

BAB VIII

ISLAM DAN PEMBARUAN

A. Pengertian Pembaruan Islam

Dalam tradisi khajanan intelektual Islam, istilah pembaruan (dalam konteks ini, pembaruan Islam) dianggap sebagai terjemahan dari kata Arab *tajdid*,¹ dan juga *modernism* dalam terminologi Barat.² Menyadari atas kandungan makna negatif, sudah barang tentu di samping kandungan makna positifnya, dalam istilah modernisme, kemudian Harun Nasution memberikan saran terutama kepada umat Islam (Indonesia) sebaiknya agar menggunakan istilah “pembaruan” saja untuk menunjuk pembaruan dalam Islam, termasuk di Indonesia.³ Dengan ungkapan lain, kata “pembaruan” dianggap lebih tepat dipergunakan oleh umat Islam untuk menunjuk pembaruan dalam Islam ketimbang kata modernisme. Hal demikian itu kemudian direpresentasikan oleh Harun Nasution melalui sebuah judul bukunya *Pembaharuan dalam Islam*.⁴ Di samping term *tajdid*, terkait dengan pembaruan keagamaan dalam Islam, sebenarnya dikenal pula istilah *ishlah* dengan makna perubahan (dalam konteks perbaikan),⁵ yang pada level operasional di lapangan lebih menampakkan dalam bentuk gerakan purifikasi atau pemurnian Islam. Berpangkal pada pemaknaan ontologis terhadap dua term ini, *tajdid* dan *ishlah*, kemudian di kalangan pemikir Islam terjadi perbedaan dalam memberikan arti konsepstual terhadap istilah pembaruan Islam itu: di satu pihak ada sebagian yang melakukan pemilahan secara ketat antara konsep pembaruan (*tajdid*) dengan *ishlah* (perubahan, perbaikan dalam makna pemurnian), tetapi ada pula sebagian lainnya yang mengiklusikan makna perbaikan-pemurnian (*ishlah*) ke dalam konsepsi pembaruan Islam.

¹ Pendapat bahwa pembaruan merupakan terjemahan dari kata Arab *tajdid*, antara lain disampaikan oleh: Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 12; Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi* (Jakarta: Kompas, 2010), 79.

² Lihat, misalnya: Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 12.

³ Nasution, *Pembaruan dalam Islam*, 12.

⁴ Baca: Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2001).

⁵ Untuk pembahasan mengenai pengertian dan sejarahnya, antara lain dapat dibaca: John O. Voll, “Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Ishlah”, dalam John L. Esposito (Ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 21-42.

Deskripsi Harun Nasution tentang pembaruan dalam Islam diawali dengan penjelasan modernisme di masyarakat Barat, karena adanya keterkaitan historis. Bagi Harun Nasution, modernisme dalam masyarakat Barat mengandung pengertian sebagai “fikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah fikiran-fikiran, faham-faham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern”.⁶ Seperti halnya di Barat, di dunia Islam, tegas Harun Nasution, juga timbul fikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Melalui uraian ini tampaknya Harun Nasution bermaksud menegaskan bahwa pembaruan Islam adalah segala usaha umat Islam, baik berupa fikiran maupun gerakan, untuk merubah dan menyesuaikan faham-faham atau pemikiran keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern Barat. Berkaitan dengan ini, menurut Din Sjamsudin, pembaruan Islam merupakan rasionalisasi pemahaman Islam dan kontekstualisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan Islam.⁷

Berdasarkan pemaknaan tersebut selanjutnya dapat ditegaskan adanya tiga hal berikut yang inheren pada pembaruan Islam. *Pertama*, pembaruan dalam Islam menunjuk pada usaha melakukan perubahan. Usaha ini dilakukan setelah adanya kesadaran dan keprihatinan umat Islam atas kondisi internal kemunduran yang dialaminya. *Kedua*, ajaran agama Islam, khususnya hasil ijtihad dan pemikiran para ulama terdahulu, adalah merupakan sasaran pembaruan Islam. Dengan lain kata, sesungguhnya pembaharuan Islam sama sekali tidaklah berpretensi memperbarui atau melakukan perubahan terhadap al-Qur’an dan as-Sunnah, karena kebenarannya mutlak *shalih likulli zaman wa makan* (benar untuk setiap waktu dan tempat). *Ketiga*, subjek pembaruan dalam Islam adalah para pembaru dari kalangan *insider* (internal) umat Islam, bukan dari kalangan *outsider* (eksternal, non-Muslim), meskipun dalam banyak hal pembaruan Islam itu tidak

⁶ Nasution, *Pembaruan dalam Islam*, 11.

⁷ Lihat,

dapat dilepaskan dari pemikiran makro pada umumnya. *Keempat*, latar belakang pembaruan dalam Islam secara eksternal tidak terlepas dari adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern di satu pihak, tentu secara internal lahir setelah adanya kesadaran dan keprihatinan akan kondisi internal kemunduran dunia Islam tersebut. Sungguh pun demikian penting ditegaskan, bahwa gerakan pembaruan Islam, merujuk Voll, merupakan bagian asli dan sah dari penjabaran Islam di panggung sejarah, karenanya bukan hal yang unik dalam Islam.⁸

Berkaitan dengan hal tersebut, pembaruan dalam Islam sama sekali tidak berpretensi melakukan perubahan terhadap hal-hal yang prinsip dan fundamental dari ajaran Islam. Ditinjau dari konteks kategorisasi ayat al-Qur'an atas *qath'i ad-dilalah* dan *dhanni ad-dilalah*, pembaruan Islam hanyalah masuk ke dalam wilayah ayat-ayat al-Qur'an yang berkategori *dhanni ad-dilalah*. Meskipun demikian, yang diperbarui, sekali lagi, bukanlah ayat-ayat al-Qur'an atau hadisnya, melainkan interpretasi ulama terhadap ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis tersebut, khususnya yang berkategori *dhanni ad-dilalah*.⁹ Dan itulah sebabnya jikalau digunakan teori kategorisasi M. Amin Abdullah yang membuat klasifikasi Islam atas normatif dan historis, maka sasaran pembaruan dalam Islam hanyalah bisa masuk pada ranah Islam historis, hasil kreasi intelektual para ulama, dan sama sekali tidak diperbolehkan memasuki ranah Islam normatif (al-Qur'an dan as-Sunnah). Dengan perkataan lain, sesungguhnya sasaran pembaruan dalam Islam bukanlah merubah dan memperbaiki Islam normatif yakni al-Qur'an dan al-hadis, melainkan pembaruan terhadap hasil ijtihad pemikir Islam dalam melakukan interpretasi dan elaborasi terhadap al-Qur'an dan al-hadis tersebut.

Lebih dari itu sebagaimana dijelaskan di atas, selain ada istilah *tajdid* (pembaruan), dalam wacana pemikiran Islam dikenal pula term *ishlah*, berarti perbaikan, yang dalam teknis pelaksanaannya lebih mengambil bentuk purifikasi atau pemurnian Islam. Dikatakan oleh John O. Voll, sesungguhnya secara

⁸ Voll, "Pembaruan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Islah", dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam*, 22.

⁹ Lihat, Harun Nasution, "Tajdid: Sebuah Respons terhadap Perubahan", dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1/Vol. V/1988, 34.

bersama-sama dua kata itu mencerminkan tradisi yang berlanjut, yakni tentang upaya menghidupkan kembali keimanan Islam beserta praktek-prakteknya dalam sejarah komunitas-komunitas kaum Muslim.¹⁰ Menurut Harun Nasution, dua term itu memang ada keterkaitan, namun keduanya mempunyai perbedaan yang sangat signifikan, baik mengenai akar historis yang menjadi latar belakangnya maupun bentuk respons solusi yang dikemukakan olehnya. Dalam rangka memperjelas pengertian pembaruan dan sekaligus distingsinya dengan konsep dan gerakan pemurnian Islam, penjelasan Harun Nasution berikut ini penting diperhatikan.

Ada istilah *tajdid* dan ada istilah pemurnian. Pembaruan (*tajdid*) berarti ada sesuatu yang lama yang harus diperbarui. Ini pembaruan. Kalau pemurnian, ada sesuatu yang (dianggap) menyimpang dari yang asli, sehingga ia tidak murni, tidak seperti yang semula lagi, maka ia perlu dibersihkan, dimurnikan lagi dari hal-hal yang tidak sesuai dengan aslinya itu. Ini pemurnian. Jadi, kedua kata itu mempunyai pengertian yang berbeda. Kalau kita pakai pembaruan, maka lebih banyak kepada pembaruan penafsiran tentang ajaran-ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. Kalau pemurnian lebih kepada pembersihan akidah atau praktek-praktek keagamaan.¹¹

Memperhatikan kutipan tersebut dapat ditegaskan bahwa dalam pembaruan Islam sarasannya adalah hasil penafsiran terhadap al-Qur'an dan hadis, yang *dilalah*-nya kategori *dhanni ad-dilalah*, dan sama sekali tidak bermaksud merubah keberadaan al-Qur'an dan as-Sunnah (Islam normatif). Pembaruan dalam Islam secara internal lebih dilatari oleh keberadaan ajaran Islam (historis) yang dianggap sudah usang, tidak relevan lagi dengan dinamika masyarakat, yang membuat umat Islam mengalami kemunduran, sehingga ajaran Islam (historis) yang sudah usang itu perlu diperbarui agar umat Islam mencapai kemajuan kembali seperti periode klasik dulu. Sedangkan pemurnian dalam Islam secara internal lebih dilatarbelakangi oleh keberadaan praktek ajaran Islam yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni, sehingga umat Islam mengalami kemunduran, dan karenanya perlu dibersihkan dan kembali kepada ajaran Islam yang orisinil dan murni seperti dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, agar

¹⁰ Voll, "Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Ishlah", dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam*, 22.

¹¹ Harun Nasution, "Tajdid: Sebuah Respons terhadap Perubahan", dalam *Jurnal Pesantren*, 30.

umat Islam mengalami kemajuan dan kejayaan kembali seperti periode klasik dulu.

Sebenarnya selain karena faktor internal di atas, kemunculan gerakan pembaruan dalam Islam juga didorong oleh adanya faktor eksternal berupa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern (sains dan teknologi modern-Barat). Secara selektif nilai-nilai positif yang inheren pada kemajuan sains atau ilmu pengetahuan dan teknologi (Saintek) modern-Barat, setidaknya menurut pandangan para tokoh pemikir Muslim modernis, sangat penting untuk diapresiasi dan dimanfaatkan untuk pembaruan Islam dalam rangka kemajuan peradaban dunia Islam. Dan itulah sebabnya pembaruan dalam Islam dikatakan secara historis baru terlaksana mulai dari abad 18 Masehi, sedangkan gerakan purifikasi atau pemurnian Islam oleh kelompok fundamentalis sudah dimulai dalam decade yang lebih awal dan mendahului pembaruan Islam.

Berbeda dengan Harun Nasution, terdapat sebagian pemikir Islam lainnya yang tak melakukan pemilahan atau pembedaan antara pembaruan (*tajdid*, *modernism*) dengan pemurnian (*ishlah*), sehingga ketika dikatakan pembaruan (*tajdid*) dalam Islam, menurut kelompok kedua ini, maka pemurnian Islam sudah tercakup dan inheren di dalamnya. Pemaknaan konseptual seperti yang disebutkan belakangan ini antara lain disampaikan oleh A. Mukti Ali dan KH. Ali Yafie. Dengan memberikan penekanan pada purifikasi (pemurnian) dan kebebasan berfikir, A. Mukti Ali, sebagaimana dirujuk oleh Yusril Ihza Mahendra, mendefinisikan modernisme (pembaruan) sebagai “faham yang bertujuan untuk memurnikan Islam dengan cara mengajak umat Islam untuk kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah dan mendorong kebebasan berfikir sepanjang tidak bertentangan dengan teks al-Qur’an dan al-Hadits yang shahih”.¹² Sejalan dengan penjelasan yang diberikan oleh Mukti Ali itu, kemudian KH. Yafie menyampaikan makna *tajdid* (pembaruan) dengan redaksi sebagai berikut ini:

¹² Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 13.

Tajdid merupakan upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial, untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat, dengan berpegang pada dasar-dasar (*ushul*) yang sudah diletakkan oleh agama itu, melalui proses pemurnian yang dinamis. Jadi *tajdid* yang kita maksudkan bukanlah berarti mengganti ajaran-ajaran dan hukum-hukumnya yang bersifat mutlak, fundamental, dan universal, yang sudah tertuang dalam ketentuan-ketentuan yang otentik (*qath'iyat*). Tetapi *tajdid* itu mempunyai ruang gerak yang cukup luas dalam hal memperbarui cara memahami, menginterpretasi, mereformulasi dan melakukan *teo-passing* atas ajaran-ajaran agama itu, yang berada di luar wilayah *qath'iyat*, yaitu ketentuan-ketentuan yang sifatnya *dhanniyyat* yang menjadi wilayah kajian ijtihad.¹³

Terlepas dari perdebatan redaksional tersebut, dalam pembahasan ini lebih dipilih istilah pembaruan Islam dalam pengertiannya yang luas (sebagai disampaikan oleh Mukti Ali Ali Yafie di atas), yang mana makna “perubahan-perbaikan” yang terkandung dalam *tajdid* mencakup pula makna *ishlah* yakni perubahan-perbaikan dalam bentuk purifikasi atau pemurnian Islam. Dengan ungkapan lain, makna *ishlah* (perubahan dalam arti perbaikan dalam bentuk pemurnian atau purifikasi) diyakini inheren dalam makna pembaruan. Sebagai alasan pemilihan term pembaruan, dikarenakan dalam purifikasi atau pemurnian Islam pun dipastikan juga terjadi “perubahan” dalam arti “perbaikan” seperti halnya dalam konsep pembaruan Islam. Itulah sebabnya cukup beralasan kalau kemudian cakupan atau lingkup pembaruan dalam Islam bukan hanya yang dalam model modernisme, melainkan juga tradisionalisme dan fundamentalisme, dan perbedaan antara ketiganya lebih terletak pada model dan titik tekan pembaruannya. Abdurrahman Wahid, sebagaimana dirujuk oleh Djohan Effendi, menyampaikan bahwa “tak ada satu kelompok pun di Indonesia yang tidak melakukan *tajdid* walaupun cakupan agenda *tajdid* yang mereka lakukan berbeda-beda satu sama lain, ada yang bersifat lebih menyeluruh dan ada pula yang hanya sebagian”.¹⁴ Hanya saja mengingat dalam sisi-sisi tertentu masih ditemukan kekhususan, maka pada persoalan teknis redaksional dari masing-masing dua istilah itu tetap saja dipergunakan sesuai dengan karakternya.

¹³ K. Ali Yafie, “Ijtihad: Adakah Suatu Kemestian?”, dalam *Pesantren*, Nomor 1/Vol. V/1988, 6.

¹⁴ Lihat, Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 125.

Pemaknaan term “pembaruan” dalam Islam dengan cakupan modernisme (*tajdid*) dan sekaligus pemurnian (*ishlah*) seperti di atas disampaikan pula oleh Djindar, sebagaimana dikutip oleh Djohan Effendi, sebagai ditegaskan dalam kutipan berikut ini:

Makna *tajdid* dari segi bahasa, *tajdid* berarti pembaruan, dan dari segi istilah, *tajdid* memiliki dua arti, yakni: *Pertama*, “pemurnian”; dan *kedua*, “peningkatan, pengembangan, modernisasi”, dan yang semakna dengannya. Pemurnian sebagai arti *tajdid* yang pertama, dimaksudkan sebagai pemeliharaan muatan ajaran Islam yang berdasarkan dan bersumber kepada al-Qur’an dan *sunnah shahihah*. Sedangkan arti peningkatan, pengembangan, modernisasi, dan yang semakna dengannya, *tajdid* dimaksudkan sebagai penafsiran, pengamalan, dan perwujudan ajaran Islam dengan tetap berpegang teguh kepada al-Qur’an dan *sunnah shahihah*.....¹⁵

Berdasarkan pada pemaknaan pembaruan dalam Islam di atas, maka implikasinya kemudian dalam pelaksanaan secara historis mewujudkan ke dalam berbagai bentuk atau model sesuai dengan titik tekan masing-masing. Sepanjang yang dimaksudkan adalah perubahan dan perbaikan kondisi internal umat Islam dan respons-respons yang disampaikan oleh umat Islam terhadap penetrasi dan dominasi Barat modern terhadap sejumlah dunia Islam, pembaruan dalam Islam, sebagaimana disampaikan oleh Hossein Nasr, dapat dikategorisasikan menjadi tiga model atau tipologi utama, yakni modernisme (*modernism*), fundamentalisme (*fundamentalism*) dan tradisionalisme (*tradisionalism*).¹⁶ Tiga hal itu dinamakan sebagai model atau tipologi “utama”, karena dalam perkembangan selanjutnya ternyata masing-masing model atau tipologi itu kemudian mengalami polarisasi secara ekstensif yang cenderung bersifat instrumental, sehingga tidak sampai merubah formasi substansialnya, yang umumnya dengan melengkapi atau menambahkan dimensi baru pada masing-masing model atau tipologi tersebut. Sebagai misal, dari model atau tipologi modernisme dalam perkembangan berikutnya kemudian lahirlah neo-modernisme, dan begitu pula dari model tradisionalisme kemudian dalam perkembangan berikutnya lahirlah apa yang dikenal sebagai neo-tradisionalisme. Adapun penjelasan mengenai masing-masing

¹⁵ Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, 121-122.

¹⁶ Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terjemah Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1993), 126.

model atau tipologi pembaruan dalam Islam tersebut dapat dilihat pada uraian selanjutnya.

B. Landasan Pembaruan dalam Islam

Pembaruan Islam pada umumnya didasarkan pada landasan normatif dan sekaligus teologis. Yang dimaksudkan dengan landasar normatif pembaruan Islam di sini adalah berupa wahyu baik yang berupa ayat al-Qur'an maupun hadis, yang di dalamnya terkandung makna pentingnya dilakukan perubahan ke arah yang lebih baik. Ayat al-Qur'an yang sering dirujuk oleh sejumlah penulis¹⁷ sebagai landasan normatif pembaruan Islam adalah Qs. ad-Dluha (44): 4 "*wala al-akhiratu khairullaka minal ula*" (sesungguhnya yang terkemudian itu lebih baik bagi kamu dibandingkan yang dahulu). Di samping Qs. ad-Dluha (44) ayat 4 tersebut, Hamid dan Yaya¹⁸ menambahkan landasan normatif pembaruan Islam dengan menunjuk Qs. ar-Ra'du: 11 "*innallaha la yughayyiru ma biqaumin hatta yughayyiru ma bianfusihim...*" (sesungguhnya Allah tidak akan pernah merubah nasib suatu kaum kecuali mereka sendiri yang mengubahnya...). Dalam konteks pembaruan Islam, dua ayat ini menegaskan bahwa untuk mengubah status umat Islam dari yang rendah kepada yang lebih baik, maka umat Islam sendiri harus berinisiatif melakukan perubahan, baik menyangkut pola pikir maupun perilakunya. Lebih dari itu, pembaruan Islam, kata Hamid dan Yaya,¹⁹ juga didasarkan pada landasan normatif hadis Rasulullah saw berikut ini: "Allah akan mengutus kepada ummat ini pada setiap awal abad seseorang yang akan memperbarui (pemahaman) agamanya".

Adapun landasan teologis pembaruan dalam Islam terformulasikan ke dalam dua bentuk keyakinan, yaitu: *Pertama*, universalisme Islam dan misi agama Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi seluruh alam semesta). Makna substantif dari karakter universalisme Islam adalah menunjuk pada dimensi isi kandungan al-Qur'an yang cakupannya meliputi seluruh aspek kehidupan

¹⁷¹⁷ Lihat, misalnya: Ahmad Taufik, M. Bimyati Huda, Binti Maunah, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 53; Abdul Hamid dan Yaya, *Pemikiran Modern dalam Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 68.

¹⁸ Hamid dan Yaya, *Pemikiran Modern dalam Islam*, 68.

¹⁹ Hamid dan Yaya, *Pemikiran Modern dalam Islam*, 69.

manusia, yang implikasinya kemudian meniscayakan agama Islam bisa berlaku dalam lingkup waktu yang tidak terbatas (kapan pun), tempat yang tidak terbatas (di mana pun) dan dalam lingkup umat yang tidak terbatas pula (siapa pun). Dalam ungkapan lain dikatakan, nilai universalisme Islam tidak dibatasi oleh formalisme apa pun,²⁰ baik waktu dan tempat serta ummat. Lebih dari itu, universalisme Islam juga bermakna bahwa Islam telah memberikan dasar-dasar yang senantiasa relevan dengan perubahan dan dinamika umat manusia (masyarakat).²¹ Sebagaimana diketahui bahwa tidak semua ayat al-Qur'an berisi uraian rinci (detail-detail) dan tegas mengenai suatu masalah, maka di sinilah urgensinya kehadiran para pemikir dan pembaru Islam untuk memberikan interpretasi dan elaborasi terhadapnya dengan senantiasa mempertimbangkan relevansinya dengan dinamika masyarakat yang terus berubah. Senada dengan itu, Din Sjamsudin menegaskan bahwa watak universalisme Islam meniscayakan adanya pemahaman selalu baru tentang Islam untuk merespons perkembangan kehidupan manusia yang selalu berubah. Islam yang universal—*shalih li kullim jaman wa makan*—menuntut aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks dinamika kebudayaan. Kontekstualisasi ini secara fungsional tidak lain dari upaya menemukan titik temu antara hakikat Islam dan semangat zaman. Hakikat Islam bermisi *rahmatan li al-'alamin* berhubungan secara simbiotik dengan semangat jaman, yakni kecenderungan pada perubahan, kebaruan dan kemajuan.²²

Kedua, landasan teologis pembaruan Islam yang kedua adalah kenyataan bahwa Islam merupakan agama terakhir yang diturunkan oleh Allah SWT, atau finalisasi fungsi kenabian Muhammad saw sebagai seorang Rasul Allah SWT.²³ Dalam konteks demikian ini, Achmad Jainuri mengatakan bahwa keyakinan terhadap posisi dan peran nabi Muhammad saw sebagai *khatam al-anbiya'* (penutup para nabi) hendaknya dipahami bahwa berhentinya fungsi kenabian itu sama sekali bukanlah berarti terputus atau terhentinya petunjuk Tuhan kepada

²⁰ Ahmad Jainuri, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3 Volume VI, Tahun 1995, 38.

²¹ Hamid dan Yaya, *Pemikiran Modern dalam Islam*, 66.

²² Hamid dan Yaya, *Pembaruan Modern dalam Islam*, 67.

²³ Hamid dan Yaya, *Pemikiran Modern dalam Islam*, 67.

umat manusia. Kondisi ini mengacu pada idea dasar bahwa setelah fungsi kenabian Muhammad saw selesai (berakhir), secara fungsional peran ulama' sebagai pewaris nabi dipandang sangat penting untuk memelihara dinamika ajaran Islam (*al-'ulama' waratsah al-anbiya'*). Dan kemudian dari kalangan ulama pewaris Nabi saw inilah muncul para pembaru dalam Islam yang secara fungsional berperan memelihara dinamika ajaran Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad saw sebagai pengembal risalah terakhir dari Tuhan. Dengan kata lain, kontinuitas (kesinambungan) petunjuk agama wahyu dari nabi Adam as hingga nabi Muhammad saw adalah melalui mata rantai para nabi, sedangkan dari nabi Muhammad saw, yang merupakan penutup para nabi (*khatam al-anbiya'*), ke penerusnya, mata rantai kesinambungannya adalah dengan melalui para ulama' tokoh pembaru sebagai mata rantai yang secara institusional dimanifestasikan dalam berbagai ragam pemikiran serta pembaruan dalam Islam.

C. Tipologi Pembaruan dalam Islam

Sebagaimana dijelaskan di atas, tipologi di sini lebih dimaksudkan pada model-model utama yang menjadi mainstream dalam pembaruan dalam sejarah panjang pemikiran Islam Islam. Oleh karena itu, varian-varian dari masing-masing model atau tipologi pembaruan tidak akan dijelaskan terpisah darinya, melainkan diinkludikan pada masing-masing model atau tipologi utama itu. Adapun penjelasan masing-masing tipologi atau model pembaruan dalam Islam dapat dipahami dari uraian berikut ini.

1. Fundamentalisme²⁴

Istilah fundamentalisme secara historis bukanlah orisinil dari tradisi intelektual umat Islam sendiri, melainkan bermula dari khazanah intelektual Barat untuk menggambarkan fenomena sosial keagamaan masyarakat Kristen Barat. Dan kemudian istilah tersebut diadopsi oleh sejumlah pemikir Islam untuk

²⁴ Selain term fundamentalisme itu sendiri, sebenarnya ada berbagai term yang biasa dipergunakan untuk menyebutnya, antara lain: revivalisme. Lihat, misalnya: Abd. A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2000), 1-3. Selain itu ada yang menyebutnya sebagai Salafisme: Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 60; Dan ada pula yang menamakannya sebagai Radikalisme. Lihat, misalnya: A. Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Fundamentalisme Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2007).

menggambarkan fenomena keagamaan kelompok yang memiliki semangat relatif sama dengan semangat fundamentalisme Kristen di Barat yakni kembali kepada hal-hal yang fundamental-mendasar (agama), yang dalam tradisi Islam disematkan pada kelompok Salafi dengan jargon *ar-ruju' ila al-Qur'an wa as-Sunnah* (kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah). Relevan dengan uraian ini, Yusril Ihja Mahendra, dengan merujuk kepada Musa Kaelani, mendefinisikan fundamentalisme sebagai gerakan sosial dan keagamaan yang mengajak umat Islam kembali kepada “prinsip-prinsip Islam yang fundamental, kembali kepada kemurnian etika dengan cara mengintegrasikannya secara positif (dengan doktrin agama), kembali kepada keseimbangan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan masyarakat, dan manusia dengan kepribadiannya sendiri”.²⁵ Oleh karena gerakan keagamaan yang dilakukan kaum fundamentalis senantiasa memiliki orientasi kembali kepada Islam ideal sebagai yang dipahami dan diamalkan oleh umat Islam generasi salaf, maka disebut pula sebagai gerakan keagamaan Salafiyah.²⁶ Lebih jauh dikatakan, “cita-cita dasar ortodoksi salafiyah berakar pada kemurnian Islam, sebagaimana didapatkan pada generasi salafiyah, yakni periode tiga generasi permulaan umat Islam: sahabat, tabi'in dan *tabi'u at-tabi'in*, ketika mahab-madhab klasik belum muncul”.²⁷

Berkaitan dengan definisi fundamentalisme, ada keragaman deskripsi yang disampaikan oleh para ahli, karena adanya perbedaan titik tekan dari konstruksi fundamentalisme itu sendiri. Sebagian definisi lebih memberikan penekanan pada “keharusan kembali kepada prinsip-prinsip fundamental”, sebagian lainnya memberikan penekanan pada “romantisme kepada Islam ideal masa lampau generasi salaf”, dan lainnya lagi menekankan pada “dimensi *rigid* dan karakter literalis” dari fundamentalisme Islam. Selain Musa Kaelani di atas, definisi fundamentalisme yang menekankan pada “keharusan kembali kepada prinsip-prinsip fundamental” telah disampaikan oleh Jan Harpe,

²⁵ Musa Kaelani,

²⁶ Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi* (Jakarta: Kompas, 2010), 54-55.

²⁷ Lihat, misalnya: Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 55.

“fundamentalisme adalah meyakini keberadaan al-Qur’an dan as-Sunnah sebagai dua sumber otoritatif yang mengandung norma-norma politik, ekonomi, social dan kebudayaan, untuk menciptakan masyarakat yang baru”.²⁸ Pengertian yang menekankan unsur “romantisme ke periode lampau”, dan masih mirip dengan definisi pertama, dikemukakan oleh Leonard Blinder. Menurut Blinder, sebagai aliran keagamaan, fundamentalisme adalah aliran yang bersorak romantisme kepada Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah sudah lengkap, sempurna dan mencakup segala macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya.²⁹ Adapun pengertian fundamentalisme yang menekankan pada dimensi *rigid* dan karakter literalis-tekstualis dalam menafsirkan Islam antara lain disampaikan oleh Allan Tylor dan Patrick Bruenerman. Menurut Tylor, kaum fundamentalis adalah “kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin”.³⁰ Senada dengan Tylor, Bruinerman menegaskan bahwa kaum fundamentalis adalah “kelompok ortodoks yang bercorak *rigid* dan *ta’ashub*, yang bercita-cita menegakkan konsep-konsep keagamaan dari abad ketujuh Masehi, yakni doktrin Islam dari periode klasik-generasi salaf.³¹

Berdasarkan definisi-definisi yang disampaikan oleh para ahli tentang fundamentalisme tersebut, dalam keragaman redaksi dan titik tekan, selanjutnya dapat ditetapkan sejumlah ciri khusus yang melekat pada fundamentalisme dalam Islam. *Pertama*, bersifat regresif dengan romantisme kepada Islam ideal sebagaimana difahami dan diamalkan kaum muslimin generasi salaf. Menurut kaum fundamentalis, wujud Islam ideal adalah sebagaimana yang difahami dan dipraktekkan oleh generasi salaf, yakni generasi sahabat, tabi’in dan *tabi’i at-tabi’in*. *Kedua*, gerakan dakwahnya lebih difokuskan pada upaya purifikasi atau pemurnian Islam dari segala bentuk

²⁸ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 17.

²⁹ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 17.

³⁰ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 17.

³¹ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 17.

bid'ah dan khurafat, karena dalam pandangannya hal ini yang menjadi penyebab utama kemunduran dunia Islam dan kekalahannya dari kolonialisme Barat. Ditegaskan oleh Djohan Effendi, “agenda utama gerakan salafiyah adalah pemurnian pemahaman agama dan keberagamaan umat Islam: *pertama*, membersihkan akidah atau kepercayaan umat Islam dari hal-hal yang mengandung unsur syirik dan tahayul; dan *kedua*, membersihkan ibadah umat Islam dari amalan-amalan bid'ah atau tambahan-tambahan yang tidak dipraktekkan oleh Nabi”.³² Itulah sebabnya gerakan fundamentalis biasanya mengusung jargon *ar-ruju' ila al-Qur'an wa al-hadits* (kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah). Relevan dengan karakteristik pertama dan kedua itu, Hossein Nasr pernah mengatakan bahwa “kaum fundamentalis selalu mencoba kembali kepada “kesucian” sejarah awal Islam (pen, generasi salaf) berdasarkan ajaran al-Qur'an dan al-Hadis”.³³ *Ketiga*, dalam metodologi pemahaman terhadap teks-teks wahyu pada umumnya menggunakan pendekatan tekstual-leteral, sangat minim dalam pelibatan akal untuk memahami teks-teks doktrin Islam. Muhammad bin Abdul Wahab, tokoh gerakan Wahabi, bentuk fundamentalis awal, misalnya sebagaimana disampaikan oleh Hossein Nasr, “berusaha kembali dengan penuh disiplin ketat pada interpretasi yuridis terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah”.³⁴ Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa sesungguhnya penjelasan tentang ajaran Islam itu sudah sempurna dan tuntas sejak periode salaf, sebagaimana tertuang dalam teks-teks klasik. Oleh karena itu tidak perlu melakukan rasionalisasi terhadap ajaran Islam, melainkan cukup merujuk pada teks-teks yang sudah tersedia.

Lebih jauh lagi, berikut ini adalah keterangan yang disampaikan oleh sejumlah ahli tentang karakteristik fundamentalisme. Leonard Blinder, misalnya, menyebutkan ciri khusus fundamentalisme terkait dengan pandangan khasnya mengenai kedudukan ijtihad. Menurutnya, kaum fundamentalis hanya membenarkan ijtihad yang dilakukan sepanjang syariah tidak memberikan

³² Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 55-56.

³³ Lihat, Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, 126.

³⁴ Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, 126.

perincian yang lebih mendalam terhadap masalah-masalah tertentu. Selain itu, harus tidak ada preseden dari tradisi awal Islam, atau pun pendapat para fuqaha terkemuka dari masa silam tentang persoalan-persoalan itu. Jika ijtihad dilakukan, ia hanya boleh dilakukan oleh para mujtahid, yakni alim ulama yang telah memenuhi persyaratan untuk melakukan ijtihad. Kemudian ijma' ulama, meskipun diakui sebagai salah satu sumber hukum Islam, tetapi dibatasi pada ijma' dari periode para sahabat. Ijma' para sahabat tidak boleh dihapuskan oleh ijma' yang disepakati oleh generasi-generasi ulama yang hidup pada periode terkemudian.³⁵

Kemudian Fajlur Rahman menambahkan ciri lain terhadap fundamentalisme, yaitu "*elan vital*" (semangat yang melahirkannya), semangat anti Barat. Kaum fundamentalis, lanjut Rahman, sangat menyukai jargon-jargon yang bercorak distinktif, tetapi hakikatnya mereka itu, tuduh Rahman, adalah kaum anti intelektual. Pemikiran kaum fundamentalis, tambah Rahman dengan sikap sentimental modernismnya, tidaklah berakar kepada al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional Islam. Semangat anti Barat yang diperlihatkan kaum fundamentalis juga terlihat pada sikapnya yang mengutuk modernism karena corak adaptasi dan akulturasi aliran itu dengan budaya intelektual Barat.³⁶ Hal serupa dikatan Hossein Nasr, "ketaatan terhadap gerakan semacam itu bertahan begitu kuatnya melawan bukan hanya peradaban Barat tetapi juga sains, filsafat dan seni ketika hal-hal tersebut berkembang di dalam dunia Islam sendiri".³⁷ Dan bahkan seperti disampaikan oleh Herair Dekmajian, kaum fundamentalis—khususnya dari kalangan garis keras—lebih mementingkan slogan-slogan revolusioner ketimbang dengan kemampuan mengemukakan gagasan secara terperinci. Jihad dan menegakkan hukum Allah adalah salah satu slogan kaum fundamentalis. Selain karakteristik ini, kaum fundamentalis cenderung untuk membakar emosi dengan slogan mempertahankan dan syahid membela Islam, dibandingkan dengan menggunakan cara-cara pemikiran yang rasional dan intelektual. Ringkasnya,

³⁵ Lihat, Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 18-19.

³⁶ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme*, 19.

³⁷ Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, 127.

kaum fundamentalis lebih cenderung bersikap doktriner dalam mensikapi persoalan-persoalan yang dihadapi, namun kurang berusaha memikirkan segi-segi praktis yang secara implementatif dapat menyelesaikan masalah yang dihadapi masyarakatnya.

Ajyumardi Ajra membuat periodisasi fundamentalisme dalam Islam dalam dua periode: fundamentalisme Islam pra-modern dan fundamentalisme Islam kontemporer atau neo-fundamentalisme.³⁸ Dilihat dari periodisasinya, menurut Ajra, fundamentalisme atau Salafisme Islam diawali dengan gerakan keagamaan yang dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) di semenanjung Arabia yang kemudian dianggap sebagai prototipe gerakan fundamentalisme atau salafisme pada fase berikutnya. Adapun yang disebut sebagai gerakan fundamentalisme kontemporer ditandai dengan gerakan politik-keagamaan yang dimotori oleh Hasan al-Banna, Muhammad Sayyid Quthb dan Abu A'la al-Maududi. Dan bahkan, ada juga yang mengatakan bahwa fenomena fundamentalisme dan salafisme dalam Islam telah ada jauh sebelum periode ini, yakni Ibn Taimiyah, mendahului keberadaan Abdul Wahab. Dengan kata lain, sesungguhnya Ibn Taimiyah (1263-1328), bersama dengan Ibn Qayyim Jauziyah (1292-1350), keduanya dikenal sebagai penganut pemikiran Hanbali, dalam dunia Sunni dikenal sebagai bapak intelektual gerakan salafiyah.³⁹

2. Modernisme

Berbagai definisi tentang modernisme telah disampaikan oleh sejumlah penulis terdahulu. Tiga orang sarjana yakni Ahmad Hassan, Chehabi dan Mukti Ali merumuskan pengertian modernisme dalam konteks pemikiran keagamaan Islam. Menurut Ahmad Hassan, modernisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang “menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuaikan dengan perkembangan jaman. Dengan demikian, Islam harus

³⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik dalam Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998), 107-108.

³⁹ Lihat, Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 55.

beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dunia modern”.⁴⁰ Hampir serupa dengan rumusan Hassan, Chehabi mengartikan modernisme terhadap doktrin agama” sehingga keberadaannya “tidak bertentangan dengan semangat jaman yang dominan”, terutama “apa-apa yang ada dan dijumpai dalam masyarakat lain yang lebih maju”.⁴¹ Mukti Ali tampaknya setuju dengan dua pengertian ini, meskipun dia lebih menekankan definisi modernisme pada usaha “purifikasi agama” dan “kebebasan berfikir”. Bagi Mukti Ali, modernisme adalah “faham yang bertujuan untuk memurnikan Islam” dengan cara “mengajak umat Islam untuk kembali kepada al-Qur’an dan sunnah” dan “mendorong kebebasan berfikir” sepanjang tidak bertentangan dengan teks al-Qur’an dan Hadits yang shahih”.⁴²

Pengertian term modernisme sebagai fenomena keagamaan dan kebudayaan dirumuskan Fazlur Rahman dan Bassam Tibi. Menurut Fazlur Rahman, modernisme adalah “usaha (dari tokoh-tokoh Muslim) untuk melakukan harmonisasi antara agama dan pengaruh modernisasi dan westernisasi yang berlangsung di dunia Islam”. Usaha itu dilakukan dengan menafsirkan dasar-dasar doktrin supaya “sesuai” dengan semangat jaman.⁴³ Hal serupa juga dikemukakan oleh Bassam Tibi. Perbedaannya dengan Rahman terletak bahwa Tibi lebih memusatkan perhatiannya pada bidang yang lebih khusus, yakni sebagai “akulturasi budaya”. Bagi Tibi, kaum modernis adalah kelompok orang-orang “yang melakukan pengintegrasian ilmu dan teknologi modern ke dalam Islam, tetapi berusaha menghindari berbagai konsekuensi negatif dari penerapannya”. Kaum modernis, menurut Tibi, menganggap bahwa sekulerisme, perasaan teralienasi dan melemahnya nilai-nilai moral dalam masyarakat Barat, adalah eksese negatif dari penerapan ilmu dan teknologi yang tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, kaum modernis

⁴⁰ Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam* (Islamabad: Islamic Institute, 1976), 226-227.

⁴¹ H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Islamic Modernism: The Liberation Movement of Iran under Shah and Khomeini* (London: LB Touris dan Co. Ltd, 1989), 26.

⁴² A. Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa ini* (Jakarta: Rajawali, 1988).

⁴³ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 215-216.

melakukan suatu sintesis antara prinsip-prinsip keruhanian dan moral Islam dengan sains dan teknologi, untuk menghindari eksese negatif itu”.⁴⁴

Ada beberapa ciri khas yang menandai modernisme dalam Islam yang telah dikenal luas dalam kajian-kajian terdahulu. Hamilton Gibb menitikberatkan kepada ciri “apologetik” yang ditandai dengan sikap pembelaan terhadap Islam dari berbagai tantangan yang datang dari kaum kolonial dan misionaris Kristen. Apologia, menurut Gibb, dilakukan oleh kaum modernis dalam upaya menunjukkan “keunggulan” Islam atas peradaban Barat.⁴⁵ Wilfred C. Smith sependapat dengan ciri yang disampaikan oleh Gibb, tetapi dia menambahkan satu ciri lagi yakni “romantisme”. Karakter romantisme ini tampak dalam sikap modernis mengagungkan periode awal dan periode kegemilangan peradaban Islam masa lampau. Dalih apologetik lain yang seringkali dikemukakan oleh kaum modernis, masih kata Smith, adalah bahwa kemunduran dunia Islam sama sekali bukanlah disebabkan oleh doktrin agama Islam itu, melainkan kesalahan para penganutnya. Puncak kesalahan itu ialah, karena kaum muslim sendiri telah melupakan agamanya.⁴⁶ Tetapi karakteristik modernisme yang dikemukakan oleh dua sarjana orientalisme ini dikritik oleh sarjana lain seperti Edward Said, Marshall G.S. Hodgson dan Robert N. Bellah.

Sementara itu Fazlur Rahman, Deliar Noer dan Mukti Ali lebih menonjolkan karakteristik modernisme pada “keharusan ijtihad” khususnya dalam masalah-masalah mu’amalah (kemasyarakatan), dan penolakan mereka terhadap sikap *jumud* (kebekuan berfikir) dan *taqlid* (mengikuti suatu pendapat tanpa mengerti dasarnya).⁴⁷ Kaum modernis berusaha manggalakkan ijtihad dan melakukan pembedaan doktrin ke dalam dua bidang yakni ibadah dan muamalah. Dalam bidang ibadah semua aturannya telah diperinci oleh syariah,

⁴⁴ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A. Preindustrial Culture in the Scientific-Tecnological Age* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 1988), 143.

⁴⁵ Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The Chicago University Press, 1977), 68.

⁴⁶ Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (New York: Russel and Russel, 1946), 12.

⁴⁷ Rahman, *Islam*, 215-217; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, 23; A. Mukti Ali, *Islam dan Modernisme*, 259.

sehingga tidak diperbolehkan ada ijtihad dalam masalah ini. Sedangkan dalam bidang muamalah, al-Qur'an masih hanya memberikan "prinsip-prinsip umum" di samping menetapkan batas-batas yang tidak boleh dilampaui. Dalam bidang muamalah ini kaum modernis berpandangan "kreativitas-ijtihad" harus didorong. Mereka berdalih, tanpa ijtihad, Islam akan kehilangan relevansinya dengan dinamika jaman. Hal ini dapat dipahami, karena doktrin selamanya tidak berubah, sedangkan masyarakat terus mengalami perkembangan dan perubahan. Hossein Nasr menegaskan, bagi kaum modernis, "Islam harus dimodernisir agar dapat mengkomodasikan dirinya menghadapi serangan Barat dengan pandangan dunia, filsafat dan ideologinya sendiri".⁴⁸

Dalam konteks umat Islam di Indonesia, Muhammadiyah biasa dikatakan sebagai salah satu sayap kaum modernis.⁴⁹ Sudah barang tentu pemosisian Muhammadiyah sebagai kaum modernis di sini sama sekali tidak berpretensi menafikan adanya dimensi pembaruan (*tajdid*) yang inheren pada kelompok fundamentalis atau Salafi dan Tradisionalis-Madzhabi. Hal demikian setidaknya didasarkan pada alasan bahwa dalam kenyataannya "tidak ada satu kelompok pun dari umat Islam di Indonesia yang hadir dengan tanpa *tajdid* atau pembaruan, meski harus diakui adanya keragaman cakupan dalam agenda pembaruannya",⁵⁰ demikian pernyataan Abdurrahman Wahid yang dikutip oleh Djohan Effendi. Dan lebih dari itu, dimensi modernitas Muhammadiyah ternyata lebih berada pada lingkup amal-usaha dan menejemannya, sedangkan pada bidang pemikiran (tentu saja termasuk dalam bidang akidah atau teologi Islam) ternyata Muhammadiyah cenderung mengalami stagnasi, yang dalam batas tertentu, lebih cenderung sebagai konservatif-fundamentalis-puritanis-Salafi. Sangat boleh jadi hal demikian ini disebabkan oleh kenyataan bahwa pada awalnya Muhammadiyah, sebagai ditegaskan oleh Syafiq A. Mughni,⁵¹ memang tidak diarahkan untuk menjadi gerakan pemikiran, melainkan lebih

⁴⁸ Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, 126.

⁴⁹ Pemosisian Muhammadiyah sebagai kaum modernis antara lain dapat dibaca pada: Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 2006), 82.

⁵⁰ Lihat, Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 125.

⁵¹ Syafiq A. Mughni, *Nilai-Nilai Islam, Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 94-95.

sebagai gerakan sosial-keagamaan. Meskipun demikian harus diakui bahwa karena adanya tuntutan ideologis, sebagai landasan teologis bagi semua aksi sosial keagamaan yang dilakukan, kemudian Muhammadiyah mengarah pula kepada gerakan pemikiran keagamaan.

Polarisasi dari modernisme kemudian lahir neo-modernisme, di mana sikap mereka terhadap nilai-nilai Barat modern adalah selektif dan kritis.⁵² Kelompok ini dikenal sebagai pembela prinsip ijtihad sebagai metode utama untuk meretas kebekuan berfikir umat Islam. Sebagaimana disampaikan oleh Abd. A'la,⁵³ sesungguhnya neo-modernisme merupakan gerakan pembaruan Islam yang hadir sebagai respons terhadap kelemahan yang melekat pada gerakan-gerakan Islam sebelumnya, yakni revivalisme pra modernis, modernisme klasik dan neo-revivalisme. Lebih dari itu, neo-modernisme juga hadir, lanjut A'la, untuk memberikan kritik sekaligus apresiasi terhadap aliran-aliran pemikiran Islam yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, serta juga pemikiran yang berkembang di Barat. Dalam paradigma pemikiran neo-modernisme, tidak semua hasil pemikiran ulama dan intelektual Muslim mesti baik, benar dan sesuai dengan prinsip dasar Islam. Demikian pula, Barat tidak bisa selamanya diidentikkan dengan segala yang bersifat negatif. Oleh karena demikian itu, menurut neo-modernis, umat Islam harus mensikapi semua itu secara objektif dan kritis tanpa harus didahului oleh prakonsepsi yang akan menimbulkan bias terhadap pandangan mereka dari ralitas yang sebenarnya. Dan khusus terhadap keberadaan modernisme (klasik), neo-modernisme memberikan kritik terhadap dua sisi kelemahannya. *Pertama*, modernisme klasik belum mengaelaborasi secara tuntas metode yang dipergunakannya; dan *kedua*, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah pada dan bagi dunia Barat, sehingga memberikan kesan kuat kelompok modernis bersifat kebarat-baratan (*westernized*),⁵⁴ dan karena ini pula kemudian mendorong lahirnya gerakan lain yakni neo-revivalisme.

⁵² A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mijan, 1995), 12.

⁵³ Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal, Jejak Fajlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2001), 1.

⁵⁴ A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, 2.

Sebagai tokoh utama gerakan neo-modernisme ini, sebagaimana di sampaikan oleh Syafiq A. Mughni, adalah Fajlur Rahman.⁵⁵ Mereka sadar sepenuhnya bahwa kejatuhan umat Islam sama sekali bukanlah karena faktor agama Islam itu sendiri, melainkan dikarenakan ketidakfahaman dan ketidakcerdasan umat Islam sendiri dalam membaca ajaran Islam. Itulah sebabnya kelompok ini bermaksud melakukan pembaruan terhadap hasil ijtihad ulama terdahulu dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-hadis, jadi bukan terhadap al-Qur'an dan al-hadisnya, untuk disesuaikan dengan konteks masa kekinian, dengan secara selektif dan kritis mengadopsi dari Barat modern. Kaum modernis mengkritik fundamentalis, dan tentu juga kaum tradisional, terlalu terpukau dan bersikap romantis ke belakang,⁵⁶ yang padahal belum tentu relevan dengan dinamika masyarakat periode sekarang, yang kemudian berujung pada kemunduran dunia Islam.

3. Tradisionalisme

Sesuai dengan sebutannya, kelompok tradisional, subjek dari tradisionalisme, merespons dominasi dan penetrasi modern Barat di dunia Islam dengan bertahan pada tradisi Islam sesuai dengan yang disampaikan oleh generasi salaf hingga terkodifikasi ke dalam madzhab. Hal ini berarti, kaum tradisional dalam tradisi pemahaman dan pengamalan Islam memang merujuk pula kepada generasi salaf—sahabat, *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in*—seperti halnya kaum fundamentalis-Salafi seperti dijelaskan di atas, tetapi lebih dari itu semua endingnya kaum tradisional merujuk kepada ajaran Islam yang sudah terkodifikasikan ke dalam madzhab-madzhab yang telah terbakukan. Relevan dengan ini, ada yang kemudian menamakan kelompok tradisional ini, sesuai dengan model keberagaman yang dipilihnya yang mengikuti tradisi madzhab-madzhab terbakukan, sebagai kaum Tradisional-Madzhabi,⁵⁷ dan atau

⁵⁵ Mughni, *Nilai-Nilai Islam*, 206. Adapun uraian secara panjang lebar mengenai neomodernisme Fajlur Rahman telah disampaikan dalam sebuah buku khusus yang ditulis oleh Abd. A'la. Baca., Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2000).

⁵⁶ Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, 12.

⁵⁷ Lihat, misalnya: Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Surabaya: PSAPM, 2004), 52 ; Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 31.

Tradisionalisme-Madzhabi sebagai basis ideologinya. Penulis buku ini tampaknya sangat setuju terhadap penggunaan terminologi tradisionalismadzhabi tersebut, dan oleh karenanya dalam karya ini istilah tersebut akan sering bisa ditemukan. Dalam konteks Tradisionalisme-Madhabiyah ini, Djohan Effendi dengan relatif baik dan memadai telah memberikan makna ontologis term itu dengan menegaskan bahwa “Tradisionalisme Madzhabiyah di sini dimaksudkan keberagaman Muslim Sunni yang didasarkan atas pelajaran Islam sebagaimana dipahami, ditafsirkan, dan diajarkan oleh ulama Islam dari abad ke abad, yang telah terkristalisasikan dan terbakukan ke dalam wujud madzhab-madzhab klasik”.⁵⁸

Berkaitan dengan sejarah perjalanan Tradisionalisme Madzhabiyah itu, keterangan yang disampaikan oleh Djohan Effendi berikut ini, terutama terkait dengan dimensi fikih, penting diperhatikan untuk memahami proses kemunculan Tradisionalisme Madzhabiyah, yaitu:

Perkembangan ajaran Islam diwarnai oleh keterbentukan madzhab fikih Islam yang muncul terutama pada masa *tabi'ut tabi'in* sekitar abad ke-3 seajarah Islam. Kemunculan madzhab-madzhab tersebut ditandai oleh kegiatan ijtihad yang subur yang dilakukan para mujtahidin. Di antara madzhab-madzhab itu, empat madzhab sangat berhasil dikodifikasi, yakni madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Maliki dan Hanbali. Para murid utama imam madzhab masing-masing melakukan kodifikasi pendapat guru-guru mereka. Mereka menulis buku-buku fikih yang memuat pendapat para imam yang melakukan ijtihad berdasarkan ushul fiqih mereka sendiri, yakni kaidah-kaidah pemahaman yang berfungsi sebagai *manhaj* atau metode dalam melakukan ijtihad. Para murid itu juga mengembangkan madzhab imam-imam mereka dengan melakukan ijtihad sendiri berdasarkan metode ijtihad guru-guru mereka masing-masing. Di dalam perkembangan selanjutnya, kebanyakan ulama yang datang kemudian merasa cukup puas dengan hanya menjadi pengikut salah satu dari keempat madzhab, karena itu timbul anggapan bahwa setelah empat madzhab tersebut wafat, pintu ijtihad telah tertutup. Anggapan ini melahirkan konsep bahwa tidak ada kemungkinan lagi bagi umat Islam untuk memahami dan melaksanakan ajaran Islam kecuali dengan cara menganut dan mengikuti salah satu dari keempat madzhab itu. Dari konsep dan praktek inilah muncul “Tradisionalisme Madzhabiyah”.⁵⁹

⁵⁸ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi* (Jakarta: Kompas, 2010), 31.

⁵⁹ Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 30-31.

Dalam konteks umat Islam di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU), organisasi umat Islam dengan pengikut terbesar di Indonesia, yang didirikan pada tahun 1926 M, dapat dikatakan sebagai sayap utama Islam kategori Tradisionalisme Madzhabiyah.⁶⁰ Hanya saja pelabelan terhadap NU ini harus segera diberikan catatan khusus, yakni bahwa pemosisian NU sebagai kaum Tradisionalis-Madzhabi di sini sama sekali tidaklah berpretensi untuk menafikan dimensi *tajdid* (pembaruan) yang inheren dalam tubuh NU di satu sisi, dan tidak pula sampai berpretensi memposisikan Muhammadiyah sebagai kelompok modernis secara holistik yang tanpa catatan di sisi lain. Catatan khusus seperti ini penting diberikan, mengingat ternyata teori kategorisasi NU sebagai tradisionalis dan Muhammadiyah sebagai modernis belakangan ini sudah tidak relevan lagi dan bahkan menyesatkan.⁶¹ Dan lebih dari itu, karena ternyata tidak ada satu kelompok pun dari umat Islam di Indonesia yang hadir dengan tanpa *tajdid* atau pembaruan, meskipun harus tetap diakui adanya keragaman cakupan dalam agenda pembaruannya.⁶² Dengan perkataan lain, meskipun Muhammadiyah sudah terbiasa dilabeli sebagai kelompok modernis tetapi dimensi modernitasnya, menurut Amin Abdullah, yang kemudian dirujuk oleh Moh. Shofwan, lebih pada bidang atau aspek amal usaha (sosial-kemasyarakatan) dan manajemennya saja, sedangkan dalam bidang pemikiran mengalami stagnasi”,⁶³ yang dalam term Dawam Rahardjo dikatakan sebagai konservatif-fundamentalis,⁶⁴ atau puritanis-salafi dalam istilah yang dilabelkan oleh Moh. Shofwan.⁶⁵ Dan kalau yang disampaikan oleh M. Amin Abdullah dan M. Dawam Rahardjo serta Moh. Shofwan itu benar, maka selanjutnya

⁶⁰ Berkaitan dengan ini, Djohan Effendi telah memberikan uraian begitu baik dalam salah satu sub bahasan dalam sebuah karyanya dengan tema “NU: Sayap Tradisionalis Umat Islam Indonesia”. Baca: Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 101-114.

⁶¹ Lihat, misalnya: Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*,

⁶² Lihat, Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 125.

⁶³ Lihat, misalnya: Moh. Shofan, “Mewaspada Puritanisme Muhammadiyah”, dalam Ali Usman (ed.), dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Jakarta: LSAF dan ar-Ruzz Media, 2008), 140.

⁶⁴ M. Dawam Rahardjo, “Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah”, dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme*, 15.

⁶⁵ Shofan, “Menakar Obyektifikasi Pluralisme”, dalam Ali Usman (ed.), 66-72. Lihat pula: Azyumardi Azra, *Jejak-Jejak Jaringan Kaum Muslimin, dari Australia Hingga Timur Tengah* (Jakarta: Hikmah, 2007), 23-26.

dapat dikatakan bahwa ada pengecualian dalam konstruksi modernitas Muhammadiyah yakni khususnya dalam bidang pemikiran, termasuk dalam bidang teologi Islam atau akidah Islam. Dan begitu pula Nahdlatul Ulama (NU), karakter tradisionalitas, atau tegasnya tradisional-madzhabinya, sama sekali tidak sampai pada sikap penolakan atau penafikan terhadap idea pembaruan (*tajdid*), dan bahkan sebagai tercermin dalam sebuah adagium gerakannya NU sangat *concern* dalam melakukan *tajdid* (pembaruan) sebagaimana adagium perjuangannya yang menyebutkan: “*al-muhafadhah ‘ala al-qadim as-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*” (memelihara yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru yang lebih baik), di mana penggalan redaksi terakhir dari slogan tersebut—*wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah* (mengambil yang baru yang lebih baik)—jelas-jelas secara eksplisit mencerminkan adanya semangat *tajdid* atau pembaruan di dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU). Dengan demikian sesungguhnya benar kalau kemudian dikatakan bahwa “NU mengawinkan pemeliharaan dan pembaruan”,⁶⁶ dan bahkan NU dianggap sebagai kaum tradisional yang berusaha melakukan pembaruan dengan tanpa merusak tradisi yang telah ada.

Tradisionalisme-Madzhabiyah NU dikemas dalam wujud madzhab Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah atau sering disingkat dengan Aswaja. Dalam ungkapan lain dapat dikatakan bahwa dengan model keberagaman tradisional-madzhabi, Nahdlatul Ulama (NU) mengikuti madzhab tertentu yakni Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah. Sejalan dengan pemaknaan madzhab,⁶⁷ yang dalam tradisi NU memiliki cakupan dimensi metode berfikir (*manhaj al-fikr*) dan pendapat (*qaul*), maka konstruksi Aswaja selain dipahami sebagai sebuah doktrin keagamaan sekaligus juga sebagai sebuah metode berfikir (*manhaj al-fikr*).⁶⁸ Elaborasi *manhaj al-fikr* dalam madzhab Ahl as-Sunnah wa

⁶⁶ Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 113.

⁶⁷ Di kalangan NU, Madzhab dimaknai sebagai “jalan yang ditempuh untuk mencapai tujuan dalam masalah keagamaan”. Lihat, Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah* (Surabaya: Khalista, 2007), 130.

⁶⁸ Madzhab mengandung dua unsur: (1) Unsur *manhaj*, artinya pola, metode dan kaidah-kaidah berijtihad yang sudah mapan dan mantap; (2) Unsur ijtihad, yang dilakukan oleh para mujtahid, berwujud *qaul* (pendapat). Lihat, misalnya: Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, 130.

al-Jama'ah dalam tradisi NU dituangkan dalam wadah *fikrah nahdliyyah*, dengan elaborasi pada tiga bidang berikut ini: (1) Dalam bidang akidah/teologi, NU mengikuti *manhaj* dan pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi; (2) Dalam bidang fikih/hukum Islam, NU bermadzhab secara *qauli* dan *manhaji* kepada salah satu *madzahib al-arba'ah* (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali); dan (3) Dalam bidang tasawuf, NU mengikuti Imam Junaidi al-Baghdadi (w. 297 H) dan Abu Hamid al-Ghazali (450 H/1058 M - 505 H/1111 M).⁶⁹ Dan kemudian disampaikan adanya ciri *fikrah nahdliyyah* yang meliputi: *fikrah tawassuthiyah* (pola pikir moderat, tidak ekstrims/*tafrith*), *fikrah tasamuhiyyah* (pola pikir toleran), *fikrah islahiyyah* (pola pikir reformatif), *fikrah tathawwuriyyah* (pola pikir dinamis) dan *fikrah manhajiyyah* (pola pikir metodologis).⁷⁰

Sementara itu dimensi pemikiran keagamaan dalam wujud pendapat atau *qaul* dalam tradisi Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah di NU, kemudian dielaborasi pula ke dalam tiga bidang yakni bidang akidah, fikih dan tasawuf. Dalam konteks ini dijelaskan, dalam memahami dan menafsirkan ajaran Islam dari sumbernya, NU mengikuti faham Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah dan menggunakan jalan pendekatan madzhab: (1) Dalam bidang akidah, NU mengikuti faham Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah yang dipelopori oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; (2) Dalam bidang fikih, NU mengikuti madzhab salah satu dari madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali; dan (3) Dalam bidang tasawuf mengikuti terutama Imam Junaid al-Baghdadi dan al-Ghazali, serta imam-imam lain.⁷¹ Dengan demikian ada relevansi antara madzhab sebagai metode dan sebagai pemikiran dalam madzhab Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah di dalam tradisi NU, hal ini mengingat karena memang suatu pemikiran adalah merupakan suatu produk berfikir dengan melalui metode berfikir sebagai sarananya.

Bagi kalangan Nahdlatul Ulama (NU), model keberagamaan dengan mengikuti madzhab tertentu ini, khususnya dalam bidang fikih mengikuti

⁶⁹ Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, 46.

⁷⁰ Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, 46-47.

⁷¹ Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, 12.

madzhab empat terutama Syafi'iyah, setidaknya didasarkan kepada sejumlah pemikiran dan alasan-alasan berikut ini. *Pertama*, keberadaannya telah lengkap terkodifikasi, baik metode berfikir (*manhaj al-fikr*) maupun pendapat-pendapatnya; *kedua*, keberadaan madzhab itu telah diterima dan diikuti oleh mayoritas umat Islam sedunia berabad-abad hingga sekarang; *ketiga*, selama ini keberadaan madzhab-madzhab itu telah cukup kuat dalam menghadapi berbagai kritik dan koreksi terbuka; *keempat*, dalam pergumulaannya dengan tradisi yang telah ada (tradisi lokal) ternyata madzhab-madzhab itu bersifat cukup lentur dan fleksibel dalam menghadapi tantangan dan perubahan sejarah sehingga memungkinkan pengikutnya menerapkannya secara kreatif dan kontekstual; dan *kelima*, metode berfikir (*manhaj al-fikr*) dan pendapat-pendapatnya didasarkan kepada sumber utama ajaran Islam yakni al-Qur'an dan hadis.⁷²

Lebih jauh secara lebih khusus disebutkan, setidaknya terdapat lima kriteria yang menjadi karakteristik mendasar keberagamaan Muslim tradisional-madzhabi Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU). *Pertama*, dari segi akidah mereka mengikuti teologi Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah, sebagaimana diajarkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi walaupun sebenarnya mereka mengikuti faham al-Asy'ari menurut penafsiran ulama Asy'ariah terutama Abu Abdillah Muhammad Ibn Yusuf as-Sanusi (w. 1490 M)—dan tentu juga sejumlah ulama Asy'ariah lainnya. *Kedua*, berkenaan dengan fikih walaupun mereka mengakui keabsahan keempat madzhab, mereka pada umumnya hanya merujuk kepada madzhab Syafi'i sebagai tuntunan normatif dalam seluruh aspek kehidupan mereka, tentu khususnya dalam ibadah dan muamalah. *Ketiga*, mereka menerima tasawuf sebagai elemen penting dalam keberagamaan, sebagian menjadi anggota tarekat untuk menerima tuntunan seorang mursyid untuk memperoleh bimbingan dalam mencapai tahap tertinggi dalam keberagamaan. *Keempat*, mereka melakukan tata cara peribadatan sebagaimana diterima dan

⁷² Lihat, Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, 65.

dipraktekkan dari generasi ke generasi sebagai bagian dari kemusliman mereka. Namun sekaligus praktek ibadah dianggap oleh kaum Fundamentalis-Salafi sebagai bid'ah karena tidak pernah diajarkan dan dipraktekkan oleh Nabi Muhammad saw dan sahabat bahkan oleh keempat imam madzhab sendiri. *Kelima*, mereka masih melakukan berbagai praktek yang dipengaruhi oleh tradisi lokal dan sisa-sisa agama-agama sebelumnya, kepercayaan maupun adat-istiadat yang dianggap ulama' Fundamentalis-Salafi yang mengandung tahayul bahkan syirik, yang bertentangan dengan tauhid, anggapan ini dengan tegas dan kritis telah dibantah secara argumentatif oleh Muslim tradisionalis-Madzhabi.⁷³

Sama halnya dengan modernisme di atas, yang kemudian darinya lahir neo-modernisme, dalam perkembangan lebih lanjut kemudian terjadi polarisasi dari tradisionalisme hingga lahir apa yang disebut dengan neo-tradisionalisme. Kelompok neo-tradisionalis, subjek dari neo-tradisionalisme madzhabi, di dalam komunitas Muslim, dengan kecenderungan kuat pada sufisme yang kental bercampur dengan filsafat, secara historis barulah terjadi sesudah Perang Dunia II. Di antara para tokoh yang sering dimasukkan ke dalam neo-tradisionalis adalah seperti F. Schuoun, Hossein Nasr, Hamid Algar, Roger Graudy, Martin Lings, dan Naquib al-Attas.⁷⁴ Terkecuali Hossein Nasr dan Naquib al-Attas, yang keduanya memang orisinil berasal dari kultur Islam, para tokoh neotradisionalis tersebut di atas keberadaannya adalah sebagai sarjana-sarjana Barat yang kemudian menyeberang menjadi Muslim, setelah mereka berusia dewasa. Para tokoh Muslim neo-tradisionalis itu pada umumnya memandang peradaban Barat telah tercerabut dari akar spiritual-transendental di satu sisi, dan sepenuhnya bercorak antroposentris, dan ini yang dianggap oleh neo-tradisionalis sebagai penyebab utama terjadinya krisis ekologis global. Itulah sebabnya neo-tradisionalis memandang pemikir Muslim dari kalangan modernis, dan apalagi sekuleris, merupakan cerminan rasa rendah

⁷³ Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, 66.

⁷⁴ Lihat, misalnya: A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 12-13.

diri, dan mereka tidak akan memberikan kontribusi apa-apa dalam tawaran solusi pembaruannya.

Sesungguhnya dilihat dari segi kritik terhadap peradaban Barat yang kehilangan dimensi spiritual-transendental di satu sisi dan terlalu antroposentris di sisi lain, neo-tradisionalis ada kemiripan dengan kaum modernis. Hanya saja bedanya, kaum modernis tidak hanya berbicara pada persoalan level metafisis seperti yang menjadi obsesi kelompok neotradisionalis semata, melainkan juga masuk pada solusi lebih konkrit terkait dengan krisis umat manusia. Lebih dari itu, neo-tradisionalis tampaknya menilai semua tradisi filsafat dan sufisme dalam pemikiran Islam sebagai hal yang sah dengan tanpa bermaksud menyiginya secara kritis seperti yang dilakukan oleh kaum modernis. Dan juga para tokoh neo-tradisionalis tidak tertarik masuk dalam tema hubungan antara Islam dan politik, di mana tema ini justru menjadi agenda penting dalam perbincangan di kalangan Muslim modernis.