



Prof. Dr. Mujamil Qomar, M. Ag.

Studi ISLAM di Indonesia

*Ragam Identitas dan Peta Pemikiran
Islam di Indonesia*



Prof. Dr. Mujamil Qomar, M. Ag.

STUDI ISLAM DI INDONESIA

Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia

Madani
2017

STUDI ISLAM DI INDONESIA

Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia

Copyright © Desember, 2017

Pertama kali diterbitkan di Indonesia dalam Bahasa Indonesia oleh Madani. Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Ukuran: 15,5 cm x 23 cm; Hal: xiv + 218

Penulis:

Prof. Dr. Mujamil Qomar, M. Ag.

ISBN: 978-602-0899-53-4

Cover: Dino Sanggrha Irnanda* Lay Out: Nur Saadah*

Penerbit:

Madani

Kelompok Intrans Publishing
Wisma Kalimetro

Jl. Joyosuko Metro 42 Malang, Jatim

Telp. 0341-573650 Fax. 0341-588010

Email Pernaskahan: redaksi.intrans@gmail.com

Email Pemasaran: intrans_malang@yahoo.com

Website: www.intranspublishing.com

Anggota IKAPI

Distributor:

Cita Intrans Selaras

Pengantar Penulis . . .

Ketika agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw ini disebut dengan nama Islam, sebagai nama formal bagi agama itu, tidak ada reaksi apapun di kalangan Muslim di dunia. Setidaknya hal itu dikarenakan beberapa hal: (1) mereka telah terbiasa menyebut Islam seperti yang mereka dengar dan mereka pahami selama ini; (2) ayat-ayat Alquran maupun hadits-hadits Nabi memperkenalkan agama tersebut dengan nama Islam; dan (3) penggunaan nama Islam mereka yakini memiliki nilai kebenaran tertinggi dibanding nama agama-agama lainnya sebagaimana terefleksi pada ungkapan *al-Islam ya'lu wala yu'la alaih* (Islam itu tertinggi dan tidak akan ditandingi oleh lainnya).

Penggunaan nama Islam dalam pengertian sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw itu berjalan lama. Nama Islam ini berusaha disosialisasikan dan dipublikasikan sehubungan dengan kegiatan dakwah demi menyebarkan dan mengembangkan ajaran-ajaran agama tersebut. Kaum muslim begitu bersemangat mendakwahkan Islam itu kepada masyarakat nonmuslim dan/atau masyarakat

yang belum beragama secara formal. Ketika menerima Islam, kemudian memeluk agama yang dibawa Muhammad Saw itu, mereka tidak pernah mempersoalkan nama Islam. Intinya, para pendakwah maupun *muallaf* tidak pernah mempermasalahkan nama Islam, karena Islam mereka pahami sebagai identitas yang satu, kendatipun ekspresi umat maupun ulamannya sudah relatif beragam, tetapi tidak dimunculkan dalam bentuk identitas Islam lain yang dikaitkan dengan sifat tertentu.

Belakangan ini muncul beberapa identitas Islam yang disifati dengan kata-kata yang menyertainya dan jumlahnya banyak sekali, sehingga seringkali menimbulkan respons dan reaksi kaum Muslim yang tidak selalu bersahabat. Respons dan reaksi demikian ini disebabkan oleh: (1) kebingungan kalangan awam terhadap banyaknya identitas Islam yang mereka ketahui; (2) kurangnya sosialisasi kepada mereka tentang identitas-identitas Islam tersebut; (3) di antara identitas-identitas Islam itu terdapat identitas yang bertabrakan seperti Islam tradisional dengan Islam modernis, Islam fundamentalis dengan Islam liberal, dan Islam otentik dengan Islam pribumi; dan (4) adanya kecurigaan terhadap berbagai macam identitas Islam itu yang dikawatirkan sebagai upaya untuk "menghancurkan" Islam dari dalam umat Islam sendiri.

Buku ini sebenarnya berusaha menjelaskan masing-masing identitas Islam yang berhasil penulis temukan di Indonesia. Setiap identitas Islam yang disertai dengan identitas lain sebagai penjelas dan/atau pemberi sifat terhadap Islam tersebut yang kemudian membentuk suatu identitas Islam yang baru berusaha dijelaskan karakteristik-karakteristiknya yang seringkali membedakan secara parsial dengan identitas Islam yang selama ini memengaruhi model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang lazim dialami umat Islam di dunia khususnya kalangan *Ahlussunnah wal jama'ah*.

Buku ini diharapkan mampu memberikan gambaran yang jelas terhadap kaum Muslim tentang adanya berbagai macam identitas Islam tersebut. Buku ini menggolongkan berbagai macam identitas Islam itu ke dalam empat rumpun, yaitu identitas Islam dari perspektif peranannya, coraknya, pendekatannya dan kawasannya. Melalui buku ini, khususnya terdapat pada bab 3, bab 4, bab 5, dan bab 6 di dalam buku ini, kaum muslim terutama kalangan awam dapat memberikan penilaian yang objektif, tanpa intervensi organisasi,

madzhab maupun aliran yang diikutinya. Mereka diharapkan mampu menyesuaikan dengan alur pikiran dari para perumus berbagai identitas Islam tersebut.

Buku ini terdiri atas tujuh bab. Bab 1 secara general memuat dua pembahasan yang terpenting, yaitu masalah dan metode. Masalah yang dimaksud dapat dipandang sebagai objek, *standing* pemikiran, bahkan perihal yang mendorong penulis untuk menulis buku ini. Hal ini bisa disebut sebagai wilayah ontologi. Sedangkan metode yang dimaksudkan ialah dapat dipandang sebagai alat yang digunakan dalam mengungkapkan data-data yang ada dalam rangka memecahkan masalah atau menjawab permasalahan yang sudah dirumuskan sebelumnya yang dalam hal ini dapat diposisikan sebagai ranah epistemologi.

Kemudian bab 2 berisi kajian teoritis yang mendukung terhadap permasalahan yang ingin ditulis. Dalam bab 2 ini disajikan teori-teori maupun konsep-konsep yang dirumuskan oleh para pemikir Muslim terkait dengan substansi yang terdapat pada pokok permasalahan yang ingin diangkat dalam buku ini. Kajian teoritis ini sebenarnya berguna untuk mempertajam penguasaan permasalahan, sekaligus membekali penulis dalam menangkap dan menganalisis data yang ada. Kalau dalam konteks penelitian kualitatif, pendalaman penguasaan teori ini termasuk salah satu validasi yang ditujukan kepada peneliti sendiri.

Dalam bab 3 dan 4 penulis berusaha memaparkan keragaman identitas Islam yang berkembang di Indonesia ditinjau dari perspektif peranannya (bab 3) dan keragaman identitas Islam yang berkembang di Indonesia dari perspektif coraknya (bab 4). Di samping berisi paparan data tersebut, bab 3 dan 4 ini juga memaparkan analisis data sekaligus, karena model analisisnya dilakukan dengan langsung sambung-menyambung dengan data. Artinya, dari pemaparan data kemudian dianalisis, tahap berikutnya dipaparkan data lainnya lagi dilanjutkan dengan analisisnya, dan begitu seterusnya.

Adapun bab 5 dan 6 berusaha memaparkan keragaman identitas Islam yang berkembang di Indonesia dari perspektif pendekatannya (bab 5) dan keragaman identitas Islam yang berkembang di Indonesia dari segi kawasannya (bab 6). Seperti juga pola pembahasan pada

bab 3 dan 4 di atas, pada bab 5 dan 6 ini proses pemaparan data juga dilanjutkan dengan analisis data secara langsung, sambung menyambung dengan data. Bagian ini berusaha menyimpulkan empat hal sebagaimana yang dimunculkan dalam permasalahan. Kesimpulan yang diungkapkan pada bagian ini merupakan penarikan intisari yang berasal dari data-data yang telah dianalisis pada bab-bab di depan.

Semula, buku ini sebenarnya merupakan kertas kerja penulis yang berjudul *"Ragam Identitas Islam di Indonesia"* kemudian diubah menjadi *"Studi Islam di Indonesia, Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia"* dengan beberapa penambahan di dalamnya. Oleh karena hasil dari kerja penelitian, secara jujur penulis menyadari sepenuhnya bahwa buku ini masih terdapat berbagai kekurangan, khususnya menyangkut adanya identitas Islam lainnya yang belum dipaparkan dalam buku ini, dikarenakan penulis belum berhasil menemukan bukunya. Kurun waktu hampir satu tahun setengah setelah penelitian ini dilakukan penulis tetap berusaha menelusuri dan mengejar buku-buku yang memiliki judul identitas Islam lain, namun penulis hanya menemukan dua macam identitas Islam yang baru. Akhirnya, penulis harus mengakhiri usaha penelusuran tersebut dan menyadari bahwa setiap peneliti hanya memaparkan data-data yang dapat ditemukan. "Data lainnya yang tersembunyi" di luar kemampuan penjelajahan yang sudah peneliti lakukan sehingga tidak sempat ternasikan di dalam buku ini. Oleh karena itu, penulis sangat berlapang dada untuk menerima kritik membangun dari para pembaca yang budiman. Semoga kritik itu mampu memberikan inspirasi dan semangat menyempurnakan karya ini maupun karya-karya lainnya yang akan datang.

Semoga buku ini mampu memberikan manfaat kepada penulis khususnya dan para pembaca yang budiman pada umumnya, amin.

Malang, 28 Mei 2017

Mujamil Qomar

Pengantar Penerbit . . .

Isu keragaman dan keberagaman di Indonesia kerap menjadi bahan perbincangan baik di ranah akademik maupun di luar akademik yang nampaknya tak akan pernah usai. Menjadi ironis ketika isu keragaman dan keberagaman tersebut dikaitkan dengan ranah politik tanah air yang berpotensi memicu meningkatnya eskalasi konflik. Sementara, kita tahu bahwa tanah air ini dibangun dan tumbuh di atas keragaman tersebut. Walaupun demikian, dalam tinjauan akademik, perbincangan mengenai keragaman dan keberagaman di Indonesia telah memunculkan kemajuan luar biasa dalam pengembangan khazanah ilmu pengetahuan oleh karena kalangan intelektual tanah air telah membuahkan berbagai macam perspektif dan penelitian dalam disiplin ilmu pengetahuan sosial dan humaniora termasuk di bidang studi keislaman (*Islamic Studies*).

Agama, secara garis besar, sesungguhnya mengajarkan untuk saling menghormati, bermasyarakat dengan harmonis, dan senafas dengan semangat kemanusiaan; sebaliknya, tidak dibenarkan kekerasan atas nama agama.

Dalam pandangan Abu Hatsin, fenomena kekerasan atas nama agama terjadi disebabkan oleh ketidakseimbangan antara semangat keberagamaan dan kemampuan untuk memahami ajaran agama. Semangat keberagamaan yang tinggi tanpa disertai dengan pemahaman yang mendalam terhadap dimensi esoteris dari agama dapat mengarahkan penganutnya pada sikap fanatik (*fanatical attitude*), sikap keberagamaan yang sempit (*narrow religiousity*) dan fundamentalisme.

Untuk mengurai akar sebab dari pada sikap fanatik dan sikap keberagamaan yang sempit dan fundamentalisme perlu kiranya mendudukan terlebih dahulu perspektif Islam. Ada hal menarik ketika mendudukan perspektif tersebut seperti yang disebut Hasan Hanafi tidak sepenuhnya cocok jika Islam hanya dimaknai "agama". Bagi Hasan Hanafi, Islam ialah etika, kemanusiaan dan juga ideologi. Kemudian dari pada itu, mendudukan wahyu yang ada dalam Islam ialah merupakan keputusan akal (*dictum of reason*) dan keputusan alam (*dictum of natural*), dan untuk menjadi petanda di antara para pemeluk agama maka diperlukannya suatu identitas sebagai petanda dari karakteristik perspektif tersebut.

Diskursus mengenai ragam identitas dan peta pemikiran Islam di Indonesia penting dan dibutuhkan; sebab, dalam sejarah perkembangannya, pemikiran seorang tokoh mampu menjadi simbol atau petanda dari suatu kemajuan proses menyikapi fenomena sosial. Bahkan lebih dari pada itu, pengategorisasian dalam pemikir keislaman menjadi suatu petanda dalam membaca arah kemajuan peradaban. Singkatnya, perkembangan pemikiran dalam Islam ialah lonceng petanda dari suatu peradaban, sementara Islam dan nilai-nilai dasar yang terkandung di dalamnya adalah peradaban.

Lantas, bagaimana menelaah relasi suatu peradaban umat Islam dan perkembangan pemikirannya? Buku ini hadir sebenarnya untuk berusaha menjelaskan secara eksplisit dari masing-masing ragam identitas Islam yang umumnya kita temukan di sekitar kita, khususnya Indonesia. Di mana setiap ragam identitas Islam yang disertai dengan identitas lain sebagai penjelas dan/atau pemberi sifat terhadap Islam. Dari paradigma tersebutlah kemudian yang akan membentuk suatu "identitas Islam" yang baru sebagaimana yang telah disajikan oleh penulis buku ini mengenai identitas Islam dari perspektif

peranannya dan identitas Islam dari perspektif coraknya. Kedua pembahasan ini mencakup pembahasan identitas-identitas Islam yang lebih spesifik, sesuai dengan data-data yang berhasil ditemukan (lihat bab 3 dan 4). Lebih lanjut, juga dibahas mengenai identitas Islam yang telah dibangun oleh para intelektual muslim di Indonesia dari sudut pandang pendekatan dan kawasannya. Dua sudut pandang ini mencakup identitas-identitas lain yang lebih spesifik dan jumlahnya banyak. Cakupan masing-masing sudut pandang ini akan dilacak kemudian dipaparkan substansi kandungannya yang mencerminkan identitasnya, sehingga mampu ditangkap identitas Islam yang ditawarkannya (lihat bab 4 dan 6). Selain itu, buku ini juga berusaha menjelaskan karakteristik-karakteristik pemikiran Islam yang seringkali membedakan secara parsial dengan identitas Islam yang selama ini memengaruhi model pemikiran, pemahaman, dan pengamalan ajaran-ajaran Islam yang lazim dialami umat Islam di dunia khususnya kalangan *Ahlussunnah wal jama'ah*.

Akhirnya atas terbitnya buku ini, kami redaksi Madani (*Intrans Publishing Group*) memberikan apresiasi setinggi-tingginya kepada yang terpelajar Prof. Dr. Mujamil Qomar, M.Ag. selaku penulis buku ini karena telah memberikan kepercayaan kepada kami dalam penerbitan dan publikasi karya yang sangat berharga ini. Buku ini dapat dijadikan buku pegangan bagi mahasiswa yang sedang menempuh kuliah Metodologi Studi Islam atau Pendekatan Studi Islam pada jenjang S1, S2 hingga S3, juga sangat baik dimiliki oleh para peneliti, dosen, serta masyarakat umum yang ingin memahami ragam identitas Islam yang ada di Indonesia.

Semoga buku ini mampu menjadi setitik cahaya pencerah pembaca dalam menyikapi fenomena perkembangan keislaman. Selamat membaca!

Daftar Isi

Pengantar Penulis __ v

Pengantar Penerbit __ ix

Daftar Isi __ xii

BAGIAN 1: PENDAHULUAN __ 1

BAGIAN 2: IDENTITAS ISLAM __ 6

A. Pengertian Islam __ 6

B. Ruang Lingkup Islam __ 9

C. Perbedaan Identitas Islam dengan Identitas Agama lain __ 13

D. Aneka Ragam Identitas Islam dari Berbagai Tinjauan __ 15

BAGIAN 3: IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF

PERANANNYA __ 23

A. Islam Sufistik __ 23

B. Islam Substantif __ 29

C. Islam Alternatif __ 33

D. Islam Agama Kemanusiaan __ 37

E. Islam Humanis __ 41

F. Islam Kosmopolitan __ 43

G. Islam Fungsional __ 47

H. Islam Madzhab Tengah __ 53

I. Islam Tradisional __ 57

J. Islam Transendental __ 59

BAGIAN 4: IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF CORAKNYA __ 63

A. Islam Rasional __ 63

B. Islam Radikal __ 66

C. Islam Liberal __ 72

D. Islam Liberal dan Fundamental __ 75

E. Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional __ 85

F. Islam Reformis __ 88

G. Islam Positif __ 92

H. Islam Akomodatif __ 95

I. Islam Aplikatif __ 98

J. Islam yang Memihak __ 103

K. Islam "Madzhab" Masa Depan __ 106

L. Islamku, Islam Anda, Islam Kita __ 109

M. Islam Dinamis Islam Harmonis __ 113

BAGIAN 5: IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF PENDEKATANNYA __ 117

A. Islam Transformatif __ 117

B. Islam Kiri __ 120

C. Islam Mazhab Kritis __ 124

D. Islam Emansipatoris __ 129

E. Islam Aktual __ 136

F. Islam Inklusif __ 139

G. Islam Pribumi __ 144

H. Islam Historis __ 150

I. Islam Spiritual __ 153

BAGIAN 6. IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF KAWASANNYA __ 157

A. Islam Nusantara __ 157

B. Islam Indonesia __ 167

C. Islam Jawa/Islam Kejawa __ 172

D. Islam Sasak __ 178

E. Islam Pesisir __ 183

F. Islam Syariah dan Islam Adat "Hatuhaha" __ 186

G. Islam Bubuhan Kumai __ 188

H. Islam Bajo __ 194

BAGIAN 7: PENUTUP __ 200

Indeks __ 205

Daftar Rujukan __ 213

Tentang Penulis __ 217

Bagian 1

PENDAHULUAN

Belakangan ini, tumbuh berbagai identitas Islam yang sangat menarik di Indonesia. Ada banyak penyebutan Islam yang mewarnai wacana pemikiran Islam di negeri ini, sehingga membingungkan dan menimbulkan kecurigaan di kalangan orang-orang awam. Mereka dihadapkan dengan berbagai macam identitas Islam, mulai dari Islam tradisional, Islam modernis, Islam neomodernis, Islam revivalis, Islam neorevivalis, Islam moderat, Islam transformatif, Islam fundamentalis, Islam liberal, Islam formalis, Islam substantivistik, Islam historis, Islam empiris, Islam nasional, dan sebagainya. Padahal mereka belum tuntas memahami istilah Islam santri, Islam abangan dan Islam priyayi sebuah distingsi yang ditemukan Clifford Geertz dari hasil penelitiannya di daerah Mojokuto (sekarang diperkirakan Pare, Kediri). Semakin banyak identitas yang ditujukan kepada Islam semakin membingungkan pemikiran dan pemahaman mereka, apalagi identitas Islam yang belum pernah didengar.

Ragam identitas Islam yang begitu kompleks ini disebabkan oleh berbagai faktor yang memengaruhinya. Faktor yang paling dominan menyangkut perbedaan yang terjadi di kalangan para pemikir Islam yang memunculkan identitas Islam itu sendiri. Ada perbedaan persepsi terhadap peranan yang dimainkan oleh Islam; pendekatan dan

metode yang digunakan dalam memahami Islam; pengaruh pola pendidikan yang melatarbelakangi bangunan intelektual; interaksi sosial yang terjalin baik secara individual, kelompok (kolektif), atau komunal; dan lingkungan sekitar baik berbentuk lingkungan geografis, lingkungan sosial maupun lingkungan budaya.

Perbedaan-perbedaan ini pada gilirannya melahirkan perbedaan identitas Islam yang diekspresikan oleh pemikir-pemikir Islam. Kecenderungan mengekspresikan masing-masing identitas Islam ini secara umum hanya sebagai penekanan (*stressing*) yang menjadi kecenderungan para pemikir Islam itu sendiri, dengan tidak menyalahkan dan tidak memvonis kecenderungan pemikir Islam lainnya sebagai sesuatu yang salah. Kecenderungan ini laksana kebiasaan imam shalat dalam memilih surat-surat tertentu yang dibaca setelah membaca al-fatihah. Imam shalat itu, meskipun cenderung menggunakan surat-surat tertentu tetapi tidak menyalahkan imam lain ketika menggunakan surat-surat yang berbeda dengan pilihannya. Namun, secara khusus, adakalanya perbedaan identitas Islam itu justru melambangkan pertentangan keyakinan, pemikiran, pemahaman, penilaian, dan gerakan dari masing-masing pengusung identitas Islam itu sendiri, seperti Islam liberal versus Islam fundamentalis sehingga dijadikan judul sebuah buku yang diedit oleh Dzulmanni, *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*.

Terlepas dari pertentangan ini, kajian ilmu-ilmu sosial justru sangat tertarik dengan perbedaan-perbedaan itu. Para ilmuwan sosial berusaha menelusuri dan meneliti akar-akar perbedaan tersebut hingga paling mendasar guna menemukan penyebab utamanya. Mengapa terjadi perbedaan identitas keislaman? Dimana letak perbedaannya? Bagaimana kondisi perbedaannya? Dan apa konsekuensi-konsekuensi yang timbul akibat perbedaan tersebut? Manakala pertanyaan-pertanyaan ini mampu dijawab melalui data-data yang akurat dan mendalam, niscaya mampu mempertajam pengetahuan dan pemahaman yang terkait dengan identitas Islam.

Perbedaan-perbedaan itu bisa dihubungkan dengan kepribadian penggagasnya yang tampak pada ranah *mindset*-nya, pola pikirnya, pola pemahamannya, pola amalannya, pola sikapnya, pola pergaulannya, pola hidupnya, pola penampilannya dan sebagainya yang sangat beraneka ragam. Yance Zadrak Rumahuru menyatakan bahwa isu

konstruksi identitas agama saat ini aktual dan relevan dikaji karena identitas menjadi penanda bagi individu maupun kelompok yang penting dalam suatu masyarakat, namun identitas agama potensial menimbulkan konflik.¹ "Kajian tentang konstruksi identitas dalam 10 tahun terakhir mendapat perhatian ilmuwan sosial dari berbagai latar disiplin ilmu dan menjadi topik perhatian yang menarik saat ini."²

Oleh karena itu, perbedaan identitas Islam sebagai sebuah kecenderungan pemikir-pemikir Islam sebenarnya merupakan kewajaran, bahkan keniscayaan atau *sunnatullah*, sehingga tidak bisa dihindari. Perbedaan itu selalu muncul di mana pun dan kapan pun secara alamiah, hanya tingkat kompleksitasnya yang membedakan antara perbedaan di satu tempat dengan tempat lainnya. Luthfi Assyauckani sebagaimana dikutip Zuly Qodir menyatakan, "Islam tidaklah hadir dalam satu wajah, tetapi multiwajah, karena ia tidak mungkin 'memaksakan' satu wajah Islam untuk semua orang."³ Al Makin melaporkan bahwa sejarah menunjukkan Islam berkembang dengan cara yang beragam, dan dalam perkembangannya melahirkan banyak perbedaan di antara sesama pemeluknya.⁴ Maka Islam bukanlah sesuatu yang tunggal, bukan kebenaran yang satu dan seragam sepanjang sejarah manusia, tetapi Islam telah mengejawantah dengan berbagai cara dan model. Islam telah berbilang dan beragam sesuai dengan kemampuan interpretasi manusia.⁵

Konsekuensinya adalah munculnya beragam pemikiran, pemahaman, keyakinan, penafsiran, dan gerakan di kalangan umat Islam. Qodir menegaskan bahwa gerakan Islam Indonesia-semakin meluas dan menyebar sehingga menunjukkan adanya 'Islam warna-warni'. Satu Islam namun menampilkan beragam ekspresi ritual, penafsiran dan praktik-praktik politiknya.⁶ Bahkan Islam yang satu tersebut juga berimplikasi pada keragaman pada praktik-praktik pendidikan,

¹ Yance Zadrak Rumahuru, *Islam Syariah dan Islam Adat (Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Palauw)*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), h. 1.

² *Ibid.*, h. 9.

³ Zuly Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 73.

⁴ Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia*, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2016), h. 123.

⁵ *Ibid.*

⁶ Qodir, *Islam Liberal.*, h. 99.

Bagian 2

IDENTITAS ISLAM

Islam merupakan agama besar yang memiliki pengikut di seluruh dunia, sehingga menarik perhatian untuk diketahui dan dipahami identitasnya. Identitas Islam ini memberikan pengetahuan dan pemahaman adanya perbedaan signifikan dengan identitas agama lain. Dari identitas itu bisa diketahui karakteristik-karakteristiknya. Identitas Islam tersebut memberikan gambaran yang jelas tentang ciri-ciri yang sesungguhnya dari agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., dan telah berlangsung lima belas abad yang lampau dari Kota Makkah untuk seluruh jagat raya ini.

Sehubungan dengan itu, dalam bab ini akan dipaparkan pembahasan mengenai pengertian Islam, ruang lingkup Islam, perbedaan identitas Islam dengan identitas agama lain, dan aneka ragam identitas Islam dari berbagai tinjauan.

A. Pengertian Islam

Islam dapat dipahami menurut pengertian kebahasaan (*lughawi*) atau etimologis, dan pengertian istilah (*isthilahi*) atau terminologis. Pengertian etimologi merupakan pengertian yang masih simpel, dangkal dan "mentah". Namun pengertian etimologi ini seringkali dijadikan pijakan dalam merumuskan pengertian secara terminologis (*isthilahi*) sehingga membentuk pemahaman yang makin utuh dan

memudahkan bagi seseorang yang berusaha untuk memahaminya. Islam sebagai sebuah agama tidak terlepas dari pengertian dari kedua sudut pandang tersebut (etimologis/*lughawi* dan terminologis/*isthilahi*). Pemahaman Islam menjadi makin jelas setelah diteropong dari segi pengertian terminologinya.

Nasruddin Razak menegaskan bahwa, secara bahasa, Islam berasal dari kata *salima* yang berarti selamat sentosa. Dari kata itu dibentuk kata *aslama* yang berarti memelihara dalam keadaan selamat sentosa, menyerahkan diri, tunduk, patuh dan taat. Kata *aslama* inilah yang menjadi asal usul kata Islam, sehingga orang yang melakukan *aslama* atau masuk Islam dinamakan muslim. Artinya orang itu telah menyatakan dirinya taat, menyerahkan diri, dan patuh kepada Allah Swt.¹ Menurut Nurcholish Madjid, makna kebahasaan Islam adalah tunduk atau menyerah.² Menurut Ibnu Faris, Islam berasal dari kata *salam* yang berarti kesehatan dan keselamatan. Islam juga bermakna penyerahan diri.³ Sedang menurut al-Raghib al-Ashfihani, memeluk Islam berarti masuk dalam keselamatan.⁴ Makna Islam secara etimologis (*lughawi*) ini menunjukkan sejumlah ketundukan kepada Allah Swt dengan menjalankan perintah-perintah-Nya serta menjauhi larangan-larangan-Nya, sehingga menimbulkan konsekuensi akibat ketundukan itu, yaitu memperoleh keselamatan di dunia maupun di akhirat kelak, sebagai suatu keselamatan yang bukan saja ganda, tetapi keselamatan yang sempurna.

Makna etimologis tersebut mengandung pengertian yang generik. Bagi Nurcholish Madjid, berdasarkan makna generik itu, Islam mengandung pengertian sikap pada sesuatu, yakni sikap pasrah atau menyerahkan diri kepada Tuhan. Sikap ini merupakan sikap keagamaan yang benar dan diterima Tuhan seperti dideklarasikan dalam surat Ali Imran: 19, *Sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya (al-Islam)*.⁵ Makna generik ini mengandung

¹ Nasruddin Razak, *Dienul Islam Penafsiran Kembali Islam sebagai Suatu Aqidah dan Way of Life*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986), h. 56.

² Nurcholish Madjid, "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 464.

³ Ahmad Ibnu Faris, *Mu'jam Muqayis al-Lughah*, Vol. 3, (Bairut: Dar al-Fikr, 2009), h. 90.

⁴ Al-Raghib al-Ashfihani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Qalam, 1412 H), h. 240.

⁵ Nurcholish Madjid, "Islam...", h. 365-366.

pemahaman bahwa setiap sikap pasrah atau menyerahkan diri kepada Tuhan adalah Islam. Dalam hal ini, nama Islam terkait dengan sikap kepasrahan kepada Tuhan, bukan formalitas nama sebuah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Dengan kata lain, istilah Islam di sini menunjuk pada sebuah nilai yakni nilai kepasrahan atau nilai ketundukan kepada Allah Swt. Nilai ini bukan menunjukkan sikap fatalis, melainkan lebih menunjukkan kesetiaan dan ketundukan seseorang kepada Tuhannya.

Adapun menurut istilah, Nasruddin Razak menegaskan, "Islam adalah agama Allah yang diwahyukan kepada Rasul-rasul-Nya guna diajarkan kepada manusia."⁶ Makna ini mengandung pengertian bahwa seluruh agama yang pernah diwahyukan Allah kepada Rasul-rasulnya adalah Islam. Tidak ada agama lain selain Islam yang diwahyukan kepada mereka itu. Jikalau terdapat suatu agama yang dibawa oleh Rasul tertentu, tetapi dinamakan agama lain berarti telah mengalami perubahan-perubahan yang dilakukan oleh tokoh-tokohnya sendiri. Sebab agama tersebut sepanjang masih asli dari para Rasul, tentu sebagai agama Islam.

Adapun makna istilah Islam secara spesifik yang merujuk pada agama yang dibawa Nabi Muhammad Saw, ialah apa yang diturunkan Allah Swt di dalam Qur'an dan yang disebutkan dalam *Sunnah* yang *shahih*, berupa perintah-perintah, larangan-larangan, dan petunjuk-petunjuk untuk kesejahteraan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat.⁷ Melalui pengertian ini, Islam diidentikkan dengan wahyu Allah berupa Alquran dan *Sunnah shahihah*. Selama ini kedua macam wahyu ini biasa disebut sebagai sumber ajaran Islam. Menurut al-Jurjani, Islam adalah manifestasi penyerahan diri dan ketundukan kepada Allah yang dibawakan oleh Rasul Saw.⁸ Dengan demikian, Islam berfungsi menuntun manusia agar mereka hidup mencapai keselamatan dan kebahagiaan, sehingga sarat dengan petunjuk-petunjuk yang lengkap (ada sejumlah perintah, larangan dan kebolehan) yang seharusnya dipedomani oleh manusia seluruhnya.

⁶ Nasruddin Razak, *Dienul Islam*, h. 59.

⁷ *Ibid.*, h. 61.

⁸ Al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1988 M/1408 H), h. 23.

Oleh karena itu, sesungguhnya Islam merupakan seperangkat petunjuk Allah melalui wahyu baik Alquran maupun hadits yang diperuntukkan khususnya bagi manusia sebagai pedoman dalam menempuh kehidupan untuk mencapai kebahagiaannya di dunia dan keselamatannya di akhirat kelak. Maka Islam di sini membawa misi menuntun pada kebahagiaan dan keselamatan manusia, sehingga Islam secara terbuka memberikan petunjuk-petunjuk normatif dan operasional semacam petunjuk teknis (JUKNIS) dan petunjuk pelaksanaan (JUKLAK). Petunjuk normatif secara umum terdapat dalam Alquran sedangkan petunjuk operasional lazimnya terdapat dalam hadits Nabi Saw.

Dengan begitu, menjadi mudah dipahami jika kandungan Alquran berupa ketentuan-ketentuan normatif yang masih global, sedang ketentuan-ketentuan hadits banyak yang bersifat aplikatif-operasional, sehingga hadits bisa memerankan sebagai pengokoh kembali, penjelas, pembatas, pengkhusus, maupun peraga (yang mendemonstrasikan) isi dan kandungan Alquran.

B. Ruang Lingkup Islam

Apabila Islam dilihat dari berbagai tinjauan akan menghasilkan bentangan ruang lingkup Islam yang sangat luas, sebab Islam memiliki ajaran-ajaran yang multidimensional atau multikomponensial baik komponen akidah, ibadah, akhlak maupun *mu'amalah*, dan sebagainya. Sedangkan *mu'amalah* mencakup komponen yang luas dan kompleks sekali. Mahmud Syaltut membagi Islam menjadi akidah dan syariah melalui kitabnya yang berjudul *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*. Hal ini merupakan pembagian ruang lingkup Islam paling ringkas dan paling global. Dalam pembagian ini seluruh pranata sosial dalam kehidupan manusia selain dimensi keimanan, termasuk syariah semuanya sehingga ruang lingkup syariah ini sangat luas. Akidah dan syariah ini senantiasa berhubungan sehingga syariah merupakan konsekuensi logis dari akidah. Ibarat sebuah bangunan akidah merupakan fondasinya, sedangkan syariah merupakan seluruh bangunan yang berdiri di atas fondasi tersebut. Maka syariah lebih luas dan rinci penjabarannya daripada akidah.

Selanjutnya, Nasruddin Razak membagi Islam menjadi akidah (keyakinan atau kepercayaan), syari'ah (suatu hukum atau perundang-undangan), dan *nizam* (sistem, cara hidup atau *way of life*).⁹ Berbeda dengan pandangan Mahmud Syalthut tersebut yang telah membenarkan cakupan syariah yang begitu luas, maka Nasruddin Razak justru mempersempit ruang lingkup syariah menjadi sekadar mencakup wilayah hukum semata. Pembahasan yang paling luas dimasukkan dalam *nizam*. Agaknya Nasruddin Razak masih membagi cakupan syariah versi Mahmud Syalthut itu menjadi dua macam, yakni syariah dan *nizam*. Pada *nizam* ini terdapat ruang lingkup yang paling luas dibanding akidah maupun syariah, sebab *nizam* ini meliputi seluruh sistem dan cara hidup. Sistem meliputi banyak komponen, antara lain sistem hukum Islam, sistem ekonomi Islam, sistem politik Islam, sistem masyarakat Islam, sistem pendidikan Islam, dan sebagainya. Demikian juga cara hidup itu juga luas sekali.

Adapun pembagian yang umum kita jumpai tentang ruang lingkup Islam adalah akidah, syariah dan akhlak. Di samping akhlak ini masih ada tasawuf, sehingga keduanya terkadang dipisah tetapi terkadang digabung menjadi akhlak-tasawuf. Pembagian Islam menjadi akidah, syariah, dan akhlak itu laksana sebuah pohon: akidah laksana akar pohon; syariah laksana batang, cabang, ranting, dan daun yang terdapat pada pohon; maka akhlak merupakan buah dari pohon tersebut. Komposisi demikian ini menunjukkan bahwa akidah merupakan komponen Islam yang paling menentukan. Ketika akarnya rapuh maka seluruh batang, cabang, ranting, daun dan buahnya sekalipun tidak akan tumbuh sehat (normal). Sebaliknya, ketika akarnya sehat kuat dan menghujam kokoh ke dalam tanah, maka seluruh batang, cabang, ranting, daun dan buahnya menjadi tumbuh subur.

Akidah merupakan serangkaian keimanan yang terekspresikan dalam enam macam rukun iman: iman kepada Allah Swt, iman kepada malaikat-Nya, iman kepada kitab-kitab-Nya, iman kepada para rasul-Nya, iman kepada hari akhir, dan iman kepada *qadha-qadar*-Nya. Setidaknya ada tiga macam iman yang masih dapat dirinci, yaitu: iman kepada para malaikat-Nya, iman kepada kitab-kitab-Nya, dan iman kepada para rasul-Nya. Malaikat yang wajib diketahui ada 10

⁹ Nasruddin Razak, *Dienul Islam*, h. 81-83.

malaikat, kitab suci yang wajib diketahui ada empat macam kitab (Zabur, Taurat, Injil, dan Alquran), sedangkan rasul yang wajib diketahui ada 25 rasul.

Syariah sebagaimana dikutip Muhammad Yusuf Musa, Muhammad Ali al-Tahanuwi menyatakan bahwa syariat merupakan hukum-hukum Allah yang ditetapkan untuk manusia melalui para Nabi/Rasul-Nya baik hukum yang berhubungan dengan *amaliyah* maupun hukum yang berhubungan dengan akidah.¹⁰ Syariat dalam pengertian ini memiliki wilayah pembahasan yang masih luas sekali. Seluruh pranata hukum terkait dengan *mu'amalah* termasuk dalam kandungan syariat itu baik berdimensi ekonomi, politik, pendidikan, sosial, budaya, dan sebagainya. Sementara itu, pranata hukum yang terkait dengan akidah lebih sempit dan lebih terbatas.

Selanjutnya, akhlak sebagai bentuk jamak dari bentuk tunggal (*mufrad*) *al-khalq* menurut Ibnu Miskawaih adalah keadaan jiwa yang menggerakkan perbuatan-perbuatannya tanpa melalui pemikiran dan pertimbangan lebih dahulu.¹¹ Dari tinjauan ini, akhlak merupakan perbuatan yang bersifat reflektif. Makna akhlak dalam konteks ini bisa dibedakan dengan moral. Akhlak dan moral bukan sekedar berbeda asal-usul bahasanya. Akhlak berasal dari bahasa Arab sedangkan moral berasal dari bahasa latin, namun jika moral mengekspresikan perbuatan manusia melalui rekayasa (pemikiran dan pertimbangan tertentu), maka akhlak mengekspresikan tindakan spontanitas. Jadi, akhlak terwujud dalam bentuk tindakan reflektif dan alamiah sekali.

Perihal yang berdekatan dengan akhlak adalah tasawuf. Bahkan seringkali keduanya digabung menjadi satu dan dijadikan mata pelajaran atau mata kuliah, yakni akhlak-tasawuf. Keduanya memiliki hubungan yang sangat erat, ada titik temu antara keduanya, tetapi masih bisa dibedakan karakteristiknya masing-masing sehingga keduanya bisa dipahami dengan jelas persamaan dan perbedaannya itu. Menurut Mohammad Daud Ali, "Akhlak manusia terhadap Allah dibahas dan dijelaskan oleh ilmu tasawuf, sedang akhlak manusia terhadap sesama ciptaan Allah (makhluk) dibahas dan dijelaskan oleh

¹⁰ Muhammad Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitab wa al-Sunnah*, (Mesir: Dar al-Kitab al-'Araby, 1954), h. 6.

¹¹ Ibnu Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq wa Tadhhir al-A'raq*, (tp: tp, 1924), h. 42.

ilmu akhlak.”¹² Kalau perbedaan ini kita ikuti, berarti akhlak selalu menunjukkan sikap manusia terhadap alam semesta baik sesama manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, dataran, lautan, dan sebagainya.

Islam merupakan agama yang sangat komplis karena kandungan Islam itu multidimensional atau multikomponensial. Islam telah menyajikan berbagai pedoman dalam menempuh kehidupan ini sehingga manusia bisa menggunakan Islam itu sebagai pedoman hidup maupun petunjuk kehidupan. Harun Nasution menyatakan bahwa Islam bukan hanya memiliki satu-dua aspek, tetapi berbagai aspek. Islam memiliki aspek teologi, ibadah, moral, mistisisme, filsafat, sejarah, dan kebudayaan.¹³ Aspek teologi meliputi aliran yang bercorak liberal (aliran yang selalu cenderung memakai akal tetapi hanya sedikit memakai wahyu), tradisional (aliran yang banyak menggunakan wahyu dan sedikit menggunakan akal), dan moderat (aliran yang menengahi di antara dua aliran yang sama-sama ekstrim, sehingga menghasilkan pandangan yang menjembatani keduanya). Aspek hukum memiliki beberapa madzhab dan yang diakui sekarang hanya empat madzhab, yaitu madzhab Hanafi, Maliki, Syafi’i, dan Hanbali.¹⁴ Empat madzhab ini berlaku di kalangan Islam yang mengikuti keyakinan *Ahlussunnah waljama’ah* atau dikenal dengan istilah Aswaja. Sedangkan di kalangan Muslim *Syiah* memiliki madzhab sendiri yang mereka jadikan panutan, yaitu madzhab Ja’fari.

Jelaslah bahwa Islam memiliki berbagai aspek, aliran, dan madzhab. Apabila pengetahuan Islam hanya berasal dari satu-dua aspek, dan dari satu aliran serta satu madzhab, dapat menimbulkan pengetahuan yang tidak lengkap tentang Islam. Islam Indonesia lazimnya dikenal hanya dari aspek teologi, itupun hanya dari aliran tradisional, sedangkan dari aspek hukum dan ibadahnya menurut madzhab Syafi’i. Aspek-aspek lainnya seperti moral, mistisisme, filsafat, sejarah, dan kebudayaan serta aliran-aliran dan madzhab-madzhab lainnya kurang dikenal. Maka pengetahuan kita di Indonesia tentang Islam tidak sempurna. Dengan kata lain, hakekat Islam tidak begitu dikenal, sehingga menimbulkan kesalahpahaman tentang Islam.¹⁵

¹² Mohammad Daud Ali, *Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 135.

¹³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil. I, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 33.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, h. 33-34.

Manakala kaum muslim Indonesia mampu mengenali Islam dari berbagai aspeknya secara rinci, mereka akan memiliki pengetahuan yang relatif sempurna tentang Islam dan mampu memahaminya secara mendalam. Dengan begitu, mereka akan mampu menangkap hakekat Islam itu sendiri. Maka di sinilah perlunya mereka mengetahui dan memahami ruang lingkup ajaran-ajaran Islam. Selanjutnya, pengetahuan dan pemahaman mereka akan bertambah lagi sehingga mampu membedakan secara tegas antara Islam dengan agama-agama lainnya.

C. Perbedaan Identitas Islam dengan Identitas Agama Lain

Nama Islam merupakan nama yang diberikan oleh Allah secara langsung sebagaimana terdapat dalam Alquran surat Ali Imran; 19, Ali Imran: 85, dan al-Maidah: 3. *Sesungguhnya agama di sisi Allah hanyalah Islam* (Ali Imran: 19); *Barangsiapa yang mencari agama selain Islam, tidak akan diterima daripadanya dan dia di akhirat termasuk orang yang merugi* (Ali Imran: 85); dan firman Allah yang ketiga adalah: *Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmatKu dan telah Aku ridhai bagimu Islam sebagai agamamu* (al-Maidah; 3). Di samping nama Islam disebutkan langsung dalam Alquran sebagaimana ayat-ayat ini, Islam juga banyak disebutkan dalam hadits Nabi. Ada banyak hadits yang menyebutkan nama Islam seperti *Islam dibangun di atas lima perkara: mengucapkan syahadat, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, melaksanakan haji, dan berpuasa Ramadhan*.

Pemberian nama Islam ini memiliki keunikan sendiri. Nama Islam ini mencerminkan nama agama yang paling khas dengan menonjolkan pada dimensi amalan sebagai konsekuensi dari iman kepada Allah Swt. Nama Islam merupakan intisari dari amalan tersebut. Maka sejarah pemberian nama Islam tersebut sangat membedakan dengan sejarah pemberian nama agama-agama besar lainnya yang disandarkan pada nama pembawanya dan/atau nama daerah kelahirannya. Islam justru dinisbahkan pada ketaatan atau ketundukan kepada Allah Swt sebagai satu-satunya Tuhan bagi alam semesta.

Nama-nama agama yang disandarkan pada nama pembawanya, antara lain Zoroaster. Agama ini disandarkan kepada pembawanya, Zoroaster; agama Budha (Buddhisme). Agama ini berasal dari nama pembawanya, Sidharta Gautama Buddha. Buddha merupakan gelar

Di sisi lain, kalau Fazlur Rahman menyebutkan terdapat identitas Islam modernis, Islam neomodernis, Islam revivalis, dan Islam neorevivalis dalam konteks gerakan pemikiran Islam di dunia, maka keempat tipologi gerakan pemikiran ini juga terdapat di Indonesia, meskipun jumlah pengikutnya ada yang sedikit. Bahkan di dalam suatu organisasi sosial keagamaan saja terdapat model pemikiran Islam yang sangat beragam. Di kalangan NU misalnya, terdapat pemikir Islam yang memiliki tipologi pemikiran konservatif, tradisional, moderat, neomodernis, modernis, hingga liberal. Demikian juga yang terjadi di kalangan Muhammadiyah, terdapat tipologi pemikiran Islam yang berlapis-lapis. Bahkan baik di kalangan NU maupun Muhammadiyah terdapat gerakan pemikiran baru dari kalangan mudanya. Kalau di kalangan NU muncul kelompok post-tradisionalis, maka di Muhammadiyah juga muncul gerakan pemikiran post-puritanis.

Selanjutnya, bahkan seorang pemikir Islam bisa mencerminkan tipologi pemikiran yang beragam. Misalnya Gus Dur, dia mencerminkan sebagai pemikir tradisional, neomodernis, moderat, substantivistik, dan liberal. Karena itu, seorang pemikir Islam juga bisa merumuskan lebih dari satu identitas Islam di Indonesia ini. Rumusan lebih dari satu identitas Islam ini didasarkan pada pencermatannya pada segi yang berbeda pada Islam, dan cara demikian sangat memungkinkan lantaran Islam itu multidimensional dan multikomponensial.

Bagian 3

IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF PERANANNYA

Identitas Islam yang digagas, dibangun, dan dirumuskan para pemikir Islam Indonesia bila ditinjau dari sudut pandang peran atau fungsinya, menurut pengamatan dan pencermatan penulis, meliputi identitas Islam sufistik, Islam substantif, Islam alternatif, Islam agama kemanusiaan, Islam humanis, Islam kosmopolitan, Islam fungsional, Islam madzhab tengah, Islam tradisional, dan Islam transendental. Masing-masing identitas ini akan dijelaskan dalam pemaparan berikut ini.

A. Islam Sufistik

Selama ini, masih terkesan kuat di kalangan masyarakat muslim Indonesia bahwa islamisasi di negeri ini terlaksana atas jasa para pedagang. Ini merupakan teori lama yang mendominasi kesan kehadiran Islam di Nusantara selama ini. Namun, akurasi teori ini mulai digugat oleh teori lain yang menyebutkan bahwa proses islamisasi beserta akselerasinya di Nusantara ini sebenarnya merupakan kontribusi dari para pengembara *sufi*. Jika teori kedua ini benar, maka yang paling berperan dalam mengislamkan masyarakat Nusantara dari pengikut Hindu-Budha dan Animisme-Dinamisme adalah para *sufi*. Sedang para pedagang Gujarat memiliki peranan penting,, sebagai pendukung. Sebagaimana dikutip Azyumardi Azra, A.H.

John melaporkan bahwa khususnya para *sufi* pengembaralah yang melakukan penyebaran Islam di kawasan ini. Para *sufi* ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara, setidaknya sejak abad ke-13. Keberhasilan ini karena faktor kemampuan para *sufi* menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas daripada perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.¹

Dominasi para *sufi* dalam mengislamkan masyarakat Nusantara waktu itu berpengaruh terhadap pola-pola kehidupan umat Islam di negeri ini, melalui pendekatan sufistik. Pendekatan ini menemukan momentumnya pada saat itu lantaran masyarakat memiliki kecenderungan yang sangat kuat pada dimensi mistik. Kecenderungan masyarakat pada mistik masih membekas hingga sekarang di Indonesia, kendatipun hanya oleh kelompok umat Islam tertentu. Mistisisme atau tasawuf ternyata masih bertahan hingga era modern ini bahkan semakin dibutuhkan masyarakat modern yang menyebabkan pengenalan tasawuf di kota-kota besar mendapat respons yang sangat positif.

Kehidupan tasawuf ini di Indonesia, khususnya dari perspektif kesejarahannya berusaha dipotret Alwi Shihab melalui karyanya, *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Buku ini berasal dari penelitian disertasinya di Universitas Ain Syam Mesir dengan judul *al-Tashawwuf al-Islami wa Atsaruhu fi al-Tashawwuf al-Indonisi al-Mu'atsir* yang membahas peran tasawuf dalam perkembangan Islam di Indonesia.² Dengan demikian, buku tersebut merupakan terjemahan dari teks berbahasa Arab oleh penulisnya sendiri.

Tasawuf berkembang terus dan memainkan perannya di masyarakat Indonesia tanpa berhenti sejak kehadirannya di bumi Jamrud Khatulistiwa ini, sehingga simbol-simbol kehidupan sufistik ini bukan hanya masih riil di masyarakat hingga sekarang melainkan bahkan makin memiliki pesona yang kuat pada mereka termasuk kalangan elitis di kota-kota besar semacam Surabaya, Bandung, Medan dan Jakarta. Pola kehidupan sufistik ini dijadikan penyeimbang dan

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 35.

pengayom dalam mengarungi kehidupan modern yang serba materialistis dan hedonis yang semakin keras dan penuh persaingan kotor yang menjerumuskan pada kejahatan.

Oleh karena itu, kehidupan tasawuf dipandang penting dilakukan dan dihayati. Ini bukan berarti kehidupan tasawuf itu secara aklamasi dan konsensus diterima seluruh lapisan masyarakat Indonesia. Kehidupan tasawuf ini ternyata menghadapi tantangan eksternal yang sangat keras terutama dari kalangan Islam modernis dan puritan. Mereka memandang bahwa tasawuf itu merupakan *bid'ah* sehingga harus dimusnahkan dari muka bumi ini. Bahkan di kalangan internal pengamal tasawuf sendiri terjadi benturan-benturan teologis yang sangat keras, karena muncul pengamalan tasawuf yang berlawanan. Dalam kasus Indonesia, mulanya tasawuf *Sunni* kemudian muncul tasawuf *falsafi* dan akhirnya terjadi pertikaian. Alwi Shihab mencatat sejarah pertikaian ini.

Akan tetapi, pada uraian terdahulu disimpulkan bahwa justru tasawuf *Sunni* yang lebih banyak memberikan kontribusi dalam proses islamisasi di Indonesia. Para pelopor dakwah menjabarkan ajaran-ajaran Islam dengan cara praktik dan keteladanan yang baik serta pengajaran yang lebih baik. Orientasi seperti ini jelas terikat oleh tradisi dan petunjuk-petunjuk Nabi Saw. Dan yang demikian adalah model pengajaran tasawuf *Sunni* yang diperkenalkan para *da'i 'Alawiyyin* yang memotori proses Islamisasi di Nusantara sejak abad ke-13 di Sumatera dan mengalami kemajuan pesat di Jawa pada abad ke-15 dan ke-16 M dengan tokoh-tokoh sentral Walisongo hingga Islam menjadi agama mayoritas dan dianut 75% penduduk. Setelah berlalu satu abad muncul tulisan-tulisan dalam tasawuf yang berorientasi filosofis di Sumatera. Perkembangan ini mencerminkan pergelutan pemikiran dan ideologi antara tasawuf *Sunni* dan tasawuf *falsafi* di Indonesia.³

Walisongo memiliki peranan yang sangat besar khususnya di pulau Jawa, sehingga merakyat dan melegenda. Berbagai petuah mereka masih dipegang oleh ulama maupun umat Islam secara umum dan kuburannya masih ramai diziarahi umat Islam. Banyak sekali cerita rakyat yang mengungkapkan kehebatan spiritual Walisongo.

² Alwi Shihab, *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. vii.

³ *Ibid.*, h. 38.

Mereka menggunakan strategi dan metode yang efektif dalam menumbuhkan kesadaran masyarakat untuk pindah agama dari Hindu-Budha maupun Animisme-Dinamisme menuju agama Islam. Alwi Shihab melaporkan bahwa metode dakwah Walisongo merupakan penerapan metode yang dikembangkan para *sufi Sunni* dalam menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan sebelum menyatakannya sesuatu.⁴

Kiprah, peran dan pengaruh Walisongo itu difokuskan pada penduduk Jawa. Walisongo memiliki peranan yang sangat besar dalam mengislamkan masyarakat Jawa sehingga mereka mampu memengaruhi mayoritas masyarakat Jawa untuk memeluk agama Islam. Keberhasilan ini sangat strategis dalam konteks Indonesia, sebab mayoritas populasi Indonesia berada di Jawa. Prestasi Walisongo belum bisa ditandingi oleh dakwah organisasi Islam apa pun di Indonesia ini, termasuk juga oleh organisasi sosial keagamaan terbesar seperti NU dan Muhammadiyah. Kedua organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia ini belum memiliki jurus yang ampuh seampuh jurus yang digunakan Walisongo dalam mengislamkan masyarakat Jawa. Lantaran Walisongo dan para *sufi* menanamkan pola kehidupan sufistik khususnya di kalangan masyarakat Jawa, serta pola kehidupan masyarakat Muslim senantiasa mengikuti pola hidup tokohnya, dalam hal ini adalah Walisongo, sebagaimana ungkapan Arab: *al-qaumu 'ala dini mulukihim* (suatu kaum itu cenderung mengikuti model beragama tokoh-tokohnya), maka tasawuf tumbuh dan berkembang cukup subur di pulau ini.

Selain di Jawa yakni terlahir dalam figur Walisongo, di Sumatera khususnya Aceh juga melahirkan *sufi-sufi* besar dan/atau pemikir-pemikir tasawuf. Mereka mewarnai, bukan sekadar pemikiran Islam masyarakat Muslim Aceh tetapi juga pemikiran Muslim dalam skala yang lebih luas. Alwi Shihab melaporkan bahwa periode abad ke-16-17 M., Aceh melahirkan empat ulama besar yang memperkaya wacana tasawuf di Indonesia. Pemikiran mereka masih memengaruhi pemikiran Islam di Indonesia dewasa ini. Mereka adalah Syaikh Hamzah Fansuri, Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani, Syaikh Nuruddin al-Raniri, dan Syaikh Abdul Rauf Sinkel.⁵ Dengan demikian, tasawuf

juga berkembang di Aceh seiring dengan pertumbuhan tasawuf di Jawa, meskipun masih ditemukan sedikit perbedaannya.

Bila Walisongo di Jawa mengembangkan tasawuf *Sunni* berkembang pula tasawuf *falsafi* yang dilakukan Syaikh Siti Jenar, maka tasawuf yang dikembangkan keempat tokoh di Aceh itu terbelah menjadi tasawuf *Sunni* dan tasawuf *falsafi*. Jadi, kedua wilayah ini sama-sama dijadikan sasaran pengembangan tasawuf *Sunni* dan tasawuf *falsafi*, dan terjadi pertikaian antara keduanya. Hal ini menunjukkan terjadinya benturan internal tasawuf, dan seringkali benturan internal justru lebih keras daripada benturan eksternal. Benturan eksternal itu perlu diwaspadai baik oleh pengamal tasawuf *Sunni* maupun tasawuf *falsafi*.

Nasib tasawuf *Sunni* lebih beruntung daripada tasawuf *falsafi*. Resistensi masyarakat muslim khususnya kelompok modernis maupun puritan lebih diarahkan pada pengamalan tasawuf *falsafi*, sehingga perkembangan tasawuf *falsafi* mengalami hambatan yang sangat serius. Alwi Shihab melaporkan bahwa perkembangan tasawuf *falsafi* di Indonesia tidak berhasil secara kontinyu karena dakwah para ulama dahulu berkiblat pada tasawuf *Sunni*. Namun, timbul aliran berlawanan yang dipelopori Syaikh Siti Jenar. Aliran ini dinilai menyimpang untuk melepaskan kewajiban dan ketentuan syariat. Siti Jenar benar-benar berhadapan dengan Walisongo. Periode ini sebagai tahap pertama perkembangan tasawuf *falsafi* di Indonesia, atau disebut tahap pengenalan.⁶

Selanjutnya Alwi Shihab mengatakan bahwa Hamzah Fansuri adalah orang pertama yang memunculkan tasawuf *falsafi* di Indonesia yang bersih dan murni dari penyimpangan dengan merujuk pada sumber-sumber Arab yang islami. Sedangkan sebelumnya, tasawuf *falsafi* hanya terbatas pada aktivitas individual yang belum terorganisir, yang diadaptasi dari ajaran-ajaran kebatinan tasawuf *Syiah Imamiyah*. Masa Fansuri ini dipandang sebagai tahap kedua dalam sejarah tasawuf *falsafi* di Indonesia, yaitu tahap perkembangan.⁷ Ini pun masih menimbulkan kecurigaan yang luar biasa. Al-Raniri sangat keras menentang pemikiran-pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, h. 49.

⁶ *Ibid.*, h. 122.

⁷ *Ibid.*, h. 123.

terutama terkait dengan pernyataannya tentang *fana'* (lenyap) lalu *ittihad* (merasa menyatu dengan Tuhan), yang dinilai membahayakan stabilitas keimanan umat Islam. Jadi memang terdapat dua kelompok tokoh aliran tasawuf.

Tokoh-tokoh tasawuf *Sunni* di Indonesia, selain Walisongo, yakni Syaikh Nuruddin al-Raniri, Syaikh Abd al-Shamad al-Palembangi, dan Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari.⁸ Sedang tokoh tasawuf *falsafi* selain Syaikh Siti Jenar dan Hamzah Fansuri, adalah Syaikh Muhyiddin al-Jawi.⁹ Implikasi pada tingkat pengikutnya, terdapat dua kelompok dengan tingkat liberalisasi pemikiran dan amalan yang berbeda yaitu kelompok umat Islam yang mengikuti tasawuf *Sunni* dan kelompok umat Islam yang mengikuti tasawuf *falsafi*. Pengikut tasawuf *Sunni* lebih ketat menjalani kehidupan tasawuf sesuai pesan Alquran dan Sunnah Nabi. Sedang pengikut tasawuf *falsafi* lebih berani meyakini pandangan yang secara lahiriyah bertentangan dengan *syariat* Islam.

Pernyataan Alwi Shihab bahwa Kiai Hasyim Asy'ari sebagai tokoh tasawuf itu perlu dicermati sebab dia justru menentang *haul* (peringatan tahunan bagi tokoh yang telah meninggal dunia), sistem kewalian bahkan tarekat. Dia bahkan menulis satu kitab khusus yang berusaha mengkritisi tarekat, yaitu *al-Dhurar al-Muntasyirah fi Masail al-Tis'a 'Asyarah*. Memang ada yang menyebut bahwa kritiknya terhadap tarekat telah dianulir. Kalau terdapat data yang menganulir kritik terhadap tarekat itu, seharusnya Alwi Shihab menjabarkan kronologi perubahan sikap Kiai Hasyim Asy'ari tersebut sehingga dia layak disebut sebagai tokoh tasawuf *Sunni* di Jawa. Caranya, Alwi shihab harus menjelaskan alasan perubahan haluan pandangan Kiai Hasyim Asy'ari itu terhadap tasawuf, sehingga kritiknya terhadap tarekat sebagai media dalam bertasawuf bisa diposisikan semacam *qaul qadim* sedangkan pengamalan tasawufnya bisa diposisikan sebagai *qaul jadid*. Maka yang dipegangi kemudian adalah *qaul jadid*, sebab *qaul jadid* menghapus *qaul qadim*. Melalui *qaul jadid* itulah Kiai Hasyim layak dikategorikan sebagai tokoh tasawuf *Sunni* di Jawa. Namun jika tidak ada penjelasan semacam ini, pernyataan bahwa kiai Hasyim Asy'ari sebagai tokoh tasawuf *Sunni* masih meragukan.

⁸ *Ibid.*, h. 48, 69, dan 116.

⁹ *Ibid.*, h. 151.

Pelabelan tokoh-tokoh tasawuf itu juga tidak selalu mutlak. Abdurrahman Wahid misalnya, ia meluruskan kategori bahwa kiai Hasyim Asy'ari sebagai tokoh tasawuf *Sunni*. Ia menjelaskan bahwa kiai Hasyim Asy'ari sebagai pengikut tasawuf *Sunni* tidak sepenuhnya benar. Secara umum memang ia menerima tasawuf *Sunni*, tetapi secara pribadi, ia mengikuti doktrin *tahallul* (penempatan diri pada mahluk).¹⁰ Demikian juga tidak tepat menganggap seluruh ulama NU menerima tasawuf *Sunni* dengan meninggalkan tasawuf *falsafi*. Ternyata ada bagian tertentu dari tasawuf *falsafi* yang mereka ambil, seperti doktrin *tahallul* itu.¹¹ Maka menurut penuturan ini, kiai Hasyim Asy'ari maupun ulama NU berdiri di atas dua kaki pandangan. Secara institusional, baik dalam kapasitasnya sebagai kiai tokoh panutan umat maupun pengurus NU, mereka menampakkan dirinya sebagai pengikut tasawuf *Sunni*, sedangkan secara personal, dalam hal-hal tertentu mereka juga mengikuti tasawuf *falsafi*. Hal ini terjadi karena ada pemikiran tasawuf yang layak dikonsumsi umat Islam secara umum, tetapi ada pemikiran tasawuf khusus yang seharusnya disimpan secara pribadi karena membahayakan stabilitas keimanan umat.

Ini merupakan potret Islam sufistik yang disajikan Alwi Shihab, yaitu sebuah konsep tasawuf *Sunni* yang memengaruhi mayoritas populasi Muslim di Indonesia dalam kehidupan keagamaan maupun kehidupan lainnya khususnya kehidupan sosial. Tasawuf *Sunni* ini memiliki peranan yang sangat besar dalam mewarnai proses islamisasi awal di Nusantara dan peranan ini masih membekas hingga sekarang ini yang tercermin baik dalam keyakinan, pemikiran, pemahaman maupun tindakannya dalam kehidupan sehari-hari.

B. Islam Substantif

Islam substantif ini merupakan konsep tipologi pemikiran Islam yang dirumuskan oleh Azyumardi Azra melalui karyanya, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih*. Buku ini merupakan kumpulan dari 95 hasil wawancara serius dan panjang melalui proses yang ketat dan pertimbangan yang matang.¹² Hanya wawancara ini lebih

¹⁰ Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam Shihab, *Ibid.*, h. xx.

¹¹ *Ibid.*

¹² Idris Thaha, "Prolog: Dialog Jembatan dalam Transisi Indonesia Menuju Demokrasi", dalam Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Idris Thaha (ed.), (Bandung: Mizan, 2000), h. 9.

diarahkan pada wacana politik daripada wacana-wacana bidang lainnya. Islam substantif ini merupakan prototipe pemikiran politik Islam yang paling efektif menurut Azyumardi Azra dibanding Islam formalis maupun Islam simbolik, sebagai hasil pencermatan terhadap realitas perkembangan politik Islam khususnya di Indonesia selama ini atas dasar pertimbangan kondisi soio-politik yang terdapat pada masyarakat Indonesia hingga sekarang ini.

Pasca reformasi ini banyak bermunculan partai politik Islam atau bernuansa Islam. Untuk mengetahui sebuah partai tergolong partai Islam dibutuhkan parameter tertentu. Indikator politik Islam yang paling mudah diidentifikasi biasanya terletak pada asas yang digunakannya. Azyumardi Azra menyarankan bahwa *platform* partai politik Islam memang berdasarkan Islam. Untuk jangka panjang, partai politik Islam sebaiknya berusaha menerapkan nilai-nilai substantif Islam daripada bersifat formal. Kalau sekarang mereka menggunakan asas Islam, sebenarnya merupakan reaksi balik dari kebijakan Orde Baru yang menentukan Pancasila sebagai satu-satunya asas.¹³ Pengalaman politik Islam yang telah dipasung oleh kebijakan pemerintah Orde Baru ini menjadikan tokoh-tokoh partai politik Islam bersemangat menunjukkan sikap "protesnya" (menunjukkan jati dirinya) di hadapan publik dengan menggunakan asas Islam, kendatipun belum tentu mereka mampu bersikap konsisten terhadap asas Islam itu pada tahap pelaksanaan program partai, seperti menjaga etika islami ketika melakukan kampanye terbuka, menjaga etika islami ketika memiliki ambisi menduduki jabatan tertentu, dan sebagainya.

Praktik politik Islam di Indonesia seringkali mengalami kesalahan fatal dalam kampanye dengan menggunakan komoditas ayat-ayat Alquran dan hadits Nabi yang dipaksakan sesuai kepentingan suatu partai sehingga menabrak etikanya. Azyumardi Azra menjelaskan bahwa kampanye menggunakan tema agama tidak masalah sepanjang mengambil nilai-nilai agama yang substantif. Misalnya, tidak boleh menghujat, sebaliknya, justru harus mengembangkan sikap menghargai perbedaan pendapat. Kalau menggunakan ayat-ayat Alquran dan hadits hanya untuk kepentingan politiknya, atau bersifat partisan serta menyalahkan orang lain, itu tidak bisa dibenarkan. Lantaran

ada usaha menafsirkan agama menurut hawa nafsunya untuk kepentingan politiknya sendiri.¹⁴ Padahal kenyataannya ayat-ayat Alquran maupun hadits Nabi itu seringkali dipaksa untuk ditafsiri secara politis, meskipun bukan ayat maupun hadits yang memperbincangkan politik.

Ketika Orde Baru menerapkan kebijakan dua partai dan satu golongan yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Golongan Karya (Golkar), dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI), teridentifikasi bahwa banyak juru kampanye dari ketiga partai itu yang memanipulasi ayat Alquran maupun hadits Nabi berdasarkan syahwat politiknya untuk mewujudkan tujuan partainya. Juru kampanye (jurkam) Golkar sering mengungkapkan hadits Nabi, *khair al-umur ausatuha* (sebaik-baik perkara ada di tengah) karena Golkar berada di nomor urut tengah diapit PPP dan PDI. Sedangkan jurkam PPP dan PDI membalas penggunaan dalil itu dengan sering menyebutkan ayat *wala taqraba hadzihi al-sajarah* (jangan coba-coba kamu berdua mendekati pohon beringin ini). Lantaran lambang Golkar adalah pohon beringin. Penggunaan ayat maupun hadits semacam ini sebenarnya telah menyimpang jauh dari substansi pesan-pesan yang dikandung kedua *nash* itu, dan merupakan "pemeriksaan" terhadap wahyu.

Selanjutnya mengenai sebuah pilihan dalam memikat massa dalam berpolitik antara Islam substantif dan Islam simbolik, menurut Azyumardi Azra, justru dengan menekankan substansi Islam. Dalam batas tertentu, bisa saja menggunakan simbol-simbol yang mampu memikat masa seperti penggunaan gambar Ka'bah. Namun jangan terlalu banyak menggunakan simbol-simbol keagamaan itu. Justru pesan-pesan universal yang perlu diangkat ke permukaan. Semua orang tahu bahwa basis PPP adalah orang Islam. Apakah itu perlu diungkapkan secara eksplisit?¹⁵ Dengan menggunakan simbol-simbol Islam apakah efektif? Justru mungkin lebih efektif mengangkat substansi Islam. Kalau ini yang dilakukan, partai tersebut akan memberikan sumbangan yang sangat signifikan bagi proses demokratisasi di Indonesia.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, h. 72-73.

¹⁵ *Ibid.*, h. 132.

¹⁶ *Ibid.*

¹³ Azyumardi Azra, *Islam Substantif*, *Ibid.*, h. 72.

Masyarakat mulai cerdas bahwa strategi menonjolkan simbol tidak memberikan pencerahan bagi kehidupan mereka. Sejarah perpolitikan di Indonesia mencatat bahwa penonjolan simbol-simbol hanyalah membangun sikap fanatik buta, bahkan memiliki kecenderungan menghujat orang lain, partai lain, dan simbol lain. Namun tidak mampu mengubah kebijakan pemerintah yang mamiliki kepedulian meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara lahir batin. Dengan simbol-simbol ternyata tidak mampu mengdongkrak nasib orang-orang miskin menjadi berkecukupan secara ekonomis. Karena itu masyarakat mengalami kejenuhan menghadapi simbol-simbol tersebut, sehingga mereka tidak mempercayainya lagi.

Oleh karena itu, menurut pengamatan Azyumardi Azra, politik Islam di Indonesia dalam arti formalisme tidak laku. Lazimnya masyarakat lebih memilih yang substantif. Bila Islam mau berperan dalam politik, peranannya adalah peran substantif, mengembangkan pesan-pesan moral dan tema-tema sentral seperti keadilan dan egalitarianisme, bukan menonjolkan simbol.¹⁷ Sebab keadilan menjadi harapan hampir semua orang terutama arus bawah yang mendominasi populasi Indonesia. Perjuangan menegakkan keadilan mereka anggap sebagai perjuangan riil karena memberi kepuasan pada mereka, baik keadilan hukum, ekonomi, pendidikan, politik dan sebagainya. Tema lain yang menarik misalnya membuka lapangan kerja baru dan mengatasi pengangguran. Ini problem yang melilit masyarakat selama ini dan belum terpecahkan. Kalau partai Islam mampu memperjuangkannya hingga tingkat realisasi secara proporsional, maka ia mampu meraih dukungan masyarakat secara signifikan.

Pada bagian lain ketika diperhadapkan mana yang lebih penting antara politik Islam atau kultur Islam, Azyumardi Azra memandang keduanya penting. Islam kultural juga harus diaktualisasikan untuk mewujudkan masyarakat madani. Perjuangan membangun umat tidak akan efektif manakala hanya melalui *political* Islam.¹⁸ Sebaiknya keduanya bergerak pada jalurnya masing-masing tetapi bekerja sama dalam mewujudkan tujuan yang sama yaitu mewujudkan masyarakat madani. Cara demikian mampu menumbuhkan sinergitas. Sinergitas ini justru dibutuhkan dalam mempercepat pencapaian

¹⁷ *Ibid.*, h. 45.

¹⁸ *Ibid.*, h. 156.

tujuan tersebut. Sebab kendatipun trayek perjuangannya berbeda, tetapi arah tujuannya sama sehingga bisa saling melengkapi, saling menopang, saling membantu, dan saling memperkuat.

Akhirnya, partai-partai Islam perlu memperhitungkan dan menyikapi partai pemenang pemilu dan pemilihan presiden yang diusung. Sebab partai inilah yang memegang kekuasaan sehingga mewarnai kebijakan-kebijakan pemerintahan Indonesia. Azyumardi Azra membuat kalkulasi, kalau PDI Perjuangan yang benar-benar memegang kekuasaan, mungkin prospek cita-cita politik Islam agak sulit terealisasi. Sebab PDI Perjuangan adalah partai nasionalis sekuler. Yang mungkin membawa cita-cita politik Islam substansial, adalah partai-partai nonagama tetapi bukan sekuler seperti PAN, PKB atau Golkar.¹⁹ Artinya, ketika PDI Perjuangan yang memegang kekuasaan, perjuangan partai-partai Islam dituntut makin maksimal dalam mewujudkan cita-cita politik Islam lantaran tantangan yang dihadapi partai-partai tersebut sangat berat. Mereka harus menyadari bahwa haluan politik PDI Perjuangan dalam banyak hal bertentangan dengan garis-garis perjuangan partai-partai Islam.

C. Islam Alternatif

Islam merupakan agama yang memberikan keseimbangan dalam menjalani kehidupan ini antara ibadah dan *mu'amalah*, pemenuhan kebutuhan jasmani dan kebutuhan rohani, serta bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup di dunia dan beribadah untuk memupuk modal menyambut kehidupan di akhirat. Ada pedoman yang jelas baik ditetapkan Alquran maupun hadits tentang keseimbangan hidup itu. Kedua sumber ajaran Islam itu telah melukiskan keseimbangan pemenuhan dua macam kehidupan itu. Bahkan, Nabi memotivasi bahwa dalam bekerja maupun beribadah hendaknya keduanya dilakukan secara maksimal melalui sabdanya yang populer: *Bekerjalah untuk duniamu seakan-akan kamu hidup selama-lamanya, dan bekerjalah untuk akhiratmu seolah-olah besok kamu meninggal dunia.*

Sabda Nabi ini merupakan motivasi yang sangat ideal dan bila dijalani secara konsekuen dan konsisten akan membuahkan hasil yang terbaik. Sabda tersebut menjadi pedoman bagi umat Islam dalam

¹⁹ *Ibid.*, h. 179.

melakukan ibadah dan *mu'amalah*. Hanya saja pada tingkat realitas di kalangan umat Islam masih sering terlalu memihak salah satunya. Sebagian mereka bekerja sekeras-kerasnya tetapi kurang memeningkan ibadahnya kepada Allah. Sebaliknya, sebagian lainnya beribadah kepada Allah sekuat-kuatnya namun kurang peduli dalam bekerja mencari nafkah untuk menghidupi keluarganya. Bahkan banyak orang yang berusaha meningkatkan ibadahnya tetapi tidak memiliki kepedulian sosial sama sekali kepada lingkungan di sekitarnya.

Kondisi terakhir ini mengusik kegelisahan Jalaluddin Rakhmat yang diekspresikan dalam karyanya, *Islam Alternatif Ceramah-ceramah di Kampus*. Ia menyatakan betapa banyak orang Islam yang khusuk bersujud di atas sajadah, sementara di sekitarnya terdapat tubuh-tubuh layu digerogoti penyakit dan kurang gizi. Betapa mudahnya uang jutaan bahkan miliaran dihabiskan untuk upacara-upacara keagamaan, pada saat ribuan anak tidak mampu melanjutkan sekolah, ribuan orang tua masih harus menanggung beban mencari sesuap nasi, ribuan orang sakit menggelepar menunggu maut karena tidak mampu membayar biaya rumah sakit, bahkan ketika ribuan umat Islam terpaksa menjual imannya kepada orang lain yang penuh kasih.²⁰

Di sini problemnya adalah mengapa banyak orang berupaya meningkatkan ibadahnya kepada Allah tetapi ibadahnya itu tidak memiliki peranan yang signifikan terhadap kepedulian sosial. Padahal seharusnya peningkatan ibadah harus berjalan seiring dan seirama dengan peningkatan kepedulian sosial. Dengan kata lain, mengapa umat Islam berusaha keras mengejar kesalehan individual, tetapi melupakan kesalehan sosialnya. Mengapa kesalehan individual tidak berkorelasi secara signifikan dengan kesalehan sosial? Maka Jalaluddin Rakhmat berusaha mengubah pemaknaan istilah *sunnah hasanah* dan *sunnah sayyiah*. Ia menegaskan bahwa *sunnah hasanah* adalah memandang kemiskinan sebagai masalah sosial yang harus dipecahkan melalui aksi sosial, sedangkan *sunnah sayyiah* ialah memperlakukan kemiskinan sebagai masalah individual yang harus diselesaikan sendiri oleh individu-individu yang bersangkutan.²¹ Pengubahan makna kedua istilah tersebut dimaksudkan untuk membangunkan

dan membangkitkan kesadaran umat Islam khususnya Muslim yang kaya agar memiliki solidaritas yang tinggi terhadap orang-orang yang lemah, dengan memperbanyak *sunnah hasanah*. Mereka diharapkan tanggap dan sensitif terlibat memecahkan problem-problem kemiskinan yang dirasakan umat Islam lainnya.

Sehubungan dengan pengubahan makna kedua istilah tersebut, Jalaluddin Rakhmat melanjutkan analoginya dengan menyatakan bahwa pemimpin Islam ialah pemimpin yang memihak rakyat kecil. Pemimpin umat Islam adalah pemimpin yang memilih hidup sederhana karena menyadari bahwa sebagian umat Islam masih hidup dalam kesengsaraan. Gerakan kebangkitan Islam seharusnya tidak sekadar menyemarakkan masjid, melainkan juga menggembirakan *dhu'afa* dan *fuqara*.²² Kita memiliki banyak contoh pemimpin yang benar-benar berjiwa sosial seperti Nabi sendiri, Umar Ibn al-Khaththab, dan Umar Ibn Abdul Aziz. Mereka menjadi teladan sosial yang ideal dalam kapasitasnya sebagai pemimpin. Ketiganya memiliki perhatian yang sangat besar kepada orang-orang yang lemah ekonominya baik disebut *dhu'afa*, *fuqara* maupun *masakin*. Mereka telah mempraktikkan kepedulian sosial melalui aksi sosial itu ketika mereka memimpin sehingga orang-orang yang lemah menjadi pusat perhatiannya.

Orang-orang yang lemah itu patut memperoleh perhatian dan kebijaksanaan khusus karena mereka mengalami kesulitan hidup yang sangat serius. Ukuran kesulitan hidup yang paling mendasar adalah ketidakmampuan seseorang memenuhi kebutuhan dasarnya terutama makan dan minum. Jalaluddin Rakhmat menyatakan bahwa kesulitan hidup terjadi ketika kebutuhan pokok (*basic needs*) tidak terpenuhi. Apabila ada sejumlah orang yang kelaparan dan ada segelintir orang hidup mewah, maka yang lapar boleh menuntut haknya dengan paksa kepada yang mewah.²³ Sikap orang yang kelaparan ini dapat dimaklumi mengingat dalam harta kekayaan orang yang hidup mewah terdapat sejumlah kewajiban yang harus diberikan kepada orang yang kelaparan. Inilah yang terkenal dengan sebutan zakat. Sebagai suatu kewajiban, zakat merupakan ibadah yang tidak bisa ditawar-tawar, ditunda-tunda apalagi direayasa (dimanipulasi) untuk tidak menunaikannya. Abu Bakar ketika menjabat sebagai

²⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif Ceramah-ceramah di Kampus*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 57.

²¹ *Ibid.*, h. 58-59.

²² *Ibid.*, h. 84.

²³ *Ibid.*, h. 61.

khalifah pernah memberikan intruksi untuk memerangi orang Islam yang mampu tapi tidak mau mengeluarkan zakat karena zakat merupakan salah satu kekuatan finansial negara yang sangat penting, dan juga menjadi hak bagi orang-orang yang lemah. Dengan mogok zakat, maka hak-hak orang-orang yang lemah itu tidak bisa diberikan kepada mereka.

Selanjutnya, menurut Jalaluddin Rakhmat, secara kelembagaan harus mulai dipikirkan penyaluran dana kaum muslimin baik infaq, zakat, shadaqah, wakaf dan sebagainya untuk kegiatan pengembangan sains dan teknologi. Penggunaan uang untuk pengembangan sistem informasi mungkin lebih bernilai daripada mengulangi naik haji yang melulu ritual. Demikian juga, lebih baik mendirikan perpustakaan ilmiah yang lengkap daripada melebarkan masjid yang jarang dipenuhi jama'ah.²⁴ Jadi, penggunaan dana sebaiknya lebih diutamakan pada kegiatan-kegiatan yang produktif melahirkan manfaat daripada ibadah *mahdhah* yang sunnat.

Di sini tampak jelas bahwa betapa Jalaluddin Rakhmat memberikan perhatian yang begitu besar terhadap kepedulian dan kegiatan sosial yang manfaatnya dirasakan secara riil oleh orang banyak. Maka Muhammad Imaduddin Abdurrahim menilai bahwa Jalaluddin Rakhmat agaknya kecewa terhadap pemahaman Islam yang terlalu terpusat pada aspek ritual, dan melupakan aspek sosial dan intelektual. Tampaknya ia bingung, ketika belum melakukan aksi riil yang bermafaat bagi masyarakat. Ada kesan, ia meremehkan aspek-aspek ritual dan menonjolkan aspek sosial secara agak berlebihan.²⁵ Pemikiran Abdurrahim benar, Rakhmat memang meremehkan aspek-aspek spiritual tetapi aspek-aspek spiritual yang implementasinya berlebihan hingga menghalangi kepedulian sosial. Misalnya, ibadah haji yang dilakukan berkali-kali padahal kewajibannya hanya sekali, sedangkan anak tetangganya gagal sekolah lantaran tidak memiliki biaya dibiarkan. Jadi terdapat ketimpangan di kalangan umat Islam sendiri yang harus diatasi.

Kepedulian yang sangat tinggi terhadap masalah-masalah sosial, yang terlantar dari perhatian umat Islam dari kalangan *agniya'* (orang-orang yang kaya), sehingga menimbulkan penilaian bahwa Jalaluddin

²⁴ *Ibid.*, h. 154.

²⁵ Muhammad 'Imaduddin 'Abdurrahim, "Kata Pengantar", dalam Rakhmat, *Ibid.*, h. 16.

Rakhmat meremehkan aspek-aspek ritual. Terhadap penilaian semacam ini, dia telah mengungkapkan argumentasi sebagai berikut:

Bila saya menunjukkan bahwa *muamalah* itu penting, saya sama sekali tidak memandang enteng shalat, *shaum*, haji dan ibadah-ibadah *mahdhah* lainnya. Saya hanya ingin menempatkan *muamalah* pada proporsi yang tepat dalam ajaran Islam. Saya hanya ingin mengingatkan bahwa kita tidak boleh merasa puas menjadi muslim hanya karena telah shalat, *shaum*, zakat, dan haji. Di luar itu, masalah *muamalah* masih terbentang luas.²⁶

Dalam masalah kaitan antara Alquran dengan ilmu pengetahuan, ia mengatakan bahwa "alternatif kita bukanlah menyesuaikan ayat-ayat Alquran dengan ilmu pengetahuan atau mencari teori ilmiah dari Alquran, tetapi menemukan bagaimana perspektif Alquran tentang ilmu pengetahuan."²⁷ Sejak awal sekali Alquran diturunkan ke bumi ini telah memberikan perspektif yang apresiatif terhadap ilmu pengetahuan, sehingga mendorong umat Islam untuk mencari dan mengejar ilmu pengetahuan dan dorongan ini pernah mencatat kesuksesan dengan realitas dunia Islam berhasil mencapai kejayaannya yang menguasai dunia berabad-abad. Perspektif Alquran terhadap ilmu pengetahuan ini terasa luar biasa ketika mengingat beberapa agama lain justru menghadang upaya pengembangan ilmu pengetahuan. Karena itu, tidak berlebihan jika ditegaskan bahwa Alquran merupakan kitab suci yang paling memiliki kepedulian dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dibanding dengan kitab suci-kitab suci yang lain.

D. Islam Agama Kemanusiaan

Umat manusia diberikan potensi akal untuk mengetahui dan membedakan kebenaran dan kesalahan. Melalui akal, manusia mampu memahami perbedaan itu secara jelas kendatipun tidak seluruh masalah dapat ditangkap kebenarannya oleh akal. Di samping manusia telah diberikan akal, Tuhan telah menuntun manusia dengan mengutus para Nabi dan Rasul yang secara langsung bertugas menunjukkan jalan kebenaran kepada manusia. Melalui dua anugerah itu, manusia diberikan modal yang sangat mencukupi untuk mengetahui kebenaran dan mengamalkannya, sehingga seluruh perbuatan

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Ibid.*, h. 53.

²⁷ *Ibid.*, h. 200.

manusia sepanjang di bawah kesadarannya harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah Swt. sebagai pengadil tertinggi.

Konsekuensinya, utusan Tuhan untuk menuntun manusia itu telah disebar ke berbagai belahan bumi ini. Menjadi tidak adil manakala terdapat bangsa yang tidak dikirim juru pembimbing (Rasul) sehingga mereka tidak mengenali kebenaran yang sesungguhnya, tiba-tiba dimintai tanggung jawab atas semua perbuatannya di dunia berdasarkan parameter kebenaran yang dibawa Rasul itu. Maka masing-masing bangsa telah dikirimkan utusan Tuhan itu agar mereka menjalani kebenaran sesuai dengan perintah Tuhan melalui utusan tersebut. Kebijakan ini merupakan suatu keadilan universal. Oleh karena itu, Islam merupakan agama kemanusiaan — sebuah agama yang didesain Tuhan sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan manusia lintas batas geografis, etnik, bangsa, budaya, bahasa, warna kulit dan sebagainya; sebuah agama yang mengandung ajaran-ajaran yang menghargai potensi yang dimiliki manusia; dan sebuah agama yang berusaha menyelamatkan manusia dari ketersesatan dan kehancuran. Pemikiran ini melahirkan tipe identitas Islam sendiri secara khusus. Nurcholish Madjid mencoba membangun prototipe identitas Islam ini ke dalam bukunya yang berjudul, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*.

Sebagai ajaran Tuhan yang menciptakan dan mengendalikan alam semesta ini, Islam merupakan kebenaran universal, sebuah kebenaran yang berlaku menyeluruh bagi semua manusia di muka bumi ini. Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa jika Islam itu universal sehingga menyebabkan pengutusan para Rasul bagi setiap bangsa dan masa sebagaimana disebutkan dalam ayat-ayat suci Alquran, berarti kebenaran juga dapat ditemukan pada setiap bangsa dan masa, kapan saja dan di mana saja, sebagai warisan para utusan Tuhan yang pernah datang ke bangsa yang bersangkutan.²⁸ Jika kebenaran hanya ditemukan pada bangsa tertentu, sedangkan bangsa lain tidak mengetahui kebenaran itu tetapi harus berbuat sesuai dengan ukuran kebenaran tersebut, tentu sangat tidak bijak dan tidak universal.

²⁸ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), (Jakarta: Paramadina, 2000), h. XIX.

Oleh karena itu, kata Nurcholish Madjid, kebenaran Islam yang universal itu selalu memiliki kemampuan beradaptasi dengan lingkungan budaya di mana ia tumbuh dan berkembang secara otentik dan kreatif (termasuk kritis).²⁹ Islam mampu beradaptasi dengan kawasan padang pasir yang sangat panas, kawasan tropis yang sedang, maupun kawasan dingin hingga bersalju sekalipun. Karena Islam memang diperuntukkan bagi semua kawasan itu sehingga Islam memiliki daya fleksibilitas yang amat tinggi dengan berbagai kebijaksanaan yuridis yang selalu menyiapkan jalan keluar dalam menghadapi kesulitan apa pun.

Hal ini selaras dengan misi Islam sebagai rahmat bagi alam semesta (*wama arsalnaka illa rahmatan li al-'alamin*). Maka Islam menjadi pengayom dan peneduh bagi semua makhluk Tuhan, terutama manusia. Islam menurut Nurcholish Madjid, memang merupakan kasih Tuhan untuk seluruh alam, termasuk seluruh umat manusia. Mungkin manusia itu memperoleh manfaat dari Islam tanpa harus menjadi Muslim sendiri.³⁰ Ketentuan-ketentuan Islam yang mengarah pada upaya memakmurkan bumi berorientasi pada tumbuhnya manfaat yang menjangkau semua manusia bahkan semua makhluk. Petunjuk-petunjuk yang terkandung dalam Alquran dan hadits ketika diimplementasikan tidak hanya membuahkan *masalah* bagi umat Islam, tetapi juga bagi umat lainnya. Misalnya larangan merusak lingkungan, bila diamalkan akan bermanfaat bagi semua orang bahkan semua makhluk.

Dalam kapasitasnya sebagai agama kemanusiaan, pada persoalan tertentu ajaran Alquran memiliki titik pertemuan dengan kitab-kitab suci lainnya. Nurcholish Madjid menyebut bahwa Ketuhanan Yang Maha Esa dan perlawanan terhadap tirani adalah titik pertemuan, *common platform*, atau Alquran menyebut *kalimatun sawa'* (ajaran yang sama) antara sesama kitab suci.³¹ Agaknya keduanya merupakan kebutuhan yang paling mendasar bagi kehidupan beragama. Ketuhanan Yang Maha Esa dalam idiom agama Islam disebut *tauhid* merupakan intisari ajaran Islam yang memiliki implikasi sangat luas dalam seluruh dimensi kehidupan manusia termasuk menjamin

²⁹ *Ibid.*, h. XX.

³⁰ *Ibid.*, h. 53-54.

³¹ *Ibid.*, h. 139.

martabat manusia. Sedang tindakan tirani cenderung menghancurkan martabat manusia itu, bahkan bisa menimbulkan arogansi sampai pada tingkat pengakuan sebagai tuhan sehingga menodai dan melawan ketauhidan itu sendiri. Maka keduanya (tauhid dan perlawanan terhadap tirani) memiliki hubungan yang erat sekali.

Kebalikan dari tirani adalah keadilan. Semua orang memiliki kepentingan bebas dari tindakan tirani yang dilakukan oleh seseorang. Demikian juga, implikasinya, semua orang sebenarnya membutuhkan keadilan, kecuali seseorang yang sedang melakukan kezaliman. Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa hakekat dasar kemanusiaan, termasuk keharusan menegakkan keadilan merupakan bagian dari *sunnatullah*, karena adanya fitrah manusia dari Allah dan perjanjian primordial antara manusia dengan Allah. Kemestian menegakkan keadilan merupakan kemestian sebagai hukum objektif, tidak bergantung pada kemauan pribadi dan *immutable* (tidak akan berubah). Alquran menyebutnya bagian dari hukum kosmis, yaitu hukum keseimbangan (*al-mizan*) yang menjadi hukum jagad raya atau *universe*.³² Sebagai *sunnatullah*, tuntutan keadilan merupakan tuntutan yang sangat manusiawi dan tidak mungkin bisa dihindarkan, kecuali penghindaran yang semu dan penuh rekayasa. Tuntutan keadilan itu hakekatnya merupakan tuntutan kemanusiaan yang natural sekali sehingga menjadi kepentingan bagi semua orang yang sedang dikuasai, dikendalikan maupun dipimpin.

Oleh karena itu, masyarakat yang tidak menjalankan keadilan, dan membiarkan kemewahan yang anti sosial, akan dihancurkan Tuhan.³³ Ini merupakan ancaman Tuhan dan ancaman itu telah diberlakukan pada beberapa kaum Nabi-nabi terdahulu. Hal ini dapat diambil pelajaran yang sangat berharga dalam merealisasikan keadilan di muka bumi ini. Ketika keadilan tidak lagi diperhatikan, yang terjadi adalah kezaliman, sebagai perlakuan yang mengingkari rasa kemanusiaan yang mendasar. Kezaliman itu senantiasa merusak dan menghancurkan martabat kemanusiaan yang belakangan ini disebut dengan istilah yang populer, yaitu hak-hak asasi manusia.

Menurut Nurcholish Madjid bahwa salah satu kemungkinan usaha menanamkan dan meluaskan pengertian serta penghayatan

hak-hak asasi manusia adalah menanamkan kesadaran tentang sejarah panjang dan penuh onak duri tumbuhnya ide-ide tentang nilai-nilai kemanusiaan itu pada berbagai bangsa di dunia.³⁴ Pidato Nabi di Arafah merupakan pidato tentang nilai-nilai kemanusiaan, sebagian dari isi pidato itu sekarang dikenal dengan istilah hak-hak asasi manusia.³⁵ Kenyataan ini mengandung pengertian bahwa Nabi secara proaktif telah meletakkan dasar-dasar bagi perwujudan hak-hak asasi manusia. Karena itu, Nabi dengan membawa panji-panji Islam telah berperan penting dalam memproteksi hak-hak asasi manusia, misalnya Nabi sangat menghomati kebebasan memeluk suatu agama.

E. Islam Humanis

Inti Islam Humanis hampir sama dengan esensi dan substansi Islam agama kemanusiaan tersebut. Tim penyunting (M. Tuwah et al.) menghadirkan gagasan mengenai identitas Islam Humanis melalui bukunya yang diberikan judul, *Islam Humanis: Islam dan Persoalan Kepemimpinan, Pluralitas, Lingkungan Hidup, Supremasi Hukum dan Masyarakat Marginal*. Buku ini merupakan tulisan gabungan beberapa penulis yang mengangkat tema yang berbeda-beda, tetapi semua tema itu bernuansa pemikiran Islam humanis.

Islam humanis ini ditunjukkan oleh Islam sejak awal sekali baik melalui ketentuan-ketentuan normatif dalam ayat-ayat Alquran dan hadits Nabi maupun praktik sosial-politik yang diimplementasikan Nabi beserta sahabatnya di Madinah. J. Suyuthi Pulungan menyatakan,

Piagam Madinah menetapkan adanya persamaan di antara anggota masyarakat, yakni persamaan dari segi kemanusiaan yang mencakup persamaan hak hidup, hak keamanan diri, hak membela diri, hak memilih agama atau keyakinan dan tanggung jawab dalam mewujudkan perdamaian dan pertahanan serta keamanan kota Madinah.³⁶

³⁴ *Ibid.*, h. 208-209.

³⁵ *Ibid.*, h. 210.

³⁶ J. Suyuthi Pulungan, "Kepemimpinan di Masa Rasulullah: Suatu Tinjauan Historis Politis", dalam M. Tuwah et al., *Islam Humanis Islam dan Persoalan Kepemimpinan, Pluralitas, Lingkungan Hidup, Supremasi Hukum dan Masyarakat Marginal*, (Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2001), h. 20.

³² *Ibid.*, h. 183.

³³ *Ibid.*

Perjanjian ini merupakan ikatan atau kontrak hidup bersama baik secara politik maupun sosial antara umat Islam dan umat Yahudi atas inisiatif Nabi. Isi dan implementasi perjanjian ini sesungguhnya sangat manusiawi. Ada ketentuan-ketentuan untuk saling berperan memproteksi ketika menghadapi serbuan dari luar. Sayang kaum Yahudi mengkhianati implementasi perjanjian tersebut. Perjanjian ini sebenarnya merupakan perjanjian yang memerankan keadilan dan keseimbangan kedua belah pihak. Tidak ada satu pasal pun yang memberikan tekanan psikologis maupun teologis kepada umat Yahudi. Mereka diberikan kebebasan memeluk agamanya tanpa ada paksaan sama sekali, sehingga perjanjian tersebut humanis sekali, yang diilhami oleh humanisme Islam.

Humanisme Islam ini bersumber dari wahyu Tuhan khususnya Alquran. Jalaludin menjelaskan humanisme Islam ini sebagai berikut:

Humanisme Islam secara esensial dititikberatkan pada misi pembebasan manusia dari penghambaan. Doktrin Islam membuka lembaran ini dalam bentuk perjanjian awal berupa pengucapan *syahadatain*. Proklamasi diri ini merupakan bentuk teologi pembebasan manusia dari penghambaan diri selain kepada Allah Sang Khaliq serta kepatuhan kepada misi Rasul-Nya. Semuanya merupakan penyerahan diri tanpa pamrih (*istislam*), yang mengartikan bahwa nilai-nilai humanisme Islam bersumber dari nilai-nilai Ilahiyah.³⁷

Dengan begitu, humanisme Islam berorientasi pada teoantroposentris sehingga selalu terkontrol oleh peraturan-peraturan Tuhan yang disebut *syariat*. Kontrol *syariat* ini justru berfungsi menjaga agar umat Islam tidak terjebak pada kesesatan dan kehancuran. Maksudnya, kontrol *syariat* itu juga bermakna upaya membebaskan manusia dari ketersesatan yang diistilahkan dengan teologi pembebasan. Teologi ini terdapat dalam hampir seluruh doktrin Islam. Jalaluddin menyatakan, "Teologi pembebasan yang menjadi inti dari humanisme Islam tercantum dalam sebagian besar doktrinnya."³⁸ Dalam akidah Islam, terdapat doktrin *tauhid*, yaitu mengesakan Allah. Doktrin ini pada dasarnya berperan dan berfungsi membebaskan manusia dari sikap menghambakan diri kepada sesama makhluk; dalam *fiqh* terdapat

perintah Tuhan yang harus dijalankan dan larangan Tuhan yang harus dihindari. Perintah menjalankan sesuatu karena di dalamnya terdapat manfaat bagi manusia, sedangkan larangan melakukan sesuatu karena di dalamnya terdapat bahaya. Maka, upaya melaksanakan perintah Tuhan dan menjauhi larangan-Nya berperan dan berfungsi membebaskan manusia dari ketersesatan.

Di samping itu, "Humanisme Islam menekankan prinsip penghargaan dan kesetaraan dalam hubungan antarmanusia. Sikap saling menghargai dan kesetaraan, merupakan dasar bagi pembangunan keharmonisan dalam hubungan antarmanusia."³⁹ Islam tidak pernah menonjolkan status sosial baik karena faktor kebangsawanan, jabatan, kekayaan, ketampanan/kecantikan, kecerdasan, maupun keperkasaan. Pada dasarnya semua manusia setara, sedangkan mereka baru memperoleh derajat mulia di sisi Tuhan manakala benar-benar telah menjalani takwa. Syarat takwa ini mencerminkan syarat egaliter (kesetaraan) karena bisa diperebutkan oleh semua orang tanpa kecuali, tanpa batas-batas status sosial, dan tanpa jalur genealogi tertentu.

Selanjutnya keharmonisan tersebut memiliki karakteristik yang bisa dikenali dan dipahami. Waspodo berdasarkan perspektif sosiologis, mengidentifikasi setidaknya ada lima ciri masyarakat harmonis, yaitu: (1) harmoni memiliki ciri ekualitas dan uniformitas; (2) harmoni mencirikan adanya tanggung jawab bersama dalam kehidupan masyarakat; (3) harmoni harus dilihat dari sisi keterbukaan; (4) harmoni menjunjung keadilan; dan (5) harmoni selalu mencerminkan kebebasan.⁴⁰ Lima ciri ini berpadu pada masyarakat sehingga menjadi satu keutuhan masyarakat yang memiliki serba berkeseimbangan antar anggotanya dan antar unsurnya. Keseimbangan itu bisa berfungsi saling mengontrol antara sesama orang, sesama komponen, dan sesama tugas yang sedang dikerjakan.

F. Islam Kosmopolitan

Identitas Islam kosmopolitan ini diformulasikan Abdurrahman Wahid melalui karyanya, *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*. Buku ini diedit oleh Agus Maftuh Abegebriel

³⁷ Jalaluddin, "Keharmonisan dalam Kemajemukan: Telaah Doktrin Islam tentang Esensi Stabilitas, Toleransi dan Kebersamaan", dalam Tuwah et al., *Ibid.*, h. 31.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, h. 33.

⁴⁰ Waspodo, "Harmoni dalam Pluralisme: Suatu Kajian Sosiologis", dalam Tuwah et al., *Ibid.*, h. 40-41.

dan Ahmad Suaedy, kemudian diterbitkan oleh *The Wahid Institute* pada 2007.

Dalam buku ini Abdurrahman Wahid banyak berbicara tentang peran peradaban Islam secara kosmopolitan. Diskursus ini diawali dari bahasan yang cukup dasar, kemudian makin menukik. Pada awal bahasan ini, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa salah satu ajaran yang menampilkan universalisme secara sempurna adalah lima buah jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat baik perorangan maupun kelompok, yaitu: (1) *hifdh al-nafs* (menjaga keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum); (2) *hifdh al-din* (menjaga keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa paksaan untuk pindah agama); (3) *hifdh al-nasl* (menjaga keselamatan keluarga dan keturunan); (4) *hifdh al-mal* (menjaga keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau pengusuran di luar prosedur hukum); dan (5) *hifdh al-'aql* (menjaga keselamatan hak milik dan profesi).⁴¹ Dua jaminan pertama mengembangkan misi sosial, sedangkan tiga jaminan yang terakhir justru menonjolkan misi individual. Kedua misi ini penting sekali, tetapi sebaiknya lebih menonjolkan misi sosial karena dapat mengembangkan peradaban Islam secara kolektif.

Islam merupakan agama yang mengedepankan ketauhidan, namun tekanan pada *tauhid* ini memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk memilih keyakinan tertentu. Islam memang menganjurkan masyarakat untuk mengikuti ajarannya tetapi melarang cara-cara pemaksaan. Di sini ada etika berdakwah yang sangat kuat yang harus dipegangi dalam ajaran Islam. Anjuran untuk mengikuti ajaran Islam perlu dilaksanakan karena untuk menunjukkan jalan yang benar, lurus dan selamat bagi mereka. Tetapi anjuran itu tidak boleh dengan cara-cara pemaksaan karena menyangkut keyakinan yang terkait dengan hidayah. Bukankah keyakinan tidak mudah diubah. Ada banyak kasus seseorang rela mengorbankan nyawanya demi mempertahankan keyakinannya.

Terkait dengan sikap Islam ini, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa melalui *tauhid*, Islam sangat menghargai perbedaan pendapat dan perbenturan keyakinan. Jika dalam keimanan sebagai

persoalan paling mendasar dapat ditolelir, tentu sikap tenggang rasa lebih mudah diperkenankan dalam mengelola perbedaan pandangan politik dan ideologi. Dari tinjauan aspek ini, tampak bahwa Islam memiliki pandangan universal yang berlaku bagi umat manusia seluruhnya.⁴² Islam memiliki pandangan sendiri tetapi terbuka terhadap pandangan lainnya. Pandangan sendiri ini akan melahirkan prinsip sebagai sikap ke dalam, sedang terbuka terhadap pandangan lainnya sebagai sikap ke luar yakni sikap yang ditampilkan dalam merespon pandangan-pandangan lainnya.

Watak kosmopolitanisme peradaban Islam, menurut Abdurrahman Wahid, sebenarnya telah tampak sejak awal kehadirannya. Peradaban ini dimulai dari cara-cara Nabi mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis Muslim awal pada abad ke-3 H, menunjukkan proses akulturasi dengan peradaban-peradaban lain di sekitarnya, mulai dari Hellenisme Yunani hingga peradaban anak benua India.⁴³ Peradaban Islam menyerap peradaban Yunani pada bidang logika, menyerap peradaban India pada bidang matematika, menyerap peradaban Cina pada bidang kedokteran, menyerap peradaban Persia (Iran) pada bidang ilmu politik (pemerintahan). Akhirnya hasil masing-masing serapan itu dikembangkan sendiri menjadi bangunan ilmu sendiri-sendiri.

Oleh karena itu, dalam mengembangkan peradaban Islam tidak ada lagi sekat-sekat pembatasan pada bangsa, etnis, wilayah atau kawasan, serta budaya tertentu. Peradaban Islam benar-benar terbuka dan membuka diri terhadap masuknya peradaban lain sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam itu sendiri. Meskipun demikian, tidak semua peradaban bisa diterima karena harus diseleksi lebih dahulu. Selanjutnya Abdurrahman Wahid mengatakan,

Kosmopolitanisme peradaban Islam itu muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad.⁴⁴

⁴² *Ibid.*, h. 6.

⁴³ *Ibid.*, h. 9.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴¹ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (eds.), (Jakarta: *The Wahid Institute*, 2007), h. 4-5.

dan pada akhirnya menyebabkan Islam menjadi agama yang makin mengakar di dalam pusaran krisis sosial sekarang ini.

Selanjutnya, Kuntowijoyo menyarankan agar umat Islam menghindari istilah teologi karena membingungkan di samping kurang cocok bagi Islam dan ia juga mengkritik ilmu-ilmu sosial transformatif karena tidak memberikan jawaban yang tegas terhadap pertanyaan ke arah mana transformasi dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa, maka ia mengajukan ilmu-ilmu sosial profetik, yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Ilmu-ilmu sosial profetik itu mengandung perubahan yang didasarkan pada cita-cita humanisasi/emansipasi, liberasi, dan transendensi, suatu cita-cita profetik yang diderivasi dari misi historis Islam dalam surat Ali Imran: 110.⁹¹ Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia, tujuan liberasi adalah pembebasan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan. Sedangkan tujuan transendensi adalah menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan.⁹² Maka misi profetik kita adalah humanisasi, liberalisasi, dan transendensi.⁹³ Oleh karena itu, Fahmi menilai bahwa Kuntowijoyo ini layak disebut sebagai sosok cendekiawan profetik; cendekiawan yang memiliki visi dan kesadaran profetik.⁹⁴

Demikianlah, penggalan pemikiran Kuntowijoyo yang mengarah pada Islam transendental, yaitu Islam yang diposisikan sebagai subjek ilmu yang memberikan kerangka ilmu pengetahuan empiris dan ilmu pengetahuan rasional sehingga pemahaman Islam mampu menjangkau masa depan yang panjang dan kawasan yang luas sekali karena terlepas dari beban-beban psikologis akibat keterbatasan situasi kesejarahan yang melingkupinya.

⁹¹ *Ibid.*, h. 287-288.

⁹² *Ibid.*, h. 289.

⁹³ *Ibid.*, h. 329. Lihat juga Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara wacana, 2006), h. 15.

⁹⁴ M. Fahmi, *Islam Transendental*, h. 44.

Bagian 4

IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF CORAKNYA

A. Islam Rasional

Identitas Islam rasional di Indonesia disandarkan pada sosok pemikir Islam, Harun Nasution. Ia merupakan pemikir Islam yang memiliki semangat dan konsep rasional yang disosialisasikan di kalangan masyarakat Indonesia ketika mereka masih merasa sensitif menghadapi pemikiran-pemikiran dan pemahaman-pemahaman yang berbeda dengan pemikiran dan pemahaman Islam Tradisional. Untuk mempertegas kontribusinya itu, Saiful Muzani mengedit pemikiran-pemikiran Harun Nasution yang dituangkan dalam sebuah buku, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*.

Dalam perspektif Harun Nasution, pemikiran rasional dipengaruhi persepsi tentang tingginya kedudukan akal yang diberikan Alquran dan hadits. Persepsi ini bertemu dengan persepsi yang sama dari Yunani melalui filsafat dan sains Yunani yang berada di kota-kota pusat peradaban Yunani di dunia Islam zaman klasik, seperti Alexandria (Mesir), Juandisyapur (Irak), Antalia (Syria), dan Bactree (Persia). Di kota-kota ini telah berkembang pemikiran rasional Yunani.¹

¹ Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. DR. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 7.

Dengan begitu, persepsi yang apresiatif terhadap akal tersebut berkembang makin subur di dunia Islam sebagai modal yang kuat bagi filosof maupun ilmuwan Muslim untuk mengembangkan potensinya dalam membangun pemikiran rasional.

Hanya saja, pemikiran rasional di kalangan pemikir Muslim tidak sepenuhnya terpengaruh corak pemikiran rasional Yunani. Mereka mampu memilah dan memilih pemikiran rasional yang sesuai dengan ajaran Islam sehingga corak pemikiran rasional mereka berbeda dengan corak pemikiran rasional Yunani. Harun Nasution membedakan, "Kalau di Yunani berkembang pemikiran rasional sekuler, maka dalam Islam zaman klasik berkembang pemikiran rasional yang agamis."² Kemampuan mempertahankan pemikiran rasional yang agamis ini lantaran komitmen para pemikir Islam dalam memegang kebenaran Islam sangat kuat sehingga Alquran dan hadits sebagai sumber ajaran Islam senantiasa diperankan sebagai konsultan, pembimbing, dan pengontrol dalam proses pemikiran.

Dalam perkembangan berikutnya Islam mengalami keprihatinan pada saat pemikiran rasional Islam tidak dikembangkan lagi. Harun Nasution melaporkan, "Ketika pemikiran rasional Islam pindah ke Eropa dan berkembang di sana, di dunia Islam zaman pertengahan berkembang pemikiran tradisional, menggantikan pemikiran rasional tersebut."³ Akhirnya kemajuan peradaban Islam diambil alih oleh Eropa, sehingga kawasan ini mengalami kemajuan dengan pesat sedangkan dunia Islam justru mengalami kemunduran dan kemandekan (*jumud* atau stagnasi) yang berkepanjangan hingga sekarang ini dan belum mampu merebut kembali kemajuan peradaban yang pernah dicapai pada zaman klasik dahulu.

Sebenarnya penggunaan kata-kata dalam Alquran yang mengarah pada pemikiran rasional itu cukup banyak yaitu *ya'qilu*, *nadhara*, *tafakkara*, *fahima*, *faqila*, *tadzakkara*, dan *tadabbara*.⁴ Variasi kata yang digunakan Alquran ini membuktikan bahwa Islam sangat menghargai pemikiran rasional. Demikian juga hadits Nabi. Harun Nasution menegaskan bahwa hadits sebagai sumber Islam kedua, ternyata juga memberi kedudukan tinggi pada akal, berdasarkan

perkataan agama adalah penggunaan akal, tiada agama bagi orang yang tak berakal.⁵ Sebagai sumber ajaran Islam kedua, hadits berusaha mengoperasionalkan pesan-pesan Alquran mengingat pesan-pesan Alquran itu kebanyakan masih global yang perlu dipertajam dan dioperasionalisasikan oleh hadits, tentunya hadits senantiasa bergerak seiring, sejalan, dan segaris dengan Alquran. Hadits tidak boleh bertentangan dengan Alquran.

Intinya, menurut Harun Nasution, Alquran dan hadits sama-sama memberikan kedudukan yang tinggi pada akal dan sama-sama memerintahkan untuk mencari ilmu. Pencarian ilmu ini meliputi ilmu keagamaan maupun ilmu keduniaan, untuk masa terbatas maupun seumur hidup, di tempat dekat maupun di tempat jauh.⁶ Sementara itu dalam mencari ilmu ini, akal sangat berguna. Akal bisa digunakan memahami pengetahuan, menangkap substansinya, menjelaskan kandungannya, memerinci ruang lingkungannya, menganalogikan dengan aspek lainnya, membandingkan dengan komponen lainnya, bahkan mengembangkan pengetahuan tersebut menjadi meluas dan mendalam.

Oleh karena itu, "Akal di samping wahyu, mempunyai peranan penting dalam Islam."⁷ Kata akal berasal dari bahasa Arab. *Al-'aql* sebagai kata benda tidak dijumpai dalam Alquran, tetapi dalam bentuk kata-kata kerja terdapat dalam 30 ayat lebih, seperti *afala ta'qilun* (15 ayat), *laallakum ta'qilun* (8 ayat), *la ya'qilun* (7 ayat), dan *in kuntum ta'qilun* (2 ayat).⁸ Hal ini mengisyaratkan bahwa akal itu diperintahkan oleh Allah untuk digunakan secara aktif, kreatif, dinamis bahkan progresif dalam melaksanakan fungsi dan aktivitas kerjanya, yakni menggali pengetahuan dan menangkap kebenaran. Penggunaan akal ini lebih menarik lagi karena Alquran hanya menggunakan kata kerja yang menunjukkan masa lalu (*fi'il madhi*) ternyata hanya sekali yakni kata *'aqaluhu* dalam surat al-Baqarah: 75. Sedang kata-kata kerja lainnya menunjukkan sedang melakukan pekerjaan (*fi'il mudhari*) seperti *ta'qilun*, *na'qilu*, *ya'qiluha*, dan *ya'qilun*. Penggunaan kata dengan penekanan *fi'il mudhari* ini membuktikan bahwa Allah

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, h. 8.

⁴ *Ibid.*, h. 54-55.

⁵ *Ibid.*, h. 55.

⁶ *Ibid.*, h. 56.

⁷ *Ibid.*, h. 139-140.

⁸ *Ibid.*, h. 140.

benar-benar mendorong agar akal diberdayakan untuk berpikir secara maksimal dalam mencapai kemaslahatan dan kemajuan baik sekarang maupun akan datang.

Akhirnya Harun Nasution menjelaskan bahwa penghargaan tinggi pada akal itu menimbulkan teologi atau filsafat hidup yang bercorak liberal dalam Islam. Akal itu mampu mengetahui empat macam dasar dan pokok dalam agama, yaitu: mengetahui adanya Tuhan Pencipta dan Pemberi rizki, mengetahui kewajiban manusia untuk berterima kasih kepada-Nya, mengetahui perbuatan baik dan perbuatan jahat, dan mengetahui kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat.⁹ Maksudnya di sini, akal memiliki potensi untuk mengetahui empat macam dasar dan pokok dalam agama itu meskipun tanpa bantuan wahyu. Pengetahuan ini memiliki konsekuensi pahala dan dosa sebelum wahyu diturunkan karena terdapat kewajiban akal. Ketika seseorang menolong orang yang mengalami kesulitan, maka ia mendapat pahala. Sedang ketika ia menyakiti orang yang tidak bersalah, maka ia mendapat dosa. Karena kedua tindakan itu telah diputuskan akal yang potensial menangkap kebenaran. Pemahaman demikian ini memang cenderung pada alur pemikiran *Mu'tazilah* sebagai aliran teologi yang paling rasional dalam Islam (tapi bukan rasional murni, sebab *Mu'tazilah* juga mengutamakan amal). Sesungguhnya dalam Islam tidak terdapat aliran yang rasionalis murni, sebagaimana juga tidak ada aliran yang tradisionalis murni. Semua aliran menggunakan wahyu dan akal, bedanya terletak pada perbedaan bobot peran yang diberikan keduanya itu.

B. Islam Radikal

Identitas ini dirumuskan Khamami Zada melalui karya tesisnya yang kemudian menjadi buku dengan judul *Islam Radikal Pergulatan Ormas-ormas Garis Keras di Indonesia*. Wilayah penelitian yang terekam dalam buku ini meliputi Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI). Sedangkan isu yang diteliti dalam buku ini meliputi lima hal: (1) paradigma Islam tentang negara, (2) Islam dan demokrasi, (3) konsepsi negara Islam, (4) pemberlakuan

syariat Islam, dan (5) presiden perempuan.¹⁰ Maka kajian dalam buku tersebut hanya dibatasi pada empat organisasi Islam garis keras bersama lima isu itu, sehingga penelitian ini tidak mengkaji pemikiran organisasi Islam maupun isu lainnya.

Islam radikal merupakan istilah yang memiliki sebutan-sebutan lain sebagai sinonim. Ada beberapa istilah yang dipakai untuk melabeli Islam radikal. Khamami Zada mengidentifikasi istilah-istilah tersebut, antara lain, R. William Liddle menggunakan istilah Islam skripturalis, banyak juga yang menyebut fundamentalis, ekstremisme, fanatisme, aktivisme politik, terorisme, dan anti-Amerika; Lee Kuan Yew menggunakan istilah gerakan militan Islam; Adam Schwarz menggunakan istilah Islam militan; Robert W. Hefner menggunakan istilah Islam anti-liberal, sedangkan Muhammad Abid al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam.¹¹ Istilah lainnya yang biasa digunakan untuk melabeli identitas Islam radikal itu masih banyak seperti Islam tekstualis, Islam formalis, Islam garis keras, bahkan sebutan paling miring yaitu Islam teroris.

Ragam istilah yang begitu banyak bisa membingungkan pembaca terutama dari kalangan awam terhadap perkembangan gerakan Islam, padahal kepentingannya hanya untuk menyebutkan satu model pemikiran Islam, sehingga mengharuskan Khamami Zada memilih istilah tertentu melalui pernyataannya:

Berpijak pada muatan esensial yang relatif sama antara istilah Islam fundamentalis, Islam ekstrem, Islam militan, Islam skripturalis, Islam antiliberal, dan Islam garis keras, yang mengacu pada empat kategori di atas, maka penulis lebih sepakat menggunakan istilah Islam radikal.¹²

Penggunaan istilah Islam radikal ini didasarkan pada kerangka pemikiran Horace M. Kallen yang menyebutkan bahwa setidaknya radikalisasi ditandai oleh tiga kecenderungan: (1) radikalisasi merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung; (2) radikalisasi tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain; dan (3) kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran

⁹ *Ibid.*, h. 142.

¹⁰ Khamami Zada, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-ormas Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2000), h. 12-13.

¹¹ *Ibid.*, h. 6-15.

¹² *Ibid.*, h. 16.

program atau ideologi yang mereka bawa.¹³ Dari ketiga kecenderungan itu, agaknya yang paling menjadi pertimbangan utama sehingga istilah Islam Radikal ini dipilih oleh Khamami Zada adalah kecenderungan kedua. Melalui penggunaan istilah Islam radikal itu setidaknya, diharapkan mendapatkan gambaran yang jelas tentang alternatif-alternatif yang disodorkan dalam mengganti tatanan-tatanan lama yang ditolak itu, sehingga tatanan-tatanan baru yang ditawarkan itu berusaha ditelusuri sejelas-jelasnya.

Kehadiran Islam radikal di Indonesia sebenarnya bukan fenomena baru, sebab ia telah hadir pada masa Orde Baru maupun Orde Lama, tetapi geloranya belakangan ini sangat mengagetkan. Khamami Zada melaporkan bahwa fenomena kebangkitan gerakan Islam ini terasa mendadak sekali, sehubungan dengan masih kukuhnya gerakan Islam moderat di masa Orde Baru sejak 1970-an. Indonesia yang diwarnai Islam moderat, Islam kultural, dan Islam inklusif sekarang ini menjadi tersaingi oleh gerakan Islam politik dan Islam radikal pada era reformasi. Perguliran inilah yang luput dari perhatian para pengamat sebagai kebangkitan Islam militan dan Islam radikal.¹⁴

Oleh karena itu, kesan gerakan Islam di Indonesia menjadi berubah drastis setelah Islam moderat yang menekankan pada pesan-pesan substantif seolah digeser dan diambil alih oleh dominasi Islam radikal yang menekankan simbol-simbol legalistik-formalistik. Perhatian publik kemudian tertuju pada kelompok Islam radikal ini. Sebenarnya, kelompok Islam radikal ini kendatipun terdiri dari beberapa organisasi tetap saja minoritas Muslim di Indonesia. Namun karena sering tampil dan ditampilkan oleh berbagai media serta sering melakukan tindakan kekerasan yang melawan arus utama dan berurusan dengan pihak keamanan sehingga tampak begitu semarak dan cepat populer, bahkan pernah mendulang popularitas melebihi popularitas Islam moderat.

Kenyataannya, kecenderungan Islam yang tampil ke permukaan di Indonesia kontemporer pasca Orde Baru adalah kehadiran Islam radikal, yang diwakili sejumlah ormas Islam seperti Laskar Jihad, FPI, dan Majelis Mujahidin. Karakteristik kelompok ini berusaha

menonjolkan corak keberagamaannya yang bercorak integralistik antara Islam dan Negara, sehingga mengedepankan corak legal-formal Islam secara total. Isu utama yang diperjuangkan adalah menegakkan *syariat* Islam di Negara Indonesia.¹⁵ Penegakan *syariat* Islam ini menjadi agenda utama dan diperankan sebagai variabel penentuan bagi variabel-variabel perpolitikan Islam lainnya yang akan dikembangkan. Jika penegakan *syariat* Islam di Indonesia ini berhasil, maka akan memudahkan realisasi agenda-agenda perpolitikan Islam lainnya.

Gerakan Islam radikal tersebut memiliki jaringan transnasional maupun internasional. Gerakan ini diilhami oleh pemikiran tokoh-tokoh Islam radikal dari berbagai Negara terutama Negara-negara Timur Tengah seperti Abu al-A'la al-Maududi, Sayyid Qutb, Hasan al-Banna, Hassan al-Turabi, dan Muhammad Taqiyyuddin al-Nabhani. Akhirnya sebagian nama organisasi Islam radikal di Indonesia ini meniru nama-nama organisasi Islam radikal di Timur Tengah, seperti Ikhwani Muslimin, Hizbut Tahrir, *Front Islamic Salvation* (FIS), dan Mujahidin.¹⁶ Pemikiran-pemikiran keras mereka inilah yang memengaruhi dan merasuk ke dalam jiwa organisasi-organisasi Islam radikal di Indonesia, sehingga mereka seringkali menampilkan kekerasan baik kekerasan pada level gagasan, pemikiran, tindakan, maupun gerakan.

Kalau diamati sepintas, apalagi secara mendalam, tampak jelas bahwa gerakan Islam radikal ini memiliki pandangan-pandangan politik yang berlatar sistem Islam baik menyangkut persoalan relasi agama-negara, Negara Islam, *syariat* Islam, Islam dan demokrasi, maupun presiden wanita yang menjadi fokus kajian Khamami Zada tersebut. Sistem Islam ini dibangun berdasarkan ketentuan-ketentuan Alquran maupun hadits secara tekstual dan normatif tanpa didialogkan dengan realitas empiris historis-sosiologis, sehingga pandangan-pandangannya seringkali bahkan selalu mencerminkan pandangan yang dihasilkan dari pemahaman Islam secara *harfiyah*.

Terkait dengan isu pertama (relasi agama-negara), kelompok Islam radikal mengambil paradigma integratif. Islam sebagai agama

¹³ *Ibid.*, h. 16-17.

¹⁴ *Ibid.*, h. 4-5.

¹⁵ *Ibid.*, h. 88.

¹⁶ *Ibid.*, h. 92.

memiliki seluruh perangkat kenegaraan yang jelas dan tegas. Islam adalah agama dan negara sekaligus (*al-Islam din wa daulah*). Relasi Islam dan negara secara integratif merupakan pandangan Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), KISDI dan Laskar Jihad *Ahlussunnah Waljamaah*.¹⁷ Tampaknya pandangan ini diekspresikan dari dasar pemikiran bahwa Islam sebagai agama yang paling sempurna dibanding agama-agama lain, sehingga agama yang dibawa Nabi Muhammad ini memfasilitasi semua peraturan yang dibutuhkan manusia baik dalam bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Peraturan bernegara ini menghendaki pendirian negara Islam. Tidak akan bisa diwujudkan peraturan bernegara secara islami tanpa pendirian negara Islam itu sendiri. Maka pendirian negara Islam menjadi persyaratan utama.

Gagasan pendirian Negara Islam tidak pernah berhenti dari perjuangan sebagian umat Islam. Pemberontakan DI/TII, PRRI dan Permesta adalah bukti nyata bahwa Negara Islam menjadi cita-cita mereka. Seiring dengan tumbuhnya saluran-saluran politik secara bebas dan terbuka, wacana pendirian Negara Islam kembali mengemuka. Negara Islam kembali diperdebatkan oleh khalayak.¹⁸ Negara Islam mereka gambarkan sebagai negara paling ideal yang mampu memecahkan dan memberikan solusi terhadap semua problem yang dihadapi masyarakat Indonesia, sehingga mampu menegakkan keadilan, memberikan kesejahteraan dan mewujudkan kemakmuran bagi mereka. Negara Islam yang mereka gambarkan ini merupakan negara yang memberlakukan *syariat* Islam.

Seiiring dengan gelombang reformasi, bermunculan gerakan Islam yang orientasinya menegakkan *syariat* Islam. Mereka memperjuangkan Piagam Jakarta sebagai pintu gerbang pemberlakuan *syariat* Islam secara menyeluruh, baik dalam tataran hukum perdata maupun pidana. Sebab negara belum banyak menyalurkan aspirasi mereka secara luas terhadap orientasi penegakkan *syariat* Islam. Maka mereka berkolaborasi dengan partai-partai Islam memperjuangkan Piagam Jakarta.¹⁹ Sebab partai-partai Islam itu menjadi jalur utama yang harus dilalui dalam mewujudkan pemberlakuan *syariat* Islam

¹⁷ *Ibid.*, h. 102.

¹⁸ *Ibid.*, h. 110.

¹⁹ *Ibid.*, h. 120.

menurut mekanisme yang konstitusional. Partai-partai Islam itu diharapkan berjuang di dalam sistem, sedangkan organisasi-organisasi Islam radikal tersebut berjuang di luar sistem. Kedua kutub sistem itu berusaha untuk digerakkan agar kedua sistem itu mampu bekerja saling bersinergi.

Mengenai sistem demokrasi yang telah diterapkan di Indonesia ini, sebagaimana dikutip Khamami Zada, Ketua Majelis Mujahidin, Irfan S. Awwas menyatakan bahwa demokrasi adalah sistem kafir. Demokrasi merupakan sistem yang terburuk dari yang terburuk, yang diwariskan oleh penjajah Belanda. Tokoh-tokoh demokrasi pendiri republik ini adalah didikan Belanda, yang, paling tidak, terpengaruh oleh pemikiran demokrasi di Eropa baik demokrasi liberal maupun demokrasi rakyat. Oleh karena itu, masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam harus mengubah sistem demokrasi buruk yang ada saat ini menjadi sistem Islam.²⁰ Sebab konsekuensi penerapan sistem demokrasi itu memosisikan kedaulatan berada di tangan rakyat, sedangkan kecenderungan dan keinginan rakyat itu banyak yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam. Hal ini sangat berbeda dengan sistem Islam yang menempatkan kedaulatan berada di tangan Allah sebagai satu-satunya yang berhak membuat undang-undang dan mendapat kepatuhan dari masyarakat.

Adapun tentang presiden wanita, hampir seluruh gerakan Islam radikal menolak presiden wanita. FPI, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, dan KISDI sejak awal sudah menolak kepemimpinan wanita.²¹ Penolakan ini didasarkan pada ketentuan Alquran surat al-Nisa': 34, hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari sanad Abu Hurairah, dan konsensus para ulama ahli *fiqh*. Hanya saja ketentuan-ketentuan wahyu yang menjadi sandaran penolakan presiden maupun pemimpin wanita itu hanya ditangkap dan diambil berdasarkan makna yang tersurat dari bunyi teksnya, dan belum sampai menangkap makna yang tersirat dalam kajian mendalam melalui berbagai tinjauan baik tinjauan linguistik, historis, sosiologis, maupun kontekstual. Dengan pengertian lain, cara mereka memahami *nash* baik Alquran dan hadits adalah mendahulukan makna tersurat/bunyi

²⁰ *Ibid.*, h. 132.

²¹ *Ibid.*, h. 138.

teks daripada makna tersirat/maksud-maksudnya (*dzawahir al-nash muqaddamun 'ala bawathin al-nash*).

C. Islam Liberal

Masyarakat Muslim Indonesia sempat bingung, dikagetkan oleh kehadiran Islam liberal kendatipun pemikiran Islam liberal ini sebenarnya bukan pemikiran baru, tetapi sudah cukup lama di Indonesia. Bahkan di dunia Islam telah terjadi sejak Umar ibn al-Khaththab. Hanya saja belakangan ini di Indonesia bukan hanya terlontar pemikiran Islam liberal melainkan juga terbentuk semacam kelembagaan yaitu Jaringan Islam Liberal yang dikoordinatori Ulil Abshar Abdalla.

Pemikiran Islam liberal ini menimbulkan kontroversi di Indonesia. Sebagian umat Islam menentang corak pemikiran Islam liberal itu sambil menghujat, mencaci maki, dan menuduhnya. Sebagian mereka mengambil sikap pasif, dan sebagian yang lain mendukung lalu mengikutinya sehingga mereka berusaha mengungkapkan argumen-tasi yang rasional untuk meyakinkan kebenaran pemikiran tersebut. Sebagai pendukung sekaligus pengikut corak pemikiran Islam liberal itu, Zuly Qodir merumuskan pemikiran Islam tersebut melalui bukunya, *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, yang diterbitkan Pustaka Pelajar Yogyakarta.

Zuly Qodir menjelaskan, "Islam liberal hendak memberikan tafsir baru, yang nanti akan menjadi sebuah paradigma baru bagi perkembangan dan aksi Islam Indonesia, di tengah perkembangan sosial keagamaan."²² Melalui tafsir baru ini, Islam terlihat mampu menampilkan respons kreatif dan dinamis terhadap perkembangan zaman terutama akibat perkembangan sains dan teknologi modern. Kemudian Islam mampu menampilkan wawasan komprehensif yang mencerahkan pemikiran umatnya sehingga Islam memiliki potensi bergerak fleksibel dalam menghadapi tantangan modernisasi baik tantangan intelektual, politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan sebagainya.

Pemikiran Islam liberal tersebut memiliki mekanisme dalam memahami Islam. Zuly Qodir menjabarkan bahwa bagi madzhab

liberal yang terpenting adalah perlunya tradisi kritis dan dekonstruksi atas pemahaman lama yang telah berkembang berabad-abad. Madzhab liberal memahami Islam bukan sesuatu yang sekali jadi (*given* dari Tuhan), tetapi harus dilihat konteks sosial historisnya. Islam harus dipahami secara modern, rasional, dan mengutamakan *reason* karena Islam sebagai agama yang sangat rasional dan mengutamakan rasionalitas dalam bentuk *ijtihad*.²³ Madzhab liberal berani melakukan kritik atas tradisi keislaman yang telah mengakar. Islam harus dipahami secara kontekstual, progresif, dan emansipatoris sehingga Islam akan terus maju.²⁴ Tiga cara ini dapat dipahami bahwa Islam harus didialogkan dengan berbagai perkembangan secara empirik yang terjadi pada masyarakat baik menyangkut sosio-kultural, sosio-ekonomik, sosio-politik, sosio-religius, sosio-geografis dan sebagainya. Islam harus dipahami dalam konteks waktu sekarang maupun masa depan yang memiliki kepedulian terhadap kemajuan. Selain itu, pemahaman Islam harus diperbarui sehingga memiliki potensi membebaskan umatnya dari keterbelakangan, kemunduran, dan keterpasungan.

Dengan begitu, Islam liberal memiliki sejumlah ciri khusus (karakteristik) sehingga mampu membedakan secara tegas dengan corak-corak pemikiran Islam lainnya. Zuly Qodir melaporkan bahwa salah satu ciri khas dari gerakan Islam liberal adalah adanya keseriusan dalam mengkaji tema-tema sosial sebagai masalah bersama yang harus diketahui bersama. Gerakan ini membuktikan adanya intensitas pertemuan gagasan-gagasan segar, orsinil, dan liberatif.²⁵ Tema-tema yang biasa diusung oleh Islam liberal meliputi: Islam dan negara, Islam dan demokrasi, kebebasan perempuan, pluralisme agama, toleransi agama, kontekstualisasi Alquran, rekonstruksi hadits/sunnah, hingga pemisahan agama dan politik.²⁶ Tema-tema ini cukup sensitif menimbulkan pandangan kontroversial di kalangan pemikir-pemikir Islam maupun pengikut-pengikutnya. Sejarah berkali-kali merekam kontroversi itu hingga meletus pertikaian sesama tokoh Islam dan pengikutnya.

²³ *Ibid.*, h. 32-33.

²⁴ *Ibid.*, h. 33.

²⁵ *Ibid.*, h. 36.

²⁶ *Ibid.*, h. 78.

²² Zuly Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. vii.

Mark R. Woodward menyatakan, "Islam liberal kental dengan wacana dekonstruksi sebagai pusatnya."²⁷ Dekonstruksi menjadi salah satu kata kunci dari Islam liberal Indonesia yang sedang menggeliat.²⁸ "Dekonstruksi mengandaikan adanya pembongkaran-pembongkaran model lama dalam berpikir dan beragama."²⁹ Ini yang disebut dekonstruksi pemikiran dan aksi Islam Indonesia, karena menawarkan barang baru yang dulu dianggap wilayah suci dan tidak boleh disentuh kecuali oleh ulama-ulama ternama, *mujtahid* dan intelektual papan atas dunia Islam.³⁰ Dekonstruksi tersebut memperhadapkan Islam liberal dengan corak Islam lainnya seperti Islam tradisional, Islam konservatif, Islam formalis, Islam fundamentalis, dan Islam puritan. Sebab dekonstruksi berusaha membongkar pemikiran, pemahaman, dan aksi lama yang telah mapan di masyarakat. Dekonstruksi ini ditindaklanjuti dengan rekonstruksi, yaitu membangun kembali melalui paradigma baru.

Tampaknya Islam liberal berusaha keras mengembangkan cara-cara memahami Islam yang mampu memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat modern sekarang dan akan datang sehingga model pemahaman itu sedapat mungkin menjadi sebuah teologi yang menjadi rujukan umat Islam dalam melakukan aktivitas pemikirannya. Zuly Qodir menyatakan bahwa rumusan teologi baru yang digagas Islam liberal merupakan upaya merumuskan sebuah teologi partisipatif, nondiskriminatif.³¹ Sebuah teologi yang berusaha melibatkan banyak dan berbagai kalangan dalam memahami dan menafsiri Islam. Dalam memahami Islam dan menafsirinya bukan hanya hak bagi *mujtahid* dan ulama besar, tetapi hak itu juga dimiliki cendekiawan Muslim dari berbagai latar belakang keilmuan.

Sebagai sebuah corak pemikiran, betapun pemikiran Islam liberal pasti memiliki tradisi tertentu yang berbeda dengan tradisi corak pemikiran Islam lainnya. Zuly Qodir menjelaskan bahwa tradisi Islam liberal merupakan tradisi Islam yang menghadirkan masa lalu dalam konteks modernitas, dan menyatakan manakala Islam

dipahami secara benar, maka ia akan sejalan dengan liberalisme Barat.³² Wacana Islam liberal itu merupakan sebuah istilah yang diadopsi dari pemikir Barat, yaitu Leonard Binder dan Charles Kurzman.³³ Adapun tradisi kritisnya mengikuti madzhab kritik Jurgen Habermas.³⁴ Maka Islam liberal tidak bisa mengingkari tuduhan dari orang-orang yang memiliki haluan yang berlawanan bahwa pemikirannya sangat dipengaruhi oleh budaya Barat. Bahkan Islam liberal cenderung mengikuti serta membenarkan irama fenomena sosial yang terjadi di Barat, hampir tanpa kritik dan filter, sehingga pemikiran Islam liberal mendekati kecenderungan westernisme (paham pembaratan). Padahal kebebasan sebagai ruh peradaban Barat telah menimbulkan malapetaka kemanusiaan yang terlepas dari petunjuk Ilahi.

D. Islam Liberal dan Fundamental

Model berpikir Islam liberal dengan Islam fundamental ibarat dua kemauan yang berseberangan. Satu harus berjalan ke utara sedang satunya harus berjalan ke selatan, sehingga keduanya bertolak belakang dan sulit dicarikan titik temunya. Selama ini upaya mencari titik temu antara keduanya belum berhasil hingga sekarang, sebab pendekatan dan metode yang digunakan untuk memahami Islam juga berlawanan. Potret keadaan dua corak pemikiran Islam ini dirumuskan beberapa pemikir Islam Indonesia dan diedit oleh Dzulmanni melalui buku dengan judul yang tepat, *Islam Liberal & Fundamental Sebuah Pertarungan wacana*.

Pembahasan buku ini, secara substantif dan general, dibagi dua. Bahasan pertama mengekspresikan pemikiran Islam liberal yang ditulis Koordinator Jaringan Islam Liberal, Ulil Abshar Abdalla. Sedangkan, bagian kedua ditulis beberapa pemikir Islam, termasuk mertua Ulil Abshar, yaitu Kiai Mustafa Bisri, untuk menanggapi pemikiran-pemikiran menantunya. Penanggap yang tulisan-tulisannya disajikan pada bahasan kedua itu seolah-olah mewakili pemikiran Islam fundamental, tetapi tidak sepenuhnya sebab penulis seperti Kiai Musthafa Bisri bukan pendukung pemikiran Islam fundamental, melainkan pendukung pemikiran Islam moderat.

²⁷ *Ibid.*, h. 99.

²⁸ *Ibid.*, h. 107.

²⁹ *Ibid.*, h. 110.

³⁰ *Ibid.*, h. 140.

³¹ *Ibid.*, h. 157.

³² *Ibid.*, h. 73.

³³ *Ibid.*, h. 95.

³⁴ *Ibid.*, h. 158.

Pembahasan dimulai dari pemikiran Islam liberal dengan menampilkan pemikiran-pemikiran Ulil Abshar. Berikut ini dipaparkan kutipan yang panjang lebar dari artikelnya:

Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah 'organisme' yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ketujuh masehi, lalu dianggap sebagai "patung" indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah. Saya melihat, kecenderungan untuk 'me-monumen-kan' Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini.

Saya mengemukakan sejumlah pokok pikiran di bawah ini sebagai usaha sederhana menyegarkan kembali pemikiran Islam yang saya pandang cenderung membeku, menjadi 'paket' yang sulit didebat dan dipersoalkan: paket Tuhan yang disuguhkan kepada kita semua dengan pesan sederhana, *take it or leave it*. Islam yang disuguhkan dengan cara demikian, amat berbahaya bagi kemajuan Islam itu sendiri. Jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini. Untuk menuju ke arah itu, kita memerlukan beberapa hal.

Pertama, penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak.

Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah, dan seterusnya. Tetapi bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan kita tidak diwajibkan mengikutinya.

Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya, tidak usah diikuti. Contoh, soal jilbab, potong tangan, *qishash*, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktik-praktik itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang

memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*). Kepantasan umum tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia. Begitu seterusnya.

Ketiga, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai 'masyarakat' atau 'umat' yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan, dengan Islam. Larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan lelaki non-Islam, sudah tidak relevan lagi. Alquran sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena Alquran menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan ini.

Keempat, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.

Menurut saya, tidak ada yang disebut 'hukum Tuhan' dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya, hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut sebagai *maqashid al-syari'ah*, atau tujuan umum syariat Islam.

Nilai-nilai itu adalah perlindungan atas kebebasan beragama, akal, kepemilikan, keluarga/keturunan, dan kehormatan (*honor*). Bagaimana nilai-nilai itu diterjemahkan dalam konteks sejarah dan sosial tertentu, itu adalah urusan manusia muslim sendiri.

Bagaimana meletakkan kedudukan Rasul Muhammad Saw dalam konteks pemikiran semacam ini? Menurut saya, Rasul Muhammad Saw adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis (sehingga tidak hanya menjadi mitos yang dikagumi saja, tanpa memandang aspek-aspek beliau sebagai

manusia yang juga banyak kekurangannya), sekaligus panutan yang harus diikuti (*qudwah hasanah*).

Bagaimana mengikuti Rasul? Di sini, saya mempunyai perbedaan dengan pandangan dominan. Dalam usaha menerjemahkan Islam dalam konteks sosial-politik di Madinah, Rasul tentu menghadapi banyak keterbatasan. Rasul memang berhasil menerjemahkan cita-cita sosial dan spiritual Islam di Madinah, tetapi Islam sebagaimana diwujudkan di sana adalah Islam historis, partikular, dan kontekstual.

Kita tidak diwajibkan mengikuti Rasul secara harfiah, sebab apa yang dilakukan olehnya di Madinah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal Islam dengan situasi sosial di sana dengan seluruh kendala yang ada. Islam di Madinah adalah hasil suatu *trade-off* antara 'yang universal' dengan 'yang partikular'.

Umat Islam harus ber-*ijtihad* mencari formula baru dalam menerjemahkan nilai-nilai itu dalam konteks kehidupan mereka sendiri. 'Islam'-nya Rasul di Madinah adalah salah satu kemungkinan menerjemahkan Islam yang universal di muka bumi; ada kemungkinan lain untuk menerjemahkan Islam dengan cara lain, dalam konteks yang lain pula. Islam di Madinah adalah *one among others*, salah satu jenis Islam yang hadir di muka bumi.

Oleh karena itu, umat Islam tidak sebaiknya mandek dengan melihat contoh di Madinah saja, sebab kehidupan manusia terus bergerak menuju perbaikan dan penyempurnaan. Bagi saya, wahyu tidak berhenti pada zaman Nabi; wahyu terus bekerja dan turun kepada manusia. Wahyu verbal memang telah selesai dalam Alquran, tetapi wahyu nonverbal dalam bentuk *ijtihad* akal manusia terus berlangsung.

Temuan-temuan besar dalam sejarah manusia sebagai bagian dari usaha menuju perbaikan mutu kehidupan adalah wahyu Tuhan pula, karena temuan-temuan itu dilahirkan oleh akal manusia yang merupakan anugerah Tuhan. Karena itu seluruh karya cipta manusia, tidak peduli agamanya, adalah milik orang Islam juga; tidak ada gunanya orang Islam membuat tembok ketat antara peradaban Islam dan peradaban Barat: yang satu dianggap unggul, yang lain dianggap rendah. Sebab setiap peradaban adalah hasil karya manusia, dan karena itu milik semua bangsa, termasuk milik orang Islam.

Umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling benar dan mutlak, karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datang dari luar Islam. Setiap golongan hendaknya menghargai hak golongan lain untuk menafsirkan Islam berdasarkan sudut pandangnya sendiri; yang harus di'lawan' adalah setiap usaha untuk memutlakkan pandangan keagamaan tertentu.

Saya berpandangan lebih jauh lagi: setiap nilai kebaikan, di mana pun tempatnya, sejatinya adalah nilai islami juga. Islam seperti pernah dikemukakan Cak Nur dan sejumlah pemikir lain adalah 'nilai generis' yang bisa ada di Kristen, Hindu, Budha, Konghucu, Yahudi, Taoisme, agama dan kepercayaan lokal, dan sebagainya. Bisa jadi, kebenaran 'Islam' bisa ada dalam filsafat Marxisme.

Saya tidak lagi memandang bentuk, tetapi isi. Keyakinan dan praktik keislaman yang dianut oleh orang-orang yang menamakan diri sebagai umat Islam hanyalah 'baju' dan formal; bukan itu yang penting. Yang pokok adalah nilai yang tersembunyi di baliknya.

Amat konyol umat manusia bertikai karena perbedaan 'baju' yang dipakai, sementara mereka lupa, inti 'memakai baju' adalah menjaga martabat manusia sebagai makhluk berbudaya. Semua agama adalah baju, sarana, *wasilah*, alat untuk menuju tujuan pokok: penyerahan diri kepada Yang Maha Benar. Ada periode di mana umat beragama menganggap 'baju' bersifat mutlak dan segalanya, lalu pertengkaran muncul karena perbedaan baju itu. Tetapi, pertengkaran semacam itu tidak layak lagi untuk dilanggengkan kini.

Musuh semua agama adalah 'ketidakadilan'. Nilai yang diutamakan Islam adalah keadilan. Misi Islam yang saya anggap paling penting sekarang adalah bagaimana menegakkan keadilan di muka Bumi, terutama di bidang politik dan ekonomi (tentu juga di bidang budaya), bukan menegakkan jilbab, mengurung kembali perempuan, memelihara jenggot, memendekkan ujung celana, dan *tetek bengek* masalah yang menurut saya amat bersifat *furu'iyah*. Keadilan itu tidak bisa hanya dikhotbahkan, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk sistem dan aturan main, undang-undang, dan sebagainya, dan diwujudkan dalam perbuatan.

Upaya menegakkan syariat Islam, bagi saya, adalah wujud ketidakberdayaan umat Islam dalam menghadapi masalah yang mengimpit mereka dan menyelesaikannya dengan cara rasional. Umat Islam menganggap, semua masalah akan selesai dengan sendirinya manakala syariat Islam, dalam penafsirannya yang kolot dan dogmatis, diterapkan di muka Bumi.

Masalah kemanusiaan tidak bisa diselesaikan dengan semata-mata merujuk kepada 'hukum Tuhan' (sekali lagi: saya tidak percaya adanya 'hukum Tuhan'; kami hanya percaya pada nilai-nilai ketuhanan yang universal), tetapi harus merujuk kepada hukum-hukum atau sunnah yang telah diletakkan Allah sendiri dalam setiap bidang masalah. Bidang politik mengenal hukumnya sendiri, bidang ekonomi mengenal hukumnya sendiri, bidang sosial mengenal hukumnya sendiri, dan seterusnya.

Kata Nabi, konon, *man arada al-dunya fa'alaihi bi al-'ilmi, wa man arada al-akhirat fa'alaihi bi al-'ilmi*; barangsiapa hendak mengatasi masalah keduniaan, hendaknya memakai ilmu, begitu juga yang hendak mencapai kebahagiaan di dunia 'nant', juga harus pakai ilmu. Setiap bidang ada aturan, dan tidak bisa semena-mena merujuk kepada hukum Tuhan sebelum mengkajinya lebih dulu. Setiap ilmu pada masing-masing bidang juga terus berkembang, sesuai perkembangan tingkat kedewasaan manusia. *Sunnah* Tuhan, dengan demikian, juga ikut berkembang.

Sudah tentu hukum-hukum yang mengatur masing-masing bidang kehidupan itu harus tunduk kepada nilai primer, yaitu keadilan. Karena itu, syariat Islam, hanya merupakan sehimpunan nilai-nilai pokok yang sifatnya abstrak dan universal; bagaimana nilai-nilai itu menjadi nyata dan dapat memenuhi kebutuhan untuk menangani suatu masalah dalam periode tertentu, sepenuhnya diserahkan kepada *ijtihad* manusia itu sendiri.

Pandangan bahwa syariat adalah suatu 'paket lengkap' yang sudah jadi, suatu resep dari Tuhan untuk menyelesaikan masalah di segala zaman, adalah wujud ketidaktauan dan ketidakmampuan memahami *sunnah* Tuhan itu sendiri. Mengajukan syariat Islam sebagai solusi atas semua masalah adalah sebetulnya kemalasan berpikir, atau lebih parah lagi, merupakan cara untuk lari dari masalah; sebetulnya eskapisme dengan memakai alasan hukum Tuhan. Eskapisme inilah yang menjadi sumber kemunduran umat Islam di mana-mana. Saya tidak bisa menerima 'kemalasan' semacam ini, apalagi kalau ditutup-

tutupi dengan alasan, itu semua demi menegakkan hukum Tuhan. Jangan dilupakan: tak ada hukum Tuhan, yang ada adalah *sunnah* Tuhan serta nilai-nilai universal yang dimiliki semua umat manusia.

Musuh Islam paling berbahaya sekarang ini adalah dogmatisme, sejenis keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah, dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia terus berkembang, dan perkembangan peradaban manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama, akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa.

Setiap doktrin yang hendak membangun tembok antara 'kami' dengan 'mereka', antara *hizb Allah* (golongan Allah) dan *hizb al-syaithan* (golongan setan) dengan pengertian yang sempit atas dua kata itu, antara 'Barat' dan 'Islam'; doktrin demikian adalah penyakit sosial yang akan menghancurkan nilai dasar Islam itu sendiri, nilai tentang kesederajatan umat manusia, nilai tentang manusia sebagai warga dunia yang satu.

Pemisah antara 'kami' dan 'mereka' sebagai akar pokok dogmatisme, mengingkari kenyataan bahwa kebenaran bisa dipelajari di mana-mana, dalam lingkungan yang disebut 'kami' itu, tetapi juga bisa di lingkungan 'mereka'. Saya berpandangan, ilmu Tuhan lebih besar dan lebih luas dari yang semata-mata tertera di antara lembaran-lembaran Alquran.

Ilmu Tuhan adalah penjumlahan dari seluruh kebenaran yang tertera dalam setiap lembaran 'Kitab Suci' atau 'Kitab-Tak-Suci', lembaran-lembaran pengetahuan yang dihasilkan akal manusia, serta kebenaran yang belum sempat dikatakan, apalagi tertera dalam suatu kitab apa pun. Kebenaran Tuhan, dengan demikian, lebih besar dari Islam itu sendiri sebagai agama yang dipeluk oleh entitas sosial yang bernama umat Islam. Kebenaran Tuhan lebih besar dari Alquran, hadits dan seluruh korpus kitab tafsir yang dihasilkan umat Islam sepanjang sejarah.

Oleh karena itu, Islam sebetulnya lebih tepat disebut sebagai sebuah 'proses' yang tak pernah selesai, ketimbang sebuah 'lembaga agama' yang sudah mati, baku, beku, *jumud* dan mengungkung kebebasan. Ayat *Inna al-dina 'ind Allah al-Islam* (QS 3: 19), lebih tepat diterjemahkan sebagai 'Sesungguhnya jalan religiusitas yang benar adalah proses-yang-tak-pernah-selesai menuju ketundukan (kepada Yang Maha benar).'

Dengan tanpa rasa sungkan dan kikuk, saya mengatakan, semua agama adalah tepat berada pada jalan seperti itu, jalan panjang menuju Yang Maha Benar. Semua agama, dengan demikian, adalah benar, dengan variasi, tingkat, dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati jalan religiusitas itu. Semua agama ada dalam satu keluarga besar yang sama: yaitu keluarga pecinta jalan menuju kebenaran yang tak pernah ada ujungnya. Maka, *fastabiqu al-khairat*, kata Alquran (QS 2: 148); berloma-lomalalah dalam menghayati jalan religiusitas itu. Syarat dasar memahami Islam yang tepat adalah dengan tetap mengingat, apa pun penafsiran yang kita bubuhkan atas agama itu, patokan utama yang harus menjadi batu uji adalah maslahat manusia itu sendiri.

Agama adalah suatu kebaikan buat umat manusia; dan karena manusia adalah organisme yang terus berkembang, baik secara kuantitatif dan kualitatif, maka agama juga harus bisa mengembangkan diri sesuai kebutuhan manusia itu sendiri. Yang ada adalah hukum manusia, bukan hukum Tuhan, karena manusialah *stakeholder* yang berkepentingan dalam semua perbincangan soal agama ini. Jika Islam hendak diseret kepada suatu penafsiran yang justru berlawanan dengan maslahat manusia itu sendiri, atau malah menindas kemanusiaan itu, maka Islam yang semacam ini adalah agama fosil yang tak lagi berguna buat umat manusia.

Mari kita cari Islam yang lebih segar, lebih cerah, lebih memenuhi maslahat manusia. Mari kita tinggalkan Islam yang beku, yang menjadi sarang dogmatisme yang menindas maslahat manusia itu sendiri.³⁵

Pandangan-pandangan Ulil Abshar ini menyentak perhatian pemikir-pemikir Islam dari berbagai golongan, khususnya dari kalangan fundamentalis. Karena pemikiran itu tergolong berani, liberal, dan sangat sensitif di kalangan umat Islam. Ada beragam latar belakang pemikir yang menanggapi pandangan Ulil Abshar ini, termasuk mertuanya sendiri.

Husni Fuad menanggapi berangkat dari terjemahan ayat Alquran: '*Tahukah kamu orang yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin...*' Coba perhatikan ayat pertama di situ kata agama

disebutkan. Bagaimanapun bisa dikatakan bahwa agama itu hanya urusan individu dengan Tuhan? Kecuali kalau Ulil menganggap bahwa ayat itu tidak berlaku lagi! Inilah metodologi Islam liberalnya Ulil, metodologi semauanya, yaitu *interpretation by deletion*.³⁶ Problem kita adalah problem metodologis, bukan problem keimanan. Jangan sampai niat baik kita untuk agama dan umat, justru terjebak pada problem keimanan itu, karena kebodohan.³⁷

Kemudian Kiai Mustafa Bisri sebagai mertuanya terlibat mengomentari: ada tiga kesalahan Ulil, yaitu: (1) pengulangan kalimat yang mirip atau sengaja diambil dari ungkapan-ungkapan kebanyakan orientalis Barat; (2) Ulil menulis dengan geram; dan (3) menggunakan kemampuannya untuk/atau mencampurnya dengan urusan nafsu.³⁸ Pandangan Ulil ini juga ditanggapi secara emosional oleh Agus Hasan Bashar hingga 30 item.³⁹ Syamsi Ali menyarankan bahwa pemahaman dengan berbagai ragam cara itu, tetap mengacu pada '*main gate*' Islam, yaitu tidak menginjak-injak kesempurnaan ajaran Islam itu sendiri.⁴⁰

Selanjutnya Syamsi Ali mempertanyakan: apakah pantas secara sosial, jika istri Ulil jalan-jalan di pusat pertokoan Jakarta hanya memakai celana dalam, kendatipun telah menjadi '*trendy*' atau patut secara sosial. Hal itu sebenarnya dapat dikembalikan pada kesadaran dan hati nurani.⁴¹ Syamsi Ali menilai bahwa keresahan Ulil dan kelompoknya karena menyangka pemberlakuan *syariat* Islam akan menyebabkan keterbelakangan dan keterpasungan. Jika pelaksanaannya dilakukan secara proporsional, tepat dan sesuai prosedur hukum itu sendiri pasti tidak dirasakan sebagai beban. Aturan-aturan Islam dihadirkan justru sebagai 'solusi' terhadap berbagai kebakuan hukum manusia yang ada.⁴²

³⁶ Husni Muad, "Komentar Serius Untuk Ulil Abshar Abdalla", dalam Dzulmanni (ed.), *Ibid.*, h. 162-163.

³⁷ *Ibid.*, h. 164.

³⁸ Mustafa Bisri, "Menyegarkan Kembali Sikap Islam", dalam Dzulmanni (ed.), *Ibid.*, h. 165-167.

³⁹ Agus Hasan Bashar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman terhadap Islam Rasul", dalam Dzulmanni (ed.), *Ibid.*, h. 169-188.

⁴⁰ Syamsi Ali, "Menyegarkan Kembali Pemahaman 'Islam' Kita", dalam Dzulmanni (ed.), *Ibid.*, h. 193.

⁴¹ *Ibid.*, h. 195.

⁴² *Ibid.*, h. 199.

³⁵ Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal & Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2007), h. 7-16.

Pada akhirnya Y. Herman Ibrahim juga turut menanggapi bahwa artikel bertajuk Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam, tulisan Ulil adalah penghinaan yang hampir sempurna pada Islam. Ulil tidak hanya menghina Nabi Muhammad Saw, tetapi bahkan merendahkan Allah Swt.⁴³ Kalau anda menginjak semut, itu adalah teror. Namun, jika semut menggigit anda, itu sekadar perlawanan kecil. Selama berabad-abad teror oleh negara terus dilakukan terhadap mayoritas umat Islam yang dijajah dan ditindas.⁴⁴

Dari pemaparan dua kubu (kelompok) ini menunjukkan perbedaan yang sangat tajam dalam memahami Islam. Perbedaan ini kalau ditangkap substansinya disebabkan banyak faktor, antara lain: *pertama*, Ulil sangat mengagumi kemajuan peradaban Barat, sedang pemikir lainnya anti atau setidaknya sangat kritis terhadap peradaban Barat; *kedua*, Ulil sangat menyetujui kebebasan yang berlaku di Barat sedangkan pemikir lainnya justru memandang kebebasan di Barat berada di ambang kehancuran sehingga perlu diluruskan melalui petunjuk Islam; *ketiga*, Ulil memandang bahwa skala pemberlakuan ketentuan *syariat* Islam baik berupa jilbab, potong tangan, *qishash*, rajam, jenggot dan jubah hanya berlaku dalam skala lokal Arab sedangkan pemikir lainnya memandang bahwa ketentuan itu berlaku secara universal bagi seluruh umat Islam di dunia ini, termasuk umat Islam Indonesia; *keempat*, dalam menafsirkan ajaran Islam Ulil mendahulukan akal daripada *nash* wahyu (*taqdim al-'aql 'ala al-naql*) seperti yang ditradisikan *Mu'tazilah*, sedang pemikir lainnya bersikap sebaliknya, mendahulukan *nash* wahyu daripada akal (*taqdim al-naql 'ala al-'aql*) seperti yang ditradisikan *Ahlussunnah*; *kelima*, Ulil menganggap bahwa agama adalah urusan pribadi mirip pandangan orientalis sedang pemikir lainnya memandang bahwa agama adalah urusan publik; *keenam*, Ulil memandang tidak ada "hukum Tuhan" seperti pemahaman mayoritas umat Islam sedang pemikir lain memandang sebaliknya, hukum Tuhan bahkan ada dua: hukum Tuhan yang berupa ketentuan-ketentuan normatif dalam wahyu yang disebut *dinullah* atau *ayat-ayat qauliyah* dan ketentuan-ketentuan Allah yang diberlakukan pada alam semesta yang disebut

sunnatullah atau *ayat-ayat kauniyah*; *ketujuh*, Ulil memandang bahwa penegakan *syariat* Islam sebagai bentuk ketidakberdayaan umat Islam, sebaliknya pemikir lainnya memandang bahwa penentangan terhadap pemberlakuan *syariat* Islam justru sebagai keterpasungan terhadap hegemoni Barat; dan *kedelapan*, Ulil memandang bahwa semua agama benar berdasarkan makna Islam secara generik sedang pemikir lainnya memandang hanya Islam yang benar berdasarkan makna Islam secara spesifik.

Demikianlah potret pertarungan wacana keislaman yang sangat seru, antara wacana keislaman yang diusung kelompok Islam liberal dengan kelompok Islam fundamental. Keduanya masih sulit diintegrasikan sehingga keduanya berjalan sendiri-sendiri sambil mengibarkan benderanya masing-masing demi mempertahankan sebuah identitas Islam liberal bagi Ulil beserta kelompoknya dan identitas Islam fundamental bagi mayoritas pemikir Islam lainnya dalam buku tersebut.

E. Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional

Seiring dengan menguatnya arus demokratisasi di Indonesia pasca reformasi, telah berkembang pemikiran-pemikiran kalangan muda dari NU, Muhammadiyah maupun kelompok lainnya. Mohamad Ali mencoba mengidentifikasi jejak-jejak pemikiran Islam mereka kemudian memetakan ke dalam sebuah buku yang diberi judul *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*. Jadi, judul ini merupakan peta pemikiran Islam terbaru yang berkembang di bumi Indonesia.

Menurut Mohamad Ali, sedikitnya ada tiga komunitas Islam muda yang aktif menyuarakan isu-isu global dengan nuansa dan cara pandang yang berbeda. *Pertama*, Jaringan Islam Liberal (JIL) yang sering disebut Komunitas Islam Utan Kayu; *kedua*, Post-Tradisionalisme Islam yang digerakkan oleh anak-anak muda NU progresif; dan *ketiga*, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yakni barisan anak-anak muda Muhammadiyah yang mencoba melakukan eksperimentasi intelektual.⁴⁵ Tiga komunitas ini berkeinginan melakukan perubahan pemahaman terhadap Islam menjadi Islam

⁴³ Y. Herman Ibrahim, "Islam Substantif: Tegaknya Syariat Islam", dalam Dzulmanni (ed.), *Ibid.*, h. 204.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 207.

⁴⁵ Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006), h. 3.

yang potensial merespons perkembangan zaman tetapi mengayomi semua orang dan semua lapisan tanpa batas-batas agama, budaya, bahasa, etnik dan sebagainya.

Istilah Islam muda menurut Mohamad Ali, adalah pemahaman keislaman intelektual muda Islam yang sedang giat melakukan proses pencarian atau sebuah ikhtiar untuk memperbaiki cara pandang terhadap Islam dalam konteks dunia yang berubah.⁴⁶ Maka istilah Islam muda di sini bukan hanya berkonotasi para pelakunya yang berasal dari kalangan intelektual muda Islam, melainkan lebih substantif dari itu, juga berkonotasi pada pembaruan pemikiran dan pemahaman Islam. Dengan pengertian lain, Islam muda di sini berkonotasi pada "peremajaan" pemikiran dan pemahaman Islam yang dimotivasi semangat membara dalam memajukan Islam.

Ketiga komunitas ini memiliki dasar pemikiran yang cukup beragam tetapi dapat ditarik benang merahnya. Mohamad Ali menyatakan, "Pemikiran Islam liberal berpijak dari wacana dan tema-tema pemikiran Islam global, dan berusaha membumikan isu-isu liberalisme Islam global tersebut ke dalam Islam Indonesia."⁴⁷ Dasar pijakan Post-Tradisionalisme adalah pembaruan tradisi, yakni sebuah usaha pembaruan yang menggunakan tradisi sebagai sarana yang potensial mendorong kemajuan.⁴⁸ Sedang basis utama intelektualisme yang melahirkan Post-Puritanisme ada tiga wilayah, yaitu: Jakarta yang diwakili PSAP melalui jurnal *Tanwir*-nya dan Ma'arif Institute; Surakarta dikomandani Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial (PSBPS) Universitas Muhammadiyah Surakarta; dan Yogyakarta dipelopori oleh Universitas Muhammadiyah Yogyakarta melalui jurnal *Inovasi*-nya.⁴⁹ Ketiga komunitas tersebut merasakan adanya problem yang menimpa umat Islam dan/atau induk komunitasnya akibat perkembangan zaman yang perlu segera dipecahkan agar Islam memiliki potensi yang tangguh dalam merespons perkembangan zaman itu, bahkan kalau mungkin mengendalikannya.

Ketiga komunitas itu memiliki kontribusi yang cukup penting bagi kemajuan Islam. Mohamad Ali menyebutkan bahwa sumbangan

⁴⁶ *Ibid.*, h. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 36.

⁴⁸ *Ibid.*, h. 35.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 109-110.

yang terpenting JIL dalam penyebaran ide-ide Islam liberal sangat menonjol dalam tiga hal: pengemasan ide-ide secara baru dan *rancak* sehingga menarik minat banyak orang untuk menanggapinya baik pro maupun kontra, memungkinkan konsolidasi dan pelembagaan wacana dan aksi Islam liberal secara terorganisir, dan penguasaan jaringan komunikasi massa yang luas sehingga memungkinkan gagasan-gagasan mereka sampai kepada masyarakat luas.⁵⁰ Peran Post-Tradisionalisme seperti dikutip Mohamad Ali, Marzuki Wahid menilai bahwa Post-Tradisionalisme berusaha melakukan lompatan tradisi lantaran dialektika antara tradisi dan modernitas berlangsung intensif, sehingga melahirkan tradisi baru.⁵¹ Menurut Ahmad Baso, Post-Tradisionalisme Islam Indonesia merupakan sebuah konstruk intelektualisme yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, tetapi juga mengondisikan berbagai kelompok masyarakat untuk berkenalan dengan pemikiran-pemikiran dari luar kultur tradisionalisme. Label 'post' pada Post-Tradisionalisme Islam bernilai sebagai kritik terhadap tradisi.⁵² Adapun peran Post-Puritanisme dapat dijelaskan melalui urutan penjelasan berikut ini: pembumian gagasan purifikasi Islam sangat kompleks. Kompleksitas ini menjadi salah satu agenda pokok dalam pemikiran intelektual muda Muhammadiyah generasi ketiga.⁵³ Kehadiran Post-Puritanisme itu untuk mengkritisi dan menyegarkan kembali proses purifikasi dan dinamisasi yang dilakukan kaum modernisme masa awal.⁵⁴ Maka Muhammadiyah perlu mendekati budaya. Tema Muhammadiyah dan budaya lokal ditujukan untuk mencari model-model dakwah yang tepat bagi komunitas yang beragam.⁵⁵ Karena itu, eksistensi ketiga kelompok Islam muda tersebut tidak perlu dicurigai. Seharusnya, mereka didukung untuk memberikan kontribusinya lebih besar lagi menyangkut kemajuan Islam Indonesia dengan strategi dan pendekatannya masing-masing. Boleh jadi, mereka memiliki strategi dan pendekatan yang lebih efektif dalam memajukan Islam Indonesia dibandingkan kelompok-kelompok lainnya.

⁵⁰ *Ibid.*, h. 43.

⁵¹ *Ibid.*, h. 132.

⁵² *Ibid.*, h. 133.

⁵³ *Ibid.*, h. 99.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 36.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 111.

Berdasarkan kontribusi ketiga komunitas Islam muda itu, masih terdapat kesamaan pada ketiga komunitas tersebut. Mohamad Ali menyebutkan bahwa titik kesamaan itu adalah: (1) berusaha memahami doktrin Islam secara substansial dan kontekstual; (2) menafsirkan teks-teks keagamaan secara progresif, sesuai dengan semangat zaman; dan (3) corak dan sikap keberagamaannya cenderung inklusif, bahkan pluralis.⁵⁶ Ahmad Syafi'i Ma'arif menambahkan bahwa meskipun ketiga komunitas itu menempuh jalan yang beragam, semangatnya sama, yaitu berusaha menghadirkan wajah Islam yang ramah, inklusif, toleran, dan anggun. Percikan pemikiran mereka merupakan langkah awal menuju pembentukan aliran sungai intelektualisme Islam Indonesia.⁵⁷ Melalui kesamaan-kesamaan itu ketiga komunitas tersebut diharapkan mampu menciptakan kerukunan dan hubungan yang mesra-harmonis di kalangan umat Islam Indonesia terutama antara NU dengan Muhammadiyah sebagai arus utama (*mainstream*) baik sekarang maupun di masa depan. Di samping itu, ketiga komunitas tersebut diharapkan memiliki komitmen yang kuat dan memiliki kemampuan untuk secepatnya memotong mata rantai pertikaian sesama umat Islam khususnya NU dan Muhammadiyah, sebagaimana selama ini sering terjadi dalam perputaran sejarah Islam Indonesia.

Menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif, buku tersebut penting dalam konteks pemikiran dan gerakan Islam Indonesia karena berusaha memotret sebuah panorama kebangkitan intelektual Indonesia yang muncul pada perguliran *millennium* ketiga.⁵⁸ Semoga kebangkitan intelektual Islam ini mampu mengubah masa depan Islam Indonesia menjadi Islam yang makin tangguh, makin menjanjikan masa depan, makin mencerahkan, makin memberikan inspirasi kemajuan, dan makin bermartabat tinggi melalui keunggulan-keunggulan peradaban yang dibangunnya.

F. Islam Reformis

Akhir-akhir ini terjadi pergeseran gejala-gejala di kalangan umat Islam Indonesia, yaitu gejala-gejala reformasi baik menyangkut

⁵⁶ *Ibid.*, h. 36-37.

⁵⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Kata Pengantar: Kebangkitan Intelektualisme Islam Indonesia", dalam Ali, *Ibid.*, h. ix.

⁵⁸ *Ibid.*, h. viii.

pemikiran tokohnya, lembaganya, maupun kegiatannya. Pergeseran gejala-gejala reformasi itu diidentifikasi kemudian direkam oleh Azyumardi Azra dalam sebuah karyanya dengan judul, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Buku ini mencatat perubahan bentuk dari ketiga komponen itu yang sedang berlangsung.

Azyumardi Azra mengamati adanya pergeseran pada majlis taklim. Jika pada masa awal perkembangannya (1970-an), majlis taklim banyak tersebar di masyarakat pedesaan, maka sekarang majlis taklim juga terdapat di kalangan elit. Majlis taklim bukan sekadar 'majlis belajar', tetapi berkembang menjadi unit-unit pengembangan sosial-ekonomi, melalui arisan dan kegiatan semacamnya. Kini majlis taklim telah terorganisir dalam struktur tingkat nasional yang disebut Badan Kontak Majlis Taklim (BKMT) yang dipimpin Tuty Alawiyah A.S.⁵⁹ Majlis taklim itu berkembang subur justru di kota-kota besar Indonesia seperti Jakarta, Surabaya, Bandung, Semarang, Medan dan sebagainya. Seiring dengan adanya berbagai tuntutan di kota besar, pengajian melalui majlis taklim ternyata menjadi pilihan utama. Majlis taklim itu di samping diperuntukkan bagi masyarakat umum, sekarang juga terdapat majlis taklim kelas elitis yang khusus membina kalangan pejabat, pengusaha hingga artis.

Kemunculan Bank Muamalat Indonesia (BMI) tampaknya ikut mendorong proliferasi lembaga-lembaga keuangan Islam, mulai tingkat nasional hingga tingkat pedesaan dan komunitas Muslim yang lebih terbatas. Pada tingkat nasional muncul lembaga asuransi Islam dengan memakai nama Asuransi *Takaful*. Sedang pada tingkat pedesaan dan komunitas Muslim lebih terbatas berkembang Bank Perkreditan Rakyat menurut *syariat*, dan *Bait al-Mal wa al-Tanwil*, yang menjadi semacam *people's credit union*.⁶⁰ Lembaga-lembaga keuangan Islam ini berupaya memberikan alternatif tentang model asuransi maupun perbankan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam, kendatipun masih dalam proses mewujudkan cita-cita itu sehingga sekarang belum bisa maksimal mencerminkan nilai-nilai Islam.

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. xi.

⁶⁰ *Ibid.*, h. xiii.

Pada era 1980-an dan 1990-an para pemimpin dan aktivis Islam sehubungan dengan depolitisasi yang dilakukan pemerintah Orde Baru berupa penggabungan (fusi) partai-partai Islam ke dalam PPP hingga puncaknya penetapan asas tunggal Pancasila, maka mereka terpaksa melakukan reorientasi pergeseran dari 'Islam politik' menuju 'Islam kultural'. Dari perspektif dinamika Islam, 'keterpaksaan' reorientasi ini dapat disebut *blessing in disguise*.⁶¹ Namun, lantaran 'keterpaksaan' yang menjadi motif reorientasi itu maka ketika ruang gerak politik menemukan momentumnya seiring dengan jatuhnya Presiden Soeharto yang disusul dengan era Reformasi, maka syahwat politik mereka tersalurkan secara lebih leluasa sehingga banyak yang mendirikan partai Islam baru baik partai Islam secara formal seperti PPP dan PKS maupun partai Islam secara substantif tetapi wajahnya nasional seperti PAN dan PKB.

Pada era 1980-1990-an itu, "NU sering terkesan menampilkan sikap 'modernis', dan sebaliknya Muhammadiyah terlihat malah 'tradisionalis'".⁶² Bahkan dewasa ini terdapat beberapa pemikir muda NU yang cenderung liberal, yang menganggap bahwa penghormatan kepada ulama yang berlebihan sebagai 'feodalisme ulama'.⁶³ Kalangan intelektual muda NU ini terus melakukan koreksi terhadap tradisi NU yang kurang kondusif dan hasil koreksinya mereka ekspresikan melalui komunitas sebagaimana dijelaskan pada bahasan sebelumnya yang disebut sebagai komunitas Post-Tradisionalisme. Suatu komunitas muda NU yang ingin membangun tradisi baru.

Di kalangan mahasiswa dan cendekiawan Muslim telah terjadi peningkatan keterbukaan dan apresiasi terhadap berbagai tradisi pemikiran Islam yang beragam, baik terhadap keragaman tradisi di kalangan *Sunni* maupun tradisi *Syiah*. Dalam catatan sejarah gerakan Islam Indonesia sebelumnya, belum pernah terjadi penerjemahan besar-besaran berbagai karya ulama dan cendekiawan *Syiah*, seperti karya Murtadha Muthahhari, Ali Syariati, Sayyid Hossein Nasr, dan sebagainya.⁶⁴ Penerjemahan ini merupakan fenomena baru yang positif bagi dinamika Islam Indonesia. Mereka mulai bersikap

inklusif dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Mereka tidak mau hanya terpasung pada satu rumpun pemikiran dan pemahaman dari suatu aliran maupun madzhab tertentu. Mereka mulai melepaskan sekat-sekat madzhab dalam dataran wacana pemikiran, meskipun tetap memegang madzhab tertentu dalam pengamalan ajaran Islam.

Perkembangan agama Islam di Indonesia justru mampu menggugurkan teori sosial Barat. Jika Donald E. Smith, Robert Bellah maupun Harvey Cox mengajukan teori bahwa agama akan mengalami kebangkrutan dan tersingkir dalam kehidupan masyarakat akibat modernisasi, maka Islam justru mengalami kebangkitan dan menemukan momentum serta vitalitas baru dalam modernisasi.⁶⁵ Ketika modernisasi berusaha menggusur tradisi dan agama, justru masyarakat Islam abangan Indonesia banyak yang sadar menjadi santri bahkan rajin menjalani serangkaian kegiatan ibadah seperti shalat dan puasa. Ketika dunia memperkokoh modernisasi, sebagian kalangan santri malah bergabung dengan kelompok Islam fundamentalis dan kelompok ini tumbuh berkembang dengan subur. Penyangkalan ini sebenarnya bukan hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga terjadi di seluruh negara Muslim. Hal ini membuktikan dengan jelas bahwa teori benturan antara modernisasi dengan tradisi atau agama tersebut hanya mungkin bisa dibuktikan di kalangan agama Nasrani di Barat, tetapi gagal total ketika digunakan membuktikan kebenaran teori itu dalam masyarakat Muslim.

Dalam ranah tasawuf, kalau dulu hanya orang awam yang mengikuti organisasi *sufi*, tetapi sekarang bergeser meliputi kelompok tentara, seniman dan lain-lain. Semua kelompok ini disatukan oleh jaringan afiliasi tarekat ke dalam lingkungan masyarakat yang lebih luas.⁶⁶ "Sufisme abad pertengahan yang berbau pantheisme dan menolak dunia, kini digantikan sufisme dengan organisasi dan struktur yang penuh aktivisme yang mengembangkan sikap lebih positif terhadap dunia, baik di dalam kerangka politik, moral maupun spiritual."⁶⁷ Banyak pemikir Islam yang memandang perlunya merumuskan redefinisi terhadap istilah *zuhud* dari meninggalkan dunia menjadi

⁶¹ *Ibid.*, h. xv.

⁶² *Ibid.*, h. 19.

⁶³ *Ibid.*, h. 69.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 20.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 29-30.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 160.

⁶⁷ *Ibid.*

tetap mencari dunia tanpa terpedayakan oleh kepentingan dunia itu. Mereka juga cenderung mengalihkan kesan tasawuf yang berorientasi individual menjadi tasawuf sosial, tasawuf perkotaan, tasawuf modern, dan tasawuf kontemporer. Pengalihan kesan ini merupakan upaya melakukan pembaruan tasawuf sesuai dengan tuntutan zaman, agar tasawuf mampu memecahkan problem yang dihadapi masyarakat kontemporer sehingga makin diminati masyarakat.

Demikian juga, pluralisme semakin dipandang sebagai suatu keniscayaan dalam wacana pemikiran maupun refleksi Islam secara keseluruhan.⁶⁸ Para intelektual Muslim Indonesia makin menyadari keberadaan pluralisme, khususnya di Indonesia yang memiliki beragam agama, budaya, bahasa, wilayah, bangsa, etnik, suku dan sebagainya, sehingga pluralisme itu sesungguhnya merupakan *sunnatullah* (hukum Allah yang berlaku pada alam semesta ini) termasuk juga heterogenitas masyarakat. Maka pluralisme adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindari lagi.

G. Islam Positif

Identitas Islam positif ini dirumuskan oleh Ayi Sobarna dalam sebuah karyanya, *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*. Menurut pengakuan Ayi Sobarna, "Buku ini merupakan kumpulan artikel di media massa, makalah dalam berbagai diskusi, naskah khutbah dan ceramah."⁶⁹ Konsekuensinya, isi kandungannya memang kurang terfokus karena penulisannya tidak didesain sejak awal yang diarahkan pada Islam positif itu. Mekanisme penulisan buku ini tentu berbeda dengan penulisan buku yang dikhususkan membahas sesuatu topik.

Dalam mengawali konstruksi konsep tentang identitas Islam positif ini, Ayi Sobarna membedakan ada tiga sisi Islam: idealita, realita, dan citra. Idealita Islam berupa teks-teks wahyu, realita Islam berupa perilaku keseharian umat Islam, dan citra Islam muncul dalam imajinasi. Jika idealita Islam diajarkan Allah, para Nabi dan terangkum dalam kitab suci; realita Islam ditampilkan oleh orang-orang Muslim, maka citra Islam dibentuk oleh media.⁷⁰ Pembentukan

idealita, realita, dan citra Islam ternyata mengalami urutan tertentu secara hierarkhis. Idealita Islam telah terumuskan dalam kitab suci, realita Islam masih dalam pembuktian melalui perilaku umat Islam itu sendiri (apakah mereka memiliki komitmen, konsekuensi, dan konsistensi dalam mengamalkan ajaran-ajaran Islam atau justru sebaliknya), maka citra Islam baru bisa dirumuskan setelah mencermati perilaku umat Islam tersebut. Citra Islam baru muncul setelah ada realita Islam. Realita Islam ini masih dalam perjuangan, sebab ia serba mengalami kekurangan atau kelemahan. Lantaran realita Islam seperti itu, pada akhirnya citra Islam tidak sebanding lurus dengan idealita Islam.

Dari sisi idealita, Islam merupakan rahmat bagi alam semesta (*rahmatan li al-'alamin*) dan memiliki posisi tertinggi (*al-Islam ya'lu wala yu'la alaihi*). Maksudnya *Islam is the best* (Islam itu positif, Islam itu terbaik); dari sisi realita, umat Islam itu terpuruk, terjebak, terjajah, dan terpinggirkan. Adapun dari sisi citra, Islam itu keras, kasar, kejam, tertuduh, tertinggal, dan terdakwa.⁷¹ Buku tersebut merupakan sebutir pasir untuk membangun jembatan raksasa yang menghubungkan realita dengan idealita itu.⁷² Dengan kata lain, buku ini berusaha mewujudkan idealita ke dalam realita sehingga antara cita-cita dengan realitas kehidupan terdapat relevansi. Cita-cita Islam itu baik sekali, tinggal mencari cara atau strategi yang efektif dalam mengaktualisasikan cita-cita itu menjadi perilaku kehidupan umatnya. Sebab cita-cita senantiasa dikurangi realitas, sehingga kualitas realita tidak sebaik kualitas idealita.

Dalam masalah pendidikan yang ideal, Ayi Sobarna setuju dengan langkah yang ditawarkan al-Faruqi dalam menyukkseskan pendidikan sebagai strategi rekayasa sosial. Ia menegaskan bahwa paling tidak ada tiga langkah yang ia tawarkan, yaitu *iqra'* (membaca), *qalam* (menulis), dan *bayan* (retorika).⁷³ Melalui kegiatan membaca seseorang menjadi ahli waris ilmu. Namun dengan menulis, ia telah merintis jalan untuk mewariskan ilmu itu kepada orang lain. Dengan menulis seseorang mendapatkan nilai tinggi dari sebuah ilmu.⁷⁴ Membaca

⁶⁸ *Ibid.*, h. 225-226.

⁶⁹ Ayi Sobarna, *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2008), h. vi.

⁷⁰ *Ibid.*, h. v.

⁷¹ *Ibid.*, h. v-vi.

⁷² *Ibid.*, h. vi.

⁷³ *Ibid.*, h. 47.

⁷⁴ *Ibid.*, h. 48.

membawa roti. Jadi pemberian maaf jauh lebih bagus dampaknya daripada membalas kejahatan maupun kedzaliman seseorang dengan balasan yang setimpal. Sikap demikian inilah yang diinginkan Machasin sehingga Islam itu tampak sejuk dan menyejukkan, damai dan mendamaikan, harmonis dan mengharmoniskan, serta teduh dan meneduhkan.

Bagian 5

IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF PENDEKATANNYA

A. Islam Transformatif

Pemikir Islam yang menyodorkan identitas ini adalah Moeslim Abdurrahman melalui buah penanya, *Islam Transformatif*. Dalam pembahasan bab II di depan, sebagaimana penulis uraikan, Moeslim Abdurrahman mengusulkan identitas Islam yang memihak. Kali ini ia mengusulkan identitas lain lagi yaitu Islam transformatif. Dua tawaran identitas Islam ini berbeda tetapi nuansanya sama. Jika Islam yang memihak menekankan perhatian dan kepedulian Islam memihak orang-orang yang lemah baik secara ekonomi, sosial maupun politik, maka Islam transformatif menekankan pendekatan dalam mengubah sejarah kehidupan manusia sehingga mampu mengangkat harkat dan martabatnya.

Ketika buku *Islam Transformatif* itu ditulis pada kisaran 1990-an, ada dua pandangan yang dominan mewarnai pemikiran di Indonesia yaitu pandangan modernisasi dan pandangan islamisasi, sedangkan Moeslim Abdurrahman tidak setuju dengan kedua pandangan itu, sehingga menawarkan model khusus yang disebut dengan identitas Islam tranformatif. Identitas ini tidak bisa dilepaskan dari teologinya, yakni teologi transformatif. Maksudnya, konsep Islam transformatif dalam perkembangan selanjutnya melahirkan teologi transformatif.

Islam transformatif pada gilirannya bergerak mengkritisi baik pandangan modernisasi maupun pandangan islamisasi. Moeslim Abdurrahman menegaskan bahwa cara pandang berparadigma modernisasi sangat berbeda dengan pendekatan transformatif yang ditekankan pada keadilan dalam setiap proses perubahan sosial, sambil mempertanyakan untuk siapakah sebenarnya perubahan itu.¹ Sedangkan perbedaannya dengan kecenderungan islamisasi adalah bahwa teologi transformatif lebih menekankan hubungan dialogis antara teks dan konteks, dan tidak melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal. Pengembangan teologi transformatif juga sebagai upaya mengatasi perdebatan tentang pilihan antara pendekatan kultural atau pendekatan struktural dalam pengembangan masyarakat.² Maka, Islam transformatif dimaksudkan sebagai pendekatan alternatif terhadap kecenderungan paradigma modernisasi dan pandangan islamisasi, yang keduanya dipandang memiliki kelemahan-kelemahan. Sebagai pendekatan alternatif, Islam transformatif menawarkan konsep yang jelas mengenai perwujudan keadilan sosial secara elegan.

Transformasi itu sendiri merupakan konsep yang luas dan komprehensif, sebab ia menyangkut pembaharuan berbagai aspek secara serentak dan reflektif baik terkait ajaran, kelembagaan maupun formasi sosial.³ Transformasi bisa mendorong pembaharuan pemikiran maupun pemahaman ajaran-ajaran Islam; ia memotivasi pembaharuan berbagai lembaga, baik lembaga hukum, pendidikan, politik, ekonomi, sosial dan sebagainya; dan ia juga menjadi penyebab perubahan sistem sosial pada berbagai bidang baik sosio-kultural, sosio politik, sosio ekonomik, sosio-pedagogis, sosio-religius, sosio-yuridis dan sebagainya.

Oleh karena itu, pendekatan transformatif menjadi acuan yang sangat penting agar kaum *dhu'afa'* sendiri yang merancang program untuk dirinya, memahami strategi dan peluang yang mampu meningkatkan harkat dan martabatnya sebagai manusia yang mulia di hadapan Tuhannya.⁴ Maka transformasi itu sepatutnya menjadi

¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 8.

² *Ibid.*, h. 27.

³ *Ibid.*, h. 60.

⁴ *Ibid.*, h. 40.

gerakan kemanusiaan yang mampu mengantarkan kehidupan sosial yang sederhana di hadapan Allah Swt. Suatu gerakan transformatif yang menumbuhkan kepedulian terhadap nasib sesama dan melahirkan aksi solidaritas, untuk memperkokoh persahabatan insani berdasarkan kesadaran iman, bahwa sejarah suatu kaum hanya akan diubah oleh Tuhan jika ada kehendak dan upaya dari semua anggota kaum itu sendiri.⁵ Hal ini menjadi pijakan dalam melakukan gerakan sosial bahwa perubahan, perbaikan, maupun penyempurnaan nasib dan derajat manusia khususnya orang-orang *dhu'afa'* harus dimulai dari diri sendiri. Apabila mereka berusaha secara sungguh-sungguh dalam mengubah nasibnya, niscaya Allah akan memberikan jalan keluar kemudahan-kemudahan bagi mereka.

Gerakan transformasi ini tidak hanya menyusun proyek-proyek ekonomi. Justru yang dibutuhkan adalah menciptakan suasana kebersamaan masyarakat dalam membicarakan dan mempersepsi realitas, mencari peluang-peluang di balik realitas, dan memutuskan secara kooperatif tentang strategi mengubah realitas itu menjadi lebih bermakna dilihat dari prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang sederhana sebagai khalifah Allah untuk menciptakan kemakmuran.⁶ Suatu kemakmuran substantif, yakni kemakmuran yang benar-benar bisa dirasakan semua kalangan sesuai dengan kapasitasnya masing-masing tanpa penipuan, pemalsuan, dan rekayasa politik apa pun yang hanya menguntungkan segelintir orang.

Oleh sebab itu, teologi transformatif lebih menaruh perhatian terhadap persoalan keadilan dan ketimpangan sosial saat ini. Itulah agenda besar yang menjadikan banyak umat manusia tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaannya.⁷ Ketimpangan sosial memang seringkali menyebabkan kemiskinan bahkan kelaparan, sebab distribusi kekayaan bukan hanya tidak merata, melainkan sangat tidak berimbang. Kekayaan hanya didominasi sekelompok elitis sehingga mereka memiliki kekayaan yang berlebihan, sementara masyarakat umum justru kekurangan bahkan kelaparan seperti kasus yang dialami Etiopia beberapa tahun yang lampau. Sebenarnya dalam batas-batas tertentu ketimpangan itu juga terjadi di Indonesia.

⁵ *Ibid.*, h. 40.

⁶ *Ibid.*, h. 41.

⁷ *Ibid.*, h. 106.

Di negeri ini orang yang kaya semakin kaya dan bisa membangun kerajaan bisnis maupun kekuasaan dinasti, tetapi orang yang miskin bertambah miskin, tidak memiliki tanah dan rumah selama hidupnya. Padahal mereka memiliki tanah air yang satu, yaitu tanah air Indonesia sebagaimana pernyataan pertama dalam deklarasi Sumpah Pemuda.

B. Islam Kiri

Istilah kanan dan kiri telah digunakan dalam banyak bidang pembahasan. Kanan dan kiri bukan sekadar kosakata yang dipakai dalam anatomi manusia dan hewan maupun lalu lintas, melainkan juga kedua istilah itu dipakai dalam perpolitikan: ada haluan kanan dan haluan kiri, kelompok kanan dan kelompok kiri, ekstrim kanan dan ekstrim kiri, dan sebagainya. Pada masa Orde Baru, penyebutan ekstrim kanan dialamatkan pada kelompok Islam yang berusaha mendirikan negara Islam, sedang ekstrim kiri dialamatkan pada pemimpin maupun anggota Partai Komunis Indonesia (PKI). Belakangan ini istilah kiri juga dipakai dalam gerakan Islam, atau identitas Islam seperti yang ditawarkan oleh Eko Prasetyo melalui karyanya, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*.

Lahirnya identitas Islam Kiri ini sebagai respons terhadap penindasan terhadap orang-orang yang lemah dan/atau dilemahkan, sehingga identitas ini mirip dengan Islam transformatif tersebut. Bedanya, kalau Islam transformatif mencoba mentransformasikan ketimpangan sosial menjadi keadilan sosial, maka Islam Kiri lebih menitik lagi, ia menekankan pendekatan yang melawan penindasan terhadap orang-orang yang lemah. Identitas Islam Kiri ini mengingatkan kita pada konsep yang dibangun oleh Hasan Hanafi melalui istilah yang berkebalikan posisi struktur kata-katanya, yaitu Kiri Islam (*al-Yasar al-Islami* atau *Islamic Left*).

Latar belakang timbulnya Islam Kiri ini adalah sebagai respons strategis terhadap penindasan yang dilakukan penguasa terhadap orang-orang yang lemah seperti orang-orang fakir, miskin, dan lain-lain. Eko Prasetyo mengungkapkan bahwa Islam benar-benar merasakan betapa derita yang dialami orang-orang miskin perlu mendapat pembelaan. Islam telah menangkap segala keluhan orang-orang yang tertindas, tertekan, teraniaya; sehingga Allah menjanjikan bahwa

posisi imam tidak akan diberikan kepada orang-orang yang dzalim.⁸ Sebab kalau orang-orang dzalim menduduki posisi imam, maka sangat membahayakan nasib orang-orang yang lemah, bahkan mereka mungkin semakin diperlemah. Sedangkan Islam justru mendorong dan menggerakkan tegaknya keadilan yang memberikan kesempatan dan fasilitas bagi orang-orang yang lemah untuk bangkit menjadi orang-orang yang kuat (sejahtera dan bermartabat).

Oleh karena itu, keadilan merupakan kata kunci dalam gerakan Islam Kiri tersebut. Keadilan merupakan idiom utama dalam gerakan Islam kiri. Keadilan telah dijadikan prinsip sekaligus tujuan oleh gerakan ini. Eko Prasetyo menegaskan bahwa keadilan adalah prinsip dan tujuan utama dari gerak Islam Kiri, seperti pernyataan Anwar Ibrahim bahwa kita harus memiliki masyarakat ekonomi yang benar-benar adil, setelah itu kita baru bisa menerapkan hukum Islam. Keadilan itulah yang menyebabkan Islam sangat keras dan tegas pada kaum yang hidup mewah dan berlebihan (*mutrafun*) dan mereka yang tidak mau berbagi kekayaan, sehingga agama ini banyak diikuti oleh orang-orang yang tertindas keadilannya.⁹ Mereka merasa dibela dan diperjuangkan oleh ajaran-ajaran Islam, sehingga mereka memeluk Islam. Fenomena ini terjadi baik di Timur Tengah, Afrika, Malaysia maupun Indonesia. Dalam konteks Indonesia, orang-orang Hindu dari kasta bawah khususnya kasta sudra, banyak yang memeluk Islam pada saat islamisasi di negeri ini karena dengan memeluk Islam, mereka merasakan harkat dan martabatnya terangkat tinggi sebagai wujud keadilan sosial yang mereka dambakan, tetapi selalu kandas sebelum mereka berada dalam pangkuan Islam.

Misi pembelaan terhadap kaum yang lemah dan/atau dilemahkan ini telah diimplementasikan Islam sejak awal kehadirannya. Nabi Muhammad sejak awal menyampaikan kandungan Alquran yang memotivasi penentangan pada penindasan terhadap orang-orang yang lemah maupun sengaja dilemahkan tersebut. Eko Prasetyo menjelaskan, "Islam mulai mendesak dengan keras pada masyarakat Quraisy suatu etika sosial yang menjunjung tinggi kebersamaan, solidaritas, dan akuntabilitas kekuasaan."¹⁰ Lantaran

⁸ Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002), h. 25.

⁹ *Ibid.*, h. 25.

¹⁰ *Ibid.*, h. 22.

watak kaum kaya yang tidak mau berbagi itu, maka Alquran memperkenalkan perang untuk melindungi kaum miskin yang berada dalam posisi teraniaya.¹¹ Jadi perang yang dilakukan Islam ini adalah semata-mata bersifat depensif (dalam hal ini berarti mempertahankan martabat kaum miskin), untuk membela dan memproteksi orang-orang yang lemah yang selama ini seringkali dipinggirkan baik dalam pergulatan politik, pergulatan ekonomi maupun pergulatan sosial-budaya. Mereka bukan sekedar menjadi objek pergulatan itu, melainkan menjadi kurban akibat pergulatan-pergulatan tersebut.

Jika meminjam kategori yang digunakan Karl Marx, menurut Eko Prasetyo, Islam menemukan senjatanya pada kaum tertindas, sebaliknya kaum tertindas menemukan inspirasinya dalam berbagai ayat Alquran dan ucapan serta tindakan Muhammad. Dalam kapasitasnya sebagai Rasul, Muhammad mengambil peran sebagai pemimpin kaum tertindas dan menampilkan gaya hidup seperti mereka.¹² Muhammad memang diikuti oleh orang-orang yang tertindas, dia menyayangi mereka, menghayati kehidupan mereka dengan mempraktikkan kehidupan yang sederhana sekali, sekaligus memperjuangkan pembebasan mereka. Dengan bernaung di bawah agama yang dibawa Muhammad itulah, mereka merasa sangat dihormati, dimuliakan, dan setidaknya diperlakukan secara manusiawi, setara dan sederajat dengan lapisan masyarakat Muslim lainnya termasuk lapisan masyarakat Muslim yang kaya sekalipun.

Pembelaan pada orang-orang lemah itu sekarang bisa dikontekstualisasikan pada era modern ini. Pembelaan itu bisa dilakukan baik secara individual maupun institusional. Eko Prasetyo memberikan contoh tentang pembelaan yang mestinya bisa dilakukan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ia mengharapkan MUI mampu melakukan pembelaan dengan tegas; seharusnya MUI ikut mengutuk pabrik-pabrik yang menggaji rendah para buruh sehingga mereka tidak mampu makan berkecukupan, memberi fatwa haram bagi setiap produk yang tidak memberikan upah yang layak pada buruhnya, mengancam boikot setiap ada kebijakan yang menelantarkan kaum miskin, dan berani melawan kaum imperialis yang berpenampilan apa pun, dan melarang seluruh umat untuk menumpuk kekayaan.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, h. 29.

Bila melakukan mandat ini, kegunaan MUI baru dirasakan orang-orang miskin yang mayoritas masih percaya pada kebenaran Islam.¹³ Bila melakukan tindakan demikian, MUI yang dianggap representasi Islam Indonesia dapat menumbuhkan kepercayaan di kalangan masyarakat sebagai lembaga yang memiliki kepedulian dan kepekaan sosial dalam memperjuangkan nasib orang-orang lemah sebagaimana diamanatkan Allah melalui Alquran dan diamanatkan oleh Nabi melalui haditsnya.

Sikap keagamaan yang diharapkan dapat diimplementasikan MUI inilah yang diberi nama *kiri*. Maksudnya, agama yang meletakkan rakyat tertindas sebagai pihak yang diprioritaskan untuk dibela, dilindungi, dan diperjuangkan. Sikap keagamaan ini dengan tegas berpihak kepada orang-orang miskin atau *mustadh'afin* dan golongan *dhu'afa'*. Islam Kiri bukan menggerakkan mereka untuk menegakkan kediktatoran seperti yang dilakukan Stalin, tetapi untuk mendukung proses transformasi menuju masyarakat yang lebih adil.¹⁴ Lagi-lagi keadilan menjadi prinsip, tujuan, dan orientasi Islam kiri ini sehingga konsentrasi gerakannya diarahkan pada perjuangan mewujudkan keadilan tersebut secara nyata yang benar-benar mampu mengubah perlakuan dengan menghargai dan membela martabat masyarakat yang selama ini tertindas.

Islam Kiri, dengan demikian, berusaha mengubah bentuk penindasan terhadap orang-orang yang lemah menjadi pembebasan yang berkeadilan bagi mereka, melalui pendekatan revolusioner, suatu pendekatan yang sarat dengan perlawanan-perlawanan terhadap para penindas, tidak peduli siapa pun pelakunya. Eko Prasetyo menjelaskan,

Ini adalah hakekat Islam Kiri yang memilih revolusi sebagai cara perubahan. Islam yang melihat bahwa pembasmian tatanan yang timpang adalah tugas prioritas dan sejajar dengan maksud turunnya agama. Islam Kiri mengambil perhatian utama bahwa suburnya ketidakadilan bukan semata-mata karena kondisi internal tapi yang jauh lebih penting faktor keterkaitan dengan konteks internasional. Bukan saja Islam Kiri ingin memuaskan rakyat yang dahaga akan keadilan melainkan juga menjadi jalan bagi permintaan tanggung jawab negara yang mengabaikan tugas-tugas pokoknya. Justru kehadiran Islam Kiri menjadi

¹³ *Ibid.*, h. xxxiii.

¹⁴ *Ibid.*

relevan bukan saja pada rezim yang represif melainkan pada rezim yang menggantungkan posisinya di tiang gantungan badan-badan internasional. Namun untuk menjelma menjadi gerakan yang meluas dan mendapat dukungan, Islam Kiri patut untuk merintis beberapa praktik yang akan mendekatkannya pada tujuan utama, terciptanya tatanan keadilan. Di sinilah pentingnya untuk merumuskan gerakan Islam Kiri dalam beberapa praktik yang relevan dan memungkinkan untuk diterapkan pada masa pemerintahan yang transisi dan berbau fasis sekarang ini.¹⁵

Selanjutnya, untuk mengimplementasikan Islam Kiri itu, Eko Prasetyo menawarkan langkah-langkah: (1) mencetuskan gerakan advokasi; (2) menyemai pendidikan 'kritis' rakyat dari kepatuhan buta menuju kesadaran perlawanan; (3) menjadikan media sebagai alat perlawanan; dan (4) menuju 'revolusi sosial' melalui pengorganisasian rakyat miskin.¹⁶ Gerakan advokasi berupaya memberikan pendampingan kepada orang-orang lemah itu dalam memperoleh keadilan hukum, keadilan ekonomi, keadilan sosial, dan sebagainya; penanaman pendidikan 'kritis' merupakan upaya membangunkan kesadaran mereka dalam memberikan perlawanan yang signifikan terhadap para penindas baik pemerintah maupun orang-orang kaya yang arogan dan tiran; penguatan fungsi media sebagai alat perlawanan karena media mudah membentuk opini pentingnya perlawanan terhadap wewenang institusional yang telah *establish*; adapun revolusi sosial merupakan langkah terakhir dari keseluruhan langkah strategis tersebut apabila penindasan belum bisa digusur oleh ketiga langkah sebelumnya. Maka revolusi sosial ditempatkan pada urutan terakhir, karena bagaimanapun setiap revolusi di mana pun selalu berkonotasi tuntutan yang bersifat pemaksaan.

C. Islam Mazhab Kritis

Identitas Islam ini dimunculkan oleh Ahmad Fuad Fanani melalui karyanya yang berjudul *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*. Sang penulis dalam buku ini mencoba menghadirkan pola pemikiran Islam secara kritis, sehingga harus mencermati pola-pola pemikiran Islam lama yang dipandang statis, tidak memberikan

semangat kebangkitan di kalangan umat Islam. Islam madzhab kritis ini dihadirkan untuk menjawab tantangan-tantangan kontemporer.

Menurut penilaian Ahmad Fuad Fanani, model keberislaman alternatif di zaman kapitalisme global dan maraknya fundamentalisme keagamaan ini adalah Islam yang bermadzhab kritis, yakni Islam yang menekankan pada sebuah keberagamaan yang visioner, terbuka, dan memihak. Maksud visioner adalah Islam yang menekankan kemajuan, dinamisme, dan perubahan; maksud terbuka adalah Islam harus terbuka terhadap agama atau paham lain yang juga mengandung kebenaran, namun juga tetap menjaga komitmen nilai-nilai luhur yang ada pada dirinya; sedangkan prinsip pemihakan dalam keberislaman adalah sikap yang berani menentang semua bentuk ketidakadilan baik ketidakadilan interpretasi agama, ketidakadilan politik maupun penindasan sesama manusia.¹⁷ Dengan pengertian lain tiga prinsip ini dapat diterjemahkan menjadi tiga sikap sebagai konsekuensinya: prinsip visioner melahirkan sikap progresif terhadap kemajuan, prinsip terbuka melahirkan sikap toleran terhadap agama lain, sedang prinsip memihak melahirkan sikap perlawanan terhadap kedzaliman yang dilakukan siapa pun. Ketiga sikap sebagai rumpun sikap kritis ini yang senantiasa harus dibudayakan di kalangan umat Islam.

Melalui sikap kritis itu, umat Islam akan menjadi manusia yang kreatif, independen, dan tangguh melawan segala bentuk kesewenang-wenangan. Dalam Islam madzhab kritis ini, penekanannya adalah bagaimana umat Islam bisa terus melakukan kontekstualitas penafsiran, dan mengukuhkan pemihakan terhadap segala bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan.¹⁸ Keduanya memiliki peran dan fungsi yang penting dalam membela kesejahteraan umat Islam; kontekstualisasi penafsiran baik terhadap ayat-ayat Alquran maupun hadits Nabi cenderung menghasilkan pemahaman dan pemaknaan Islam yang arif bijaksana, sedangkan perlawanan terhadap ketidakadilan justru memiliki orientasi yang sangat kuat dalam mewujudkan keadilan yang hakiki.

¹⁵ *Ibid.*, h. 231.

¹⁶ *Ibid.*, h. 231-308.

¹⁷ Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*, (Jakarta: Kompas, 2004), h. xi.

¹⁸ *Ibid.*, h. xii.

Umat Islam Indonesia ke depan harus mempelajari penafsiran Alquran yang berimplikasi pada pembebasan sosial. Para agamawan harus segera terjun ke lapangan untuk membebaskan penindasan, membela hak-hak wanita, dan memelopori penumbangan segala bentuk ketidakadilan.¹⁹ Maka semua penafsiran yang merendahkan kedudukan perempuan, tidak dapat dipertahankan lagi sekarang ini, sebab tidak setiap laki-laki lebih berkualitas daripada perempuan. Sekarang banyak perempuan yang memiliki potensi lebih besar sehingga mampu melaksanakan peran-peran yang selama ini dilakukan laki-laki. Bahkan sekarang ini banyak wanita karier, mampu mengambil peran kepemimpinan dalam urusan domestik maupun publik.²⁰

Sehubungan dengan watak evolusi agama, upaya menumbuhkan tradisi kritik dan tafsir yang heterogen menjadi suatu keniscayaan. Tradisi ini bertujuan untuk memunculkan peran-peran profetik agama ke permukaan sebagai kekuatan moral dan pembebasan melalui perilaku pemeluknya. Heterogenitas tafsir juga bernilai positif sebagai upaya kontekstualisasi teks agama pada problem-problem kemanusiaan kontemporer.²¹ Dalam menumbuhkan heterogenitas tafsir itu, metode dekonstruksi dari Jacques Derrida layak dijadikan alternatif paradigma dan cara kerja. Metode dekonstruksi ini untuk membongkar, menguak atau meleburkan setiap jenis struktur yang dipaksakan kebenarannya, sehingga tidak menumbuhkan budaya bertanya, menggugat, atau mengkritik.²² Hanya saja, metode dekonstruksi itu harus dilanjutkan dengan metode rekonstruksi; setelah dilakukan pembongkaran seharusnya dilakukan penataan kembali yang jauh lebih tajam dan menukik dalam menumbuhkan budaya bertanya, menggugat, dan mengkritisi sesuatu yang dipandang mengganggu kemajuan.

Selanjutnya, heterogenitas tafsir itu juga memiliki relevansi dengan pluralisme keagamaan. Menurut Ahmad Fuad Fanani bahwa pandangan pluralisme itu bukan membuat sinkretisme, namun justru penghargaan dan penggalan nilai-nilai kebenaran universal agama untuk kebaikan bersama.²³ Maka teologi pluralis seharusnya berorientasi

pada pembebasan dan untuk kepentingan sosial yang mencerahkan. Jika tidak dilakukan, teologi itu justru dimanfaatkan oleh sekelompok agamawan guna melanggengkan status quo kekuasaan dan memberangus kritisisme masyarakat.²⁴ Oleh karena itu, implementasi teologi pluralis itu perlu dikawal dalam merealisasikan orientasi pembebasannya yang memberikan pencerahan sosial bagi masyarakat luas tanpa batas-batas keterikatan pada agama, suku, bangsa, bahasa, budaya dan sebagainya.

Kemudian, pluralisme itu bukan sekedar doktrin yang hanya dipahami, namun harus diamalkan dalam kehidupan sosial sehari-hari.²⁵ Pluralisme harus dilanjutkan dengan dialog antarumat beragama dalam mencerap berbagai macam kebenaran yang ada. Dialog berfungsi kritik, koreksi dan saling membantu dalam menciptakan tatanan sosial yang sejuk dan damai.²⁶ Tentu bukan dialog pada tingkat retorik semata, melainkan dialog pada tingkat praksis. Praksis dialog ini bisa berwujud kerja sama antarumat beragama, pemberian bantuan pendidikan, santunan orang miskin dan anak yatim, kemah bersama, advokasi kekerasan dan korban banjir, demonstrasi menentang rezim, dan aksi-aksi kemanusiaan yang lain.²⁷ Melalui dialog sebagai salah satu perwujudan pluralisme itu, hubungan antarumat beragama menjadi cair dan harmonis sehingga mereka bergerak saling menopang dalam memecahkan masalah-masalah sosial, hukum, ekonomi, politik maupun pendidikan.

Ahmad Fuad Fanani menganjurkan agar kita mengubah paradigma pendidikan agama, harus lebih menekankan aspek emansipatoris, transformasi sosial, mengapresiasi humaniora, dan pembentukan kesadaran pada peserta didik. Jika ini berhasil direalisasikan, pendidikan akan efektif menjadi soko guru penegakan pluralisme agama.²⁸ Maka model pendidikan agama yang perlu dikembangkan adalah model pluralis multikultur, yakni model pendidikan yang menekankan nilai-nilai moral seperti kasih sayang, cinta sesama, tolong menolong, toleransi, menghargai keragaman dan perbedaan pendapat, dan sikap-sikap lain yang menunjang kemanusiaan.²⁹

¹⁹ *Ibid.*, h. 96-97.

²⁰ *Ibid.*, h. 61.

²¹ *Ibid.*, h. 101.

²² *Ibid.*, h. 101-102.

²³ *Ibid.*, h. 7.

²⁴ *Ibid.*, h. 8.

²⁵ *Ibid.*, h. 36.

²⁶ *Ibid.*, h. 80.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, h. 14.

²⁹ *Ibid.*, h. 17-18.

Hanya saja model pengembangan pendidikan agama yang diharapkan ini hanya terfokus pada penguatan pluralisme, sementara pendidikan agama juga diharapkan memainkan peranan penting dalam membangun dimensi lainnya, misalnya dalam mendukung dan memelopori kemajuan bangsa.

Selanjutnya, menyinggung masalah kehadiran modernitas dan dampaknya di dunia ketiga, Ahmad Fuad Fanani mengatakan bahwa muatan nilai modernitas yang menekankan rasionalitas, keseragaman dan standard ganda dari Barat harus dieliminir pengaruhnya. Hegemoni Barat di dunia ketiga melalui proses kolonialisasi, imperialisme budaya atau kapitalisme global harus dikritik dan dicegah kehadirannya. Sebagai alternatif, penafsiran dan pembaharuan pemikiran Islam hendaknya berdimensi pemihakan terhadap keadilan sosial dan pengukuhan sikap kritis terhadap hegemoni kemanusiaan.³⁰ Maka, kekuatan penafsir sebagai subjek kreatif yang bisa melakukan perubahan harus dibentuk³¹

Selama ini, modernitas hanya menyebarkan nilai-nilai yang sangat menguntungkan negara-negara Barat yang maju, sebaliknya nilai-nilai modernitas itu seringkali merugikan negara-negara Ketiga termasuk Indonesia melalui hegemoni Barat. Sejarah membuktikan bahwa hegemoni Barat itu hakekatnya melakukan penindasan baik secara politik, ekonomi, maupun budaya terhadap masyarakat negara Ketiga, sehingga menodai nilai-nilai kemanusiaan yang sejati. Kondisi inilah yang harus direspons dengan sikap yang membalikkannya, yaitu upaya mewujudkan keadilan sosial yang justru memiliki target mewujudkan kesejahteraan masyarakat negara ketiga yang selama ini menjadi kurban penindasan akibat hegemoni Barat.

Untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan, keberagamaan yang kontekstual dan membebaskan harus dihadirkan, yaitu keberagamaan yang berkonsentrasi pada penafsiran ulang dan pembumian nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari yang berpijak pada kemanusiaan universal. Komitmen solidaritas sosial dan emansipasi kemanusiaan ajaran agama harus digali melalui penafsiran yang kreatif, independen dan transformatif. Apalagi dalam era globalisasi ini, nasib kaum marjinal makin terpinggirkan dan tidak mendapat

³⁰ *Ibid.*, h. ix.

³¹ *Ibid.*, h. ix-x.

pembelaan sama sekali. Maka agama hendaknya menjadi kekuatan alternatif yang kreatif melakukan santunan, bantuan, pemberdayaan, dan bimbingan kepada mereka. Hal ini bisa dilakukan bila pemeluk agama melakukan interpretasi dan pembacaan baru terhadap ajaran agamanya.³² Karena ajaran agama memiliki seperangkat pesan yang memadai dalam melakukan tindakan sosial yang memungkinkan dilakukan penafsiran dan pembacaan model baru yang menghasilkan langkah-langkah strategis yang mencerahkan.

Oleh karena itu, lanjut Ahmad Fuad Fanani, metode pembacaan baru terhadap ajaran Islam harus memihak kemanusiaan dan problem sosial secara memadai. Dialektika yang harus dilakukan bukan sekedar dialektika teks yang mengubah kesadaran umat Islam saja, tetapi juga dialektika sosial yang memberikan inspirasi dalam melakukan perjuangan demi sebuah perubahan sosial untuk sejarah masa depan yang lebih berkeadilan.³³ Sebuah dialektika sosial yang memiliki jangkauan pengaruh makin luas dan makin strategis dalam mewujudkan perubahan sosial yang sarat dengan nilai-nilai keadilan universal, keadilan menyeluruh, dan keadilan yang berlaku bagi semua orang.

D. Islam Emansipatoris

Identitas Islam emansipatoris terekspresikan dalam penelitian yang dilakukan oleh Very Verdiansyah dan sekarang telah menjadi buku yang berjudul *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Penelitian ini dipusatkan pada pemikiran pengurus Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Menurut pengakuan Very Verdiansyah, penempatan masyarakat sebagai subjek menjadi dasar pendirian P3M yang mengusung paradigma Islam emansipatoris sebagai gerakan dan madzhab pemikiran Islam Indonesia. Buku ini hadir untuk menjelaskan kerangka paradigma Islam emansipatoris itu.³⁴ Data primer diambil dari tulisan-tulisan Masdar (direktur P3M), Zuhairi Misrawi (Koordinator program), dan Rumadi sebagai staf program.³⁵ Namun realisasinya, Very Verdiansyah lebih banyak

³² *Ibid.*, h. x.

³³ *Ibid.*, h. xii.

³⁴ Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Zuhairi Misrawi (ed.), (Jakarta: P3M, 2004), h. 7.

³⁵ *Ibid.*, h. 3.

mengutip pemikiran Masdar F. Mas'udi dan Zuhairi Misrawi daripada pemikiran tokoh-tokoh lainnya, termasuk Rumadi sendiri.

Tafsir emansipatoris sebenarnya telah dilakukan oleh Hasan Hanafi melalui gagasan hermeneutika humanistik dan pembebasan, Asghar Ali Engineer melalui ide besarnya teologi pembebasan, dan Farid Esack melalui gagasan tafsir liberalisme dan pluralisme (hermeneutika pembebasan). Ketiga tokoh Muslim ini, memberikan inspirasi atas gerakan Islam (tafsir) emansipatoris.³⁶ Pemikiran ketiga tokoh ini mengilhami pemikiran pemikir-pemikir Islam emansipatoris Indonesia terutama para pimpinan P3M tersebut yang didukung oleh beberapa pemikir kontributor dalam membentuk keutuhan konsep pemikiran Islam emansipatoris. Memang karya-karya pemikir-pemikir Islam kontemporer itu belakangan ini banyak digemari oleh pemikir-pemikir Islam muda Indonesia. Karya-karya mereka banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, kemudian dibedah dan didiskusikan sehingga menumbuhkan budaya dialog kritis di kalangan pemikir-pemikir muda tersebut, meskipun dalam kalangan terbatas.

Sebagai suatu identitas Islam tersendiri, kendatipun juga memiliki kemiripan dengan identitas Islam lainnya, seperti Islam transformatif, Islam kiri dan Islam mazhab kritis yang telah dijelaskan di depan, Islam emansipatoris tentu memiliki karakteristik khusus yang membedakan dengan identitas Islam lainnya. Very Verdiansyah mencatat letak perbedaan itu yakni pada paradigma dan perspektif yang diembannya yang meliputi empat karakteristik yakni: (1) sudut pandang terhadap teks; (2) sikap terhadap modernitas; (3) apresiasi terhadap budaya lokal; dan (4) menekankan aspek partisipasi dan aksi.³⁷ "Keempat poin tersebut merupakan paradigma Islam emansipatoris yang menjadi landasan teoritis dalam berpikir serta landasan praksis pembebasan dalam melihat problem kemanusiaan."³⁸

Sebenarnya keempat poin ini tidak menjadikan karakteristik pembeda secara mutlak dengan identitas Islam lainnya. Kalau perbandingannya dengan Islam fundamentalis dan Islam liberal kedua identitas Islam ini yang sering dijadikan perbandingan mungkin memang benar sebagai pembeda. Namun, bila dibandingkan dengan

³⁶ *Ibid.*, h. 14.

³⁷ *Ibid.*, h. 88-91.

³⁸ *Ibid.*, h. 91.

identitas Islam lainnya ada juga kesamaan kecuali karakteristik pertama. Misalnya, sikap kritis terhadap modernitas juga terdapat pada Islam transformatif dan Islam aplikatif; apresiasi terhadap budaya lokal juga terdapat pada Islam pribumi, Islam inklusif, Islam Nusantara, Islam post-puritan dan post-tradisional, Islam Jawa/Islam Kejawaen, Islam pesisir, dan Islam adat; sedangkan penekanan pada aspek partisipasi dan aksi juga terdapat pada Islam aktual dan Islam alternatif.

Jadi karakteristik yang benar-benar membedakan dengan identitas Islam lainnya hanya terdapat pada sudut pandang atau perspektif terhadap teks. Sebagaimana pernyataan yang dikutip Very Verdiansyah sebagai berikut:

Islam emansipatoris ingin melihat teks sebagai bagian dari realitas yang mempunyai keterbatasan. Keterbatasan tersebut bukan menunjukkan kelemahan teks, melainkan bukti keistimewaan manusia untuk menyikapinya. Di sinilah pentingnya sudut pandang dan perspektif terhadap teks. Setiap pembaca teks sedapat mungkin melakukan diskoneksitas epistemologis (*al-qath'iah al-ma'rafiah*) dengan teks, tapi di sisi lain ia harus mampu melakukan kontekstualisasi (*al-tawashul al-ma'rafy*).³⁹

Kalau Islam emansipatoris memandang bahwa teks itu terbatas, maka kebanyakan Islam lainnya menilai teks itu tidak terbatas, paling lengkap, dan paling mencakup (*kamil wa syamil*). Ketika teks tersebut dikatakan terbatas dalam alur logika Islam emansipatoris lantaran kenyataan bahwa tidak semua pikiran Tuhan dituangkan dalam teks tersebut. Sebagian pikiran Tuhan dituangkan pada alam semesta. Teks itu hanya menampung sebagian dari pikiran Tuhan. Konsekuensinya, pikiran Tuhan tersebut tidak terbatas, sedang teks-Nya terbatas dan sengaja dibatasi oleh Tuhan sendiri.

Masdar F. Mas'udi menyatakan bahwa titik tolak Islam emansipatoris adalah problem kemanusiaan, bukan teks suci (teks-ide). Teks suci subordinat terhadap pesan moral/etik/spiritual, sehingga ia tidak dipahami sebagai undang-undang, melainkan sebagai sinaran pembebasan. Secara integral, Islam emansipatoris tidak berhenti pada dekonstruksi dan pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai wahana pembebasan. Sebab realitas dominasi tidak hanya wacana,

³⁹ *Ibid.*, h. 89.

tetapi juga riil dan materiil.⁴⁰ Pernyataan senada diungkapkan Zuhairi Misrawi, "Islam emansipatoris hadir dengan paradigma dan pendekatan yang lebih membebaskan dan berinteraksi langsung dengan problem kemanusiaan."⁴¹ Setidaknya ada tiga hal yang ingin disampaikan Islam emansipatoris, yaitu: (1) Islam emansipatoris ingin memberikan perspektif baru terhadap teks; (2) Islam emansipatoris menempatkan manusia sebagai subjek penafsiran keagamaan; dan (3) Islam emansipatoris mempunyai koncern kepada persoalan-persoalan kemanusiaan daripada persoalan-persoalan teologis.⁴²

Tiga program Islam emansipatoris ini tampak memerankan manusia. Program pertama berusaha mengubah pandangan masyarakat Muslim terhadap teks yang selama ini diyakini tidak terbatas untuk diarahkan pada kesadaran argumentatif bahwa teks tersebut justru terbatas dan dibatasi oleh Tuhan sendiri; program kedua berusaha memerankan manusia semakin maksimal dalam menafsiri ketentuan agama sehingga mereka diharapkan aktif menelusuri berbagai kondisi sosial (sosio-religius, sosio-kultural, sosio-politik, sosio-ekonomik, sosio-yuridis, sosio-pedagogis, dan sosio-geografis) yang menjadi mitra dialog turunnya wahyu; sedangkan program ketiga berusaha merespons dan memecahkan persoalan-persoalan kemanusiaan lantaran persoalan-persoalan humanistik ini mendesak untuk segera dicarikan solusinya dan berada dalam kapasitas kemampuan pemikir-pemikir muslim.

Islam emansipatoris ini merupakan gerakan yang didesain dengan konsep dan aksi yang jelas. Very Verdiansyah melaporkan bahwa dalam mengimplementasikan gagasan dan nilai-nilai sosial, Islam emansipatoris mengadakan serangkaian program yang diwujudkan dalam berbagai kegiatan, antara lain: pendidikan dan *bats al-masa'il*, *talk show*, *homepage* dan *mailinglist*, lembaran jum'at (*al-nadhar*), penerbitan buku, dan seminar regional.⁴³ Melalui kegiatan-kegiatan ini, gagasan-gagasan dan gerakan-gerakan Islam emansipatoris dapat

⁴⁰ M. Farid Mas'udi, "Pengantar Umum: Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", dalam Verdiansyah, *Ibid.*, h. xvii-xviii.

⁴¹ Zuhairi Misrawi, "Islam Emansipatoris dari Tafsir Menuju Pembebasan", dalam Verdiansyah, *Ibid.*, h. xxv.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Verdiansyah, *Ibid.*, h. 77-79.

diperkenalkan, disosialisasikan, dan disebarluaskan kepada masyarakat dalam skala yang luas. Di samping itu, kegiatan-kegiatan tersebut juga dapat membentuk jaringan yang luas.

Bagi Islam emansipatoris, terdapat kesinambungan antara peruntukan agama bagi kepentingan pribadi dengan kepentingan sosial, sehingga kepentingan sosial tidak bisa dipisahkan dalam kavling khusus dari kepentingan individual. Sebagaimana dikutip Very Verdiansyah, Masdar F. Mas'udi menegaskan bahwa pada mulanya beragama adalah ketundukan kepada Tuhan yang personal dan privat. Namun, hakekat yang personal itu hanya bisa dibuktikan melalui aksi-aksi kesalehan publik dalam kehidupan bersama. Agama memiliki sisi privat dan sisi publik. Jika sisi privat terwujud dalam ketundukannya kepada Tuhan (*habl minallah*) sebagai kesalehan pribadi, maka sisi publiknya terwujud dalam komitmen untuk mengasihi dan membebaskan sesama, terutama yang lemah dan lapar (*al-Ma'un*: 1-3).⁴⁴ Maka kehadiran Islam emansipatoris memiliki komitmen yang kuat dalam mengangkat isu-isu kemiskinan, ketidakadilan, kemanusiaan, demokrasi, pluralisme, relasi antaragama, gender, HAM, dan keadilan sosial lainnya.⁴⁵ Pengangkatan isu-isu ini dalam rangka membebaskan manusia dari keterpasungan akibat struktur sosial, struktur politik dan struktur ekonomi yang selama ini menindas dan membelenggu mereka. Implementasi isu-isu itu membutuhkan perjuangan yang berat dan berkelanjutan agar masyarakat benar-benar terbebas dari berbagai penindasan ekonomi, politik maupun sosial.

Untuk menindaklanjuti isu-isu sosial itu, Islam emansipatoris merasa tertantang melakukan aksi riil yang memiliki daya strategis dalam memperjuangkan kesejahteraan dan kebahagiaan manusia. Sebagaimana dikutip Very Verdiansyah, Masdar F. Mas'udi melihat perlunya agenda tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang memiliki visi emansipatoris. Tafsir yang memberikan kerangka pembebasan kepada masyarakat untuk memenuhi hak-hak asasinya.⁴⁶ Metode penafsiran tafsir emansipatoris ini berangkat dari konteks-realitas-teks-dan-realitas. Teks menjadi sumber inspirasi untuk mengkritisi

⁴⁴ *Ibid.*, h. 88.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, h. 94.

struktur yang tidak adil seperti dalam problem kemanusiaan, merumuskan strategi-strategi dasar pemecahannya, dan mendorong langkah-langkah praksis.⁴⁷ Dalam merancang tafsir emansipatoris itu, ada empat langkah/strategi, yaitu: (1) melihat problem kemanusiaan; (2) melakukan langkah reflektif, yaitu refleksi kritis terhadap sebab musabab dari problem itu; (3) merumuskan strategi perubahan untuk menjawab problem; dan (4) langkah praksis, yaitu aksi-aksi konkrit di lapangan untuk memecahkan problem kemanusiaan tersebut.⁴⁸

Metode dan langkah/strategi tafsir emansipatoris ini seolah membalik kecenderungan tafsir pada umumnya. Lazimnya suatu tafsir senantiasa berangkat dari teks baru dihubungkan dengan realitas sosiologis, historis, dan sebagainya. Sedangkan dalam tafsir emansipatoris justru berangkat dari konteks dan realitas dulu baru teks, namun teks justru diposisikan dalam posisi yang paling strategis sebagai sumber inspirasi dalam mengambil tindakan pemberdayaan secara sistematis. Adapun langkah/strategi yang ditempuh akan memperkuat gerakan sosial-kemanusiaan semua.

Menurut Zuhairi Misrawi, tafsir emansipatoris hendak mengubah strategi *top-down* model tafsir teosentris menjadi *bottom up*; tafsir tidak berangkat dari teks, tetapi dari realitas kemanusiaan. Di sini, analisa sosial dijadikan alat bantu dalam memahami problem-problem sentral kemanusiaan. Sebab agama dalam tataran sosiologis-antropologis merupakan proses akulturasi dengan budaya. Agama membentuk budaya, sebaliknya budaya juga membentuk agama.⁴⁹ Wujud budaya membentuk agama ini paling jelas dapat diperhatikan bahwa budaya sangat berpengaruh dalam memahami dan menafsiri ketentuan-ketentuan agama, seperti adanya budaya mudik dan *halal bihalal* sesungguhnya merupakan terjemahan dan transformasi dari konsep agama tentang silaturahmi melalui kemasan budaya. Ketika memperhatikan *halal bihalal* seolah-olah hanya budaya murni sehingga ada pihak-pihak tertentu yang memandangnya sebagai bid'ah, padahal *halal bihalal* menyalurkan pesan-pesan silaturahmi kepada sesama umat Islam yang dikemas melalui kreasi-kreasi budaya lokal Indonesia.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 101.

⁴⁸ *Ibid.*, h. 96.

⁴⁹ Misrawi, "Islam Emansipatoris...", *Ibid.*, h. xxiii.

Bahkan budaya juga dipertimbangkan dalam membentuk ketentuan-ketentuan agama, seperti jenis-jenis hasil pertanian yang wajib dizakatkan jelas mempertimbangkan budaya pertanian di Arab.

Tafsir emansipatoris ini dapat diperhatikan dari cuplikan contoh yang dirumuskan oleh Masdar F. Masudi berkaitan dengan realitas kemelaratan. Ia menyatakan bahwa jika kekurangan atau kelangkaan bersifat nyata disebut kemelaratan objektif, maka kekurangannya lebih dalam menyangkut perasaan hawa nafsu disebut kemelaratan subjektif. Kemelaratan objektif paling akut hadir dalam wujud 'kelaparan', sedang kemelaratan subjektif dalam wujud 'keserakahan'.⁵⁰ Bagaimana kemelaratan bisa diatasi? Ideologi sosialisme dan kapitalisme mencoba saling menawarkan alternatif strateginya, tetapi keduanya gagal total karena mereka hanya berusaha memerangi kelaparan, tidak memerangi keserakahan. Bahkan kapitalisme malah memanjakan keserakahan itu. Mereka tidak menyadari bahwa kelaparan merajalela di mana-mana bukan karena kelangkaan tetapi karena keserakahan, sehingga ketika keserakahan dibiarkan, maka kemelaratan menyebar di mana-mana.⁵¹

Di sini, Islam emansipatoris berusaha menemukan akar permasalahan dalam memecahkan segala sesuatu termasuk masalah sosial kemanusiaan. Ini mestinya memiliki konsekuensi tindakan lanjutan bahwa dalam mengatasi kemelaratan apalagi kelaparan, kuncinya terletak pada tindakan menggusur keserakahan. Maka dalam memecahkan problem kemelaratan ini Islam berkonsentrasi pada usaha menghilangkan dan mengutuk nafsu keserakahan, sehingga muncul pembebanan zakat dan anjuran infak, shadaqah, wakaf, hibah, dan sebagainya bagi orang-orang yang telah mampu. Hal inilah yang ditangkap Masdar F. Masudi tersebut hingga ia menemukan kunci penyelesaiannya.

Akhirnya di sini perlu diungkapkan prinsip-prinsip dasar paradigmatis yang dijadikan pegangan oleh Islam emansipatoris, yaitu: Alquran sebagai kitab terbuka, keadilan, kesetaraan, pembebasan, kemanusiaan, pluralisme, sensitivitas jender, dan non-diskriminatif.⁵² Prinsip-prinsip ini dapat mengekspresikan model pemahaman Islam

⁵⁰ Verdiansyah, *ibid.*, h. 102.

⁵¹ *Ibid.*, h. 103.

⁵² *Ibid.*, h. 125-147.

yang bercorak inklusif, egaliter, dan humanistik yang senantiasa diperjuangkan dalam kehidupan riil kemanusiaan sehari-hari, meskipun harus menghadapi kekuasaan penguasa yang hegemonik dan tiran sekalipun. Jika mampu merealisasikan kehidupan manusia yang inklusif, egaliter, dan humanistik tersebut dalam dataran realitas sosial, maka akan menghasilkan pembebasan nasib manusia yang sejati, yakni mengembalikan kehidupan manusia yang sarat nilai-nilai kemanusiaan atau kehidupan manusia yang manusiawi.

E. Islam Aktual

Sebagaimana Moeslim Abdurrahman yang telah meluncurkan dua identitas Islam yaitu Islam yang memihak dan Islam transformatif, Jalaluddin Rakhmat juga menawarkan dua identitas Islam, yakni Islam alternatif dan Islam aktual. Identitas Islam yang terakhir ini termaktub dalam bukunya yang berjudul *Islam Aktual Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*.

Apabila dalam Islam alternatif Jalaluddin Rakhmat menyoroti kesenjangan antara ritual umat Islam dengan kepedulian sosialnya, maka dalam Islam aktual ia membedakan antara Islam konseptual dengan Islam aktual. Ia menyatakan,

Ada dua macam Islam: konseptual dan aktual. Islam konseptual terdapat dalam Alquran, al-Sunnah, buku-buku atau ceramah-ceramah tentang keislaman. Islam aktual terdapat pada perilaku pemeluknya. Islam konseptual boleh menunjukkan kebencian Islam kepada kezaliman dan dukungan kepada pihak yang dizalimi. Tetapi Islam konseptual tidak akan dapat menghilangkan sistem yang dzalim. Hanya Islam aktual yang mengubah sejarah. Alquran dan al-Sunnah menunjukkan pentingnya keluarga *sakinah*. Konggres Umat Islam dapat membicarakan keluarga sejahtera, tetapi hanya perilaku umat Islam yang dapat mewujudkan. Alquran boleh jadi sudah menetapkan hukuman mati bagi penghina Islam, tetapi hukuman mati itu tidak akan pernah terwujud tanpa aksi politik orang Islam. Peristiwa Salman Rushdie akan selalu mengingatkan kita, seperti kata Dr. Siddiqui, bahwa kekuatan kaum Muslim terletak pada tindakan mereka, bukan pada teks-teks suci yang mereka yakini.⁵³

Analogi terhadap penjelasan ini bahwa yang mampu merombak dunia Islam dari keterpasungan dan korban arogansi negara-negara imperialis bukan Islam, tidak lain adalah perilaku Islami. Demikian juga yang mampu mengubah nasib yang menimpa umat Islam di seluruh dunia bukan Alquran, melainkan perilaku Qur'ani. Islam dan Alquran itu pasif kalau didiamkan, tetapi menjadi kekuatan emansipatoris dalam menggerakkan semangat berjuang manakala diaktualisasikan dan/atau ditransformasikan dalam bentuk aksi riil. Islam dan Alquran tersebut menjadi inspirator, motivator dan petunjuk dalam merombak kondisi, harkat-martabat, dan masa depan umat Islam. Hanya saja keduanya harus ditindaklanjuti melalui pendekatan mengaktualisasikan keduanya melalui aksi-aksi yang dinamis di masyarakat, baik aksi politik, aksi pendidikan, aksi ekonomi, aksi sosial maupun aksi budaya.

Dengan demikian, bukan membaca ayat-ayat politik yang mampu merespons tindakan orang-orang dan/atau kelompok-kelompok yang memusuhi Islam, tetapi aksi politiknya yang didasarkan pesan-pesan Alquran itu. Jalaluddin Rakhmat melaporkan bahwa ketika lebih dari 300.000 umat Islam berdemonstrasi mendukung hukuman mati terhadap Rushdie, pemerintah Inggris terkejut lalu mendekati kalangan Islam moderat. Mereka memandang tidak perlu ada demonstrasi untuk mendukung hukuman mati bagi penghina Islam. Mereka mengajak mengalihkan perhatian pada dakwah yang positif. Mereka menyerukan untuk membaca Alquran. Dr. Siddiqui menjawab bahwa kaum kafir tidak mengenal Alquran. Satu-satunya bahasa yang mereka pahami adalah aksi politik dan persatuan berdasarkan Alquran. Hanya dengan membaca Alquran tidak menyelesaikan masalah. Alquran harus diaktualisasikan dalam kekuatan politik Muslim lewat partisipasi massa dalam gerakan Islam.⁵⁴

Ketentuan-ketentuan Alquran sudah sangat ideal, tinggal bagaimana menggunakan pendekatan yang efektif menindaklanjuti ketentuan-ketentuan itu dalam bentuk tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Problem kita bukan pada konsep normatif dalam serangkaian ajaran Islam, melainkan pada tindakan nyata sebagai konsekuensi dari konsep normatif itu. Problem kita bukan pada

⁵³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 18.

⁵⁴ *Ibid.*

pesan-pesan yang terdapat pada Alquran dan hadits Nabi, melainkan terdapat pada komitmen umat Islam dalam menindaklanjuti pesan-pesan wahyu itu dalam kehidupan sosial di masyarakat. Jalaluddin Rakhmat mengingatkan dengan seolah-olah menirukan inti diskusi anak-anak muda Islam bahwa yang menjadi persoalan bukan bagaimana cara berhaji yang sah, tetapi bagaimana cara menyadarkan pejabat agar segera berhaji; bukan mempersoalkan berapa rakaat shalat tarawih yang disunnatkan, tetapi bagaimana cara menyadarkan karyawan agar mau shalat tarawih; dan bukan lagi memperdebatkan perbedaan fakir dan miskin, tetapi bagaimana mengubah kehidupan mereka menjadi lebih berkualitas dan lebih sejahtera.⁵⁵ Persoalan yang menuntut segera diatasi bukan menyangkut ranah konitif berupa pengetahuan Islam, melainkan menyangkut ranah afektif berupa tindakan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Secara kognitif umat Islam banyak yang mengetahui ajaran-ajaran Islam, namun secara afektif, banyak yang belum sadar mewujudkan ajaran-ajaran itu dalam serangkaian tindakan nyata. Mereka belum berusaha menginternalisasikan ajaran-ajaran Islam itu dalam budaya kehidupan mereka sehari-hari di masyarakat. Kondisi ini menjadi tugas para da'i.

Para da'i seharusnya tidak terkonsentrasi pada ranah ontologi konsep normatif wahyu, tetapi segera mengalihkan pada epistemologi tindakan nyata yang mencerahkan. Belakangan ini terdapat kecenderungan masyarakat modern melakukan adaptasi. Para da'i mesti bersikap proaktif memberikan pemecahan masalah dalam mengatasi kecenderungan itu. Namun, apa yang dapat dilakukan para da'i terhadap kecenderungan tersebut? Jalaluddin Rakhmat menyarankan bahwa untuk mengatasi penyakit adaptasi itu, para da'i harus mampu melakukan gerakan dakwah *terepeutis* (bersifat menyembuhkan). Dakwah bukan hanya memberikan wawasan keislaman kognitif, bukan hanya menghibur jamaah untuk melupakan problem dan meredakan tekanan psikologis; dakwah harus membantu orang-orang modern memahami dirinya. Para da'i harus mampu membimbing umat untuk memahami realitas, memaksimalkan potensi yang mereka miliki, kemudian mengembangkan kepribadian mereka.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, h. 22.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 70.

Pendekatan ini berorientasi pada upaya mewujudkan kekuatan utama umat dengan mengembangkan sumber daya manusia (SDM) yang mereka miliki. SDM merupakan faktor penentu kesejahteraan umat, maka kita berharap pengembangan SDM sebagai potensi umat yang paling diandalkan di masa depan dengan perkembangan yang cepat dan subur. Penguatan dan pengembangan SDM merupakan tindakan prioritas yang harus didahulukan agar segera mampu mendongkrak potensi umat.

F. Islam Inklusif

Ditinjau dari segi pendekatannya, terdapat identitas Islam lainnya yang disebut dengan identitas Islam inklusif. Identitas Islam ini telah disosialisasikan oleh Alwi Shihab melalui karya tulisnya yang berjudul *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Identitas Islam Inklusif itu merupakan rangkuman intisari dari kumpulan gagasan-gagasannya yang disistematiskan ke dalam buku tersebut. Sebagaimana kreativitas yang muncul dari sosok Moeslim Abdurrahman dan Jalaluddin Rakhmat, Alwi Shihab juga menawarkan dua macam identitas keislaman, yaitu Islam sufistik dan Islam Inklusif. Bedanya, Islam sufistik menekankan peranan tasawuf *Sunni* dalam perkembangan Islam di Indonesia, sedangkan Islam inklusif menekankan pendekatan dialogis dengan intra dan antar-agama untuk mewujudkan kehidupan bersama yang penuh kedamaian.

Islam hadir ke muka bumi ini membawa petunjuk yang berisi seperangkat regulasi atau ketentuan untuk semua manusia bahkan semua makhluk. Regulasi itu dimaksudkan agar manusia mencapai keselamatan baik di dunia maupun akhirat, sehingga berintikan perintah melaksanakan kebajikan dan mencegah kemungkaran. Regulasi itu juga terbuka dibahas dan dinilai oleh siapa pun, sepanjang pembahasan dan penilaiannya jernih tanpa bermaksud mendiskreditkan. Pendekatan yang sepatutnya dilalui untuk bisa membahas dan menilai pesan-pesan Islam itu adalah pendekatan dialog. Alwi Shihab menyatakan bahwa melalui dialog, umat beragama mempersiapkan diri untuk berdiskusi dengan umat agama lain tentang kenyataan hidup. Dialog ini untuk saling mengenal dan mencari pengetahuan baru mengenai agama mitra dialog. Dialog ini memperkaya wawasan

akal dan indera. Wahyu terkadang memberitahukan realitas yang tidak mampu dijangkau oleh penalaran akal manusia dengan menggunakan parameter hukum alam, wahyu juga memberikan informasi tentang realitas yang telah lama terjadi serta yang bakal terjadi jauh ke depan bahkan paling jauh dari rentangan kehidupan dunia, dan wahyu mampu memberitahukan sesuatu yang tak terpikirkan oleh manusia. Maka wahyu menjadi acuan dan pijakan bagi informasi maupun pengetahuan tentang dunia spiritual tersebut.

Asal kejadian fisik manusia berasal dari tanah sebagai simbol asal-usul kejadian manusia yang rendah dan gelap. Sementara dimensi spiritual manusia yang dihidupkan dengan *ruh Ilahiyah* merupakan simbol keagungan dan cahaya dari dalam dirinya. Maka secara eksistensial kepribadian manusia terentang dari dimensi rendah dan gelap hingga dimensi yang paling tinggi dan bercahaya, sehingga secara spiritual manusia mampu menjangkau cahaya sesungguhnya, yaitu Allah.⁹⁸ Kandungan pernyataan ini dapat dipahami bahwa dimensi spiritual manusia ditempatkan pada posisi yang tinggi sekali, sedangkan dimensi fisiknya ditempatkan pada posisi yang rendah. Ibaratnya, dimensi spiritual manusia berada pada dataran idealisme sedangkan dimensi fisik manusia ditempatkan pada dataran realitas yang senantiasa mengurangi keutuhan idealisme. Konsekuensinya adalah apabila manusia ingin meningkatkan keluhuran derajat dan martabatnya, maka mereka harus memperkuat dan memperkokoh dimensi spiritualnya.

⁹⁸ *Ibid.*, h. 180.

Bagian 6

IDENTITAS ISLAM DARI PERSPEKTIF KAWASANNYA

Wilayah atau kawasan ternyata ikut memengaruhi pemahaman Islam, setelah budaya kawasan itu berinteraksi dengan budaya Islam, sehingga melahirkan pemahaman baru gabungan antara keduanya. Berikut ini pembahasan diarahkan untuk meneropong identitas-identitas Islam ketika ditelusuri dari segi kawasannya. Berdasarkan data-data yang penulis temukan, identitas Islam yang mencerminkan karakteristik kawasan tersebut meliputi Islam Nusantara, Islam Indonesia, Islam Jawa/Islam Kejawa, Islam Sasak, Islam pesisir, Islam syariah dan Islam adat Hatuhaha, Islam Bubuhan Kumai, dan Islam Bajo. Untuk mengetahui masing-masing identitas Islam ini dapat diikuti penjelasan sebagai berikut.

A. Islam Nusantara

Islam Nusantara menjadi pusat perhatian publik sehingga menimbulkan debat-debat yang sangat seru setelah dijadikan tema utama muktamar NU ke-33 di Jombang pada 1-5 Agustus 2015. Padahal identitas Islam Nusantara itu setidaknya telah ditulis oleh Azyumardi Azra dan Nor Huda. Maka ada tiga buku yang dijadikan rujukan dalam memaparkan identitas Islam Nusantara ini, yaitu *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, karya Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, karya Nor Huda,

dan *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, karya gabungan pemikir Islam Indonesia yang diedit oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz.

Bagi Azyumardi Azra, ini merupakan tawaran identitas Islam yang ketiga, mulai dari Islam substantif, Islam reformis, dan terakhir Islam Nusantara ini. Buku Azyumardi Azra tersebut mencerminkan asumsi dasar yang lama dipegangi bahwa dinamika Islam Indonesia tidak pernah terlepas dari dinamika dan perkembangan Islam di kawasan-kawasan lain terutama Timur Tengah.¹ Kerangka, kondisi dan dinamika global itu pasti membentuk atau setidaknya memengaruhi dinamika dan tradisi Islam di Indonesia.² Karena itu, dinamika Islam di Indonesia ini senantiasa menyerap dinamika Timur Tengah, kendatipun tidak pada semua komponen. Ada komponen-komponen tertentu yang mudah dipengaruhi pemikiran Islam dari Timur Tengah, akan tetapi juga terdapat komponen-komponen tertentu lainnya yang memperoleh pengaruh dari tradisi dan budaya lokal. Pengaruh kedua ini menunjukkan betapa kuatnya tradisi dan budaya lokal itu sehingga terasa sulit ditembus oleh pengaruh global tersebut.

Oleh karena itu, Azyumardi Azra mengatakan bahwa proses islamisasi di Indonesia mesti dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus. Dari perspektif global, islamisasi di Indonesia harus dipahami sebagai bagian yang terpadu dengan dinamika dan perubahan yang terjadi dalam dunia Islam secara global, bahkan dengan dunia Eropa. Namun, proses islamisasi dan intensifikasi pembentukan identitas dan tradisi Islam di Nusantara juga harus memperhitungkan historiografi lokal, sebab masyarakat Muslim lokal juga memiliki jaringan kesadaran kolektif (*networks of collective memory*) tentang proses islamisasi yang berlangsung di kalangannya kemudian terekam dalam berbagai historiografi lokal.³ Paduan pengaruh global dan lokal tersebut menampilkan pemikiran dan pemahaman Islam baru yang kombinatorik dan pada akhirnya menghasilkan pemikiran dan pemahaman Islam seperti yang kita saksikan sekarang ini. Kita seringkali menyaksikan bahwa pemahaman Islam Nusantara ini

merupakan kontribusi dari pemahaman Islam di Timur Tengah khususnya Arab dan pemahaman budaya lokal Nusantara yang berkembang setelah melalui seleksi dan filter secara evolutif (berproses perlahan-lahan).

Nusantara menempati posisi wilayah pinggiran Asia, tepatnya sebelah tenggara. Posisi ini terhitung sangat jauh dari pusat kelahirannya Islam di Makkah. Posisi demikian ini terbukti melahirkan konsekuensi-konsekuensi teologis maupun kultural tersendiri. Azyumardi Azra menegaskan bahwa fakta geografis ini sangat penting dipertimbangkan dalam memahami dan menjelaskan islamisasi di Nusantara. Jauhnya kawasan ini menyebabkan islamisasi ini sangat berbeda dengan islamisasi di kawasan lain di Timur Tengah, Afrika Utara, dan Asia Selatan.⁴ Posisi inilah yang seringkali menimbulkan kesan bahwa Islam Indonesia adalah Islam pinggiran (Islam feriferal). Sebutan ini bukan hanya berkonotasi secara geografis, tetapi juga berkonotasi secara teologis dan kultural yakni Islam Indonesia dikesankan oleh Muslim Timur Tengah sebagai Islam yang kurang murni untuk tidak menyebut Islam sinkretis (bersifat campuran antara pemahaman Islam dengan Hindu-Budha), dan Islam Indonesia juga dipandang kurang memberikan kontribusi bagi pembentukan peradaban Islam global.

Proses islamisasi di Nusantara memang belum tuntas memasukkan ajaran Islam ke dalam seluruh anatomi masyarakat karena mereka telah memegang kepercayaan sebelumnya dengan sangat kuat. Azyumardi Azra menjelaskan, jika kita mengikuti kerangka Noek, penerimaan masyarakat terhadap Islam disebut 'adhesi', yaitu konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan sebelumnya.⁵ Maka islamisasi Nusantara merupakan suatu proses evolusioner. Bila Islam memperoleh konversi dari banyak penguasa pribumi, Islam berkembang pada tingkat rakyat bawah.⁶ Para penguasa dipandang sebagai publik figur sehingga pandangannya, gerak-geriknya, tindakannya, bahkan hingga pakaiannya memiliki pengaruh yang kuat pada rakyatnya. Ada ungkapan Arab yang relevan dengan fenomena ini, yakni *al-qaumu 'ala dini mulukihim* (suatu

¹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 13.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, h. 15.

⁴ *Ibid.*, h. 18.

⁵ *Ibid.*, h. 20.

⁶ *Ibid.*, h. 21.

kaum cenderung mengikuti agama raja-raja). Nabi sendiri dalam berdakwah menempuh strategi menggarap penguasanya atau keluarga penguasanya, terbukti Nabi menikah dengan putri Bani Nadhir dan Bani Quraidhah. Setelah itu proses islamisasi bergerak lebih cepat lagi. Strategi dakwah demikian ini agaknya ditiru Sunan Ampel dan Sunan Gunung Jati. Kedua wali ini juga menikah dengan putri bangsawan guna mempercepat gerakan islamisasi di Nusantara khususnya di Jawa.

Kawasan Nusantara merepresentasikan salah satu bagian dunia Islam yang paling sedikit mengalami Arabisasi. Namun, perkembangan Islam di Asia Tenggara tidak dapat dipisahkan dari perkembangan Islam di Timur Tengah.⁷ Mayoritas Muslim di Nusantara ini berpakaian ala tradisi atau adat mereka masing-masing. Mereka tidak merasa melaksanakan kewajiban dengan mengikuti pakaian khas Arab seperti jubah, surban, dan mereka juga tidak memelihara jenggot. Agaknya yang paling banyak mereka serap dari Arab adalah bahasanya, tetapi telah dimodifikasi atau disesuaikan dengan bahasa Indonesia sehingga kalau tidak dicermati kita tidak merasakan sebagai serapan dari bahasa Arab seperti kata pendaftaran dari kata *daftarun*, masyarakat dari kata *musyarakah* dan sebagainya.

Adapun menurut Nor Huda bahwa proses islamisasi di Indonesia terjadi dengan proses yang sangat pelik dan panjang. Penerimaan Islam oleh penduduk pribumi, secara bertahap mengintegrasikan Islam dengan tradisi, norma, dan cara hidup keseharian penduduk lokal.⁸ Integrasi ini menyebabkan kedua belah pihak saling memberi warna sehingga memunculkan pemikiran maupun pemahaman Islam yang memadukan antara teks-teks dari kitab suci Alquran dan hadits dengan konteks sosio-kultural, sosio-religius, sosio-politik dan sebagainya yang terseleksi melalui filter kitab suci. Realitas perpaduan Islam dengan budaya lokal ini seringkali disebut sebagai akulturasi.

Salah satu ciri yang menonjol dalam perkembangan Islam di Indonesia adalah nuansa mistiknya yang begitu melekat pada kalangan Muslim. Akhirnya, menurut para ahli, orang-orang Indonesia tertarik memeluk Islam. Islamisasi Indonesia dimulai ketika tasawuf menjadi

⁷ *Ibid.*, h. 90.

⁸ Nor Huda, *Islam Nusantara Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 61.

corak pemikiran yang dominan di dunia Islam. Pemikiran Ibnu Arabi dan al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Hampir semua penulis menjadi pengikut satu tarekat atau lebih.⁹ Inilah bukti riil pengaruh global terhadap corak pemikiran Islam lokal Indonesia. Andaikan Islam masuk ke Indonesia bersamaan dengan puncak kejayaan Islam di dunia, seperti ketika Islam masuk ke Persia (Iran), maka corak pemikiran Islam di Indonesia tentu menunjukkan model pemikiran yang kondusif, kreatif, dan produktif.

Pengaruh global yang kondusif berdampak positif bagi dinamika umat Islam dan peradabannya. Pengaruh ini juga berdampak positif terhadap tradisi keilmuan Islam di wilayah Nusantara ini. Namun, lantaran pengaruh global yang mengalir ke Nusantara ini adalah pengaruh tasawuf, maka dinamika Islam Nusantara menjadi lambat, meskipun masyarakat Nusantara telah cukup lama berinteraksi dengan pengaruh Islam dari Timur Tengah itu. Nor Huda menegaskan bahwa secara historis, tradisi keilmuan Islam di Indonesia telah terbangun cukup lama dari mata rantai intelektual Muslim dengan beberapa ulama di Timur Tengah. Dalam jaringan intelektual itu, pergumulan umat Islam Indonesia dengan Alquran sangat intens. Alquran diuraikan maknanya dan ditafsirkan, lalu disebarluaskan ajaran-ajarannya kepada masyarakat Islam. Upaya ini makin signifikan ketika muncul angin pembaruan pemikiran Islam yang digerakkan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh pada akhir abad ke-19.¹⁰ Memang, untuk memajukan pemikiran dan pemahaman Islam di Nusantara ini tidak hanya mengandalkan jaminan durasi waktu interaksi yang cukup lama dengan ulama Timur Tengah semata, tetapi yang lebih penting justru karakter dinamis yang dibawa ulama itu sebagai penyebar Islam di Nusantara ini. Ketika karakter pemikiran Islam global yang memengaruhi Islam Indonesia bersifat dinamis, maka akan kondusif memajukan Islam Indonesia. Sebaliknya, jika karakternya pasif, maka memperlambat kemajuan Islam Indonesia.

Adapun para penulis dalam buku ketiga yang terbit kejar tayang menjelang muktamar NU ke-33 di Jombang tersebut, lebih banyak menyoroiti substansi Islam Nusantara daripada sejarah islamisasi

⁹ *Ibid.*, h. 279.

¹⁰ *Ibid.*, h. 343.

sebagai pusat perhatian dua buku sebelumnya itu. Diskursus substansi Islam Nusantara itu dimulai dari perbincangan mengenai pengertian-nya. Ada beberapa pemikir yang mencoba mengurai pengertian Islam Nusantara: Zainul Milal Bizawie menyatakan, "Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya dan adat istiadat di tanah air."¹¹ Kiai Afifuddin Muhajir menegaskan, "Islam Nusantara ialah paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks *syariat* dengan realitas dan budaya setempat."¹² Sedangkan menurut Aziz Anwar Fachrudin, definisi Islam Nusantara masih belum jelas. Islam Nusantara dapat didefinisikan secara teoritis sepanjang pengertian Nusantara dapat dituntaskan terlebih dahulu, apakah Nusantara diperlakukan sebagai suatu deskripsi atau sebagai ideologi.¹³

Agaknya memang substansi Islam Nusantara masih cukup pelik. Nusantara sebagai kata sifat yang dilekatkan pada kata Islam memang menjadi pembeda dengan penyebutan identitas Islam lainnya, sehingga sebagaimana dipahami Aziz Anwar Fachrudin tersebut bahwa pemahaman terhadap kata Nusantara menjadi penentu terhadap identitas Islam Nusantara yang sedang disosialisasikan ini. Di samping itu, Nusantara juga masih menimbulkan silang pandangan dari sisi cakupannya. Kalau Zainul Milal Bizawie memandang Islam Nusantara sama dengan Islam Indonesia, maka Azyumardi Azra memandang lebih luas lagi. Islam Nusantara adalah Islam Asia Tenggara. Azyumardi Azra menegaskan bahwa Islam Nusantara mengacu pada Islam di gugusan kepulauan atau benua maritim (Nusantara) yang mencakup tidak hanya Indonesia, tetapi juga wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan Champa (Kampuchea). Maka, 'Islam Nusantara' sama sebangun dengan 'Islam Asia Tenggara' (*Southeast Asian Islam*).¹⁴ Perbedaan cakupan wilayah Islam Nusantara ini juga menimbulkan

¹¹ Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara sebagai Subjek dalam *Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis*", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), h. 239.

¹² Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", dalam Sahal dan Aziz (eds.), h. 67.

¹³ Aziz Anwar Fachrudin, "Islam Nusantara dan Hal-hal yang Belum Selesai", dalam Sahal dan Aziz (eds.), h. 261-262.

¹⁴ Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara", dalam Sahal dan Aziz (eds.), h. 169.

konsekuensi-konsekuensi perbedaan pemaknaan dan pemahaman terhadap identitas Islam Nusantara itu sendiri. Ketika Islam Nusantara dimaksudkan sebagai Islam Asia Tenggara, spektrum bahasanya tentu lebih luas daripada Islam Indonesia. Agaknya, Islam Nusantara dengan maksud Islam Asia Tenggara ini lebih dapat kita terima, meskipun warna dominannya tetap Islam Indonesia.

Sosialisasi Islam Nusantara mendapatkan respons yang beragam. Secara garis besar ada pemikir-pemikir Islam yang setuju, tetapi ada juga yang menolak. Pemikir-pemikir Islam yang menolak identitas Islam Nusantara ini memandang bahwa Islam Nusantara berkonsekuensi pada tumbuhnya chauvinisme, aliran baru, doktrin baru, pengkavling-kavlingan Islam, bermuatan primordial, anti Arab, bahkan ada yang curiga sebagai hasil rekayasa Jaringan Islam Liberal (JIL), provokasi Barat, dan jebakan dari Zionis. Untuk menepis pandangan dan kecurigaan itu, beberapa pemikir Islam yang setuju penggunaan identitas Islam Nusantara mencoba menjelaskan dan meyakinkan. Akhmad Sahal menyatakan bahwa Islam Nusantara bukanlah sekte atau aliran baru dan tidak mengubah doktrin Islam. Islam Nusantara sekadar sebagai keislaman yang toleran, damai, dan akomodatif terhadap budaya Nusantara.¹⁵ Abdul Moqsiith Ghazali mengatakan bahwa ide Islam Nusantara bukan untuk mengubah doktrin Islam, melainkan hanya ingin mencari cara melabuhkan Islam dalam konteks masyarakat yang beragam.¹⁶ Adapun kiai Afifuddin Muhajir menegaskan bahwa dalam Islam Nusantara tidak ada sentimen kebencian terhadap bahasa dan budaya Arab, karena Islam lahir di tanah Arab dan Alquran menggunakan bahasa Arab.¹⁷

Upaya menghadirkan identitas Islam Nusantara ini justru dilatarbelakangi oleh sikap Muslim Timur Tengah yang dinilai dunia internasional sebagai terbelakang, antidemokrasi, bersikap kasar, suka bertikai, barbar, suka berperang termasuk dengan sesama Muslim, bersikap radikal, suka melakukan terorisme atas nama Islam, dan penilaian-penilaian negatif lainnya sehingga ketika disebut Islam maka stigma yang muncul selalu berbau negatif. Padahal tidak semua

¹⁵ Akhmad Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?", dalam Sahal dan Aziz (eds.), h. 16.

¹⁶ Abdul Moqsiith Ghazali, "Metodologi Islam Nusantara", dalam Sahal dan Aziz (eds.), h. 106.

¹⁷ Muhajir, "Meneguhkan Islam...", h. 62-63.

umat Islam seperti gambaran itu, tidak semua umat Islam menggunakan pendekatan teologio-politik itu, tidak semua Muslim anti-Barat dan produk-produk pemikirannya, dan tidak semua Muslim antiadat dan antitradisi.

Pemikir-pemikir Islam Indonesia yang memiliki keprihatinan terhadap kondisi itu ingin menghapus stigma negatif terhadap umat Islam dengan menunjukkan cara mempraktikkan Islam secara ramah, santun, moderat, menghargai perbedaan agama maupun budaya, harmonis, dan sangat sejuk. Itulah Islam Nusantara yang bisa dijadikan alternatif. Azyumardi Azra menyatakan, "Ranah budaya Islam Nusantara mengandung sejumlah faktor pemersatu, yang membuat kaum Muslimin Indonesia dari bermacam suku, tradisi dan adat istiadat berada dalam kesatuan."¹⁸ "Karena itu, jika berbicara tentang Islam *wasatiyah* Nusantara, representasinya paling sempurna adalah Islam Indonesia. Inilah Islam inklusif, akomodatif, toleran, dan dapat hidup berdampingan secara damai baik secara internal sesama kaum Muslimin maupun dengan umat-umat lain."¹⁹

Pernyataan ini menunjukkan gambaran indah tentang model praktik keagamaan versi Islam Nusantara yang mendekati idealisme keharmonisan sebagaimana yang dikehendaki Islam. Gambaran ini lebih jauh dilukiskan oleh Zainul Milal Bizawie dengan ungkapan yang menarik sekali sebagai berikut:

Pesan *rahmatan li al-'alamin*, yang digunakan untuk menjiwai karakteristik Islam Nusantara, sebuah wajah Islam yang moderat, toleran, cinta damai, dan menghargai keberagaman. Islam yang merangkul, bukan memukul. Islam yang membina, bukan menghina. Islam yang memakai hati, bukan memaki-maki. Islam yang mengajak tobat, bukan menghujat. Islam yang memberi pemahaman, bukan memaksakan.²⁰

Gambaran keindahan beragama Islam lain juga pernah diungkapkan Azyumardi Azra bahwa umat Muslim Nusantara telah menjalani warisan tradisi secara berkesinambungan untuk mengamalkan Islam yang kaya dan penuh nuansa, sebagai 'Islam berbunga-bunga' (*flowery Islam*) dengan 'ritual' sejak *tahlilan*, *nyekar* atau ziarah kubur, *walimatus-safar* (*walimatul haj/umrah*), *walimatul khitan*, tasyakuran, hingga

empat bulanan atau tujuh bulanan kehamilan.²¹ Sebuah model pengamalan atau praktik Islam dengan sarat kreativitas kultural sehingga memberikan corak yang khas pada Islam Nusantara ini. Pengamalan Islam demikian ini membedakan dengan pengamalan Islam di negeri-negeri Muslim lainnya, meskipun itu sekedar pengamalan Islam bagian cabang-cabangnya (*furu'iyah*), bukan induknya (*ashl-nya*).

Mengenai kekhususan ini, Abdul Moqsiith Ghazali menunjukkan bahwa kita tahu bahwa wilayah Nusantara ini memiliki sejumlah keunikan yang membedakan dengan keunikan di negeri-negeri lain, mulai dari keunikan geografis, keunikan sosial politik, hingga keunikan tradisi peradaban. Keunikan-keunikan ini menjadi pertimbangan para ulama ketika menjalankan Islam di Nusantara. Akhirnya keunikan-keunikan ini membentuk warna Islam Nusantara yang berbeda dengan warna Islam di Timur Tengah.²² Warna Islam Nusantara ini tidak dimaksudkan sebagai upaya menyalahkan pola-pola berislam di kawasan Timur Tengah, khususnya kawasan Arab, melainkan justru sebagai upaya menampilkan Islam yang ramah budaya sehingga menarik perhatian masyarakat dunia. Islam yang mampu menjamin kedamaian universal sehingga menentramkan dunia, dan Islam yang mudah beradaptasi dengan keragaman masyarakat.

Abdul Moqsiith Ghazali melaporkan bahwa tidak jarang ulama mengakomodasi budaya yang berkembang di masyarakat. Tradisi *sesajen* dibiarkan lalu diberi makna baru; sesajen bukan lagi sebagai persembahan kepada dewa, melainkan sebagai kepedulian kepada sesama manusia. Tradisi *nyadran* dengan menghanyutkan satu kerbau ke pantai Jawa tidak dihapuskan, tetapi diubah dengan hanya membuang kepala kerbau ke laut. *Nyadran* tidak lagi bermakna persembahan pada dewa, tetapi sebagai wujud syukur kepada Allah. Hasil bumi yang dihidangkan dalam upacara tidak ikut dialirkan ke laut, tetapi dibagi pada penduduk.²³ Hanya saja ada catatan tentang laporan ini khususnya mengenai *nyadran* dengan membuang kepala kerbau ke laut. Pengubahan tradisi *nyadran* ini tampaknya sulit diterima jika itu sebuah perbaikan dari para ulama, baik secara teologis, sosiologis

¹⁸ Azra, "Jaringan Ulama...", h. 172.

¹⁹ *Ibid.*, h. 173.

²⁰ Bizawie, "Islam Nusantara...", h. 242.

²¹ Ghazali, "Metodologi Islam...", h. 115.

²² *Ibid.*, h. 113.

²³ Bizawie, "Islam Nusantara...", h. 243.

maupun ekonomis. Secara teologis, pembuangan kepala kerbau di laut pasti bukan dipersembahkan kepada Tuhan tetapi kepada selain Tuhan, misalnya Nyai Roro Kidul, sehingga mengarah pada tindakan syirik; secara sosiologis, tradisi *nyadran* membuang kepala kerbau ke laut itu biasanya melibatkan orang Islam abangan, bukan santri apalagi ustadz maupun kiai; sedangkan secara ekonomis, pembuangan kepala kerbau ke laut itu sebagai bentuk pemborosan maupun pembuangan makanan yang seharusnya bisa dikonsumsi masyarakat. Sementara itu, Islam Nusantara ditampilkan dalam bentuk kegiatan yang memberikan manfaat pada masyarakat.

Adapun bentuk operasionalisasi Islam Nusantara ini menurut Zainul Milal Bizawie, adalah proses mewujudkan nilai-nilai Islam melalui budaya lokal. Pada realisasinya, membangun Islam Nusantara berarti menyusupkan nilai islami ke dalam budaya lokal atau mengambil nilai islami untuk memperkaya budaya lokal atau menyaring budaya agar sesuai dengan nilai Islam.²⁴ Dengan pengertian lain, usaha mempraktikkan Islam Nusantara itu dilakukan melalui saluran budaya lokal. Bajunya tetap dibiarkan berbentuk budaya lokal, namun orangnya dibimbing mengamalkan nilai-nilai Islam, atau sampulnya bergambar budaya lokal tetapi isinya bertuliskan nilai-nilai Islam. Isi ini lebih penting daripada sampulnya. Isi tersebut lebih diburu daripada sampulnya, karena isi menampung substansinya, sedangkan sampul hanya menunjukkan penampilan.

Oleh karena itu, dalam situasi umat Islam mendapatkan penilaian negatif dalam skala internasional tersebut, tiba saatnya sekarang mengenalkan, menyosialisasikan, dan “mempromosikan” Islam Nusantara yang ramah, moderat, toleran, santun, harmonis, inklusif, sejuk, demokratis dan pluralis itu kepada masyarakat internasional terutama masyarakat Muslim Timur Tengah, masyarakat Muslim Afghanistan, dan masyarakat Barat. Kiai Afifuddin Muhajir menyarankan bahwa kita harus berusaha menawarkan *manhaj* (metode) Islam Nusantara ke seantero dunia, terutama kepada bangsa-bangsa yang dilanda perang “abadi”, yaitu mereka yang hanya mampu melakukan kerusakan (*fasad*), tetapi tidak melakukan perbaikan (*shalah*).²⁵ Mengingat Islam Nusantara telah teruji tahan banting dan

sanggup mengemban fungsi *rahmatan li al-'alamin*, maka sudah seharusnya Islam Nusantara dijadikan paradigma dan perspektif dalam membangun dan mengkaji berbagai problem di dunia.²⁶ Promosi Islam Nusantara ini berbasis nilai dan norma keislaman yang telah dibangun sejak periode rintisan para sufi, yaitu Islam yang bercorak kompromistis dengan berbagai anasir lokal lewat proses asimilasi dan sinkretisasi.²⁷

Demikianlah, jati diri Islam Nusantara yang bisa ditampilkan melalui sejarah islamisasi di Indonesia maupun melalui substansinya sehingga mengekspresikan keunikan-keunikan tertentu yang cukup jelas membedakan dengan model Islam yang dipraktikkan oleh kaum Muslimin dari negara-negara Muslim lainnya maupun dari Negara-negara non Muslim. Jati diri Islam Nusantara itu diharapkan berfungsi menjawab keraguan kalangan tertentu terhadap identitas Islam Nusantara tersebut, sehingga mereka benar-benar mampu memahami dan menyadari keberadaan Islam Nusantara.

B. Islam Indonesia

Lazimnya kita menyamakan antara Nusantara dengan Indonesia. Konsekuensinya, Nusantara adalah Indonesia, sebaliknya Indonesia adalah Nusantara. Ini berarti ketika disebut Islam Nusantara, yang dimaksudkan adalah Islam Indonesia. Sebaliknya, ketika disebut Islam Indonesia berarti Islam Nusantara. Di sini penulis mencoba membahas Islam Indonesia terpisah dari bahasan Islam Nusantara tersebut, dengan pertimbangan: *pertama*, penjelasan dari Azyumardi Azra di depan bahwa Islam Nusantara itu sama dengan Islam Asia Tenggara yang meliputi daerah-daerah basis Islam di Asia Tenggara, sehingga istilah Islam Nusantara lebih luas daripada Islam Indonesia; *kedua*, eksistensi Islam Nusantara jauh lebih awal dibanding keberadaan Islam Indonesia; dan *ketiga*, Islam Indonesia tidak selalu sama dengan Islam Nusantara.

Konsep identitas Islam Indonesia ini merupakan suatu konsep yang dibangun beberapa pemikir, yaitu M. Dawam Rahardjo, Chandra

²⁶ Muhammad Sulton Fatoni, “NU dan Islam Nusantara”, dalam Sahal dan Aziz (eds.), *Islam Nusantara*, h. 236.

²⁷ M. Dawam Rahardjo, “Pengantar: Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 13.

²⁴ Muhajir, “Meneguhkan Islam...”, h. 68.

²⁵ Bizawie, “Islam Nusantara...”, h. 257.

Muzaffar, Ali Yafie, Aswab Mahasin, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, A. M. Saefuddin, Adi Sasono, Arief Budiman, Miska M. Amin, Hasan Langgulung, Muchtar Buchori, Masdar F. Mas'udi, Moeslim Abdurrahman, Sudirman Tebba, dan Emha Ainun Nadjib. Tulisan-tulisan mereka disunting oleh Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh dengan judul: *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Karena itu, pemikiran mereka yang ditampilkan di sini khusus terkait dengan pemikiran mereka yang membahas Islam menghadapi tantangan masa depan.

Ada berbagai macam cara dan saluran yang ditempuh pemikir-pemikir Islam Indonesia dalam upaya meraih kembali kejayaan Islam, baik melalui pemikiran, gerakan dan sebagainya. Dalam dataran pemikiran, mereka berusaha menjadikan substansi Islam sebagai poros cara maupun saluran tersebut. M. Dawam Rahardjo menuturkan bahwa melalui berbagai tema: interpretasi kembali Alquran, aktualisasi tradisi, reaktualisasi, islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, dan pribumisasi sesungguhnya umat Islam Indonesia bermaksud meraih sebuah masa depan.²⁸ Tema-tema tersebut menjadi andalan bagi pengusungnya masing-masing dalam melangkah kaki menuju masa depan pencerahan, yakni masa depan yang lebih baik, masa depan yang menjanjikan, dan masa depan yang sarat kemajuan.

Sebagai mayoritas, menurut Adi Sasono, Islam Indonesia mampu memainkan peranan sosial dengan baik dalam konteks politik yakni kepancasilaan pada masyarakat Indonesia yang majemuk. Relevansi Islam Indonesia secara sosial dan politik akan diuji untuk melakukan identifikasi diri dengan kepentingan dan permasalahan kaum *dhu'afa* dan *mustadh'afin*. Dengan memihak mereka yang berusaha mengubah nasibnya itu, Islam akan mempunyai masa depan dalam konteks perubahan sosial di Indonesia. Kalau Islam gagal mengidentifikasikan dirinya dalam konteks tersebut, maka ia hanya berfungsi di pinggir, seperti sekadar memberikan legitimasi pada kekuasaan.²⁹ Jika demikian, Islam tidak lebih dari sekedar menjadi stempel terhadap kekuasaan pemerintah, lantaran fungsi yang dimainkan hanyalah

fungsi feriferal yang bersifat komplementer semata. Karena itu, Islam mesti menunjukkan secara praksis pemihakannya kepada kaum lemah sebagaimana misinya selama ini menurut pandangan Hasan Hanafi dalam proyeknya yang disebut Kiri Islam (*al-yasar al-Islami*). Islam harus menghindari pemihakan secara retorik semata, karena pemihakan ini merupakan pemihakan semu, sementara kaum yang lemah itu membutuhkan pembelaan yang riil dalam memperjuangkan nasib mereka.

Gambaran masa depan Indonesia berikutnya lebih bercorak politis. Gambaran ini dipaparkan Moeslim Abdurrahman dengan mengikuti pandangan Nurcholish Madjid yang menginginkan agar masa depan Indonesia dapat ditandai dengan munculnya konvergensi nasional di antara segmen bangsa; pemerataan kewajiban dan hak sebagai realisasi dari demokrasi dan keadilan sosial; berwatak kosmopolitan dalam mewujudkan tata pergaulan nasional yang berwawasan pemerataan meliputi seluruh anggota bangsa; dan keterbukaan ideologi Pancasila sebagai konvergensi nasional kita dan nilai ke-Indonesiaan kita.³⁰ Ini sebenarnya merupakan gambaran masa depan Indonesia yang kokoh yang didukung seluruh elemen, berkeadilan, egaliter dan inklusif. Jika Indonesia kuat seperti gambaran ini, maka Islam Indonesia juga ikut terangkat mengingat bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Betapapun Islam sebagai mayoritas ini mesti mengambil peran secara proaktif dalam melakukan perbaikan-perbaikan potensinya secara berkesinambungan.

Menurut Muchtar Buchori, kelangsungan serta peningkatan mutu bangsa Indonesia ke depan ditentukan oleh kemampuan kita dalam melahirkan perbaikan-perbaikan *inter-generasional* dan *intra-generasional* dalam diri kita sendiri.³¹ Perbaikan ini khususnya menyangkut pengembangan sumber daya manusia melalui pendidikan yang benar-benar menumbuhkan kesadaran mereka dalam meningkatkan potensi integritas kepribadiannya baik kesadaran intelektualitas, kesadaran religius, kesadaran sosial, kesadaran hukum, kesadaran politik, kesadaran kultural, kesadaran ekonomik

²⁸ Adi Sasono, "Keadilan Sosial Tema Abadi", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *ibid.*, h. 114.

²⁹ Moeslim Abdurrahman, "Bagaimana Indonesia Dibaca Pemikir Islam: Sebuah Resensi Pemikiran", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Saleh (peny.), *ibid.*, h. 220.

³⁰ Muchtar Buchori, "Pendidikan Islam di Indonesia: Problema Masa Kini dan Perspektif Masa Depan", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Saleh (peny.), *ibid.*, h. 179.

³¹ Hasan Langgulung, "Pendidikan Islam Indonesia: Mencari Kepastian Historis", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *ibid.*, h. 157-158.

dan sebagainya. Ketika berbagai kesadaran ini membudaya dan terpadu pada generasi kita, maka kesadaran-kesadaran itu mampu mewujudkan masyarakat madani di Indonesia ini, yaitu masyarakat yang memiliki potensi berperadaban unggul.

Untuk itu, kita harus mampu melakukan evaluasi terhadap kelemahan-kelemahan kita sendiri. Evaluasi diri ini berupaya menelaah berbagai penyebab kelemahan kita di masa lampau untuk merekomendasikan strategi yang mesti ditempuh sekarang ini. Hasan Langgulung menyatakan bahwa modal satu-satunya yang kita miliki dalam menghadapi masa depan adalah kepiawaian kita memanfaatkan pengalaman masa lampau. Kita perlu menelaah sejarah sehingga mengetahui perbedaan Islam di Indonesia dengan Islam di negeri-negeri lain. Cara masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia menghadapi tantangan-tantangan sekelilingnya, menumbuhkan watak yang khas dalam mempersepsi masa depan.³² Memang umat Islam yang tangguh adalah mereka yang mampu mengoreksi masa lalunya untuk dijadikan pijakan dalam meraih prestasi peradaban di masa depan, terlepas masa lalu yang menggembirakan maupun memprihatinkan. Dahulu Soekarno mengingatkan masa lalu ini dengan mengistilahkan Jasmerah (jangan sekali-kali melupakan sejarah). Sebab sejarah adalah pengalaman yang sangat berharga bagi orang-orang yang mau sadar mengambil pelajaran dari sejarah itu.

Akhirnya, potret masa depan yang harus dihadapi Islam Indonesia ini memberikan inspirasi kepada Masdar Farid Mas'udi untuk memperbincangkan pesantren. Ia tertarik dengan konsep kesalehan dari kiainya, Kiai Ali Maksoem Krapyak Yogyakarta yang mengkritik pandangan umum tentang kesalehan yang hanya dipahami sebagai sikap membungkuk-bungkuk, memakai alas kaki *teklek*, berbaju lusuh, dan bersorban panjang. Konsep kesalehan dalam pandangan kiai tersebut mengikuti pernyataan Umar bin Khaththab: *Kunna fi al-nahari rukbana wa fi al-laili rukbana* (Kita ini adalah pasukan kuda di siang hari, dan para pendeta di malam hari) maupun pernyataannya: *I'mal lidunyaka kaannaka ta'isu abada wa'mal liakhiratika kaannaka tamutu ghada* (berbuatlah untuk duniamu seakan kamu hidup abadi, dan

berbuatlah untuk akhiratmu seakan kamu akan mati besok).³³ Pernyataan khalifah kedua ini memberikan gambaran ideal untuk menjadi pekerja keras dan ahli ibadah sehingga membentuk potensi kepribadian yang unggul berkeeseimbangan.

Berangkat dari konsep ideal ini, Masdar mengidealisasikan agar pesantren mengembangkan tiga dimensi yaitu dimensi afektif, kognitif dan psikomotorik. Selama ini pesantren hanya mengembangkan dimensi afektif, maka afektif harus dipadu dengan kognitif dan psikomotorik, sehingga pesantren mampu melahirkan alumni yang bersikap baik, berwawasan luas dan memiliki ketrampilan.³⁴ Selanjutnya, perlu diorientasikan dalam melahirkan kiai pekerja agama (*mursyid*), kiai juru penerang agama (*muballigh*), dan kiai pemikir agama (*mutafaqqih*) dengan persyaratan intelektual yang beragam namun harus memenuhi persyaratan moral yang sama. Persyaratan kiai pekerja agama paling rendah, kiai penerang agama berada di tengah sedang kiai pemikir agama paling tinggi dan paling kompleks.³⁵ Maka dalam menyiapkan kiai pemikir agama (*mutafaqqih*), pesantren tidak perlu menghabiskan waktunya untuk membacakan kitab-kitab besar seperti *Fath al-Wahab*, *Mahaly*, *Bukhari*, *Ihya'* apalagi *Muhadzab*, melainkan yang dibutuhkan adalah pematangan metodologis atau ilmu alat seperti *ushul fiqh*, *qawaid al-fiqh*, ilmu tafsir, ilmu hadits, ditambah kunci-kunci ilmu sosial terutama sosiologi, antropologi dan sejarah dan penguasaan lain untuk memacu kematangan berpikir sistematis dan *artikulatif* (tertulis), seperti karya tulis secara periodik.³⁶

Dalam pandangan Masdar F. Mas'udi selanjutnya, sistem pendidikan madrasah (*Tsanawiyah* maupun *Aliyah*) tidak perlu selalu dipertahankan. Biarlah anak-anak sejak dini masuk SMP dan SMA, namun di luar jam sekolah mereka berada dalam pengawasan yang intensif dalam pola pesantren untuk mendapatkan: *pertama*, pelajaran-pelajaran agama yang elementer seperti ilmu tauhid dan ilmu *fiqh* yang dibutuhkan dalam beribadah sehari-hari; *kedua*, bimbingan yang bijaksana untuk dapat mengimani Tuhan dengan benar dan menjalankan ibadah secara *istiqamah*; dan *ketiga*, pembinaan yang intensif untuk menguasai bahasa keilmuan, yakni bahasa Arab dan bahasa

³² Masdar F. Mas'udi, "Pesantren Masa Datang dan Tiga Tipe kyainya", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *ibid.*, h. 201.

³³ *Ibid.*, h. 202.

³⁴ *Ibid.*, h. 203.

³⁵ *Ibid.*, h. 205.

³⁶ *Ibid.*, h. 207.

Inggris. Ketiga fungsi inilah yang harus diemban oleh setiap pesantren masa mendatang.³⁷ Saran demikian untuk memperoleh kemampuan yang seimbang antara penguasaan ilmu-ilmu umum melalui sekolah sekuler dengan ilmu-ilmu agama melalui pola pesantren. Akan tetapi praktiknya menjadi sulit dalam konteks persaingan global sekarang ini. Sebab di sekolah umum banyak kegiatan mulai pagi hingga sore hari, maka selebihnya mereka sudah lelah sehingga tidak lagi mampu berkonsentrasi menerima pelajaran dengan pola pesantren itu.

Pada bagian lain, masih menurut Masdar F. Mas'udi, kepemimpinan pesantren masa depan lebih cenderung bersifat kolektif daripada perorangan, dituntut berkualifikasi kepemimpinan objektif berkisar kemampuan menangkap dan merumuskan tuntutan masyarakat di bidang kependidikan (agama) dan manajemen kependidikan yang sehat dan rasional. Kalau diperlukan kiai, sekedar berperan sebagai pembimbing agama (kiai *mursyid*) yang tidak harus masuk struktur kepemimpinan pesantren. Kemudian disiplin kehidupan pesantren harus ditegakkan dan tetap menjaga kebebasan berpikir para santri.³⁸ Belakangan ini memang terjadi pergeseran kepemimpinan pesantren dari kepemimpinan individual kiai menuju kepemimpinan kolektif yayasan. Mulai ada pembagian kewenangan kepada unit-unit di bawah level kiai. Hal ini membedakan dengan kecenderungan dahulu, yakni kiai-serba menentukan secara sendirian, sehingga terjadi mono manajemen, mono kepemimpinan dan mono keputusan. Model pembagian kewenangan ke bawah sebenarnya justru sangat membantu beban kiai sendiri di pesantren. Karena masing-masing bidang ada yang bertanggung jawab melaksanakannya.

C. Islam Jawa/Islam Kejawaen

Setelah menemukan identitas Islam Nusantara dan Islam Indonesia, penelusuran dilakukan terhadap identitas-identitas Islam lainnya dari sudut pandang kawasan yang lebih spesifik menyangkut kesukuan, daerah maupun posisi daerah; misalnya, identitas Islam yang terkait dengan Jawa. Penulis menemukan dua buah buku yang terkait dengan identitas ini dengan judul yang berbeda, namun substansinya relatif sama. Buku pertama karya Ahmad Khalil berjudul *Islam*

³⁷ *Ibid.*, h. 309.

³⁸ Damardjati Supadjar, "Kata Pengantar", dalam Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Jejen Musfah (ed.), (Jakarta: Teraju, 2003), h. xi.

Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa, sedangkan buku kedua ditulis oleh M. Hariwijaya dengan judul *Islam Kejawaen*.

Kajian semacam ini sebenarnya ditolak oleh Damardjati Supadjar. Ia menegaskan bahwa kebanyakan orang menganggap bahwa firman Tuhan ada dalam ruang dan disekat oleh waktu. Kebenaran firman Tuhan itu lintas budaya, bangsa, Negara, ruang, dan waktu. Justru pemahaman kita atas firman Tuhan itulah yang terbatas, bahkan mungkin jauh dari kebenaran. Maka merasa terganggu kalau ada orang menggelar forum kajian Islam dan Kejawaen. Bukankah seharusnya Kejawaen dan semacamnya seperti Kesulawesian, atas beberapa aspek ajaran Islam.³⁹ Namun, dengan tetap menghargai penolakan ini, penulis tetap akan melanjutkan penjelasan-penjelasan yang disampaikan oleh perumus identitas Islam Jawa dan Islam Kejawaen tersebut.

Identitas Islam Jawa maupun Islam Kejawaen tidak akan bisa dipisahkan dengan sejarah dakwah di pulau sembilan wali ini. Dakwah Islam di pulau Jawa menghadapi suatu tantangan sendiri yang berbeda dengan wilayah-wilayah lain. Tradisi Islam yang kuat berhadapan dengan tradisi Jawa yang juga kuat, akhirnya sama-sama melebur menjadi pemikiran dan pemahaman Islam baru. Ahmad Khalil mengisahkan bahwa kedua tradisi itu bertemu dengan masyarakat baik kolektif maupun individual, tanpa bisa diklasifikasi mana yang berasal dari Islam dan mana yang produk lokal. Kemudian tradisi itu berkembang, diwariskan dari generasi ke generasi dan ditransmisikan dari masa lalu ke masa kini.⁴⁰

Selanjutnya Ahmad Khalil menyatakan bahwa tradisi Islam lokal hasil rekonstruksi ini sangat unik. Ia tidak lagi *genuine* Islam, tetapi juga bukan Kejawaen atau apa namanya.⁴¹ Sebaliknya, M. Hariwijaya mengatakan bahwa hubungan Islam dan Jawa membentuk akulturasi canggih bernama Islam Kejawaen. Islam Kejawaen menjadi salah satu fenomena keagamaan di dunia yang sangat menarik.⁴² Agama Islam telah mengubah wajah dan kiblat orang

³⁹ Ahmad Khalil, *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, (Malang; UIN Malang Press, 2008), h. viii.

⁴⁰ *Ibid.*, h. ix.

⁴¹ M. Hariwijaya, *Islam Kejawaen*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006), h. v.

⁴² *Ibid.*, h. 2.

Jawa. Namun kuatnya tradisi Jawa menyebabkan Islam harus berakulturasi. Wujud akulturasi itu menjadi ajaran khas Jawa, yang dikenal dengan Islam Kejawen. Kini, Islam dan Kejawen hampir tidak bisa dipisahkan. Kejawen menjadi suatu warna baru yang berkembang di tanah Jawa.⁴³ Apabila Ahmad Khalil kesulitan menyebut hasil perpaduan Islam dengan tradisi Jawa, namun itu terlukis dalam judul bukunya yang mengandung unsur keduanya secara verbal menjadi Islam Jawa, maka M. Hariwijaya menyatakan dengan tegas hasil perpaduan itu dengan nama Islam Kejawen. Adapun Ahmad Khalil mengingkari sebutan Islam Kejawen namun ia tidak menjelaskan argumentasi penolakannya itu.

Kebingungan Ahmad Khalil untuk memberikan nama yang tepat terhadap hasil perpaduan tradisi Islam dengan tradisi Jawa itu bisa dimaklumi karena sulitnya mendeteksi identitas yang paling tepat. Simuh seperti dikutip Ahmad Khalil melaporkan bahwa di Jawa, Islam berhadapan dengan kekuatan budaya yang amat kompleks, halus dan rumit sebagai penyerapan unsur-unsur budaya Hindhuisme dan Budhisme. Kebudayaan ini dipelihara dan dipertahankan terus oleh para bangsawan, kaum ningrat atau cendekiawan Jawa. Maka, pola islamisasi di Jawa menghadapi dua model kekuatan budaya, yaitu kebudayaan para petani dengan religi animisme-dinamisme, dan tradisi istana sebagai tradisi agung dengan unsur-unsur filsafat Hindu-Budha.⁴⁴ Para sultan juga berusaha menyelaraskan budaya Islam dan budaya Jawa, sehingga sejak zaman kerajaan Demak bermunculan upacara-upacara keagamaan seperti *sekaten*, *grebeg maulud*, *grebeg hari raya fitrah*, *grebeg hari raya haji*, dan lain sebagainya.⁴⁵ Tradisi dan kebudayaan Jawa di masa silam, yaitu sejak kerajaan Demak, Pajang hingga Mataram masih tetap mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan juga Animisme-Dinamisme yang diperkaya dan disesuaikan dengan nilai-nilai Islam.⁴⁶ Maka sebenarnya Islam Jawa atau Islam Kejawen merupakan perpaduan segi lima tradisi (tradisi Islam, Hindu, Budha, Animisme, dan Dinamisme), sehingga identitas ini sangat kompleks sekali yang menyebabkan kesulitan-kesulitan tertentu dalam memahaminya secara mendalam dan tuntas.

⁴³ Ahmad Khalil, *Islam Jawa*, h. 78.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 82.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 82-83 dan 149.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 146.

Ketika Islam masuk ke Jawa, Islam dimodifikasi oleh para cendekiawan Jawa dari istana dengan keyakinan yang mapan sebelumnya, sehingga muncul akulturasi model baru, yakni akulturasi segi tiga: Jawa, Hindu Budha, dan Islam. Di masa silam itu para budayawan Jawa bertindak aktif mempelajari Islam untuk ditransfer ke dalam kebudayaan istana yang telah mereka kuasai.⁴⁷ Mereka tertarik terhadap khazanah Islam yang kaya raya pemikiran dan pemahaman pada berbagai dimensinya, kendatipun yang menjadi kecenderungan mereka bukan seluruh dimensi ajaran Islam, melainkan hanya terbatas pada bidang tertentu seperti tasawuf.

Ada empat pertimbangan yang melatarbelakangi proses islamisasi warisan budaya istana dan akulturasi itu: (1) warisan budaya istana itu amat halus, adiluhung, dan kaya raya; (2) satu-satunya sumber yang dapat dijadikan acuan oleh budayawan sebagai pendamping kitab-kitab kuno pegangan mereka hanyalah kitab-kitab yang bersumber dari jaman Islam, atau yang disebut jaman *kewalen* karena budaya Hindhuisme telah terputus sejak masa itu; (3) pertimbangan stabilitas sosial, budaya dan politik; dan (4) pihak istana sebagai pendukung dan pelindung agama tentu merasa perlu mengulurkan tangan untuk menyemarakkan syiar Islam.⁴⁸

Nilai-nilai Islam banyak diserap oleh budaya Jawa kemudian diramu dan dipadukan antara keduanya. Apalagi setelah perguliran era Majapahit kemudian muncul kerajaan-kerajaan Islam. M. Hariwijaya melaporkan:

Pada akhir abad ke-15, terjadi gelombang pengislaman secara besar-besaran di Jawa, yakni sejak Prabu Brawijaya V, raja yang diakui sebagai raja terakhir Majapahit, masuk Islam atas bimbingan Sunan Kalijaga. Prinsip *agama ageming aji* membuat rakyat Jawa mengikuti apa keyakinan dan agama rajanya. Apalagi kemudian disusul berdirinya Demak sebagai kerajaan yang menggunakan kitab suci Alquran sebagai undang-undang kerajaan. Kepemimpinan Demak di Jawa selama 65 tahun telah membuat sebagian besar orang Jawa beragama tauhid.⁴⁹

Dari kerajaan Demak kemudian pindah ke Pajang dan Mataram. M. Hariwijaya melaporkan, "Istana kerajaan Pajang dan Mataram

⁴⁷ *Ibid.*, h. 146-148.

⁴⁸ M. Hariwijaya, *Islam Kejawen*, h. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 206.

bernuansa Islam tapi adat istiadat masih dipertahankan. Di kalangan istana terdapat *adat walon*, yakni tata krama yang diberikan sejak anak-anak, mulai cara berpakaian, cara makan, cara bergaul dengan keluarga, tetangga, orang lain dan sebagainya.”⁵⁰ Islam yang dikembangkan oleh dua kerajaan tersebut merupakan Islam yang akomodatif terhadap adat istiadat yang baik, dan akomodasi ini tidak bertentangan dengan substansi ajaran Islam, sehingga senantiasa dipertahankan dan dilestarikan. Secara prinsipil, agama yang mereka pegangi adalah Islam yang fleksibel dan toleran terhadap adat istiadat yang selaras dengan Islam itu sendiri. Penampilan Islam demikian ini sangat menguntungkan bagi kepentingan islamisasi, sebab tidak menimbulkan kecurigaan apalagi penolakan bagi masyarakat pribumi.

Selanjutnya, menurut Ahmad Khalil, unsur mistik yang selalu ada dalam setiap agama mendapat lahan subur di Jawa. Unsur mistik Islam ini dianggap oleh masyarakat Jawa sebagai ajaran yang sesuai dengan keyakinan mereka.⁵¹ Seperti dikutip Ahmad Khalil, Kuentjaraningrat menandakan bahwa gagasan-gagasan mistik memang mendapat sambutan hangat di Jawa, karena sejak sebelum masuknya Islam, tradisi Hindu-Budha yang dianut sebagian besar masyarakat memang didominasi unsur-unsur mistik.⁵² Pengaruh mistik Islam itu tampak seperti pada simpul-simpul budaya Jawa misalnya, “*Warangka manjing curiga*. *Warangka* masuk dalam keris. Perlambang masuknya wadah dalam isi, atau adanya sifat ketuhanan dalam diri manusia. Perlambang *manunggaling kawula Gusti*.”⁵³ Sebaliknya, juga terdapat simpul *curiga manjing warangka*. Simuh menyatakan bahwa simpul yang digunakan menggambarkan konsep *wahdat al-wujud* atau *manunggaling kawula Gusti* dalam kepustakaan Islam Kejawaen adalah *curiga manjing warangka* (manusia masuk dalam diri Tuhan) laksana Arya Sena masuk dalam tubuh Dewaruci, atau sebaliknya, *warangka manjing curiga* (Tuhan menitis dalam diri manusia) seperti dewa Wisnu menitis ke dalam diri Kresna.⁵⁴ Simpul-simpul ini jelas dirumuskan setelah memperoleh pengaruh dari konsep *al-ittihad* versi sufi Islam,

⁵⁰ Ahmad Khalil, *Islam Jawa*, h. 25.

⁵¹ *Ibid.*, h. 26.

⁵² M. Hariwijaya, *Islam Kejawaen*, h. 107.

⁵³ Simuh, *Mistik Islam Kejawaen* R. Ng. Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat *Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: UI Press, 1988), h. 297.

⁵⁴ M. Hariwijaya, *Islam Kejawaen*, h. 197.

Abu Yazid al-Bustami dan *al-hulul* versi Abu Manshur al-Hallaj. Simpul *curiga manjing warangka* terpengaruh oleh konsep *al-ittihad* versi al-Bustami yang intinya bahwa manusia berusaha menyatu dengan Tuhan. Sedangkan simpul *warangka manjing curiga* terpengaruh oleh konsep *al-hulul* versi al-Hallaj yang intinya bahwa Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk bersemayam setelah manusia mampu menghilangkan sifat-sifat *nasut*-nya (kemanusiannya) sehingga yang ada hanya sifat-sifat *lahut*-nya (ketuhanannya).

Akulturasinya merambah sampai pada ranah kesenian. M. Hariwijaya melaporkan, “Sunan Kalijaga mengarang tembang *Ilir-ilir*, mengubah tembang *mocopat* metrum *Dhandhanggulo*, dan membuat gambar wayang kulit miring. Bahkan menurut Dalang Sutrisno dari Jawa timur, *seni kentrung* pun buah karya Sunankalijaga.”⁵⁵ Bahkan kesenian atau secara umum kultur ini yang dijadikan saluran oleh Sunan Kalijaga maupun sunan-sunan lainnya untuk berdakwah, sehingga dakwah mereka terkenal menggunakan pendekatan kultural yang terbukti paling efektif mengislamkan masyarakat Jawa dibanding pendekatan-pendekatan dakwah lainnya. Efektivitas pendekatan kultural yang dipakai Walisongo itu belum tertandingi oleh efektivitas pendekatan lainnya baik oleh kelompok maupun organisasi Islam mana pun juga di Jawa bahkan Indonesia ini.

Di samping itu, menguatnya ajaran Islam Kejawaen tersebut melahirkan ajaran-ajaran yang ditulis berupa *suluk* dan *primbon*. Gerakan ini mendapat dukungan masyarakat Islam agraris yang berpikiran sederhana dan masih memegang tradisi dan ajaran Hindu yang asli. Masyarakat pedalaman masih menerima ajaran Islam hanya untuk kelengkapan hidup manusia, sehingga mereka membutuhkan *syariat* untuk bisa sampai pada hakekat agama.⁵⁶ Dalam menjalani ajaran-ajaran agama, keberagamaan masyarakat pedalaman adalah sinkretis. Kepercayaan dan tradisi mereka masih diwarnai oleh agama Hindu sebagai agama yang mereka anut sebelumnya, bercampur dengan ajaran-ajaran Islam yang baru mereka peluk. Mereka mengaku beragama Islam tetapi juga menjalani tradisi dan kepercayaan Hindu. Jadi istilah yang tepat barangkali mereka sebagai Muslim berbasiskan Hindu.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 204.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 237.

Pada bagian lain, akulturasi budaya tersebut juga diekspresikan melalui penanggalan yang diberlakukan di Mataram. M. Hariwijaya menyatakan, "Nama hari dalam kalender Sultan Agung berasal dari kata-kata Arab yakni *ahad, isnain, tsalasa, arba'a, khamis, jum'at, sabtu*. Kalender itu merupakan bukti akulturasi agama Islam dan kebudayaan Jawa yang luar biasa."⁵⁷ Sementara itu konon Ajisoko telah menyosialisasikan istilah *pahing, pon, wage, kliwon, legi*. Keduanya kemudian berpadu menjadi *ahad pahing, senin pon, Selasa wage, Rabu Kliwon, Kamis legi, Jum'at Pahing, Sabtu Pon*, dan seterusnya. Bahkan kemudian masing-masing diberi nilai hitungan yang menimbulkan dampak bagi nasib manusia. Di sini terjadi pergeseran dari sekedar penanggalan biasa menjadi bernuansa teologis sehingga maknanya menjadi lain, dan harus hati-hati dalam meresponsnya. Sebab bisa berdampak pada akidah dan produktivitas kerja apabila meyakini.

Adapun tokoh-tokoh Islam Kejawa meliputi Sunan Kalijaga-Waliyullah Tanah Jawi, Syekh Siti Jenar-Uninong Aning Anong, Ki Ageng Sela-Pepali, Sri Mangkunegara IV-Catur Sembah, Ranggawarsita-Wirid Hidayat Jati, Raden Panji Notoroto-Serat Bayanullah, Sosrokartono-Jaka Pring, Ki Kusumowicitro-Hardapusara, dan Ki Ageng Suryomentraman-Kawuruh Beja.⁵⁸ Dari Sembilan tokoh ini, yang paling dikenal di kalangan santri ada tiga nama, yaitu: Sunan Kalijaga, Syekh Siti Jenar, dan Ranggawarsita. Sunan Kalijaga merupakan sunan yang paling terkenal di antara Walisongo sebagai putra bupati Tuban. Syaikh Siti Jenar dikenal sebagai wali yang oleh mayoritas santri dianggap memiliki ajaran yang keluar dari *syariat* Islam (tersesat) berupa ucapan *Ana al-Haqq* (Saya adalah Sang Kebenaran/Tuhan), sedangkan Ranggawarsita dikenal sebagai pujangga Jawa yang santri.

D. Islam Sasak

Islam hadir di Indonesia menghadapi aneka ragam budaya yang dimiliki masing-masing daerah. Negeri ini yang terdiri lebih dari 17 ribu pulau yang dipisah oleh lautan memungkinkan masing-masing wilayah kepulauan itu memiliki budaya dan tradisi sendiri-sendiri yang khas. Ketika Islam diserap masyarakat pribumi itu sangat mungkin

⁵⁷ *Ibid.*, h. 281-352.

⁵⁸ Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*, terj. Noor Cholis dan Hairus Salim HS., (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 1.

terjadi saling beradaptasi antara pemahaman Islam dengan pemahaman lokal masing-masing kawasan itu, sehingga melahirkan model pemahaman dan pengamalan Islam yang baru sama sekali. Erni Budiwanti mencoba melukiskan salah satu Islam yang khas itu kemudian dirumuskan dalam hasil penelitiannya yang telah menjadi buku berjudul *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima*.

Sebagai peneliti keberagamaan Islam di Sasak, Erni Budiwanti telah memberikan penjelasan perihal objek penelitiannya yang diungkapkan dalam buku ini sebagai berikut:

Perhatian buku ini adalah satu komunitas kampung Sasak yang tinggal di Bayan, Barat Laut Lombok, Indonesia. Komunitas kampung ini dikenal luas sebagai penganut *Wetu Telu* dan sering diperlawankan dengan *Waktu Lima*. *Wetu Telu* adalah orang Sasak yang meskipun mengaku sebagai Muslim, masih sangat percaya terhadap ketuhanan animistik leluhur (*ancestral animistic deities*) maupun benda-benda antropologis (*anthropomorphised inanimate objects*). Dalam hal ini mereka adalah panteis. Sebaliknya, *Waktu Lima*, adalah orang Muslim Sasak yang mengikuti ajaran Syariah secara lebih keras sebagaimana diajarkan oleh Alquran dan Hadits.⁵⁹

Pembahasan selanjutnya lebih diarahkan pada keislaman *Wetu Telu* dengan pertimbangan bahwa amalan ajaran Islam yang dipersepsi oleh pemuka maupun pengikut *Wetu Telu* benar-benar unik. Amaliah mereka yang diatasnamakan ajaran-ajaran Islam berada di luar kelaziman umat Islam Indonesia maupun dunia. Selama ini dalam mengamalkan ajaran Islam terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama, namun hanya pada wilayah cabang (*furu'*). Sementara amaliah *Wetu Telu* bukan hanya berbeda dalam wilayah cabang itu, melainkan menyimpang dari wilayah induk atau asal (*ashl*).

Erni Budiwanti mewawancarai salah seorang penganut *Waktu Lima*. Ia menjelaskan bahwa *Wetu Telu* mencerminkan orang yang belum menerima ajaran Islam secara utuh. Sekalipun mengaku sebagai orang Islam, pengakuan mereka tidak utuh dan kepentingannya hanya untuk statistik semata. Beberapa orang *Waktu Lima* membenarkan bahwa *Wetu Telu* tetap menjadi orang Islam nominal (statistik) yang kesetiannya pada Islam karena alasan politis.⁶⁰ Akhirnya,

⁵⁹ *Ibid.*, h. 133.

⁶⁰ *Ibid.*, 134.

secara formal beragama Islam, tetapi amalannya menyimpang jauh dari tatanan Islam itu sendiri, yang disimbolkan dengan sebutan *Wetu Telu* (waktu tiga).

Mereka menafsirkan sebutan itu karena agama *Wetu Telu* mengurangi dan meringkas hampir semua peribadatan Islam menjadi hanya tiga saja. Orang *Waktu Lima* menganggap bahwa penganut *Wetu Telu* hanya melaksanakan tiga rukun Islam saja, yaitu mengucapkan syahadat, menjalankan shalat harian, dan berpuasa; penganut *Wetu Telu* hanya melakukan shalat tiga kali dalam sehari yaitu subuh, maghrib dan isya'; penganut *Wetu Telu* hanya menjalankan puasa Ramadhan tiga hari saja yaitu pada hari permulaan, hari pertengahan, dan hari penghujung Ramadhan.⁶¹

Mayoritas pengikut *Waktu Lima* menilai bahwa kurang sempurnanya peribadatan orang-orang *Wetu Telu* sebagian karena mereka benar-benar tenggelam dalam praktik-praktik adatnya, tanpa mengkritisi sama sekali, terutama praktik-praktik kuno pemujaan leluhur yang diwariskan secara *turun temurun*, yang penuh dengan animisme dan antropomorfisme. Ini terlihat dari cara mereka memperlakukan makam keramat leluhur yang dibangun di sekeliling masjid kuno *Wetu Telu*. Di situ terlihat tata cara beribadah *Wetu Telu* menyerupai peribadatan orang Hindu Bali, mulai dari cara berpakaian orang-orang yang menjalankan ritual, penyembelihan binatang, acara makan bersama sajian ritual, dan perkawinan dengan cara kawin lari.⁶² "Orang *Wetu Telu* di Desa Lingsar, Kecamatan Narmada, berbagi pura dengan orang Hindu Bali. Setiap tahun kelompok-kelompok tersebut merayakan *perang ketupat* dalam rangka mensyukuri keberhasilan panen dengan saling melempar ketupat."⁶³

Pemahaman dan penafsiran pengikut *Waktu Lima* mengenai *Wetu Telu* ini ternyata ditolak oleh pemeluk Islam *Wetu Telu* kemudian diluruskan. Budiwanti melaporkan: kalau orang-orang *Waktu Lima* menafsirkan *Wetu Telu* sebagai 'waktu tiga' dengan reduksi seluruh ibadah Islam menjadi tiga, orang Bayan menolak penafsiran itu. Pemangku meluruskan bahwa *wetu* sering dikacaukan dengan waktu, padahal *wetu* berasal dari kata *metu* yang berarti muncul atau

datang dari, sedang *telu* berarti tiga. Semua makhluk hidup muncul (*metu*) melalui tiga macam sistem reproduksi, yaitu melahirkan (*menganak*) seperti manusia dan mamalia, bertelur (*menteluk*) seperti burung, dan berkembang biak dari benih dan buah (*mentiuik*) seperti biji-bijian, sayuran, buah-buahan, pepohonan dan tetumbuhan lainnya. *Menganak*, *mentiuik*, *menteluk* secara simbolis merepresentasikan makna harfiah *metu* atau *metu telu*. Tetapi fokus kepercayaannya tidak hanya terfokus pada sistem reproduksi itu.⁶⁴

Pemangku Karangsalah, mendukung keterangan di atas, sambil mengungkapkan pandangannya bahwa:

Wetu Telu sebagai sebuah sistem agama juga termanifestasikan dalam kepercayaan bahwa semua makhluk harus melewati tiga tahap rangkaian siklus: dilahirkan (*menganak*), hidup (*urip*), dan mati (*mate*). Kegiatan ritual, menurut dia, sangat terfokus dengan rangkaian siklus ini. Setiap tahap, yang selalu diiringi upacara, merepresentasikan transisi dan transformasi status seseorang menuju status selanjutnya; juga mencerminkan kewajiban seseorang terhadap dunia roh.⁶⁵

Pemangku Adat Bayan Agung menjelaskan bahwa unsur-unsur penting yang tertanam dalam ajaran *Wetu Telu* adalah:

1. *Rahasia* atau *Asma* yang mewujud dalam panca indera tubuh manusia.
2. *Simpanan Ujud Allah* yang termanifestasikan dalam Adam dan Hawa. Secara simbolis Adam merepresentasikan garis ayah atau laki-laki, sementara Hawa merepresentasikan garis ibu atau perempuan. Masing-masing menyebarkan empat organ pada tubuh manusia.
3. *Kodrat Allah* adalah kombinasi 5 indera (berasal dari Allah) dan 8 organ yang diwarisi dari Adam (garis laki-laki) dan Hawa (garis perempuan). Masing-masing *kodrat Allah* bisa ditemukan dalam setiap lubang yang ada di tubuh manusia-dari mata hingga anus.⁶⁶

Pemangku menyimpulkan bahwa

Iman kepada Allah, Adam, dan Hawa adalah pusat keyakinan *Wetu Telu*. Ide ini menurut Pemangku, berasal dari *Lontar Layang*

⁶¹ *Ibid.*, h. 134.

⁶² *Ibid.*, h. 135.

⁶³ *Ibid.*, h. 136.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 138.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 138-139.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 139.

Bagian 7

PENUTUP

Dari pemaparan pada bab-bab sebelumnya mengenai identitas-identitas Islam, selanjutnya dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, identitas Islam ditinjau dari perspektif peranannya yang berkembang di Indonesia meliputi: Islam sufistik, Islam substantif, Islam alternatif, Islam agama kemanusiaan, Islam kosmopolitan, Islam fungsional, Islam madzhab tengah, Islam humanis, Islam tradisional, dan Islam transendental. Islam fungsional ditawarkan dua pemikir Islam, yakni Eggi Sudjana dan Nasaruddin Umar dengan maksud yang berbeda. Eggi Sudjana mendesain Islam berfungsi bagi pelaksanaan *syariat* Islam di bumi Indonesia, sedangkan Nasaruddin Umar mendesain Islam berfungsi membangun kerukunan dan kedamaian umat manusia. Ini menunjukkan bahwa ternyata satu identitas keislaman bisa dimaksudkan pada dua arah yang berbeda, bahkan cenderung memiliki implikasi yang berlawanan. Islam fungsional versi Eggi Sudjana bisa berimplikasi penolakan mayoritas bangsa Indonesia, sedang Islam fungsional versi Nasaruddin Umar memiliki implikasi penerimaan mayoritas dari mereka, sehingga respons mereka bisa berlawanan terhadap Islam fungsional tersebut. Ini berarti kata fungsional yang melekat pada kata Islam itu bisa berkonotasi mengandung makna ganda berlawanan.

Bidang-bidang yang diperankan dari identitas-identitas Islam ini mencakup: *Islam sufistik* menekankan peranan dalam proses islamisasi di Indonesia, *Islam substantif* menekankan pada perpolitikan Islam Indonesia khususnya dalam merekrut massa agar bersimpati pada "partai Islam", *Islam alternatif* menekankan peranan pada pemahaman dan aksi sosial maupun intelektual, *Islam agama kemanusiaan* menekankan peranan Islam dalam memberikan manfaat pada manusia tanpa harus menjadi Muslim lebih dahulu serta penegasan bahwa kebenaran terdapat pada setiap bangsa dan masa, *Islam kosmopolitan* menekankan peranan Islam dalam menghargai perbedaan pendapat dan perbenturan keyakinan, *Islam fungsional* versi Eggi Sudjana menekankan peranannya dalam memberlakukan syariat di Indonesia, sedang menurut versi Nasruddin Umar menekankan peranannya dalam membangun kerukunan dan kedamaian umat manusia, *Islam madzhab tengah* menekankan peranannya dalam mewujudkan pemikiran maupun pengamalan Islam moderat sebagai jalan tengah, dan *Islam humanis* menekankan peranan pada pembebasan manusia dari penghambaan kepada selain Tuhan, dan menekankan penghargaan serta kesetaraan hubungan antarmanusia, dan *Islam transendental* menekankan pada pemahaman Islam yang otonom, sempurna, universal, melampaui zaman, dan terbebas dari bias-bias akibat adanya situasi dan kondisi historis tertentu.

Kedua, identitas Islam yang berkembang di Indonesia ditinjau dari perspektif coraknya meliputi: Islam rasional; Islam radikal; Islam liberal; Islam liberal dan fundamental; Islam muda liberal, post-puritan, post-tradisional; Islam reformis; Islam positif-Islam akomodatif; Islam aplikatif; Islam yang memihak; Islam madzhab masa depan; Islamku Islam anda Islam kita; dan Islam dinamis-Islam harmonis. Dari segi kuantitas, Islam perspektif coraknya ini paling banyak jumlah dan ragamnya.

Islam rasional menekankan corak pemikiran rasional-religius dengan memberikan kedudukan yang tinggi pada akal; *Islam radikal* menekankan corak legalistik-formalistik; *Islam liberal* menekankan corak tradisi pemikiran kritis dan dekonstruktif; *Islam liberal dan fundamental* menekankan corak pemikiran bebas sesuai dengan kecenderungan Barat bagi Islam liberal, sedangkan Islam fundamental menekankan corak pemikiran reaktif terhadap fenomena-fenomena

liberal; *Islam muda liberal, post-puritan, post-tradisional* menekankan corak pemikiran yang mencoba menyegarkan gerakan Islam di Indonesia; *Islam reformis* menekankan corak pemikiran yang berusaha mereformasi lembaga-lembaga keislaman; *Islam positif* menekankan corak Islam yang berwatak melindungi alam semesta (*rahmatan li al-'almain*); *Islam akomodatif* menekankan pada corak pemikiran Islam yang akomodatif terhadap perubahan sosial yang berlangsung secara berkesinambungan; *Islam aplikatif* versi Ikwan Fauzi menekankan corak pemikiran Islam selektif, sedangkan *Islam aplikatif* versi Didin Hafifuddin menekankan corak pemikiran emansipatoris di dalam Alquran; *Islam yang memihak* menekankan corak pemikiran Islam yang memiliki kepedulian untuk memihak orang-orang yang lemah; *Islam madzhab masa depan* menekankan corak pemikiran Islam non-sektarian; *Islamku Islam anda Islam kita* menekankan corak pemikiran Islam yang populis dan pluralis; dan *Islam dinamis Islam harmonis* menekankan corak pemikiran Islam yang terus mengalami perkembangan yang harmonis.

Ketiga, identitas Islam yang berkembang di Indonesia ditinjau dari perspektif pendekatannya meliputi Sembilan macam identitas Islam yang spesifik, yaitu: Islam transformatif, Islam kiri, Islam madzhab kritis, Islam emansipatoris, Islam aktual, Islam inklusif, Islam pribumi, Islam historis, dan Islam spiritual.

Islam transformatif menekankan pada pendekatan dalam mengubah kehidupan masyarakat ke arah yang makin partisipatif, inklusif, dan emansipatoris; *Islam kiri* memosisikan rakyat yang tertindas sebagai agenda utama yang harus dibela, dilindungi dan diperjuangkan melalui revolusi dalam melakukan perubahan; *Islam mazhab kritis* menekankan keberagaman yang visioner, terbuka, dan memihak keadilan sosial; *Islam emansipatoris* menekankan paradigma dan pendekatan yang membebaskan dan berinteraksi langsung dengan berbagai problem kemanusiaan; *Islam aktual* menekankan pada upaya mengubah sejarah, dan mengaktualisasikan Alquran dalam kekuatan politik Muslim; *Islam inklusif* menekankan pendekatan dialogis dengan orang-orang non Islam dan berusaha membendung penafsiran keagamaan yang mengarah pada radikalisme; *Islam pribumi* menekankan pada keragaman penafsiran dalam pengamalan kehidupan Islam pada setiap daerah yang berlainan melalui karakter: kontekstual,

toleran, menghargai tradisi, progresif, dan membebaskan; *Islam historis* menawarkan pendekatan baru dalam mengkaji Islam terutama pendekatan sejarah (*historical approach*); adapun *Islam spiritual* menekankan pada spiritualitas Islam yang terpengaruh pemikiran sufistik.

Keempat, identitas Islam ditinjau dari perspektif kawasannya meliputi tujuh macam identitas yang mencerminkan pengaruh kawasannya itu, yakni: Islam Nusantara, Islam Indonesia, Islam Jawa/Islam Kejawaen, Islam Sasak, Islam pesisir, Islam syariah dan Islam adat Hatuhaha, Islam Bubuhan Kumai, dan Islam Bajo.

Islam Nusantara merujuk tiga versi, yaitu versi Azyumardi Azra, Nor Huda, dan Akhmad Sahal dan Munawir Aziz sebagai editor. Islam Nusantara versi Azyumardi Azra menekankan tinjauan historis dari sisi kolaborasi pengaruh global dan pengaruh lokal, sedang Islam Nusantara versi Nor Huda menekankan tinjauan historis sosial intelektualnya. Adapun Islam Nusantara versi gabungan tulisan yang diedit oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz menekankan pada tinjauan metodologis, yakni metode berpikir, memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam yang diwarnai budaya dan tradisi lokal Nusantara; *Islam Indonesia* menekankan pada upaya mendesain strategi-strategi memajukan perdaban Islam di masa depan; *Islam Jawa/Islam Kejawaen* menekankan pada perpaduan ajaran Islam dengan budaya atau tradisi Jawa sehingga membentuk akulturasi yang sangat canggih yang disebut Islam Kejawaen; *Islam Sasak* menekankan pada varian *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*, namun lebih menekankan perhatiannya pada *Wetu Telu* karena pengikutnya mereduksi ajaran-ajaran Islam baik keimanan maupun ibadah menjadi serba tiga; *Islam Pesisir* menekankan pada karakter masyarakat pesisir terhadap ajaran Islam, yaitu adaptif, akulturatif, akomodatif, kosmopolit, dan egaliter; *Islam syariah* dan *Islam adat Hatuhaha* menekankan pada bahasan kelompok Islam adat karena ibadahnya tidak lazim di kalangan Muslim *Sunni*, seperti shalat Jum'at hanya diikuti jama'ah terbatas yang diundang dan masjid hanya difungsikan seminggu sekali. Jika Islam syariah dipengaruhi pandangan ulama *Sunni*, maka Islam adat dipengaruhi pandangan leluhurnya dan Syiah; *Islam Bubuhan Kumai* menekankan tiga kelompok: *Awam*, *Nahu*, dan *Hakekat*. Kelompok *Awam* mencampuradukkan Islam dengan tradisi-tradisi lama, kelompok *Nahu* menekankan praktik keagamaan yang didasarkan

Alquran, hadits, dan pendapat ulama *Ahlussunnah waljama'ah*; sedangkan kelompok *Hakekat* menekankan pada aspek batiniah dalam beragama; adapun *Islam Bajo* berusaha mengharmonikan keyakinan asli dengan keyakinan Islam dengan cara sama-sama menerima dua keyakinan tersebut, kendatipun dipaksakan. Sebab keimanan dalam Islam mengutamakan tauhid, sedangkan keyakinan asli mereka melakukan permohonan keselamatan kepada nenek moyangnya (Mbo Ma Dilau) sebagai penguasa dan penjaga laut.

Indeks

A

Abangan 1, 17, 21, 91, 166, 189

Adat 3, 181, 186, 207

Afrika 4, 121, 159

Agama 3, 12, 13, 19, 37, 38, 52, 55, 77, 82, 95, 104, 109, 110, 129, 133, 134, 145, 146, 147, 174, 186, 188, 194, 195, 205, 206, 207, 208

Agama Kemanusiaan 38, 206

Akal 65, 66 1

Akidah 9, 10, 11, 16, 43, 49, 61, 98, 99, 178, 183

Akomodatif 95, 163, 176, 185, 202

Al-ittihad 177

Alternatif 21, 34, 207

Animisme 23, 26, 143, 174

Aplikatif 106, 202

Arab 81, 110, 145, 146

Arabiyah 4

Asia Tenggara 20, 55, 56, 148, 160, 162, 163, 167

Aswaja 12

B

Bajo 21, 157, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 205

Bubuhan Kumai 21, 157, 188, 191, 194, 195, 203, 205

Buddhisme 13
 Budha 13, 23, 26, 79, 97, 143, 159, 174, 175, 176
 C
 Champa 162
 Cina 4, 45, 103, 148, 151
 CMM 55
 D
 Daulah 70
 DI/TII 70
 Dinamis Islam Harmonis 113, 206
 Dinamisme 23, 26, 174
 E
 emansipatoris 73, 105, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 202
 Eropa 4, 64, 71, 103, 158
 Eskapisme 80
 F
 Falsafi 25, 27, 28, 29
 Fenomenologis 59
 Fiqh 19, 20, 43, 54, 71, 96, 109, 145, 171, 183
 FIS 69
 Formalisme 32
 FPI 66, 68, 70, 71
 Fungsional 18, 23, 48, 49, 51, 53, 200, 201
 G
 Gerakan 35, 69, 73, 89, 119, 120, 121, 124, 177, 207, 208
 Global 9, 65, 85, 86, 125, 128, 158, 159, 161, 172, 203
 Golkar 31, 33
 H
 Harfiyah 69
 Hellenisme 45

Hindu 23, 26, 79, 121, 143, 159, 174, 175, 176, 177, 178, 180
 Hinduisme 175
 Historis 41, 150, 169, 205
 Hizbut Tahrir 69
 Humanis 41, 42, 201
 Humanisasi 62, 104, 105
 I
 Identitas 3, 6, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 44, 53, 57, 59, 63, 66, 98, 109, 117, 120, 124, 129, 136, 139, 145, 150, 173, 186, 188, 195, 207, 209
 India 4, 45, 102, 148, 207
 Indonesia 1, 3, 4, 5, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 59, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 103, 109, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 128, 129, 130, 135, 139, 142, 143, 144, 145, 147, 150, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 172, 177, 178, 179, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209
 Injil 11
 Inklusif 139, 140, 141, 207
 Irak 1, 18, 35, 108, 110, 170
 Islam 7, 23, 63, 117, 157
 J
 Jabariyah 16, 56, 58, 59
 Jamrud Khatulistiwa 21, 24, 142
 Jawa/Islam Kejawen 203
 JIL 53, 85, 87, 163
 Judaisme 14
 Judea 14

K
 Kawasan 160, 209 3
 Kediri 1, 57
 Khawarij 16
 Kiri 120, 121, 123, 124, 169, 207
 Kiri Islam 120, 169
 KISDI 66, 70, 71
 konservatif 22, 74
 Konteks 7, 147, 207
 kosmopolitan 44, 46, 47, 169, 201
 Kristen 14, 79, 140, 142
 L
 Laskar Jihad 68, 70, 71
 Liberal 2, 3, 53, 72, 75, 82, 85, 163, 205, 206, 207
 Liberal dan Fundamental 2
 Liberalisasi 28, 62
 Literatur 17
 Lokal 113, 157, 158, 205, 206
 LPKUB 55
 M
 Madinah 41, 42, 45, 78
 Madzhab 53, 73, 106, 107, 208
 Madzhab Tengah 53, 208
 Majelis Mujahidin 66, 68, 70, 71
 Makkah 6, 14, 20, 159
 Malaysia 121, 162
 Maliki 12, 54
 Manusia 3, 19, 52, 154, 195, 205
 Mazhab Kritis 124, 125, 206
 Melayu 4, 76, 193
 Menteri Agama 55

Mesir 11, 24, 63, 110, 206
 Mistisisme 24, 141
 Moderat 1, 12, 16, 22, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 76, 137, 140, 164, 166, 201
 Modernis 209
 Mojokuto 1
 Moro 97, 162
 Muda Liberal 85, 205
 Muhammadiyah 22, 26, 85, 86, 87, 88, 90, 107, 108, 152, 153
 MUI 122, 123
 Multikomponensial 9, 12, 22
 Murjiah 16
 N
 Nash 31, 71, 72, 84, 96, 145
 Nasrani 14, 91
 Nazareth 14
 Negara Islam 70, 144
 Negara Juda 14
 Neomodernis 1, 22
 NU 22, 26, 29, 54, 85, 88, 90, 107, 108, 109, 152, 157, 161, 167, 201
 Nusantara 20, 23, 24, 25, 29, 131, 145, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172, 183, 203, 205, 206, 207
 Nyadran 165, 166, 185
 O
 Orde Baru 30, 31, 55, 59, 68, 90, 120
 Orde Lama 68
 Orde Reformasi 59
 P
 P3M 129, 130, 167, 205, 208
 PAN 33, 90

Paradigma 3, 59, 60, 72, 132, 207, 208
 Patani 97, 162
 PDI 31, 33
 Pemahaman 7, 66, 83, 84, 95, 180, 208
 Pemikiran 17, 21, 26, 36, 38, 55, 59, 63, 69, 72, 86, 106, 114,
 130, 151, 154, 161, 168, 206, 207, 209
 Pengamalan 165
 Persia 4, 45, 63, 148, 161
 Pesisir 183, 184, 185, 195, 203
 PKB 33, 90
 PKI 120
 Politik 4, 10, 11, 17, 18, 19, 30, 31, 32, 33, 41, 42, 45, 46, 48,
 49, 50, 52, 57, 60, 61, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 90, 91,
 96, 101, 103, 104, 105, 109, 114, 117, 118, 120, 122, 125, 127, 128,
 132, 133, 136, 137, 143, 146, 152, 153, 160, 164, 165, 168, 170, 175, 201, 202
 Positif 47, 91, 92, 101, 108, 126, 144, 161, 198, 202
 Post-puritan 22, 131, 201, 202
 Post-tradisional 202
 PPP 31, 90
 Pribumi 145, 146, 147, 179, 202
 Priyayi 1, 17
 Q
 Qadariyah 16, 56
 R
 Radikal 53, 57, 67, 68, 69, 71, 104, 115, 142, 143, 163, 201, 202
 Rasional 9, 61, 62, 63, 64, 66, 72, 73, 169, 201
 Reformis 89, 208
 Reformis 18, 202
 S
 Santri 1, 17, 91, 108, 109, 112, 166, 172, 178, 185, 189
 Sasak 21, 157, 178, 179, 182, 196, 197, 199, 203, 205
 Spiritual 153, 154, 155, 206

Substantif 29, 30, 84, 208
 Sufi 4, 23, 24, 25, 91, 140, 173, 206, 208
 Sufistik 18, 24, 26, 29, 139, 201
 Sunnah 8, 28, 80, 136, 190
 Sunni 25, 26, 27, 28, 29, 90, 109, 139, 188, 190, 203
 Surabaya, Bandung, Medan dan Jakarta 24
 Syariah 9, 10, 16, 21, 56, 99, 157, 186, 187, 188, 203
 Syiah 12, 16, 17, 27, 90, 109, 183, 188, 203
 Syria 63
 T
 Tafsir emansipatoris 130, 135
 Tasawuf 10, 11, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 54, 91, 92, 109, 139, 153,
 154, 160, 161, 175
 Taurat 11
 Teks 131, 134
 Teologi 42, 43, 54
 teologi pembebasan 42, 130
 Thailand 97, 162
 Timur Tengah 24, 54, 69, 121, 146, 148, 158, 159, 160, 161, 163,
 165, 166
 Tipologi 22, 29, 54, 194
 Tradisional 57, 63, 85, 86, 87, 90
 Tradisionalis 17, 18, 21, 22, 57, 58, 66, 87, 90
 Transendensi 60, 62, 104
 Transendental 23, 59, 60, 61, 62, 200, 201
 U
 Universal 15, 95, 208
 Universalitas 95, 96
 W
 Wahdat al-wujud 176
 Walisongo 25, 26, 27, 28, 177, 178, 188

Way of Life 7, 207

Westernisme 75

Y

Yahuda 14

Yahudi 14, 42, 79, 140, 143

Yogyakarta 3, 16, 19, 20, 21, 55, 59, 60, 62, 72, 82, 85, 86, 92,
95, 104, 113, 121, 150, 160, 170, 173, 178, 182, 205, 206, 207, 208

Yunani 45, 63, 64

Z

Zabur 11

Zoroaster 13

Daftar Rujukan

- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Islam Historis Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2016.
- Al-Ashfihani, al-Raghib, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Qalam, 1412 H.
- Ali, Mohammad Daud, *Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Ali, Muhamad, *Islam Muda Liberal, Post-puritan, Post-tradisional*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.
- Al-Jurjaniy, al-Syarif Ali bin Muhammad, *Kitab al-Ta'rifat*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1988 M/1408 H.
- Al-Kumayi, Sulaiman, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu, dan Hakekat*, t.t.p.: Kementerian Agama RI, 2011.
- Azhari, Muntaha dan Saleh, Abdul Mun'im (peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1989.
- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Baskara, Benny, *Islam Bajo Agama Orang Laut*, Banten: Javanica, 2016.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*, terj. Noor Cholis dan Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKiS, 2000.

- Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal & Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Fahmi, A., *Islam Transendental Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Ismahfudi & Sugiyarto AZ, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Fanani, Ahmad Fuad, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Jakarta: Kompas, 2004.
- Faris, Ahmad Ibnu, *Mu'jam Muqayis al-Lughah*, Vol. 3, Bairut: Dar al-Fikr, 2009.
- Fauzi, Ikhwan, *Islam Aplikatif*, Depok: Bina Mitra Press, 2004.
- Hady, M. Samsul, *Islam Spiritual Cetak Biru Kesperasian Eksistensi*, Malang: UIN Press Malang, 2007.
- Hafifuddin, Didin, *Islam Aplikatif*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Hariwijaya, M., *Islam Kejawen*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006.
- Huda, Nor, *Islam Nusantara Sejarah Sosial-Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Khalil, Ahmad, *Islam Jawa Sufisme dalam Etika & Tradisi Jawa*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Abdul Wahid Hasan (peny.), Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), Jakarta: Paramadina, 2010.
- Miskawaih, Ibnu, *Tahdzib al-Akhlaq wa Tadhahir al-A'raq*, t.t.p.: t.p, 1924.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muhammad, Afif, *Islam "Mazhab" Masa Depan Menuju Islam Non Sekatarian*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Fiqh al-Kitab wa al-Sunnah*, Mesir: Dar al-Kitab al-'Araby, 1954.

- Muzani, Saiful (ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. DR. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jil. I, Jakarta: UI-Press, 1985.
- Nata, Abudin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.
- Prasetyo, Eko, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, Yogyakarta: Insist Press, 2002.
- Qodir, Zuly, *Islam Liberal Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Qomar, Mujamil, *Pemikiran Islam Metodologis Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Teras, 2012.
- Rachman, Budhy Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Rahmat, Jalaluddin, *Islam Aktual Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1991.
- Rahmat, M. Imdadun et al., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Sayed Mahdi dan Singgih Agung (eds.), Jakarta: Erlangga, 2003.
- Razak, Nasruddin, *Dienul Islam Penafsiran Kembali Islam Sebagai Suatu Aqidah dan Way of Life*, Bandung: Al-Ma'arif, 1986.
- Rumahuru, Yance Zadrak, *Islam Syariah dan Islam Adat (Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Pelauw*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.
- Sahal, Akhmad dan Aziz, Munawir (eds.), *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagassannya*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Anteve, 1998.
- Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Smith, W.C., *Modern Islam in India*, Lahore: Ashraf, 1963.

- Sobarna, Ayi, *Islam Positif Spirit Wacana Solusi Refleksi*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2008.
- Sucipto, Hery (ed.), *Islam Madzhab Tengah Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- Sudjana, Eggi, *Islam Fungsional*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Tuwah, M. et al., *Islam Humanis Islam dan Persoalan Kepemimpinan, Pluralitas, Lingkungan Hidup, Supremasi Hukum dan Masyarakat Marginal*, Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2001.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional "Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-nilai Keislaman"*, Irsan Asari (ed.), Jakarta: PT. Alex Media komputindo, 2014.
- Verdiansyah, Very, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan*, Zuhairi Misrawi (ed.), Jakarta: P3M, 2004.
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Agus Maftuh Abegebriel dan Ahmad Suaedy (eds.), Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Zada, Khamami, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-ormas Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2000.
- , *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- , *Islam yang Memihak*, Qomaruddin SF (ed.), Yogyakarta: LKiS, 2005.
- , *Islam alternatif Ceramah-ceramah di Kampus*, Bandung: Mizan, 2003.
- , *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.
- , *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Idris Thaha (ed.), Bandung: Mizan, 2000.
- , *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- , *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.

Tentang Penulis

Mujamil Qomar lahir di Tuban pada 1 maret 1965. Pendidikan mulai dari SDN, MTsN dan MAN di tempuh di kota kelahirannya. Pendidikan Sarjana Muda dan S-1 ditempuh di Fakultas Tarbiyah Malang IAIN Sunan Ampel (sekarang UIN Maulana Malik Ibrahim Malang), S-2 di IAIN Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN Sunan Ampel Surabaya), dan S-3 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah Jakarta).

Dia sekarang menjadi guru besar bidang pemikiran modern dalam Islam di IAIN Tulungagung. Dia mengajar di Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Ibnu Sina Malang, pasacasarjana IAIN Tulungagung, pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dan pascasarjana STAIN Kediri.

Buku-buku karyanya sesuai dengan latar belakang pendidikannya, sehingga terfokus pada dua bidang keilmuan, yaitu pemikiran Islam dan pendidikan Islam. Beberapa karya yang pernah dia tulis antara lain: *Kontribusi Islam Terhadap Peradaban Manusia: Sebuah Apresiasi Monumental* (Solo: Ramadhani, 1993); *Filsafat Pendidikan Islam* (Tulungagung: STAIN, 2000), *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002); *Meniti Jalan Pendidikan Islam*/bersama Tim Penulis (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Bekerjasama dengan P3M STAIN Tulungagung, 2003); *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2005); *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2006); *Manajemen Pendidikan Islam: Strategi Baru Pengelolaan Lembaga Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2008); *Merintis Kejayaan Islam Kedua: Merombak Pemikiran dan mengembangkan Aksi* (Yogyakarta: Teras, 2011); *Pemikiran Islam*

Metodologis: Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam (Yogyakarta: Teras, 2012 kemudian diterbitkan ulang oleh penerbit Kalimedia, 2015); *Kesadaran Pendidikan Sebuah Penentu Keberhasilan Pendidikan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012); *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012); *Pengembangan Pemikiran Pendidikan Islam* (Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2012); *Strategi Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2013); *Dimensi Manajemen Pendidikan Islam* (Jakarta: Erlangga, 2015); *Menggagas Pendidikan Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2015); *Tradisi-tradisi Kreatif Pemikiran Islam Indonesia* (Yogyakarta: Lentera Kreasindo Bekerjasama dengan IAIN Tulungagung Press, 2015); *Pendidikan Islam Prospektif* (Tulungagung: IAIN Tulungagung Press, 2017); dan *Islam Nusantara: Sebuah Model Pemikiran, Pemahaman dan Pengamalan Islam di Indonesia* (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017).

Studi ISLAM di Indonesia

Isu keragaman dan keberagaman di Indonesia kerap menjadi bahan perbincangan baik di ranah akademik maupun di luar akademik yang nampaknya tak akan pernah usai. Hal demikian bermula dari fakta bahwa tanah air ini dibangun dan tumbuh di atas keragaman. Isu ini, secara akademik, telah memunculkan kemajuan luar biasa dalam pengembangan khazanah ilmu pengetahuan oleh karena kalangan intelektual tanah air telah membuahkan berbagai macam perspektif dan penelitian dalam disiplin ilmu pengetahuan sosial dan humaniora, termasuk di bidang studi keislaman (Islamic Studies).

Buku ini berupaya menjelaskan ragam identitas Islam yang ada di Indonesia. Sebuah identitas Islam yang disertai dengan identitas lain sebagai penjelas dan/atau pemberi sifat terhadap Islam dan selanjutnya membentuk suatu identitas Islam yang baru. Buku ini diharapkan mampu memberikan gambaran yang jelas terhadap kaum Muslim tentang adanya berbagai macam identitas Islam tersebut. Buku ini menggolongkan berbagai macam identitas Islam ke dalam empat rumpun, yaitu identitas Islam dari perspektif peranannya, coraknya, pendekatannya dan kawasannya. Dengan memahami empat rumpun tersebut, seseorang akan dapat memberikan penilaian yang objektif, tanpa intervensi organisasi, madzhab maupun aliran yang diikutinya. Serta, diharapkan mampu menyesuaikan dengan alur pikiran dari para perumus berbagai identitas Islam tersebut.



Prof. Dr. H. Mujamil Qomar, M.Ag., adalah Guru Besar IAIN Tulungagung Jawa Timur yang dilahirkan di Tuban pada 1 Maret 1965. Penulis menyelesaikan pendidikan tingginya (S1) di IAIN Malang (sekarang UIN Maulana Malik Ibrahim Malang), S2 di IAIN Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN Sunan Ampel Surabaya), dan S3 di IAIN Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah).



MADANI

KELOMPOK INTRANS PUBLISHING

Jl. Joyosuko Metro, No. 42 Merjosari Malang

Telp. (+62)341-573650

Fax. (+62)341-588010

Email: redaksi.intrans@gmail.com (Pernaskahan)

intrans_malang@yahoo.com (Pemasaran)

www.intranspublishing.com

ISBN: 978-602-0899-53-4



9 786020 899534