

REKONSTRUKSI WACANA MODERNIS-TRADISIONALIS: Kajian Atas Pemikiran Keislaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama Pasca Reformasi

Luthfi Hadi Aminuddin

Abstrak

Membincang mengenai Islam di Indonesia melalui telaah organisasi Islam Muhammadiyah dan NU merupakan cara yang sangat positif dan efektif, karena bangsa Indonesia mayoritas muslim. Dua organisasi Islam tersebut, melalui sejarah panjang bangsa Indonesia mampu bertahan di tengah-tengah gempuran eksternal maupun internal. Secara eksternal berhadapan dengan organisasi Islam yang punya jaringan Internasional semisal HTI, IM, Salafi, dan lain sebagainya. Secara internal NU dan Muhammadiyah, saling berhadapan secara ideologis, material, kultural maupun politik untuk punya pengaruh besar di kalangan masyarakat Muslim Indonesia. Embrional dari pertarungan tersebut menghasilkan perbedaan secara dikotomis dengan mengatakan Muhammadiyah lebih bercorak modernis sedangkan NU sebaliknya cenderung berperilaku tradisional. Dalam perjalanan sejarahnya, baik Muhammadiyah maupun NU mengalami pergeseran pemikiran dan identitas baru, seperti Liberalisme-Transformatif dan Islam Berkemajuan di Muhammadiyah, dan Post-Tradisional dan Islam Nusantara di NU. Identitas-identitas tersebut menjadi penanda pergeseran baik pada level pemikiran maupun sosiologis yang ada pada Muhammadiyah maupun NU. Berangkat dari ide di atas dan diiringi perubahan-perubahan sosiologis yang terjadi dalam pemikiran dan gerakan Islam Indonesia beserta pergeseran identitasnya, tulisan ini mencoba merambah pada ruang waktu pasca reformasi yang mengacu tumbanganya otoritarianisme Orde Baru sebagai arena eksplorasi rekonstruksi wacana dikotomi modernis-tradisional pada Muhammadiyah dan NU beserta pergeseran identitasnya.

Kata Kunci : rekonstruksi wacana, pemikiran Islam, modernis-tradisional

PENDAHULUAN

Berbicara mengenai Indonesia melalui telaah tentang Muhammadiyah dan NU merupakan cara yang sangat positif, mengingat; karena bangsa Indonesia mayoritas Muslim, bahkan merupakan negara berpenduduk Muslim terbesar di muka bumi.¹ Selain itu Muhammadiyah dan NU merupakan dua organisasi massa Islam yang terbesar di tanah air yang setidaknya meliputi 100 juta penduduk Indonesia. Konsekuensinya adalah kiprah, sumbangsih, peran, serta dan tanggung jawab kedua ormas ini merupakan partisipasi yang sangat nyata bagi Indonesia. Terbukti hampir dalam setiap dinamika sosial di Indonesia selalu dapat dibaca melalui *positioning* yang di ambil kedua ormas.

Perihal interaksi Muhammadiyah dan NU memang menarik untuk dikaji mengingat kedua ormas ini hampir berusia satu abad, sebuah fenomena langka di dunia Muslim yang menandai adanya keuletan memelihara cita-cita dan stamina. Kerelaan sebagian besar Muslim Indonesia tetap berada dalam payung kedua *mainstream* utama serta fakta bahwa Muhammadiyah dan NU

¹ Identifikasi melalui identitas ke-Islaman untuk menyebut tentang ke-Indonesiaan sebenarnya bukan cara baru, setidaknya di awal abad 20 pernah tercatat Sarekat Islam (1911-1942), organisasi politik perama yang benar-benar berskala nasional dan menjadi cara yang tepat untuk mengeja nasionalisme.

tidak begitu tertarik mengekspor diri keluar negeri (seperti Ikhwanul Muslimin dan Hizbuth Tahrir) menunjukkan adanya pertautan yang erat antara keduanya dengan Indonesia.

Meski demikian, antara Muhammadiyah dan NU tidak dapat dipungkiri memiliki sejumlah perbedaan yang dalam beberapa hal dan pada satu masa tertentu dapat memproduksi ketegangan. Perbedaan ini menurut Salahuddin Wahid setidaknya tercermin melalui beberapa aspek. (1) ideologis, yakni cara pandang terhadap masalah keagamaan. (2) basis material, yakni faktor dukungan. (3) basis kultural. (4) faktor politik.² Dalam bahasa Masdar Farid Mas'udi, yang melihat perbedaan dari sudut realitas sosio-historis mengidentifikasi NU sebagai masyarakat (keagamaan) feodalistik.³ Sementara Muhammadiyah, sebagai kelompok (keagamaan) borjuistik.⁴

Perbedaan ini sebenarnya tidak berhenti di situ. Pelacakan kebelakang terdapat pertarungan wacana antara tradisi lokal dan Islam yang menjadi representasi munculnya organisasi Muhammadiyah dan NU.⁵ Embrional dari pertarungan tersebut menghasilkan perbedaan secara dikotomis dengan mengatakan Muhammadiyah lebih bercorak modernis sedangkan NU sebaliknya cenderung berperilaku tradisional.

Pemaknaan implmentasi dikotomi modernis-tradisional tersebut menurut Mahrus Irsyam, “sebenarnya merupakan hasil perspektif belahan dunia Barat ketika mengkaji dunia Timur. Secara simplitis dunia modern lebih diidentikkan dengan Eropa Barat, Amerika, dan Kanada, sedang dunia tradisional dengan masyarakat dari negara-negara berkembang.”⁶ Seperti telah diketahui dikotomi modern dan tradisional untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh alumni-alumni Universitas Cornell yang melakukan studi pada pada akhir tahun 1950-an dan awal tahun 1960-an yang menaruh minat studi politik Indonesia pada umumnya ataupun Islam di Indonesia pada khususnya.⁷ Adapun sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan dikotomi antara “Islam tradisi” atau tradisional” dan Islam modernis” dalam kajian tentang Islam Indonesia menurut Azyumardi Azra, adalah “Deliar Noer dalam karyanya yang kini sudah klasik.”⁸ Dalam karya ini, Deliar Noer secara tegas membuat semacam *Wetertight Distinction* antara Islam modernis yang diwakili Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain dan Islam Tradisi yang diwakili NU serta organisasi semacamnya.⁹

Tentu saja pemaknaan dikotomis ini menimbulkan mispersepsi terhadap NU yang tradisional. Hal ini diakui oleh Mitsuo Nakamura, yang pernah memiliki semacam bias intelektual

² Salahuddin Wahid, “Kata Pengantar:: Menggagas Rujuk Dua Raksasa”, dalam Ma'mun Murad Al-Barbasy dkk. (ed.), *Muhammadiyah-NU: Mendayung Ukhuwah ditengah Perbedaan*, (Malang: UMM Press, 2004), xii.

³ Ciri atau karakter fodalistik adalah basis massanya masyarakat agraris-rural; pandangan kosmologinya mereka lebih mengutamakan harmoni; pertimbangan rasa lebih utama ketimbang nalar atau rasio; mempercayakan nasib kepada takdir ketimbang mempertaruhkannya kepad kemampuan dalam prakarsa sendiri; dalam piramida-masyarakat bangsa Indonesia umumnya mereka berada di lapisan bawah; singkatnya, *mustad'afin* adalah mereka. Sebagai jam'iyah, lebih terasa sebagai paguyuban yang mekanis. Ketimbang patembayan yang organis. Kesetian warga lebih kepada tokoh yang bersifat formal-impersonal. Lihat Masdar Farid Mas'udi, “Menuju Keberagaman yang Populistik: Reorientasi Pemikiran Keagamaan Nahdhatul Ulama-Muhammadiyah” dalam Yunahar Ilyas et al. (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wacana keIslaman*, (Yogyakarta: Kerjasama LIPPI UMY, LKPSM NU dan PP Al-Muhsin, 1993), 183-4.

⁴ Ibid.

⁵ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta: Serambi, 2004), 107-9.

⁶ Mahrus Irsyam, “Islam di Indonesia: Pengembangan Organisasi dan Gerakan Pemikiran”, dalam *Prisma*, nomor 4, tahun XIX, 1990. 34.

⁷ Lihat Herberth Feith, *The decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 135-36. lihat juga Herberth Feith and Lance Castles (eds), *Indonesia Political Thinking*, (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 14.

⁸ Karya Deliar Noer tersebut adalah “The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942” yang diterbitkan oleh Oxford university Press, 1973, dan buku tersebut diterjemahkan oleh Deliar Noer dalam versi Indonesia, “Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,” diterbitkan oleh LP3ES 1980.

⁹ Azyumardi Azra, “Liberalisasi Pemikiran NU,” dalam Mujamil Qamar, *NU “Liberal” dari Tradisionalisme Ahlussunah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), 18-9.

yang menganggap bahwa NU adalah organisasi ulama yang ketinggalan jaman di pedesaan Jawa, yang secara intelektual tidak canggih, yang secara politik oportunistis, dan yang secara kultural singkretik.¹⁰ Terlepas dari stigma negatif terhadap kalangan tradisionalis, perspektif dikotomis tersebut menjadi justifikasi dalam melihat Muhammadiyah dan NU pada lingkaran modernis-tradisionalis. Terlebih terminologi ini direpresensikan secara dikotomis tanpa mengenal batasan periode.

Hal inilah yang kemudian menginspirasi Azyumardi Azra untuk melontarkan gagasan melakukan studi yang kritis dan komprehensif menguji kembali distingsi dan tipologi modernis-tradisionalis, khususnya dalam skala perbandingan antara Muhammadiyah dan NU. Sebab, menurut Azyumardi Azra, “bukan tidak mungkin bahwa dikotomi modernis-tradisionalis tersebut tidak lagi terlalu tepat. Kalaupun dikotomis itu digunakan, agaknya perlu dilakukan kualifikasi-kualifikasi tertentu; misalnya saja apakah modernis-tradisionalis itu mengacu pada ideologi (paham) keagamaan atau pada tingkatan praksis.”¹¹

Dalam perjalanan sejarahnya, baik Muhammadiyah maupun NU mengalami pergeseran pemikiran dan identitas baru, seperti Liberalisme-Transformatif dan Islam Berkemajuan di Muhammadiyah, dan Post-Tradisionalis dan Islam Nusantara di NU. Identitas-identitas tersebut menjadi penanda pergeseran baik pada level pemikiran maupun sosiologis yang ada pada Muhammadiyah maupun NU.

Berangkat dari ide yang dilontarkan Azyumardi Azra di atas dan diiringi atas perubahan-perubahan sosiologis yang terjadi dalam pemikiran dan gerakan Islam Indonesia, beserta pergeseran identitas tulisan ini mencoba merambah pada ruang waktu pasca reformasi¹² yang mengacu tumbangnya otoritarianisme Orde Baru sebagai arena eksplorasi rekonstruksi dikotomi modernis-tradisionalis pada Muhammadiyah dan NU beserta pergeseran identitasnya.

Sebagaimana diketahui di masa reformasi ini muncul beragam gerakan-gerakan Islam baru di Indonesia di mana mereka saling tidak mempunyai hubungan yang permanen dan mengikat dengan organisasi-organisasi yang terdahulu ataupun dengan sesama gerakan-gerakan baru itu sendiri. Semua gerakan Islam tersebut bebas untuk merumuskan dan menemukan identitas kultural masing-masing.

Dalam ruang reformasi ini, dialektika gerakan pemikiran Islam tidak hanya didominasi oleh ideologi modernis-tradisionalis, fundamentalis-radikal juga merupakan alternatif dari beberapa gerakan pemikiran yang ada pada era ini. Setidaknya reformasi politik di Indonesia yang telah ikut mendorong lahirnya kelompok-kelompok Islam yang cukup fundamentalis¹³ dan bahkan radikal.¹⁴ Kemunculan kelompok atau gerakan Islam dengan karakter ini tertopang oleh situasi kebebasan yang diberikan oleh reformasi.

Beberapa gambaran kelompok gerakan radikal di Indonesia antara lain, seperti “Forum komunikasi Ahli Sunnah wa al-Jama’ah”,¹⁵ yang didirikan oleh Ja’far Umar Thalib,¹⁶ Majelis Mujahiddin¹⁷ dan Hizbut Tahrir.¹⁸ Selain itu, ada juga kelompok mahasiswa fundamentalis yang terorganisir dalam KAMMI.¹⁹ Organisasi ini bisa dikatakan sebagai organisasi baru yang berbeda

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ Azyumardi Azra, “Liberalisasi Pemikiran NU”, 19.

¹² Birdsall S. Vialat, *Western Civilization Since 1600*, (McGraw Hill Publishing Company, 1990), 146.

¹³ Allan R. Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics*, (London: Westview, 1988), viii. Lihat pula: Nurcholis Majid, *Islam: Doktrin dan Paradaban*, (Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 1992), 586.

¹⁴ Munir Mulhan, “Islam dan Masalah Terorisme: Rasa Terancam Dorong Radikalisme”, bagian ke 2 dalam *Jawa Pos*, 26/11/2002.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed.) *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPPI Press, 2005), 121-22.

¹⁷ *Ibid.*, 122

¹⁸ *Ibid.*, 123.

¹⁹ *Ibid.*

dengan organisasi mahasiswa Islam seperti HMI atau PMII karena KAMMI baru muncul pasca reformasi.

Secara garis besar perhatian kalangan di atas yang paling utama buat mereka adalah formalisasi syariat Islam melalui keputusan politik formal. Keputusan formal seperti ini penting karena dengan begitu penerapan syariah itu mempunyai landasan yang kuat. Ini artinya bahwa semua aspek dalam hukum Islam akan digunakan sebagai sumber hukum di Indonesia.

Pendahuluan dan situasi ini tentunya berpengaruh pada narasi pemikiran baik Muhammadiyah maupun NU dalam menangkap wacana keagamaannya. Sehingga, dalam memahami perkembangan pemikiran Muhammadiyah dan NU tidaklah berdiri-sendiri, melainkan secara semantik membutuhkan kajian-kajian atas gerakan-gerakan pemikiran yang baru tersebut.

PEMBAHASAN

Diskursus NU tadisional dan Muhammadiyah Modernis: Sebuah Analisis Wacana

Wacana (terjemahan dari *discourse*) adalah ucapan yang dengannya pembicara menyampaikan suatu tentang hal apa saja kepada pendengar.²⁰ Menurut Komaruddin Hidayat, wacana merupakan aktivitas *sharing* –saling berbagi dan tukar menukar– pendapat atau pemikiran.²¹ Dengan demikian, wacana adalah peristiwa dialog yang selalu mengandaikan kelindan antara pembicara/penulis, objek yang dibicarakan dan juga pendengar/pembaca.

Dalam proses wacana ada mediasi yang disebut bahasa. Dalam tatapan teoritis, bahasa bukan semata-mata alat komunikasi atau sebuah sistem kode atau nilai yang secara sewenang-wenang menunjuk sesuatu realitas monolitik. Bahasa adalah suatu kegiatan sosial. Secara sosial ia terikat, dikonstruksi dalam kondisi maupun *setting* sosial tertentu, ketimbang tertata menurut hukum yang diatur secara ilmiah dan universal.²² Sedangkan menurut Stuart Hall, dalam proses bahasa dan pemaknaan, sebetulnya kita juga melihat ranah atau wilayah pertarungan sosial.²³ Yang mana, pertarungan sosial tersebut lebih konkret terbentuk dalam sebuah wacana serta terartikulasikan dalam proses pembentukan dan praksis bahasa.

Bahasa dan wacana senantiasa terlibat dalam hubungan kekuasaan. Mengamini hal tersebut, Michel Foucault menerjemahkan wacana sebagai “elemen taktis yang beroperasi dalam kancah relasi kekuasaan”.²⁴ Diterjemahkan demikian karena kekuasaan dianggap senantiasa berada dalam setiap proses wacana dan kuasa memberikan batasan-batasan tentang apa yang menjadi wacana, perspektif yang mesti dipakai di dalamnya, topik apa yang dibicarakan, dan norma-norma serta elaborasi konsep-konsep dan teori-teori apa yang bisa dan sah dipakai.²⁵

Dari definisi di atas, terungkap bahwa wacana adalah alat kepentingan bagi kekuasaan. Karena wacana mengandung kepentingan, maka produksi wacana dilakukan dalam rangka menciptakan “kenyataan lain” atau “kenyataan kedua” dari “kenyataan yang pertama”. Cara yang ditempuh dalam produksi wacana (realitas kedua) itu adalah sebuah proses yang disebut konstruksi realitas (*construction of reality*).

²⁰ Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 44.

²¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 130.

²² Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, “Prolog: Bahasa dan Kekuasaan, Politik Wacana di Panggung Orde Baru”, dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (ed.) Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (Bandung: Mizan, 1996), 18.

²³ Stuart Hall, *Culture, Media dan Language* (London: Routledge, 1992), 80.

²⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction: Volume I*. (New York: Vintage Books: 1990), 102

²⁵ Muhammad A.S. Hikam, “Bahasa dan Politik: Penghampiran Discursive Practice”, dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, (ed.) Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim (Bandung: Mizan, 1996), 84-85.

Sebagaimana diketahui, sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan dikotomi antara “Islam tradisi” atau tradisionalis” dan Islam modernis” dalam kajian tentang Islam Indonesia menurut Azyumardi Azra, adalah “Deliar Noer dalam karyanya yang kini sudah klasik.”²⁶ Dalam karya ini, Deliar Noer secara tegas membuat semacam *Wetertight Distinction* antara Islam modernis yang diwakili Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain dan Islam Tradisi yang diwakili NU serta organisasi semacamnya.²⁷ Dikotomi modernis-tradisional tersebut menurut Mahrus Irsyam, “sebenarnya merupakan hasil perspektif belahan dunia Barat ketika mengkaji dunia Timur. Secara simplitis dunia modern lebih diidentikkan dengan Eropa Barat, Amerika, dan Kanada, sedang dunia tradisional dengan masyarakat dari negara-negara berkembang.”²⁸ Seperti telah diketahui dikotomi modern dan tradisional untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh alumni-alumni Universitas Cornell yang melakukan studi pada pada akhir tahun 1950-an dan awal tahun 1960-an yang menaruh minat studi politik Indonesia pada umumnya ataupun Islam di Indonesia pada khususnya.²⁹

Apa yang dikemukakan Mahrus Irsyam di atas mendapatkan pembenaran dari Azyumardi Azra, tipologi yang diperkenalkan oleh Deliar Noer sebenarnya tidaklah baru. Sebaliknya dapat dikatakan, distingsi atau tipologi merupakan pinjaman dari sarjana-sarjana yang lebih dulu melakukan kajian-kajian terhadap perkembangan pemikiran dan gerakan Islam pada masa moderen, khususnya di Timur Tengah atau di Anak Benua India. Yang paling terkenal di antara mereka adalah Adams dengan studinya tentang modernisme Islam di Mesir, atau Smith dan Ahmad dengan kajiannya tentang gerakan-gerakan Islam modernis di Anak Benua India.³⁰

Itu artinya tolak ukur tipologi yang dikembangkan oleh Deliar Noer untuk menjelaskan gerakan pembaruan Islam yang muncul sejak abad ke-19 dengan menyesuaikan pemikiran modern yang merupakan kelanjutan dari wacana modernisme yang tumbuh di Barat.³¹ Pada saat yang sama babakan sejarah penemuan Eropa oleh Columbus merupakan temuan penting karena telah menjadi jalan pembuka bagi imperialisme dan kolonialisme Eropa terhadap dunia ketiga, termasuk negara-negara Islam. Puncak kolonialisme Eropa terjadi pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 ketika hampir semua kekuatan di Eropa mencari koloni-koloni baru.³² Dengan demikian dapat dipahami bahwa tipologi tersebut adalah konstruksi dari Barat sebagai kolonial yang merasuk pada pemikiran Dalier Noer.

Pada sisi lain, tipologi tersebut membawa dampak terhadap dikotomi salah satu lebih baik. Pandangan inilah yang menyeruak dan mengendap tentang Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Untuk organisasi yang disebut pertama sering diidentikkan dan diasumsikan sebagai suatu lembaga yang lahir dan berkembang serta anggota-anggotanya berbasis di daerah pedesaan. Sehingga, kelompok ini sering disebut sebagai kelompok tradisionalis. Akibatnya,

²⁶ Karya Deliar Noer tersebut adalah “The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942” yang diterbitkan oleh Oxford university Press, 1973, dan buku tersebut diterjemahkan oleh Deliar Noer dalam versi Indonesia, “Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,” diterbitkan oleh LP3ES 1980.

²⁷ Azyumardi Azra, “Liberalisasi Pemikiran NU,” dalam Mujamil Qamar, *NU “Liberal” dari Tradisionalisme Ahlusunah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), 18-9.

²⁸ Mahrus Irsyam, “Islam di Indonesia: Pengembangan Organisasi dan Gerakan Pemikiran”, dalam *Prisma*, nomor 4, tahun XIX, 1990. 34.

²⁹ Lihat Herberth Feith, *The decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 135-36. lihat juga Herberth Feith and Lance Castles (eds), *Indonesia Political Thinking*, (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 14.

³⁰ Lihat Azyumardi Azra, “Liberalisasi Pemikiran NU,” ..., 18-19

³¹ Rumadi, *Post-Tradisonal Islam...*, 21

³² Benedict Anderson menyatakan bahwa “belang imperealisme Eropa” berlangsung selama 5 abad: Portugis dan Spanyol datang pada akhir feodalisme abad ke 16, Belanda era perdagangan abad 17, Inggris dalam pencerahan abad 18, Prancis pada industrialisasi abad 19, dan Amerika dengan *motorized* abad 20. Lihat Ibrahim M. Abu Rabi’, “A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, dalam *September 11: Religious Perspectives On the Causes and Consequences*, Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi (eds.) (England: Hartford Seminary, 2002), 22.

pola pemikiran keagamaannya pun ditipologikan sebagai “Islam tradisional”. Sedangkan untuk organisasi yang disebutkan terakhir, yaitu Muhammadiyah, secara geneologi lebih didasarkan pada masyarakat yang berbasis perkotaan. Bahkan pola pemikiran keagamaannya pun di cap sebagai kelompok “Islam Modernis”. Pada saat yang sama berakibat pada tradisional NU selalu dianggap sebagai kelompok yang terbelakang dan rigid, sementara kelompok Muhammadiyah selalu dianggap sebagai kelompok modernis yang dapat mengantisipasi perkembangan zaman.

Bagaimana pandangan terhadap tradisional NU, sebagaimana diungkapkan seorang antropolog James L. Peacock, “Garuklah kulit orang Jawa Islam maka anda akan dapati Hinduisme...”.³³ Artinya, pandangan mereka membawa implikasi bahwa dibalik permukaan dari simbol-simbol keislaman yang ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa terdapat animisme dan Hindu-Budhisme yang kokoh. Implikasi ini membawa teoritisasi bahwa Islam tradisional sebetulnya sinkretis.

Lihat saja mulai dari sesepuh Indonesianis macam Cristian Snouck Hurgronje, P.J. Zoutmulder, Clifford Geertz, Herry J Benda, Benedict Anderson dll, hingga Mark Woodward, menempatkan amatannya dengan menyebut Islam tradisional sebagai Islam sinkretis.³⁴ Fauzan Saleh sebagaimana dikutip oleh Howard S. Fadespiel selaku promotor doktoralnya di McGill University, Kanada menyimpulkan, Islam sinkretis dengan sebutan “Islam yang belum sempurna”.³⁵ Dari kutipan di atas, jelas bahwa Islam sinkretis sebagai identitas Islam tradisional disebut sebagai Islam yang belum sempurna sekaligus tidak memahami ajaran Islam yang sebenarnya.

Pandangan tersebut adalah sebetulnya simpulan yang tidak lepas dari hasil produksi pengetahuan para antropolog. Simpulan ini merupakan usaha mereka memberi arti terhadap fenomena keagamaan Islam tradisional melalui amatan faktual budaya. Pendeknya, mereka memaknai manusia beragama hanya pada ekspresi budaya. Yakni, sejauh manusia beragama memiliki peran sosialnya yang berkesesuaian dengan kebudayaannya.

Dari-tipologi-tipologi tersebut setidaknya dapat melihat Potret perjalanan sejarah beberapa sebutan pada organisasi yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan pada tahun 1912 ini. Di antara identitas tersebut adalah Islam Modernis, Islam Progresif dan Islam Murni, bahkan Islam Wahabi.³⁶ Jika Daliar Noer memasukkan Muhammadiyah sebagai gerakan modernis Islam di Indonesia. Berbeda dari Noer, James L. Peacock dalam bukunya, menyebut Muhammadiyah sebagai representasi dari gerakan Islam Puritan. Ahmad Jainuri dan Amin Abdullah dengan Reformis, sedang Munir Mul Khan menyebut Muhammadiyah dengan Islam Murni.³⁷

Secara ringkas Ahmad Najib Burhani, mengatakan bahwa Muhammadiyah sebagai gerakan modernis. Sebab menurutnya sejak kelahirannya, organisasi ini menjadi penarik gerbong modernisasi, yang sering diartikan sebagai rasionalisasi di Indonesia.³⁸ Ia berargumen, hal ini bisa dilihat aktivitas yang dilakukan sejak 1912 diantaranya adalah penekanan pada pendidikan modern yang menempatkan akal pada posisi sangat penting, menggunakan sistem kelas, dan mengajarkan materi yang dibutuhkan zamannya.³⁹

³³ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 68-69.

³⁴ Mengenai pandangan-pandangan para indonesianis dipaparkan dengan baik oleh Fauzan Saleh dalam karya disertasinya pada Islamic Studies, McGill University, Kanada, yang ia gunakan untuk mendukung argumentasinya tentang Islam murni dan pembaruan Islam. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Brill, Leiden. Lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 35-76.

³⁵ Howard S. Fadespiel, “Pengantar”, dalam Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni*, 6

³⁶ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan, Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme*, (Bandung: Mizan, 2016), 31-32.

³⁷ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan* 32

³⁸ Ibid., 33

³⁹ Ibid

Pendapat Deliar Noer, James L. Peacock, Ahmad Jainuri dan Amin Abdullah serta Munir Mul Khan tentang tipologi Muhammadiyah akan mengalami pergeseran identitas jika menggunakan tipologi yang didedahkan oleh Fazlur Rahman, Andonis, Khalid Aboe Fadl, bahkan menghasilkan makna identitas yang bertolak belakang dari pada tipologi yang dipaksahadirkan oleh Deliar Noer.

Jika mengacu pada tipologi Fazlur Rahman, tradisionalis NU dapat disejajarkan dengan sebutan neo-modernis. Hal itu didasrkan tradisionalis NU lebih mampu menangkap dialektika tradisi dan modernitas, yakni merawat tradisi untuk direvitalisasi secara terus-menerus dalam problem modernitas. Pada saat pandangan lokal wisdom dalam tradisional NU justru mengalami hermeneutis-sirkular. Yakni sebetuk proses konstektualisasi Islam telah mengalami “pemaknaan” ulang melalui *optic* pribumi lokal-Jawa. Aras gerak lokalisme yang dilakukan para wali menghasilkan epistem khas dengan kemasan ajaran dialektika antara *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja) dan tradisi lokal kemudian diwarisi dan dipertahankan oleh NU.

Dalam perpektif hermeneutika filosofis, apa yang dilakukan oleh tradisional NU adalah “domestikasi ajaran Islam,” yaitu suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengkaitkan dunia teks dengan realitas saat itu berdasarkan horison dalam ruang dan waktu yang berbeda. Sehingga yang terjadi adalah gerak-dialektis antara teks-realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitasnya. Hasilnya, unsur-unsur lokal membuat Islam mengalami tranformasi bentuk dan ekspresi penampakan beragam. Karenanya Islam di Tanah Jawa telah mengalami “pemaknaan” ulang melalui *optic* pribumi lokal-Jawa yang kerap berlainan dengan Islam dalam *optic* pembacaan pribumi-lokal-Madinah. Bagi NU, terjadi domietikasi ajaran Islam sehingga terjadi harmonisasi dengan tradisi lokal. Sedangkan Muhammadiyah terjadi usaha memodernisasi pengetahuan tanpa menghadirkan tradisi lokal. Pendek kataprakonsepsi Muhammadiyah hanya berhenti pada kemodernan semata yang justru memangkas jalan dengan meloncat pada tradisi pada al-Qur'an dan Hadith..

Atas dasar itulah banyak kalangan tidak setuju dengan tipologi Tradisionalis NU yang terbelakang dan Modernis Muhammadiyah yang lebih baik dari identitas NU. Misal, Muhammad Noer Ichwan merasa tipologi tersebut kurang tepat dan membingungkan. Dikatakan kurang tepat karena pola pemikiran kedua kelompok tersebut sekarang sudah mengalami perubahan. Artinya, kelompok yang sering di cap sebagai tradisionalis sekarang ini justru lebih akomodatif dan responsif ketimbang kelompok yang disebut sebagai modernis atau reformais.⁴⁰ Masih menurut Ichwan, Kalaupun tipologi itu digunakan, agaknya perlu dilakukan kualifikasi-kualifikasi tertentu; misalnya saja, apakah “modernis-tradisionalis” itu mengacu kepada ideologi (paham) keagamaan, atau pada tingkatan praksis. Apalagi dengan terjadinya perubahan-perubahan sosiologis dalam pemikiran dan gerakan Islam pada beberapa dasawarsa terakhir ini, maka tipologi lama ini kelihatan semakin tidak mampu menggambarkan dengan lebih akurat peta bumi perkembangan gerakan dan pemikiran Islam.⁴¹

Dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh Arbiyah Lubis, ditemukan bahwa Muhammadiyah termasuk dalam kelompok tradisionalis modernis. Menurutnya, Muhammadiyah tampil sebagai modernis hanya dalam dunia pendidikan, dan dalam memahami teks al Qur'an dan Hadith sebagai sumber ijtihad, Muhammadiyah berada dalam kelompok tradisionalis.⁴² Sementara dalam penelitian lain, Muhammad Azhar juga mengatakan bahwa dalam beberapa hal, NU yang dianggap tradisional, ternyata lebih modern ketimbang Muhammadiyah. Sebagai contoh, proses penerimaan asas Pancasila, pendirian BPR Nusumma, ternyata NU terkesan mendahului Muhammadiyah.⁴³ Nurcholish Madjid, tokoh intelektual

⁴⁰ Mohammad Nor Ichwan, “Islam Tradisionalis dan Modernis...”

⁴¹ Ibid

⁴² Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah*, 185

⁴³ Muhammad Azhar, *Fiqh Peradaban* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), 89.

Muslim Indonesia, juga mengatakan bahwa pola pemikiran Neo-modernisme Islam akan muncul dari kalangan NU yang kaya khazanah klasik, ketimbang Muhammadiyah, dan kini hal itu terbukti dengan munculnya anak muda NU yang tergabung di Postra maupun JIL (Jaringan Islam Liberal). Yang terakhir ini, meski tidak menisbatkan ke NU, akan tetapi tokohnya banyak didominasi oleh kalangan pemuda NU.

Melalui analisis Wacana, tipologi Islam tradisional dan Islam modernis adalah produksi pengetahuan kelompok tertentu untuk melegitimasi posisi NU tradisional yang jumud dan tidak berkembang dan modernis Muhammadiyah yang mampu mengikuti jaman. Pada saat yang sama produksi pengetahuan tipologi meligitimasi bahwa modernis Muhammadiyah adalah beradab, canggih, sebaliknya tradisional NU adalah tidak canggih, singkretis tampak dalam padangan di bawah ini. Bagaimanapun dikotomi modernis-tradisional tersebut merupakan hasil perspektif belahan dunia Barat ketika mengkaji dunia Timur. Barat beradab, Timur tidak beradab. Tipologi ini berjalan hingga rentang waktu yang lama, hingga masuk ke dalam kesadaran psikologis, namun pada akhirnya tipologi tersebut mulai tidak memiliki pijakan teoritis yang kuat dalam dunia akademis.

Transformasi Identitas Muhammadiyah

a. Liberal-Transformatif: Istilah dan Latar Belakang

Sejarah intelektualisme Muhammadiyah kontemporer diwarnai dinamika pemikiran yang ditandai oleh munculnya generasi baru pemikiran keagamaan yang kritis terhadap warisan religio-intelektual Islam dalam Muhammadiyah. Timbulnya kecenderungan baru ini tidak bisa dipisahkan dari dinamika pemikiran yang berkembang terutama pasca reformasi atau Orde Baru, bersamaan dengan transisi demokrasi yang berlangsung. Atmosfer sosial-politik baru itu tidak hanya memberikan kebebasan bagi ekspresi religio-intelektual Islam yang lebih beragam, tetapi menyediakan ruang yang luas bagi kritisisme terhadap warisan pemikiran keagamaan arus utama (*mainstream*). Sementara itu, diskursus keislaman pada level global juga memungkinkan tumbuhnya pemikiran yang bercorak rekonstruksionis dan dekonstruksionis. Generasi baru intelektual Muhammadiyah seperti direpresentasikan oleh figur seperti Moeslim Abdurrahman, Amin Abdullah dan Abdul Munir Mulkhan, termasuk Syafii Maarif.

Berbeda dengan pergeseran dimika pemikiran Post-taradisonal NU yang diusung anak muda NU, gagasan tentang “Liberal-transformatif” Muhammadiyah mendapatkan perlawanan kuat dari kalangan Muhammadiyah sendiri. Istilah “Liberal-transformatif” sendiri merupakan hasil teoritis terhadap dinamika pemikiran Muhammadiyah yang mewakili dari meminjam istilah Nur Fuad sebetuk “blok historis” atau “komunitas epistemis”⁴⁴ dari beberapa pemikir di Muhammadiyah. Kehadiran “komunitas epistemik,” menurut Ahmad Nur Fuad, tidak semata-mata dilihat dari perspektif kronologis. Mereka memiliki kesamaan orientasi pemikiran keislaman kepada yang lebih kultural-intelektual, terbuka dan pluralistik, yang berbeda dari corak pemikiran arus utama dalam Muhammadiyah yang purifikasionis atau revivalis, dan menekankan ortodoksi. Komunitas epistemik ini dapat disebut sebagai blok historis baru dalam Muhammadiyah yang mengembangkan model pemikiran keagamaan baru dan mengadopsi pendekatan-pendekatan baru dalam pemikiran keislaman.⁴⁵

⁴⁴ Istilah *historical bloc* berasal dari intelektual Italia, Antonio Gramsci, yang memaknainya sebagai sistem relasi sosial yang mencerminkan suatu interaksi yang kompleks dari pelbagai kekuatan sosial, sejarah, ide-ide dan relasi-relasi politik. Istilah tersebut digunakan sebagai alat analisis terhadap kaitan antara faktor ideologi di level super-struktur dan faktor realitas sosial di level struktur dasar. Sedangkan *epistemic community* mereka yang menerima suatu versi pemikiran yang dianggap *valid* (absah) secara bersama. Dalam lapangan pengetahuan proses pembentukan komunitas epistemik disebut “mind-set.” Lihat, Ahmad Nur Fuad, *Dari Reformis hingga Transformatif...* 11

⁴⁵ Ahmad Nur Fuad, *Dari Reformis hingga Transformatif...* 280.

Pemikiran keagamaan dan perangkat metodologis yang dikembangkan, misalnya, oleh Amin Abdullah, mengajukan suatu ciri pemikiran keagamaan yang perlu dikembangkan dalam Muhammadiyah, yaitu bahwa metodologi pembaruan pemikiran keagamaan model Muhammadiyah harus senantiasa menyatukan dimensi ajaran “kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah” dengan dimensi *tajdid* dan *ijtihad* sosial. Karakteristiknya adalah adanya hubungan yang bersifat dialektis-hermeneutis (hubungan timbal balik dan bolak-balik), bukan hubungan dikotomis-eksklusif antara sisi normativitas dan historisitas Islam perlunya *tajdid* dan *ijtihad*.⁴⁶

Selain itu, Amin Abdullah juga menawarkan pendekatan “kritis-hermeneutis” dalam memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Dengan kata lain, pendekatan hermeneutika dapat digunakan sebagai alat untuk menafsirkan Islam sehingga ajaran Islam menjadi lebih relevan dengan tuntutan zaman. Sebagai pendekatan dalam penafsiran al-Qur’an, hermeneutika memiliki tugas merekonstruksi dan mereproduksi maksud yang terkandung dalam teks-teks dan simbol-simbol keagamaan.⁴⁷

Hampir senada dengan Amin, Moeslim Abdurahman menawarkan pembacaan terhadap al-Qur’an tidak semata-mata secara skriptural, tetapi dengan pembacaan *double hermeneutics*, yang sekaligus perhadapkan dengan kenyataan sosial yang aktual. Karena itu, Moeslim menyatakan bahwa al-Qur’an menjadi daerah tafsiran yang bersifat *open-ended*. Makna dan pemahaman yang dihasilkan dari penafsiran bersifat subyektif dan relatif, tergantung pada “siapa” yang menafsirkannya. Untuk kepentingan ini, Moeslim mengembangkan “tafsir transformatif” yang dalam rangka memahami gagasan atau kehendak Tuhan dibutuhkan tiga wilayah interpretasi: “*pertama*, memahami konstruk sosial; *kedua*, membawa konstruk itu berhadapan dengan interpretasi teks al-Qur’an; dan *ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.”⁴⁸ Aktualisasi yang terakhir inilah yang mengantarkan pada gerakan sosial, “teologi kiri.”⁴⁹

Gagasan itulah yang memberikan inspirasi bagi kalangan Muhammadiyah yang lebih muda untuk memproduksi pemikiran keagamaan yang lebih relevan dengan jiwa dan zaman mereka. Munculnya anak-anak muda Muhammadiyah yang menaruh minat pada kajian keislaman dari perspektif kritis telah melahirkan komunitas epistemik tersendiri dalam Muhammadiyah, yang mereka namakan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) pada 2003.⁵⁰ Zuly Qodir yang merupakan eksponen utama dari generasi baru ini menyatakan bahwa jika selama ini pemikiran keagamaan Islam dan Muhammadiyah lebih terfokus pada tema-tema ritual simbolik keagamaan, maka generasi baru dalam JIMM menawarkan format pemikiran Islam yang dinilai lebih segar.⁵¹

Proyek dekonstruksi yang dikembangkan oleh kelompok muda dalam JIMM oleh sebagian kalangan dalam Muhammadiyah menilainya sebagai telah keluar dari *mainstream* Muhammadiyah. Sekalipun didukung oleh elite Muhammadiyah seperti Syafii Maarif, tetapi JIMM menghadapi reaksi tajam dari komunitas epistemik atau blok historis yang lain. Sebagian menganggap JIMM sebagai “anak haram” dan tidak layak memakai label Muhammadiyah dalam namanya. Sebagian lagi menyebut kelahiran JIMM sebagai “fenomena orang-orang kecewa” sehingga harus diwaspadai sebagai kelompok yang memanfaatkan Muhammadiyah demi kepentingan pribadi.⁵²

⁴⁶ M. Amin Abdullah, “Religiusitas Kebudayaan Muhammadiyah Dalam Era Perubahan Sosial,” dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 136.

⁴⁷ Ahmad Nur Fuad, *Dari Reformis hingga Transformatif...*, 167.

⁴⁸ *Ibid.*, 187.

⁴⁹ *Ibid.*, 186.

⁵⁰ Ahmad Nur Fuad, *Dari Reformis hingga Transformatif...*, 209.

⁵¹ *Ibid.*, 210.

⁵² Ahmad Nur Fuad, *Dari Reformis hingga Transformatif...* 211

Sejak 2003 sampai 2006, JIMM telah merumuskan tiga pilar dari gerakan intelektual dan kultural yang dicanangkan, selain gagasan-gagasan yang dibicarakan secara kolektif melalui forum-forum pengkajian pemikiran keislaman yang mereka adakan. Tiga pilar tersebut adalah: hermeneutika, ilmu sosial kritis dan *the new social movement*. Dalam pandangan Moeslim Abdurrahman, praksisme merupakan ciri yang menonjol dari gerakan Muhammadiyah, tidak semata-mata intelektualisme atau apalagi tekstualisme. Karena itu, Moeslim Abdurrahman yang merupakan mentor intelektual JIMM menyatakan bahwa tiga pilar yang diusung oleh JIMM tersebut memiliki signifikansi sosial dan intelektual.⁵³

Secara metodologis, proyek intelektual yang utama dari JIMM adalah dekonstruksi (pembongkaran) realitas dan teks. Dekonstruksi realitas tersebut membutuhkan perangkat metodologis sebagai alat analisis untuk memproduksi dan mereproduksi makna yang terkandung dalam teks. Hermeneutika diadopsi sebagai perangkat analisis untuk menemukan makna-makna yang baru dari teks atau dari tafsir atas teks yang selama ini diklaim sebagai kebenaran tunggal. Hermeneutika tidak bermaksud menggantikan teks suci al-Qur'an, tetapi hanya digunakan untuk mereproduksi makna-makna baru (*reproduction of new meanings*) yang lebih sesuai dengan semangat al-Qur'an itu sendiri dan semangat zaman. Hermeneutika tentu saja berbeda dari pendekatan tekstual atau skriptural.⁵⁴

Sepertinya halnya Post-Tradisional NU, kelompok JIMM mengembangkan pendekatan ilmu-ilmu sosial kritis. Penggunaan teori-teori sosial oleh banyak figur Muslim seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun dan Hassan Hanafi dapat dikatakan sangat membantu analisis masalah-masalah sosial yang dialami umat Muslim. Namun, dalam kerangka praksis transformasi dan emansipasi sosial yang dicanangkan oleh JIMM, kerangka teoretis dari ilmu sosial kritis menjadi lebih signifikan daripada teori-teori modernisasi yang justru mendukung keamanan sosial, ekonomi atau politik. Karena itu, konsep-konsep tentang *hegemony* dan *counter-hegemony* yang menekankan kesadaran kaum tertindas dan pembangunan teologi pembebasan menjadi referensi teoretis bagi JIMM.

Dari paparan di atas, meminjam kesimpulan Nur Fuad, bahwa corak intelektualisme yang direpresentasikan oleh blok historis baru ini tidak semata-mata liberal, dalam arti menekankan hak individu untuk melakukan penafsiran terhadap teks-teks suci. Liberalisme semata bertumpu pada kebebasan individu dalam menafsirkan teks suci tanpa harus terikat dengan penafsiran generasi terdahulu. Corak pemikiran liberal cenderung kepada substansi, tidak pada simbolisme formalistik. Liberalisme dibangun di atas prinsip penghormatan kepada kemanusiaan, kesetaraan dan kesederajatan.⁵⁵

Sebaliknya, perspektif anti-liberal mementingkan simbol-simbol, identitas dan bentuk-bentuk eksternal, menekankan otentisitas sumber/kita suci. Menurut perspektif anti-liberal, pemahaman keagamaan disebut otentik jika sesuai dengan pesan yang ada dalam teks ajaran kitab suci. Pemahaman atau pemikiran keagamaan tidak diletakkan dalam konteks sejarah, karena sejarah akan mengurangi otentisitas pemahaman ajaran (tekstual-skripturalistik).

Dalam pandangan Nur Fuad, sampai derajat tertentu, kelompok tersebut yang terakhir jika ditelaah lebih jauh dari kerangka teoretis dan orientasi praksis pada transformasi atau pembebasan tertindas melalui gerakan sosial baru (*new social movement*), maka kelompok ini melampaui liberalisme, dan lebih tepat disebut sebagai kelompok "liberal-transformatif."⁵⁶

⁵³ Ibid., 212.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., 215.

⁵⁶ Ibid., 216.

b. Islam Berkemajuan: Istilah dan latar Belakang

“Berkemajuan”, merupakan salah satu frase pada Mukhtamar Muhammadiyah ke 47 di Makassar, pada tanggal 3-7 Agustus 2015. Tema yang diusung adalah “gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan.” Istilah “berkemajuan”, “maju”, “kemajuan,” dan “memajukan” telah melekat pada gerakan Muhammadiyah sejak awal. Dalam Statuten pertama kali tahun 1912, tercatumkata “memajukan” dalam frasa tujuan Muhammadiyah, ...*memajoekan hal agama kepada angauta-angautanja*. demikian dilansir, Ahmad Najib Burhani.⁵⁷

Kata “kemajuan” juga terdapat dalam tulisan KH. Ahmad Dahlan sebagaimana berikut; “... Sesoedahnya Roesoel (oetoesan-oetoesan) dan sahabat-sahabatnja dan sesoedahnja pemimpin-pemimpin ‘kemadjoean Islam’ pada djaman dahoeloe sehingga sekarang ini, soedahlah sementara lamanja pemimpin-pemimpin bekerdja”⁵⁸

Salah satu referensi historis dari kata “Islam berkemajuan” bisa dilacak pada ucapan KH. Ahmad Dahlan ketika ia mengatakan, “*Dadijo kyai sing kemajoean, odjo kesel anggonmu gawe kanggo Muhammadiyah*”. Menurut Najib Burhani, dalam kalimat tersebut, makna dari kata berkemajuan adalah dekat dengan “selalu berfikir ke depan, visioner, selalu *one step ahead* dari kondisi sekarang”.⁵⁹ Pengertian berkemajuan juga dapat dilihat dalam salah satu buku resmi Muhammadiyah, *Indonesia berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, disebutkan bahwa makna berkemajuan adalah “manusia yang senantiasa mengikuti ajaran agama dan sejalan dengan kehendak jaman.”⁶⁰ Masih dalam buku tersebut, kata “berkemajuan” yang bersanding dengan kata Indonesia, yakni “Indonesia berkemajuan” dimaknai sebagai negara utama (*al-madinah al-fazilah*), negara berkemakmuran dan berkeadaban (*umran*) dan negara yang sejahtera. Lebih lanjut buku tersebut menjelaskan, “negara berkemajuan adalah negara yang mendorong terciptanya fungsi kerisalahan dan kerahmatan yang didukung sumber daya manusia yang cerdas, berkepribadian, dan berkeadaban.”⁶¹

Dari potret *sejarah* istilah “Islam berkemajuan” jejaknya sudah ada jaman awal Muhammadiyah. Mempertegas fakta historis tersebut, Haedar Nashir menyebutkan, pandangan Islam Berkemajuan merujuk pada sejarah kelahiran dan hasil sistematisasi dari Muhammadiyah generasi awal pada era Ahmad Dahlan. Lebih lanjut ia mengatakan, “pandangan Islam Berkemajuan memiliki landasan teologis, historis, ideologis, dan epistemologis pada jati diri Muhammadiyah sendiri sebagai gerakan Islam dan dakwah *amar ma’ruf nahi mungkar* serta *tajdid* sebagaimana terkandung dalam pasal identitas Muhammadiyah pada Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tanggah Muhammadiyah.”⁶²

Masih menurut Haedar Nashir, spirit Islam Berkemajuan adalah berpijak pada kelahirannya untuk menjadi penyambung mata rantai pembaharuan Islam yang berorientasi pada kemajuan. Muhammadiyah hadir untuk melakukan pembaharuan dan pencerahan dari kondisi umat Islam dan bangsa Indonesia yang kalah itu terjajah dan tertinggal dalam banyak aspek kehidupan. Muhammadiyah menghadirkan Islam sebagai agama yang maju dan memajukan peradaban umat manusia sebagai *din al-ḥadharah*. Mendukung spirit makna “kemajuan” yang disampaikan, Nashir mengutip pendapat Sholichin Salam, bahwa apa yang dilakukan oleh Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah generasi awal adalah melawan kekolotan, taklid (fanatisme) dan mengerjakan

⁵⁷ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan, Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme*, (Bandung: Mizan, 2016), 38.

⁵⁸ Ibid., 38.

⁵⁹ Ibid., 39

⁶⁰ PP Muhammadiyah, *Indonesia berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna* (Yogyakarta: PPM, 2014), 10.

⁶¹ Ibid., 12

⁶² Haedar Nashir, “Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah,” dalam Alpha Amirrachman, dkk. (ed.), *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan* (Bandung: Mizan, 2015), 13

apa saja yang dipusakai nenek moyangnya meskipun ia sudah terang bukan dari ajaran Islam (tradisionalisme). Melanjutkan argumen tersebut, Nashir juga mengutip pendapatnya Mukti Ali tentang misi pembaharuan Muhammadiyah, yaitu; membersihkan Islam di Indonesia dari pengaruh dan kebiasaan yang bukan Islam, reformulasi doktrin Islam dengan pandangan alam pikiran modern, reformulasi ajaran dan pendidikan Islam, dan mempertahankan Islam dari pengaruh dan serangan luar.⁶³

Artikulasi dari spirit kemajuan di atas inilah yang mengantarkan Muhammadiyah pada ideologi modernisme dan reformisme Islam, yang muaranya adalah untuk melahirkan pencerahan yang mengandung makna pemurnian (purifikasi) dan pengembangan (dinamisasi) dalam gerakan Muhammadiyah. Seluruhnya, berpangkal dari gerakan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah (*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*) untuk menghadapi perkembangan jaman.

Hanya saja, potret sejarah tentang identitas Islam Berkemajuan yang mengacu pada kepada visi dan ciri berfikir ke depan Muhammadiyah, ia tidak menjadi istilah khusus yang mengacu pada simbol, slogan atau jargon tertentu pada Muhammadiyah. Sebab, setelah masa-masa KH. Ahmad Dahlan, istilah tersebut tidak menjadi identitas khusus terhadap Muhammadiyah.

Setelah lama tidak populer, istilah "Islam berkemajuan" digunakan dalam judul buku yang terbit tahun 2009, *Islam Berkemajuan: Kisah Perjuangan KH. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah Masa Awal*. Konon buku ini merupakan rintisan dari Kiai Syuja' (1882-1962) tentang gurunya, yakni KH. Ahmad Dahlan yang semula berjudul, *Muhammadiyah dan Pendirinya*. Maksud *Islam Berkemajuan* pada judul buku tersebut sebagaimana dipaparkan dalam kata pengatarnya, mencakup lima elemen, antara lain; tauhid yang murni, memahami al-Qur'an dan Sunnah secara mendalam, melembagakan amal salih yang fungsional dan solutif, berorientasi kekinian dan masa depan, bersikap toleran, moderat dan suka berkerja sama.⁶⁴ Secara defitif, buku tersebut tidak memberikan penjelasan tentang istilah Islam Berkemajuan selain dari paparan elemen-elemennya sebagaimana penjelasan di atas.

Salah satu pimpinan Muhammadiyah, Yunahar Ilyas menekankan, bahwa dimensi terkuat dari Islam Berkemajuan adalah pada "ide dan gagasan". Ia lantas membedakan dengan Islam Nusantara, yang menurutnya memiliki dimensi sangat kuat pada tempat atau lokasi.⁶⁵ Lebih jauh, Yunahar Ilyas, yang menjabat ketua PP Muhammadiyah yang membidangi Tarjih dan Tabligh itu menguraikan tentang lima pondasi dan sekaligus pilar dari Islam Berkemajuan. Kelima hal itu telah menjadi ciri khas Muhammadiyah sejak awal kelahirannya hingga hari ini dengan beberapa konstektualisasi, antara lain:⁶⁶

Pertama, tauhid. Menurut Yunahar, Muhammadiyah sepanjang usianya terus melakukan upaya pemurnian tauhid. Muhammadiyah menginginkan tauhid yang murni. Ketauhidah yang murni pada akhirnya akan membawa masyarakat yang maju, dengan perilaku beragama yang efektif dan efisien. "Jika tauhid tidak murni, beragama jadi berbiaya mahal," kata Yunahar. Dalam rangka mewujudkan tauhid yang murni, Muhammadiyah menolak semua bentuk sintesisme, singkretisme dan relativisme agama.

Kedua, pemahaman al-Quran dan Hadis secara independen, komprehensif dan integratif. Dalam hal ini, Muhammadiyah tidak terikat dengan aliran theologis, mazhab fikih serta tarekat sufiyah manapun. Menurut Yunahar, Muhammadiyah tetap pada posisi sebagai *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sesuai dengan sebutan nabi dalam hadis *al-firqah al-najiyah min al-salaf*. Dengan posisi ini, Muhammadiyah tidak menolak sama sekali atau anti terhadap mazhab, aliran theologis, atau tarekat sufiyah. Terutama dalam hal fikih, Muhammadiyah lebih mementingkan

⁶³ Ibid., 13.

⁶⁴ Ibid., 42-43

⁶⁵ Ibid., 43.

⁶⁶ Lihat <http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/09/10/pondasi-islam-berkemajuan-menurut-prof-yunahar-ilyas/> diakses 13 November 2017

metodologinya atau fikih *manhaji* bukan fikih *mazhabi*. Muhammadiyah tetap mempertimbangkan semua pendapat para imam mazhab dalam mengambil suatu *istinbat* hukum. Demikian halnya dalam tasawuf, Muhammadiyah memandang bahwa tasawuf sebenarnya telah diajarkan dan dipraktikkan oleh Nabi.

Ketiga, tajdid. Muhammadiyah memandang bahwa tajdid memiliki dua sayap yang harus berjalan seimbang. Yaitu pemurnian (purifikasi) dan dinamisasi (modernisasi). Purifikasi dalam ranah akidah, ibadah dan akhlak. Sementara dinamisasi dalam semua aspek kehidupan yang sangat luas, meliputi bidang ekonomi, politik, sosial, budaya, pendidikan, kesehatan, dan lain-lain. Yunahar memandang bahwa Muhammadiyah masih harus lebih giat lagi dalam melaksanakan tajdid dinamisasi. “Tajdid kedua ini masih kurang,” ujarnya. Kyai Dahlan, kata Yunahar, telah melakukan tajdid sesuai dengan zamannya dengan mendirikan sekolah dan rumah sakit modern, misalnya. Meskipun sempat ditertawakan, tawaran ini pada akhirnya diterima luas. Hari ini harusnya Muhammadiyah mampu untuk mengaktualkan tajdid dalam bidang politik dan ekonomi untuk ditawarkan kepada Negara.

Keempat, moderat (*wasatiyah*). Muhammadiyah selalu memilih jalan tengah di antara dua kutub ekstrem. “Kita harus paham radikal, harus paham liberal, baru kemudian mengambil sikap,” katanya. Aktualisasi dari moderat ini adalah tidak bersikap hegemonik serta selalu menghargai pendapat orang lain. “Jadilah muslim yang biasa-biasa saja sebagaimana Pak AR,” ujar Yunahar.

Sementara itu, dalam sambutannya pada Muktamar Muhammadiyah ke 47 di Makassar, Din Syamsuddin menyampaikan apa yang dimaksud dengan Islam Berkemajuan. Menurutnya, “Islam Berkemajuan adalah visi keislaman Muhammadiyah yang tidak terikat dimensi ruang, tidak terikat dimensi waktu karena itu akan menjadi terbatas, tetapi lebih kepada dimensi ketiga, yaitu dimensi gerak, menggerakkan kehidupan umat dan bangsa, ‘hari ini harus lebih baik dari kemarin, hari akan datang harus lebih baik dari hari ini.’ Itulah Islam Berkemajuan yang kita mantapkan.”⁶⁷ Atas dasar inilah Muhammadiyah akan terus memiliki pijakan bergerak pada aras kemajuan untuk peradaban dunia.

c. Transformasi Identitas NU

1. Post-Tradisionalisme NU: Istilah dan Latar Belakang

Istilah postra kali pertama muncul ketika ISIS (*Institute for Social and Institutional Studies*), sebuah LSM yang dikelola anak-anak muda NU di Jakarta, menyelenggarakan sebuah diskusi untuk mengamati munculnya gairah baru intelektual di kalangan anak muda NU pada Maret 2000 di Jakarta. Gema dari wacana ini terus meluas terutama setelah LKIS menjadikan “postra” sebagai landasan ideologisnya dalam *strategis planning* pada Mei 2000 di Kaliurang Yogyakarta. Ideologi itu pula yang kemudian menjadi judul buku terjemahan Ahmad Baso atas sejumlah artikel Muhammad Abid al-Jabiri. Buku terjemahan Ahmad Baso, meskipun memakai kata “Post-Tradisionalisme Islam” namun di dalamnya tidak menjelaskan sama sekali apa sebenarnya makna dari postra itu sendiri. Beberapa bulan kemudian, dua aktivis ISIS, Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman memberi sedikit “muatan” dengan menerbitkan buku berjudul *Post-Tradisionalisme Islam, Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*, (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000). ISIS kemudian menerbitkan sebuah bulletin yang diberi nama “Postra”. Wacana postra semakin matang ketika Lakpesdam NU melakukan kajian yang agak serius mengenai tema ini dalam Jurnal *Taswirul Afkar* No. 9 tahun 2000. Setelah itu, postra telah benar-benar menjadi wacana publik dan banyak diperbincangkan orang dalam berbagai diskusi, seminar dan juga liputan media massa.⁶⁸

⁶⁷ Haedar Nasir, “Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah”.. 43-44.

⁶⁸ Rumadi, *Post-Tradisonal Islam: Wacana Intelektualitas dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2008) , 125-126

Spirit utama aktifitas intelektual komunitas postra adalah semangat untuk terus menerus mempertanyakan kemapanan doktrin dan tradisi, berdasar nilai-nilai etis yang mereka peroleh setelah bergumul dengan berbagai tradisi keilmuan, baik melalui kajian, penelitian, maupun penerbitan buku dan jurnal. Selain itu, spirit gerakan intelektual yang dilakukan anak-anak muda NU berangkat dari kesadaran untuk melakukan revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan tradisi (*turath*) sebagai basis untuk melakukan transformasi. Dari sinilah komunitas postra bertemu dengan pemikir Arab modern seperti Muhammad Abed al-Jabiri dan Hassan Hanafi yang mempunyai apresiasi tinggi atas tradisi sebagai basis transformasi. Dengan begitu, post-tradisionalisme Islam menjadikan tradisi sebagai basis epistemologinya, yang ditransformasikan secara meloncat, yakni pembentukan tradisi baru yang berakar pada tradisi miliknya dengan jangkauan yang sangat jauh untuk memperoleh etos progresif dalam transformasi dirinya.⁶⁹

Secara epistemis, postra mengambil bentuk dengan “mengobyektivisme” (*maudhu’iyyah*) dan “merasionalisasi” (*ma’quliyyah*) atas tradisi. “Obyektivisme” berarti menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya sendiri. Sedangkan merasionalisasi berarti menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.⁷⁰ Dengan dua pendekatan tersebut, tradisi tidak lagi bertindak sebagai sesuatu yang hadir sebagai bagian dari keberadaan kita, yang mewujudkan sebagai subyek, tapi sebagai obyek yang berada di luar kita yang patut dikaji secara rasional dan obyektif. Obyektivisme dan rasionalisme tersebut dilakukan dengan menggunakan analisis struktural dengan asumsi bahwa tradisi bukanlah sebuah komposisi mati, tapi lebih merupakan sistem dan struktur yang terbentuk. Analisis struktural berupaya untuk merombak struktur dengan menjadikan sistem bakunya sebagai variabel yang selalu berubah-ubah. Hal itu berarti juga sebagai pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya, dan pada gilirannya akan membuka kesempatan untuk menanamkan otoritas kita sendiri. Analisis tradisi semacam ini juga disebut sebagai dekonstruksi.

Dengan menggunakan optik tradisi sebagaimana telah diuraikan, maka bagi Rumadi, problem postra sebenarnya adalah bagaimana melakukan pembaharuan pemikiran keagamaan yang tentu saja harus mengkritik tradisi di satu pihak, namun di pihak lain ada kebutuhan untuk “tergantung” pada tradisi sebagai basis transformasi. Memang para ulama zaman dulu telah merumuskan kaidah yang sangat baik: *al-muhafadzah ‘ala al-qadim al-ṣalih, wa al-akhdzu bi al-jadid al-aṣlah* (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengadopsi tradisi baru yang lebih baik), namun problemnya ternyata tidak sesederhana rumusan kaidah tersebut. Kerumitan problem itu terjadi karena adanya tarik menarik yang terkadang sangat kuat antara “modernisme” dan “tradisionalisme” yang secara natural memang sulit disandingkan. Pertentangan itu juga tercermin dalam menyikapi modernitas yang masing-masing dianggap sebagai pilihan, yakni pilihan antara menerima model paradigma Barat dalam politik, ekonomi, budaya, dan juga *science*; atau memilih tetap mempertahankan tradisi yang dianggap sebagai model alternatif, orisinal, dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Dari asumsi “pilihan” yang bersifat ekstrim tersebut kemudian muncul kelompok ketiga yang lebih “eklektik” dalam mengambil sikap. Sikap ini berupaya untuk mengambil unsur-unsur “yang terbaik”, baik yang terdapat dalam model Barat modern maupun yang berasal dari tradisi dan masa lalu Islam, serta berupaya menyatukan keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model sebelumnya.⁷¹

Lebih lanjut, Rumadi menyebut bahwa postra merupakan konstruk intelektualisme yang berpijak pada (dan dari) kebudayaan lokal Indonesia, bukan tekanan dari luar (proyek “asing”) yang berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, mulai

⁶⁹ Ibid., 138.

⁷⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 28.

⁷¹ Rumadi, *Post-Tradisonal Islam...* 146.

dari kalangan buruh, mahasiswa, petani, LSM, pesantren, dan sebagainya. Postra tidak hanya mengakomodasi pemikiran liberal dan radikal seperti Hassan Hanafi, Mahmoud Mohammed Thaha, al-Na'im, Arkoun, Abu Zayd, Syahrour, Khalil Abd al-Karim, tapi juga tradisi pemikiran sosialis-Marxis, Post-strukturalis, Postmodernis, gerakan feminisme, dan juga *civil society*.⁷²

Secara khusus disebutkan bahwa metodologi pemikiran dan politik postra dikonstruksi melalui pemikiran al-Jabiri. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran al-Jabiri melalui proyek "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al'Aql al-'Arabi*) mempunyai posisi yang sangat penting, di samping tokoh-tokoh yang telah disebutkan.

Berpijak pada metodologis di atas, Rumadi lantas menggarisbawahi geneologi intelektual komunitas postra. *Pertama*, komunitas postra masih menjadikan Timur Tengah sebagai pusat orientasi intelektualnya, sebagaimana generasi NU sebelumnya seperti KH. Hasyim Asy'ari, Bisri Syamsuri, Wahab Chasbullah dan sebagainya. Hanya saja, generasi postra mengambil jalur intelektual dari dari pemikir-pemikir yang berwawasan kritis sebagaimana telah diuraikan di atas. *Kedua*, di samping Timur Tengah, mereka juga terbuka dengan khazanah pemikiran lain untuk memperkaya khazanah tradisionalnya seperti tradisi marxis, post-strukturalis, post-modernisme, tradisi filsafat kritis yang berkembang di Barat seperti Perancis, Jerman, dan sebagainya. Khazanah lain ini menjadi sangat penting, karena dari situlah mereka bisa mendialogkan pengetahuan tradisional yang mereka peroleh dari pesantren dengan model-model pembacaan baru yang berkembang di belahan dunia lain. Dari sinilah muncul watak kosmopolitanisme generasi postra. *Ketiga*, geneologi intelektual generasi postra sebagian besar tidak dibentuk melalui hubungan "guru-murid" sebagaimana generasi sebelumnya, tetapi dibentuk melalui gesekan intelektual dan hasil bacaan atas karya-karya tokoh. Berbeda dengan geneologi intelektual ulama nusantara zaman lampau yang lebih mementingkan pertemuan fisik dalam relasi "guru-murid", perkembangan modern ternyata menggeser pola tersebut meskipun tidak menghilangkan pola lama sama sekali.⁷³

Masih menurut Rumadi, ada beberapa karakteristik yang menandai postra. *Pertama*, melepaskan diri dari kungkungan tradisi. Bagi kalangan postra, pembaruan harus berangkat dari tradisi, namun tradisi hanya dijadikan sebagai dasar pijak untuk melakukan transformasi. Dengan demikian, postra tidak menolak tradisi dan juga tidak menerima apa adanya, namun mengolahnya secara kreatif dan proporsional. Tradisi di sini bisa berarti praktek keberagamaan dan yang lebih penting adalah tradisi pemikiran. *Kedua*, melepaskan beban sejarah dimana umat Islam tidak merasa menjadi bagian dari sejarah kemanusiaan universal, tapi umat yang mempunyai sejarahnya sendiri, yang harus mengelompok dan punya tradisi sendiri yang berbeda dengan umat lain. Dari sini mereka kemudian ingin mengembangkan kebudayaan Islam sebagaimana dicontohkan Nabi saw yang ujung-ujungnya adalah mendirikan negara Islam. Beban demikian harus dilepas, karena yang menjadi tuntutan bukan masyarakat yang hegemonik dimana yang satu menguasai yang lain, tapi masyarakat plural yang egaliter, demokratis, dan berkeadilan. *Ketiga*, melepaskan diri dari ikatan harfiyah teks dalam menggali pesan-pesan keagamaan. Ikatan berlebihan terhadap teks ini yang sekian lama telah mengungkung pemikiran umat Islam.⁷⁴

2. Islam Nusantara: Istilah dan Latar Belakang

Muktamar NU ke-33 yang dilaksanakan pada tanggal 1-5 Agustus 2015 di Jombang Jawa Timur, menghadirkan tema "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Islam dan Dunia". Berbeda dengan Muktamar Muhammadiyah ke 47, di Makassar, tagggal 3-7 Agustus 2015, yang mengusung "Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan" relatif tidak begitu

⁷² Ibid., 179.

⁷³ Ibid., 183.

⁷⁴ Ibid., 183-184.

konroversial. Sebaliknya, “Islam Nusantara” sebagai jargon Muktamar NU menghadirkan debat publik, baik pujian, kritik, sampai hujatan lompatan dari berbagai mulut dan tulisan.

Dari tigapemaknaan atas, buku tersebut memberi kesimpulan bahwa “Islam Nusantara” secara akademik, wilayah kajian Islam Nusantara meliputi kajian *geografis*, *antropologis*, *sosiologis*, dan *futuristik*. Kajian secara *geografis* meliputi kajian Islam berbasis kawasan, *demografis* sekaligus *historis*. Secara *antropo-sosiologis* meliputi kajian terhadap tipologi, budaya, politik dan etika masyarakat Nusantara. Sedangkan Futuristik merupakan kajian islam yang meliputi prediksi dan strategi mengenai perkembangan masyarakat muslim Nusantara di masa mendatang.⁷⁵

Mendukung argumen di atas, Azyumardi Azra dalam esainya, *Islam Indonesia Berkelanjutan*, menjabarkan term “Islam Nusantara” yang menurutnya, dalam dunia akademis mengacu kepada “Southeast Asian Islam” yang terdapat di wilayah Muslim Indonesia, Malaysia, Brunei, Pattani (Thailand Selatan) dan Mindanau (Filipina Selatan). Wilayah Islam Nusantara dalam literatur prakolonial disebut “negeri bawah angin” (*lands below the wind*). Lebih spesifik dalam literatur Arab sejak abad ke-16, kawasan Islam Nusantara disebut “*bilad al-Jawi*” (Negeri Muslim Jawi), yaitu Asia Tenggara. Umat Muslimin Nusantara biasa disebut sebagai “*ashab al-Jawiyyin*” atau “*jama’ah al-Jawiyyin*”. Wilayah Islam Nusantara adalah salah satu dari delapan ranah *religio-cultural* Islam. Tujuh ranah agama-budaya Islam lain adalah Arab, Persia/Iran, Turki, Anak Benua India, Sino Islamic, Afrika Hitam dan Dunia Barat. Meski memegang prinsip pokok dan ajaran yang sama dalam akidah dan ibadah, namun setiap ranah memiliki karakter keagamaan dan budayanya sendiri.⁷⁶

Penjelasan tak kalah menarik, Teuku Kemal Fasya dalam esainya, *Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara*, dengan mendefinisikan bahwa Islam Nusantara ialah proses penghayatan dan pengamalan lokalitas umat yang tinggal di Nusantara. Penabalan kata “Nusantara” bukan sekadar penegasan nama tempat atau nomina, melainkan lebih penting, penjelasan *adjectiv* atau kualitas Islam “di sini” yang berbeda dengan Islam “di sana”. Keberhasilan Islam jadi agama Nusantara yang damai tak bisa dilepaskan dari daya adaptasi dan resiliensi pengetahuan, kesenian dan kebudayaan lokal. Kredo teologis yang serba melangit itu bertemu dengan dimensi kultural masyarakat dan beresonansi melalui pengetahuan lokal.⁷⁷ Melengkapi argumentasi tersebut, KH Afifuddin Muhajir, Guru Utama Fiqh-Ushul Fiqh di Pesantren Sukorejo, Situbondo, memaknai “Islam Nusantara” sebagai “pemahaman, pengamalan, dan penerapan Islam dalam segmen fiqih mu’amalah sebagai hasil dialektika antara *naş*, *shari’at*, dan *’urf*, budaya, dan realita di bumi Nusantara.”⁷⁸ Begitu juga Abdul Moqsith Ghozali, menyebut Islam Nusantara sebagai “Islam yang sanggup berdialektika dengan kebudayaan masyarakat.”⁷⁹

Artikulasi “Islam Nusantara” juga dapat diperoleh melalui rumusan “Pribumsasi Islam” yang pernah dilontarkan oleh Gus Dur (KH. Abdurahman Wahid) pada dekade tahun 80-an. Bagi Gus Dur, dengan tegas menyatakan bahwa “Pribumisasi Islam” tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam. Selain itu, “Pribumusasi Islam” tidak lantas menempatkan Islam dalam subordinasi budaya dan tradisi, tidak pula melakukan “Jawanisasi” atau singkretisme. Sebaliknya, tujuannya adalah bagaimana agar Islam di pahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya, dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam

⁷⁵ Ibid., 6.

⁷⁶ Azyumardi Azra, “Islam Indonesia Berkelanjutan”, dalam *Opini Kompas*, 3 Agustus 2015.

⁷⁷ Teuku Kemal Fasya, “Dimensi Puitis dan Kultural Islam Nusantara”, dalam *Opini Kompas*, 4 Agustus 2015.

⁷⁸ Afifuddin Muhajir, “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia” dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 61-68.

⁷⁹ Abdul Moqsith Ghozali, “Metodologi Islam Nusantara” dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 106-116.

merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.⁸⁰ Atas dasar itulah Akhmad Sahal, penyunting buku, *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, menyakini bahwa “Islam Nusantara” merupakan dimensi keagamaan dan budaya yang saling berjalinkelindan satu sama lain. Dimensi ini adalah suatu cara Islam berkompromi dengan batas wilayah teritorial yang memiliki akar budaya tertentu.

Dari pijakan inilah, NU menyakini dialektika Islam dan budaya mengantarkan Islam sepenuh-penuhnya tidak lagi menampilkan diri secara kaku dan tertutup, akan tetapi menghargai keberlainan. Islam dengan begitu sangat mengakomodir nilai-nilai yang sudah terkandung dalam suatu wilayah tertentu. Hal ini ditegaskan pula oleh Gus Dur, yang mengatakan, “Tumpang tindih antara agama dan budaya akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang.”⁸¹

Gagasan “Islam Nusantara” yang menjadi tema Muktamar NU di Jombang bukan hal yang baru (saja) dilahirkan oleh NU, apalagi sebagai aliran baru. Istilah ini, pertama tercatat pada tahun 2008 lalu, Taswirul Afkar (Jurnal yang diterbitkan oleh Lakpesdam NU), mengangkat tema “Islam Nusantara” sebagai bahan kajian di edisi ke-26. Kemudian, sejak tahun 2013 di lingkungan perguruan tinggi NU (Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama, STAINU, Jakarta) sudah dibuka program pascasarjana Sejarah Kebudayaan Islam yang berkonsentrasi pada Islam Nusantara. Pada saat yang sama, potret historis Islam Nusantara sudah eksis sejak pertama kali dakwah Islam hadir dan berkembang di Tanah Air Nusantara ini, meskipun tentu saja belum dirumuskan dalam frasa “Islam Nusantara”.

PENUTUP

Tipologi yang dikembangkan oleh Deliar Noer untuk menjelaskan gerakan pembaruan Islam yang muncul sejak abad ke-19 dengan menyesuaikan pemikiran modern yang merupakan kelanjutan dari wacana modernisme yang tumbuh di Barat. Pandangan inilah yang menyeruak dan mengendap tentang Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Untuk organisasi yang disebut pertama sering diidentikkan dan diasumsikan sebagai suatu lembaga yang lahir dan berkembang serta anggota-anggotanya berbasis di daerah pedesaan. Sehingga, kelompok ini sering disebut sebagai kelompok tradisionalis. Akibatnya, pola pemikiran keagamaannya pun ditipologikan sebagai “Islam tradisionalis”. Sedangkan untuk organisasi yang disebutkan terakhir, yaitu Muhammadiyah, secara geneologi lebih didasarkan pada masyarakat yang berbasis perkotaan. Bahkan pola pemikiran keagamaannya pun di cap sebagai kelompok “Islam Modernis”. Pada saat yang sama berakibat pada tradisionalis NU selalu dianggap sebagai kelompok yang terbelakang dan rigid, sementara kelompok Muhammadiyah selalu dianggap sebagai kelompok modernis yang dapat mengantisipasi perkembangan zaman.

Melalui analisis Wacana, tipologi Islam tradisionalis dan Islam modernis adalah produksi pengetahuan kelompok tertentu untuk melegitimasi posisi NU tradisional yang jumud dan tidak berkembang dan modernis Muhammadiyah yang mampu mengikuti jaman. Pada saat yang sama produksi pengetahuan tipologi meligitimasi bahwa modernis Muhammadiyah adalah beradab, canggih, sebaliknya tradisionalis NU adalah tidak canggih, singkretis. Wacanantersebut di rekonstruksidanmenghasilkankesimpulan di bawahini.

Pertama, Muhammadiyah dengan pemikirannya tentang Islam Berkemajuan semakin menegaskan tentang jati dirinya tentang kemoderan. Salah satu referensi historis dari kata “Islam

⁸⁰ Abdurahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 33-48. Lihat juga Akhmad Sahal, “Kenapa Islam Nusantara?,” dalam Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 17.

⁸¹ Akhmad Sahal (eds.), *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Cet. I (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 33.

berkemajuan” bisa dilacak pada ucapan KH. Ahmad Dahlan ketika ia mengatakan, “*Dadijo kyai sing kemajoean, odjo kesel anggonmu gawe kanggo Muhammadiyah*”. Menurut Najib Burhani, dalam kalimat tersebut, makna dari kata berkembang adalah dekat dengan “selalu berfikir ke depan, visioner, selalu *one step ahead* dari kondisi sekarang”. Teoritersebutdidiukungdenganlima pondasi dan sekaligus pilar dari Islam Berkemajuan. Kelima hal itu telah menjadi ciri khas Muhammadiyah sejak awal kelahirannya hingga hari ini dengan beberapa konstektualisasi, yaitu: tauhid; pemahaman al-Quran dan Hadis secara independen, komprehensif dan integratif; amalsalih; tajdid; danmoderat (*wasatiyah*).

Kedua, NahdlotulUlama’ dengan pemikirannya tentang Islam Nusantara dan menyebut dirinya sebagai post-tradisionalisme (postra) Islam. Spirit gerakan intelektual yang dilakukan anak-anak muda NU berangkat dari kesadaran untuk melakukan revitalisasi tradisi, yaitu sebuah upaya untuk menjadikan tradisi (*turath*) sebagai basis untuk melakukan transformasi. Kaidah yang diusungyaitual-*muḥafadzah ‘ala al-qadim al-ṣalih, wa al-akhdzu bi al-jadid al-aṣlah* (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengadopsi tradisi baru yang lebih baik). Islam Nusantarasecara akademik, membahaswilayah kajian Islam Nusantara meliputi kajian *geografis, antropologis, sosiologis, dan futuristik*. Dari pijakan inilah, NU menyakini dialektika Islam dan budaya mengantarkan Islam sepenuh-penuhnya tidak lagi menampilkan diri secara kaku dan tertutup, akan tetapi menghargai perbedaan. Islam dengan begitu sangat mengakomodir nilai-nilai yang sudah terkandung dalam suatu wilayah tertentu.

DAFTAR RUJUKAN

- al-Jabiri, M. 'Abid. *Post-Tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Basso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Atha Mudhar, Muhammad. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Azra, Azyumardi, "Liberalisasi Pemikiran NU," dalam Mujamil Qamar, *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Bakker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Galia Indonesian 1984.
- Ball, Tarence and Richard Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, New York: Harper Collins College Publishers, 1995.
- Farid, Mas'udi Masdar. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998.
- Feith, Herberth and Lance Castles (eds), *Indonesia Political Thinking*, Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Feith, Herberth, *The decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Relegius Devolepment in Maroko and Indonesia* . New Haven: Yale University Press, 1968.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Ushul Fiqh Madhhab Sunni*. terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris. Jakarta: PT. Raja Grafinndo, 2001.
- Holsti, Cole R., *Content Analysis For The Social Science and Humanities*, Vontower: Departement Of Political Science University Of British Colombia, 1969.
- Irsyam, Mahrus, "Islam di Indonesia: Pengembangan Organisasi dan Gerakan Pemikiran", dalam *Prisma*, nomor 4, tahun XIX, 1990.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: pendekatan Sermantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husen, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Majdid, Nurcholish, *Islam: Doktrin dan Paradaban*, Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina, 1992.
- Mas'udi, Masdar Farid, "Menuju Keberagaman yang Populistik: Reorientasi Pemikiran Keagamaan Nahdhatul Ulama-Muhammadiyah" dalam Yunahar Ilyas et al. (eds.), *Muhammadiyah dan NU: Reorientasi Wacana keIslaman*, Yogyakarta: Kerjasama LIPPI UMY, LKPSM NU dan PP Al-Muhsin, 1993.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2002.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake sarasin, 2000.
- Mulkhan, Munir, "Islam dan Masalah Terorisme: Rasa Terancam Dorong Radikalisme", bagian ke 2 dalam *Jawa Pos*, 26/11/2002.
- Nata, Abudin. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2001.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES 1994.
- Partanto, Pius A. dan M Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.

- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi, 2004.
- Sumaryono, E, *Hermeneutika; Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Supena, Ilyas. dan M. Fauzi. *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*.Jogjakarta: Gama Media, 2005.
- Tarski, A., “The Semantik Conception of Turth and the Foundation of Semantics” dalam Robert M. Harnish (ed), *Basic Topics in the Philosophy of Language*, New York: Harvester Wheatstsheaf, 1995.
- Taylor, Allan R., *The Islamic Question in Middle East Politics*, London: Westview, 1988.
- Theodorson, Geroge A. and Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, New York: Barnes & Noble Books, 1969.
- Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (ed.) *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPPI Press, 2005.
- Viault, Birdsall S., *Western Civilazation Since 1600*, McGraw Hill Publising Company, 1990.
- Wahid, Salahuddin, “Kata Pengantar:: Menggagas Rujuk Dua Raksasa”, dalam Ma'mun Murad Al-Barbasy dkk. (ed.), *Muhammadiyah-NU: Mendayung Ukhuwah ditengah Perbedaan*, Malang: UMM Press, 2004.