



ISLAMISME DAN POST-ISLAMISME KYAI: Memantapkan Nalar dan Sikap Islamisme *ala* Intelektual Pesantren

ATMARI

STAI Al Azhar Menganti Gresik

atmarinj@gmail.com

Abstract: *This paper is more inclined to the side of conception: how exactly Islamism and Post-Islamism is firmly held by the kyai as intellectual pesantren, not the only pesantren leader. Islamism and Post-Islamism are very consistent, transmitted, and transmitted to all communities around the pesantren, or exemplified and taught to the students in the pesantren environment. This paper also wants to highlight and describe some views of pesantren leaders who have works / ideas that are disseminated, rewritten, and can be read as intellectual products. This paper will be approached using phenomenological theory and symbolic interactionism, and the ethical procedures contained in qualitative research. As a result, based on this series of research, it is found that there is a consistent and changing pattern in the context of pesantren Islamic thought. The consistent thing is how the nationalist-religious epistemology construct that is held tehuh as the derivative legacy of the previous kyai. While that is changing is the way and the process of packaging a more modern pesantren-based scholarship study.*

Keyword: *Islamisme, Post-Islamisme, Intelektual Pesantren, and Kyai*

PENDAHULUAN

Salah satu pemantik hadirnya kajian ini adalah, adanya asumsi bahwa ke depan nilai-nilai toleran, moderat, dan inklusif umat Islam, akan dikikis habis oleh keberadaan kelompok yang berupaya menampilkan model keislaman yang berbeda dari Islam-Indonesia. Model keislaman yang ‘kaku’ dan ‘memaksakan kehendak’ agar bisa mewarnai kehidupan masyarakat Indonesia secara normatif dan formalistic. Sebagaimana mahfum pula, dalam pembacaan para akademisi, sejarah Indonesia kontemporer mencatat, bahwa pasca reformasi terdapat re-inkarnasi pemahaman dan gerakan konservatif mulai sulit dibendung;¹ bukan karena memudarnya pemikiran-

¹ Melihat lebih ringkas bagaimana pergulatan pemikiran Islam kontemporer, kembalinya pemikiran konservatif, dan pola kontestasinya di dalam organisasi kemasyarakatan (*social movement*), lihat Azyumardi Azra, “Kontestasi Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer” dalam *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol 23 No 1 Tahun 2016, 175. Sedangkan terkait kembalinya konservatisme lihat: Din Wahid “Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia” dalam *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol 21 No 2 Tahun 2014, 376



pemikiran Islam liberal-progresif, desiminasi kesalehan/kesantrunan sosial umat Islam (*smiling face of Indonesian Moslem*), melainkan juga dampak dari kuatnya dukungan dunia internasional (*transnational-linkage*) kepada kelompok konservatif tersebut.² Terlebih lagi, mereka juga melakukan pola dan strategi ‘pemasaran’ pemikirannya menggunakan pendekatan *social movement* (gerakan sosial) yang diimitasi dari karakter orang Indonesia, misal; mereka mendirikan Madrasah, Pondok Pesantren, dan sekolah berbasis agama Islam.³

Kekhawatiran menjadi sangat tampak, disaat konservatisme, radikalisme, liberalisme, dan moderatisme Islam, berkontestasi di jalur politik nasional. Kongkritnya, suka tidak suka, setuju atau tidak setuju dengan bangunan asuntif penulis ini, yakni; disaat Pilkada Jakarta Tahun 2017 lalu. Politik yang sarat pada identitas keagamaan dan ras ini, akhirnya seperti mepropaganda semua elemen yang ada di masyarakat. Ada kelompok radikal yang tampil. Ulama’ moderat hadir. Pemerintah dan partai politik pun tidak tinggal diam melihat fenomena yang unik ini di ibu kota Indonesia yang terkenal sangat beragam secara sosiologis. Naasnya lagi, model politik identitas ini, akhirnya memenangkan kontestasi. Dampaknya, para pemikir moderat seperti kehilangan dukungan dari kalangan mayoritas. Sedang sebaliknya, kelompok-kelompok Islam-radikal dan transnasional yang tidak memiliki tempat di masyarakat, seperti mendapatkan angin segar dan menyakini ada pergeseran sikap dan paham Islam (Islamisme) di Indonesia. Maka tidak salah, jika isu serupa, bagi seorang politisi, dianggap cara paling jitu untuk memenangkan kontestasi di periode pemilihan seperti saat ini.⁴

Berdasarkan pada asumsi di atas, maka tulisan ini akan penulis bingkai menjadi tiga bahasan penting; *pertama*, paradigma teoritik bagaimana islamisme dan post-Islamisme

² Lihat; Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics; Re-Imaging The Umma* (London: Routledge, 2001), h. 83. Lihat juga : Masdar Hilmy, “Akar-Akar Transnasional Hizbut Tahrir Indonesia” dalam *Jurnal Islamica*, Vol 6 No 1 Tahun 2011, h.3)

³ Farishz A Noor, Yogindar Sikand, dan Martin Van Bruinessen, ed, *The Madrasa in Asia; Political Activism and Transnational Linkage* (Amsterdam; Amsterdam University Press, 2008). Lihat juga Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination; The Case of Indonesia* (New York; Routledge, 2011). Bandingkan juga dengan karya sebelumnya, Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah*, terj. Akh. Muzakki (Bandung; Mizan, 2004). Dari semua buku yang penulis cermati di atas, harus diakui, bahwa memang menghalau gerakan-gerakan transnasional di Indonesia sudah tidak semudah dikala politik kanalisasi pemikiran Islam dan ideology nasionalisme dilakukan oleh Orde Lama dan Orde Baru. Sebagaimana diungkapkan oleh Greg Fealy and Anthony Bubalo, dalam rekomendasi risertnya, pemerintah dan para aktivis pendidikan harus melihat peran ganda demokratisasi yang dijalankan di Indonesia. Tanpa seperti itu, masyarakat Indonesia akan terjerumus pada *quasi-democracy* dimana masyarakat tidak mendapatkan nilai-nilai substantif daripada apa makna demokrasi tersebut.

⁴ Ahmad Syafi’i Maarif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, (Jakarta; Democracy Project, 2012). Masdar Hilmy memberikan saran melalui opininya di Koran Jawa Pos pada 24 Nopember 2017. Dia mengusulkan bahwa, para elite politik harus bisa mempertimbangkan aspek sensitivitas dan sensibilitas kelompok masyarakat, terkhusus dalam menggunakan isu SARA. Sebab, jika kampanye tersebut dilakukan secara massif, disintegrasi dan disstabilitas sosial-politik akan menjadi taruhannya. (Lihat; Masdar Hilmy, “Mengelola Politik Identitas” opini Jawa Pos Tanggal 24 Nopember 2017).



dalam sebuah pembacaan teoritik dan antropologis. Sebuah pembacaan yang diasumsikan melalui nalar berfikir fenomena kekinian dan konsepsi teoritik yang terkandung di dalamnya. *Kedua*, melihat bagaimana rancang bangun epistemology para intelektual pesantren, dari sudut pandang historis, dan kajian-kajian yang spesifik terkait integralisme agama dan negara. *Ketiga*, nalar rasional dan sikap Islamisme dan Post-Islamisme dalam cakupan kehidupan berbangsa dan bernegara. Terkait dengan sosok intelektual pesantren ini, penulis batasi pada beberapa kyai yang ada di pondok pesantren di Jawa Timur, khususnya mereka yang terlibat aktif dalam kegiatan membimbing masyarakat, memiliki *concerning* terhadap perkembangan nilai-nilai keislaman dan kebangsaan yang ada di Indonesia, serta mereka juga terlibat dalam kajian dan sajian diskursus publik: apakah itu di media sosial ataupun media mainstream lainnya.

ISLAMISME: ANTARA ‘POLITIK KEHADIRAN’ DAN STRATEGI PENYESUAIAN

Di Indonesia, Hans Abdiel Harmakaputra, mengutip pandangan Noorhaidi Hassan, menyatakan bahwa post-Islamisme – selain cara pandang pragmatism politik seperti yang dilakukan Partai Keadilan Sejahtera –⁵ juga dikaitkan dengan kelompok pemikir Islam Liberal, Komunitas Islam Wahid Institute, dan beberapa organisasi Islam lainnya yang menyuarakan perlunya strategi baru untuk menghadirkan Islam diruang publik (baca; progresivisme). Menghadirkan Islam lebih diterima dan tidak berkonfrontasi dengan dogma universal seperti Hak Asasi Manusia, kebebasan berpendapat, *good governance*, dan aspek-aspek lain yang terkandung di dalam istilah demokrasi.⁶ Pada konteks non politik ini pula, post-Islamisme di Indonesia memang lebih beragam dan cenderung tidak bisa diframing secara mudah. Misalnya, saja gagasan/diskursus bahwa Front Pembela Islam (FPI) menyatakan bahwa menerima NKRI-bersyariah, yang dinilai sebagian klangan menolak ideologi Pancasila. Atau mereka kelompok Hizbut Tahrir Indonesia yang menyebutkan bahwa NKRI Harga Mati, tapi mereka menginginkan Islam sebagai sistem pemerintahannya, dan masih banyak yang lainnya. Pada intinya, sebagaimana disebutkan Asef Bayat post-Islamisme adalah:

“Not only a condition, post-Islamism is also a project, a conscious to conceptualize and strategies the rationale and modalities of transcending Islamism in social, political, and intellectual domains. Yet, post-Islamism is neither anti-Islamist nor un-Islamist or secular. Post-Islamism represents an endeavor to fuse religiosity with right, faith, and freedom. Islam and civil liberties and focus on rights instead duties, plurality instead of singular authority, historicity than fixed and rigid interpretation of scriptures, and the future than rather than the past”⁷

⁵ Hans Abdiel Harmakaputra, “Islamism And Post-Islamism “Non-Muslim” in Socio-Political Discourses of Pakistan, the United States, and Indonesia, dalam jurnal *Al Jamiah; Journal of Islamic Studies* Vol 53 No 1 Tahun 2015 190

⁶ Noorhaidi Hasan, “Post-Islamist Politics in Indonesia”, in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, ed. by Asef Bayat (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 157.

⁷ Asef Bayat, “*Post-Islamism at Large*”, in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 12

Kutipan ini bermakna bahwa post-Islamisme memang bukan sekedar domain politik semata, melainkan semua aspek perdebatan terkait bagaimana sebenarnya Islam bisa memberikan pengaruh terhadap kehidupan masyarakat, kekuasaan, dan intelektualitas seseorang. Jadi, kelompok Post-Islamist ini tidak hanya mereka yang memikirkan strategi politik pragmatis semata, melainkan juga mereka yang bisa berkontribusi membangun dan memproyeksikan sikap keislaman berasaskan pada pemikiran yang dibingkai ulang.

Berdasarkan pada pemaknaan teoritik dan fakta-fakta menghawatirkan yang diungkapkan pada hantaran tulisan ini. Penulis beranggapan bahwa, ada banyak respon yang bisa dirangkai menggunakan *positioning* para tokoh dalam ruang lingkup otoritatif mereka masing-masing. Secara politis misalnya, Presiden Joko Widodo melakukan politik keberpihakan yang sangat kuat terhadap kelompok Islam moderat dan asli Indonesia (baca; Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama') melalui undang-undang organisasi kemasyarakatan, yang ditengarai oleh sebagian kalangan akan digunakan pemerintah untuk menghadang laju gerakan kelompok radikal dan transnasional yang dianggap 'menyalahi' nilai-nilai Pancasila dan aturan main berbangsa dan bernegara. Serta, Presiden Joko Widodo mengharapkan adanya kanalisasi pengetahuan kenegaraan di dalam sistem pendidikan nasional melalui kurikulum, proses pembelajaran dan interaksi di lingkungan pendidikan di Indonesia.⁸ Dalam bahasa Michel W. Apple perilaku pemerintahan seperti ini disebut sebagai *The State and Politic of Knowledge*. Artinya, pemerintah memiliki hak mengontrol ilmu-ilmu pengetahuan yang ada di lembaga pendidikan, sehingga tidak bertentangan dengan nilai-nilai kebangsaan.⁹ Menurut penulis, hal ini sah dilakukan oleh pemerintah agar masyarakat Indonesia yang plural tidak kehilangan identitas asli dan sikap toleran terhadap sesama masyarakat Indonesia. Sebab, sebagaimana konsesi bersama, Indonesia bukanlah negara agama melainkan negara kesatuan dari banyak agama yang berkembang bersamaan dengan berdirinya Indonesia.

Dari sisi sosial-kemasyarakatan, dua organisasi terbesar Islam di Indonesia Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama' pun melakukan *counter-movement* terhadap gerakan kelompok radikal-transnasional. Kendati harus diakui, Nahdlatul Ulama' lebih agresif dibandingkan Muhammadiyah, dengan melakukan re-strukturisasi, re-ideologisasi, dan *renewal strategy* gerakan bagi pengurus dan *nahdliyin* (masyarkat NU). Re-strukturisasi Nahdlatul Ulama' misalnya, memasukkan para generasi muda untuk

⁸ Robert W. Hefner, "Islamic School, Social Movement, and Democracy in Indonesia", dalam Robert W. Hefner edit, *Making Modern islam Politic of Education in South Asia* (USA: Hawaii University Press, 2009), 58.

⁹ Pada perayaan hari Pancasila 1 Juni 2017 kemaren, pemerintah mengangkat beberapa tokoh nasional untuk menjadi pembantu presiden dalam bidang Pembinaan Pancasila. Unit ini diminta oleh presiden untuk mensinkronkan nilai-nilai kebangsaan dan dinamika keagamaan yang mengganggu stabilitas politik nasional beberapa tahun terakhir. Unit ini dikomandoi oleh beberapa tokoh religious-nasionalis seperti, Syafii Maarif, Ma'ruf Amin, Megawati Soekarno Puteri, dan sekretarisnya berasal dari akademisi bernama Yudi Latief. (Lihat Apa itu Unit Kerja Presiden Pembinaan Panc; <http://nasional.kompas.com/read/2017/06/02/08475691/apa.itu.unit.kerja.president.pembinaan.pancasila..>). Untuk melihat secara teoritik bagaimana pemerintah mengatur ilmu pengetahuan *citizenship* (Lihat; M. W. Apple, *The State and The Politic of Knowledge* (New York: Routledge, 2001), 3.



terlibat melakukan *counter-discourse* di media sosial. Sedangkan re-ideologisasi, Nahdlatul Ulama' memantapkan Aswaja yang mereka pegang teguh bernama Aswaja An Nahdliyah¹⁰ yang didalamnya ada kandungan cinta tanah air, toleran, dan moderat. Demikian halnya dari sisi penguatan kembali di masyarakat, kegiatan-kegiatan keagamaan Nahdlatul Ulama' mulai menyentuh akar rumput, dan cenderung sudah tidak terlibat dalam kontestasi politik lokal.

Dari sisi antropologis-cultural, dua organisasi ini juga merubah slogan-slogan organisasinya dengan menggunakan penamaan yang memiliki nilai kesejarahan yang sangat panjang. Muhammadiyah menamai organisasi dan corak pemikiran orang-orang di dalamnya sebagai masyarakat/organisasi yang ber-kemadjoean.¹¹ Sebuah slogan yang dipakai oleh KH. Ahmad Dahlan untuk menandai berdirinya organisasi Muhammadiyah. Nahdlatul Ulama' pun demikian, identitas cultural, tradisional, dan islamis diidentikkan dengan cerita terbentuknya Nusantara. Sebuah nama sebelum menjadi Indonesia. Melalui nama Nusantara atau Islam Nusantara berarti *nahdliyin* dan pengurus NU harus mampu menghayati cara dakwah cultural yang dilakukan oleh para Wali Songo dalam mengislamisasi masyarakat Nusantara. Yang menarik, antara Islam-berkemajuan dan Islam Nusantara, kemudian dijadikan *manhaj al fikr* bagi dua organisasi tersebut. Amin Abdullah menyebutkan bahwa penggunaan *manhaj* Islam Berkemajuan bermakna menjadikan posisi pemikir bukan sebagai sosok a priori yang melupakan konteks dimana mereka hidup. Seorang pemikir Islam harus mampu memberikan gambaran konteks

¹⁰ Secara konseptual, semenjak menguatnya kembali gerakan radikal dan transnasional di Indonesia. Maka para pengurus Aswaja Center Jawa Timur mulai merumuskan identitas keaswajaan yang akan diproklamerkan dalam beberapa Muktamar NU, sejak 2007 hingga 2015 di Jombang Tahun lalu. Pada intinya, aswaja an Nahdliyah adalah representasi dari pemikiran para ulama' sunni yang kemudian dikontekstualisasikan dengan kondisi di Indonesia, melalui tauladan dan ajaran yang dikembangkan oleh para pendiri Nahdlatul Ulama'; mulai dari KH. Hasyim Asy'ari, KH. KH. As'ad Syamsul Arifin, KH. Bisri Syansuri, Wachab Hasbullah, dan para pendiri lainnya. (Lihat: Tim PWNU Jawa Timur, *Ahlusunnah wal Jama'ah An-Nahdliyah*, (Surabaya, Khalista, 2007), 3) bandingkan dengan Eka Sugeng Ariadi "Integrasi dan Internalisasi Aswaja An Nahdliyah dalam Penyempurnaan Kurikulum 2013. Dalam Jurnal *Review Pendidikan Islam* Volume 02 Nomor 1, 2015. 23

¹¹ Hampir sama dengan Aswaja al Nahdliyah, diskursus "Islam Berkemajuan" adalah tawaran ide dan gagasan dari pengurus Muhammadiyah sebelum Muktamar yang ditengarai ada kepentingan kelompok konservatif, kata Najib Burhani. Naskah tentang Islam berkemajuan penulis temukan dalam seri kajian Ramadhan di situs resmi Muhammadiyah Jogjakarta. Naskah itu ditulis oleh Amin Abdullah. Menurut Amin Abdullah pilihan untuk menggunakan terma Islam Berkemajuan tidak bisa dilepaskan dari fenomena Islam Kontemporer di Indonesia, yang secara hybriditas, kemudian menghilangkan identitas organisasi yang secara simultan dijaga oleh para pengurusnya. Selain itu, dia menegaskan kata berkemajuan adalah *implant-term* dari Islam progresif. Islam yang hadir di suasana dan lingkungan majemuk. Dia mencontohkan Islam yang berada di ruang itu seperti produk pemikiran Jasser Auda, Kholeed Abou el Fadl, dan tokoh-tokoh lainnya. (Lihat; Amin Abdullah, *Reaktulisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*. Makalah Pengajian Ramadhan di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta Tahun 2011)

terhadap corak pemikiran yang akan dihadirkan.¹² Salah seorang pemikir NU, Zainul Bizawie mengatakan bahwa Islam Nusantara yang digagas oleh para pemikir NU bisa pula dijadikan sebagai metodologi kajian *khas* keislaman Indonesia. Hal ini tidak akan ditanggapi salah oleh para pemikir Islam lainnya, sebab banyak produk pemikiran Islam yang juga berasal dari kontestasi dan tragedi yang terjadi di lingkungan lokal mereka.¹³

Tidak mau ketinggalan sejatinya adalah para akademisi yang sudah menerka fenomena kebangkitan kembali koservatisme Islam ini. Dalam pandangan penulis, ada dua terma akademis yang juga tidak kunjung usai diperdebatkan atau kembali diperdebatkan dari forum ilmiah yang satu ke forum ilmiah lainnya. Yakni; Islamisme atau Ultra-Islamisme, penulis lebih suka menyebutnya demikian meminjam bahasa Kamaruddin Amin diwaktu memberikan orasi ilmiah di forum Annual Conference of Islamic Studies (AICIS 2017 di Serpong Tangerang Selatan), yang memiliki makna bahwa ada kelompok masyarakat di Indonesia yang ‘memaksakan’ bagaimana Islam bisa hadir dalam seluruh elemen kehidupan; apakah itu secara individual ataupun sosial normative. Secara produk pemikiran, kelompok inilah yang disebutkan sebelumnya sebagai pemikiran konservatif dan transnasional. Di pihak lain, para akademisi seakan-akan sedang giat ingin membangun gagasan post-Islamisme di Indonesia. Walaupun, secara sumbernya, diskursus ini diperkenalkan oleh Asef Bayat sebagai bentuk penerjemahan perilaku politik umat Islam setelah gagalnya proyek Islamisme melawan demokrasi di negara mereka.¹⁴

Pada kesimpulannya, penulis beranggapan bahwa, Islamisme dan *vast varies of post-Islamism* yang hadir di Indonesia, menjadikan semua orang befikir untuk meninjau ulang pemikiran tentang apa Islam itu, bagaimana Islam harus ditampilkan sebagai sikap publik, dan bagaimana Islam menjadi sikap dan nilai individu. Tidak hanya itu, kontestasi Islamisme di ruang publik, akhirnya, juga memberikan dampak terhadap tumbuh kembangnya otoritas dan aktor baru di Indonesia. Selain itu juga, ada fragmentasi yang disematkan kepada setiap aktor tersebut, hingga mengakibatkan Islam tidak lagi dipahami sebagai hal yang mudah. Islam, terkadang menakutkan, terkadang pula masih menyenangkan. Oleh karena itu, pada bahasan berikutnya, merupakan sebuah pembahasan yang berkaitan dengan kerangka berfikir para kyai terhadap kondisi Islamisme yang ada di Indonesia.

¹² Amin Abdullah, *Reaktulisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*. Makalah Pengajian Ramadhan di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta Tahun 2011)

¹³ Zainul Milal Bazawie, *Mastepiece Islam Nusantara; Jejaring dan Sanad Ulama'-Santri* (Jakarta; Pustaka Kompas, 2016), 12

¹⁴ Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society". *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. Routledge. No 5 vol 9 1996: 43–52.



PIJAK INTEGRALISME EPISTEMOLOGI DAN SIKAP KEISLAMAN KYAI-SANTRI

Azyumardi Azra,¹⁵ Abdurrahman Mas'ud,¹⁶ Mastuki,¹⁷ Rumadi,¹⁸ Ahmad Baso,¹⁹ dan Yudi Latief²⁰ adalah beberapa peneliti Indonesia yang sangat *concern* terhadap arus keberlangsungan dan perubahan intelektualisme Islam di Indonesia, termasuk di dalamnya intelektual pesantren (*ulama'*). Sudut pandang akademik yang dibangun dalam beberapa riset atau kajian ini lebih pada model-model paradigma historis-skriptualis para pemikir Islam dan pesantren yang ada di Nusantara. Artinya, mereka melakukan kajian terhadap beberapa karya yang dihasilkan oleh para tokoh tersebut pada periodeisasi dan kronologis bagaimana pemikiran tersebut dihadirkan. Dari semua hasil riset tersebut, hampir semuanya, tidak mendiskusikan satu pemikiran tokoh saja. Bahkan hampir semua tokoh yang berdiskusi, berdebat, serta mendialogkan gagasan di era masing-masing. Tentu, memang ada beberapa corak lain dari studi-studi pemikiran pondok pesantren, misalnya Tulisan spesifik terkait KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab Chasbullah, dan KH. Wahid Hasyim. Namun, penulis tidak menjadikan para penulis biografi dan pemikiran tokoh ini sebagai penelitian awal, karena ketidak samaan model riset yang ingin diungkapkan oleh penulis.

Di pihak berbeda, para Indonesianis pun juga *concern* melihat bagaimana pemikiran pesantren berkontestasi dengan pemikiran modern dan pembaharuan. Meskipun, harus diakui, para peneliti ini lebih mengutamakan kepada teks-teks, karya, atau manuskrip para pemikir pesantren yang bisa memberikan gagasannya dalam bentuk karya tulis ilmiah. Walaupun, bukan berarti menafikan para pengkaji Islam yang bisa memahami kitab kuning serta tradisi pesantren secara *holistic*. Contoh dari karya-karya

¹⁵ Azyumardi Azra, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XV11& XV111, Akar pembaruan Islam Indonesia, Cet. 2*, (Jakarta: Kencana, 2005) Lihat juga Azyumardi Azra, *Esei-esei Intelektual Muslim Dan Pendidikan Islam*, (Tangerang: Logos, 1998).

¹⁶ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Jakarta; Kencana, 2006)

¹⁷ Mastuki Hs, *"Kebangkitan Santri-Cendikia; Jejak Historis, Basis Sosial, dan Persebarannya* (Jakarta; Pustaka Kompas, 2016)

¹⁸ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta; Fahmina Institute, 2008)

¹⁹ Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial; Perselingkuhan agama, kolonialisme, dan liberalism* (Bandung Mizan 2005). Sekali lagi, penulis juga ingin memberikan catatan khusus terhadap karya-karya Ahmad Baso. Anak Muda NU ini merupakan penulis pesantren yang paling produktif untuk menjadikan Pesantren sebagai Subjek (Fa'il dalam bahasa dia), bukan sekedar objek studies semata. Jadi, umumnya, framing yang digunakan Ahmad Baso adalah menjadikan grand theory di luar pesantren, kemudian mengalihkan ke pesantren, sebagai paradigma yang baru. Salah satunya adalah dalam karya Islam Pasca Kolonial ini.

²⁰ Yudi Latief, *Geneologi Intelegensia; Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim* (Jakarta; Kencana Gramedia Group, 2013)

riset yang berhubungan dengan pemikiran ini adalah karya, Martin van Bruinessen,²¹ Carool Kersten,²² M. C. Ricklefs²³, dan Robert W. Hefner.²⁴ Semua orang sangat paham, bahwa orang-orang ini adalah para indonesianis yang melihat secara simultan bagaimana kontestasi pemikiran (dalam paradigma yang luas, tidak sekedar politik semata) terjadi di Indonesia. Sebagaimana yang juga sudah penulis sebutkan sebelumnya, karya C. Kersten adalah salah satu yang paling mutakhir dalam membangun kontestasi pemikiran kontemporer di Indonesia. C. Kersten memasukkan para pemikir Islam kekinian (atau generasi keenam dalam bahasa Yudi Latief) yang sudah memahami bagaimana produk pemikiran Islam harus dipasarkan dan diejawantahkan dalam sikap di ruang publik.

Dari sekian banyak hasil kajian-kajian di atas, dapat disimpulkan bahwa produk pemikiran para kyai pesantren berada pada sistem nalar yang penulis sebutkan sebagai integrasi *parallelism*. Artinya begini, para kyai pesantren tidak merubah landasan pijak kajian epistemologi mereka, yakni condong pada budaya irfani dan bayani. Para kyai menanggapi semua problem-problem yang ada di masyarakat melalui kejernihan pemikiran hati dan tetap berpegang teguh kepada nilai-nilai tekstual yang ada di kitab-kitab terdahulu. Atau dalam bahasa Rumadi, para kyai tergolong pada tradisi post-tradisionalis, dalam sebuah asumsi tidak merubah nilai dasar yang sudah dipegang sebagai sebuah pemikiran para pendahulunya. Para kyai, pada satu sisi, tetap mencari dan berusaha dengan sungguh-sungguh bagaimana komposisi kitab kuning menilai kondisi keislaman hari ini. Di pihak berbeda, berdasarkan pada pengalaman dan pemahaman terhadap masyarakat secara luas, para kyai juga mendorong adanya kontekstualisasi pada makna tersirat di dalam konteks pemikiran keislaman-kekinian.

Hal ini dapat dilihat, secara fenomenologis-antropologis, bagaimana para kyai tetap toleran, inklusif, dan menghormati perbedaan-perbedaan dalam semua aspek kehidupan, tanpa harus menghilangkan identitas keislaman yang dimilikinya. Para kyai bersikap bahwa menghadapi perubahan zaman dan era, harus tetap berpegang teguh pada semua lini pemikiran yang dihasilkan oleh para pendahulunya. Misalnya, terkait dengan Islamisme dan Nasionalisme. Penelitian Ali Machsana Moesa menunjukkan bahwa ada sikap moderatisme yang kuat di kalangan kyai yang bergabung di bawah lajnah bahsul masa'il di Jawa Timur. Para kyai tersebut menyadari bahwa menegakkan nilai-nilai keislaman merupakan sebuah keharusan, walaupun tidak harus memaksakan kehendak umat Islam, agar diikuti oleh semua agama yang ada di Indonesia.²⁵ Demikian halnya dengan penelitian Mursyid, terkait dengan toleransi di pondok pesantren, dinyatakan

²¹ Martin Van Bruisennen, "Tradisional and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia" dalam Fasrih A Noor *edt. Madrasa in Asia; Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam; Amsterdam University Press, 2008). 217-218

²² Carool Kersten, *Cosmopolitan and Heretics; New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Colombia; Columbia University Press, 2011), Lihat juga Carool Kersten, *Islam in Indonesia; the contest for society, ideas, and values* (London; Oxford University Press, 2016)

²³ M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* terj. Tim Serambi (Jakarta Serambi Ilmu Semesta, 2008)

²⁴ Salah satu karya, Robert W. Hefner *Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia* " dalam *Making Modern Muslims*, (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009)

²⁵ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai* (Jogjakarta; LKiS, 2007), 234



bahwa para kyai memiliki pilihan sikap untuk bertoleran pasif dan aktif. Pasif bermakna para kyai tidak ‘mengganggu’ keyakinan yang dianut oleh agama lain dan keyakinan umat Islam yang lain. Sedangkan aktif, bermakna para kyai berkecimpung langsung dalam persoalan-persoalan konflik intoleran di masyarakat. Dia mencontohkan bagaimana seorang Abdurrahman Wahid terus berupaya mengkampanyekan sikap toleran di semua kalangan yang ada di Indonesia.²⁶

NALAR RASIONAL KYAI-PESANTREN DALAM ISLAMISME DAN POST-ISLAMISME

Pada bagian ini, penulis ingin menggambarkan bagaimana semestinya Islam itu dihadirkan dalam tiga sudut pandang – yang oleh Abdurrahman Mas’ud – dianggap sebagai corak berfikir para kyai; *pertama*, paradigma sufistik (tasawwuf). *Kedua*, paradigma *fiqhiyah* (syari’ah). *Ketiga*, kontekstualisasi menggunakan pendekatan-pendekatan cultural. Pada tataran tasawwuf, sebagaimana diungkapkan oleh Mursyid, para kyai meyakini bahwa Islam harus hadir untuk menghargai perbedaan-perbedaan yang ada di dalam masyarakat. Islam harus berusaha untuk menjadi rahmat bagi semua manusia. Rahmat bagi siapapun yang hidup di bumi Allah. Sebab, para kyai pesantren pun memiliki keyakinan yang serupa bahwa, perbedaan itu adalah sebuah takdir. Pluralitas agama adalah sebuah keniscayaan historis yang terus berjalan tanpa bisa diintervensi oleh manusia itu sendiri. Bahkan, lebih ekstrim dari itu, para sufi khususnya yang dipercayai dan diyakini oleh para kyai pesantren menyertakan keyakinan ‘kesatuan’ dalam wujud dalam perspektif mereka untuk bertindak dan bersosialisasi dengan masyarakat sekitarnya.²⁷

Lebih menarik lagi kala dikaitkan dengan konsepsi *fiqhiyyah* dalam nalar islamisme dan post-Islamisme bagi kyai pondok pesantren. KH. Afifuddin Muhadjir di dalam bukunya “Fiqh Tata Negara; Upaya mendialogkan sistem ketatangaraan Islam”. Menyatakan bahwa Islam dan Negara harus bisa memberikan harus dibaca berbeda. Baginya:

“sebagaimana diketahui, kehadiran negara dalam pandangan Islam bukanlah tujuan (*ghayah*), melainkan sebagai sarana untuk mencapai tujuan (*wasilah*). Tujuan berdirinya sebuah negara ialah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara lahir-batin, baik di dunia dan di akhirat. Dengan ungkapan lain, kehadiran negara harus mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran yang berkeadilan dan berketuhanan. Karena posisi negara ialah instrument atau sarana maka menjadi masuk akal jika teks, wahyu, bentuk negara dan sistem pemerintahan tidak disebutkan secara tersura dan terperinci. Sebaliknya, teks wahyu banya berbicara soal negara dan pemerintahan secara makro dan universal. Hal ini sebagaimana tercermin dalam prinsip umum al syura (permusyawaratan), al ‘adalah (keadilan), al musawah (persamaan), dan al hurriyah (kebebasan). Mengingat tidak adanya

²⁶ Mursyid, “Desain Pendidikan Toleransi di Pondok Pesantren” (Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2016), 346

²⁷ Ibid, 347, bandingkan dengan Husen Muhammad *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan* (Bandung; Mizan, 2011), 39-40 Lihat juga, Akhmad Sahal, *Islam Nusantara* (Bandung; Mizan, 2016), 191

konsep baku tentang bentuk negara dan pemerintahkn maka tehnis penyelenggaraan negara diserahkan kepada umat dengan tetap mengacu pada dalil-dalil universal ajaran agama dan prinsi *maqashid al shari'ah*. Dengan demikian, landasan teologis dalam penyelenggaraan negara berupa seruan moral untuk mengapresiasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat.”²⁸

Di dalam buku tersebut juga disebutkan;

“...Pada intinya, negara didirikan dan pemerintahan diselenggarakan atas dasar spirit ketuhanan. Meskipun demikian, wujud otoritas Tuhan – sebagaimana tertuang di dalam kitab suci – banyak dijabarkan secara makro dan global. Dalam tataran implementasi, Tuhan banyak mendelegasikan umat manusia merumuskan sistem ketatanegaraan sesuai dengan panduan kitab suci dengan memperhatikan konteks, realitas, yang dihadapi masyarakat. Karena itu, negara Islam sesungguhnya tidak identik dengan konsep teokrasi yang selalu mengatasnamakan tuhan tanpa penjabaran yang lebih kongkret dalam hal pelaksanaannya. Lebih tepatnya, negara Islam disebut teo-demokrasi yang memadukan unsure ketuhanan (teosentris) dan kemanusiaan sebagai khalifah Tuhan (antropocentris) secara berimbang. Pada kenyataannya, hukum syariat mempunyai dimensi ketuhanan melalui penisbatannya pada teks wahyu, baik secara langsung ataupun tidak langsung”.²⁹

KH. Zainul Mu'in Husni juga menjawab hal serupa sebagaimana hasil wawancara (di dalam penelitian Muhaimin) sebagaimana berikut:

“Islam bukan agama yang eksklusif, melainkan terbuka dan siap berdialog dengan agama-agama lain dengan norma-norma keagamaan dan sosial tertentu yang berlaku di dalamnya. Dalam sebuah hadits, Rasulullah shallallahu alaihi wasallam menuturkan bahwa Malaikat Jibril alaih salam tak henti-hentinya menasihati beliau agar bersikap baik pada tetangga sampai beliau mengira bahwa Jibril hendak menetapkan hubungan waris mewarisi antara beliau dengan tetangga beliau. Dalam Islam juga ada ketentuan tentang hak-hak ketetanggaan yang terdiri dari tiga kategori, yaitu: tetangga yang mempunyai tiga hak, yaitu tetangga yang Muslim dan family, tetangga yang mempunyai dua hak, yaitu tetangga yang Muslim tetapi bukan family, dan tetangga yang mempunyai satu hak, yaitu tetangga yang kafir dan bukan family. Konsep pluralisme ini telah diterjemahkan dengan sangat akurat dalam Negara Madinah yang dipimpin oleh Rasulullah SAW.”³⁰

Pada intinya, pola kehadiran Islam dalam konteks kehidupan Islam di Indonesia – terlebih di dalam pemikiran para kyai – tersusun sebagaimana pola dakwah yang ditampilkan oleh para wali. Dalam konteks ini, KH. Afifuddin Muhadjir menyebutkan dua prinsip penting dalam hal ini, yakni kaidah al ‘ammah yang menyatakan “*al nuzul ila al waqi’ al adna ‘inda ta’adzduri al matsal al a’la*”. Artinya, turun ke realitas yang lebih rendah ketika tidak mungkin mencapai idealisme yang lebih tinggi. Kemudian disambung

²⁸ KH. Afifuddin Muhadjir, *Fiqh Tata Negara* (Jogjakarta; Ircisod, 2017) 23-24

²⁹ Ibid, 24-25

³⁰ Muhaimin, *Nalar Politik Santri di Pilkada Serentak*, (Jember: IAIN Jember Press, 2017) 87



menggunakan qaidah fiqh yang paling terkenal di kalangan santri ‘*dar’ul mafasid muqaddamun ‘ala jalbil al masalih*’ (menghilangkan kerusakan itu lebih didahulukan dibandingkan perolehan kemaslahatan”. Kemudian lagi dia memberikan contoh bagaimana adanya inovasi-inovasi hukum Islam, seperti yang dilakukan oleh Umar ibn al Khattab dan beberapa sahabat lainnya. Inovasi itu dilakukan karena keadaan darurat atau lebih mementingkan aspek kemanusiaan dibandingkan harus melaksanakan hukum tuhan (*tadbiq al syar’i*).

Sedangkan dari sisi proses desiminasi menghadirkan Islam di lingkungan masyarakat, Rudi al Hana³¹ menyatakan bahwa ada dua model strategi yang berbeda dalam hal dakwah Islam: pertama cultural dan kedua radikal. Berdasarkan penelitiannya, tabel berikut ini adalah dekomposisi perbedaan dua model strategi dakwah, dalam narasi kyai sebagai aktor dakwah cultural.

Tabel 1.1
Dakwah kultural nusantara vis a vis Dakwah kelompok radikal

Prinsip Dakwah Kultural Nusantara	Dakwah Kelompok Radikal
Menghargai nilai kebudayaan nusantara	Mendahulukan nilai-nilai normatif Islam/ menghapus tradisi yang dianggap tidak sesuai dengan pandangan Islam-Normatif
Mendahulukan pendekatan persuasif/ toleran terhadap perbedaan yang ada di masyarakat	Memaksakan kehendak/cenderung menyalahkan paham orang lain
Mengedepankan tauladan /kesadaran masyarakat	Mengindoktrinasi ajaran
Tanpa Pamrih dalam berdakwah	Memiliki tujuan tertentu
Menghormati para pendahulu	Mengandalkan ketokohan pemimpin gerakan

Dari ini semua, sangat jelas bahwa, politik untuk menghadirkan Islam, bagi kyai sangat berbeda dengan apa yang banyak dilakukan oleh para pemikir, pemerintah, dan kelompok Islamis lainnya. Sehingga, dalam konteks ini, konsistensi dan efektifitas pemikiran kyai lebih banyak diterima sebagai salah satu ototitas keislaman yang ada di Indonesia, lebih-lebih di dalam masyarakat Jawa.

PENUTUP

Pada kesimpulannya, betapapun, para kyai – sebagai representasi otoritas keagamaan Islam – di Indonesia, selalu konsisten terhadap tradisi pemikiran yang parallel. Tradisi pemikiran yang disumberkan langsung pada naskah-naskah keislaman dan tradisi keislaman yang ada. Lalu, mereka juga menggali nilai-nilai substantif di dalam Islam melalui nilai kejernihan rohaniyah yang diyakininya. Terakhir, mereka pun melakukan penyampaian pemikirannya menggunakan pendekatan-pendekatan cultural, sehingga dapat diterima oleh masyarakat luas, tanpa ada riak atau konflik yang dihasilkan, seperti yang banyak terjadi ketika kelompok Islamist dan post-Islamist

³¹ Rudi al Hana, *Dakwah Kultural vis a vis Dakwah Radikal* (Penelitian Lemlit UINSA, Tahun 2016), 96-98

merubah strategi dan pendekatan politik kehadiran Islam di ruang publik. Terakhir, dan ini mungkin penting penulis tegaskan, Islamisme kyai tidak pernah berubah dan post-Islamisme kyai selalu bermuara pada ‘menurunkan nilai idealitas agar lebih relevan dengan tuntutan zaman yang ada’ dan ‘menghilangkan kemafasafatan lebih baik, dibandingkan sekedar mengedepankan kemaslahatan sepihak.”

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman Mas’oed, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Jakarta; Kencana, 2006)
- Ahmad Syafi’i Maarif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, (Jakarta; Democracy Project, 2012)
- Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai* (Jogjakarta; LKiS, 2007)
- Asef Bayat, . "The Coming of a Post-Islamist Society". Critique: Critical Middle Eastern Studies. Routledge. No 5 vol 9 1996
- "Post-Islamism at Large", in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, (New York, NY: Oxford University Press, 2013)
- Azyumardi Azra, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar pembaruan Islam Indonesia*, Cet. 2, (Jakarta: Kencana, 2005)
- Carool Kersten, *Cosmopolitan and Heritics; New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Colombia; Columbia University Press, 2011), Lihat juga Carool Kersten, *Islam in Indonesia; the contest for society, ideas, and values* (London; Oxford University Press, 2016)
- Farish A Noor, Yogindar Sikand, dan Martin Van Bruinessen, ed, *The Madrasa in Asia; Political Activism and Transnational Linkage* (Amsterdam; Amsterdam University Press, 2008).
- Hans Abdiel Harmakaputra, "Islamism And Post-Islamism "Non-Muslim" in Socio-Political Discourses of Pakistan, the United States, and Indonesia, dalam jurnal *Al Jamiah; Journal of Islamic Studies* Vol 53 No 1 Tahun 2015
- KH. Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara* (Jogjakarta; Ircisod, 2017)
- M. C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* terj. Tim Serambi (Jakarta Serambi Ilmu Semesta, 2008)
- Martin Van Bruisennen, "Tradisional and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia" dalam Farish A Noor ed. *Madrasa in Asia; Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam; Amsterdam University Press, 2008)
- Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasional Hizbut Tahrir Indonesia" dalam *Jurnal Islamica*, Vol 6 No 1 Tahun 2011,
- Mastuki Hs, "Kebangkitan Santri-Cendikia; Jejak Historis, Basis Sosial, dan Persebarannya" (Jakarta; Pustaka Kompas, 2016)





- Muhaimin, *Nalar Politik Santri di Pilkada Serentak*, (Jember: IAIN Jember Press, 2017)
- Mursyid, “Desain Pendidikan Toleransi di Pondok Pesantren” (Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2016)
- Noorhaidi Hasan, “Post-Islamist Politics in Indonesia”, in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, ed. by Asef Bayat (New York, NY: Oxford University Press, 2013)
- Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics; Re-Imaging The Umma* (London: Routledge, 2001)
- Robert W. Hefner, “Islamic School, Social Movement, and Democracy in Indonesia”, dalam Robert W. Hefner edit, *Making Modern islam Politic of Education in South Asia* (USA: Hawai University Press, 2009), 58.
- Rudi al Hana, *Dakwah Kultural vis a vis Dakwah Radikal* (Penelitian Lemlit UINSA, Tahun 2016)
- Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta; Fahmina Institute, 2008)
- Yudi Latief, *Geneologi Intelegensia; Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim* (Jakarta; Kencana Gramedia Group, 2013)
- Zainul Milal Bazawie, *Mastepiece Islam Nusantara; Jejaring dan Sanad Ulama’-Santri* (Jakarta; Pustaka Kompas, 2016)

