan sesudah masa *tadwîn* dirangkaikan. Dalam realitasnya, akal Arab (baca Islam) tidak lain adalah rangkaian benang merah itu sehingga akhirnya menjadi fenomena utama dari fenomena kehidupan Islam.<sup>9</sup>

Penjelasan al-Dzahabi mengenai periode *tadwîn* sangat menarik untuk diangkat. Menurutnya, *tadwîn* telah mendinginkan beberapa kegiatan yang dilakukan oleh kelompok di luar

---

<sup>8</sup> Lihat al-Jabiri *Naqd al-'Aql al-'Arabî (I); Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Cetakan IV, Beirut: Markazu Dirâsât al-Wahdati al-'Arabiyyah, 1989), hlm. 62-63; mengutip dari Jalaluddin al-Sayuthi, *Târîkh al-Khulafâ'*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 62.

Sunni, seperti Syi'ah, sebagaimana pula ia mendiamkan kegiatan kodifikasi di luar ilmu-ilmu *naql*, seperti ilmu kalam dan filsafat. Pendiaman ini –menurut al-Jabiri– bukan karena kealpaan atau hal-hal yang bersifat subyektif, tapi lebih bersifat ideologis. Konkretnya, pendiaman tersebut berangkat dari otoritas rujukan epistemologis dan ideologis yang dianut oleh teks tersebut, yang pada gilirannya menentukan batasan epistemologis dan ideologi kelompok Sunni secara keseluruhan.<sup>10</sup> Akibatnya, ketika nanti ilmu kalam –karena kondisi obyektif–berkembang pesat, maka disiplin tersebut harus tunduk kepada ketentuan-ketentuan yang terdapat pada periode *tadwin*.

Dalam konteks itu, keberadaan al-Asy'ari merupakan sosok yang tidak dapat diabaikan. Ia hadir untuk menentang dan membantah konsep-konsep teologis yang dianut kelompok Mu'tazilah, dan sekaligus melawan pandangan imamah dari kelompok Syi'ah. Semua itu diletakkan dalam kerangka aqidah ahlu Sunnah, aqidah Salaf sebagaimana yang telah dilakukan al-Syafii dalam disiplin keilmuan fiqh.<sup>11</sup> Hal itu menunjukkan kepada upaya penyeragaman dalam segala bidang ajaran Islam, dan sekaligus penolakan terhadap setiap perbedaan yang muncul atau mungkin muncul.

Dalam ungkapan lain, formulasi al-Asy'ari adalah etos yang sangat ortodoks yang menunjukkan sifat reaksi dari kalangan ortodoksi terhadap doktrin Mu'tazilah (dan sekaligus ajaran Syi'ah, pen.) sehingga hasil akhir dari usahanya adalah setengah sintesis dan setengah reaksi.<sup>12</sup> Pada tahap-tahap berikutnya, di tangan para pembela aliran ini, aspek sintetisnya kian memudar, dan aspek reaktifnya kian kental. Sebagai suatu reaksi, tentunya ajaran-ajaran yang dikemukakan penuh

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 65-68.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 115.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 92.

dengan muatan nilai-nilai yang eksklusif dan nilai-nilai yang seumpama dengan hal itu.

Paham Ahlu Sunnah mendapat pijakan yang benar-benar kokoh ketika pada tahun 1029 M khalifah Abbasiyah mengeluarkan dekrit *al-Risâlah al-Qadîriyyah*. Dalam dekrit tersebut dinyatakan, negara melarang penyebar-luasan doktrin "kemakhlukan al-Quran". Penetapan ini menunjukkan bahwa sejak saat itu sunnisme telah didefinisikan secara eksplisit dan positif dengan mendapat dukungan penuh dari para Khalifah sebagai juru bicara kelompok ahlu Sunnah.<sup>13</sup> Dalam bahasa lain, kebenaran teologis hanya berada di tangan kelompok Sunni, sedangkan kelompok lain dianggap tidak memiliki kebenaran sejati sehingga ajarannya tidak boleh dikembangkan dan disebarluaskan.

Akibatnya, konsep-konsep teologi yang pada mulanya diarahkan untuk membela dan mempertahankan akidah umat dari serangan umat yang lain beralih menjadi alat untuk menyerang kelompok lain. Hal itu dapat dilacak pada ajaran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh Asy'ariyah. Al-Baghdadi misalnya menyatakan, keselamatan di akhirat nanti hanya akan diperoleh oleh kelompok ahlu Sunnah wal Jamaah yang terdiri dari delapan golongan. Sedang kelompok-kelompok teologi di luar itu, seperti al-Rafidlah, Qadariyah, Mu'tazilah, Khawarij, Jahamiyah, Najjariyah, Musyabbihah, Ghulat, dan Hululiyah tidak akan mendapatkan keselamatan.<sup>14</sup> Pandangan ini mencerminkan secara utuh tentang otoritas kelompok ortodoks dalam menilai otentisitas dan kebid'ahan keberagamaan seseorang atau kelompok. Suatu keberagamaan dianggap otentik dan sah jika sesuai dengan kriteria yang dibuat mereka, dan

---

<sup>13</sup> Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, (London & New York: Longman, 1986), hlm. 242.

<sup>14</sup> Lihat Al-Baghdadi, *al-Farq bain al-Firaq*, (Beirut: al-Maktabah al-Misriyah, 1990), hlm. 318-319.

keberagamaan dianggap heretik (*bid'ah*) jika tidak memenuhi, berbeda, atau bertentangan dengan syarat-syarat mereka.

Pola pandang tersebut berdampak jauh terhadap kepengantutan agama umat. Mereka terbuai dalam suatu keyakinan bahwa paham teologis dan keberagamaan mereka telah mencapai kesempurnaan sehingga membuat mereka anti-kritik. Pada gilirannya, mereka tidak mau menerima adanya perbedaan karena mereka menganggap pemahaman yang berbeda dari paham mereka adalah tidak ortodoks.

Kalau kita mau jujur, pandangan seumpama tersebut sejatinya merupakan pandangan yang menyebar pada hampir semua aliran teologi Islam. Sebelum kelahiran Asya'ariyah, Mu'tazilah sebagai aliran teologi rasional pertama dalam Islam juga tidak terlepas dari pola pandang seperti itu. Kasus *mihnah* menjelaskan secara sempurna tentang itu. Pemaksaan mereka terhadap tokoh-tokoh umat Islam untuk mengakui dogma keterciptaan al-Quran membuat ruang untuk berdialog tidak tersedia sama sekali. Maka yang tersisa hanyalah keharusan menerima konsep itu. Rasionalisme yang mereka kembangkan memetamorfosis menjadi dogma dalam bentuk yang lain.

Kenyataan itu menggambarkan dengan jelas terjadinya kekaburan (lebih tepatnya pengkaburan) antara "pemahaman agama" dan "agama" itu sendiri di satu pihak, dan adanya pembekuan intelektual pada pihak lain yang menemukan titik pijaknya secara kukuh pada masa *tadwin*. Pada periode tersebut negara membutuhkan legitimasi yang kuat terhadap kekuasaannya yang temporal sehingga diperlukan suatu ideologi resmi yang dapat memaksakan citra kekuasaan yang absah dengan menyajikan secara keliru asal usul hakiki negara. Hal itu dilakukan dalam rangka mengabadikan keterikatan rakyat kepada citra keabsahan yang diidealkan. Kenyataan yang lalu tampak adalah terjadinya perubahan dari wacana kenabian yang mencari simbolisasi (yang bersifat terbuka)

dan wacana rasional yang mencari pengetahuan obyektif kepada konstruksi ideologis (yang tertutup). Melalui upaya itu, negara yang penuh dengan kekerasan mengubah –demi kepentingannya sendiri– simbol agama yang terbuka menjadi sistem agama ortodoks yang menekan. Ortodoksi lalu muncul sekadar tidak lebih dari agama resmi yang lahir dari kolaborasi mayoritas “ulama” dengan Negara.<sup>15</sup>

Perubahan keilmuan agama sebagai aspek ideologis itu tidak terlepas dari metodologi parsial yang digunakan kaum teolog. Kelemahan ini pada gilirannya memberikan peluang yang cukup besar untuk dimuati unsur-unsur yang bukan berasal dari nilai-nilai keilmuan dan intelektual, dan bahkan bukan berasal dari ajaran agama itu sendiri. Metodologi yang pada awalnya lahir sebagai landasan yang sangat kontekstual untuk pengembangan konsep-konsep teologis yang sangat diperlukan saat itu kemudian dibakukan sebagai serangkaian metode yang dianggap bermilai universal yang ahistoris. Pembakuan itu menjadi suatu yang tidak terbantah sama sekali ketika *ijma'* masuk ke dalam bagian metodologi keilmuan Islam dan memiliki otoritas kebenaran yang tidak dapat diganggu gugat.

Pada gilirannya, pembakuan teologi pada satu pihak, dan kelemahan metodologi pada pihak lain telah mengantarkan teologi kepada konsep-konsep teologis yang beku dan eksklusif. Sejak awal perkembangannya sampai saat ini, konsepnya masih didominasi persoalan ketuhanan yang dipotong dari persoalan kemanusiaan.

Tentunya hal itu bukan terjadi secara kebetulan, tapi lebih didasarkan pada kepentingan-kepentingan tertentu, khususnya politik yang saat itu memerlukan dukungan penuh

---

<sup>15</sup> Lihat Muhammed Arkoun, “Konsep Otoritas (Wewenang) dalam Pemikiran Islam (*Lâ Hukma illâ li-llâh*)” dalam Jurnal *Civility*, (Vol. I, No.1, Juli-September, 2001), hlm. 163.



dari seluruh keilmuan Islam, termasuk teologi. Pada saat itu, kekuasaan dan “agama” –sampai derajat tertentu– menyatu dalam satu bingkai yang cukup kokoh. Pola itu –sampai derajat tertentu– terus berlangsung sampai saat ini.

Di samping itu, fenomena seperti itu juga diakibatkan oleh pemahaman umat terhadap teks-teks suci yang literalistik dan eisegetis. Pemahaman harfiah ini mengantarkan umat Islam kepada pemaknaan Kitab Suci sebagaimana yang terdapat dalam lafaz-lafaz zahir ayat, tanpa mempertimbangkan kenyataan dan kondisi historis yang bersifat lokal dan terkait dengan waktu. Melalui model eisegetis itu, mereka –meminjam ungkapan Rakhmat– mengembangkan suatu sistem pemikiran rasionalistik sendiri untuk membentengi dogma-dogma konservatif mereka yang ditumpukan pada teks suci yang disusun-susun dan ditafsir dengan sistematis dan rasionalistik, sehingga teks suci tampak mendukung dogma-dogma mereka.<sup>16</sup> Akhirnya yang dimunculkan adalah terjadinya bias yang mengaburkan antara agama sebagai aspek normatif yang bersifat absolut dan agama sebagai aspek historis. Mereka berkeyakinan pemahaman mereka mencerminkan kehendak dan kebenaran ilahi yang absolut.

Dalam kondisi seperti itu, sulit diharapkan terjadinya perkembangan teologi yang benar-benar responsif dan transformatif terhadap perubahan kehidupan yang berjalan begitu pesatnya. Di sini teologi benar-benar menampakkan kemandulannya, terutama jika dihadapkan dengan kehidupan kontemporer dengan beragam persoalannya yang sangat kompleks.

## **PENGEMBANGAN TEOLOGI KRITIS**

Berdasarkan uraian tersebut, pengembangan teologi

---

<sup>16</sup> Ioanes Rakhmat, “Konflik Interpretasi Kitab Suci Kristen” dalam *Harian Kompas*, (Jumat, 1 Februari 2002), hlm. 25.

yang mampu menyikapi secara serius krisis kemanusiaan dan kehidupan, serta sekaligus melihatnya sebagai realitas konkret yang perlu diselesaikan merupakan kebutuhan urgen yang tidak dapat ditunda-tunda lagi. Pada sisi itu teologi kritis perlu ditelaah dan dijadikan salah satu alternatif dan tawaran dalam menjawab persoalan tersebut.

Teologi kritis dianggap perlu untuk didialogkan karena paradigma yang dianutnya menjanjikan (tentunya dalam perspektif keilmuan) suatu pemahaman agama yang lebih menyeluruh sehingga diharapkan memberikan nilai-nilai transformatif dalam keberagamaan umat. Model teologi ini berangkat dari paradigma tentang perbedaan yang tegas antara agama normatif dan agama historis; atau dalam perspektif Islam, perbedaan antara Islam normatif dan Islam historis.<sup>17</sup> Islam normatif yang bernilai absolut dan sebagai sumber ajaran perlu dipahami kembali secara utuh sehingga maksud teks yang berbentuk nilai-nilai substansial dapat diangkat dan dikontekstualisasikan dalam kehidupan yang terus berubah.

Berkaitan dengan itu, holistisitas pemahaman diharapkan akan dicapai melalui kajian historis secara kritis terhadap proses turunnya wahyu dan perkembangan pemahaman umatnya yang terjadi dari saat ke saat. Semua itu menuntut penggunaan metodologi yang tepat dengan cara melibatkan ilmu-ilmu modern tanpa mengabaikan khazanah intelektual Islam yang dimilikinya.<sup>18</sup> Dengan demikian interpretasi tersebut

---

<sup>17</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 141.

<sup>18</sup> Langkah-langkah secara rinci tentang pemaknaan Kitab Suci secara holistik, lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 1-11. Sebagai perbandingan, juga dapat dilihat Ioanes Rakhmat, "Konflik Interpretasi Kitab Suci Kristen" dalam *Harian Kompas*, (Jumat, 1 Februari 2002), hlm. 25. Demikian pula Komaruddin Hidayat,

akan melahirkan kemampuan analisis ilmiah, sekaligus religius, yang tajam, dan sikap kritis pada diri sendiri, kepada sejarah, dan kepada teks itu sendiri.

Proses ini perlu dilakukan karena pada prinsipnya teks-teks suci sebagai firman Tuhan merupakan pesan agama ilahiyah yang sarat dengan nilai-nilai universal, dan perennial. Namun ketika ditubuhkan dalam bahasa tertentu, universalitas teks suci menjadi terkungkung dalam aspek lokal dan waktu yang melekat pada bahasa dan sejarah manusia. Melalui langkah itu, nilai-nilai substansial agama tersebut diharapkan dapat ditangkap secara relatif utuh dan pada gilirannya dapat di-kontekstualisasikan kepada kehidupan konkret.

Konkretnya, teologi kritis bertugas mengangkat pesan agama secara utuh sehingga nilai-nilai kemanusiaan yang terdapat di dalam teks terangkat dan disandingkan dengan persoalan akidah yang bersifat keimanan dan ketuhanan. Artinya, teologi kritis meletakkan konsep-konsep ketuhanan dan sejenisnya sebagai persoalan yang terkait erat dengan masalah kemanusiaan dan kehidupannya. Dengan demikian, agama sebagai dasar untuk mencapai kebahagiaan dalam dua kehidupan umat manusia akan memiliki kepedulian tinggi terhadap masalah-masalah semisal keadilan, kesetaraan derajat, solidaritas sosial, dan perdamaian abadi yang tidak kalah pentingnya dengan persoalan yang bersifat eskatologis.

---

*Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1996), serta buku atau tulisan lain yang sejenis.

# TEOLOGI ISLAM KLASIK DALAM KONTEKS KEKINIAN:

## Pembacaan Kritis terhadap Aspek Historisitas Keilmuan Islam

Dalam perspektif historis, ilmu kalam telah memberikan sumbangsih nyata yang cukup signifikan bagi umat Islam dan sejarahnya. Diantaranya adalah terletak pada perannya dalam memberikan landasan bagi upaya memperkokoh dan mengembangkan keimanan umat melalui pembuktian-pembuktian yang lebih kaya nuansa dan sampai batas tertentu lebih mudah diterima. Ilmu kalam hadir sebagai penjelas persoalan-persoalan teologis dan meletakkannya dalam suatu gambaran kongkret sehingga lebih terkait dengan kehidupan umat manusia itu sendiri.

Di samping itu, ilmu tersebut telah terlibat secara intens dalam pengembangan wacana teologi yang bernuansa filosofis. Madjid menyebutkan bahwa ilmu kalam adalah unik dalam pemikiran umat manusia. Ia merupakan sumbangan Islam dalam kefilosofatan yang paling orisinal. Argumen-argumen yang dikembangkan dalam ilmu tersebut menerobos dunia pemikiran Barat.<sup>1</sup> Bahkan ketika filsafat telah “dikeluarkan” dari khazanah intelektual Islam di sebagian besar dunia pendidikan muslim sunni, ilmu kalam tetap menunjukkan

---

<sup>1</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan dan Kemodernan*, (Cetakan II, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 230.

eksistensinya yang kokoh sebagai bagian keilmuan sunni ortodoks.

Keberpegangan umat Islam yang begitu lekat terhadap ilmu kalam klasik pada gilirannya mengantarkan ilmu ini pada suatu kondisi yang cukup menarik dan sekaligus menggugat untuk diangkat. Keberadaannya memunculkan berbagai kontroversi karena umat secara beragam. Pada suatu sisi, ada kelompok yang melihat ilmu tersebut sebagai suatu yang final, sedang pada sisi yang lain ada kelompok yang menggugat keberadaannya, khususnya ketika dikaitkan dengan kehidupan kontemporer yang dijalani umat.

## SEKILAS TENTANG TIMBULNYA ILMU KALAM

Hampir semua pakar ilmu kalam sepakat bahwa kelahiran ilmu ini sangat terkait dengan politik, atau lebih khusus lagi dengan skisme dalam Islam,<sup>2</sup> yang ditandai dengan tragedi sejarah mat Islam yang disebut al-fitnah al-kubro. Bermula dari peristiwa terbunuhnya Khalifah III, Utsman ibn Affan itu, perpecahan umat Islam menampakkan diri dalam bentuk yang sangat jelas. Skisme itu semakin menajam ketika Ali ibn Abi Thalib tidak berhasil menyeret para pembunuh Utsman yang mengakibatkan terjadinya Perang Siffin dan berlanjut dengan *al-tahkim al-siyasi* antara Ali di satu pihak dan Muawiyah sebagai “pembela” Utsman di pihak lain. Perdamaian yang sangat kental dengan nuansa politik ini membuat para pendukung Ali kecewa sehingga keluar dari barisan dan membuat kelompok baru yang terkenal dengan sebutan kaum Khawarij.

Sikap politik mereka itu kemudian dilabuhkan ke dalam konsep-konsep yang bernuansa teologis. Misalnya mereka berpendapat bahwa Ali dan Muawiyah kafir karena perdamaian

---

<sup>2</sup> Lihat Ibid, hlm. 203; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), hlm. 1-2.

itu pada hakekatnya merupakan kompromi antara yang benar dan yang salah. Karena itu mereka harus dibunuh. Dari persoalan-persoalan semacam itu ilmu kalam terus berkembang dan akhirnya menjadi satu disiplin keilmuan yang sistematis.

Meskipun kelahirannya dibidani oleh politik, namun pertumbuhan dan perkembangan ilmu kalam lebih banyak ditentukan oleh tuntutan sosio-kultural keagamaan yang dialami umat Islam serta ditopang oleh kekayaan tradisi intelektual umat Islam. Pada prinsipnya, kedua aspek inilah yang telah mengantarkan bahasan-bahasan teologis itu menjadi disiplin tersendiri yang sistematis dengan tetap dibayangkan bayangi interest politik yang terselubung.<sup>3</sup>

Sebagaimana dinyatakan Nasr, teologi (tentunya dalam bentuknya yang sistematis) di kalangan umat Islam bermula sebagai hasil upaya untuk mempertahankan ajaran kepercayaan mereka terhadap serangan-serangan yang dilakukan oleh penganut agama lain, khususnya umat Kristiani yang telah dipersenjatai dengan sarana logika Yunani.<sup>4</sup> Untuk mempertahankan akidah itu, umat Islam lalu mencari suatu bentuk pengembangan rasional dari apa yang mereka miliki.<sup>5</sup>

Dalam mengembangkan rasionalitas itu, mereka relatif tidak menemui kesulitan yang cukup berarti. Sebab umat Islam telah berkenalan dengan filsafat sejak awal. Sejak mereka menaklukan Syria, Irak, Mesir, dan Anatolia mereka bergaul dengan masyarakat daerah tersebut yang berlatar belakang

---

<sup>3</sup> Untuk mengetahui politisasi teologi ini lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Cetakan I, Yogyakarta: LkiS, 2000, hlm. 46-57.

<sup>4</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York, Toronto, London: New American Library, 1970), hlm. 305.

<sup>5</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Cetakan II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996 hlm. 5.

peradaban dan pemikiran Yunani.<sup>6</sup> Mereka mengambil pemikiran itu, mengolah dan mengembangkan, serta memasukkannya ke dalam tradisi intelektual mereka. Melalui dukungan filsafat ini, ilmu kalam menjadi ilmu yang sistematis.

*Establishment* ilmu kalam ini tidak dapat dilepaskan dari jasa tangan dingin Mutazilah. Sebab kelompok ini adalah aliran pertama dalam Islam yang mengangkat persoalan-persoalan teologis secara rasional sistematis. Selama lebih satu abad Muktaizilah mendominasi pemikiran teologi Islam, kemudian setelah itu bergeser ke mazhab Asy'ariyah. Sebagai aliran yang dianggap merepresentasikan ortodoks sunni, aliran Asy'ariyah terus mengukuhkandirinya di sebagian besar dunia muslim dan terus berkembang sampai saat ini. Bahkan, keberadaannya sebagai Islam historis nyaris tidak mampu dibedakan lagi dengan Islam normatif.

## **METODOLOGI DAN KONSEP ILMU KALAM**

Sebagaimana diketahui dari paparan di atas, ilmu kalam sebagai suatu sistem muncul dari kondisi khusus dan situasi kongkret yang mengitari umat Islam. Kelahirannya sangat terkait dengan adanya serangan dari penganut agama lain terhadap ajaran Islam. Dengan mendapat dukungan Griko-Helenisme yang telah masuk ke dunia Islam, maka umat Islam terdorong untuk mempertahankan ajaran dan kepercayaan mereka dengan menggunakan metode-metode filosofis yang rasional. Hal itu pada gilirannya berimplikasi pada bentuk metodologi dan konsep-konsep teologi yang akan dikembangkan.

Pendekatan itu mengantarkan aliran-aliran teologi Islam kepada keberpegangan yang sangat kuat terhadap penalaran yang logis dan rasionalisasi terhadap persoalan-persoalan teologis dalam segala dimensinya. Muktaizilah sebagai aliran

---

<sup>6</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...* hlm. 204.

rasional pertama telah memperluas sumber-sumber kognitif agama dalam Islam dengan memasukkan rasio sebagai bagian yang berharga di dalamnya.<sup>7</sup> Pada tahap berikutnya, mereka membawa rasionalisme sedemikian jauhnya dengan mensejajarkan antara akal dan wahyu dalam menemukan kebenaran agama.<sup>8</sup> Kemudian, pola semacam itu meskipun dengan intensitas yang berbeda diikuti oleh aliran Asy'ariyah yang datang sesudahnya. Bahkan, kecenderungan rasionalisasi pada aliran tersebut semakin bertambah kuat.<sup>9</sup> Maka, rasionalisme bagi aliran-aliran tersebut menjadi hampir satu-satunya pendekatan dalam memahai ajaran-ajaran yang bersifat teologi, termasuk yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah Nabi sebagai sumber ajaran.

Berdasarkan pada metodologi semacam itu, aliran-aliran teologi Islam mengembangkan konsep-konsep teologi mereka dengan pokok bahasan yang sangat berorientasi metafisik. Meskipun pendekatan aliran-aliran tersebut hampir serupa, konsep yang ditawarkan (atau bahkan kadang-kadang dipaksakan) oleh tiap-tiap aliran sering saling bertentangan. Sementara mazhab Muktaẓilah mengedepankan dan membela mati-matian konsep kebebasan manusia, maka aliran Asy'ariyah memunculkan dan mempertahankan dengan teguh ide tentang kekuasaan mutlak Tuhan. Masing-masing mempertentangkan antara kebebasan manusia di satu pihak, dan kekuasaan mutlak Tuhan di pihak lain. Pada akhirnya, persoalan-persoalan kontroversial semacam itu menjadi tema dan bahasan utama

---

<sup>7</sup> Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic and Law*, (Princeton: Princeton University Press, 1981), hlm. 87

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Edisi Kedua, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), hlm.90.

<sup>9</sup> Lihat Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology*, (Lahore: Premier Book House, 1964), hlm. 213.



teologi Islam, serta menyedot hampir seluruh energi para teolog.

Sebagai implikasi yang sangat tampak adalah kentalnya teologi Islam dengan karakter yang sangat skolastik dan dialektis sehingga disiplin ini biasa disebut dengan teologi skolastik,<sup>10</sup> teologi dialektis, atau rasional.<sup>11</sup> Sebagai sesuatu yang skolastik, kajian-kajiannya lalu cenderung terlalu menitik-beratkan pada pembagian dan perincian masalah, melepaskannya dari dasar asal, serta memperbanyak abstraksi dan pembuktian secara lafaz<sup>12</sup> yang terlalu teoritis, sedang sebagai kajian yang dialektis, pembahasan teologi kemudian cenderung melebar, melampaui esensi wacana yang sedang didiskusikan.<sup>13</sup>

## TEOLOGI SKOLASTIK DAN KEHIDUPAN SAAT INI

Sesuai dengan semangat zamannya, ilmu kalam telah hadir sebagai benteng dalam mempertahankan akidah umat. Kehadirannya itu telah mengukuhkan dirinya sebagai *defensive theology* yang mengarahkan bahasanya pada persoalan yang bersifat spekulatif metafisik, dan hal itu terus berlanjut sampai saat ini. Ketika zaman terus berubah, dan ilmu kalam tidak banyak melakukan pembenahan diri untuk menyikapi perubahan yang terjadi, di sana ilmu kalam mulai mendapat sorotan, mulai dari semacam sekadar gugatan, sampai kritik yang disertai tawaran untuk me-rekonstruksinya.

Salah satu gugatan yang sering muncul ke permukaan adalah anggapan bahwa teori ilmu kalam sudah kehilangan daya gugah, dan uraiannya terlalu simplistis sehingga tidak mampu berdialog dengan pemikiran serta persoalan yang

---

<sup>10</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hlm. 305.

<sup>11</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, hlm. 201-202.

<sup>12</sup> Lihat Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Vol. II (Beirut Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982), hlm. 359.

<sup>13</sup> *Ibid*, vol. I, hal. 394.

berkembang saat ini. Ketidakmampuan menciptakan suasana dialogis ini karena teologi Islam masih berbicara dengan bahasa (masalah dan bahasan, pen.) abad-abad yang lalu dan tidak memenuhi syarat untuk bahasa atau persoalan saat ini.<sup>14</sup> Hal ini tampak jelas dari bahasanya yang terlalu banyak bersibuk-sibuk dengan Tuhan dan hakikat Tuhan; mereka menelantarkan hakikat manusia dan fungsi manusia.<sup>15</sup> Sebagai akibat lebih jauh, dalam ilmu kalam, monoteisme telah dipangkas dari semangat dan nilai-nilai substansialnya. Padahal, sejak awal monoteisme yang diajarkan Muhammad SAW. Sangat terkait dengan humanisme dan pandangan tentang keadilan sosial dan ekonomi yang intensitasnya tidak kurang dari intensitas ide monoteistik itu sendiri.<sup>16</sup> Bukti adanya keterkaitan itu dapat dilacak pada surat Al-Ma'un dan ayat-ayat lain yang semisal.

Selain bahasanya tetap selalu mengarah "ke atas" (pada zamannya itulah yang menjadi tuntutan), ilmu kalam juga terperangkap pada pola pandang yang dikhotomis. Para teolog terperangkap untuk mempertentangkan antara kekuasaan Tuhan dan kekuasaan manusia. Demikian pula, mereka mempertentangkan kebangkitan manusia di akhirat antara yang bersifat fisik dan yang bersifat spiritual. Konkritnya, mereka hanya sibuk dengan konsep-konsep metafisik yang pelik yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan persoalan konkret umat. Dengan demikian, antara satu aliran dan aliran yang lain tidak pernah bertemu dalam suasana dialogis yang

---

<sup>14</sup> Lihat Ahmad Wahib, "Teologi Islam" dalam Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 111-112.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. Von Grunebaum (ed), *Theology and Law in Islam*, (Wiesbaden: Otto Harraszowits, 1971), hlm. 97.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 12.

diarahkan kepada pengembangan concern untuk menyelesaikan persoalan kemanusiaan sejagad. Bahkan, sebaliknya teologi Islam saat ini hanya bersifat profesional. Akibatnya, hanya sekelompok orang yang boleh menguasai teologi, sedang yang lain diperlakukan sebagai konsumen teologi sehingga menciptakan patronase dalam spiritual keberagamaan. Dengan demikian, teologi seperti hanya menjadi alat legitimasi bagi sekelompok orang dan tidak berfungsi sebagai acuan maknawi untuk mengangkat derajat manusia sebagai khalifah Allah di bumi dalam rangka mengembangkan peradaban yang lebih adil dan sejahtera.<sup>17</sup> Hal itu terjadi karena teologi kurang dipahami sebagai sesuatu yang bersifat historis yang perlu dibaca kembali setiap saat sesuai dengan perjalanan sejarah umat Islam.

Pada tataran itu, teologi Islam atau ilmu kalam konteks kekinian dituntut untuk ditelaah kembali secara apresiasif dan kritis. Disiplin ini hendaknya tidak sekadar menjadi discourse untuk mempertahankan akidah umat semata. Lebih dari itu, teologi harus hadir sebagai interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan.<sup>18</sup> Dalam ungkapan yang lain, teologi Islam hendaknya dihadirkan sebagai usaha intelektual yang mampu memberikan account yang koheren dan tepat mengenai pandangan dunia Al-Quran sehingga pikiran dan hati seseorang yang beriman atau mau beriman dapat menerima, serta menjadikan *world view* itu sebagai landasan mental dan spiritualnya.<sup>19</sup> Dengan demikian, tugas teologi Islam bukan semata-mata mempertahankan ajaran-ajaran agama

---

<sup>17</sup> Lihat Muslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif" dalam M. Masyhur Amien (ed). *Teologi Pembangunan*, (Cetakan I, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 195.

<sup>18</sup> Ibid., hlm. 158.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 155.

dengan argumen-argumen yang rasional, tetapi sekaligus juga untuk menyelidiki dan menafsirkan ajaran tersebut dengan metode rasional.<sup>20</sup> Proses itu kemudian dikaitkan dengan kehidupan nyata umat.

## REFORMULASI TEOLOGI ISLAM

Paparan di atas menyimpulkan bahwa teologi Islam sebagai disiplin keilmuan tidak dapat melepaskan diri dari kelemahan dan kekurangan. Teologi muncul sebagai hasil pemahaman umat Islam terhadap ajaran agama yang didasarkan pada kenyataan yang dihadapi mereka pada zamannya. Ketika kehidupan terus berkembang dan persoalan-persoalan yang dihadapi umat dan manusia secara keseluruhan juga mengalami perubahan, maka umat Islam dituntut untuk melakukan semacam pembacaan kembali atas disiplin tersebut.

Untuk membaca kembali teologi Islam, aspek kesejarahan umat Islam sama sekali tidak dapat diabaikan. Hal itu perlu dilakukan karena umat manusia dalam zaman kapan pun tidak pernah berangkat dari nol. Mereka lahir dalam dunia yang konkret, suatu dunia yang diwariskan dari generasi sebelumnya.<sup>21</sup> Karena itu, teologi sebagai bagian warisan atau tradisi intelektual Islam perlu disikapi dalam cara seperti itu. Namun, sikap yang diperlukan adalah sikap yang mencerahkan, bukan sikap yang membuat umat Islam terperangkap dalam romantisme yang membekukan. Di sini diperlukan upaya agar teologi Islam tetap berpijak pada tradisinya sendiri, dan sekaligus mampu memberikan tawaran yang menyegarkan bagi penyelesaian persoalan-persoalan kemanusiaan sesuai dengan perkembangan zamannya.

---

<sup>20</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 107.

<sup>21</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 22.

Berkaitan dengan itu, pembacaan kontemporer atas tradisi Islam yang diajukkan tokoh-tokoh muslim saat ini, semisal Fazlur Rahman, Arkoun dan Al-Jabiri<sup>22</sup> sangat relevan untuk diperhatikan serta dapat dipertimbangkan untuk dikembangkan. Melalui pembacaan semacam itu, teologi Islam hendaknya dipahami sesuai dengan konteks dirinya sendiri di saat kemunculannya dulu. Dari pemahaman itu, kemudian diangkat nilai-nilai universal dan *genuine* yang melandasi kehadirannya dan dikontekstualisasikan dengan kehidupan yang terjadi saat ini. Pada sisi ini metodologi yang lebih holistik mutlak diperlukan untuk dikembangkan; suatu metodologi yang mampu menangkap secara utuh nilai-nilai dan ajaran teologi Islam sebagaimana diajarkan oleh Al-Quran.

Dengan demikian, konsep teologi yang akan muncul nanti adalah sesuatu yang otentik, kaya orientasi, dan sekaligus kontekstual, serta tidak akan mempertentangkan sesuatu yang sebenarnya tidak bertentangan. Bahkan, teologi akan memperlakukan ide-ide teologis secara holistik serta padu. Pada gilirannya, hal itu akan membuat teologi Islam selalu responsif terhadap perkembangan dan perubahan kehidupan tanpa harus mengalami keterputusan dengan masa lalunya. Hal inilah yang perlu dilakukan saat ini.

---

<sup>22</sup> Karena keterbatasan ruangan, penjelasan tentang pembacaan tradisi dengan obyektif dan rasional dari Al-Jabiri, dan perbedaan antara Islam normatif dan Islam sejarah dari Fazlur Rahman, serta Islamologi terapannya Arkoun tidak mungkin dilakukan di sini. Untuk itu, harap merujuk kepada Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, hlm. 24-31; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hlm. 141, 151-157; dan Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1984), hlm. 116-124.

## **TITIK TEMU NEO-MODERNISME DAN POST-TRADISIONALISME:**

### **Akar-Akar Epistemologi dan Pengembangan Islam Substansial**

Akar-akar dari neo-modernisme –suatu mazhab dalam Islam yang pernah berjaya di Indonesia pada dekade delapan puluhan abad yang lalu– membumi secara kuat pada liberalisme (substansialisme-kontekstualisme) Islam. Realitas ini mengantarkan kita kepada keniscayaan untuk mengkaitkan bahasan tentang maraknya wacana Islam liberal akhir-akhir ini dengan membincangkan kembali tentang neo-modernisme. Neo-modernisme menjadi kemestian untuk diangkat, sebab selain alasan sebagaimana disebut diatas, aliran ini juga telah mampu menarik perhatian berbagai tokoh umat Islam dari beragam alirannya. Dalam perjalanan sejarahnya, terutama di Indonesia, aliran ini mendapat dukungan dan penganut bukan saja dari orang-orang yang selama ini dikenal berasal dari kelompok “modernis”, tapi juga dari kalangan yang berbasis “tradisional”.

Namun harus diakui, neo-modernisme bukan fenomena intelektualitas Islam liberal yang tunggal di Indonesia. Liberalisme Islam di Indonesia, juga diusung oleh kelompok yang menamakan dirinya sebagai post-tradisionalisme. Kehadiran kelompok terakhir ini melihat adanya lahan-lahan intelektual signifikan

yang belum digarap secara serius oleh neo-modernisme. Ranah intelektual yang dianggap terabaikan itu yang dicoba digeluti dan dikembangkan oleh kelompok post-tradisionalisme.

Tulisan ini mencoba mengangkat dua aliran tersebut dari sisi sejarah intelektual dan metodologi yang mereka kembangkan serta isu-isu dan wacana yang mereka angkat. Berdasarkan ketiga aspek tersebut, suatu refleksi kritis perlu dimunculkan dalam rangka mencari pola yang relatif lebih tepat sehingga dapat mengkontekstualisasikan nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan konkret sehingga berperan yang lebih signifikan bagi kehidupan umat Islam Indonesia, bangsa dan umat manusia secara keseluruhan.

## **AKAR INTELEKTUAL DAN PENGEMBANGAN METODOLOGI NEO-MODERNISME**

Kemunculan neo-modernisme –sampai batas tertentu– dilatarbelakangi oleh kekecewaan (atau tepatnya keprihatinan) terhadap aliran-aliran kelompok Muslim yang lahir sebelumnya. Mazhab ini melihat bahwa umat Islam dalam beragam alirannya –misalnya modenisme klasik dan neo-revivalis– dianggap kurang berhasil menyikapi modernitas yang telah merambah ke dalam kehidupan umat Islam sejak awal abad kedua puluh yang lalu. modernisme klasik memiliki dua kelemahan mendasar yang terletak pada ketidakmampuannya menguraikan metode dan implikasi-implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya, serta pada pemilihan masalah-masalah *ad hoc* yang pada dasarnya telah menjadi masalah di dan bagi dunia Barat.<sup>1</sup> Dengan demikian, modernisme klasik dalam mengusung rasionalitas sebagai bagian dari metodologinya belum dijadikan sebagai metodologi yang mandiri serta belum mampu menggeluti

---

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 324.

persoalan-persoalan dasar yang dihadapi umat Islam secara riil. Bahkan mereka terkesan apologetik dan terkadang menjadikan teks suci sebagai justifikasi atas isu-isu modernitas yang mereka angkat.

Kenyataan itu bukan berarti modernisme klasik dalam perspektif neo-modernisme tidak memberikan sumbangan yang berarti bagi umat Islam. Kelompok modernis ini telah menciptakan kaitan yang cukup positif antara institusi-institusi kunci (penting) tertentu di Barat –demokrasi, sains, pendidikan kaum wanita– dan tradisi Islam melalui sumber-sumber sebenarnya dari tradisi itu, yaitu al-Quran dan Rasulullah SAW.<sup>2</sup> Namun harus diakui, mereka dalam melihat persoalan umat masih terpaku pada isu-isu yang berbau Barat semata. Lebih dari itu, metode yang mereka gunakan terkesan parsial, serta tidak sepenuhnya dapat mengapresiasi tradisi dan kesejarahan umat Islam secara kritis. Karena itu, alih-alih dapat mencerahkan kehidupan umat, modernisme klasik terjebak pada modernitas yang sarat dengan nuansa *westernized*.

Kedatangan neo-revivalisme juga dianggap masih mengecewakan. Kelompok yang juga disebut neo-fundamentalisme itu memiliki kelemahan pada sisi *intellectual poverty* sebagai dampak dari *performancenya* yang lebih menampakkan diri sekadar sebagai reaksi terhadap modernisme dan terhadap apa yang dianggap sebagai orientasi pro Barat yang berlebihan dari kelompok modernis.<sup>3</sup> Akibatnya, aliran ini tidak sempat (tidak bisa?) memberikan tawaran yang holistik baik dalam aspek metodologis maupun dalam sisi visi dan pemikiran untuk menghadapi kehidupan kontemporer yang sangat kompleks dan perubahan sosial yang berjalan demikian cepatnya.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 320.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Modernism" dalam Philips H. Stoddard et. al. (eds.), *Change in the Muslim World*, (New York: Syracuse University Press, 1981), hlm. 33.



Kekurangmampuan aliran-aliran tersebut dalam menyikapi realitas modernitas membuat umat Islam berada dalam salah satu dari dua kondisi yang sama-sama tidak menguntungkan. Mereka terpinggirkan dari panggung sejarah, dan mereka menjadi umat eksklusif yang terkurung dalam ideologi dan utopia mereka; atau mereka terserap arus modernitas dan kehilangan identitas dan jati diri mereka. Dalam dua kondisi tersebut, umat Islam benar-benar kehilangan posisi tawar-menawar mereka *vis a vis* umat lain atau masyarakat dunia. Islam sebagai nilai-nilai yang universal dan perennial menjadi sekadar retorika yang tidak membumi, atau menjadi alat kepentingan sempit dan sesaat bagi kelompok tertentu.

Kondisi semacam itu merupakan salah satu faktor utama yang mengantarkan lahirnya neo-modernisme. Ia lahir bukan sekadar reaksi terhadap pembaruan Islam sebelumnya atau sekadar respon terhadap dunia Barat. Kemunculannya lebih bersifat sebagai pencarian yang lebih independen terhadap sikap yang otentik untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Muslim yang terus berubah.<sup>4</sup> Visi yang ditawarkan adalah membumikan nilai-nilai dan ajaran Islam ke dalam kehidupan konkret sehingga umat Islam dapat menjadi modern tanpa harus mengorbankan identitas dasar mereka. Untuk itu, al-Quran perlu dijadikan rujukan total dan landasan yang kukuh bagi setiap sikap dan perilaku umat. Dalam bahasa Fazlur Rahman, kewajiban umat Islam adalah membangkitkan kembali visi al-Quran dari puing-puing reruntuhan sejarah.<sup>5</sup> Seiring dengan itu, kajian historis yang kritis dan sekaligus apresiatif menjadi suatu keniscayaan yang perlu dilakukan. Sebab sepanjang sejarahnya, Islam telah memperoleh kekayaan

---

<sup>4</sup> John L Esposito, *Islam The Straight Path*, (New York - Oxford: Oxford University Press, 1988), hlm. 182.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman "An Autobiographical Note" dalam *Journal of Islamic Research*, (Vol. 4, No. 4, October, 1990), hlm. 230.

dan kedalaman pengalaman yang membuatnya berkembang sebagai fenomena sejarah, di mana kapasitas awalnya untuk menjawab tantangan secara kreatif.<sup>6</sup>

Visi yang diembannya tersebut mencerminkan secara jelas bahwa neo-modernisme merupakan gerakan intelektual yang memiliki akar yang cukup kuat pada sejarah dan tradisi intelektual umat Islam itu sendiri. Intelektualitas yang dikembangkan –meminjam ungkapan Voll– merupakan suatu kontinuitas, tapi sekaligus perubahan<sup>7</sup> dari gerakan-gerakan reformasi Islam sebelumnya. Bahkan penekanan kelompok ini kepada aspek kontinuitas merupakan sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Kesenambungan historis tersebut perlu disikapi dan dipahami serta harus selalu dikontekstualisasikan ke dalam kehidupan yang terus berubah. Pada sisi ini perubahan menjadi implikasi logis yang tidak dapat diingkari. Namun perubahan bukan sekadar perubahan. Hal tersebut harus diletakkan dalam kesejarahan dan tradisi umat yang otentik sehingga menghasilkan suatu transformasi yang dinamis dan dapat dipertanggungjawabkan secara teologis. Dengan demikian, Islam diharapkan dapat menjadi suatu agama universal yang benar-benar *viable*, dan membumi, yang dapat menyelesaikan persoalan kemanusiaan secepat melalui suatu tawaran solusi yang holistik, menyejukkan, dan mencerahkan.

Berangkat dari akar-akar intelektual dan paradigma yang dianutnya, neo-modernisme memiliki *concern* yang sangat tinggi untuk mengembangkan suatu metodologi yang dapat menangkap nilai-nilai Islam secara relatif utuh dan holistik. Secara singkat metodologi aliran ini –sebagaimana

---

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi Kedua, (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 235.

<sup>7</sup> Lihat John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1982), hlm. 349.

ditawarkan Fazlur Rahman, tokoh utamanya– terdiri dari pembedaan yang tegas antara Islam normatif dan Islam historis.<sup>8</sup> Islam normatif dalam bentuk ajaran, nilai moral dan prinsip-prinsip dasar terdapat dalam Al-Qur’ân dan *living Sunnah* (Sunnah Nabi yang hidup) merupakan sesuatu yang bernilai abadi dan bersifat absolut dan dituntut untuk selalu menjadi rujukan dalam keberagamaan umat Islam. Adapun Islam sejarah merupakan interpretasi dan pemahaman yang dilakukan para umatnya sepanjang sejarah mereka; dan karena itu bersifat relatif dan kontekstual.

Untuk menangkap nilai dan ajaran Islam yang utuh, interpretasi al-Quran secara holistik dan substansial menjadi keniscayaan yang harus dilakukan. Dalam rangka pencapaian hal itu, metode yang digunakan adalah penafsiran dengan model gerakan ganda.<sup>9</sup> *Pertama*, pemahaman al-Quran dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya Al-Qur’ân; dan *kedua*, memahaminya dari masa turunnya Al-Qur’ân kembali kepada masa kini. Gerakan pertama terdiri dari dua langkah, yaitu pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur’ân melalui cara mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Kitab Suci tersebut turun sebagai jawabannya. Dalam proses ini, kajian mengenai pandangan-pandangan kaum Muslimin –disamping bahasa, tatabahasa, gaya bahasa dan lain-lainnya– akan sangat membantu. Hal ini dilakukan setelah melalui pegujian melalui pemahaman yang diperoleh dari Al-Qur’ân sendiri. Kemudian, langkah selanjutnya yang perlu dilakukan adalah melakukan generalisasi terhadap

---

<sup>8</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 141.

<sup>9</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 5–7; Cf. Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I, (Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1970), hlm. 329–331.

jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sesudah dua langkah pertama ini, dilanjutkan dengan gerakan kedua yang berbentuk perumusan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis yang konkret saat ini.

Seluruh proses tersebut dilakukan melalui pendekatan hermeneutik dengan cara melibatkan faktor-faktor tertentu yang berkaitan dengan aspek kognitif wahyu dan meninggalkan faktor-faktor lain yang terkait dengan aspek apresiasi-estetis dan apresiasi-kekuatannya.<sup>10</sup> Konkretnya, interpretasi tersebut bersifat semacam eksegesis di mana maksud teks ditarik keluar dan menemukan apa yang ingin disampaikan teks sendiri, dengan tidak membiarkan *presuppositions* si penafsir menentukan dengan absolut maksud teks.<sup>11</sup> Teks diupayakan untuk dipahami sesuai dengan pemahaman si pembuat teks.

Metodologi yang dikembangkan ini menampakkan dengan jelas tentang apresiasi neo-modernisme terhadap tradisi (*turats*) umat Islam. Sebab meskipun metode yang digunakan berbentuk baru, elemen-elemen (dasar)nya, semuanya bersifat tradisional, yaitu para penulis sejarah Nabi SAW, kolektor Hadis, sejarawan dan para penafsir al-Quran.<sup>12</sup> Namun kelompok ini memperlakukan tradisi tersebut secara kritis. Melalui kritisisme itu, nilai-nilai Islam diharapkan dapat ditransformasikan ke dalam kehidupan sehinggalah dapat mencerahkan umat manusia.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 4.

<sup>11</sup> Lihat Iones Rakhmat, "Konflik Interpretasi Kitab Suci Kristen" dalam *Harian Kompas* (Jumat, 1 Februari 2002), hlm. 25.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm.143.

Sejalan dengan itu, kelompok ini menerima pula kehadiran aspek-aspek intelektualitas dan keilmuan yang berasal dari dunia Barat yang dapat dilacak dari interpretasi mereka atas al-Quran melalui penggunaan hermeneutika dan semacamnya. Namun berbeda dengan kelompok modernis yang lain, neo-modernisme membaca semua tradisi itu, baik yang berasal dari Islam maupun yang berasal dari Barat tersebut secara kritis. Dalam anggapan kelompok ini, tidak semua yang berasal dari Barat adalah jelek sebagaimana pula tidak semua yang berasal dari kesejarahan umat Islam itu bernilai baik semua.

Hasil dari semua itu adalah munculnya pemikiran yang bernuansa modern dan sekaligus sangat lekat dengan karakter tradisional; suatu pemikiran yang bersifat liberal, transformatif, namun tetap "otentik", dalam arti memiliki benang merah yang kuat dengan ajaran dan nilai-nilai Islam universal. Wacana yang dikembangkan dan sepak terjang perjuangannya adalah melabuhkan nilai-nilai Islam substansial, seperti humanitarianisme, keadilan sosial, kesetaraan dan pluralisme, ke dalam sejarah kehidupan umat manusia.

Ketika berlabuh ke Indonesia, neo-modernisme menampilkan diri dalam pemikiran yang sangat beragam sesuai dengan persoalan pokok yang menjadi perhatian mereka. Ada yang menekankan pada teori modernisasi sebagaimana yang dilakukan Nurcholish Madjid. Teori ini ia jadikan sebagai dasar untuk mengelaborasi sumber pokok ajaran Islam dan untuk reaktualisasi tradisi Islam.<sup>13</sup> Sementara yang lain, seperti Kuntowijoyo menekankan pada aspek transformasi sosial. Pernyataan-pernyataan al-Quran diperlakukan sebagai sebagai

---

<sup>13</sup> Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia" dalam Edy A. Efendi (ed.), *Dekonstruksi Islam: Mazhab Ciputat*, Cetakan I, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999), 262.

data kehidupan yang perlu dirumuskan ke dalam konstruk-konstruk teoritis. Konstruk tersebut kemudian di-elaborasi dalam rangka melakukan rumusan teori al-Quran sebagai pradigma yang digunakan untuk memahami realitas.<sup>14</sup> Selain itu, Abdurahman Wahid meletakkan wahyu sebagai sumber normatif yang harus dipahami melalui aspek lokal dan temporal. Kitab suci ini dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual konkret. Proses ini melahirkan apa yang disebut pribumisasi Islam<sup>15</sup> Meskipun pemikiran mereka berbeda-beda, *mainstream* yang menjadi obsesi mereka adalah satu, yaitu membangun suatu keislaman yang modern yang berpijak pada keindonesiaan itu sendiri.<sup>16</sup> Melalui upaya pengangkatan nilai-nilai tersebut dan kontekstualisasinya dalam sejarah konkret, Islam universal diharapkan bukan sekadar menjadi klaim kebenaran sepihak dan retorika tanpa makna. Namun ia diharapkan benar-benar menjadi realitas yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian dan sekaligus menyelamatkan umat manusia dari proses kehancurannya yang dehumanistik.

## GENEALOGI POST-TRADISIONALISME

Diakui atau tidak, neo-modernisme memperoleh pengikut dari berbagai kalangan. Hasil penelitian Barton menjelaskan bahwa tokoh-tokoh muda Nahdlatul Ulama (NU), yang berasal dari latarbelakang Masyumi, dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) seperti Nurcholish Madjid, dan Djohan Effendi merupakan pendukung dan penyebar aliran tersebut di Indonesia. Namun penelitian itu menyebutkan bahwa asal usul neo-modernisme

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 271.

<sup>15</sup> Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Cetakan I, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

<sup>16</sup> Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah ....", hlm. 101.

di Indonesia banyak didukung oleh aktivis-aktivis HMI di Yogyakarta dan Jakarta.<sup>17</sup> Meskipun anggapan itu tidak sepenuhnya benar, karena pada masa itu Abdurrahman Wahid juga dianggap sebagai pengusung neo-modernisme dan pada masa-masa selanjutnya neo-modernisme juga banyak menarik kalangan muda NU yang tidak berlatar belakang HMI, pada sisi itu. Persoalan dan sekaligus tantangan terhadap neo-modernisme Indonesia muncul. Sebagian kalangan, khususnya kaum intelektual yang berasal dari basis “tradisional” menyikapi neo-modernisme sebagai gerakan yang lebih dekat dengan kelompok “modernis” dan kurang berpijak pada tradisi intelektual mereka. Mereka memandangnya sebagai bukan bagian yang benar-benar *inherent* dari kehidupan mereka.

Tantangan itu kian menganga ketika pemikir-pemikir Arab kontemporer, semisal Muhammad Abid al-Jabiri dan Nashr Hamid Abu Zaid –dengan genealogi yang berbeda dari neo-modernisme– menggagas tentang perlunya penyandingan secara kritis pendekatan-pendekatan modern dengan khazanah tradisi Islam klasik. Kelompok yang selama ini merasa kurang *at home* dengan neo-modernisme tertantang untuk mengusung pemikiran dan epistemologinya ke bumi Indonesia.

Sebagai jawabannya, mereka memproklamirkan aliran baru dengan sebutan post-tradisionalisme. Gerakan pemikiran ini bermula dari komunitas-komunitas kecil warga *Nahdhiyyin* yang secara intens melakukan kajian dan penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat, teori-teori sosial, serta sekaligus terjun ke lapangan melakukan pendampingan dan

---

<sup>17</sup> Lihat Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia: Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid*, (Disertasi Doktor, Monash University, 1995), hlm. 54- 56.

advokasi. Agak berbeda dengan kelompok neo-modernisme yang pendukungnya dari kalangan akademisi, pendukung kelompok post-tradisionalisme tidak terbatas sekadar dari kelompok mahasiswa atau sarjana, tapi juga dari kalangan pesantren tradisional.<sup>18</sup>

Post-tradisionalisme merupakan konstruk pemikiran yang berpijak pada dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan tekanan dari luar, yang berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, tapi juga mengkondisikan mereka berkenalan dengan pemikiran luar yang bukan berasal dari kultur tradisionalisme mulai dari yang liberal dan radikal sampai dengan yang sosialis-Marxis, dan post-strukturalis-post-modernis.<sup>19</sup> Dengan demikian, post-tradisionalisme memiliki semacam obsesi untuk menggabungkan tradisi intelektual Islam klasik dengan segala pemikiran yang berkembang dewasa ini dalam rangka menjadikan Islam sebagai praksis yang membebaskan manusia. Islam perlu dikembangkan sebagai landasan yang dapat melihat tradisi sebagai sesuatu yang cair dan dinamis.

Metodologi yang dikembangkan untuk menjadikan Islam semacam itu berpijak pada kritik nalar Arab yang ditawarkan al-Jabiri yang terletak pada upaya membangun obyektivisme dan kontinuitas. Ada tiga jenis pendekatan yang memungkinkan tumbuhnya tingkat obyektivisme dalam kajian atas tradisi. *Pertama*, metode strukturalis. Pendekatan ini meniscayakan teks-teks sebagai tradisi dibaca sebagaimana adanya. Hal ini mengharuskan pemikiran pemilik teks (penulis,

---

<sup>18</sup> Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 10 Tahun 2001), hlm. 14.

<sup>19</sup> Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 10 Tahun 2001), hlm. 32-33.



sekte, atau aliran pemikiran tertentu) untuk dilokalisir pada fokus persoalan tertentu, di mana ide dan gagasannya menemukan ruang dan posisinya yang alami. Sebagai implikasinya, berbagai jenis pemahaman *a priori* atau keinginan-keinginan tertentu yang merupakan konstruk masa kini perlu dilepaskan. Justru yang perlu dilakukan adalah menimba makna dari teks itu sendiri.

*Kedua*, analisis sejarah. Pendekatan ini merupakan upaya menghubungkan pemikiran si empunya teks dengan lingkup sejarahnya dalam berbagai dimensinya. Hal ini perlu dilakukan untuk memahami historitas dan genealogi suatu pemikiran, serta untuk menguji validitas berupa suatu kemungkinan historis yang berkaitan dengan apa saja yang mungkin dikatakan, tidak dikatakan, atau didiamkan sebuah teks dari konklusi pendekatan strukturalis tersebut.

*Ketiga*, kritik ideologi. Melalui pendekatan ini fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial politik yang dikandung suatu teks atau pemikiran diungkapkan. Kritik ini diangkat untuk untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya sehingga keberadaannya sebagai produk sejarah dapat diketahui secara jelas dan akurat.<sup>19</sup> Secara fenomenologis, teks sebagai fenomena keagamaan dibiarkan mengungkapkan diri (sebagaimana apa adanya, pen.), dan tidak dipaksakan ke dalam suatu kerangka yang telah disiapkan sebelumnya. Hal ini dilakukan agar sifat-sifat asli fenomena yang ada dapat dipertahankan sebisa mungkin.<sup>20</sup>

Setelah obyektivisme dicapai, kontinuitas merupakan momen yang perlu diperhatikan dan tidak dapat diabaikan

---

<sup>19</sup> Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Terjemahan, Cetakan I, (Yogyakarta: LkiS, 2000), 19-21.

<sup>20</sup> Joachim Wach, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", Terjemahan, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Cetakan I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 282.

sama sekali. Sebab dalam perspektif post-tradisionalisme persoalan tersebut terkait dengan tradisi umat Islam sendiri, dan merupakan eksistensi mereka yang harus dikeluarkan dengan tujuan merekonstruksinya dalam bentuk yang baru dengan pola-pola hubungan yang baru. Selain itu, tradisi tersebut perlu dipisahkan dari mereka untuk menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan umat Islam, terutama pada tingkat pemahaman rasional.<sup>21</sup> Tradisi dijadikan media untuk mengembangkan keislaman mereka, tapi sekaligus jangan sampai mengungkung pemikiran mereka.

Berdasarkan hal itu, kelompok post-tradisionalis meyakini bahwa epistemologi yang mereka kembangkan benar-benar berbeda –atau bahkan bertentangan– dengan neo-modernisme.<sup>22</sup> Mereka meyakini bahwa apa yang mereka anut merupakan liberalisme yang *genuine* yang mampu mendialogkan Islam, dengan Barat, dan budaya lokal. Lebih dari itu, metodologi tersebut dalam anggapan mereka sangat relevan untuk dikembangkan karena terkait dengan tradisi Aswaja (ahlu Sunnah wal jamaah) yang menjadi anutan mereka yang sampai saat ini belum disentuh secara kritis<sup>23</sup> dan apresiatif. Metodologi tersebut diharapkan dapat mengangkat Islam dan tradisinya dalam suatu penjabaran nilai ajaran yang transformatif dan kontekstual dengan segala dimensi kesejarahan umat. Melalui itu, Islam sebagai kumpulan nilai-nilai universal diharapkan dapat mengantarkan umat Islam sebagai umat yang benar-benar mandiri serta dapat mencerahkan kehidupan mereka dan umat manusia secara keseluruhan.

Dalam mengembangkan padigma yang dianutnya itu, kelompok post-tradisional memiliki kepedulian yang sangat

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 21-22.

<sup>22</sup> Baca Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam" ..., hlm. 31 ff.

<sup>23</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 33-34.

besar terhadap persoalan-persoalan yang berkaitan dengan tradisi lokal; suatu masalah yang belum disentuh secara serius oleh kelompok neo-modernisme. Pribumisasi Islam yang digagas oleh Wahid diangkat kembali dan diperteguh menjadi Islam pribumi. Hasil dari upaya itu adalah sikap apresiasi yang cukup tinggi atas budaya-budaya lokal. Dalam konteks ini satu kasus bisa diangkat sebagai representasi dari kepedulian mereka. Jatilan<sup>24</sup> yang selama ini nyaris identik dengan budaya musyrik, di tangan Kiyai Masrur dari Cangkringan Pakem Sleman Yogyakarta dicoba didialogkan secara intens dengan nilai-nilai Islam sehingga yang muncul adalah seni-budaya Jawa yang mengemban transformasi nilai-nilai Islam substansial.<sup>25</sup>

Garapan mereka yang sangat lekat dengan tradisi lokal itu mengantarkan Islam ke dalam keyakinan mereka tentang tidak adanya sekat antara nilai-nilai Islam di satu pihak, dan kehidupan masyarakat yang bersifat lokal diphak lain. Bagi mereka, isu-isu semacam Islam pribumi yang pada hakikatnya merupakan kontekstualisasi Islam ke dalam kenyataan konkret adalah bagian dari wacana dan praksis yang niscaya untuk dilakukan.

## **MENGUSUNG ISU-ISU KRUSIAL DAN PERSOALAN KE-MANUSIAAN KONTEMPORER**

Meskipun wacana dan garapan kedua kelompok itu

---

<sup>24</sup> Kesenian ini merupakan pertunjukan yang diiringi musik tradisional Jawa di mana pemainnya mengalami *trance* (ndadi) yang dipercayai karena masuknya makhluk halus. Dalam keadaan *trance* itu, adegan yang atraktif dan mendebarkan muncul, seperti makan kaca, menusuk diri sendiri dengan pisau, menelan bara api, dan dikubur seperti orang mati dalam beberapa saat. Lihat, "Bila Pesantren Mengelus Jatilan" Majalah Kebudayaan *Desantara*, (Edisi I, Tahun I/2001), hlm. 07.

<sup>25</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 4 ff.

memiliki perbedaan di tataran mikro, namun secara substansial mereka nyaris tidak memiliki perbedaan signifikan di tataran wacana, isu dan gerakan makro yang dikembangkan. Mereka sama-sama memiliki *concern* cukup besar atas persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer secara umum, dan persoalan keindonesiaan secara khusus.

Sebagai misal, kedua kelompok itu memiliki kepedulian yang serupa mengenai signifikansi pengembangan *civil society* terutama dalam konteks Indonesia kekinian. Dalam perspektif neo-modernisme dan post-tradisionalisme, pengembangan *civil society* pada dasarnya merupakan penegakan tatanan politik demokratis dalam rangka menghadapi kekuatan politik orde baru (orba) yang otoritarianistik.<sup>26</sup> Model masyarakat semacam itu perlu mendapatkan perhatian serius dan mutlak untuk dikembangkan sebab tanpa berkembangnya masyarakat yang kuat, hegemoni negara akan terus berlanjut dan demokratisasi tidak akan pernah menemukan tempat labuhnya yang kokoh di negeri ini.

Umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia memiliki tanggung jawab paling besar untuk merumuskan konsep itu. Mereka sama-sama menyadari dan nyaris sepakat bahwa *civil society* lahir dan merupakan produk dari suatu masyarakat tertentu, yaitu sosial-budaya dan politik Barat. Ketika ia akan diusung ke dalam masyarakat dengan konteks kesejarahan dan latar belakang kehidupan yang berbeda, maka konsep tersebut menuntut untuk dikembangkan sesuai dengan kondisi riil yang dihadapi Indonesia.<sup>27</sup> Dalam bahasa neo-

---

<sup>26</sup> Hendro Prasetyo *et. al.*, *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 70.

<sup>27</sup> Lihat Bachtiar Effendi, "Masa Depan *Civil Society* di Indonesia: Memeriksa Akar Sosio-Religius" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 7 Tahun 2000), hlm. 23; Cf. Ahmad Baso, "Islam dan *Civil Society* di

modernisme, masyarakat madani (baca, *civil society*) merupakan konsep yang lebih dari sekadar gerakan-gerakan pro-demokrasi. Konsep itu mengacu pula ke kehidupan masyarakat yang berkualitas dan bertamaddun (*civility*).<sup>28</sup> Artinya, sebagaimana dinyatakan kelompok post-tradisionalis, *civil society* merupakan sarana pendewasaan politik umat Islam.<sup>29</sup> Realitas itu meniscayakan umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia untuk menguak inti nilai-nilai dari *civil society*, hubungannya dengan demokrasi, serta pada saat yang sama mengangkat nilai-nilai yang dianut Islam dan politik serta budaya yang berkembang di Indonesia. Dari pencanderaan itu, mereka perlu merumuskan suatu tatanan yang benar-benar demokratis dan sekaligus dapat dikontekstualisasikan secara kokoh ke dalam masyarakat Indonesia.

Adanya persamaan tersebut bukan berarti menunjukkan tidak adanya perbedaan sama sekali di antara mereka. Istilah masyarakat madani yang digunakan oleh sebagian kelompok neo-modernisme dan penggunaan masyarakat sipil oleh kelompok post-tradisionalisme bukan sekadar penggunaan yang serta merta. Perbedaan penggunaan istilah disikapi oleh masing-masing sebagai perbedaan substansial yang berpijak pada kesejarahan, sisi ideologis dan pradigma yang berbeda yang dianut masing-masing. Kelompok neo-modernis mengakui bahwa munculnya masyarakat Islam yang *civilized* yang ditampakkan dalam bentuk penghargaan terhadap prinsip kesamaan, egaliter, keadilan. dan partisipasi tidak dapat dilepaskan dari ajaran Islam itu sendiri. Sejak kemunculan

---

Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 7 Tahun 2000), hlm. 16.

<sup>28</sup> Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, Cetakan I, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 7.

<sup>29</sup> Ahmad Baso, "Islam dan *Civil Society* di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik", hlm. 8.

dan berkembangnya Islam di jazirah Arab, transformasi masyarakat secara besar-besaran dalam segala dimensi kehidupan mereka mulai terjadi. Dalam hal ini, sejumlah persyaratan pokok bagi tumbuhnya kehidupan masyarakat madani yang dikembangkan Nabi Muhammad SAW berpijak sepenuhnya pada nilai-nilai keadaban itu.<sup>30</sup>

Konsep masyarakat madani semacam itu mendapat kritikan tajam dari kelompok post-tradisionalisme. Baso, yang dapat dikatakan mewakili kelompoknya menyatakan, kalangan masyarakat madani terjerat pada deformasi dan deprestasi atas periode singkat sejarah Nabi SAW di kota Madinah yang telah dimitoskan sedemikian rupa. Mereka tidak dapat melepaskan diri dari memori kolektif tentang kejayaan dan keemasan masa Islam sehingga mereka tidak mampu mengkritik secara baik dan ikhlas terhadap diri mereka sendiri. Akibatnya, mereka tidak pernah mempersoalkan sumber legitimasi negara dan kekuasaan, serta tanggung jawab pelaksanaannya. Mereka juga tidak mengkritisi persoalan politisasi agama, otoritarianisme, militerisme dan perimbangan kekuasaan dengan kelompok-kelompok bangsa lainnya.<sup>31</sup> Untuk itu mereka menawarkan konsep *civil society* yang rasional dan humanistik, yaitu sebagai kritik terhadap segala persoalan politik yang menimpa bangsa Indonesia. Dari *civil society* sebagai kritik itu, mereka menggagas suatu masyarakat sipil yang diharapkan benar-benar mampu mencerahkan bangsa dan membebaskan masyarakat dari segala bentuk ketertindasan dan ketidak-berdayaan.

---

<sup>30</sup> Lihat Bachtiar Effendi, "Wawasan al-Quran tentang Masyarakat Madani Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern" dalam Jurnal *Paramadina*, ((volume I, Nomor 2, 1999), hlm. 78 -90.

<sup>31</sup> Ahmad Baso, "Islam dan *Civil Society* di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 7 Tahun 2000), hlm. 13 -14.

Bagi kelompok post-tradisionalisme keperpihakan kepada kelompok yang tertindas dan terlemahkan itu merupakan komitmen yang tidak dapat ditawar lagi. Orientasi politik ini mengantarkan kelompok tersebut kepada Islam yang lebih berorientasi kepada penguatan dan pemberdayaan *civil society* dalam rangka membatat struktur negara yang selama ini dianggap tidak pernah berubah. Dalam kerangka itu, taruhan terbesar post-tradisionalisme Islam adalah mengembangkan potensi-potensi politik, ekonomi dan kultural masyarakat sehingga membuatnya mandiri dari intervensi Negara.<sup>32</sup> Di sini gerakan yang bersifat oposisional menjadi sesuatu yang sama sekali tidak tabu –bahkan mesti– dikembangkan.

Pada sisi itu, kaum post-tradisionalis mengkritik kelompok neo-modernisme yang dianggapnya masih lekat atau menaruh harapan kepada militer<sup>33</sup> dan kurang mengedepankan sikap oposisi terhadap negara. Militerisme dalam negara –bagaimanapun juga– tidak akan pernah mengembangkan *civic culture* dan tumbuhnya masyarakat sipil yang kuat. Kelompok ini melihat signifikasni keberadaan *civil society* sebagai kekuatan *vis-à-vis* negara.

Kritik semacam itu –sampai derajat tertentu– mengandung kebenaran, tapi juga juga sarat dengan simplifikasi persoalan dan *gebyah-uyah* yang agak tendensius. Kelompok neo-modernisme

---

<sup>32</sup> Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam" ..., hlm. 45 -46.

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. 39. Mereka menyimpulkan tentang belum kritisnya neo-modernisme terhadap negara didasarkan pada semacam pendapat yang diangkat oleh Azra. Dengan mengutip Keane, ia menyatakan bahwa demokrasi bukanlah musuh bebuyutan negara atau teman kental kekuasaan negara. Demokrasi menuntut pemerintah untuk memerintah masyarakat sipil secara tidak berlebihan ataupun terlalu sedikit. Tatanan yang lebih demokratis tidak bisa dibangun melalui kekuasaan negara sebagaimana pula tidak dapat diciptakan tanpa kekuasaan negara. Lihat Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani...*, hlm. 6.

-sama dengan post-tradisionalisme- sejatinya sangat mengecam terjadinya militerisme. Mereka menyatakan, umat Islam mesti mewujudkan dan mengurus lembaga-lembaga keagamaannya sendiri di bawah tanggung jawab sendiri pula.<sup>34</sup> Kondisi ini tidak akan pernah tercipta manakala negara bersifat militeristik. Demikian pula Neo-modernisme mengkritik pedas tentang politisasi agama. Mereka melihat bahwa kebangkitan partai-partai politik yang menjadikan Islam sebagai simbol dalam realitasnya lebih didorong motif-motif politik dan kekuasaan.<sup>35</sup> Dengan demikian munculnya ungkapan "*Islam Yes, Partai Islam No*"<sup>36</sup> adalah sikap tegas kelompok neo-modernisme yang menolak terhadap upaya politisasi agama dalam segala bentuknya.

Kesan tendensius dan upaya meletakkan kelompok sendiri di atas kelompok lain memang masih agak kental mewarnai perdebatan dan wacana yang dikembangkan kedua kelompok itu. Hal ini menunjukkan adanya persaingan yang -kadang-kadang terlalu subyektif- yang masih terjadi antara kedua kelompok. Kesimpulan hasil penelitian yang dibuat oleh PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) - IAIN Jakarta- yang didominasi kelompok neo-modernis -menyiratkan secara kuat adanya persaingan itu. Dalam salah satu kesimpulan disebutkan, dalam pembentukan *civic culture* itu, kelompok modernis (baca neo-modernisme) merupakan kelompok yang berada di barisan paling depan serta menjadi perintis, penggagas, dan penggerak *civil society*. Sedangkan keterlibatan kelompok tradisional (post-tradisional) dalam pengembangan *civil society* terkesan karena jasa kelompok modernis yang

---

<sup>34</sup> Bachtiar Effendi, "Wawasan al-Quran tentang Masyarakat Madani Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern" ..., hlm. 74.

<sup>35</sup> Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani...*, hlm. 8-9.

<sup>36</sup> Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Cetakan I, (Bandung: Penerbit Mizan, 1987), hlm. 204.



telah lebih dulu bergelut dengan budaya civic tersebut.<sup>37</sup> Kesimpulan semacam ini tentunya merupakan pandangan yang simplistik; suatu pandangan yang memenjarakan neo-modernisme dalam kasus-kasus tertentu dari obyektifitas sebagaimana hal itu terjadi pula pada kelompok post-tradisionalis.

Padahal, terlepas dari adanya semacam persaingan itu, kedua kelompok sejatinya memiliki kepedulian yang nyaris identik dalam upaya mengatasi persoalan kemanusiaan kontemporer, semisal pluralisme, penegakan demokrasi, pengembangan keadilan, dan penegakan Hak-Hak Asasi Manusia (HAM). Sebagai contoh, berdasarkan ajaran Islam dan sejarah yang dilalui umat Islam, mereka meyakini bahwa pluralisme merupakan fakta konkret yang tidak dapat diingkari. Karena itu, kelompok neo-modernisme yang diwakili Cak Nur menyatakan, persoalan Islam *vis-à-vis* pluralisme adalah masalah bagaimana umat Islam menyesuaikan diri mereka terhadap dunia modernitas. Pada gilirannya hal itu terkait dengan upaya mereka melihat dan menilai sejarah Islam, serta menilai perubahan, dan keperluan membawa Islam normatif yang bersifat universal ke dalam dialog dengan kenyataan yang bersifat temporal dan local.<sup>38</sup> Artinya, Islam dan visi kemanusiaan yang diembannya –termasuk di dalamnya pluralisme– merupakan dua hal yang saling berkelindan secara kuat, serta tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Karena itu, menurut kaum post-tradisionalisme, apapun bentuk penafsiran agama, tradisi atau ideologi yang tidak lagi mengabdikan kepada kepentingan kemanusiaan tersebut perlu digugat

---

<sup>37</sup> Lihat Hendro Prasetyo *et. al.*, *Islam dan Civil Society.....*, hlm. 243 ff, dan 299 ff.

<sup>38</sup> Nurcholish Madjid, "In Search of Islamic Roots for Moderns Pluralism: The Indonesian Experiences" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Decelopments in Indonesian Islamic Thought*, (Arizona: Arizona State University, 1996), hlm. 98 -100.

dan dipertanyakan kembali keabsahannya.<sup>39</sup> Dalam ungkapan lain, keberagamaan umat yang sarat dengan eksklusivisme dan *truth claim* menunjukkan kekurangan mereka dalam menangkap ajaran Islam secara holistik.

Pada saat yang sama, terkait dengan persoalan pluralisme, mereka berupaya berkiprah dalam penegakan HAM. Nurcholish Madjid yang neo-modernis menyatakan, hak-hak asasi manusia sesungguhnya merupakan bagian dari hakikat kemanusiaan yang paling intrinsik yang dapat dilacak dari ajaran agama-agama, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam. Dalam Islam, ibadah haji sebagian besar merupakan napak tilas pengalaman ruhani tiga manusia, Nabi Ibrahim, Hajar dan Nabi Ismail dalam merintis ditegakkannya nilai-nilai kemanusiaan universal berdasarkan Ketuhanan yang Esa.<sup>40</sup> Dalam konteks kekinian hal itu merupakan upaya fundamental dalam penegakan HAM. Kepedulian semacam itu mendapat respon positif dari kalangan post-tradisionalis yang ditampakkan secara konkret dalam bentuk melakukan rekonsiliasi dengan eks tapol G30S/PKI. Hal ini menjadi salah satu kiprah mereka karena dalam anggapan mereka banyak dari eks tapol itu yang telah diperlakukan secara semena-mena dan hak-hak mereka dilanggar.

Melalui pengembangan nilai-nilai Islam yang humanitarianistik itu, Islam diyakini benar-benar bersifat fungsional, dapat dilabuhkan ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Dampak yang diharapkan muncul dari upaya itu ialah berkembangnya kesejahteraan dan kedamaian sebagai bagian hidup keseharian mereka. Islam tidak lagi lagi diyakini sebagai

---

<sup>39</sup> Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia" Riset Redaksi Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi no. 9 Tahun 2000), hlm. 14 -15.

<sup>40</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), hlm. 208 -209.

agama yang terpisah dari kehidupan, tapi telah menjadi "bagian" dari budaya dan kesejarahan umat Islam Indonesia.

### **NEO-MODERNISME DAN POST-TRADISIONALISME: SALING MEMPERTENTANGKAN ATAU SALING MENYEMPURNAKAN**

Post-tradisionalisme –terlepas dari adanya perdebatan epistemologis terhadap eksistensi aliran ini–<sup>41</sup> merupakan realitas yang terus bergulir dalam wacana Islam Indonesia kontemporer. Karena itu persoalan dasar yang perlu didiskusikan bukan lagi seputar mengingkari atau menggugat keberadaannya. Namun hal yang lebih signifikan untuk diangkat terletak pada sumbangsih yang harus dilakukan aliran ini terhadap pengembangan Islam di Indonesia secara khusus dan dalam skala Internasional secara umum.

Melihat visi yang ingin dikembangkan, post-tradisionalisme merupakan kelompok Islam substansialis yang berupaya menjadikan Islam sebagai nilai-nilai yang dinamis dan *viable* yang harus selalu bersesuaian dengan segala ruang dan waktu. Untuk itu, pembacaan atas tradisi secara kritis dan rasional menjadi bagian dari keseluruhan pola pemikiran yang ditawarkan. Pada sisi ini, persamaannya dengan kelompok neo-modernisme merupakan suatu realitas yang tidak dapat

---

<sup>41</sup> Marzuki Wahid –dari kelompok post-tradisionalisme –mengakui dengan jujur bahwa epistemologi post-tradisionalisme memang belum diketemukan secara eksplisit. Namun secara implisit gerakan ini merujuk kepada suatu gerakan "lompat tradisi" Berangkat dari tradisi yang diperbarui secara terus menerus dengan cara mendialogkan dengan modernitas, maka loncatan tradisi terjadi dalam kerangka pembentukan tradisi baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya sehingga di sana terjadi kontinuitas dan sekaligus diskontinuitas (perubahan, aa); Lihat Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia.", hlm. 19 -20.

dibantah oleh siapa pun. Meskipun demikian, tentunya masing-masing memiliki perbedaan sebagai suatu keunggulan dan atau kelemahan bagi masing-masing kelompok. Di satu pihak, misalnya, neo-modernisme unggul dalam kepeloporan dan komitmennya dalam upaya menafsirkan teks-teks suci secara menyeluruh. Di samping itu, neo-modernisme –melalui intelektualitas Fazlur Rahman yang tajam– telah banyak membantu masyarakat Amerika (baca, Dunia Barat) dalam pemahaman yang lebih baik tentang Islam, yang selama ini merupakan agama yang paling sering disalahpahami oleh mereka.<sup>42</sup> Namun bersamaan dengan itu, kelemahan neo-modernisme yang cukup mendasar terletak pada wacana yang dikembangkan yang hanya mampu menjangkau kelompok-kelompok elit organisasi Islam, dan terlalu bersifat akademis, serta belum mengakar ke dalam kelompok-kelompok menengah yang lebih luas. Sejalan dengan itu, aspek praksis neo-modernisme masih terasa absen dalam perjalanan kehidupan umat. Di pihak lain, post-tradisionalisme memiliki keunggulan dalam mengakses teori-teori pemikiran dan metodologinya dari beragam mazhab yang sedang berkembang, mulai dari aliran kanan sampai aliran yang berbau kekiri-kirian. Namun kekayaan itu belum ditubuhkan secara padu dalam suatu *frame work* yang dapat mencerminkan holistisitas dan otentisitas. Post-tradisionalisme masih bersifat aliran intelektualitas yang sedang mencari bentuk.

Persoalan menjadi kian berserakan ketika para pendukung post-tradisionalisme terkesan terjebak dengan retorika mereka sendiri. Substansialisme Islam dengan nilai-nilai semacam kritisisme, dan pluralisme yang mereka anut –sampai batas-

---

<sup>42</sup> Richard C. Martin, "Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal" dalam Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, (Atlanta: Scholars Press, 1998), hlm. 249.

batas tertentu— belum diaplikasikan secara utuh dalam praksis kehidupan mereka. Terbukti mereka tampaknya membuat sekat yang agak tajam dengan aliran neo-modernisme. Bahkan dalam hal itu mereka terkesan terjebak kepada simplikasi persoalan yang masih belum menampakkan sifat yang cukup kritis. Misalnya, anggapan mereka bahwa neo-modernisme merupakan pengikut Ibn Taymiyah<sup>43</sup> merupakan pernyataan yang kurang berdasar. Sebab Fazlur Rahman – sebagai tokoh neo-modernis – melihat Ibn Taymiyah sebagai sosok sebagaimana adanya, tanpa harus kehilangan sifat kritisnya. Ia mengakui usaha-usaha reformasi yang dilakukan tokoh abad ketiga belas/empat belas Masehi tersebut. Meskipun demikian, Fazlur Rahman mengkritik dengan tegas sikap Ibn Taymiyah dan kalangan ortodoks lain yang melihat otoritas politik sebagai sesuatu yang memiliki watak yang tidak dapat diganggu gugat<sup>44</sup> sebagaimana pula ia menyayangkan Ibn Taymiyah yang mengkritik tesis-tesis para filsuf dan para teolog<sup>45</sup> Bagi Fazlur Rahman – dan kelompok neo-modernisme – serangan Ibn Taymiyah terhadap filsafat memperlihatkan kelemahannya dalam bidang intelektualitas dan tidak akan pernah mengantarkan Islam kepada dinamika dan viabilitasnya. Bagaimanapun juga, filsafat merupakan kebutuhan intelektual *perennial* yang harus dikembangkan baik untuk kepentingan filsafat itu sendiri maupun untuk keperluan disiplin keislaman yang lain. Hal ini mutlak dilakukan karena filsafat dapat menanamkan spirit analisa-kritis yang sangat dibutuhkan, serta dapat menumbuhkan ide-ide segar sebagai alat intelektual

---

<sup>43</sup> Lihat Ahmad Baso, "Epilog: PMII, dari "Islam Liberal" ke "Post-Tradisionalisme Islam" dalam Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, Cetakan I, (Jakarta: Isisindo Mediatma, 2001), hlm. 98.

<sup>44</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodologi in History*, (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), hlm. 93.

<sup>45</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 123.

amat penting bagi pengembangan ilmu-ilmu<sup>46</sup> dalam Islam. Dalam ungkapan lain, Islam tidak dapat dilepaskan dari rasionalitas yang intinya adalah filsafat.

Konkretnya, kritik post-tradisionalis terhadap kelompok neo-modernis terkadang terkesan terlalu mengada-ada sehingga cenderung meniadakan jasa –apa pun bentuknya dan seberapa pun besarnya– yang telah disumbangkan kelompok terakhir tersebut. Sebenarnya, kritik tersebut akan memiliki signifikansi yang cukup tinggi jika diarahkan kepada upaya penguatan metodologi dan penyempurnaan gagasan-gagasan yang sampai saat ini belum ditangani neo-modernisme secara serius. Post-tradisionalisme hendaknya memberikan ruang dialog yang lebih luas bagi kelompok-kelompok Islam substansialis (bahkan juga bagi kelompok-kelompok tekstualis) untuk mencandera kekurangan dan kelebihan masing-masing. Dari dialog tersebut diharapkan akan terjadi suatu interdependensi yang kokoh antar-aliran sehingga hasil akhirnya akan tercipta suatu ruang yang cukup luas bagi pengembangan nilai-nilai Islam secara lebih utuh, serta *applicable* bagi penyelesaian persoalan kemanusiaan.

Dalam konteks itu pula, klaim-klaim yang terkadang muncul dari sebagian kelompok neo-modernisme tentang keberadaan mereka sebagai penggagas awal dalam pengembangan liberalisme Islam dan sejenisnya, serta terkesan mengecilkan keberadaan kelompok lain perlu dihindari. Hal seperti itu hanya akan mengundang kecemburuan dan kecurigaan yang kontra produktif sehingga hanya akan menebalkan sekat di antara mereka untuk mengembangkan dialog yang dialogis. Padahal jika mereka mau jujur, disparitas intelektual antara kaum modernisme dan masyarakat awam masih terjadi cukup akut sehingga terkesan kurang membumi dan

---

<sup>46</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity....*, hlm. 157.

elitis.<sup>47</sup> Akibatnya, wacana yang dikembangkan belum dapat dibumikan secara kokoh di tengah-tengah masyarakat, terutama kaum yang masih terbelakang dan terpinggirkan.

Karena itu, persoalan yang sejatinya lebih urgen untuk diangkat adalah kesiapan mereka untuk mengakui adanya perbedaan. Sebab perbedaan sebagai watak kehidupan memang tidak dapat dihindari. Namun perbedaan tidak harus dipertentangkan. Bahkan hal itu hendaknya diarahkan kepada upaya saling melengkapi, serta ditujukan kepada upaya pengkayaan wawasan, pemantapan metodologi dan pengkayaan khazanah intelektual. Sebagai misal, persoalan membaca kembali tradisi dan menyandingkannya dengan modernitas perlu diangkat secara intens sehingga konstruk tersebut bukan sekadar retorika atau sekadar sarana untuk menyerang kelompok lain dan mendukung kelompok sendiri. Justru kedua faktor tersebut perlu dijadikan pijakan untuk pencarian otentitas (baca historitas) yang dapat dipertanggungjawabkan sekaligus pencapaian kemoderenan yang benar-benar mencerahkan umat manusia dalam dimensi spiritual, intelektualitas, dan kehidupan lahiriyah mereka.

Melalui upaya itu, inkonsistensi yang masih tampak di antara mereka diharapkan dapat diminimalisir sedemikian rupa. Sebab jika kita mau jujur, mereka sejatinya terkadang masih terjebak pada beberapa inkonsistensi, baik dalam pemikiran, atau antara pemikiran dan gerakan. Dengan demikian epistemologi post-tradisionalisme yang sering dipertentangkan dengan epistemologi neo-modernisme tidak perlu diperpanjang lagi. Pelacakan secara akurat, penuh kejujuran dan kearifan akan mengantarkan kepada kesimpulan bahwa epistemologi kedua kelompok -terlepas dari kekurangan dan kelebihan

---

<sup>47</sup> Lihat Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, hlm. 152.

masing-masing- sejatinya sama-sama merupakan amalgamasi secara kreatif antara tradisi Islam, Barat, dan budaya lokal.

Akhirnya, dengan berpijak pada dialog yang dialogis, mereka diharapkan bisa menyempurnakan kelemahan tersebut. Pada gilirannya, Islam substansial yang bersifat transformatif – yang sama-sama menjadi dambaan dan tujuan kedua kelompok- akan memiliki kemungkinan besar untuk benar-benar membumi dalam kehidupan. Dengan demikian, keadilan, kesetaraan, pluralisme dan kesejahteraan diharapkan akan hadir dalam kehidupan nyata melalui –misalnya- hadirnya *civil society* (dapat diterjemahkan sebagai masyarakat madani atau masyarakat sipil, atau apalah) yang kokoh, serta terwujudnya negara yang lebih berwajah manusiawi dan bebas dari kepentingan kelompok dan sesaat yang eksploitatif.



## ISLAM SEBAGAI FAITH IN ACTION:

### Nilai-Nilai Agama Humanitarianistik dalam Teologi Fazlur Rahman

*"...our modern culture imposes extremely difficult demands on human beings. It has certainly empowered us, opened new worlds, broadened our horizon, and enabled many of us to live happier, healthier lives. Yet it has often dented our self-esteem. At the same time as our rational worldview has proclaimed that humans are the measure of all things, and liberated us from an unseemly dependence upon a supernatural God, it has also revealed our frailty, vulnerability, and lack of dignity .."<sup>1</sup>*

Persoalan rumit yang dihadapi umat Islam pada masa modern dan terus berlanjut hingga era kontemporer ini terletak nyaris sepenuhnya pada sikap mereka dalam menghadapi modernitas dan segala dampak yang dibawanya. Sementara Islam modernis cenderung menerima kemodernan itu tanpa sikap kritis, dan mereka sekadar menjadi imitator Dunia Barat yang modern, sebagian yang lain yang sering disebut neo-revivalis menolak realitas kehidupan itu melalui perlawanan yang terkadang atau bahkan sering merugikan orang lain. Dua sikap itu tentunya sama-sama tidak akan

---

<sup>1</sup> Karen Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity, and Islam*, (London: HarperCollinsPublisher, 2000), hal. 366.

pernah mengantarkan umat Islam kepada kehidupan ideal yang didambakan. Menjadi sekadar imitator Barat akan menciptakan umat Islam dalam kondisi ketergantungan sepihak kepada pihak lain. Sedangkan melawan kemodernan melalui pengedepanan eksklusivitas, apalagi melalui cara-cara yang merugikan manusia lain, hanya akan mengantarkan kehidupan – termasuk kehidupan umat Islam sendiri– ke dalam krisis yang berkepanjangan dengan ujung kehancuran kehidupan itu sendiri.

Pada sisi itu kehadiran Fazlur Rahman dengan pemikiran-pemikiran kritisnya menjadi sangat penting untuk diangkat. Ia melihat bahwa ketidakmampuan umat Islam dalam menyikapi kehidupan, terutama pada masa modern, berpulang –salah satu sebab utamanya– pada kemiskinan metodologi mereka dalam menerjemahkan sumber ajaran agama. Tokoh kelahiran Pakistan 21 September 1919 itu mengakui bahwa kaum modernis –sampai derajat tertentu– telah berhasil mengembangkan suatu metodologi. Namun mereka tidak menguraikannya secara tuntas sehingga tidak berhasil melakukan interpretasi secara sistematis dan holistik atas nilai dan ajaran Islam. Mereka memperlakukan suatu isu secara *ad hoc*<sup>2</sup> terpisah-pisah, dan sulit meletakkannya dalam satu kerangka bahasan yang sistematis dan menyeluruh.

Di tangan kaum neo-revivalis, kelemahan metodologi itu benar-benar *tidak ketulungan*. Fazlur Rahman mencandera, kelemahan mereka terletak pada ketiadaan mereka dalam *positive effective Islamic thinking and scholarship*, kebangkrutan intelektual, dan penggantian mereka terhadap usaha intelektual

---

<sup>2</sup> Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hal. 324.

yang serius dengan hal-hal yang bersifat klise.<sup>3</sup> Hal itu tampak dari pola yang sangat menekankan pada pemahaman yang bersifat literalis. Mereka lebih memperhatikan simbol daripada substansi, dan mereka berkuat pada formalisme semata, serta cenderung mengabaikan makna dan pesan yang terdapat di balik formalitas tersebut.

Kondisi semacam itu menjadikan Islam tercerabut dari nilai-nilai transformatifnya dan dari pesan-pesan moralnya yang universal. Islam memfosil menjadi sekumpulan ritual-formalistik dan simbol-simbol eksklusif semata yang memberikan peluang sangat besar untuk dijadikan alat bagi kepentingan tertentu yang sempit dan pragmatis. Islam semacam itu merupakan fenomena yang berkembang pada masa modern hingga saat ini. Dengan demikian agama mengalami proses pemandulan, kehilangan karakternya yang asal sebagai pijakan moral dalam menyikapi secara arif, kritis, dan bijak kehidupan yang terus berkembang.

## REKONSTRUKSI METODOLOGI

Berkembangnya fenomena yang sangat tidak kondusif itu menuntut umat Islam, terutama kaum intelektualnya, untuk mengembalikan Islam kepada karakternya yang *genuine* sebagai agama yang transformatif, mencerahkan kehidupan umatnya secara khusus, dan umat manusia secara umum. Pencapaian ke arah sana meniscayakan adanya upaya pemahaman yang utuh terhadap sumber pokok ajaran Islam, al-Quran. Kitab Suci agama Islam ini dalam perspektif pemikiran dan keyakinan Fazlur Rahman pada dasarnya merupakan prinsip-prinsip dan petunjuk yang bersifat keagamaan dan moral;

---

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 137.

dan bukan sebuah “dokumen” hukum.<sup>4</sup> Dalam posisi semacam itu *living Sunnah* berada meskipun tidak dalam kedudukan yang persis sama. Kedua sumber ajaran Islam tersebut merupakan Islam normatif yang bernilai absolut dan universal. Tugas umat Islam untuk memahami nilai-nilai dan pesan yang dikandungnya secara holistik, terpadu, sistematis, dan harus selalu dikontekstualisasikan ke dalam realitas kehidupan konkret sehingga menjadi Islam sejarah; menjadi gerakan aktual yang berpihak kepada pengembangan keadilan, kedamaian, kesejahteraan dan sejenisnya.

Dalam pembumian nilai-nilai itu tokoh yang mengaku sebagai seorang neo-modernis itu menawarkan suatu metodologi penafsiran dengan model dua gerakan ganda yang sarat dengan nuansa hermeneutik. Langkah pertama adalah memahami arti pernyataan al-Quran melalui kajian terhadap situasi historis saat turunnya al-Quran. Berdasarkan hal itu, pernyataan al-Quran yang bersifat spesifik yang sangat terkait dengan situasi konkret itu diupayakan digeneralisasikan ke dalam makna yang bersifat umum dan universal. Langkah kedua, perumusan dan kontekstualisasi nilai-nilai itu ke dalam konteks sejarah kehidupan yang terkait dengan lokalitas dan waktu.<sup>5</sup> Selain itu, persoalan yang berhubungan dengan tema-tema teologis, Fazlur Rahman menawarkan cara dengan mensintesakan berbagai tema teologis tersebut sedemikian rupa secara logis, dan mendekatinya dengan membiarkan al-Quran berbicara sendiri. Penafsiran digunakan sekadar untuk menghubungkan ide-ide tersebut.<sup>6</sup> Melalui proses ini,

---

<sup>4</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi Kedua, (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), hal. 37.

<sup>5</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 5 - 7.

<sup>6</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. xi.

Fazlur Rahman yakin makna dan pesan al-Quran dapat ditangkap relatif lebih utuh, sistematis, obyektif dan substansial sehingga risalah Muhammad sebagai *rahmatan lil alamin* (*mercy for all*) akan tampak terkuak ke dalam realitas.

Metodologi Fazlur Rahman –sampai derajat tertentu – dapat memberikan pemahaman yang koheren serta lebih berwatak “humanis”. Bagi tokoh yang wafat tanggal 26 Juli 1988 itu proses interpretasi –sebagaimana dinyatakan Sonn– bukan merupakan subyek finalisasi.<sup>7</sup> Sebagai proses pemahaman, subyektifitas memang tidak dapat dihindari. Sebab setiap penafsir memiliki sudut pandang masing-masing yang berbeda. Persoalan penting yang perlu diperhatikan adalah mencari cara agar sudut pandang yang berbeda-beda itu tidak mendistorsi obyek pandangan dan sekaligus membuka diri atas visi dari pandangan orang lain.<sup>8</sup> Dalam kerangka itu, pendekatan historis yang jujur dan serius menjadi niscaya untuk dilakukan.<sup>9</sup>

Pendekatan pemahaman semacam itu akan menghasilkan suatu pola keberagaman yang inklusif, karena pemahaman tidak akan pernah menjadi “agama normatif” yang absolut. Ia akan tetap menjadi agama sejarah sebagai proses dan hasil upaya manusia dalam mendekati kebenaran yang abadi, universal, dan trans-historis. Pada saat yang sama, keberagaman tersebut juga dapat dipertanggung-jawabkan secara teologis sebab pola itu selalu mendorong umatnya

---

<sup>7</sup> Tamara Sonn, “Fazlur Rahman and Islamic Feminism” dalam Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, (Georgia: Scholars Press, 1998), hal. 129.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 350.

<sup>9</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 329.

untuk berupaya secara berkesinambungan mendekati semaksimal mungkin kebenaran agama yang absolut.

### **TEOLOGI; INTERDEPENDENSI TEOLOGI, ETIKA, DAN FIQH**

Penafsiran sumber Islam secara komprehensif dan holistik itu akan mengantarkan umatnya pada suatu keharusan untuk merumuskan kembali keilmuan dasar Islam berdasarkan nilai dan ajaran al-Quran. Al-Quran sebagai sumber nilai yang komprehensif meletakkan dasar-dasar keberagamaan umat pada satu kerangka yang padu dan utuh. Untuk mengembangkan hal itu, Fazlur Rahman menggagas perlunya keterkaitan yang saling berkelindan antara tiga keilmuan dasar agama Islam; teologi, etika, dan fiqh.

Teologi Islam yang nyaris selama perjalanannya sekadar berfungsi untuk mempertahankan keimanan semata perlu direkonstruksi menjadi keilmuan yang mampu menumbuhkan keimanan sebagai *faith in action*; keimanan yang ditubuhkan ke dalam kehidupan dan praksis nyata yang berdampak pada menyebarnya *al-maslahah al-'am*. Untuk pencapaian itu, teologi bagi Fazlur Rahman harus menjadi usaha intelektual yang dapat memberikan gambaran yang koheren dan tepat mengenai pandangan dunia al-Quran sehingga pikiran dan hati orang yang beriman atau mau beriman dapat menerima dan menjadikannya sebagai landasan mental dan spiritualnya.<sup>10</sup> Dalam merumuskan pandangan dunia al-Quran itu, teologi menitikberatkan bahasannya tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, serta peran Tuhan dalam sejarah manusia dan kehidupan.

---

<sup>10</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, hal. 155.

Berdasarkan *worldview* yang mengangkat tentang signifikansi Tuhan dan hal-hal yang berkaitan dengan itu bagi manusia dan kehidupan, pesan-pesan moral al-Quran diangkat dan elaborasi ke dalam bentuk nilai-nilai etika. Di atas nilai-nilai itu kemudian dirumuskan hukum yang mampu menyikapi kehidupan dan perubahan sosial yang terus berjalan sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi lokal tertentu.

Perumusan teologi dalam satu interdependensi dengan etika dan fiqh itu diarahkan sepenuhnya kepada upaya serius dan sistematis untuk pengembangan moral inti yang di dalam al-Quran disebut takwa. Secara prinsip, ia merujuk kepada sikap kehati-hatian yang membuat seseorang dan orang lain berada dalam keterlindungan. Dalam bahasa Fazlur Rahman, takwa adalah "berhati-hati terhadap bahaya moral", atau "melindungi diri seseorang dari hukuman Tuhan" dalam beragam bentuknya.<sup>11</sup> Dalam konteks itu takwa merupakan etika dasar holistik yang merepresentasikan diri dalam kepribadian manusia yang terintegrasi secara penuh dan utuh, yaitu stabilitas sikap atau kualitas pikiran yang membuat seseorang selalu dapat membedakan antara kebenaran dan kesesatan, serta terdorong untuk melakukan kebenaran.<sup>12</sup> Ketakwaan akan membuat diri seseorang terhindar dari sikap dan perilaku yang sesat, munkarat dan sejenisnya. Ketakwaan akan melahirkan upaya untuk menyebarkan dan mengembangkan kebaikan untuk umum (*al-maslahah al-'am*).

---

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of the Religious Ethics*, (Jilid XI, No. 2, 1983), hlm. 176.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion", dalam Nigel Biggar et.al. (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Greenwood Press, 1986), hlm. 155.

## **FAITH IN ACTION: FAZLUR RAHMAN DAN PENGEMBANGAN TEOLOGI LIBERAL**

Konsep kesatuan organis antara teologi, etika, dan fiqh merupakan perwujudan dari konsep dan pemikiran Fazlur Rahman yang sarat dengan karakter liberalisme yang transformatif. Sebagaimana dinyatakan Binder, liberalisme Islam adalah pandangan yang meletakkan al-Quran sebagai kitab suci sehingga sederajat (atau identik, aa) dengan wahyu. Namun mereka memahami bahwa makna wahyu pada dasarnya tidak bersifat verbal. Dengan demikian, al-Quran yang sudah bersifat verbal tidak secara langsung mengungkap makna wahyu secara utuh. Untuk memahaminya, pemahaman yang berbasis kata-kata tentu diperlukan, tapi tidak hanya terbatas oleh kata-kata dalam rangka menemukan makna sesungguhnya yang telah diungkapkan atau diwahyukan melalui bahasa tersebut.<sup>13</sup> Hal itu tampak dari pandangannya tentang al-Quran yang pada saat itu dianggap sangat kontroversial. Menurut dia, *al-Quran is entirely the Word of God and, in ordinary sense, also entirely the word of Muhammad*.<sup>14</sup> Dengan liberalisme yang dianutnya ini, tokoh asal Pakistan itu berupaya dengan keras untuk memahami makna hakiki suatu ayat dengan cara menghubungkan satu dengan ayat-ayat lain, atau meletakkannya sesuai dengan konteks historis saat-saat terjadinya pewahyuan. Antara konteks dan teks merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.

Berangkat dari pendekatan itu, ia berargumentasi bahwa Islam dengan teologinya merupakan *faith in action*. Ia menunjukkan, monoteisme dalam Islam sebagaimana diajarkan Rasulullah SAW adalah keesaan yang terkait erat dengan humanisme dan rasa keadilan sosial dan ekonomi yang itensitasnya

---

<sup>13</sup> Leonard Binder, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), hlm 4.

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 31.



tidak kurang dari intensitas ide monoteistik itu sendiri.<sup>15</sup> Hal itu mengindikasikan bahwa setiap orang yang mengaku sebagai muslim dituntut berdasarkan keimanannya untuk menebarkan solidaritas dan penegakan keadilan kepada sesama.

Pada sisi itu pula umat muslim harus mengembangkan kesederajatan karena manusia dalam perspektif teologi Islam yang qurani adalah sederajat. Pada saat yang sama, mereka dituntut untuk mengembangkan sikap saling menghormati antar sesama umat manusia, dan menyikapi perbedaan yang secara intrinsik terdapat pada manusia itu sebagai anugerah ilahi untuk memperkaya wawasan dan memperat kerjasama antar mereka. Fazlur Rahman menyatakan, esensi keseluruhan hak-hak asasi manusia yang berulang kali dinyatakan dan didukung oleh al-Quran adalah kesamaan di antara semua ras.<sup>16</sup> Hal itu menunjukkan bahwa umat Islam dilarang bersikap eksklusif, angkuh, dan sejenisnya. Dalam ungkapan lain, pluralisme menjadi keniscayaan yang harus dibangun dan dikembangkan oleh setiap muslim dan komunitasnya.

Nilai-nilai yang bernuansa humanitarianistik-teologis semacam itu yang terus membayangkan-bayangi atau bahkan menjadi etos keseluruhan konsep dan pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam bidang teologi. Ia benar-benar meyakini dan dapat membuktikan bahwa Islam merupakan gerakan aktual dalam sejarah umat manusia yang kehadirannya untuk perbaikan, kemaslahatan manusia dan kehidupannya; bukan untuk merusak kehidupan dan lingkungan, apalagi menghancurkan manusia dan masa depannya.

## CATATAN AKHIR

Beberapa kalangan menyatakan, Fazlur Rahman dan neo-modernisme sudah menjadi bagian dari masa lalu. Pernyataan

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, hal. 12.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, hlm. 45.

seperti itu separuh benar dan separuh salah. Hal itu benar ketika neo-modernisme dilihat sebagai wacana yang berkembang pada dasawarsa tujuh puluh sampai delapan puluhan abad kedua puluh yang lalu. Namun hal tersebut bisa salah jika dilihat dari nilai-nilai dan paradigma yang dianutnya yang tetap menampakkan relevansinya untuk dikembangkan dan sekaligus dikritisi- hingga detik ini.

Salah satu warisan yang perlu diapresiasi adalah konsep tentang pluralisme dan sejenisnya yang sampai saat ini bagi sebagian umat Islam masih dianggap sebagai bukan ajaran orisinal Islam. Bagi Fazlur Rahman, konsep tersebut memiliki pijakan teologis yang kokoh dalam al-Quran, bahkan dalam Sunnah Rasul dan generasi-generasi awal Muslim.

Terkait dengan itu, kita melihat fenomena yang berkembang saat ini adalah merebaknya kekerasan yang dalam kasus-kasus tertentu sarat dengan muatan agama, atau minimal dilakukan oleh umat beragama, terutama umat Islam. Maraknya tindak kekerasan ini selain muncul akibat ketidakmampuan manusia dalam menyikapi modernitas yang sangat kompleks, juga berpulang pada pola keberagamaan mereka yang mengedepankan eksklusivisme dan klaim kebenaran sepihak, serta ketidakmampuan membedakan antara Islam normatif dan Islam sejarah. Dalam kondisi ini, umat Islam melakukan mistifikasi jihad<sup>17</sup> dan simbol agama yang lain, mereduksinya sekadar untuk memperkental identitas diri dan menjadikannya sebagai media untuk menyerang kelompok dan umat lain yang berbeda.

Selain itu, manusia kontemporer –sebagaimana diingatkan Amstrong– sedang menghadapi kemungkinan terjadinya bencana ekologis. Virus AIDS (SARS dan sejenisnya, pen)

---

<sup>17</sup> Lihat Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, Terjemahan, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 1996), hal. 83 – 87.

mengancam menyebarkan wabah penyakit dengan proporsi yang tidak dapat dikendalikan. Dalam dua atau tiga generasi mendatang jumlah populasi akan menjadi terlalu besar bagi planet bumi ini. Ribuan orang sedang berada di ambang ajal karena kelaparan dan kekeringan (dan akibat kebiadaban manusia sendiri, aa).....Maka, bagaimana gagasan tentang Tuhan (dan agama) bisa bertahan dalam tahun-tahun mendatang?<sup>18</sup> Semua itu merupakan persoalan yang menghadang umat manusia, termasuk umat Islam, yang menuntut suatu penyelesaian sistematis, berjangkauan jauh ke depan, serta benar-benar mencerahkan.

Dalam konteks itu, tawaran pemikiran Fazlur Rahman untuk pengembangan keberagamaan yang transformatif *masih* menampakkan signifikansinya untuk "dilirik". Melalui pemahaman keagamaan yang holistik, dan pola keberagamaan yang inklusif, umat Islam diharapkan dapat menyelesaikan krisis kemanusiaan, serta menjadikan modernitas sebagai proses yang memberikan manfaat sebesar-besarnya bagi umat manusia, mengembalikan harkat dan martabatnya sebagai makhluk dan khalifah Tuhan yang bertugas mengembangkan kehidupan sebaik mungkin.

---

<sup>18</sup> Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, (New York: Ballantine Books, 1993), hal. 377.

## KONTEKTUALISASI UNIVERSALITAS BAHASA AL-QURAN:

### Tawaran Arkoun tentang Interpretasi Makna dan Nilai al-Quran ke dalam Kehidupan

Umat Islam nyaris sepanjang sejarah yang dilaluinya telah sepakat bahwa al-Quran merupakan Kalam Allah yang menjadi rujukan dasar nilai dan ajaran Islam. Sebagai Kalam Tuhan, ia merupakan sifat Allah yang harus diletakkan dan disikapi sebagai sumber inspirasi, kreativitas, dan nilai bagi seluruh kaum muslim. Semua hal, dan bahkan peradaban yang dikembangkan umat Islam dalam berbagai dimensinya "dituntut" merujuk kepada sumber yang asasi tersebut.

Fungsi al-Quran yang krusial itu meniscayakan keberadaannya sebagai sesuatu yang bersifat universal, meta-historis dan melampaui ruang dan waktu. Sebermula sekali al-Quran dalam surat Luqman (31): 27<sup>1</sup> telah menjelaskan realitas tersebut. Ia merupakan sifat Tuhan yang tidak terbatas dan melampaui segala yang ada. Para teolog muslim, al-Ghazali misalnya, menjelaskan, bahwa Kalam Allâh adalah *kalâm al-nafs* (perkataan mental/jiwa) yang "bersifat qadim yang ada

---

<sup>1</sup>ولو ان ما في الأرض من شجرة أقلم والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله، ان الله عزيز حكيم

pada zat Allâh yang tidak terdiri dari huruf dan suara". Sebagai sesuatu yang bersifat mental, ia bukan penanda (*dalil*), tapi lebih bersifat petanda (*madlûl*). Huruf-huruf yang ada dalam *mushaf* adalah sekadar penanda, sedangkan petandanya adalah "apa" (yang bersifat arti universal), sesuatu yang melampaui dan yang terdapat di balik yang ditulis (*maktûb*) di *mushaf*, dipelihara di hati dan dibaca melalui bacaan.<sup>2</sup> Artinya, Kalam Allâh adalah "sesuatu" yang ditulis, dibaca, dan dihafal; sesuatu yang terdapat di balik tulisan dan bacaan, dan bukan tulisan, bacaan dan hafalan itu sendiri.

Realitas keberadaan Kalam Allah tersebut memunculkan persoalan yang *complicated* yang terkait dengan pola pencarian pemaknaan al-Quran yang bersifat tidak terbatas dan absolut ke dalam kehidupan konkret yang tidak dapat dilepaskan dari ruang dan lokal yang terbatas, serta watak kehidupan yang sangat nisbi. Hal itu meminta perhatian umat untuk tetap menjaga otentisitas nilai-nilai al-Quran, dan mampu menangkap kehendak yang bersifat ilahi, tapi sekaligus mampu meletakkannya dalam dinamika kehidupan yang relatif.

Upaya itu perlu dilakukan karena seluk beluk keberadaan wahyu Tuhan yang kemudian termanifestasikan ke dalam al-Quran semata-mata dihadirkan untuk dijadikan sebagai petunjuk dan acuan pokok bagi umat Islam dalam menjalani kehidupan mereka, serta untuk merajut segala persoalan yang mereka hadapi ke dalam suatu solusi yang benar-benar menjanjikan. Karena itu, pencapaian ke arah sana memerlukan kesiapan umat Islam untuk memahami substansi Kalam Allah, dan menguasai persyaratan pemaknaan Kalam tersebut.

Terkait dengan itu, tulisan ini mencoba mengangkat tawaran Muhammad Arkoun dalam upaya memahami wahyu.

---

<sup>2</sup> Lihat Al-Ghazali, *Kitâb al-Iqtisâdi fî al-I'tiqâd*, Cetakan Pertama, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 75, 78-80

Untuk itu, pandangannya tentang wahyu, dan metodologi penafsirannya dicoba untuk dibahas secara kritis. Sebelum menguak hal itu, pembicaraan tentang seluk bahasa agama dan hal-hal yang berhubungan dengan wahyu, serta upaya penafiran para ulama perlu ditelisik secara cermat.

## KARAKTERISTIK BAHASA AGAMA

Secara sederhana, bahasa dapat dipahami sebagai *an object to communicate "meaning"*.<sup>3</sup> Dalam pengertian ini, segala sesuatu yang dapat dijadikan media untuk mengkomunikasikan suatu arti, atau suatu pesan dari satu pihak ke pihak yang lain dapat disebut sebagai bahasa. Bahasa adalah bagian intrinsik dari eksistensi manusia. Melalui bahasa, manusia mengungkapkan ide, pikiran, dan perasaannya sehingga keberadaannya sebagai makhluk yang berpikir dapat hadir dalam kehidupan ini.

Bahasa (manusia, pen) adalah totalitas ekspresi perasaan dan pikiran yang dituangkan dalam simbol suara, gerak, dan huruf (kata). Untuk memahaminya, seseorang memerlukan penafsiran yang meliputi motivasi, korelasi antara gagasan dan struktur bahasa, efek yang diinginkan, kejujuran dalam pengungkapan bahasa tersebut dan lain sebagainya.<sup>4</sup> Semua itu diperlukan dalam rangka menjadikan bahasa sebagai komunikasi yang efektif, sesuai dengan ide atau pesan yang terungkapkan, serta pada saat yang sama menghindari terjadi bias pemahaman, dan reduksi arti.

Bahasa agama pada dasarnya memiliki tujuan seperti itu. Namun berbeda dari bahasa manusia, bahasa agama sebagai

---

<sup>3</sup> Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 225.

<sup>4</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996), hlm. 53.

sesuatu yang bersifat transenden dan universal memiliki kelebihan, dan sekaligus menjadi suatu problem yang cukup rumit dalam tataran sejarah. Hal itu terkait dengan pencarian definisi yang akurat, dan pemahaman pesan yang dikandungnya, serta realitas sejarah yang telah dilaluinya.

Sebagaimana telah disebutkan, menurut al-Ghazali, bahasa agama dalam bentuk Kalam Tuhan adalah *kalam al-nafs*. Al-Quran sebagai bahasa agama berada dalam tataran itu. Terkait dengan itu, Arkoun menyatakan, berbicara tentang *quranic discourse*, maka perlu dibedakan antara Kalam yang bersifat infinit, abadi, dan ilahi yang berada dalam *Umm al-Kitâb* dan wahyu yang diturunkan ke bumi sebagai sesuatu yang bersifat manifes, visibel, diucapkan, dan dapat dibaca yang merupakan bagian dari Kalam Allah yang infinit dan tidak pernah habis. Berdasarkan pembedaan itu, ayat-ayat al-Quran yang diungkapkan dalam bahasa Arab harus dipahami sebagai kata dan artikulasi sintaksis Allah yang orisinal yang memberikan suatu status dan meletakkan semua dimensi kehidupan secara ontologis dalam inisiatif-Nya yang kreatif.<sup>5</sup> Adanya kalam Allah yang telah berbentuk sintaksis itu harus tetap merepresentasikan nilai-nilai dan pesan universal Allah. Teks Suci merupakan penanda atas petanda yang tak terbatas. Dengan demikian, wahyu pada satu pihak, dan teks-teks suci dalam bentuk mushaf pada pihak lain merupakan dua sisi dari mata uang yang sama. Keduanya adalah berbeda dalam sisi-sisi tertentu, tapi sekaligus identik pada sisi lainnya.

Persoalan yang perlu diperhatikan dari kenyataan tersebut terletak pada upaya pemahaman yang harus dilakukan. Bahasa agama yang secara substansial *Word of God* adalah bersifat meta-historis, abadi dan universal. Namun ketika

---

<sup>5</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. 24.

menjadi sebuah teks, maka ia berada dalam suatu historis. Kitab Suci lalu menjadi “bagian” dari sejarah umat manusia yang tidak dapat dilepaskan dari ruang yang tertentu dan waktu yang terbatas dengan segala persoalan yang dihadapinya. Dalam kondisi seperti itu, pada satu pihak ia tidak terlepas dari sosio-kultural kehidupan yang konkret, namun pada pihak lain, ia juga merepresentasikan nilai-nilai yang menjangkau masa lalu, kekinian, dan masa depan, serta terbebas dari kungkungan ruang tertentu.

Problema seperti itu mendapatkan jawaban yang cukup memadai melalui penampakan wahyu dalam al-Quran. Sebagaimana kita ketahui, Kitab Suci ini diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab yang sangat kaya makna. Kata dan kalimat al-Quran memiliki bentuk yang singkat dan dapat menampung sekian banyak makna. Ia laksana berlian yang memancarkan cahaya dari setiap sisinya. Sinar yang terpancar dari memiliki perbedaan dengan sinar yang memancar dari sisi yang lain. Bahkan pandangan seseorang atas cahaya al-Quran itu boleh jadi akan berbeda dengan pandangan orang yang lain.<sup>6</sup> Masing-masing akan memiliki nuansa pandangan sendiri yang berbeda yang pada dasarnya menunjukkan kepada kelimpah-ruahan makna yang dikandungnya. Kekayaan itu mengantarkan al-Quran sebagai pedoman yang benar-benar *viable*, dinamis, dan sekaligus tetap otentik.

Lebih dari itu, kandungan al-Quran jelas sekali tidak disusun dalam pernyataan berbentuk doktrinal, tapi bersifat narasi historis dan simbolik, serta berupa perumpamaan eskatologis.<sup>7</sup> Pola ini mengantarkan kepada suatu kenyataan

---

<sup>6</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Quran, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Cetakan I, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), hlm. 120.

<sup>7</sup> Frithjof Schoun, *Understanding Islam*, (London: Unwin Paperback, 1976), hlm. 52.



bahwa nilai dan pesan yang dikandung al-Quran lebih menampakan sifatnya yang substansial dan maknanya yang universal. Kandungannya melampaui keterbatasan ruang yang ada, dan kesementaraan waktu yang berjalan.

Kekayaan makna al-Quran di satu pihak, dan keberadaannya sebagai petunjuk di pihak lain menuntut umat Islam untuk memahaminya secara tepat dan holistik. Menyikapi hal itu, *al-mufasssirin* dalam lintasan sejarah al-Quran telah berupaya untuk mengungkapkan kekayaan makna al-Quran tersebut. Mereka berupaya keras untuk menangkap makna yang diemban oleh Kitab Suci umat Islam itu secara kreatif dan penuh nuansa. Dengan demikian, mereka telah berhasil melahirkan berbagai bentuk karya-karya tafsir, atau dan ilmu-ilmu keagamaan yang lain yang memberikan sumbangsih yang cukup positif bagi kehidupan umat manusia dan keberagaman umat Islam. Meskipun antara yang satu dengan yang lain berbeda-beda, semuanya tetap merujuk kepada sumber yang satu, yaitu al-Quran.

Namun apa yang telah dilakukan para ulama tersebut bukan segala-galanya. Kerja kreatif mereka tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang final dan selesai. Proyek besar yang ada dihadapan mereka adalah pembumian nilai-nilai al-Quran dalam dinamika kehidupan yang terus berjalan. Penafsiran al-Quran lebih bersifat proses yang perlu terus disempurnakan. Di samping itu, ada sesuatu kekuatan besar yang telah dan sedang menundukkan al-Quran ke dalam suatu pemahaman yang kemudian dijadikan sebagai sumber otoritas. Pada sisi ini, persoalan itu mulai menganga dan menantang umat Islam untuk menjawabnya secara kreatif dan penuh tanggung jawab.

## **PROBLEMA TAFSIR AL-QURAN**

Pemahaman dalam perspektif hermeneutik adalah

bersifat linguistik, historis dan ontologis.<sup>8</sup> Dengan demikian, “memahami sesuatu” berarti menangkap aspek-aspek kebahasaan yang dihadapi seseorang dalam suatu kondisi kesejarahan tertentu sehingga melalui pemahaman itu eksistensi seseorang dapat berdialog dengan eksistensi yang lain. Pada tataran ini, pemahaman nyaris identik dengan interpretasi; atau bahkan ia merupakan *work of interpretation* itu sendiri, yaitu suatu proses penafsiran terhadap segala sesuatu (teks) yang akan dipahami.

Atas dasar pandangan tersebut, memahami al-Quran sejatinya merupakan upaya penafsiran atas al-Quran. Sebagai proses interpretasi, pemahaman umat Islam atas Kitab Suci tersebut tidak dapat dilepaskan dari latar belakang mereka yang bersifat budaya, pendidikan dan sebagainya. Karena itu, kita melihat umat Islam dalam beragam alirannya memiliki sudut pandangan sendiri-sendiri terhadap ayat-ayat yang mereka tafsirkan. Terlepas dari adanya upaya serius yang mereka lakukan, realitas sejarah membuktikan bahwa sebagian ulama –karena faktor pendidikan, budaya, politik dan lainnya –terjebak ke dalam beberapa kelemahan dalam melakukan penafsiran atas Kitab Suci mereka. Fazlur Rahman mencandera, salah satu kelemahan mereka adalah pendekatan yang bersifat atomistik; al-Quran dipahami secara sepotong-sepotong, dan bersifat *ad hoc*.<sup>9</sup>

Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa upaya ulama dan tokoh intelektual muslim dalam hal-hal yang berkaitan dengan pemahaman al-Quran tidak selamanya memberikan ruang cukup untuk pengembangan pemaknaan yang utuh dan transformatif, sebagaimana pula tidak semuanya

---

<sup>8</sup> Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics...*, hlm. 228.

<sup>9</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 2 -4.

memberikan wilayah yang luas bagi pengembangan kreativitas dalam bingkai nilai-nilai Islam atau ajaran al-Quran yang otentik.

Salah satu faktor yang menyebabkan kegagalan itu, adalah ketiadaan metodologi yang memadai dalam menangkap secara utuh pesan al-Quran.<sup>10</sup> Bersamaan dengan itu, kegagalan itu juga merujuk kepada adanya upaya yang sangat kuat dari sebagian kelompok atau tokoh umat Islam untuk menjadikan Islam yang pada awalnya bersifat *thinkable* menjadi *unthinkable*. Fenomena ini mencapai puncaknya ketika proses historis pengumpulan al-Quran dalam bentuk mush-haf resmi dijadikan sebagai sesuatu yang benar-benar tak terpikirkan oleh khalifah dengan tujuan untuk meligitimasi kekuasaan politik dan menyatukan umat. Proses semacam itu terus berlangsung sampai zaman modern dalam bentuk penolakan yang dilakukan (sebagian) pemikir Islam kontemporer terhadap modernitas intelektual yang berasal dari Barat.<sup>11</sup> Akibatnya, pada satu pihak, al-Quran menjadi Korpus Resmi Yang Tertutup yang tidak terjamah dan tidak dapat dikritisi, dan pada pihak lain umat Islam –karena penolakan mereka terhadap ilmu-ilmu modern– terus berada dalam kebekuan dan tetap ketinggalan dari umat yang lain. Mereka berada dalam posisi yang benar-benar marjinal sehingga kurang bisa mengenalkan Islam dinamis dan *viable*, serta kurang dapat memberikan sumbangsih nyata dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer.

Pembekuan dan penutupan penafsiran al-Quran–termasuk ilmu-ilmu keagamaan Islam yang lain– memiliki hubungan dengan terjadinya pengalihan al-Quran dari bentuk oral ke

---

<sup>10</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 142.

<sup>11</sup> Lihat Muhammad Arkoun, "Rethinking Islam Today" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam; A Source Book*, (New York – Oxford: Oxford University, 1998), hlm. 214.

bentuk tulisan. Menurut Arkoun, al-Quran sebagai kalam Allah pada dasarnya merupakan *prophetic discourse* yang bersifat oral dimana semua manusia, khususnya kaum muslim, memiliki kebebasan dan kesamaan status sebagai *addresse*, subyek penerima ajaran wahyu. Mereka memiliki keasamaan status dalam arti mereka bersama-sama mengalami dan memperoleh bahasa oral yang sama yang digunakan dalam pengungkapan Risalah. Demikian pula mereka bebas dalam mempertanyakan atau meminta penjelasan lebih jauh tentang Risalah tersebut.<sup>12</sup> Kesetaraan untuk mengakses wahyu yang disampaikan Nabi itu menjadikan umat Islam pada masa generasi awal itu mampu menjadikan Islam benar-benar *viable* dan responsif terhadap segala persoalan yang dihadapi mereka.

Arkoun menjelaskan, kalam kenabian sejatinya bersifat terbuka karena wacana yang diangkat terkait dengan situasi batas kondisi manusia, seperti keberadaan, cinta kasih, hidup dan mati. Namun ketika kalam itu berubah menjadi wacana pengajaran, maka ia cenderung membekukan makna dalam bentuk penafsiran yang kaku dan menolak penafsiran yang lain.<sup>13</sup> Penyulihan dari kalam kenabian ke wacana pengajaran akan sangat membebani arah pemikiran dalam mencari arti yang hakiki.<sup>14</sup> Wacana pengajaran telah mengantarkan umat kepada keberagamaan formal yang kaku dan meletakkan segala sesuatu dalam pola dikotomis. Hal itu terjadi ketika

---

<sup>12</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, hlm. 45.

<sup>13</sup> Lihat Johan Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun" dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 26.

<sup>14</sup> Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 76.

Kalam Allah telah menjadi teks dan dijadikan preteks (dalih) bagi kepentingan mereka.

Tokoh Muslim yang lahir di Aljazair pada tahun 1928 itu melihat bahwa ada ketidaktepatan ukuran yang kian menguat antara konsumsi ideologis terhadap al-Quran di satu pihak, dan pertimbangan-pertimbangan bebas dan kritis mengenai seluruh persoalan yang dipancarkan al-Quran di pihak lain. Hal ini telah menimbulkan manipulasi nilai-nilai intelektual, spiritual dan moral untuk tujuan-tujuan politik dan ekonomi sehingga mempunyai konsekuensi yang berat bagi umat Islam yang kerugiannya setimpal dengan kerapuhan kehidupan intelektual dan sarana-sarana kebudayaan.<sup>15</sup> Akibatnya, persoalan politik dan hal-hal yang terkait dengan itu menjadi isu sentral sehingga mendominasi nyaris keseluruhan wacana dan praksis keagamaan umat Islam. Pada saat yang sama, nilai-nilai substansial agama dan dinamika intelektualitas Islam menjadi terabaikan, tidak pernah disentuh secara kreatif dan penuh tanggung jawab oleh umat Islam.

Fenomena seperti itu merupakan kondisi riil yang telah meletakkan umat dalam kepasifan, keterbelengguan, serta terperangkap dalam masa lampau yang telah direkayasa sedemikian rupa. Kondisi itu membuat Islam tidak mampu menyikapi kehidupan sesuai dengan epistem yang telah digariskan oleh nilai-nilai al-Quran, serta tidak berdaya merajut paradigma qurani yang *viable* dalam menghadapi masa depan yang sangat menantang. Alih-alih mengembangkan suatu keberagaman yang holistik, mereka terperangkap dalam klaim-klaim yang menina-bobokan mereka. Mereka terlena dalam angan-angan kosong yang membuat mereka merasa sebagai umat yang terbaik, sementara di sekitar

---

<sup>15</sup> Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Quran*, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 10.

mereka globalisasi dengan segala dampaknya kian mencengkram kehidupan mereka, dan hanya tinggal menunggu saat yang tepat untuk memangsa mereka.

## **PEMBACAAN AL-QURAN; TAWARAN ARKOUN**

Reduksi pemaknaan al-Quran dengan segala dampak negatif yang dibawanya yang telah mendominasi kehidupan intelektual umat selama berabad-abad mengharuskan umat Islam untuk melakukan suatu pembacaan kembali al-Quran. Arkoun mengajukan suatu pembacaan yang relatif komprehensif dengan cara menganalisis teks melampaui batas-batas tradisi studi Islam. Untuk itu, ia meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu.<sup>16</sup> Melalui pendekatan itu, ia mencoba bersikap kritis baik terhadap kajian-kajian Islam dari para ilmuwan muslim, maupun studi Islam yang dilakukan kaum orientalis.

Konkretisasi dari hal itu adalah melakukan pembacaan teks al-Quran dengan cara memperlakukan semua sumber secara sama dengan persyaratan yang sama pula mulai dari kumpulan Hadis, kitab-kitab Tafsir, sampai karya-karya tentang biografi. Dalam konteks ini pula, semua para penafsir klasik tidak dapat lagi dianggap sebagai (satu-satunya) sumber otoritas yang dapat dipercaya dalam menjelaskan perbendaharaan kata al-Quran yang bersifat semantik. Semua penafsiran diperlakukan sebagai korpus yang harus dibaca dalam konteks yang mengalami perubahan dalam sisi pembuatan, penerimaan, dan reproduksinya.<sup>16</sup> Semua tradisi tersebut perlu dikritisi secara tajam. Meminjam ungkapan Abu Zaid,

---

<sup>16</sup> Lihat Johan Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun", hlm. 5.

<sup>16</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, hlm. 56.

tradisi itu telah menjadi milik kita yang diwariskan generasi terdahulu bukan sebagai belenggu terhadap kebebasan dan gerakan kita. Namun ia hadir untuk dijelaskan, dan dikembalikan pemahaman dan interpretasinya berdasarkan titik tolak kekinian.<sup>17</sup> Atas dasar itu, klaim-klaim yang berkaitan dengan otoritas, orisinalitas dan sebagainya perlu ditanggihkan. Semua sumber tersebut perlu dibaca secara kritis, dan tanpa beban ideologis atau muatan-muatan kepentingan yang lain.

Pembacaan model ini memerlukan suatu dekonstruksi pemikiran sehingga logosentrisme<sup>18</sup> yang telah mengungkung umat dari masa ke masa dapat diangkat, dan ditelanjangi secara transparan. Proses ini juga akan memperlihatkan bahwa epistem yang berkembang pada suatu masa dan tempat tertentu sangat mempengaruhi terhadap wacana yang dikembangkan pada saat itu. Artinya, penafsiran yang berkembang saat itu tidak dapat dilepaskan dari latar belakang budaya, politik, ekonomi dan sebagainya yang menyertai kehidupan umat pada saat terjadinya interpretasi tersebut.

Melalui proses dekonstruksi itu, *the unthinkable* direkonstruksi dan dikembalikan kepada *the thinkable*. Pada saat yang sama al-Quran dapat dikembalikan kepada eksistensinya yang asal sebagai wacana kenabian yang bersifat terbuka,

---

<sup>17</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Ishkalyat al-Qira-ah wa Aliyat al-Ta'wil*, Cetakan Keempat, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1996), hlm. 51.

<sup>18</sup> Konsep yang berasal dari Derrida ini menekankan bahwa teori, teks, atau pernyataan (sebagai penanda) menunjukkan atau mengacu kepada yang riil (sebagai petanda), dan bahwa yang riil ini lebih awal dan asli daripada penanda tersebut. Filsafat ini mengutamakan subyek sebagai asal realitas atau minimal sebagai yang memahami realitas secara rasional. Karena itu, manusia sebagai pemikir atau penulis sama sekali tidak bertindak bebas atau berdaulat karena sangat tergantung kepada teks. Lihat Johan Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun" dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 24.

transformatif dan universal dengan karakternya yang sarat dengan muatan moral dan etika kemanusiaan universal.

Terkait dengan proses tersebut, teks al-Quran perlu dibaca secara analitis dan simbolis dengan menggunakan pendekatan antropologis, semiotis dan sebagainya. Pembacaan secara analitis mengharuskan teks dipertimbangkan secara keseluruhan sebagai sistem yang memiliki hubungan-hubungan intern. Dengan demikian, pemaknaannya terletak pada tingkat hubungan-hubungan tersebut, bukan pada tingkat kesatuan-kesatuannya yang terpisah. Hal ini mensyaratkan analisis tersebut harus dilakukan dari dalam bahasa Arab dengan menunjukkan kesaling-membangunan antara fisiologi, akustik, psikologi, sosiologi, sejarah dan sebagainya, dan keberhasilannya membentuk sebuah jaringan pemaknaan yang tidak dapat dipisahkan<sup>19</sup> satu dengan yang lain. Proses analisis ini akan menguak makna teks secara utuh; suatu fakta al-Quran yang membentuk kesadaran Islam yang bebas dari muatan ideologi, kepentingan dan sebagainya. Fakta-fakta al-Quran ini perlu dilacak melalui pendekatan analitis linguistik yang kemudian diletakkan bersamaan dengan pembacaan secara simbolis.

Pembacaan simbolis terhadap bahasa keagamaan ini – menurut Arkoun – akan menemukan kembali ciri pemikiran mitis sebagai suatu kekuatan yang berpengaruh. Analisis kebahasaan ini akan mengantarkan kepada suatu bahasa yang bersifat performatif. Hal ini perlu dilakukan sebagai upaya untuk mengangkat fungsi bahasa yang hakiki yang selama berabad-abad telah ditinggalkan akibat dari praktik logosentrisme.<sup>20</sup> Dengan demikian, al-Quran akan dipahami sebagai suatu korpus yang memiliki kekayaan makna yang

---

<sup>19</sup> Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Quran*, hlm. 51.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 111.



tak terhingga. Ia bersifat mitis dalam bentuk kisah-kisah yang mengarahkan sikap dan perilaku kelompok umat melalui penjelasan mengenai asal usul manusia, makna kehidupan, dan tujuannya. Pada saat yang sama, al-Quran juga tidak kehilangan karakteristiknya yang preskriptif, terutama dalam hal-hal yang bersifat nilai-nilai dasar, atau yang berhubungan dengan ritual-keagamaan.

Sebagai contoh, Arkoun mengangkat surat al-Fatihah sebagai model pembacaan. Melalui analisis yang dianggap holistik itu, kalimat *الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم* akan membawa kembali kepada ilmu mengenai dasar-dasar ontologis dan metodologis dari pengetahuan. Ungkapan *مالك يوم الدين* merujuk kepada persoalan eskatologis. Ayat *إياك نعبد وإياك نستعين* merupakan ajaran yang terkait kultus. Sedangkan ayat *اهدنا الصراط المستقيم* adalah ungkapan yang berhubungan dengan etika. Adapun kalimat *صراط الذين أنعمت عليهم* adalah bersifat profetologi; dan ungkapan pada ayat terakhir berbunyi *غير المغضوب عليهم ولا الضالين* merupakan sejarah spiritual manusia. Ayat ini merupakan tema-tema simbolik dari keburukan yang diangkat dalam cerita-cerita tentang orang-orang terdahulu.<sup>21</sup> Makna-makna tersebut dapat dikuak ke permukaan ketika pembacaan yang dilakukan tidak terperangkap kepada pola pandang yang logosentris sehingga pemahaman tidak dibatasi pada teks yang tertulis semata.

Pemaknaan ini menunjukkan bahwa al-Fatihah benar-benar hadir dalam bentuk nilai-nilai keagamaan yang universal dan bersifat menyeluruh. Ia berbicara tentang dasar-dasar moralitas yang harus berlabuh dalam sikap dan perilaku umat Islam dalam seluruh dimensi kehidupan mereka.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 112.

Sejarah memperlihatkan secara jelas tentang kebenaran di satu pihak, dan kesesatan di pihak lain. Pada gilirannya, semua harus dipertanggungjawabkan secara eskatologis pada saatnya.

Berdasarkan makna surat al-Fatihah yang universal dan bersifat perennial itu, umat Islam dituntut untuk merumuskannya ke dalam suatu formula yang *applicable* yang dapat berdialog secara terbuka dengan kehidupan dan dijadikan suatu pijakan yang kokoh dalam merekonstruksi hidup kekinian dan masa depan mereka. Pendekatan semacam itu pula yang perlu dilakukan atas ayat-ayat al-Quran yang lain.

### **CATATAN PENUTUP; AWAL DIALOG**

Semangat Arkoun untuk memaknai al-Quran secara utuh, melepaskannya dari beban dan muatan segala sesuatu yang berada di luar maksud dan tujuan al-Quran, serta membumikannya dalam kehidupan konkret tentunya perlu direspon secara positif oleh umat Islam secara keseluruhan. Upaya itu akan meletakkan al-Quran sebagai Teks-Teks Suci yang mengandung nilai-nilai universal dan dinamis yang harus dikontekstualisasikan ke dalam realitas konkret sehingga dapat mencerahkan kehidupan umat manusia.

Namun pada saat yang sama, kita harus tetap kritis menyikapi usulan tokoh lulusan Sarbonne tersebut. Bagaimanapun juga, metodologi dan pembacaan yang ditawarkannya merupakan kerja intelektual yang tidak terlepas dari berbagai kekurangan dan kelemahan, serta akan selalu bersifat nisbi. Salah satu kelemahannya yang cukup mendasar terletak pada ketergantungannya yang sangat kuat kepada aspek intelektualitas sehingga terkesan mengabaikan aspek-aspek yang lain. Misalnya, dia –sebagaimana dikutip Esack– menyeru agar *knowledge* sebagai suatu bidang otoritas harus diterima dan dihargai secara bulat. Kebebasannya dari ideologi membuat *knowledge* dapat menjelaskan formasi ideologi dan dapat

menguasai akibat yang ditimbulkannya. Seruan ini, kata Isack tidak lebih dari suatu bentuk kepentingan ideologi yang di dalamnya *knowledge* tersebut ditempatkan dan diformulasikan. Sebab sama seperti media sosial yang lain, *knowledge* –meskipun bersifat kritis –tidak pernah netral.<sup>22</sup> Pemihakan ini menunjukkan bahwa ada inkonsistensi –sampai derajat tertentu– antara kritisisme yang dicanangkan Arkoun dan sikap “taqlidnya” kepada ilmu pengetahuan yang rasional. Padahal jika kita mau jujur, Islam meletakkan aspek rasional-intelektualitas secara seimbang dengan aspek spiritualitas. Melalui keseimbangan itu, umat Islam diharapkan benar-benar dapat memaknai kehidupan dan menguak tujuan kehidupan yang hakiki.

Di samping itu, Arkoun –menurut Van Koningsveld–terlalu melebih-lebihkan pencatatan teks al-Quran secara tertulis sebagai faktor pembekuan penafsiran Teks Suci tersebut.<sup>23</sup> Padahal jika kita mau jujur, pada satu pihak, pembekuan teks itu melibatkan berbagai faktor yang sangat kompleks, seperti politik, pendidikan dan kultural. Di pihak lain, penubuhan al-Quran yang bersifat oral ke dalam teks yang bersifat tulisan merupakan kebutuhan niscaya yang harus dilakukan untuk “melestarikan” sumber *genuine* Islam. Dengan demikian, tuduhan Arkoun dalam hal tersebut tampak terlalu melebih-lebihkan persoalan, serta tidak berpijak pada persoalan dan kebutuhan nyata yang dihadapi umat Islam.

Melalui sikap kritis dan apresiatif, kita mencoba mendialogkan gagasan Arkoun dengan segala kelebihan dan

---

<sup>22</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: One World Publication, 1997), hlm.72.

<sup>23</sup> Lihat Johan Meuleman, “Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun” dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, hlm. 26.

kekurangannya. Semua itu ditujukan untuk membangun suatu kreativitas dan sekaligus pertanggungjawaban teologis dalam rangka mendekati kebenaran yang hakiki. Umat Islam, sesuai dengan isyarat al-Quran sendiri, hendaknya menjadi manusia dinamis yang mampu menangkap gejala zaman, tanpa harus kehilangan identitas jati diri mereka. Dalam kondisi seperti, umat Islam diyakini memiliki peluang cukup besar untuk mengembangkan suatu kehidupan sesuai dengan pesan moral al-Quran; membangun kehidupan yang sejahtera di mana keadilan dan kesetaraan, dan keadamaian tertancap kokoh dan mengakar dalam masyarakat.

## SUMBER TULISAN

1. *Ijtihad Islam Nusantara*, disampaikan pada Halaqoh International “Towards the Recontextualization of Islamic Teaching for the Sake of World Peace and Harmony Between Civilization”, yang dilaksanakan oleh Gerakan Pemuda Ansor kerjasama dengan Bayt ar-Rahmah di Jombang 21-22 Mei 2017.
2. *Mengawal Intitas Keislaman Nusantara*, disampaikan dalam Seminar RoadShow dalam rangka Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama, tanggal 8 September 2012 di Surabaya.
3. *Islam Pribumi*, dimuat dalam Jurnal Tashwirul Afkar, LAKPESDAM NU, Edisi No. 14 Tahun 2003.
4. *Jihad dalam Konteks Indonesia Kekinian*, disampaikan dalam Seminar Nasional Reinterpretasi Jihad, yang diadakan oleh The Wahid Institute, 9 November 2008 di Surabaya.
5. *Cita-cita Sosial dalam Islam*, dimuat Jurnal Tashwirul Afkar, LAKPESDAM NU, Edisi Nomor 8 tahun 2000.
6. *Globalisasi dan Pesantren*, disampaikan dalam Seminar Internasional tentang Pesantren “Pesantren Menghadapi Tantangan Global: Upaya Memperkuat Tafaqquh Fiddin dan Membangun Peradaban Bangsa” Direktorat Pendidikan Diniyah dan Madarasah Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI di Jakarta, 20-22 November 2017.
7. *Membangun Peradaban*, dimuat Jurnal Akademika Pasca-sarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya, Volume 18 Nomor 2, Maret 2008.

8. *Otoritas Kebenaran dalam Teologi Islam*, dimuat Jurnal Akademika Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya, Volume 09 Nomor 1, Maret 2001.
9. *Teologi Islam Klasik*, sumber tidak terlacak (dokumen pribadi penulis).
10. *Titik Temu Neo-Modernisme dan Post-Tradisionalisme*, edisi bahasa Arab dimuat Studia Islamika, PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Volume 11, Nomor 1, 2004.
11. *Islam sebagai Faith in Action*, disampaikan sebagai pengantar dalam Acara Bedah Buku penulis Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal tanggal 15 September 2003 di IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya; dikembangkan dan dimuat dalam dimuat Jurnal Akademika Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya, Volume 16 Nomor 2, Maret 2005.
12. *Kontekstualisasi Universalitas Bahasa AlQur-an*, dimuat Jurnal Akademika Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya, Volume 14 Nomor 2, Maret 2004.

## BIODATA PENULIS



Prof. Dr. Abd A'la, M.Ag., lahir di suatu desa kecil di Kabupaten Sumenep, 5 September 1957. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di Madrasah An-Nuqayah, GulukGuluk, Sumenep. Setelah itu, dia melanjutkan Jenjang Sarjana di Fakultas Adab IAIN—Kini beralih status menjadi UIN—Sunan Ampel Surabaya. Gelar magister dan doktor diraih dari IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (sekarang UIN).

Selain melakukan berbagai penelitian dan nara sumber pada kegiatan akademik, seminar atau konferensi nasional dan internasional, dia juga konsen dan terlibat aktif dalam penyelesaian problem konflik sosial-keagamaan di Tanah Air, seperti sebagai Konsultan, kemudian Penasihat pada Konsorsium Keadilan dan Kedamaian (KKK) Malang (2002-sekarang), Anggota Paripurna Komisi Nasional Anti-Kekerasan terhadap Perempuan (2007-2009), Ketua Tim Rekonsiliasi Konflik Sunni-Syiah Sampang pada masa pemerintahan SBY, dan menjadi delegasi Perdamaian Palestina-Israel (September, 2007). Tulisan-tulisan populernya kerap dipublikasikan oleh Kompas, Koran Tempo, Media Indonesia, Seputar Indonesia, Jawa Pos, Republika, dll.

Bukunya yang sudah terbit di antaranya *Melampaui Dialog Agama* (Penerbit Kompas, 2002), *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Paramadina, 2003), *Pembaruan Pesantren* (Pustaka Pesantren-LKiS, 2006), dan *Agama Tanpa Penganut* (Impulse-Kanisius, 2009) serta *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, (Yogyakarta, LKiS, 2014).

Ia juga pernah menjadi Rektor IAIN dan UIN Sunan Ampel dari tahun 2012-2018. Kini, selain menjadi Guru Besar Bidang Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam, Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Abd A'la juga mengabdikan diri sebagai *khadim* di Pondok Pesantren Annuqayah, Latee, Sumenep. Di samping itu, saat ini ia juga mengabdikan diri sebagai salah satu wakil ketua PWNU Jawa Timur (2018-2023).





**BUKU-BUKU TERBITAN MUARA PROGRESIF SURABAYA**

Telpon : 0852 3070 2045

0823 3411 5077

PENERBIT & DISTRIBUTOR BUKU

Menyediakan

Buku / Kitab Pesantren & Ke-Nu-an



0852 3070 2045  
0823 3411 5077



Perum Grend Aloha Regency  
Blok B6 No. 3 Wage Taman Sidoarjo



[muaraprogresifsurabaya@gmail.com](mailto:muaraprogresifsurabaya@gmail.com)

- 1. DALIL-DALIL PRAKTIS AMALIAH NAHDLIYAH**, Ayat dan Hadits Pilihan Seputar Amaliah Warga NU (Terjemah Kitab Al-Muqtathofat Li Ahl al-Bidayah), Oleh KH. Marzuqi Mustamar, 14,5 x 21 cm 248 hlm.
- 2. Al-Muqtathofat Li Ahl al-Bidayah**), Oleh KH. Marzuqi Mustamar, 14,5 x 21 cm 146 hlm.
- 3. SOLUSI HUKUM ISLAM Bersama KH. MARZUQI MUSTAMAR**, Oleh KH. Marzuqi Mustamar, 14,5 X 21 cm, 289 hlm.
- 4. FIKIH JENAZAH AN-NAHDLIYAH**, Panduan Praktis dan Hujjah Amaliah Seputar Merawat Jenazah, Oleh Muhammad Ma'ruf Khozin, 14,5 X 21 cm, 140 hlm.
- 5. RISALAH ZIARAH KUBUR**, Hujjah, Tuntunan dan Adab, Oleh Muhammad Ma'ruf Khozin, 14,5 x 21 cm, 154 hlm.
- 6. TAHLILAN BID'AH HASANAH**, Berlandaskan Al-Qur'an dan Hadits, oleh. Muhammad Ma'ruf Khozin, 14,5 x 21 cm, 184 hlm.
- 7. AMALIAH DI BULAN HIJRIYAH** Hujjah Rahasia, Amalan dan Do'a di Bulan Hijriah, Oleh Sholihin Hasan, 14,5 x 21 cm, 144 hlm
- 8. TUNTUNAN SHALAT UNTUK WARGA NU DAN DALIL-DALILNYA**, Oleh KH. M. Sholeh Qosim. M.Si, dan A. Afif Amrullah. M. EI, 14,5 x 21 cm, 185 hlm.
- 9. MELURUSKAN DOKTRIN MTA**, Kritik Atas Dakwah Majelis Tafsir Al-Qur'an di Solo, Oleh Nur Hidayar Muhammad, 14,5 x 21 cm, 184 hlm.
- 10. Tarekat Dalam Timbangan Syariat**, Oleh Nur Hidayat Muhammad, 14,5 x 21 cm, 180 hlm.
- 11. SEJARAH DAN KEUTAMAAN ISTIGHOSAH** Drs. KH. Ishomuddin Ma'shum, M.PD. I, 14,5 x 21 cm, 124 hlm.