

BAB I

PENDAHULUAN

Islam turun di tengah-tengah masyarakat Arab jahiliah.¹ Mereka dapat dikatakan sebagai masyarakat yang *uncivilized* dalam hampir segala aspek kehidupan, terutama aspek moralitas. Dalam konteks inilah Islam turun dengan tujuan untuk memperbaiki sistem kemasyarakatan tersebut, sebagaimana sabda Nabi Muhammad, “Saya diutus untuk memperbaiki akhlak yang mulia”. Memperbaiki sistem kemasyarakatan (akhlak/moral) menuju ke arah yang lebih baik dan egaliter (mulia) akan mungkin terlaksana jika menyentuh dimensi agama, karena ia merupakan ukuran normatif bagi nilai-nilai moral. Sebagaimana kita ketahui, masyarakat Arab pra-Islam tidak hanya menganut agama berhala, tetapi juga agama-agama samawi, seperti Kristen, Yahudi, dan Hanafiyah. Ketiga agama yang terakhir ini sebenarnya mengemban pesan-pesan moral ketuhanan, namun ketiganya dapat dikatakan gagal memperbaiki sistem kehidupan masyarakat Arab, bahkan ikut hanyut ke dalam moralitas masyarakat yang *uncivilized*.

Kedatangan Islam dalam situasi seperti digambarkan di atas, membuat Islam dihadapkan pada tantangan ganda: di satu sisi, Islam menghadapi kebobrokan moral jahiliyah,

¹Meskipun istilah “jahiliah” di sini masih bersifat kontroversi, istilah ini mempunyai makna konotatif, yaitu suatu sistem kemasyarakatan yang secara moralitas *uncivilized*, tak berperadaban.

dan di sisi lain menghadapi tantangan teologis agama-agama samawi, yang sebelumnya telah berusaha menarik simpati keyakinan teologis masyarakat Arab. Namun demikian, Islam mampu mengatasi kedua tantangan tersebut, karena kemampuan dan kepribadian Nabi Muhammad, serta didukung oleh kesempurnaan ajaran Islam (sebagai agama terakhir), yang tidak hanya menjadi agama pembenar bagi agama-agama samawi, tetapi juga sebagai penerus agama-agama tersebut.

Pelan tapi pasti, Islam mulai mendapat tempat di kalangan masyarakat Arab, sehingga Islam berhasil menyebar ke berbagai penjuru dunia. Keberhasilan itu terjadi terutama sejak Nabi Muhammad bersama dengan kaum muslimin lainnya melakukan hijrah ke Yatsrib (Madinah). Di Madinah, Nabi Muhammad berhasil menyatukan dua golongan besar umat Islam, kaum Muhajirin dan Anshor, sekaligus menyatukan kaum muslimin dengan kaum Yahudi dan bani-bani yang ada di Madinah, ke dalam suatu undang-undang bersama yang disebut dengan Piagam Madinah. Dari Madinah kemudian Islam menyebar lebih luas ke pelbagai daerah berkat strategi dakwah para sahabat, dan dilanjutkan oleh pemerintahan Islam seperti pemerintahan Umayyah dan Abbasiyah. Beberapa abad kemudian, Islam telah menjadi agama yang dianut masyarakat non-Arab, termasuk oleh masyarakat Nusantara.

Dari penjelasan singkat di atas dapat dipahami bahwa Islam berkembang dalam dua lingkungan yang berbeda: Arab dan non-Arab (*'ajam*). Eksistensi Islam dalam dua lingkungan itu tentu saja berbeda, baik dalam hal “sikap Islam” terhadap lingkungan baru itu sendiri maupun “sikap lingkungan baru” itu terhadap Islam. Kehadiran Islam ke dalam

lingkungan baru mungkin saja menjadi sesuatu yang positif jika ia “didialogkan” dengan realitas, tempat Islam akan dipraksiskan. Sebaliknya, Islam akan menjadi sesuatu yang negatif jika dibawa dan “dipaksakan” untuk diberlakukan ke dalam realitas lingkungan yang berbeda, tanpa mempertimbangkan budaya lokal dimaksud. Misalnya, wacana keislaman yang lahir dan berkembang di dalam tradisi dan lingkungan Arab, tentu akan menimbulkan resistensi dari masyarakat setempat yang dituju jika wacana itu dipaksakan untuk diberlakukan secara harfiah tanpa mengakomodasi tradisi dan kultur masyarakat setempat.

Padahal, sebagaimana kita ketahui, upaya “pemaksaan” merupakan ciri khas dari kolonialisasi, baik dalam bidang politik, ekonomi, budaya, maupun agama. Jika upaya ini yang terjadi, maka akan timbul dua hal: *Pertama*, sikap penolakan terhadap Islam sebagai budaya Arab yang asing, bahkan akan dianggap sebagai “agama penjajah”. *Kedua*, akan muncul klaim dari Islam sendiri terhadap realitas lingkungan yang baru tersebut, seperti klaim sesat, bid’ah, khurafat, dan tahayyul, seperti yang sering dilakukan oleh golongan Wahabi, kaum Padri, dan golongan-golongan Islam purifikatif-pembaru di Indonesia. Upaya pemaksaan seperti ini umumnya dilakukan oleh para pengusung ide Arabisasi, Islamisasi, formalisasi, dan ideologisasi.

Pemaksaan wacana keislaman di atas ke dalam lingkungan yang sama sekali baru, dapat dikategorikan sebagai “kolonialisasi” agama, atau wacana agama. Tentu saja, ide-ide itu akan mendapat tantangan penolakan dari lingkungan setempat. Penolakan itu bisa bersifat ekstrem, yang berupa penolakan mentah-mentah, dan bisa juga bersifat dialogis dengan menawarkan wacana baru, sebut saja misalnya waca-

na/gagasan pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam yang kelak melahirkan model Islam pribumi mencoba mendialokkan Islam dengan budaya lokal, dan menjadikan Islam sebagai “penyempurna” budaya. Bahkan, Islam bisa mengisi kekosongan kondisi yang luput dari jangkauan budaya. Alih-alih menghilangkan budaya lokal, ide pribumisasi Islam justru hendak menjadikan budaya lokal sebagai pijakan transformasi nilai-nilai keislaman kepada manusia yang hidup dalam lingkungan yang beragam.

Berangkat dari tujuan deskriptif di atas, buku ini akan mengurai perjalanan eksistensial Islam di wilayah Nusantara yang berlangsung sejak kehadirannya di dunia Arab. Uraian di sini ditekankan pada persoalan apakah perjalanan eksistensial Islam itu dilakukan secara damai ataukah penuh konflik, lalu apa saja sebab-sebab yang melatarbelakanginya. Penjabaran terhadap persoalan tersebut akan dilakukan dengan membahas beberapa hal berikut ini: *pertama*, bagaimana eksistensi Islam di dunia Arab awal?; *kedua*, bagaimana proses kehadiran Islam mencari ruang bereksistensi di Nusantara?; *ketiga*, bagaimana perjalanan dan perkembangan Islam dalam mempertahankan dan mengembangkan eksistensinya di Nusantara?; dan *keempat*, bagaimana sejatinya Islam yang relevan dengan Nusantara kekinian dan ke depan?

Sepintas, persoalan di atas tampak sangat luas dan melebar, sehingga perlu ada pembatasan-pembatasan terhadap wilayah kajian dalam buku ini. Untuk keperluan tersebut, bahasan tentang perjalanan eksistensial Islam di masa-masa awal akan dibatasi pada aspek relasi Islam dengan agama-agama pra-Islam, tradisi suku Makkah, dan politik di Madinah, baik pada masa Nabi Muhammad, sahabat, maupun Dinasti Umayyah. Pembatasan pada masa Dinasti Umayyah

(dan tidak berlanjut pada dinasti sesudahnya) didasarkan pada alasan bahwa pada masa dinasti inilah konflik politik berlangsung secara terbuka dan lebih dominan ketimbang untuk kemajuan peradaban Islam.

Sementara itu, masalah perjalanan eksistensi Islam di wilayah Nusantara akan dibatasi pada beberapa daerah saja, yaitu Aceh, Sumatra, Sulawesi, dan Jawa. Pilihan ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa di wilayah-wilayah ini, perjalanan eksistensial Islam mewarnai wajah Islam Nusantara. Begitu juga peristiwa-peristiwa yang menjadi sampelnya, sehingga tidak semua peristiwa penting dalam sejarah Islam di Nusantara akan dibahas. Dengan kata lain, bahasan hanya difokuskan pada peristiwa-peristiwa sejarah sejauh berkaitan dengan perjalanan eksistensial Islam² yang sudah menjadi pengetahuan umum dan seringkali dilansir oleh setiap peneliti/pemerhati kajian Islam Nusantara.

Tentu saja, tujuan utama buku ini bukan pada peristiwa-peristiwa historis yang mengiringi perjalanan eksistensial Islam Nusantara, melainkan untuk mengetahui “watak internal Islam Nusantara”. Oleh karena itu, diperlukan deskripsi secara historis dan analitis atas empat unsur, yaitu: (1) eksistensi Islam di dunia Arab awal; (2) proses kehadiran Islam dalam mencari ruang bereksistensi di Nusantara; (3) perjalanan dan perkembangan Islam dalam mempertahankan dan mengembangkan eksistensinya di Nusantara; dan (4) menawarkan model wacana Islam yang relevan dengan konteks Nusantara.

²Yang dimaksud “perjalanan eksistensial” dalam konteks ini adalah perwujudan Islam dalam perjalanan sejarahnya, baik antara Islam dan agama-agama lain, Islam dan realitas sosial budaya, sesama wacana Islam atau sesama penganut agama Islam yang berbeda aliran, maupun antara Islam dan penjajah.

Dengan memahami “watak internal Islam Nusantara”, kita diharapkan mampu “menyadari” bahwa Islam hadir tidak “dari” ruang yang kosong—ruang yang hampa sejarah—dan tidak pula “untuk” ruang yang kosong. Sebaliknya, Islam hadir “dari” realitas sejarah tertentu dan menyebar “pada” realitas sejarah yang lain, yang sudah memiliki eksistensinya sendiri. Buku ini, selain membantu kita memahami “watak internal Islam Nusantara” yang eksis pada masa lalu, juga membantu kita dalam merumuskan atau menawarkan gagasan Islam yang sesuai dengan karakter ke-Nusantara-an.

Sejauh ini, kajian tentang tema Islam Nusantara telah banyak dilakukan, baik oleh sarjana dalam negeri maupun sarjana luar (*Islamist*), dengan fokus dan objek kajian yang beragam. Karel A. Steenbrink,³ misalnya, mencoba melihat sisi penting dari peristiwa sejarah di Nusantara abad ke-19. Steenbrink menggunakan metode sejarah untuk memetakan peristiwa-peristiwa penting di Indonesia. Sementara itu, Azyumardi Azra melakukan kajian komprehensif mengenai perkembangan Islam sufistik di Nusantara awal, dalam disertasinya yang telah dibukukan.⁴ Azra melihat perkembangan ulama Nusantara melalui jaringannya dengan ulama Timur Tengah.

Kajian yang lebih spesifik dilakukan oleh Deliar Noer,⁵ yang mengkaji gerakan modern Islam di Indonesia, baik dalam bidang gerakan politik, ekonomi, maupun keagamaan.

³Lihat, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

⁴Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: Kencana, 2005).

⁵Lihat, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, cet. ke-8 (Jakarta: LP3ES, 1996).

Hampir sama dengan Deliar Noer, adalah Taufik Abdullah,⁶ yang membahas gerakan Islam di Indonesia. Sementara itu, Martin van Bruinessen⁷ melakukan pembahasan yang lebih spesifik lagi, yakni mengenai Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia. Howard M. Federspiel⁸ turut meramalkan kajian Islam di Indonesia, dengan mengkaji organisasi Persis, sebuah organisasi modern. Senada dengan Federspiel, adalah Fauzan Saleh⁹ yang mengkaji Islam pembaharu di Indonesia, meskipun kajiannya terfokus pada organisasi Muhammadiyah. Berkebalikan dari Saleh, adalah Abdurrahman Mas'ud¹⁰ yang mengkaji peran ulama tradisional di Nusantara. Mas'ud mencontohkan ulama yang beraliran tradisional, yang mengarsiteki pesantren, terutama di Tanah Jawa. Sementara itu, Muhammad Jafar Iqbal¹¹ menampilkan peran Syi'ah di Indonesia.

Sementara itu, kajian deskriptif mengenai sejarah sosial pemikiran Islam di Nusantara ditulis oleh Nor Huda.¹² Huda menyajikan data mengenai perkembangan pemikiran Islam, dan seolah menjadi rangkuman dari kajian-kajian se-

⁶Lihat, Taufik Abdullah, *Agama dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, cet ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁷Lihat, Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis dan Sosiologis*, cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 1996).

⁸Lihat, Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergerakan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: Serambi, 2004).

⁹Lihat, Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004).

¹⁰Lihat, Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haromain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006).

¹¹Lihat, Muhammad Jafar Iqbal, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Citra, 2006).

¹²Lihat, Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007).

belumnya. Demikian juga kajian Ahmad Baso,¹³ yang secara spesifik membahas mengenai Islam pasca kolonial. Kolonial yang dimaksud Baso lebih difokuskan pada Belanda dengan para intelektualnya, seperti Snough Hourgronje, sementara disiplin Islam yang menjadi wilayah jajahan Belanda, yang menjadi bidikan Baso adalah hukum Islam.

Di antara sekian karya yang telah digambarkan di atas, tentu saja banyak informasi yang bisa kita ketahui tentang perkembangan Islam Indonesia (Nusantara). Demikian halnya dengan kehadiran buku ini, juga bermaksud menyajikan informasi yang tidak jauh berbeda, tetapi dengan pendekatan dan sudut pandang yang lain, yakni sudut pandang pergumulan. Pentingnya informasi yang disajikan dalam buku ini juga didukung oleh minimnya kajian yang komprehensif dan kritis mengenai sejarah perjalanan Islam di Indonesia, yang betitik tolak pada pelacakan “watak dasar”, sehingga melahirkan corak Islam di Indonesia. Tepat di ranah itulah buku ini dapat ditempatkan sisi urgensitasnya di antara kajian-kajian yang sudah ada hingga saat ini.

Guna menyajikan bahasan tentang “perjalanan eksistensial Islam” di Nusantara, buku ini memanfaatkan dua teori, yaitu teori sejarah dan teori sosiologi pengetahuan. Teori sejarah digunakan untuk melacak dimensi historis perjalanan Islam, sedangkan teori sosiologi pengetahuan difungsikan untuk mengetahui model dan pergumulan Islam dengan realitas di masing-masing fase sejarah. Pemanfaatan kedua teori tersebut bukan sekadar untuk mengetahui sejarah perjalanan eksistensial Islam di Nusantara; apakah berlangsung secara damai ataukah penuh konflik serta sebab-sebabnya, melainkan juga untuk mengetahui “watak internal” Islam

¹³Lihat, Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005).

Nusantara di masa lalu. Pengetahuan tentang kedua bidang itu, tentu saja sangat besar kontribusinya dalam merumuskan model Islam yang relevan dengan konteks Nusantara kekinian dan ke depan.

Selama ini, sejarah hanya dipahami sebagai kumpulan peristiwa-peristiwa masa lalu. Sejarah adalah rekonstruksi masa lalu, yakni merekonstruksi apa yang sudah dipikirkan, dikerjakan, dirasakan, dan dialami.¹⁴ Definisi sejarah seperti ini dianggap menafikan realitas yang melahirkan sejarah. Menurut Ibnu Khaldun, peristiwa-peristiwa sejarah tidak terjadi secara kebetulan, tetapi karena sebab-sebab tertentu. Setiap peristiwa sejarah pasti mempunyai “wataknya sendiri-sendiri”.¹⁵ Hal ini mensyaratkan penyelidikan atas kejadian-kejadian sejarah itu hanya bisa diteliti dengan mengetahui watak-watak peristiwa, terutama dari segi mungkin-tidaknya peristiwa-peristiwa itu terjadi. Kita harus menyelidiki, tegas Ibnu Khaldun, mana gejala yang menurut qadratnya bersifat mungkin, gejala yang timbul karena kebetulan, dan gejala yang menurut qadratnya tidak mungkin.¹⁶

Dalam hakikat sejarah, masih menurut Ibnu Khaldun, terkandung pengertian observasi, usaha mencari kebenaran, keterangan yang mendalam tentang sebab-sebab dan asal usul wujud, serta pengertian dan pengetahuan tentang substansi, esensi dan sebab-sebab terjadinya peristiwa.¹⁷ Oleh karena itu, dalam rangka meneliti sejarah masyarakat, kita perlu mengetahui prinsip-prinsip politik, watak segala yang

¹⁴Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), hlm. 17.

¹⁵Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmade Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 65.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 61-62.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 61-62, 67-70.

ada, perbedaan bangsa-bangsa, tempat-tempat, dan periode-periode dalam hubungannya dengan sistem kehidupan, nilai-nilai akhlak, kebiasaan, sekte-sekte, madzhab-madzhab, dan segala hal ihwal lainnya.¹⁸ Sebab-sebab tertentu inilah yang oleh Ibnu Khaldun disebut sebagai karakter peradaban.¹⁹

Di sisi lain, diperlukan juga pemahaman terhadap teori sosiologi pengetahuan yang sangat bermanfaat untuk membahas pergumulan pemikiran Islam klasik dan modern dengan realitas pada masing-masing babakan sejarah. Asumsinya adalah, setiap pemikiran tidak berangkat dari ruang yang kosong, karena setiap orang tidak bisa melepaskan diri dari apa yang disebut dengan ideologi total, yang berada di lingkungan habitat sosialnya.²⁰ Atau, setiap pemikiran, menurut Karl Mannheim—penggagas teori sosiologi pengetahuan—selalu merupakan hasil pergumulan sang pemikir dengan realitas sosial yang dihadapinya, karena setiap pemikiran selalu merupakan refleksi atas problem sosial yang berkembang pada masanya.²¹

Dengan konsepsi sejarah dan sosiologi pengetahuan seperti tersebut di atas, kita bisa mengambil sisi lain dari sekadar menceritakan peristiwa-peristiwa sejarah Islam, sebagaimana yang menjadi pemahaman umum. Padahal, kita tidak sekadar menceritakan fenomena lahiriah pemikiran Islam di Nusantara. Lebih dari itu, sejatinya yang dilacak dalam sejarah pemikiran Islam di Nusantara, baik klasik maupun modern, adalah karakter atau watak peradaban yang mem-

¹⁸*Ibid.*, hlm. 61-62

¹⁹*Ibid.*, hlm. 61-62, 71-75.

²⁰Karl R. Popper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-Musuhnya*, terj. Uzair Fauzan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 510.

²¹Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, cet. ke-2, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 287.

Pendahuluan

bentuk masing-masing ranah pemikiran Islam tersebut, bukan pada fenomena beragamnya pemikiran Islam pada level permukaan. Dengan kata lain, buku ini bermaksud untuk melihat pemikiran Islam dalam konteks sosial-historisnya; mengapa pemikiran tertentu lahir, bagaimana bentuk pemikirannya, dan bagaimana sejatinya sebuah pemikiran dirumuskan bagi masing-masing realitas yang berbeda.

Selanjutnya, untuk kepentingan mensistematisir pembahasan, buku ini ditulis ke dalam beberapa bab. Bab *satu* adalah pendahuluan yang menjadi pengantar awal bagi penulisan buku ini. Bab *dua* membahas asal-usul dan identitas Islam di dunia Arab. Pokok bahasannya difokuskan pada masalah relasi Islam dengan agama-agama Arab pra-Islam, relasinya dengan tradisi masyarakat Makkah, dan relasinya dengan politik di Madinah. Tujuan pembahasan bab ini dimaksudkan untuk mengetahui eksistensi Islam di dunia Arab yang kelak menjadi referensi Islam Nusantara. Bab *tiga* mengulas masalah kehadiran Islam di wilayah Nusantara. Pembahasannya dititiktekankan pada masalah istilah Nusantara dan Indonesia, pergumulan agama lokal dan agama impor, dan proses masuknya Islam ke Nusantara. Pembahasan ini difungsikan untuk melacak awal mula kehadiran Islam di Nusantara, dan corak Islam seperti apa yang merambah Nusantara.

Selanjutnya, bab *empat* membahas masalah relasi konflik antara tasawuf falsafi dan tasawuf Sunni di Nusantara, yang meliputi sufi filsuf seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, dan sufi Sunni seperti Nuruddin Al-Raniri, Abdur Rauf al-Singkili, dan Syekh Yusuf al-Makassari. Sementara dari Tanah Jawa, di antaranya adalah Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar. Bab ini, selain membahas relasi tasawuf, juga membahas masalah Islam era kolonial, yang

meliputi Islam *versus* kolonialisme Portugis dan Belanda, Islam tradisional *versus* Islam pembaharu, Islam sufistik Syatariah *versus* Padri (kasus di Minangkabau); dan pembaharu modern *versus* tradisional-modern (kasus di Jawa). Juga Islam *versus* kolonialisme Jepang. Bagian akhir bab ini membahas masalah Islam era kemerdekaan, yang meliputi prosesi terbentuknya negara, relasi Islam dan politik, bendera Islam atau bendera Indonesia, dan prosesi transimisi dan penyebaran Islam transnasional di Indonesia. Rangkain pembahasan dalam bab ini bertujuan untuk mengetahui pergumulan Islam yang luar biasa, baik pada awal-awal masuknya maupun pada masa perkembangannya kemudian.

Bab *lima* membahas masalah model Islam pribumi seperti yang digagas oleh Abdurrahman Wahdi (Gus Dur) dan model Islam pribumi kontemporer seperti yang digagas oleh buku ini. Kedua model ini diyakini banyak pihak sebagai terobosan yang paling *genuine* untuk menghadirkan wajah Islam yang ramah dan toleran di Nusantara, ketimbang wajah Islam yang cenderung menggunakan cara-cara kekerasan, teror, intimidasi, dan bersifat eksklusif. Terakhir adalah bab *enam* yang menjadi penutup buku ini.

BAB II

ASAL USUL DAN IDENTITAS ISLAM ARAB

Bab ini membahas prosesi hadirnya Islam di dunia Arab pra-Islam untuk mengetahui asal-usul dan identitas Islam Arab, sehingga dari sini kita bisa mengukur linieritas perjalanan esistensial Islam di Nusantara. Untuk tujuan tersebut, di sini dibahas masalah relasi Islam dengan realitas dunia Arab, dalam tiga hal: agama, tradisi, dan politik. *Pertama*, relasi Islam dengan agama-agama yang berkembang di dunia Arab; *kedua*, relasi Islam dengan tradisi suku di Makkah dan Madinah; dan *ketiga*, relasi Islam dengan politik di Madinah, dan seterusnya. Kerangka pembahasan ini membantu kita yang ada di luar Jazirah Arab, khususnya di Nusantara, mengetahui posisi atau penyikapan Islam terhadap realitas pada masanya, apakah mengambil bentuk dialog atau justru memberangusnya.

A. Prosesi Kehadiran Islam di Semenanjung Arab

Islam hadir dalam situasi masyarakat Makkah yang menganut sistem keyakinan politeisme.¹ Mereka terdiri dari orang-orang yang beriman (Islam), Yahudi, Nasrani, Shabi'in,

¹Pembahasan subbab mengenai relasi Islam dengan agama-agama ini merupakan hasil diskusi penulis bersama dengan Bapak Wasman, dosen IAIN Cirebon, dan Muhammad Zainal Abidin, dosen STAIN Tulungagung.

Majusi, dan Musyrikin.² Agama semitis Yahudi dan Nasrani (Kristen) yang dikenal sebagai Ahli Kitab tidak begitu diterima oleh masyarakat Arab sehingga keduanya tidak berkembang luas. Penyebabnya adalah karena kedua agama tersebut berasal dari luar tradisi nenek moyang masyarakat Arab, yang sangat kuat menjaga dan mempraktikkan tradisi leluhur.³ Oleh karena itu, masyarakat Arab berusaha mencari agama nenek moyang mereka.⁴

Pencarian terhadap agama nenek moyang itu diwujudkan pada sosok Zaid bin Amr bin Nufail. Menurut catatan sejarah, saat itu setidaknya terdapat lima tokoh penganut agama-agama pra-Islam yang ada di Makkah, yaitu Waraqah bin Naufal, Abdullah bin Jahsy, Usman bin al-Khuwairisi, dan Zaid bin Amr bin Nufail. Dan, Zaid-lah yang menjadi simbol kegelisahan masyarakat Arab yang berkeinginan mencari "agama baru", selain Yahudi dan Kristen. Di sisi lain, Islam⁵ merupakan agama baru yang mereka harapkan, yang embrionya terwakili dalam agama hanafiyah.⁶ Meskipun perjalanan Islam tidaklah mudah di tengah-tengah masyarakat yang

²Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, cet. ke-2 (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 218-220; Ruslani, *Masyarakat Kitab* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), hlm. 112. Informasi tentang agama-agama itu misalnya terlihat dalam tiga ayat berikut: al-Baqarah (62); al-Ma'idah (69); dan al-Hajj (17).

³Begitu juga kedatangan mereka lebih bernuansa politis ketimbang misi keagamaan. Hendar Riadi, *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: RMBOOKS, 2007), hlm 35-38.

⁴Asghar Ali Enggener, *Asal Usul Islam dan Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, terj. Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 111; Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terj. Khairon Nahdliyyin, cet. ke-3 (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 77-79; Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, hlm. 223.

⁵Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 78-79; Ali Enggener, *Asal Usul Islam*, hlm. 111; Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 223.

⁶Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 73; Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 218.

terhegemoni oleh kekuatan suku, Islam tetap dapat diterima oleh mereka. Hal itu disebabkan karena Islam lahir dari lingkungan mereka sendiri dan dibawa oleh seorang nabi yang dipilih dari golongan mereka. Selain itu, Islam juga lebih mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan, suatu ajaran yang berbeda dengan Yahudi dan Nasrani, serta tradisi Arab itu sendiri. Akibatnya, masyarakat Arab yang mengalami kegelisahan religius menjadikan Islam sebagai agama resmi.

Jika penerimaan masyarakat Arab terhadap Islam disebabkan oleh sentimen kesukuan (Arab), lalu bagaimana dengan penerimaan masyarakat Arab, atau non-Arab yang telah memeluk agama Yahudi dan Nasrani, terhadap Islam? Ada beberapa sebab yang melatarbelakanginya, di antaranya adalah ajaran dan sikap Islam yang inklusif, egaliter, dan toleran. Menariknya, meskipun berasal dari Jazirah Arab, Islam menegaskan tentang pentingnya kesatuan agama samawi. Islam juga “membenarkan” agama dan kitab yang datang sebelumnya, dan memosisikan dirinya sebagai “penerus” agama Yahudi dan Kristen.⁷ Hal ini telah ditegaskan di dalam beberapa ayat al-Qur’an.⁸ Namun demikian, Islam tetap kritis terhadap agama-agama dan kitab-kitab sebelumnya, dengan menegaskan dirinya sebagai agama “pengoreksi” bahkan mengecam perilaku kaum Ahli Kitab yang mengubah—sebagian atau keseluruhan—isi kitab suci sehingga melenceng dari ajaran dasarnya.⁹

⁷Al-Baqarah (41, 19, 97), al-Imran (50); al-Nisa (47); al-Maidah (46, 48), al-Fatir (31), al-Ahqaf (30), dan al-Shaf (6).

⁸Al-Ahzab (7, 40) dan al-Mukmin (78).

⁹Muhammad Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur’an: Telaah Akidah dan Syari’ah*, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm.108-114. Koreksi al-Qur’an itu tertuang dalam beberapa ayat seperti al-Baqarah (75), al-Imran (78), al-Nisa’ (46), al-Maidah (13, 41).

B. Relasi Islam dan Tradisi Suku di Makkah

Sejak datang dan diterima oleh masyarakat Arab, pergumulan selanjutnya yang dihadapi Islam adalah tradisi kesukuan yang mengakar kuat pada masyarakat Arab Makkah. Sejarah mencatat, di dunia Arab pra-Islam, yang umum disebut era jahiliyah,¹⁰ eksistensi “suku” menjadi acuan utama dalam seluruh aktivitas kehidupan masyarakat. Fanatisme suku telah menjadi salah satu pilar kehidupan masyarakat Arab pra-Islam. Watt menyebut fakta ini sebagai bentuk “humanisme suku”, kemanusiaan suku, yaitu suatu kepercayaan bahwa kebenaran, kebajikan, dan seluruh aktivitas moral berpusat pada eksistensi suku, bukan pada kemanusiaan manusia sebagaimana pada masa modern. Seseorang secara individual dituntut berkorban demi kehormatan suku, baik dalam bentuk material maupun fisik.¹¹

¹⁰Sebenarnya, istilah jahiliyah masih problematis. Izutsu, misalnya, membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan al-Qur'an sendiri. Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Al-Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat Arab pra Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lebih jelasnya lihat Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS), 2003.

¹¹“Di dalam kehidupan nomadis, kekuatan penggerak utama berasal dari apa yang biasa disebut”Humanisme Suku”, yakni kepercayaan terhadap kebajikan atau keunggulan manusiawi suatu suku atau kaum (dan anggota-anggotanya) dan terhadap transmisi kualitas-kualitas tersebut oleh keturunan suku itu. Bagi mereka yang menganut kepercayaan “Humanisme Kesukuan”, motif yang berada di balik sebagian tindakannya adalah kehendak untuk mempertahankan kehormatan suku. Masalah kehormatan ini ternukil dalam berbagai contoh syair Arab pra-Islam”. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995), hlm. 12.

Sementara itu, Nabi Muhammad diutus pertama kali untuk menyebarkan ajaran barunya kepada keluarga dekatnya. Dilihat dari konteks sosial Arab waktu itu, ajakan terhadap keluarga dekatnya ini dipandang strategis mengingat keluarga Nabi Muhammad termasuk golongan terhormat di kalangan suku-suku Arab. Abu Thalib, pamannya, meskipun tidak bersedia mengikuti agama yang dibawa Nabi Muhammad, berperan besar terhadap perkembangan agama Islam. Memang, Abu Thalib hanya sekadar memberikan kesempatan dan jaminan keamanan kepada Nabi Muhammad, serta berjanji untuk melindunginya dalam menyiarkan ajaran Islam. Jaminan Abu Thalib¹² tentu saja menjadi rintangan besar bagi suku-suku lain yang tidak menerima ajaran Nabi Muhammad, khususnya dari suku-suku kaya, sebab kehidupan mereka secara sosial dan ekonomi semakin terancam oleh ajaran Nabi Muhammad yang mengajarkan tentang “humanisme manusia” dan keadilan sosial, serta mengecam

¹²Dalam masyarakat Arab, pertarungan antarsuku dipandang sebagai sesuatu yang niscaya demi menjaga eksistensi dan kehormatan suku mereka. Dalam konteks keberhasilan dakwah Muhammad, penting melihat sejarah pertarungan suku saat itu. Menurut Jamal al-Banna, suku Quraisy sebagai suku berkuasa, berada di tangan Qusyay ibn Killab yang menguasai Makkah dan Baitul Haram. Dia menguasai Siqayah, Rifadah, dar Syura, dan panglima. Ketika Qusyay meninggal dunia, kepemimpinannya diserahkan kepada anaknya, Abdul Manaf yang mempunyai empat anak: Abd Syam, Hasyim, Muthallib, dan Naufal. Namun, kepemimpinan akhirnya jatuh kepada Hasyim, nenek moyang Muhammad. Karena kekuasaan suku begitu dominan, wajar jika Muhammad dianjurkan pertama kali mengajak sanak keluarganya dan wajar pula jika Muhammad berhasil berdakwah di Makkah lantaran mendapat jaminan dari Abdul Muthallib, pamannya dari suku Quraisy, kendati mendapat tantangan dari Umayyah, keluarga Muhammad dari pamannya Abd Syam. Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah, Islam Kemasyarakatan versus Islam Kenegaraan*, terj. Jamadi Sunardi (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 114-116.

orang-orang yang menghardik anak yatim dan fakir-miskin, sebagai pendusta agama.¹³

Oleh karena itulah, penolakan mereka terhadap ajaran Islam bukan semata-mata karena alasan keagamaan Nabi Muhammad yang monoteis—yang berbeda dengan tradisi keagamaan mereka yang politeis—tetapi lebih karena alasan kemanusiaan, sosial, dan ekonomi yang diajarkan oleh Islam, suatu sistem yang tidak pernah ada di kalangan masyarakat Arab dan memang tidak dikehendaki oleh orang-orang kafir Quraisy pada waktu itu.¹⁴ Hal ini sebenarnya merupakan sesuatu yang wajar mengingat mereka menduduki posisi terhormat di kalangan suku Makkah. Mereka mempunyai kuasa untuk menindas suku-suku lain yang lebih lemah, lebih-lebih masyarakat bawah seperti budak dan sebagainya. Berbanding terbalik dengan otoritas kuasa mereka, agama Islam justru membawa ajaran yang berbeda sama sekali dengan tradisi “humanisme suku” yang berkembang saat itu, yaitu ajaran yang mengandung semangat “humanisme manusia”.

¹³“Benar bahwa sekelompok orang Arab telah sampai pada suatu konsepsi agama yang monoteis, tetapi sama sekali tidak ada alasan untuk menganggap keesaan Tuhan mereka adalah benar-benar maha esa yang diserukan Muhammad, yang sejak awal mula sekali, adalah terkait dengan suatu humanisme dan rasa keadilan ekonomi dan sosial yang intensitasnya tidak kurang dari intensitas ide monoteistik ketuhanannya. Karena itu, siapa saja yang dengan teliti membaca wahyu-wahyu jajaran awal yang diterima Muhammad tentu akan berkesimpulan demikian. Al-Qur’an misalnya, mengatakan “Tahukah kamu orang-orang yang mendustakan agama? Itulah orang-orang yang berlaku buruk terhadap anak yatim dan tidak menganjurkan orang untuk memberi makan kepada orang miskin...” Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 3.

¹⁴Asgar Ali Enggener, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Ahmad Baehaqi, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 5-10.

Dalam situasi dan kondisi masyarakat yang dikuasai oleh otoritas suku, Islam datang dengan pertimbangan yang sangat matang untuk menghindari sentimen umat yang menjadi sasaran dakwahnya. Al-Qur'an, sebagai sumber pokok ajaran Islam, acapkali berdialog dengan ajaran dan tradisi masyarakat Arab pra-Islam (jahiliyah),¹⁵ baik secara eksistensial maupun esensial. Akibat kuatnya hegemoni suku, dalam 10 tahun dakwahnya di Makkah, Nabi baru berhasil memperoleh pengikut yang sangat sedikit. Sementara itu, di sisi lain, Nabi mendapat tantangan dan ancaman dari para pembesar Quraisy, sehingga dalam suatu kesempatan Muhammad mendapat perintah dari Allah untuk melakukan hijrah ke tempat lain. Setelah melalui berbagai rintangan dan ancaman, melalui lobi-lobi dengan berbagai kalangan suku yang datang ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji, akhirnya Nabi bertemu dengan jamaah dari Madinah—nama tempat yang awalnya disebut Yatsrib. Akhirnya, Nabi menetapkan Madinah sebagai tujuan hijrah dan sekaligus pusat kekuatan untuk menguasai kembali kota Makkah.

¹⁵Pembahasan lengkap mengenai dua bentuk relasi itu, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 97-109. Pembahasan yang bagus tentang jahiliyah dilakukan oleh Toshihiko Izutsu. Izutsu membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan al-Qur'an sendiri. Toshihiko Izutsu, *Etika Keberagaman dalam Al-Qur'an*, hlm. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat Arab pra Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lebih jelasnya, lihat Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Thaha Husein, *Fi al-Syi'ri al-Jähili* (al-Qâhirah: Ru'yah, 2007).

C. Relasi Islam dan Politik di Madinah

Setibanya di Madinah, hal pertama yang dilakukan oleh Nabi adalah menciptakan ikatan persaudaraan antara kaum Muhajirin dan kaum Anshor, kemudian dilanjutkan dengan menciptakan kohesi sosial dengan suku-suku di Madinah, seperti Suku Auz dan Hazraj, dan bani-bani Yahudi, seperti Bani Nadzir, Bani Qainuqa', dan bani Quraidzah. Ada perbedaan dalam hal pengumpulan umat Islam dengan suku-suku yang ada di Makkah dan Madinah. Sementara suku-suku di Makkah mengambil peran humanisme suku, suku-suku di Madinah mengambil peran humanisme suku dan keagamaan, yang ditandai oleh kesepakatan "Piagam Madinah" sebagai potret sejati pengumpulan Islam di Madinah.¹⁶

Perbedaan lainnya adalah pada jumlah pengikut. Di Makkah, Nabi hanya berhasil mendapatkan jumlah pengikut yang relatif sedikit, sementara di Madinah, jumlah kaum muslim semakin banyak dan berkembang dengan cepat ke daratan semenanjung Arab. Sepintas hal ini bisa diduga karena Islam di Madinah telah didukung oleh suatu institusi yang disebut "negara". Memang, banyak pengamat yang menyatakan bahwa pada saat Nabi berdakwah di Madinah,

¹⁶Menurut Ahmad Baso, Piagam Madinah lebih bernuansa politik. "Dengan demikian, strategi dan kebijakan yang diambil Nabi adalah mengukuhkan secara maksimal tingkat solidaritas dan konsolidasi internal dalam rangka memperkuat barisan di antara sesama kaum muslimin. Dan itu dilakukan dengan memperkuat kesadaran identitas "kita" dalam menghadapi "mereka", yakni kalangan non-muslim baik yang berada di Madinah maupun di luar Madinah. Apalagi dalam situasi persiapan perang menghadapi kaum musyrik Quraisy, menanamkan solidaritas umat Islam dengan mengarahkan perhatian mereka kepada musuh bersama merupakan cara yang sangat efektif untuk memperkuat politik identitas itu". Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 339.

Madinah sendiri telah berubah menjadi negara Islam.¹⁷ Ditinjau dari posisi Nabi, meskipun agama dan negara merupakan dua hal yang berbeda, keduanya secara eksistensial¹⁸ adalah dua hal yang saling mendukung: negara adalah agama dan agama adalah negara. Dugaan itu misalnya dapat dilihat dari awal kedatangan Islam di Madinah. Saat itu, ada kesan bahwa agama Muhammad merupakan agama (yang bergulat dengan) politik,¹⁹ yang salah satunya diindikasikan dari peristiwa sejarah yang menjadi pijakannya, yaitu kisah seorang pedagang bernama Afif al-Kindi.

Suatu ketika Afif al-Kindi berkisah: “Saya adalah seorang pedagang yang datang ke Makkah pada musim haji, kemudian saya menemui Ibnu Abbas (paman Nabi). Ketika saya duduk di sampingnya, tiba-tiba seorang pemuda keluar dan mengerjakan shalat menghadap Ka’bah, kemudian datang seorang perempuan dan shalat bersamanya, kemudian datang seorang pemuda juga shalat bersamanya. Lalu, saya bertanya kepada Ibnu Abbas: ‘Wahai Ibnu Abbas, agama apakah ini?’ Ibnu Abbas menjawab: ‘Yang ini (dia) adalah Muhammad ibn Abdillah, anak saudaraku, yang mengaku sebagai utusan Allah, dan dia meyakini akan menghancurkan dua negara adidaya (Romawi dan Persia). Yang ini adalah istrinya bernama Khadijah yang beriman kepadanya, dan

¹⁷Istilah yang merujuk pada kekuasaan formal di sini akan menggunakan istilah negara, kendati dalam sejarahnya, kekuasaan formal dalam tradisi Islam mengenal berbagai istilah, seperti khilafah, kerajaan, dan negara. Hal ini dipilih karena penelitian ini tidak terkait dengan pembahasan mode-model kekuasaan, melainkan terkait dengan kekuasaan sebagai kuasa, entah bernama negara atau khilafah.

¹⁸Dikatakan secara eksistensial karena dalam pandangan Ali Abdur Razik, tidak ada ketegasan secara normatif dalam al-Qur’an tentang keharusan membentuk negara tertentu bagi Islam. Ali Abdurrazik, *Islām wa Ushūl al-Hukmi: Bahtsun fi al-Khilāfah wa al-Hukūmah fi al-Islām*, cet ke-3 (Kairo: Sirkah Musahimah Misrah, 1925).

¹⁹Muhammad Abed al-Jabiri, *Al-Aql al-Siyāsī al-‘Arabī: Muḥaddadatuḥ wa Tajliyatuh*, cet-ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī, 1991), hlm. 57-59.

yang ini adalah pemuda yang bernama Ali bin Abi Thalib juga beriman kepadanya. MasyaAllah, saya benar-benar tidak mengetahui agama seseorang seperti agama yang dilakukan tiga orang itu.’ Kemudian Afif berkata: ‘Semoga saya adalah yang keempat.’”²⁰

Kisah di atas seringkali dianggap sebagai bukti historis kuatnya dimensi politik di balik dakwah Nabi dalam memperkenalkan agama barunya.²¹ Bahkan, Fazlur Rahman menilainya sebagai bentuk pelanggaran terhadap sebuah kenyataan ini, maksudnya mengenai adanya hubungan dialektis antara agama dan negara, terhadap sejarah dan tidak berlaku adil terhadap Islam sendiri. Rahman mengatakan:

“Penjelasan yang sebenarnya terletak pada struktur Islam sendiri sebagai suatu kompleks agama dan politik. Sementara kaum muslimin tidak menyebarkan agama mereka dengan pedang, namun adalah benar bahwa Islam mendesak untuk memperoleh kekuasaan politik karena ia memandang dirinya sebagai pengemban kehendak Tuhan yang harus dilaksanakan melalui suatu tata politik”.²²

Selain kisah penaklukan tersebut di atas, ada juga bukti sejarah yang sangat nyata, yaitu Nabi Muhammad berhasil mendirikan sebuah negara yang disebut “Negara Madinah”,²³

²⁰*Ibid.*, hlm. 57.

²¹Oleh karena itu, wajarlah apabila persoalan yang muncul dalam kajian faksi-faksi Islam bermula dari masalah politik, kemudian merembet pada persoalan keyakinan”. Said Aqiel Siraj, *Aswaja dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), hlm. 30.

²²Rahman, *Islam*, hlm. xix.

²³Sengaja “Negara Madinah” diberi tanda petik, karena persoalan penyebutan pemerintahan Nabi di Madinah sebagai negara atau bukan, dan juga apakah bentuk perjanjian Nabi dengan masyarakat Madinah yang disebut *shahifah* atau Piagam Madinah itu sebagai konstitusi atau bukan, masih dalam perdebatan. Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani*, hlm. 331-351; Menurut Jamal Al-Banna, negara Islam Madinah merupakan eksperimen tunggal yang tidak akan terulang lagi lantaran ia didirikan oleh Muhammad sebagai Nabi. Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, hlm. 6-50; Jika ini benar, maka Muhammad juga sebagai kepala negara, selain tentunya sebagai Nabi.

dilanjutkan dengan tegaknya institusi khilafah di bawah kepemimpinan sahabat-sahabatnya, yang dikenal dengan khulafah al-rasyidin,²⁴ sebelum akhirnya dibuktikan oleh tegaknya pemeritahan Daulah Umayyah dan Abbasiyah. Serentak dengan itu pula, beberapa term dalam al-Qur'an dan al-Hadits diarahkan pada keterkaitan Islam dengan politik, seperti istilah *khalifah*²⁵ dan *ulil al-amri*.²⁶ Dalam hadits juga muncul keharusan berbai'at kepada khalifah,²⁷ dan pernyataan bahwa setiap orang adalah pemimpin (*ra'in*).²⁸

Kisah historis dan peristiwa politik dalam peradaban Islam, serta term politik di dalam sumber ajaran Islam itu tak pelak telah memformat memori umat Islam tentang pentingnya politik dalam Islam. Islam (agama) dan politik (negara) menjadi satu kesatuan yang saling mendukung. Masalahnya adalah apakah agama berperan menentukan jalannya negara atau, sebaliknya, negara yang menentukan dinamika agama? Jika dilihat dari fenomena perkembangan agama di dua tempat, Makkah dan Madinah, sebagaimana digambarkan secara singkat di atas, negara tampaknya berperan besar dalam

²⁴Nabi sendiri sebenarnya menyebut istilah khulafa al-rasyidun, "Bagi kalian sunnahku dan sunnah khalafa'u al-rasyidun yang mendapat petunjuk". Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, hlm. 53.

²⁵al-Baqarah (30) dan al-An'am (1650).

²⁶"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya". Al-Nisa' (59).

²⁷Ahmad Nadhif, "Khilafah: Konsep dan Road Map (Membedah Mimpi Intelektual Hizbut Tahrir)" Makalah diskusi dosen STAIN Ponorogo, hlm. 4.

²⁸"Setiap kamu sekalian adalah pengembala (pemimpin), dan setiap pengembala (pemimpin) dimintai pertanggungjawaban atas gembalaannya (kepemimpinannya)" (Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Daud, Tirmidzi dan Ahmad yang bersumber dari Ibnu Umar.

menentukan dinamika agama, karena berkat tatanan sosial-politik di Madinah itulah Islam lebih berkembang pesat di Madinah ketimbang di Makkah. Tentu saja, muncul pendapat yang berseberangan, yaitu pesatnya perkembangan Islam bukan disebabkan oleh institusi negara, tetapi, sebaliknya, agama yang berperan menentukan jalannya negara. Bahkan pendapat yang lebih ekstrem menyatakan bahwa Tuhanlah yang menentukannya, bukan realitas empirik yang kerap kali dicipta dan mengalami perubahan.

Perbedaan pendapat di atas tentu saja tidak terkait dengan persoalan benar atau salah, alih-alih menang-kalah. Sebaliknya, negara dan agama seharusnya sama-sama diposisikan sebagai sebuah entitas yang berbeda, dengan peran dan fungsi yang juga berbeda, sebab keduanya sama-sama sebagai ayat Tuhan. Sementara Islam sebagai legislasi Tuhan, negara sebagai bagian dari realitas empirik sebagai kreasi Tuhan. Mempertentangkan keduanya dalam konteks ini berarti menafikan keterpaduan keduanya, yang oleh Rahman diklaim sebagai sikap ketidakadilan terhadap Islam dan sejarah. Keduanya pasti saling mendukung secara dialektis, atau berhubungan secara simbiosis-mutualistis, lebih-lebih ketika Nabi Muhammad masih ada. Hubungan dialektis keduanya mengambil bentuk di mana negara difungsikan sebagai sarana tercapainya tujuan Islam. Indikasinya adalah pesatnya perkembangan Islam di Madinah, yang diyakini kuat berkat institusi negara.

1. Pergeseran Relasional Islam dan Politik

Pasca meninggalnya Nabi Muhammad, tugas dakwah Islam diambil alih oleh para sahabat. Pada masa sahabat

(*khulafah al-rasyidin*), muncul istilah khilafah bagi suatu institusi yang disebut negara, dan khalifah sebagai pemimpin khilafah (kepala negara).²⁹ Berbeda dengan peran dan posisi Nabi, seorang khalifah hanya berfungsi sebagai “pengganti” pada ranah “otoritas kekuasaan duniawi”, bukan sebagai “pengganti” pada ranah “kenabian” Muhammad.³⁰ Dengan demikian, posisi khalifah tidak berwenang secara “mutlak” dalam memutuskan masalah-masalah keagamaan, sebagaimana Nabi Muhammad. Tentu saja, mereka masih mempunyai otoritas dalam masalah keagamaan, namun sifatnya relatif, yaitu relatif secara teoritis, tetapi secara praktis acapkali menjadi penentu paham keagamaan.

Contoh aktual dari relativitas otoritas keagamaan khalifah adalah kasus kebijakan Khalifah Abu Bakar untuk memerangi para pemberontak dan orang-orang yang enggan membayar zakat, dengan kebijakan yang dilakukan oleh Umar bin Khatthab. Persoalan yang muncul waktu itu adalah haruskah memerangi orang-orang yang tidak membayar zakat, sebagaimana terhadap orang-orang kafir dan pemberontak? Sebagian kelompok yang dipelopori Abu Bakar menyatakan harus diperangi, sebagian kelompok lainnya yang ditokohi Umar bin Khatthab menyatakan sebaliknya, yaitu tidak perlu diperangi. Abu Bakar, sebagai pemegang kendali formal-kenegaraan, akhirnya mengambil keputusan resmi untuk memerangi orang-orang yang tidak membayar zakat. Namun, pasca kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khatthab mengambil kebijakan yang berkebalikan dari kebijakan Abu

²⁹Nabi sendiri sebenarnya menyebut istilah khalifah al-rasyidun, “Bagi kalian sunnahku dan sunnah khulafa’u al-rasyidun yang mendapat petunjuk”. Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, hlm. 53.

³⁰Abdel Wahhab El-Affandi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, terj. Amiruddin Ar-Rani (Yogyakarta, LKiS, 2001), hlm. 27.

Bakar, yaitu tidak memerangi. Di sinilah logika kekuasaan menentukan jalannya agama.³¹

Maka sejak itulah relasi agama dan negara mengalami perubahan. Bibit-bibit perubahan itu sebenarnya dimulai sesaat setelah meninggalnya Nabi Muhammad, tepatnya sebelum pemakaman Nabi dilangsungkan. Saat itu, di Tsaqifah Bani Saidah terjadi perebutan kekuasaan antara kaum Ansor dan Muhajirin. Kedua belah pihak saling mengklaim diri mereka sebagai pengganti yang sah kepemimpinan pasca Nabi. Kaum Ansor beralasan bahwa mereka adalah penolong Nabi dan kaum Muhajirin ketika melakukan hijrah ke Madinah. Mereka mengajukan Sa'ad bin Ubadah pengganti Nabi. Di lain pihak, Kaum Muhajirin mengklaim bahwa mereka adalah golongan yang pertama kali masuk Islam, dan berdasarkan hadits Nabi, yang berhak menjadi pemimpin adalah orang-orang dari golongan Quraisy. Di tengah-tengah perdebatan tersebut, muncul pihak ketiga dari keluarga Nabi. Menurut pihak ketiga ini, orang yang berhak menjadi pemimpin sebagai pengganti Nabi adalah Ali bin Abi Tholib. Drama perebutan kekuasaan itu berakhir setelah Umar

³¹Sumber-sumber sejarah menyebutkan bahwa telah terjadi perdebatan serius antara Abu Bakar dan Umar bin Khaththab, di antaranya mengenai sikap pemimpin terhadap para pembangkang dan menolak membayar zakat. Umar menolak keras untuk memerangi mereka dan berkata: "Bagaimana mungkin kita memerangi mereka padahal Rasulullah SAW. bersabda: 'Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka berkata, tidak ada Tuhan selain Allah, dan jika mereka telah mengatakannya, maka aku akan menjamin darah dan harta mereka?'. Kemudian disebutkan bahwa Abu Bakar menjawab: "Bukankah Nabi SAW. mengatakan, setelah itu 'kecuali dengan alasan yang hak', dan sebagian dari yang hak itu adalah mendirikan shalat dan menunaikan zakat". Kemudian dia menambahkan, "Demi Allah jika mereka tidak mau menyerahkan pemberian yang dulu mereka berikan kepada Rasulullah, aku pasti akan memerangi mereka," dan Abu Bakar pun melakukannya". Muhammad Abed al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 41.

bin Khaththab menunjuk Abu Bakar dan membai'atnya di hadapan umat Islam, sembari meminta Ali bin Thalib untuk ikut membai'atnya.³²

Perbedaan pendapat dalam konteks perebutan kepemimpinan sebagai pengganti Nabi tersebut di atas, secara eksplisit melibatkan tiga terma yang berbeda, yaitu terma yang bernuansa agama (sepagaimana dikemukakan oleh Kaum Ansor), terma yang bernuansa agama dan kabilah (sepagaimana dikemukakan oleh kaum Muhajirin, dan terma yang bernuansa kekerabatan/kabilah (sepagaimana tergambar jelas pada diri Ali dan keluarganya).³³ Ketiga bentuk terma ini berkisar pada fanatisme kabilah yang bergumul dengan fanatisme keagamaan, dan atau fanatisme keagamaan yang bergumul dengan fanatisme politik.³⁴

Atas dasar alasan agama dan kabilah, Abu Bakar—seorang alim dan sahabat Nabi dari suku Quraiys, yang seringkali mendampingi Nabi—dipilih sebagai khalifah, yang kemudian dilanjutkan dengan terpilihnya Umar dalam kapasitasnya sebagai putra mahkota, lalu Utsman, dan yang terakhir adalah Ali. Pada masa kekhalifahan Utsman dan Ali, bibit-bibit kekerasan mulai muncul ke permukaan, bahkan disinyalir sebagai titik balik keterpecahbelahan umat Islam, dengan menarik terlalu dalam persoalan agama ke dalam lingkaran kekuasaan khalifah. Hal ini ditandai dengan tuntutan balas dendam yang dilakukan oleh kubu Mu'awiyah atas tewasnya Utsman. Konflik politik ini menyebabkan kekuasaan kekha-

³²Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. 15 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975), hm. 252-255; Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahtsun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' inda al-Arab*, (1), *al-Ushûl*, cet. ke-5 (Beirut, Libanon: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 119-123; Ali Masduqi Afghan, *Kontroversi Aswaja; Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 4.

³³Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil*, hlm. 122.

³⁴*Ibid.*, hlm. 122.

lifahan Ali tidak berlangsung lama, akibat munculnya pemberontakan-pemberontakan yang terjadi di berbagai wilayah yang baru ditaklukkan.

Perpecahan umat semakin parah ketika terjadi peristiwa *tahkim*³⁵ yang melibatkan kubu Mu'awiyah sebagai pembela Utsman dengan kubu Ali yang menjadi penerus keluarga Nabi Muhammad. Akibat peristiwa itu, perpecahan tidak hanya terjadi antara kubu Muawiyah dan Ali, tetapi juga perpecahan di dalam internal kubu Ali. Menyikapi *tahkim*, yang dimenangkan kubu Muawiyah, kubu Ali pecah menjadi dua kelompok, yaitu kelompok yang setuju *tahkim* dengan kubu Mu'awiyah, dan tetap setia membela Ali, yang kemudian dikenal dengan sebutan Syi'ah. Lalu yang kedua, kelompok yang menolak *tahkim* dan memutuskan diri keluar dari barisan Ali. Meskipun kelompok ini tetap mengakui kepemimpinan Ali, mereka menganggap tindakan Ali dengan menerima *tahkim* dari Muawiyah sebagai keputusan yang salah. Kelompok inilah yang akhirnya dikenal dalam sejarah Islam sebagai golongan Khawarij.

Sejak peristiwa *tahkim* yang disusul dengan perpecahan, muncul penilaian mengenai khalifah. Kelompok Khawarij mengakui kekhalifahan Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali, tetapi mereka menilai Ali salah dalam mengambil keputusan ber-*tahkim*. Oleh karena itu, mereka kemudian mengkafirkan Ali. Sejalan dengan itu, mereka melakukan teoretisasi dalam penyelenggaraan kekuasaan (politik Islam), yaitu bahwa kha-

³⁵*Tahkim* adalah peristiwa gencatan senjata antara kubu Muawiyah dan kubu Ali, yang dimulai dengan peletakan al-Qur'an di ujung tombak oleh kubu Muawiyah. Setelah melalui perdebatan alot, kubu Ali menerimanya. Justru sejak itu, kubu Ali pecah menjadi dua kelompok: syi'ah, yang masih setia mengikuti Ali, dan Khawarij yang menolak keputusan Ali. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hm. 256-257; Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil*, hlm. 119-123.

lifah harus dipilih melalui mekanisme pemilihan umat Islam secara bebas, dan yang terpilih sebagai khalifah tidak boleh dikudeta. Juga, khalifah yang terpilih tidak harus berasal dari suku Quraisy, siapa saja boleh menjadi khalifah, selama yang bersangkutan mampu menjalankan hukum-hukum Allah.³⁶

Alhasil, Khawarij mulai mengaitkan politik dengan masalah ketuhanan (keimanan). Menurut mereka, iman tidak sekadar mengucapkan dua kalimat syahadat (*lā ilāha illā Allāh, wa Muhammad Rasullah*), tetapi harus dibarengi oleh perbuatan nyata, dengan melaksanakan rukun-rukunnya, sebagai bagian dari iman. Tanpa dibarengi oleh praktik iman dalam perbuatan, lebih-lebih melakukan dosa besar, maka ia termasuk kafir. Dua unsur ini, teori khilafah dan teori iman, telah menjadi ajaran penting golongan Khawarij.³⁷

Berbeda dengan golongan Khawarij, golongan Syi'ah mengklaim bahwa pemimpin setelah Nabi harus berasal dari keluarga Nabi sendiri. Bisa dikatakan, kepemimpinan bagi mereka merupakan warisan yang bersifat turun-temurun.³⁸ Bahkan, kepemimpinan (*imamah*) merupakan rukun agama, sehingga Nabi tidak boleh mengabaikannya dan harus mewariskannya melalui mekanisme wasiat, bukan melalui pemilihan. Oleh karena itulah Syi'ah hanya mengakui kekhalifahan Ali—yang *notabene* keluarga Nabi—dan menolak kekhalifahan Abu Bakar, Umar, dan Utsman.³⁹

Di tengah-tengah pergulatan politik dan agama yang makin keras, saling klaim kebenaran, dan mengkafirkan satu

³⁶Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 258-259.

³⁷*Ibid.*, hlm. 259.

³⁸Golongan Syi'ah menolak teori bahwa kepemimpinan itu berkaitan dengan kemaslahatan umat, sehingga permasalahan harus diberikan kepada umat.

³⁹Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 266-267.

sama lain—Syi’ah mengkafirkan Abu Bakar, Umar, Utsman, dan kelompok Muawiyah; Khawarij mengkafirkan Utsman, Ali (dan orang-orang yang terlibat dalam *tahkim*), dan Kelompok Muawiyah—muncul kelompok Murji’ah.⁴⁰ Kelompok ini kemudian mengajukan konsep iman, kufur, mukmin, dan kafir, yang dianggapnya lebih terkait dengan masalah keimanan.⁴¹ Iman menurut kelompok Murji’ah adalah mengetahui dan meyakini Allah dan rasul-Nya, sementara melaksanakan rukun-rukunnya bukanlah bagian dari iman. Oleh karena itu, tidaklah perlu saling mengkafirkan antara satu golongan dan golongan lainnya. Klaim kafir atau tidak sebaiknya diserahkan kepada Allah semata.

Kelompok Murji’ah tampak lebih lunak dan moderat dalam memutuskan persoalan yang menyangkut keimanan kepada Allah—hal yang berbeda dari kelompok Khawarij ataupun Syi’ah. Mereka lebih percaya sepenuhnya kepada kehendak Allah, karena selama seseorang mengetahui dan meyakini Allah dan rasul-Nya, maka sepantasnyalah ia tetap disebut mukmin. Sebaliknya, seseorang disebut kafir jika ia tidak mengetahui dan meyakini Allah dan rasul-Nya.⁴²

⁴⁰Kata *murji’ah* diambil dari kata *arja’a*, yang bermakna mengakhirkan. *Ibid.*, hlm. 279.

⁴¹Sebagaimana kita ketahui, Khawarij berpendapat bahwa iman adalah mengetahui Allah dan rasul-Nya, mengerjakan perintah-Nya yang wajib, dan menahan diri dari melakukan perbuatan dosa besar. Dengan konsep iman seperti itu, mereka kemudian mengkafirkan Ali karena telah menerima *tahkim* yang diajukan kubu Mu’awiyah. Menurut kelompok Syi’ah, iman adalah percaya kepada Ali bin Abi Thalib dan bersikap ta’at kepadanya. Dengan konsep seperti itu, seseorang yang tidak ta’at kepada Ali, termasuk yang tidak mau menerima *tahkim*, dinilainya kafir. Mereka juga menilai kafir Abu Bakar, Umar, dan Utsman, karena menurut mereka, kepemimpinan itu bersifat warisan dari Rasulullah. Ketiga khalifah itu dinilai merebut kekuasaan khalifah dari tangan Ali bin Abi Thalib.

⁴²Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, hlm. 279-281.

2. Politik Mengendalikan Peran dan Eksistensi Islam

Pada masa kekhalifahan Abu Bakar, persoalan agama masih dalam batas-batas dialog. Hal ini berbeda ketika Islam telah memasuki era imperium atau kerajaan. Sebagian pengamat menyebutkan bahwa masa kekhalifahan dalam tradisi Islam tidak bertahan lama.⁴³ Pernyataan ini didasarkan pada hadits Nabi, bahwa “Kekhilafahan setelah saya, berumur sekitar 32 tahun, setelah itu menjadi kerajaan”. Pada masa kepemimpinan Ali, umur pemerintahan para sahabat Nabi berlangsung selama 32 tahun. Hal ini bukan sebatas retorika normatif, tetapi juga didukung oleh bukti-bukti empirik dalam sejarah kekuasaan pasca Ali, yang ternyata memang berubah menjadi sistem kerajaan.

Kepemimpinan negara atau kerajaan kemudian beralih ke tangan Muawiyah yang berasal dari Bani Umayyah, setelah melalui proses *tahkim* atau genjatan senjata dalam suatu peperangan yang dikenal dengan Perang Shiffin. Kepemimpinan Muawiyah sebenarnya dianggap tidak absah atau tidak *legitimate*. Kepemimpinannya hanya sebatas legitimasi yang “ditolerir” oleh umat Islam dan belum mencapai taraf legitimasi “legal”. Alhasil, trauma pergolakan akibat tewasnya Utsman pada tahun 36 H (656 M) berusaha untuk dilupakan, umat Islam tiba-tiba mendapatkan diri mereka telah berada di bawah kepemimpinan rezim dispotis Muawiyah yang berlangsung pada tahun 40-60 H (661-80 M).⁴⁴

⁴³Menurut Jamal al-Banna, kehilafahan yang mengikuti prinsip-prinsip yang ditegakkan Rasul berakhir pada masa Umar, karena itu, menurutnya, tidak benar kekhilafahan sebagai sesuatu yang mesti dalam Islam. Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, hlm. 144-159.

⁴⁴Abdel Wahhab El-Affandi, *Masyarakat Tak Bernegara*, hlm. 29.

Sejak itulah, hubungan agama dan negara mengalami pergeseran yang begitu drastis. Setelah kekhilafahan berubah menjadi kerajaan, yang diawali oleh kepemimpinan Muawiyah, agama tidak hanya menjadi alat untuk meraih kekuasaan, tetapi juga untuk melegitimasi dan mempertahankan kekuasaan. Untuk mempertahankan kekuasaannya, Muawiyah⁴⁵ mengkampanyekan slogan yang berbau “Jabariyah”, yaitu bahwa apa yang terjadi pada manusia adalah atas kehendak mutlak Tuhan. Oleh karena itu, dengan slogan tersebut, Muawiyah merasa mendapatkan legitimasi untuk membenarkan tindakan-tindakan yang dikehendakinya, terutama tindakan kekerasan untuk mencapai kekuasaan tanpa perlu menerima sanksi teologis dan politik, karena telah menjadi kehendak mutlak Tuhan.

Di pihak lain, muncul wacana tandingan yang dipelopori Muhammad Ali al-Hanafi, putra Ali bin Abi Thalib dari istri keduanya Fatimah binti Hanafiyyah. Dengan kecerdasannya yang luar biasa dan kelihaiannya berargumen, Ali al-Hanafi melontarkan pendapat tentang kebebasan dan tanggung jawab manusia, yaitu bahwa segala sesuatu yang dilakukan manusia terjadi karena perbuatan manusia sendiri, bukan karena intervensi Tuhan. Karena itu, manusia sendirilah yang menanggung resiko dari perbuatannya, bukan Tuhan. Seseorang yang berbuat baik akan dibalas dengan kebaikan dan begitu juga sebaliknya. Wacana kebebasan ini merupakan serangan balik terhadap slogan “jabariyah” yang dikampanyekan oleh Muawiyah.

Di sini, relasi agama dan negara mulai memasuki babak baru. Selama menjadi khalifah, konon Muawiyah hanyalah seorang kepala negara, sedangkan otoritas agama berada di

⁴⁵Said Aqiel Siraj, *Aswaja dalam Lintas Sejarah*, hlm. 47.

tangan para pemikir, baik itu fuqaha, kaum sufi maupun teolog. Sejak itu pula dua otoritas yang berbeda—negara dan agama—dipegang oleh dua kelompok yang ahli di bidangnya masing-masing. Relasi seperti ini pada gilirannya memunculkan dua hal: *Pertama*, ada sebagian pemikir yang berafiliasi pada negara sehingga pemikirannya sejalan dengan kebijakan dan kehendak penguasa. *Kedua*, sebagian lagi menjadi oposan yang kritis dan independen, yang mungkin pemikiran-pemikirannya berseberangan dengan kehendak penguasa. Kasus wacana teologi yang mengandalkan kekuasaan, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariah, hanya sebagian kecil dari contoh yang berkaitan dengan poin kedua ini, selain wacana-wacana fiqh, tasawuf, dan sebagainya. Mu'tazilah misalnya, berkembang ketika berafiliasi dengan kekuasaan negara. Demikian juga Asy'ariah setelah menggantikan Mu'tazilah. Berkembangnya madzhab-madzhab fiqh⁴⁶ juga tidak terlepas dari dukungan kekuasaan. Imam Abu Hanifah—yang berkembang setelah Abu Yusuf muridnya—terkenal sebagai hakim di tiga kekhalifahan Abbasiyah: Khalifah Al-Hadi, Khalifah Al-Mahdi, dan Khalifah Ar-Rasyid. Madzhab Maliki didukung oleh Khalifah Al-Mansur, Madzhab Syafi'i oleh Shalahuddin Al-Ayyubi setelah berhasil merebut Mesir, dan Madzhab Hambali didukung oleh Khalifah Mutawakkil.

Pada umumnya, para fuqaha hidup di dua masa kekhalifahan, Umayyah dan Abbasiyah. Namun demikian, pembentukan madzhab-madzhab baru terjadi pada era kekhalifahan Abbasiyah, yang diawali, misalnya, penerjemahan besar-besaran terhadap buku-buku Yunani, penulisan, dan pembukuan buku-buku karya intelektual, sehingga melahirkan atmosfer keilmuan yang sangat kaya. Sebaliknya, pada masa kekhalifa-

⁴⁶Nurcholis Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 270.

han Umayyah lebih banyak disibukkan oleh persoalan politik dan politisasi agama (*truth claim*), tidak adanya hubungan yang intens antara pusat peradaban ilmu pengetahuan yang ada di Iraq dan Hijaz dengan pusat kekuasaan di Syam, selain adanya sikap diskriminasi dari penguasa terhadap Arab dan non-Arab, dan kurang baiknya hubungan antara ulama dan khalifah.

Hubungan agama dengan negara pada masa pembentukan madzhab menunjukkan babak dan trend baru dalam tradisi peradaban Islam. Di dua masa kekhilafahan ini, hubungan wacana agama dan negara tampaknya saling tarik-menarik, tentunya dengan tujuan untuk mendominasi dan menghegemoni satu sama lain. Pada masa Umayyah, wacana agama diposisikan untuk mendukung kekuasaan khalifah, sedangkan di era Abbasiyah—meskipun tidak menggunakan slogan secara terang-terangan—bahwa negara berkepentingan untuk membantu dinamisasi wacana pemikiran dan agama, memanglah benar. Hanya saja pada masa kekhilafahan ini, wacana agama tidak diposisikan untuk mendukung pribadi khalifah, tetapi untuk mendukung terciptanya stabilitas negara. Posisi agama (baca: wacana agama) didukung oleh negara, baik sebagai wacana keilmuan maupun ideologi resmi negara, atau setidaknya wacana agama dibiarkan berkembang tanpa intervensi negara. Sementara itu, wacana agama yang lain, yang tidak mendapat dukungan negara, hampir dipastikan terancam hilang kedudukannya di tengah-tengah masyarakat. Kasus pasang-surutnya posisi Mu'tazilah dan Asy'ariah hanyalah salah satu bentuk relasi agama dan negara di atas.

Paparan-paparan singkat mengenai prosesi kehadiran Islam sebagaimana tersebut di atas, memberikan pemahaman kepada kita bahwa perjalanan Islam tidaklah mulus dan bebas tantangan. Ia kerap kali berhadapan dengan berbagai tantangan, khususnya tarik-menarik antara Islam itu sendiri dengan realitas, baik realitas keberagamaan, kesukuan, maupun politik. Namun demikian, Islam mampu mengatasi tantangan-tantangan tersebut, karena Islam berhasil mengepankan jalan dialog dengan realitas-realitas yang ditemui.

Dalam pergumulannya dengan tradisi, agama, dan politik, Islam sempat berada pada titik nadir ketika bergumul dengan masalah-masalah yang menyangkut politik. Meskipun pada akhirnya mampu mengatasi pelbagai tarikan kepentingan politik, tidak jarang Islam menjadi alat legitimasi dan justifikasi. Akibatnya, wacana Islam yang dilahirkannya pun kental nuansa ideologisnya, sesuai dengan tarik-menarik kepentingan penggagasnya. Atas dasar itu, tidak salah jika di kemudian hari muncul sekelompok pemikir Arab kontemporer yang mencoba melakukan kritik terhadap wacana Islam klasik. Di antara pemikir Arab kontemporer tersebut terdapat nama Mohammed Arkoun yang mengusung gagasan “kritik akal Islam”, Muhammad Abed al-Jabiri dengan “kritik nalar Arab”, Hassan Hanafi dengan “kiri Islam”, dan Nasr Hamid Abu Zaid dengan “kritik wacana agama”.

BAB III

PROSESI KEHADIRAN ISLAM KE NUSANTARA: PERGUMULAN Mencari Ruang BEREKSISTENSI

Bab sebelumnya telah mengulas asal usul dan identitas eksistensial Islam Arab klasik. Selanjutnya, bab ini membahas “prosesi” kehadiran Islam di Nusantara. Bahasan ini dapat membantu kita mengetahui “sikap” Islam terhadap realitas yang eksis di Nusantara, dan “identitas” Islam yang pertama masuk ke Nusantara. Untuk kepentingan hal tersebut, di sini dibahas tiga hal, yaitu “istilah” Nusantara dan Indonesia, “kondisi eksistensial” agama-agama di Nusantara sebelum datangnya Islam, dan “proses” masuknya Islam ke Nusantara sehingga mampu meraih simpati masyarakat, yang sebelumnya telah menganut agama lokal maupun agama impor.

A. Nusantara dan Indonesia: Dua Nama, Satu Wilayah

Kata Nusantara dan Indonesia penting dideskripsikan secara singkat karena keduanya menunjuk pada satu wilayah yang khusus, namun dalam situasi dan kondisi yang berbeda.

“Nusantara” mewakili masa-masa awal keberadaan wilayah yang kini bernama Indonesia. Nusantara berasal dari akar kata “nusa” dan “antara”. “Nusa” berarti pulau atau

tanah air, sedangkan “antara” berarti jarak, sela, selang, di tengah-tengah dua benda. Kedua kata ini kemudian digabung dengan membuang huruf “a” pada kata “antara”, sehingga menjadi “Nusantara”. Dengan pengertian itu, Nusantara berarti pulau-pulau yang terletak di antara dua, tepatnya di antara dua benua, yaitu Asia dan Australia, dan di antara dua lautan, India dan pasifik. Penamaan demikian tidak lain karena banyaknya pulau di Nusantara, yang berjumlah kurang-lebih 17.000 pulau. Oleh karena itu, banyak pakar menamai Nusantara dengan benua maritim. Luas seluruh daratan Nusantara sekitar 1.919.443 km², sedangkan luas lautan sekitar 5.800.000 km² dengan panjang garis pantai seluruhnya mencapai 81.000 km¹.

Sementara itu, kata “Indonesia” berasal dari bahasa latin, *indus* yang berarti India, dan *nesos* dalam bahasa Yunani kuno, yang berarti pulau. George S.W Earl, seorang etnolog Inggris, pada tahun 1850 mengusulkan istilah *Indunesians*. Salah seorang muridnya yang bernama James Richardson Logan menggunakan perkataan Indonesia sebagai sinonim dari Indian Archipelago. Tetapi, Adolf Bastian yang mempopulerkan nama “Indonesia” dalam bukunya yang berjudul *Indonesien Oder Die Inseln des Malayichen Archipels*. Adapun tokoh Indonesia yang mempopulerkan nama Indonesia adalah Ki Hadjar Dewantara ketika mendirikan biro pers di negeri Belanda dengan nama *Indonesisch pers-Bureau* pada tahun 1913, meskipun Ki Hadjar Dewantara sendiri tidak memaksudkan Indonesia itu sebagai sebuah bangsa atau negara. Tetapi, menurut Syafi’i Ma’arif, Ki Hadjar Dewantara adalah seorang futurolog yang mampu memprediksi masa depan

¹Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), hlm. 55.

Indonesia yang kelak menjadi nama bagi Negara Indonesia tercinta ini.²

Dengan melihat latar belakang etimologi kedua nama di atas, terlintas kesan bahwa jika yang pertama mengambil bentuk “indianisasi” dan yang dibawa dari India adalah budaya dan agama Hindu-Budha, maka yang kedua mengambil bentuk “eropanisasi” dan yang dibawa adalah dalam bentuk kolonialisasi ekonomi, politik, dan agama (Kristen). Selain itu, penting juga ditegaskan bahwa kedua nama itu menunjuk pada suku bangsa kepulauan yang belum terbentuk menjadi sebuah negara seperti dalam wujudnya saat ini. Belakangan nama Indonesia digunakan sebagai nama bagi sebuah bangsa dan negara, yakni bangsa dan negara Indonesia.

Digunakannya Indonesia sebagai sebuah nama negara terjadi pada tahun 1920 yang dideklarasikan oleh PI (Perhimpunan Indonesia), perkumpulan para sarjana Indonesia di negeri Belanda, meskipun pada waktu itu nama Nusantara masih tetap digunakan dan bahkan digunakan secara bergantian dengan nama Indonesia. Untuk kepentingan penulisan buku ini, kedua nama itu akan digunakan secara bergantian, tetapi dengan maksud dan pengertian yang sama. Hanya untuk kepentingan teknis semata nama Nusantara akan lebih sering digunakan pada bab-bab pembahasan.

B. Pergumulan Agama Lokal dan Agama Impor

Sebelum datangnya Islam, masyarakat Nusantara telah menganut dua tradisi agama yang berbeda, yaitu agama asli lokal: dinamisme dan animisme, serta agama impor: Hindu dan Budha. Istilah agama asli lokal dan agama impor mengacu pada asal usul eksistensialnya, bukan pada muatan dan misi-

²*Ibid.*, hlm. catatan kaki no. 16, hlm. 326.

nya. Dinamisme dan animisme disebut sebagai agama lokal karena keduanya “lahir” dari rahim Nusantara, sedangkan agama Hindu dan Budha disebut agama impor karena keduanya tidak lahir dari rahim luar Nusantara, yakni India.

Dinamisme adalah suatu keyakinan bahwa tiap-tiap benda mempunyai kekuatan yang disebut *mana*. *Mana* adalah suatu kekuatan yang kasat mata, kekuatan gaib, misterius, dan tidak dapat dilihat secara kasat mata. Yang dapat dilihat hanyalah efek dari kekuatan gaib tersebut. *Mana* biasanya terdapat pada benda-benda yang mempunyai efek besar, seperti singa, manusia, kayu, batu, dsb. *Mana* terdapat di mana-mana.³ Namun demikian, *mana* tidaklah tetap menempati satu benda. Ia bisa datang dan pergi. Benda lain yang awalnya tidak mempunyai *mana* bisa didatangi dan ditempati oleh *mana*. Oleh karena itulah, seseorang selalu berusaha mencari *mana*.

Mana bisa mempunyai efek yang baik dan bisa pula efek buruk. Karena itu pula manusia berusaha untuk mengontrolnya. Yang bisa mengontrol *mana* terutama adalah ahli sihir atau dukun, melalui upacara tertentu. *Mana* yang baik bisa dicari dan dekati, sebaliknya *mana* yang jahat harus dijauhi. Masyarakat primitif berusaha keras mendapatkan *mana* sebanyak-banyaknya, terutama *mana* yang baik.

Meningkat sedikit, masyarakat primitif kemudian meyakini bahwa seluruh benda, baik yang bernyawa maupun yang tidak, mempunyai roh. Keyakinan ini dalam perspektif perbandingan agama dan filsafat agama dikenal dengan animisme. Animisme merupakan turunan dari *Anima*. *Anima* berasal dari bahasa latin yang artinya jiwa. Roh (jiwa) bisa makan dan minum, oleh karena itu banyak masyarakat pri-

³Harun Nasution, *Falsafah Agama*, cet. ke-8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 23-26.

mitif yang memberi makan pada roh. Roh mempunyai kekuatan dan kehendak, bisa merasa senang dan marah. Yang bisa mengendalikan kemarahannya hanya ahli sihir dan dukun. Roh nenek moyangnya diyakini bergentayangan, dan bisa menyapa manusia dan keluarganya yang masih hidup.⁴ Animisme merupakan keyakinan lanjutan dan yang lebih tinggi dari dinamisme.⁵

Sementara itu, agama Hindu-Budha berasal dari India. Memang, sistem keyakinan India memiliki banyak kemiripan dengan sistem keyakinan masyarakat Nusantara awal, seperti pemujaan terhadap obyek fisik, yang berupa pohon, batu, dsb. Pemujaan seperti itu tidak jauh berbeda dengan tradisi pemujaan dinamisme dan animisme.

Pada awal-awal kehadiran dan dakwahnya, misionaris Hindu-Budha mengunjungi istana-istana di Nusantara, mengkhutbahkan ajaran-ajaran mereka, dan mengajak para penguasa beserta keluarganya untuk memeluk agama Hindu-Budha. Sebagian penguasa yang telah memeluk agama Hindu-Budha, kemudian mereka diajak untuk mendalaminya dengan berkunjung ke India. Setelah kembali ke Nusantara, mereka diminta untuk menyebarkan ajaran dan filosofi Hindu-Budha kepada masyarakat setempat, yang awalnya telah menganut ajaran dinamisme dan animisme.⁶

⁴*Ibid.*, hlm. 26.

⁵Lebih tinggi lagi adalah keyakinan politeisme, yakni keyakinan akan banyak Tuhan, meningkat lagi menuju henoteisme, yakni pengakuan akan satu Tuhan, tetapi tidak menolak adanya Tuhan-tuhan lain, dan kemudian meningkat menjadi monoteisme. *Ibid.*, hlm. 28.

⁶Meskipun terjadi konflik kepentingan antarkedua agama impor itu, keduanya telah mengalami sinkretisasi dengan agama lokal, dinamisme dan animisme. Sinkretisme antara Hindu-Budha dan kultur lokal di kalangan penduduk asli berkembang lewat penyerapan dan akulturasi budaya.

Kedua agama impor itu menguasai Nusantara dalam waktu yang cukup lama, mulai abad ke-6 hingga abad ke-16.⁷ Keduanya didukung oleh negara yang sangat besar. Budha didukung oleh Kerajaan Sriwijaya, sedangkan Hindu didukung oleh Kerajaan Majapahit. Kedua agama impor itu juga meninggalkan prasasti besar yang hingga kini masih tegak berdiri, seperti Candi Borobudur dan Candi Prambanan. Pengaruh keduanya juga terlihat jelas dalam sistem kerajaan di Nusantara. Sriwijaya dikuasai oleh Hindu di bagian selatan Sumatra. Kurang dari satu dekade, kerajaan ini telah melebarkan kekuasaannya hingga sebagian besar pulau Sumatra, bagian barat Jawa, Kalimantan, dan Semenanjung Malaya.⁸ Akhirnya, Sriwijaya menguasai pelabuhan-pelabuhan pesaing kuatnya di wilayah-wilayah ini, dan berkuasa selama enam abad. Menjelang akhir periode India, agama Hindu didukung oleh Kerajaan Majapahit, yang menjadi kantong kekuasaan Hindu-Jawa hingga datangnya Islam. Pada tahun 1513-1528, Majapahit diserang oleh kerajaan Islam Demak, hingga akhirnya menjadi bawahannya.⁹ Takluknya Majapahit membuat sebagian besar elite kerajaan dan penduduknya melarikan diri ke Bali dengan membawa ajaran-ajaran agamanya. Dan, hingga kini Bali tetap menjadi tempat berkembangnya agama Hindu-Budha.¹⁰ Berkuasanya Kerajaan Demak di bumi Nusantara, membuat Islam mulai menyebar ke berbagai wilayah di Nusantara.

⁷Alwi Sihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, cet. ke-7 (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 7.

⁸*Ibid.*, hlm. 6.

⁹Pembahasan mengenai proses penyingkiran Hindu Jawa di bawah Majapahit oleh Islam, lihat Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, cet. ke-6 (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 187-192.

¹⁰Sihab, *Islam Inklusif*, hlm. 6-7.

Lalu, mengapa Hindu-Budha “gagal” mempertahankan dominasi teologisnya di Nusantara? Dan mengapa Islam yang juga sebagai agama impor berhasil menggantikan dominasi teologis Hindu-Budha di Nusantara?

Naquib al-Attas berpendapat bahwa hal itu disebabkan karena agama Hindu terlalu eksklusif dan memiliki sistem kependetaan/strata sosial. Agama ini hanya melibatkan kaum elite pendeta dan penguasa kerajaan, sementara rakyat kebanyakan sama sekali tidak memahami filosofi Hindu-Budha, sehingga mereka merasa terasing dari agamanya, dan sama sekali tidak merasa mendapatkan manfaat dari agama Hindu-Budha tersebut. Sebaliknya, mereka justru tersingkir akibat ajaran kedua agama impor itu.¹¹ Dalam konteks inilah Islam datang dengan membawa ajaran baru, yang tidak se-kadar berdialog dengan budaya lokal sehingga bisa diterima oleh masyarakat setempat dengan pelbagai tingkatan, tetapi juga memuat ajaran yang egaliter. Egalitarianisme ini yang merupakan ajaran dasar Islam tampak sejalan dengan pandangan masyarakat pesisir saat itu,¹² sekaligus sebagai terapi dari keterasingan dan ketersingkiran mereka akibat heirarkisme sosial dan agama dalam agama Hindu-Budha.

C. Prosesi Masuknya Islam ke Nusantara

Dilihat dari asal usulnya, Islam juga termasuk ke dalam kategori agama impor, karena berasal dari dunia Arab. Posisinya di Nusantara tidak lebih sebagai pendatang baru, seperti halnya agama Hindu-Budha. Oleh karena itu, kedatangannya ke Nusantara adalah untuk “mencari ruang bereksistensi” di antara agama-agama dan ajaran-ajaran yang telah ada

¹¹*Ibid.*, hlm. 7-8.

¹²Abdurrahman Mas’ud, *Dari Haromain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 58-59.

dan mapan, seperti animisme dan dinamisme, serta agama Hindu-Budha. Untuk mengetahui “prosesi bereksistensi” itu, Islam perlu dilihat dari proses masuknya ke bumi Nusantara ini, meskipun proses masuknya Islam ke Nusantara masih tampak kabur dan memicu kontroversi.

Sesungguhnya, tidak ada kesepakatan di antara pengamat/peneliti mengenai masuknya Islam ke Nusantara (Indonesia).¹³ Dan, hal-hal apa saja yang tidak mereka sepakati juga berbeda-beda. Azyumardi Azra, misalnya, menyebutnya dalam tiga hal, yakni asal, pembawa, dan waktu.¹⁴ Nur Syam menyebut empat hal, yakni di mana, kapan, dan dari mana Islam datang hingga berkembang di Nusantara.¹⁵ Sementara itu, Noorduyn melihatnya dari tiga segi tahapan, yakni kedatangan, penerimaan, dan penyebaran.¹⁶ Sebagai rincian dari pelbagai tawaran di atas, bisa dirumuskan bahwa perbedaan antarpeneliti tersebut sebenarnya menyangkut beberapa hal berikut: tempat asal kedatangan Islam pertama kali, pembawa pertama agama Islam, waktu kedatangan Islam, tempat pertama di Nusantara yang didatangi Islam, daerah tempat Islam berkembang, identitas Islam yang pertama masuk dan yang berpengaruh dalam proses Islamisasi, dan mengapa masyarakat Indonesia dengan cepat menganut agama Islam.¹⁷

¹³M.C. Recklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, cet. ke-9 (Yogyakarta: Gajahmada University Press), 2007, hlm. 3.

¹⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 2.

¹⁵Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS), 2005, hlm. 59.

¹⁶Ahmad Saewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad VI Sampai VII* (Jakarta: Yayasan Obor, 2005), hlm. 80.

¹⁷Bandingkan dengan Alwi Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 4-12; Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007), hlm. 32-44.

Masing-masing unsur itu saling terkait satu sama lain, tergantung pada teori yang digunakannya.

Mengenai tempat asal kedatangan Islam yang pertama kali masuk ke Indonesia, para peneliti dengan pelbagai teorinya mempunyai kesimpulan yang berbeda-beda. Paling tidak terdapat lima teori yang berhasil diidentifikasi mengenai masalah ini.

Pertama, para peneliti Belanda seperti Drewes dan Snouck Hurgronje menyatakan bahwa Islam datang dari India. Keduanya mendasarkan alasannya pada adanya kesamaan antara madzhab orang-orang Arab yang ada di Gujarat dan Malabar dengan madzhab Nusantara, yakni madzhab Syafi'i. *Kedua*, S.Q. Fatimi menyatakan bahwa Islam datang dari Bengal. Menurutnya, batu nisan makam Malik al-Saleh yang selama ini diyakini sebagian peneliti sebagai bukti, sama sekali berbeda dengan batu nisan yang ada di Gujarat. Sebaliknya, batu nisan Fatimah Binti Maimun yang ada di Leran, Gresik, Jawa Timur pada 475 H/1082 M justru sama dengan batu nisan yang ada di Bengal, meskipun diragukan kebenarannya oleh Ricklefs.¹⁸ *Ketiga*, Thomas W. Arnold meyakini Islam datang dari Colomander dan Malabar, dengan alasan adanya kesamaan madzhab antara Nusantara dengan Colomander dan Malabar. *Keempat*, Naquib al-Attas menyatakan bahwa Islam yang datang ke Indonesia berasal dari Arab.¹⁹ *Kelima*, Housein Djayadiningrat berteori bahwa Islam datang dari Persia.²⁰ Teorinya ini didasarkan pada beberapa kesamaan tradisi antara Nusantara dan Persia, seperti ajaran Manunggaling Kawula Gusti-nya Syekh Siti Jenar dengan konsep

¹⁸Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 3-4.

¹⁹Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 59-60.

²⁰Muhammad Jafar Iqbal, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas (Jakarta: Citra, 2006), hlm. 13-17.

Wihdat al-Wujud-nya al-Hallaj (Persia), peringatan Assyura (tanggal 10 Muharram) yang berkaitan dengan peringatan hari wafatnya Husein bin Ali di Karbala,²¹ dan penggunaan bedug di masjid-masjid.²²

Perbedaan pendapat antarpeneliti juga menyangkut waktu kedatangan Islam ke Nusantara. Sebagian peneliti menyatakan bahwa Islam datang ke Indonesia pada abad ke-1 H/ke-7 M, seperti yang diyakini oleh Naquib al-Attas, Fatimi, dan Uka Thandrasasmita, dan Islam mulai berkembang pesat pada abad ke-8 M. Sebagian lainnya meyakini Islam datang pada abad ke-13 M. Pendapat ini umumnya diyakini oleh para sejarawan Belanda. Namun, teori ini mendapat banyak sanggahan dari banyak peneliti, yang mensinyalir bahwa abad ke-13 M merupakan masa perkembangan dan perluasan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara. Sebagai sintesisnya, bisa dikatakan bahwa Islam datang ke Nusantara pada abad ke-7 M, yang ditandai dengan berdirinya kampung-kampung muslim pada abad ke-2 H/ke-8 M,²³ dan berkembang luas pada abad ke-13 M.

Demikian juga mengenai pembawa Islam masuk ke Indonesia, apa motif dan sarana yang digunakannya, hingga kini belum dapat dipastikan. Sebagian berpendapat bahwa Islam dibawa oleh para pedagang, baik dari Arab, India, Persia maupun Cina. Sebagian lagi menyatakan Islam dibawa oleh para sufi. Namun demikian, hal yang penting untuk dicatat adalah bahwa Islam tentu saja awalnya datang dari Arab melalui perdagangan. Seperti kita ketahui, masyarakat Arab

²¹Syam, *Islam Pesisir*, hlm . 66-67; Huda, *Islam Nusantara*, hlm. 37-38.

²²Abdul Karim, *Islam Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 43.

²³Azhar Arsyad, "Islam Masuk dan Berkembang di Nusantara secara Damai", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus Af, *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 76.

saat itu memang memiliki tradisi dan semangat berdagang ke luar wilayah mereka.²⁴ Tradisi itu membuat mereka terbiasa melakukan perjalanan jauh ke luar wilayah Arab, yaitu ke India, Persia, Cina, termasuk juga ke Indonesia. Dari pendapat itu sangat mungkin—dan memang layak untuk dijadikan pegangan dan kesimpulan—Islam dibawa oleh para sufi-pedagang.²⁵ Asumsi seperti itu tidaklah keliru karena para penguasa setempat juga memikirkan masalah ekonomi dan politik dalam negeri. Bahkan untuk memperkuat posisinya secara politik dan ekonomi, mereka—terpaksa atau tidak—memeluk Islam guna memperoleh simpati dan dukungan dari para saudagar muslim tersebut. Dengan modus seperti itu, hampir dapat dipastikan bahwa penguasa-penguasa Nusantara dengan mudah menjalin perdagangan yang lebih luas dengan dunia luar.²⁶ Di sisi lain, untuk memperkuat jaringannya di Nusantara, baik untuk kepentingan memperlancar penyebaran Islam maupun kepentingan perdagangan, para saudagar muslim itu melakukan ikatan pernikahan dengan warga setempat, umumnya dengan kerabat kerajaan.²⁷

²⁴Arsyad, "Islam Masuk dan Berkembang di Nusantara secara Damai", hlm. 78.

²⁵Para peneliti berbeda pendapat mengenai siapa pembawanya. Kebanyakan berpendapat bahwa Islam dibawa oleh para pedagang. Tetapi, ada pendapat lain yang perlu dipertimbangkan, yang menyatakan bahwa pembawanya adalah da'i sufi dari Bengal. Syam, *Islam Pesisir*, hlm. 64. Menurut Abdurrahman Mas'ud, sulit menentukan masalah ini, karena pada saat itu, terkadang pedagang dan sufi menjadi satu hal yang tak terpisah ada pada diri seseorang. Dia mencontohkan Sunan Kudus, yang mempunyai dua titel: sufi dan pedagang. Lihat, Mas'ud, *Dari Haromain ke Nusantara*, hlm. 54.

²⁶*Ibid.*, hlm. 53.

²⁷Ini sekaligus menolak beberapa tuduhan bahwa Islam disebarkan melalui jalan kekerasan. Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 126-127.

Selanjutnya adalah mengenai daerah yang menjadi tujuan pertama Islam datang. Ada dua daerah yang mendapat pengaruh Islam pertama kali, yakni daerah Sumatra yang merupakan jalur perdagangan internasional, dan Jawa. Tingkat keterpengaruhan kedua daerah itu pun juga berbeda. Awalnya, Islam berpengaruh di daerah yang tidak dikuasai oleh Hindu-Budha, seperti Aceh, Sumatra Barat, Banten, dan Makassar. Islam yang menyebar di daerah-daerah ini konon masih murni (belum berakulturasi dengan tradisi lokal setempat). Sementara itu, Islam yang datang ke Jawa justru berbarengan dengan masa kejayaan kerajaan Hindu-Budha. Oleh karena itu, Islam di Jawa bersifat sinkretis.²⁸

Sebagaimana halnya dengan persoalan lainnya, perbedaan pendapat antarpeneliti juga terjadi pada masalah identitas Islam yang pertama masuk dan berpengaruh di Nusantara. Peneliti yang melihat dari aspek batu nisan, tentu Islam yang beraliran fiqh Syafi'i yang diyakini pertama kali masuk. Namun, jika dilihat dari kuatnya keterpengaruhan, maka tasawuf menempati posisi penting dalam proses Islamisasi di Nusantara,²⁹ meskipun masih diragukan oleh sebagian peneliti.³⁰ Argumen para peneliti yang berpegang pada tasawuf adalah pada aspek keluwesan Islam, sikap komprominya dengan tradisi—suatu aspek Islam yang sulit ditemukan da-

²⁸Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 40.

²⁹Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 13, 8.; Delear Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, cet. ke-8 (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 12; Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 127-132; Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 17-18.

³⁰Menurut Ricklefs, tasawuf memang bagian dari Islamisasi, tetapi perannya yang pasti masih belum jelas. Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia*, hlm. 18.

lam tradisi hukum Islam (fiqh),³¹ baik praktik hukum yang terkait dengan masalah profan (duniawi) maupun masalah sakral (ukhrowi), entah yang berasal dari agama asli Indonesia (animisme dan dinamisme) maupun tradisi Hindu-Budha.

Pendapat yang terakhir ini tampaknya lebih mendekati kenyataan (kebenaran). Sebab, Islam masuk ke Nusantara pada saat posisi Islam dan umat Islam di Timur Tengah, sebagai pusat Islam, mengalami kemunduran, yakni akibat jatuhnya Baghdad ke tangan penguasa Mongol tahun 1258. Pada era kemunduran Islam ini, para ilmuwan muslim lebih banyak beralih pada disiplin tasawuf, sehingga membuat tasawuf lebih tampak dominan dalam cakrawala pemikiran Islam.³² Tak heran jika kalangan sufi muslim, yang sebagian besar berprofesi sebagai pedagang yang mengelilingi banyak negeri, berhasil membawa Islam tasawuf berkembang dengan cepat di daerah-daerah tempat persinggahannya, tak terkecuali di Nusantra.³³ Hal ini didukung pula oleh metode dan proses penyebarannya yang bersifat “mewarnai” tradisi lokal setempat, alih-alih menentangnya.³⁴ Mengapa tasawuf lebih bisa “mewarnai” tradisi lokal setempat? Hal ini didasarkan pada adanya kesamaan ajaran antara tasawuf dengan nilai-nilai tradisi lokal setempat, baik dengan tradisi agama asli lokal (dinamisme dan animisme) maupun impor Hindu dan Budha. Hasil dari pergumulan Islam dengan agama lokal dan agama impor itu kemudian mewujudkan dalam bentuk ajaran,

³¹Contohnya, peperangan antara kaum pembaharu dengan tetua adat. Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 21-22; Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 127-132.

³²Recklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 18; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 4-5.

³³Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 126.

³⁴*Ibid.*, hlm. 129.

yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai Islam sinkretis. Dari pergumulan tasawuf itulah lalu muncul apa yang dikenal sebagai Islam Jawa.³⁵

Lebih dari itu dan penting untuk dicatat adalah bahwa proses pergumulan Islam dengan agama lokal dan agama impor itu berlangsung secara damai dan nirkekerasan, baik secara wacana maupun fisik. Masyarakat tidak dipaksa untuk memilih agama tertentu serta diberi keleluasaan untuk memeluk agama yang sesuai dengan pilihan hati nuraninya. Di sisi lain, agama yang tidak dipilihnya, dibiarkan berkembang atau tersingkir secara damai pula. Masuknya Islam secara damai inilah yang merupakan ikon penting Islam Indonesia.³⁶

Lalu, bagaimana dengan masalah Islam yang telah meluas dan menjadi bagian penting dari kehidupan keagamaan di Nusantara? Pertanyaan inilah yang akan dibahas pada bagian selanjutnya.

³⁵Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, hlm. 53.

³⁶Abd. A'la, "Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan" (Risalah Guru Besar) di IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008), hlm. 1.

BAB IV

WAJAH ISLAM NUSANTARA: PERGUMULAN MEREKUT DOMINASI

Jika prosesi kehadiran Islam di bumi Nusantara pada awalnya bertujuan untuk mencari “ruang bereksistensi”, tidak demikian halnya ketika Islam telah mapan eksistensinya dan mulai menyebar ke pelbagai daerah di Nusantara. Islam pada fase ini tidak lagi untuk mencari ruang bereksistensi, tetapi untuk “berkembang” dan “mendominasi”. Karena setiap agama mempunyai misi mengembangkan dan mendominasi, maka setiap upaya mengembangkan selalu bertujuan untuk menguasai.

Dua tugas suci agama itu tentu saja mendapat reaksi dan tantangan dari agama lain, budaya setempat, dan dari aliran yang berbeda dalam internal agama itu sendiri. Pergumulan pun tidak bisa dihindari. Dalam konteks prosesi perjalanan eksistensial Islam di Nusantara, pergumulan melibatkan sesama penganut Islam, yakni tasawuf falsafi *versus* tasawuf sunni; umat Islam *versus* kolonialis asing, yakni Portugis, Belanda dan Jepang; kaum pembaharu *versus* pembela tradisi; umat Islam *versus* pemerintah; dan di era kemerdekaan antara aliran Islam. Di bawah ini dijelaskan pergumulan-pergumulan tersebut.

Bahasan di bawah ini diawali dari perjalanan dan perkembangan eksistensial Islam sufistik, serta pengumpulannya dengan realitas budaya lokal di Nusantara. Hal ini penting mengingat Islam sufistik (tasawuf) merupakan identitas Islam awal yang hadir dan berdialog damai dengan budaya lokal sehingga Islam mudah menemukan ruang bereksistensi di Nusantara. Bahasan deskriptif ini berguna untuk memotret jejak perjalanan dan perkembangan eksistensial Islam pada masa-masa selanjutnya.

A. Pergumulan Islam Era Awal di Nusantara: Tasawuf Falsafi *versus* Tasawuf Sunni

Secara historis, tasawuf telah berkembang sejak turunnya Islam. Namun demikian, secara konseptual, esensi dan eksistensi tasawuf masih dalam perdebatan hangat, bahkan menimbulkan kontroversi. Kontroversi itu tidak hanya menyangkut hubungannya dengan Islam, tetapi juga menyangkut konsep tasawuf. Jika yang pertama berkaitan dengan persoalan apakah tasawuf merupakan bagian dari ajaran Islam,¹ maka yang kedua berkaitan dengan persoalan apakah tasawuf merupakan sesuatu yang berkaitan dengan pengalaman atau konsep.

Mengenai persoalan yang pertama, muncul beberapa pendapat di kalangan pemikir modern yang pada umumnya berposisi sebagai peneliti. Di antara mereka, ada yang menilai tasawuf sebagai perkembangan eksotis, dan sebagian jejaknya berasal dari sumber asing. Sebut saja, misalnya, tasawuf dinilai sebagai kelanjutan dari tradisi asketisme Kristiani; menjalankan peniadaan diri yang dipinjam dari Budhisme;

¹Muhammad Abd. Haq Anshori, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sirhindi*, cet. ke-2, (Jakarta: Srigunting, PT Prajaganvindo Persada, 2001), hlm. 97.

keinginan untuk mengetahui realitas luhur melalui pemurnian jiwa dan iluminasi yang berasal dari gnostisisme; serta pandangan kegandaan yang berasal dari kebersatuannya neoplatonisme dan teosofi monistik dari Vedanta India.²

Sebagian kelompok lagi menentang pandangan di atas, dan menilai tasawuf sebagai bagian esensial dari ajaran Islam. Menurut mereka—yang pada umumnya berasal dari orang dalam sendiri, baik yang pernah mengalami perjalanan sufistik menjadi sufi maupun sebagai peneliti yang bersimpati pada tasawuf—kehidupan bersahaja yang dijalankan para sufi benar-benar mengikuti ajaran Rasul dan para sahabatnya; pengasingan diri dari keramaian juga sesuai dengan syari'at karena itu dilakukan, salah satunya, untuk menghindarkan diri dari pengaruh pemerintahan yang korup; begitu juga pandangan metafisiknya dalam tasawuf yang merupakan turunan dari al-Qur'an.³

Lebih praktis lagi, perdebatan yang menyulut kontroversi itu kemudian masuk juga pada sisi materi tasawuf itu sendiri, dan melibatkan orang dalam sendiri. Inilah perbedaannya dengan yang di atas. Jika perdebatan di atas berkaitan dengan pandangan orang dalam (*in sider*) dengan orang luar (*out sider*) mengenai relasi tasawuf dengan Islam, yang kedua berkaitan dengan pandangan antara orang dalam sendiri mengenai esensi dan hakikat tasawuf itu sendiri. Jika yang pertama bertujuan mendiskreditkan tasawuf dan menempatkannya sebagai hal yang terpengaruh oleh asing, maka yang kedua hendak memurnikan tasawuf dari unsur-unsur asing.

²*Ibid.*

³*Ibid.*, hlm. 97-98; Bandingkan dengan pandangan Abdul Halim Mahmud. Abdul Halim Mahmud, *Qadliyyat al-Tasawwuf: al-Munqid min al-Dlalâl*, cet. ke-5 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2003), hlm. 261-262.

Kontroversi, khususnya yang terkait dengan konsep tasawuf, para sufi berbeda-beda dalam mendefinisikan tasawuf, dan bahkan mereka hanya mampu mengambil satu dimensi saja dari hakikat tasawuf.⁴ Sebagian kaum sufi memahami tasawuf sebagai “pengalaman” batin dan jiwa seseorang;⁵ sebagian lagi memahaminya sebagai “tindakan pencarian” akan kenyataan, pencerahan, dan ma’rifat yang kemudian melahirkan ucapan-ucapan sufi yang mengundang kontroversi;⁶ dan ada pula yang memahaminya sebagai “pencerahan pengalaman” tentang yang *fana* dan *baqa*.⁷ Berbarengan dengan perdebatan tersebut, persoalan utama yang menyulut kontroversi hebat adalah masalah metafisika, yakni tepatnya konsep tentang *wujud*.⁸

Ada dua aliran besar dalam disiplin tasawuf dalam pergumulan dan perdebatan yang hebat dalam dunia tasawuf saat itu, terutama dalam hubungannya dengan konsep wujud. Kedua aliran besar itu lahir ketika tokoh-tokoh dari aliran-aliran itu melakukan pembedaan antara tasawuf ortodoks dan tasawuf falsafi, berikut dengan penilaian-penilaian yang dialamatkan terhadap keduanya.⁹ Aliran pertama dianggap mewakili tasawuf Islami, aliran kedua dipengaruhi oleh tra-

⁴Alwi Sihab, *Islam Sufistik*, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 30-32.

⁵Abd. Haq Anshori, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme*, hlm. 45-46.

⁶*Ibid.*, hlm. 41-42.

⁷*Ibid.*, hlm.45-46.

⁸Ada beberapa tema pokok yang menjadi bahasan tasawuf pada awalnya yang meliputi kehidupan asketis, kemudian disusul tiga persoalan: penguatan jiwa, teori-teori tentang akhlak, terutama mengenai berakhlak yang baik, dan persoalan metafisika, yakni tentang ketunggalan hakikat Ilahi atau kemutlakan Tuhan. M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2004), hlm. 32; Dikutip dari Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Indonesia* (Yogyakarta: Arrus Media, 2007), hlm. 243-244.

⁹Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 32-33.

disi asing. Dalam perkembangannya, masing-masing aliran saling menuduh satu sama lain sebagai aliran murtad atau kafir, baik yang berkembang di di Timur Tengah maupun di Indonesia.

Dalam perkembangan selanjutnya, aliran tasawuf falsafi terbagi menjadi dua fase: fase sebelum al-Ghazali dan fase pasca al-Ghazali. Al-Ghazali menjadi batas fase tasawuf falsafi, karena dia dianggap sebagai pemikir yang mampu memadukan pemikiran tasawuf dan syari'ah, yang menjadi pokok kontroversi saat itu, sebagai kritik terhadap aliran tasawuf falsafi. Di antara tokoh yang "direspons" al-Ghazali dari aliran tasawuf falsafi adalah al-Hallaj dan Abu Yazid al-Bustami, sedangkan tokoh yang tetap melanjutkan aliran tasawuf falsafi setelah al-Ghazali adalah Ibnu Arabi, Suhrawardi, dan al-Burhanpuri.

Konsep tasawuf falsafi yang paling penting adalah konsep *fana'* dan *baqa'*, *ittihad*, *hulul*, dan *wahdat al-wujud*. Tokoh yang pertama kali mencetuskan konsep *fana'* dan *baqa'* adalah Abu Yazid al-Bustami. *Fana'* dan *baqa'* merupakan dua sisi yang berlawanan. Jika yang satu hilang, otomatis yang satunya muncul. Jika perbuatan baik muncul, maka perbuatan jelek hilang. Jika raga hilang, maka yang muncul adalah jiwa. Begitu juga sebaliknya.

Secara harfiah, *fana'* berarti lebur, hancur, musnah, lenyap, hilang atau tiada, sedangkan *baqa'* berarti kekal, abadi, hidup, terus, dan tetap.¹⁰ Dalam konteks tasawuf, *fana'* berarti pengalaman seorang sufi yang merasakan hilangnya perasaan dan kesadaran akan dirinya dan alam sekitarnya. Dan memang inilah yang diharapkan seorang sufi, yakni penghancuran akan dirinya yang disebut *fana' al-nafsi*. Dia

¹⁰Harun Nasutian, *Filsafat dan Mistisisme* (Jakarta: Bulan Bintang), hlm. 79.

berharap raganya hilang dan yang tinggal hanyalah jiwanya. Ketika kondisi itu tercapai maka dia telah menyatu dengan Tuhan. Saat menyatu dengan Tuhan itulah, sufi masuk ke realitas yang kekal, yang disebut *baqa'*. Dia kekal bersama Tuhan. Pada saat sufi menyatu dengan Tuhan, maka pengalaman itu akan disebut *ittihad*.

Ittihad merupakan tingkatan tertinggi yang dicapai oleh sufi. Yaitu, suatu tingkatan menyatunya yang mencintai dan dicintai, sehingga salah satu dari keduanya bisa memanggil yang satunya dengan “Hai Aku”. Dalam kondisi *ittihad*, sufi akan dapat melihat dan mendengar sesuatu yang tidak dapat dilihat dan didengar oleh manusia kebanyakan. Saat itulah sering keluar ungkapan-ungkapan yang aneh dari mulut sufi, yang dalam istilah tasawuf disebut *syathahat*.¹¹

Abu Yazid al-Bustami adalah sufi yang terkenal dengan doktrin *fana'*-nya, yang kemudian melahirkan paham *ittihad*.¹² Ketika mengalami penyatuan dengan Tuhan, al-Bustami sering mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang aneh, seperti misalnya “Tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku”, “Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, dan Maha Besar Aku”. Namun, ungkapan tersebut tidak dimaksudkan bahwa dirinya adalah Tuhan. Ungkapan tersebut hanyalah *syathahat* al-Bustami, yang muncul ketika dirinya mengalami penyatuan dengan Tuhan.¹³

Ungkapan-ungkapan filosofis al-Bustami kemudian dilanjutkan oleh al-Hallaj, yang terkenal dengan konsep *Hulul*-nya. *Hulul* adalah suatu paham tasawuf yang menyatakan

¹¹Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 261-262.

¹²Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, cet. ke-2 (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 134-115.

¹³Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, hlm. 263-264.

bahwa Tuhan mengambil tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada di dalam tubuh itu lenyap.¹⁴ Al-Hallaj menganggap Tuhan dan manusia mempunyai sifat *lahut* (ketuhanan) dan *nasut* (kemanusiaan). Dengan kedua sifat itu, bisa jadi keduanya bersatu dalam bentuk *hulul*.¹⁵ Tuhan menempati tubuh manusia, setelah sifat-sifat kemanusiaan manusia hilang. Di antara ucapan *syathahat* al-Hallaj yang terkenal adalah “tinggalkan sifat makhluk sehingga engkau menjadi Dia, dan Dia menjadi engkau, dari titik pandang hakikat”; dan ungkapan “Ana al-Haq”. Ungkapan-ungkapan ini merupakan turunan dari paham *hulul* al-Hallaj.

Aliran tasawuf falsafi menguasai dunia tasawuf pada abad ke-5 H. Pada saat yang sama, pertentangan antara sufi dan faqih telah mengemuka.¹⁶ Pada saat itulah muncul Imam Qusyairi dan al-Ghazali yang menawarkan obat mujarrab untuk mengharmonisasikan hubungan tasawuf dengan syari’at. Al-Ghazali memandang tasawuf falsafi telah menyimpang dari al-Qur’an dan hadits. Setelah melakukan kritik tajam dan menawarkan solusinya, al-Ghazali berhasil menawarkan pandangan harmonis antara tasawuf dan ajaran Islam, yang kemudian melahirkan paham tasawuf sunni, yakni suatu aliran tasawuf lebih mementingkan aspek akhlak.¹⁷ Sejak itulah al-Ghazali menjadi ikon pembela tasawuf dan syari’at secara bersama-sama, dengan karya utamanya *Ihya’ Ulumuddin*.

Namun demikian, jalan tengah yang ditawarkan al-Ghazali tidak lantas menjadikan tasawuf falsafi mati atau terpinggirkan. Pada abad ke-6-7 H, muncul tokoh-tokoh tasawuf fal-

¹⁴*Ibid.*, hlm. 264-265.

¹⁵Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, hlm. 136.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 244-245.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 46-47.

safi. Sebut saja misalnya Ibnu Arabi dan Suhrawardi. Kedua tokoh ini, yang hidup pasca al-Ghazali, menempuh jalan yang lebih ekstrem dari kedua figur sufi filsuf sebelumnya, yakni memadukan sufisme klasik dengan neo-platonisme dan teologi Islam.¹⁸ Sebagaimana al-Bustami dan al-Hallaj, Ibnu Arabi juga menuai kontroversi karena paham tasawufnya juga menyentuh persoalan-persoalan metafisik. Ibnu Arabi menawarkan kemanunggalan wujud: wujud Tuhan dan wujud manusia, yang kemudian dikenal dengan paham *Wahdat al-Wujud*.

Menurut paham *Wahdat al-Wujud*, setiap yang ada mempunyai dua wujud: “wujud luar” yang disebut *ard* dan *khalq* dan mempunyai sifat kemakhlukan, dan “wujud dalam” yang disebut *jawhar* dan *haq* dan mempunyai sifat ketuhanan. Dengan lain kata, tiap-tiap wujud mempunyai sifat kemakhlukan dan sifat ketuhanan sekaligus. Yang paling utama dari kedua aspek ini adalah aspek *jawhar*, yang merupakan aspek yang *haq*. Aspek inilah yang merupakan aspek yang hakiki dari wujud. Ia merupakan wujud hakiki. Yang masuk ke dalam aspek yang *jawhar* ini adalah Tuhan. Karena itulah, *Wahdat al-Wujud* menyatakan bahwa tidak ada yang wujud melainkan wujud Allah. Sementara itu, alam termasuk di dalamnya manusia, adalah manifestasi Tuhan, yang sifatnya mungkin. Ia ada karena adanya Allah. Oleh karena itu, paham ini menyatakan bahwa hanya ada satu wujud, yakni wujud Tuhan. Bisa dikatakan Tuhan adalah alam, dan alam adalah Tuhan. Dikatakan demikian karena alam merupakan emanasi dari Allah.¹⁹

¹⁸Julian Baldick, *Islam Mistik*, hlm.114; Simuh, *Tasawuf*, hlm. 141.

¹⁹Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, hlm. 268-269.

Paham *Wahdat al-Wujud* ini memicu kontroversi di kalangan umat Islam di negara-negara Timur Tengah, tak terkecuali juga di Nusantara²⁰ terutama melalui al-Burhanpuri dengan karya kecilnya, *Tuhfat Al-Mursalah*,²¹ yang membahas konsep “wujudiyah martabat tujuh”, sebagai kelanjutan dari pemikiran Ibnu Arabi. Di Nusantara, kita menjumpai Hamzah Fansuri di Aceh dan Syekh Siti Jenar di Jawa, yang dianggap mewakili aliran “tasawuf falsafi”. Sementara itu, Syekh Nuruddin al-Raniri (Aceh) dianggap mewakili aliran “tasawuf ortodoks”,²² dan Sunan Kalijaga sebagai sufi sunni (Jawa). Syekh Yusuf al-Makassari dianggap mewakili “jalan tengah” dari kedua aliran di atas dan sekaligus sebagai salah satu “mujaddid” dalam bidang tasawuf.²³

Tokoh-tokoh sufi di atas dengan alirannya masing-masing merupakan khazanah yang terus berkembang hingga saat ini. Untuk mengetahui lebih jelas, di bawah ini dipaparkan secara singkat riwayat dan pemikiran mereka, sehingga memicu kontroversi di kalangan umat Islam.

²⁰Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 32; Sementara itu, Pigeand membagi aliran pemikiran Islam di Indonesia pada abad XV-XIX menjadi dua: Tasawuf dan Ahlussunnah wal Jama'ah. Yang dimasukkan ke dalam kelompok tasawuf adalah tasawuf falsafi dalam kategori yang umum, sedangkan tasawuf sunni dimasukkan ke dalam aliran *ahlussunnah wal jama'ah*. *Ibid.*, hlm. 36-37.

²¹Al-Burhanpuri, “al-Tuhfat al-Mursalah”, dalam Wan Mohd Shoghbir Abdullah, *Hidāyats Sālikin, Syekh Abdussamad al-Falimbani* (Kuala Lumpur: Khazanah Fatimiyah, 2000), hlm. 234-258.

²²Simuh, *Tasawuf*, hlm. 172-179.

²³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 28-290.

1. Sufi Filsuf, Sufi Sunni, dan Sufi Syuhudi di Sumatra

Aliran tasawuf falsafi dan sunni sama-sama bergandengan tangan dengan penguasa, tetapi berbeda dalam hal penyikapannya terhadap aliran lainnya. Ketika bergandengan tangan dengan penguasa, Hamzah Fansuri sangat menghindari kekerasan, baik secara fisik maupun wacana. Sebaliknya, ketika berkuasa, al-Raniri menyerang keras Hamzah Fansuri. Bahkan al-Raniri meminta Sultan Iskandar Tsani (1636-1641), penguasa Aceh saat itu, membakar karya-karya Hamzah Fansuri.²⁴ Kemenangan pergumulan keduanya pun tergantung pada sejauhmana mereka dekat dengan kekuasaan. Lalu, muncullah sufi sintesis yang mencoba mengambil jalan tengah dari dua model sebelumnya, yakni Syekh Yusuf al-Makassari yang dikenal sebagai sufi syuhudi.

Secara sistematis, bahasan di bawah ini dimulai dari tasawuf falsafi, tasawuf sunni, lalu tasawuf syuhudi untuk mengetahui prosesi perkembangan Islam di Nusantara, berikut pengaruhnya terhadap perkembangan Islam pada periode selanjutnya. Sebab, jika dilihat dari sejarah Islam Nusantara, periode ini menjadi titik awal permulaan konflik dalam beragama di Nusantara.

a. Para Sufi Filsuf di Wilayah Sumatra

Ada tiga tokoh besar filsuf yang mewakili tasawuf falsafi di Nusantara pada sekitar abad ke-16–17 M., dan ketiganya sangat mewarnai perjalanan tasawuf falsafi di Nusantara, yakni Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, dan Syekh Siti Jenar. Dua yang pertama mewakili daerah Aceh dan Sumatra, yang ketiga mewakili Jawa. Ketiga sufi filsuf ini dideskrip-

²⁴M.C. Recklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, cet. ke-9 (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2007), hlm. 78; Taufik Abdullah, *Agama dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 125-126.

sikan secara singkat berikut pergulatannya dengan para sufi sunni.

1) **Hamzah Fansuri: Pengusung Tasawuf Falsafi**

Hamzah Fansuri hidup pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda, di Kerajaan Aceh, antara tahun 1589-1602 M. Tidak banyak informasi yang ditulis mengenai biografi Hamzah Fansuri.²⁵ Dia dilahirkan di kota Barus, sebuah kota yang oleh orang Arab kala itu dinamai “fansur”.²⁶ Kota Fansur terletak di pantai Barat propinsi Sumatra Utara, antara Singkel dan Sibolga. Tidak diketahui dengan pasti tanggal lahir dan meninggalnya. Diperkirakan bahwa dia hidup sebelum tahun 1630-an, dengan pertimbangan bahwa Syamsuddin Sumatrani, sebagai murid dan pengikutnya, meninggal pada tahun 1630.²⁷ Jelasnya—dan tidak ada keraguan sedikit pun—Fansuri adalah ulama besar tanah Melayu, berasal dari Fansur, pusat pengetahuan Islam lama di Aceh Barat Daya.²⁸

Sedikit catatan menyebutkan bahwa Fansuri mempunyai kemampuan dalam tiga bahasa: Melayu, Arab, dan Persia. Dengan kemampuan tersebut, Fansuri berkelana ke pelbagai belahan dunia Islam yang menjadi pusat peradaban Islam terutama di Timur Tengah, seperti Iraq, Makkah, Madinah, India, dan Persia. Di Iraq, Fansuri mendapat penghargaan

²⁵*Ibid.*, hlm. 198.

²⁶Hamzah Fansuri lahir di Fansur diketahui dari tulisan Hamzah sendiri, seperti “Hamzah Nur asalnya Fansuri, mendapat wujud di tanah Syahru Nawi, beroleh khilafat ilmu yang ‘ali, daripada Abdul Qadir Sayyid Jailani”. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlash, 1980), hlm. 35-36.

²⁷Abdur Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad Ke-19* (Jakarta: INIS, t.t.), hlm. 51.

²⁸Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 198.

Tarekat Jailani dari syekhnya. Sekembalinya ke Indonesia, dia kemudian melakukan perjalanan ke daerah Pahang, Kedah, dan Jawa.²⁹

Meskipun sulit menemukan secara pasti tokoh-tokoh sufi yang mempengaruhinya, paling tidak terdapat beberapa catatan bahwa di dalam karya-karyanya, dia acapkali menyebut nama-nama sufi besar, seperti Abu Yazid al-Bustami, al-Junaidi, al-Hallaj, al-Ghazali, al-Mas'udi, al-Aththar, al-Rum, al-Iraqi, al-Maghribi Syakh Ni'matullah, al-Jami, dan Ibnu Arabi. Ada kesan kuat bahwa al-Hallaj dan Ibnu Arabi mewarnai pemikiran tasawufnya, terutama mengenai konsep *Wahdat al-Wujud*. Pengaruh kedua sufi filsuf ini telah membuat Fansuri dikenal sebagai penganut tasawuf falsafi dengan paham *Wahdat al-Wujud*.

Fansuri merupakan penulis produktif dalam bidang tasawuf dan kesusastraan sufi pertama sepanjang sejarah Indonesia.³⁰ Di antara karyanya adalah *Asrar al-Arifin*, *Syarab al-'Asyiqin*, dan *al-Muntaha*. Karya-karya ini umumnya membahas persoalan tauhid, ma'rifat dan suluk, dan beraliran tasawuf falsafi.³¹ *Syarab al-'Asyiqin* berisi ringkasan ajaran *Wahdat al-Wujud* Ibnu Arabi, Sadr al-Din al-Qunawi, dan Abdul Karim al-Jili, dan juga membahas tentang cara bermakrifat. Konon, karya ini merupakan panduan bagi pemula dalam menjalani ilmu suluk. Uraianannya ringkas, jelas, serta bahasanya indah dan terpelihara. Fansuri mengemukakan bahwa seorang ahli tarekat tidak boleh meninggalkan syari'at.³²

²⁹Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 124.

³⁰Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 36-37.

³¹Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 126. Pembahasan lengkap tentang ketiga karya itu dibahas oleh Abdul Hadi. Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina), hlm. 146-158.

³²*Ibid.*, hlm. 146-147.

Syarab al-'Asyiqin terdiri dari tujuh bab. Bab lima utamanya membahas tentang prinsip-prinsip wujudiyah, yakni mengenai *tajalli* Dzat Tuhan. Fansuri menerjemahkan *tajalli* sebagai kenyataan atau penunjukan, yakni dalam arti penampakan pengetahuan Tuhan melalui penciptaan alam semesta dan isinya. Penciptaan terdiri dari lima martabat yang gerakannya mengambil bentuk: “dari atas ke bawah”, dari “yang tinggi” ke “yang rendah”, dari “yang umum” ke “yang khusus”. Dzat Tuhan disebut *la ta'ayyun*, dalam arti tidak nyata. Dikatakan demikian karena akal pikiran, perkataan, pengetahuan, dan makrifat manusia tidak akan sampai kepada-Nya.

Meskipun dzat Tuhan dalam bentuk *la ta'ayyun*, Dia tetap ingin dikenal. Dia menciptatkan alam agar diri-Nya dikenal. Kehendak agar dikenal inilah yang merupakan permulaan *tajalli* Tuhan. Setelah ber-*tajalli*, Tuhan kemudian dinamakan *ta'ayyun*, yang berarti nyata. Keadaan *ta'ayyun* inilah yang dapat ditangkap pikiran, pengetahuan, dan makrifat.³³

Ada empat tahap *ta'ayyun* Tuhan, yakni: *ta'ayyun awal*, (kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama) yang terdiri dari ilmu, wujud, syuhud, dan nur. *Ta'ayyun tsani*, (kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua), yakni kenyataan di mana Tuhan menjadi dikenal atau diketahui. *Ta'ayyun tsalits* adalah kenyataan Tuhan yang mengambil bentuk ruh manusia dan makhluk-makhluk. *Ta'ayyun rabi'* dan *khamis* adalah penciptaan alam semesta, makhluk, termasuk manusia.³⁴

Dari keempat tahapan *ta'ayyun* di atas, unsur-unsur *ta'ayyun* pertama seperti ilmu, wujud, syuhud dan nur tidak bercerai dengan semua *ta'ayyun* yang ada, karena tanpa keempatnya, Tuhan yang mempunyai *ta'ayyun* tidak dapat

³³*Ibid.*, hlm. 149.

³⁴*Ibid.*, hlm. 150.

ber-*ta'ayyun*. Oleh karena itu, ahli suluk menyatakan bahwa wujud alam yang merupakan pemberian Tuhan adalah wujud Tuhan juga, karena kewujudan alam merupakan penampakan dari diri dan ada-Nya. Jadi, meskipun alam yang kita lihat ini berwujud, sebenarnya ia tidaklah berwujud, karena wujud alam ini pada hakikatnya berasal dari wujud yang *muta'ayyin*, wujud yang menentukan segala wujud sesuatu,³⁵ yakni Tuhan.

Ta'ayyun awal disebut *ahad*. Ia seringkali diibaratkan sebagai lautan luas yang tak bertepi. Fansuri menggambarkan wujud Tuhan bagaikan lautan dalam yang tak bergerak, sedangkan alam semesta merupakan gelombang lautan wujud Tuhan. Pengaliran dari Dzat yang mutlak ini diumpamakan sebagai gerakan ombak yang menimbulkan uap, asap, dan awan yang kemudian menjadi dunia gejala. Itulah yang disebut *ta'ayyun*, dari dzat yang *la ta'ayyun*. Itu pulalah yang disebut *tanâzul*. Lalu, segala sesuatu kembali kepada Tuhan (*taraqqi*) yang digambarkan bagaikan uap, asap, dan awan, lalu hujan dan sungai, dan kembali lagi ke lautan.³⁶

Sejalan dengan simbolisasi itu, wujud menurut Fansuri pada hakikatnya satu, walaupun kelihatannya banyak. Semua benda yang terlihat banyak oleh panca indera itu sebenarnya hanyalah penampakan dari wujud hakiki, wujud *ta'ayyun*, yakni Allah. Wujud itu terdiri dari tujuh martabat, tetapi pada hakikatnya satu. Di antara martabat tujuh itu adalah: *ahadiyah*, hakikat sejati dari Allah; *wahdah*, hakikat dari Muhammad; *wahidiyyah*, hakikat dari adam; alam *arwah*, hakikat dari yang bernyawa; alam *mitsal*, hakikat dari segala bentuk; alam *ajsam*, hakikat dari tubuh; dan alam *insan*, hakikat dari

³⁵*Ibid.*

³⁶Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 32.

manusia. Semua martabat ini berkumpul ke dalam yang satu, yakni *ahadiyah*. Dialah Allah.³⁷ Inilah paparan singkat mengenai pandangan wujudiyah Hamzah Fansuri.

Pandangan wujudiyahnya ini kemudian menimbulkan kontroversi. Meskipun tidak sedikit umat Islam yang menolak pemikirannya, pengikutnya juga sangat banyak. Selain coraknya yang filosofis, kontroversi terhadap pemikiran Fansuri juga karena dia hidup dalam situasi di mana para fuqaha menguasai pemikiran Islam. Mereka melihat banyak penyimpangan yang dilakukan oleh para sufi. Sementara itu, pada saat yang sama, para penguasa terlena dengan kehidupan duniawi, dan melupakan pelbagai penyimpangan yang dilakukan sebagian penganut ajaran Islam. Sejak itulah, Fansuri mulai menyingkir dari kehidupan publik, dan ajarannya kurang berkembang luas saat itu, kendati dia sendiri menentang keras penyimpangan tasawuf. Konon, nama Hamzah Fansuri tidak disebut di dalam Hikayat Aceh.³⁸ Namun, pemikiran Fansuri berkembang luas dan diikuti banyak orang terutama setelah munculnya tokoh sufi lainnya, yaitu Syamsuddin al-Sumatrani.³⁹

2) Syamsuddin al-Sumatrani: Pelanjut Tasawuf Falsafi

Syamsuddin al-Sumatrani dikenal juga sebagai Samudra Pasai. Dia, yang juga keturunan ulama besar, yang bernama Abdullah al-Sumatrani, mendapat pelajaran kesufian dari Fansuri. Disebutkan bahwa dia hidup antara tahun 1575-1630. Sebagaimana Fansuri, al-Sumatrani juga diangkat sebagai penasihat kerajaan pada masa Sultan Iskandar Muda. Al-Sumatrani banyak menulis karya, yang berjumlah sekitar 19

³⁷Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 74.

³⁸Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 128-129.

³⁹*Ibid.*, hlm. 127.

karya. Namun, banyak karyanya yang hilang akibat serangan hebat dari al-Raniri, sebagai penentang wujudiyah yang dianut Fansuri dan al-Sumatrani.⁴⁰

Pemikiran al-Sumatrani tentang wujud tampaknya tidak jauh berbeda dengan Fansuri, sehingga tidak perlu lagi dijelaskan di sini. Namun, tidak dapat diketahui dengan jelas mengenai bentuk hubungan antara Fansuri dan al-Sumatrani (w. 1040/1630). Ada yang berpendapat bahwa keduanya bersahabat, dan ada yang mengatakan bahwa al-Sumatrani adalah murid Fansuri. Tetapi, yang jelas, keduanya berada dalam aliran keagamaan yang sama, yakni menganut paham tasawuf *Wahdat al-Wujud*. Keduanya sama-sama dipengaruhi Ibnu Arabi dan al-Jili.⁴¹ Dalam pemikiran tasawufnya, dia membahas tentang martabat tujuh, sebagaimana diajarkan Syekh al-Burhanpuri (w.1020H/1620M), seorang filsuf dari India yang mendapat pengaruh dari Ibnu Arabi.

Selama kedua sufi filsuf ini hidup, konon, ajaran tasawuf falsafi masih bergerak di jalan yang benar. Ajarannya dinilai melenceng setelah meninggalnya al-Sumatrani, sebagai periode setelah Fansuri. Ia mengarah pada paham panteisme yang melenceng, yang kemudian menyebabkan terjadinya kecacauan di kalangan masyarakat. Keadaan ini dialami pemerintahan Sultan Iskandar Tsani. Pada saat yang sama, muncul Nuruddin al-Raniri, yang kemudian diangkat sebagai penasihat sultan dan menjadi mufti kerajaan.⁴² Sebagaimana akan dibahas di bawah ini, al-Raniri menjadi penentang keras paham wujudiyah tasawuf falsafi yang dibawa Fansuri dan al-Sumatrani.

⁴⁰Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 80-81.

⁴¹Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 200.

⁴²Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, hlm. 279.

b. Para Sufi Sunni di Wilayah Sumatra

Pada abad ke-17 M, sebenarnya banyak sufi besar beraliran sunni di wilayah Sumatra,⁴³ di antaranya adalah al-Raniri, Abdur Rauf al-Singkili, dan Syekh Yusuf al-Makassari. Dua yang pertama hidup dan berkembang di Aceh, dan yang terakhir di Sulawesi. Dalam karya ini, penulis sengaja memfokuskan diri pada ketiga sufi sunni, karena ketiganya bukan hanya mewakili aliran tasawuf sunni, tetapi juga menjadi pembela. Jika al-Raniri mewakili penentangannya terhadap sufi filsuf yang menawarkan tasawuf falsafi, Abdur Rauf al-Singkili dan Syekh Yusuf al-Makassari mewakili sufi jalan tengah.

1) Nuruddin Al-Raniri: Pembawa dan Pembela Tasawuf Sunni

Al-Raniri adalah keturunan Raniri, dekat Gujarat, India. Dia adalah penganut madzhab Syafi'ie. Tahun kelahirannya tidak diketahui dengan jelas. Dia lahir dari darah campuran, dari ibu seorang Melayu, dan ayah seorang imigran Hadrami.⁴⁴ Perjalanan pendidikannya cukup luas. Setelah belajar di tempat kelahirannya, Raniri, al-Raniri melanjutkan ke pusat-pusat peradaban Islam Timur Tengah, seperti Hadramaut dan Haramain.⁴⁵

Sebagaimana tradisi orang-orang Hadrami yang melakukan perjalanan ke Asia Selatan dan Asia tenggara, al-Raniri juga demikian. Dia datang ke Nusantara, tepatnya di daerah Aceh. Aceh saat itu menjadi tempat yang strategis, baik

⁴³Pembahasan lengkap mengenai para sufi Nusantara, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 202.

⁴⁵Sihab, *Islam Sufistik*, hlm. 51.

dalam bidang material perdagangan maupun spiritual.⁴⁶ Di Nusantara, al-Raniri hidup pada masa kesultanan Islam yang maju dan makmur di ujung utara Pulau Sumatra, Aceh, terutama pada periode pemerintahan Iskandar Muda (w. 1636 M). Al-Raniri hadir dan eksis ketika Sultan Iskandar Tsani (II) naik takhta di Kerajaan Aceh. Al-Raniri diangkat sebagai penasehat sultan. Posisi itu dimanfaatkan betul oleh al-Raniri untuk menyingkirkan tasawuf falsafi Fansuri dan al-Sumatrani, dan menawarkan tasawuf sunni.

Setelah dekat dengan sultan, al-Raniri mulai menguasai pentas pemikiran Islam di Aceh. Kira-kira tujuh tahun lamanya berkuasa di Aceh, dia mulai melarang ajaran wujudiyah Fansuri, membakar karya-karya yang berisi ajaran wujudiyah, memburu dan membunuh penganut ajarannya yang tidak mau bertobat.⁴⁷

Di antara serangan al-Raniri terhadap Fansuri adalah sebagai berikut: Fansuri sesat karena berpendapat bahwa alam, manusia, dan Tuhan itu sama; paham wujudiyah Fansuri sama dengan panteisme karena melihat Tuhan sepenuhnya imanen, padahal Tuhan itu transenden; Fansuri dan al-Sumatrani, seperti golongan falasifah, melihat bahwa al-Qur'an itu makhluk; Fansuri percaya bahwa alam itu qodim (abadi); Fansuri dikatakan mengemukakan ungkapan-ungkapan *syathahat* seperti yang dialami al-Hallaj dan al-Bustami, padahal pencapaian makrifat Fansuri tidak setinggi keduanya;

⁴⁶Dari segi spiritual, Aceh saat itu melahirkan empat ulama besar: Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, al-Raniri, dan Abd. Rauf Singkili. *Ibid.*, hlm. 49.

⁴⁷Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, hlm. 280-281; Ahmad Daudi, "Tinjauan atas al-Fath al-Mubin ala al-Mulidin karya Syekh Nuruddin al-Raniri", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 23.

dan Fansuri cenderung mengabaikan syari'at, bahkan menganjurkan pengikutnya untuk meninggalkan syari'at.⁴⁸

Lebih dari itu, al-Raniri bahkan mengatakan bahwa ajaran wujudiyah Fansuri lebih jahat ketimbang perkataan Namrud dan Fir'aun. Karena, menurut al-Raniri, Fansuri tidak saja menganut paham wujudiyah Ibnu Arabi, tetapi juga bertuhankan empat anasir: tanah, air, api, dan udara, sehingga dia tidak hanya disebut panteis, tetapi juga syirik. Oleh karena itu, al-Raniri meminta raja untuk membakar karya-karya kedua sufi tersebut.⁴⁹

Di lain pihak, al-Raniri menawarkan konsep tandingan yang dinilainya sejalan dengan kebenaran Islam, tentunya menurut paham tasawuf sunni. Di antara pemikiran metafisiknya yang akan dikemukakan di sini adalah mengenai dengan konsep wujudiyah yang dijadikan argumen untuk menyerang para filsuf. Dalam hal ini, al-Raniri mencoba memadukan antara pandangan *mutakallimin* dan pemikiran Ibnu Arabi yang mewakili tasawuf falsafi. Ungkapan bahwa "wujud Allah dan Esa" yang menjadi titik tumpu pembahasaan *mutakallimin* dan sufi filsuf adalah berarti alam ini merupakan sisi lahiriah dari hakikatnya yang batin, yakni Allah. Namun, ungkapan itu pada hakikatnya adalah bahwa alam ini tidak ada. Yang ada sejati adalah wujud Allah Yang Esa. Oleh karena itu, menurut al-Raniri, tidak bisa dikatakan bahwa alam ini berbeda atau bersatu dengan Allah. Alam menurut al-Raniri merupakan *tajali* Tuhan.

Jika diteliti secara mendalam, pandangan al-Raniri tampak tidak jauh berbeda dengan Ibnu Arabi, yang mengatakan bahwa alam ini merupakan *tajalli* Tuhan. Namun, al-Raniri

⁴⁸Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas*, hlm. 163-164.

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 164-165.

menolak konsep emanasi bahwa alam ini merupakan pancaran Tuhan. Karena, pandangan demikian membuat alam ini juga qodim sebagaimana qodimnya Tuhan. Alam hanyalah *tajalli* Tuhan melalui asma dan sifat-Nya. Oleh karena itu, dia menolak pandangan *wujudiyah* yang mengatakan bahwa Tuhan dan makhluk pada hakikatnya satu, bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia, sehingga bisa dikatakan seluruh makhluk adalah Tuhan.⁵⁰

Penting juga dicatat bahwa al-Raniri tidak secara mutlak menolak wujudiyah sufi-filsuf, terutama Ibnu Arabi. Hal ini bisa dilihat, misalnya, dari karyanya *Hujjah al-Shiddiq*. Di dalamnya, al-Raniri mencoba membagi aliran tasawuf falsafi menjadi dua aliran: aliran yang *mulhid* dan aliran *muwahhid*. Menurut aliran pertama, wujud itu hanya satu, yakni wujud Allah (Tuhan). Namun, wujud Allah ini tidak berdiri sendiri. Karena bersamaan dengan itu, ada wujud lain selain wujud Allah, yakni alam. Meski berbeda, keduanya juga menyatu, yakni dalam bentuk, wujud Allah imanen dalam wujud makhluk. Menurut al-Raniri, Ibnu Arabi yang menjadi ikon sufi-filsuf menolak pandangan tasawuf aliran ini.⁵¹ Sementara itu, aliran *muwahhid* menurut al-Raniri berpandangan bahwa wujud Allah dan makhluk itu berbeda. Wujud Allah adalah wujud-Nya, begitu juga wujud makhluk adalah wujudnya. Oleh karena itu, wujud Allah itu sama sekali tidak berada di dalam wujud makhluk yang diciptakan-Nya. Artinya, tidak mungkin keduanya menyatu.⁵²

Itulah kritik al-Raniri terhadap paham wujudiyah, sekaligus tawaran yang dinilainya sebagai ajaran tasawuf yang

⁵⁰Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hlm. 48-49.

⁵¹Nuruddin al-Raniri, *Menggugat Manunggaling Kawula Gusti*, terj. Sibawaih M. Dahlan (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 18-32.

⁵²*Ibid.*, hlm. 32-40.

lurus dan benar menurut Islam. Kritiknya ini mendapat dukungan, baik dari kerajaan maupun dari masyarakat. Al-Raniri saat itu seolah menjadi wakil utama tasawuf sunni.

Namun, sejarah terus berjalan. Setelah tujuh tahun ek-sis, muncul sufi cerdas yang konon menganut paham *Wahdat al-Wujud*, yaitu Syaif al-Rijal. Perdebatan tentang *Wahdat al-Wujud* kembali mengemuka setelah munculnya al-Rijal. Akibat situasi yang belum memungkinkan, perdebatan berakhir dengan kekalahan di pihak Syaif al-Rijal, yang akhirnya diusir oleh al-Raniri.⁵³

Tetapi, pada masa Sultanah Sofiyah al-Din (1643), sejarah berpihak kepada al-Rijal. Sufi ini mendapat dukungan dan penghormatan dari Sultanah di kerajaan. Sebaliknya, situasi ini memaksa al-Raniri kembali ke Ranir, daerah kelahirannya pada 1054/1644-1645. Di sana, al-Raniri menghabiskan sisa hidupnya selama 14 tahun, dan meninggal pada hari Sabtu, 22 Dzulhijjah, 1068/21 September 1658.⁵⁴ Sejak itulah tasawuf falsafi mulai muncul kembali.

2) **Abdur Rauf al-Singkili: Pendamai Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni**

Sekitar tiga puluh tahun setelah Nuruddin al-Raniri ber-lalu, dan Syaif Rijal masih tetap menjabat sebagai penasihat kerajaan, maka muncul pula Abdu Rauf Singkel. Singkel menjabat *Qodli Malik al-Adil* pada masa pemerintahan Sul-tanah ke-3, Zakiyah al-Din (1678-1688). Singkel menawarkan gagasan “jalan tengah” antara tasawuf falsafi yang diwakili Syaif Rijal sebagai penerus Hamzah Fansuri dan al-Sumatra-

⁵³Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, hlm.. 281. Tentang serangan al-Raniri terhadap Syaiful Rijal, lihat Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 179.

⁵⁴*Ibid.*, hlm. 216.

ni, dengan tasawuf sunni yang diwakili al-Raniri.⁵⁵ Dia mencoba menafsirkan konsep wujudiyah dan mendamaikannya dengan tasawuf sunni, dengan cara merujuk pada al-Qur'an dan Hadits, sebagai sumber otoritatif Islam.

al-Singkili konon menganut paham *Wahdat al-Wujud*, yang sejalan dengan syari'at. Jika *Wahdat al-Wujud* yang berkembang sebelumnya memahami adanya penyatuan secara mutlak antara wujud Tuhan dan wujud alam, sebaliknya, menurut Abdur Rauf, pemahaman mengenai hal itu harus selalu dikaitkan dengan al-Qur'an dan Hadits. Atas dasar itu, *Wahdat al-Wujud* yang dia yakini bukanlah *Wahdat al-Wujud* yang mutlak sebagaimana al-Fansuri, melainkan yang selaras dengan ajaran syari'at.⁵⁶ Sejalan dengan paham itu, al-Singkili sempat mengecam al-Raniri yang menvonis sesat Fansuri.⁵⁷

c. Sufi Syuhudi: Syekh Yusuf al-Makassari

Sejalan dengan tawaran Abdur Rauf al-Singkili di atas, hadir pula sufi syuhudi yang juga mencoba mengambil jalan tengah antara dua tasawuf yang bertentangan di atas, yakni Syekh Yusuf al-Makassari. Syekh Yusuf (1626-1699 M) adalah seorang sufi dan pembaru⁵⁸ yang konon menawarkan pandangan tasawuf yang berbeda dengan *Wahdat al-Wujud*-nya Ibnu Arabi dan juga konsep *hulul*-nya al-Hallaj. Juga berbeda dengan pemikiran tasawuf para generasi penerus sufi-filsuf tersebut di Indonesia, seperti al-Fansuri dan lain-lain. Konsep tasawuf Syekh Yusuf, menurut Azyumardi Azra, menga-

⁵⁵*Ibid.*, hlm. 254; Oman Fathorrahman, *Tambih al-Masyi, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf al-Singkili di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 22-24.

⁵⁶Fathorrahman, *Tambih al-Masyi*, hlm. 52-62.

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 63-64.

⁵⁸Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 134.

nut paham *Wahdat al-Shuhud* yang dianut al-Sirkhindi dan al-Dihlawi.⁵⁹ Atas dasar itulah, sufi ini dibahas lebih detail dalam tulisan ini.

Sejarah mencatat bahwa Kerajaan Gowa dan Tallo di Sulawesi Selatan merupakan kerajaan kembar hasil pembagian Kerajaan Makassar pada abad ke-16 M. Raja Makassar membagi kerajaannya untuk kedua putranya: yang tua menjadi raja di Gowa yang kemudian bergelar Sultan Alauddin, dan yang muda menjadi raja di Tallo yang bergelar Sultan Awaluddin. Kedua kerajaan ini hidup damai, dan keduanya terikat oleh satu perjanjian yang disebut “rua karaeng na se're ata” (dua raja, tetapi satu hamba).⁶⁰

Letak Kerajaan Gowa-Tallo pada abad ke-17 M sangatlah strategis dilihat dari sudut pandang perdagangan rempah-rempah, karena masyarakat di kedua kerajaan ini senang melakukan perjalanan jauh ke daerah-daerah tetangga, seperti Sumbawa, Timor, Bengkulu, Aceh, Perak, Johor, Malaka, Palembang, Banjarmasin, dan Manila. Menurut Nabilah Lubis, kontak perdagangan itu telah membantu tersebarnya agama.⁶¹

Namun, masuknya Islam ke Sulawesi Selatan agak belakangan. Jika Aceh dikenal sebagai daerah yang pertama kali menerima Islam,⁶² kedatangan Islam ke Sulawesi Selatan justru lebih belakangan daripada daerah-daerah lain di Nusantara. Dimulai dari raja I Malingkang Daeng Manyonri Raja Makassar, dan disusul kemudian kedua putranya, Raja

⁵⁹Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 289-290; Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 144-145.

⁶⁰Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), 2005. hlm. 5.

⁶¹Lubis, *Syekh Yusuf al-Tāj al-Makassari*, hlm. 5.

⁶²*Ibid.*, hlm. 5.

Gowa dan Tallo, yakni pada hari jum'at, 9 Jumadil awal 1014 H/22 September 1605 M.⁶³ Begitu juga penyebaran Islam. Ketika Islam masuk ke Nusantara, ada daerah tertentu di mana Islam disebarkan secara *button up*, seperti di daerah Jawa, dan ada pula daerah yang penyebarannya bersifat *top down*, seperti di Sulawesi Selatan. Kerajaan Gowa dan Tallo menjadi tonggak penyebaran Islam di Sulawesi Selatan, sehingga di kerajaan inilah terjadi proses Islamisasi.⁶⁴

Islamisasi di Kerajaan Gowa dan Tallo dimulai dari atas ke bawah. Saat itu, raja dipandang sebagai wakil Tuhan di dunia, sehingga titah raja harus dijalankan oleh masyarakat sebagai hamba. Ketika kedua raja Gowa dan Tallo masuk Islam, dengan sendirinya Islam diterima oleh masyarakat. Bahkan Kerajaan Gowa konon menjadikan Islam sebagai agama resmi negara sekaligus sebagai pusat Islamisasi di Sulawesi Selatan.⁶⁵ Di daerah Sulawesi Selatan yang sudah mengalami Islamisasi inilah lahir Syekh Yusuf pada tahun 1626/8 Syawal 1036 H.⁶⁶

Lahir dalam tradisi masyarakat yang telah mengalami proses Islamisasi, Syekh Yusuf berkesempatan mempelajari ilmu keislaman. Dia dikenal sebagai orang yang mencintai ilmu. Selama belajar di daerahnya, Syekh Yusuf mempelajari membaca al-Qur'an, bahasa Arab, fiqh, tauhid, dan tasawuf.⁶⁷ Tidak puas dengan ilmu yang diperolehnya selama berada di Nusantara, Syekh Yusuf yang mulai menginjak dewasa mencoba merantau ke Timur Tengah. Yaman, Damaskus,

⁶³Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa*, hlm.1-2; Lubis, *Syekh Yusuf al-Tāj al-Makassari*, hlm. 5.

⁶⁴*Ibid.*, hlm. 5-7.

⁶⁵*Ibid.*, hlm. 8; Lubis, *Syekh Yusuf al-Tāj al-Makassari*, hlm.5-7.

⁶⁶*Ibid.*, hlm. 9.

⁶⁷Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 260-261.

Makkah, dan Madinah menjadi sebagian tempat pengembaraannya mencari ilmu. Di negara-negara ini dia menemui beberapa guru besar, dan terutama guru tasawuf dan tarekat.

Maka wajar jika tasawuf bagi Syekh Yusuf tidak sekadar ditempatkan sebagai ajaran yang bersifat teoritis, tetapi juga dijadikannya sebagai amalan praktis ke dalam bentuk tarekat. Syekh Yusuf mengikuti banyak tarekat termasuk Tarekat Naqsyabandiyah, Syatariyah, dan al-Khalwatiyah.⁶⁸ Bahkan *laqab* al-Khalwatiyah yang melekat pada namanya didapat dari guru tasawufnya di Yaman, yang bernama Muhammad Yusuf al-khalwati.⁶⁹

Pulang dari pengembaraannya, Syekh Yusuf kembali lagi ke Nusantara. Terdapat banyak versi tentang kembalinya Syekh Yusuf ke Nusantara. Ada yang berpendapat bahwa Syekh Yusuf langsung menuju ke Sulawesi Selatan, dan ada pula yang berpendapat langsung menuju ke Banten, yang pada saat itu, Banten menjadi tempat perkembangan Islam yang subur, selain menghadapi kolonialisme Belanda. Pendapat yang kuat, menurut Azra, Syekh Yusuf langsung menuju ke Banten, karena kondisi keberagaman di Sulawesi selatan kurang kondusif bagi dakwahnya. Konon, Syekh Yusuf meminta muridnya untuk berdakwah di Sulawesi Selatan.⁷⁰

Selama berdakwah di Banten, Syekh Yusuf tidak bisa melepaskan diri dari dunia politik, baik dalam melawan serangan dari dalam, yakni perpecahan yang terjadi di Banten sendiri, maupun melawan Belanda.⁷¹ Inilah yang membedakan Syekh Yusuf dengan sufi-sufi pendahulunya. Jika para

⁶⁸Tentang tarekat-tarekat yang diikuti Syekh Yusuf al-Makassari, lihat Hashim Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya*, hlm. 65-68.

⁶⁹Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 264-271.

⁷⁰*Ibid.*, hlm. 272-274.

⁷¹*Ibid.*, hlm. 273-278.

sufi pendahulunya saling berhadapan antarmereka sendiri, Syekh Yusuf justru bergumul dengan politik kerajaan, dan terutama melawan kolonialisme Belanda. Selama pergumulan itu, akhirnya Syekh Yusuf diasingkan oleh Belanda ke Srilangka, salah satu tempat pembuangan para tahanan politik saat itu. Di sinilah Syekh Yusuf mengalami masa-masa produktif dan banyak menulis karyanya.⁷²

Lagi-lagi karena persoalan politik dan dirasa pengaruh Syekh Yusuf masih kuat di kalangan masyarakat Nusantara, baik yang berada di Srilangka maupun di Nusantara sendiri, Syekh Yusuf diasingkan ke Afrika Selatan. Pada masa-masa ini, Syekh Yusuf tidak lagi produktif karena telah memasuki masa-masa senja. Justru pada saat ini Syekh Yusuf mengambil jalan lain dalam mengembangkan dakwahnya, yakni berdakwah secara langsung melalui *bi allisan* dan *bi al-hal*.⁷³

Dalam konsepsi tasawufnya, Syekh Yusuf memulainya dengan tauhid.⁷⁴ Salah satu persoalan penting dalam tauhid adalah wujud. Ketika berbicara tentang wujud, Syekh Yusuf

⁷²Tudjimah, *Syekh Yusuf Makassar*, hlm. 13; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama'*, hlm. 279; Ada delapan karya Syekh Yusuf selama berada di Srilangka: *Al-Barakat al-Saylāniyah*; *Al-Nafāhat al-Saylāniyah*; *Al-Manhat al-Saylāniyah fi Manāhāt ar-Rahmāniyah*; *Kayfiyat al-Mughni fi Itsbāt fi al-Hadits al-Qudsi*; *Habl Warid li Sa'adat al-Murid*; *Safinat al-Najāh*; *Mathālib Sālikin dan Risālah Ghayat Ikhtishār wa al-Nihāyat al-Intizhār*. Lihat naskah koleksi naskah perpustakaan nasional A 101 dan A 108; Tudjimah, *Syekh Yusuf Makasar: Riwayat dan Karyanya*, hlm. 14-26; Azra, *Jaringan Ulama*, (catatan kaki no. 248), hlm. 279.

⁷³*Ibid.*, hlm. 284.

⁷⁴Syekh Yusuf membagi tauhid menjadi dua macam: *pertama*, tauhid *wahdah al-wujud*, bahwa Allah adalah *wajib al-wujud* dan Dia berdiri melalui dzat-Nya, sedang alam berdiri melalui Dzat-Nya. Wujud yang hakiki adalah Allah, sedang wujud lainnya hanyalah wujud bayangan. Sedang Allah menetap dalam semua sesuatu. *Kedua*, tauhid "huwa Allahu Ahad, Allah al-Samad, lam yalid wa lam yulad wa lam yakun lahu kufwan Ahad". Syekh Yusuf, *Mathālib Sālikin*, A 101 hlm. 80-82; Melihat konsepsi ini jelas Syekh Yusuf mengapresiasi konsep *wahdah al-wujud*, kendati konsep yang ditawarkan sedikit berbeda dengan Ibnu Arabi dan al-Hallaj.

memulainya dengan membagi wujud menjadi dua bagian: wujud Tuhan dan wujud alam (manusia). Keduanya berbeda secara esensial. Tuhan sebagai wujud hakiki yang berdiri melalui diri-Nya sendiri, sedangkan manusia ditempatkan sebagai wujud majazi. Wujud majazi tidak mempunyai hukum-hukum wujud sebagaimana wujud hakiki. Oleh karena itu, ia disebut sebagai bayangan wujud Tuhan.

Meskipun menilai esensi wujud keduanya berbeda, Syekh Yusuf menyatakan bahwa perbedaan itu tidak dengan sendirinya membuat keduanya tidak bertemu. Itu disebabkan karena pada hakikatnya Tuhan meliputi segala sesuatu (*muhithun bi kulli syai'i*). Dengan sifat itu, Dia pun berada di segala sesuatu, termasuk manusia, dan segala sesuatu (manusia) ada pada Dia. Pertemuan kedua wujud yang berbeda itu terjadi pada saat Tuhan turun menemui manusia melalui *tajalli*, dan pada saat yang sama, manusia naik menuju Tuhan.⁷⁵ Namun, Syekh Yusuf memberi catatan. Meskipun keduanya bertemu, tidak berarti keduanya menyatu dari segi wujudnya. Sebab, selain mempunyai sifat “meliputi segala sesuatu”, Tuhan juga mempunyai sifat “tidak ada sesuatu yang menyamai-Nya” (*laytsa kamitslihî syai'un*). Oleh karena itu, tegas Syekh, “*Al-Abdu Abdun wa in taraqqā, wa al-Rabbu Rabbun wa in tanazzala*”.⁷⁶ Hamba tetaplah seorang hamba walaupun dia naik menuju Tuhan, dan Tuhan tetaplah Tuhan walaupun Dia turun menemui manusia. Yang menyatu menurut Syekh Yusuf hanyalah “persaksian” *salik* (manusia) terhadap Tuhan. Oleh karena itu, pada saat pertemuan itu terjadi, apa yang dilihat seseorang pada sesuatu hanyalah Tuhan (Allah), “Saya tidak melihat sesuatu kecuali pasti saya melihat Allah di dalamnya”, demikian Ali bin Abi Thalib berkata.

⁷⁵Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, kode A 101, hlm. 71.

⁷⁶Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, kode A 101, hlm. 71.

Yang menarik dari konsepsi Syekh Yusuf adalah mengenai prinsip dasar konsepsi tasawufnya tentang relasi Tuhan dan manusia: “*Al-Abdu Abdun wa in taraqqā, wa al-Rabbu Rabbun wa in tanazzala*”.⁷⁷ Prinsip ini mengandung dua gerak: gerak menanjak dan gerak menurun. Gerak menanjak dilakukan “manusia menuju Tuhan”, sedangkan gerak menurun dilakukan “Tuhan menemui manusia”.

Syekh Yusuf mengambil ajaran tasawuf dari dua sumber yang berbeda, yakni dari aliran tasawuf ortodoks-sunni dan aliran tasawuf falsafi. Dia terkadang mengutip Imam Syafi’ie, seperti dalam karyanya, *Asrār al-Shalāh*; mengutip al-Ghazali dan al-Junaidi yang menjadi representasi tasawuf ortodoks-sunni. Tetapi, tidak jarang juga Syekh Yusuf mengutip pendapat al-Burhanpuri⁷⁸—yang saat itu dikenal sebagai penganut aliran tasawuf falsafi dengan karya kontroversialnya, *al-Tuhfat al-Mursalāh ilā Rūhi al-Nabi*, yang kemudian dikenal dengan sebutan “martabat tujuh” yang diadopsi dari Ibnu Arabi—dan juga sejalan dengan pemikiran al-Fansuri dan al-Sumatrani⁷⁹—yang saat itu menjadi wakil sufi filsuf di Indonesia. Di sinilah urgensi pemikiran salah satu sufi Nusantara ini.

Dalam konsepsi wujudiyahnya, Syekh Yusuf bertolak pada pembedaan antara dua wujud: Wujud mutlak (hakiki) dan wujud nisbi (bayangan). Wujud hakiki berbeda dengan wujud bayangan, namun keduanya masih tetap saling berhubungan. Tentunya, bukan hubungan timbal balik, melain-

⁷⁷Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, kode A 101, hlm. 71.

⁷⁸Hal itu terlihat dari pernyataan di dalam karyanya, *Zubdat Abrār*, bahwa di antara ajaran sufi yang dipegangnya adalah pemikiran al-Burhanpuri, dan juga karyanya, *Tāj al-Asrār*. di dalamnya, Syekh Yusuf seringkali menukil sufi filsuf berasal dari Indoa ini. Lihat, Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 78; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hlm. 160.

⁷⁹Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 65.

kan hubungan yang aktif dan pasif. Hubungan yang aktif adalah wujud hakiki, sedangkan hubungan yang pasif adalah wujud bayangan. Namun, penting dicatat bahwa dalam konsepsi Syekh Yusuf, hubungan Tuhan dengan alam dibedakan dengan hubungan Tuhan dengan manusia. Meskipun manusia adalah bagian dari alam, manusia juga berbeda dengan alam. Manusia lebih spesifik pengertiannya daripada alam yang masih bersifat umum. Oleh karena itu, alam di sini dimaknai “sesuatu”, sedangkan manusia adalah “bagian spesifik” dari sesuatu. Hubungan Tuhan dengan alam mengambil bentuk *ahathah*, sedangkan hubungan Tuhan dengan manusia mengambil bentuk *ma'iyah*.

1) ***Ahathah*: Tuhan Meliputi Alam**

Perbedaan wujud Tuhan dan alam dalam pandangan Syekh Yusuf tidak dengan sendirinya membuat keduanya tidak bisa bertemu. Keduanya bisa bertemu karena Tuhan mempunyai sifat *ahathah*.⁸⁰ Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an, Tuhan meliputi segala sesuatu (*ahathah*) “*muhithun bi kulli syai'*”. Aspek meliputi ini terjadi karena alam adalah kreasi dari sifat *qudrah-Nya*. Alam yang disebut bayangan wujud hakiki tidak berdiri melalui dirinya sendiri, tetapi berdiri melalui Diri-Nya. Oleh karena itu, seluruh sifat kesempurnaan-Nya, seperti *ilmu*, *sama'*, *bashar*, *qudrah*, dan sifat-sifat uluhiyah lainnya terdapat pada segala sesuatu yang dicipta-Nya.

Syekh Yusuf menganalogikan bentuk hubungan ini dengan hubungan jasad dengan ruh. Jasad berdiri melalui ruh, dan ruh berdiri melalui dzatnya. Tidak tergambar jasad bisa berdiri, kecuali ruh berada pada seluruh anggota badan.

⁸⁰Anonim, *Qawlu Lâ Ilâha Illâ Allâh*, A 101. hlm. 105; Syekh Yusuf, *Taj al-Asrâr*, hlm. 69-71; Syekh Yusuf, *Sirr al-Asrâr*, hlm. 85-86; Syekh Yusuf, *Zubdat al-Asrâr*, hlm. 31.

Seperti halnya jika darah mengalir pada seluruh anggota badan manusia, maka dia akan hidup. Jika tidak, hidupnya tidak tergambarkan. Tidak tergambarkan, sifat bisa lepas dari dzat, sebagaimana tidak tergambarkan lepasnya jasad dari ruh, mentega tidak bisa lepas dari susu, dan susu tidak bisa lepas dari mentega. Mentega ada dalam susu, susu ada dalam mentega. Kedua unsur itu sebenarnya adalah satu.

Begitu juga dengan hubungan Tuhan (Allah) dengan alam. Hubungan itu mula-mula bisa dilihat dari hubungan sifat dengan dzat Tuhan sendiri. Meskipun masih bisa diperdebatkan, dzat dan sifat-sifat Tuhan itu menyatu. Ini di satu sisi. Di sisi lain, sesuatu atau alam berdiri melalui Dia, tentunya melalui sifat-sifat dzatiah-Nya. Oleh karena itu, seluruh sifat kesempurnaan-Nya, seperti *ilmu*, *sama'*, *bashar*, *qudrah*, dan begitu sifat-sifat *uluhiyah* lainnya terdapat pada segala sesuatu yang dicipta-Nya. Dengan kata lain, sebagai pencipta sesuatu, Tuhan ada pada “seluruh” sesuatu, bukan hanya pada sesuatu secara “individual”. Begitu juga sebaliknya, sesuatu ada di dalam diri Tuhan. Keduanya seolah satu. Namun, sebenarnya keduanya berbeda, karena wujud sesuatu itu atau wujud dunia tidak berdiri melalui dirinya sendiri, tetapi berdiri melalui Tuhan, sedangkan Tuhan berdiri melalui diri-Nya sendiri.⁸¹

Dikatakan demikian, karena Tuhan ada sejak azali, sementara tidak ada sesuatu atau dunia bersama-Nya. Sebelum mewujud ke alam *syahadah*, sesuatu atau dunia itu masih berada dalam pikiran Tuhan. Setelah Tuhan menyatakan “*kun fayakun*”, maka sesuatu itu mewujud ke alam *syahadah*. Sesuatu itu dipindah dari ilmu Tuhan sejak azali, dari alam *gaib* menuju alam *syahadah*. Inilah argumen bahwa sesuatu

⁸¹Syekh Yusuf, *Mathālib Sālikin*, A 101 hlm. 82.

atau dunia itu tidak berdiri sendiri, tetapi berdiri melalui Tuhan.⁸²

2) **Kebersamaan Tuhan dengan Manusia dan Persaksian Manusia pada Tuhan**

Jika sifat *ahathah* Tuhan berhubungan dengan alam (“sesuatu secara umum”), sifat *ma’iyah*-Nya berhubungan dengan sesuatu yang “lebih khusus”, yakni manusia.⁸³ Bentuk hubungan seperti itu terungkap dalam ayat, “*wa huwa ma’akum ainama kuntum*” dan hadits Nabi “*afdlalu imani al-mar’i ‘an ya’lama anna Allāha ma’ahū haitsu kāna*”.⁸⁴ Di dalam ayat itu, terdapat ungkapan kebersamaan (*ma’iyah*), yaitu dalam arti, selain meliputi segala sesuatu, Tuhan juga bersama sesuatu. Sesuatu dalam konteks ini lebih spesifik pada manusia.

Bentuk peliputan (*ahathah*) dan kebersamaan (*ma’iyyah*) Tuhan di atas tentu bukan dalam konsepsi masyarakat awam, sebagaimana ditegaskan oleh Syekh Yusuf, melainkan dalam perspektif kaum *arif bi Allah*.⁸⁵ Dengan meminjam istilah sebagian ahli ilmu, atau *arif bi Allah*, Syekh Yusuf menyebut, khususnya kebersamaan Tuhan dengan manusia sebagai hubungan kebersamaan yang bersifat Ilahiyah (*al-ma’iyah al-ilāhiyyah*). Tuhan bersama dengan manusia. Oleh karena manusia bagian dari alam, maka peliputan Tuhan terhadap manusia mengambil bentuk peliputan kebersamaan (*ahathah al-ma’iyyah*). Tepatnya disebut peliputan kebersamaan yang bersifat Ilahiyah (*ahathah al-ilāhiyyah al-ma’iyyah*). Tuhan meliputi dan bersama manusia.

⁸²*Ibid.*, hlm. 81.

⁸³Manusia sebagai bagian dari sesuatu, Syekh Yusuf, *Zubdat al-Asrār*, hlm. 31

⁸⁴Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, hlm. 69-71; Syekh Yusuf, *Sirr al-Asrār*, hlm. 85; Terkadang Syekh menggunakan kata abdi, seperti “Abdalu imani al-abdi ‘an ya’lama Anna Allāha ma’ahu”. Syekh Yusuf, *Zubdat al-Asrār*, hlm. 31; Anonim, *Qawlu Lā Ilāha Illā Allāh*, A 101. hlm. 105.

⁸⁵Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, hlm. 70.

Pertama, kebersamaan Tuhan dengan Manusia. Bagaimanakah bentuk logis kebersamaan Tuhan dengan manusia? Apakah kebersamaan itu mengambil bentuk wujud, mengambil bentuk konsep, ataukah yang lainnya?

Penting dicatat bahwa makna “kebersamaan” berbeda dengan “kemenyatuan”. Jika kemenyatuan berarti meleburnya dua hal menjadi satu, maka kebersamaan berarti keduanya tetap berbeda, namun bisa bertemu dan bersama-sama. Kemungkinan pertemuan dan kebersamaan itu terjadi antara keduanya, karena selain Tuhan meliputi sesuatu, juga keduanya sama-sama mempunyai dua sifat: *lahut* dan *nasut*. Pertemuan dua wujud yang berbeda itu terjadi pada saat manusia naik (*taraqqa*) melalui sifat *lahut*-nya menuju Tuhan, dan pada saat yang sama, dia melepaskan sifat *nasut*-nya. Di sisi lain, Tuhan turun (*tanazul*) menemui manusia dengan melepaskan sifat *lahut*-Nya, dan masuk ke dalam sifat *nasut*.⁸⁶ Pada saat itulah keduanya bertemu.

Namun, Syekh Yusuf menegaskan agar pemahaman di atas tidak disalahpahami. Menurutnya, meskipun kedua wujud yang berbeda itu berkemungkinan untuk bertemu, tidak berarti keduanya mempunyai esensi dan eksistensi yang sama dan menyatu, sebagaimana dinyatakan dalam paham *Wahdat al-Wujud*. Hal itu disebabkan oleh kedua *wujud* itu: Tuhan dan alam (termasuk manusia) dalam perspektif Syekh Yusuf berbeda secara diametral. Itu terlihat dari pernyataan Syekh Yusuf itu sendiri.⁸⁷

⁸⁶Syekh Yusuf, *Tāj Asrār*, hlm. 70.

⁸⁷“Ketahuilah wahai para penempuh jalan menuju Allah ta’ala, pertamanya engkau harus meyakini dan memastikan dengan hati akan pesan yang terdapat dalam surat al-ikhlas dan ayat “tidak ada sesuatu yang menyerupainya”. Karena seluruh keyakinan didasarkan pada surat dan ayat di atas”. Syekh Yusuf, *Tuhfat al-Abrār Li Ahli al-Asrār*, A 101, hlm. 103; Syekh Yusuf, *Al-Nafhah Saylāniyah*, A 101, hlm. 2.

Jadi, karena tidak ada sesuatu apa pun yang bisa menyamai Tuhan, atau Tuhan tidak sama dengan sesuatu, maka Syekh Yusuf tetap menilai keduanya terpisah dan mempunyai eksistensinya sendiri-sendiri. Manusia tetap sebagai manusia meskipun manusia naik bersama dengan Tuhan, begitu juga Tuhan tetap sebagai Tuhan meskipun Dia turun bersama manusia.⁸⁸ Pertemuan keduanya tidak dengan sendirinya menurunkan derajat Tuhan, menjadi sederajat dengan manusia, begitu pula sebaliknya. Namun, dari segi manusia, pertemuannya dalam persaksian dengan Allah akan menaikkan derajatnya menjadi lebih baik, tentu dalam batas-batas kemanusiaan.

Kedua, menyatu dalam persaksian. Meskipun kedua wujud itu berbeda secara diametral dan keduanya tetap berada dalam keadaan terpisah—meskipun bisa saja keduanya bertemu—hubungan keduanya tidak mengambil bentuk “hubungan wujud”, yakni wujud Tuhan dengan manusia, sebagaimana dicetuskan aliran sufi filsuf, seperti Ibnu Arabi. Begitu juga hubungan itu tidak mengambil bentuk *hulul* dan *ittihad*, tetapi dalam bentuk *tajalli* dan emanasi. Hal itu bisa diketahui dengan melihat dan mengkonfirmasi adanya kaitan dengan dua hak Tuhan: hak yang bersifat batin dan hak lahir. Hak batin Tuhan berada dalam kesendirian-Nya yang transenden yang tidak diketahui oleh siapa pun, sedangkan hak lahir justru diketahui makhluk-Nya, karena Dia beremanasi dan ber-*tajalli* ke dalam makhluk-Nya.⁸⁹

Namun, tidak perlu terburu-buru menyebut emanasi atau *tajalli* itu sebagai bentuk *ittihad* dan *hulul*, sebagaimana dikembangkan para sufi filsuf, al-Bustami dan al-Hallaj. Se-

⁸⁸Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, hlm. 70; Syekh Yusuf, *Qur'ātu A'yun*, hlm. 58; bandingkan dengan, anonim, *al-Wajib al-Wujūd*, hlm. 165.

⁸⁹Anonim, *al-Wajib Al-Wujūd*, hlm. 165-166.

bab, emanasi dan *tajalli* Tuhan tetap berpijak pada satu wujud, yakni wujud hakiki, wujud murni, sedangkan *ittihad* dan *hulul* berpijak pada dua wujud. Padahal, adanya dua wujud bagi Tuhan merupakan hal yang mustahil.⁹⁰

Berbeda dengan pertemuan Tuhan dengan segala sesuatu yang mengambil bentuk imanensi, pertemuan Tuhan dengan manusia terjadi secara lebih spesifik. Yang bertemu dan menyatu menurut Syekh Yusuf hanyalah “persaksian”⁹¹ *salik* (manusia) terhadap Tuhan. Seolah *salik* menyaksikan dirinya menyatu dengan Tuhan. Untuk memperkuat pendapatnya, Syekh Yusuf melansir perkataan Ali bin Abi Thalib, “*Mā ra’aitu syai’an, illā wa ra’aitu Allah fihi*” (Saya tidak melihat sesuatu, kecuali saya pasti melihat Allah).

Begitu eratnya hubungan Tuhan dengan alam dan manusia, sangat sulit dibedakan antara keduanya, kecuali dari segi konsepsinya saja. Oleh karena itu, pernyataan Ali di atas mestilah dipahami bahwa perbedaan keduanya hanya bisa diketahui dari konsepnya, bukan dari segi wujudnya. Seperti halnya api yang membakar kayu. Seolah wujud keduanya tidak bisa dibedakan kecuali secara konseptual. Sebenarnya, secara hakiki, api adalah api, begitu juga kayu. Jadi, Tuhan adalah Tuhan, begitu juga manusia (adalah manusia).⁹² Syekh Yusuf memberi peringatan kepada para *salik* yang menuju Allah untuk merenungi betul persoalan ini agar tidak terjebak dengan pandangan *hulul* dan *ittihad*,⁹³ lebih-lebih paham *Wahdat al-Wujud* yang ekstrim.

⁹⁰Anonim, *al-Wajīb Al-Wujūd*, hlm. 166-167.

⁹¹Anonim, *A’an Tsābit*, hlm. 190-191.

⁹²Syekh Yusuf, *Tāj al-Asrār*, hlm. 69-70.

⁹³Syekh Yusuf, *Sirru al-Asrār*, hlm. 86.

Dengan demikian, Syekh Yusuf mengambil “jalan tengah” dari perdebatan ekstrim para sufi tentang wujudiyah. Dia sama sekali tidak menolak konsepsi tasawuf falsafi, tetapi juga tidak menerimanya secara mentah-mentah. Begitu juga Syekh Yusuf tidak secara mentah-mentah mengambil pandangan wujudiyah tasawuf sunni, tetapi disertai sikap kritis terhadapnya. Syekh Yusuf berpandangan bahwa ada kemungkinan terjadinya penyatuan antara manusia dan Tuhan dalam persepsi seorang *salik*, tetapi yang menyatu adalah persaksian *salik* terhadap Tuhan, bukan wujudnya.

Dari bahasan di atas bisa dipahami bahwa telah terjadi pergumulan yang luar biasa dahsyat ketika Islam masuk ke Nusantara. Pada awal-awal masuk, Islam berdialog secara damai dengan budaya dan agama lokal dan agama impor. Islam kala itu masih mencari ruang bereksistensi. Ketika sudah eksis, terjadi pergumulan merebut dominasi, antara penganut tasawuf falsafi yang diwakili Fansuri dengan penganut tasawuf sunni yang diwakili al-Raniri. Fansuri sebagai pihak yang pasif dan diserang, sedangkan al-Raniri sebagai pihak yang aktif dan menyerang. Tidak hanya serangan pemikiran, seperti mengkafirkan, tetapi juga serangan politik, seperti pembakaran karya-karya Fansuri dan penangkapan para penganutnya.

Namun demikian, masih ada sosok sufi Nusantara yang mencoba mendamaikan keduanya melalui pemikiran, seperti yang dilakukan Abdur Rauf Singkili dan Syekh Yusuf. Walaupun tidak berhasil menghilangkan pertentangan sengit antarkeduanya, setidaknya ada upaya dari kedua sufi tersebut untuk menghindari cara-cara kekerasan, baik pada ranah wacana maupun fisik.

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana perjalanan eksistensial Islam di Jawa?

2. Sufi Sunni dan Sufi Filsuf di Jawa

Berdasarkan catatan batu nisan dari Leran Gresik, yang menggunakan huruf Arab, pada tahun 475 H (1082-1083 M) di Jawa telah ada seorang muslimah yang bernama Fatimah binti Maimun.⁹⁴ Nisan itu menjadi bukti sejarah awal masuknya Islam di Jawa. Adapun penyebaran Islam secara luas baru terjadi pada tahun 1416 M.⁹⁵ Suatu masa yang berlangsung selama pemerintahan Demak Bintara di pesisir utara Jawa Tengah. Sementara itu, para wali baru datang ke Gresik yang ditandai dengan batu nisan Maulana Malik Ibrahim (822 H/1419 M) hingga Raden Said atau Sunan Muria (w. abad ke-16), dan ditambah lagi oleh kehadiran Syekh Siti Jenar pada abad ke-16 M.⁹⁶

Perkembangan Islam di Jawa tergolong sangat cepat, meskipun sebelumnya Jawa telah dikuasai oleh dua agama: agama lokal (animisme dan dinamisme) dan agama impor (Hindu-Budha). Islam bahkan berhasil menggeser dominasi Hindu-Budha, yang kemudian tersingkir ke Bali. Ada banyak faktor yang mempercepat perjalanan Islam di Jawa. Di antaranya adalah dipraktikkannya Islam secara sederhana oleh para pendakwahnya dengan menggunakan teori model, seperti yang dilakukan Walisongo, Islam didialogkan dengan

⁹⁴Menurut Gus Dur, Islam telah ada sejak era Majapahit, bahkan pendiri kerajaan Majapahit, Raden Wijaya adalah seorang muslim. Bahkan, seorang muslim bernama Sayyid Jamaluddin Husein, kakek Sunan Ampel, hidup se-masa dengan Gajah Mada. Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara*, hlm. 22.

⁹⁵Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 9.

⁹⁶*Ibid.*, hlm. 59-63.

budaya lokal sebagaimana dilakukan oleh Sunan Kalijaga, dan Islam mendapat dukungan politis dari penguasa Kerajaan Demak yang menjadi penyangga dakwah Walisongo.

Namun demikian, Islam di Jawa tetap berada di bawah bayang-bayang sufi Jawa (Walisongo) meskipun Islam telah masuk ke Jawa jauh sebelum kedatangan para sufi tersebut. Nama “Walisongo”, yang masih melahirkan perbedaan pendapat di kalangan peneliti, pada mulanya digunakan oleh Sunan Giri II. Kata “Walisongo” merupakan perpaduan dua kosa kata: Wali dan Sanga. Secara etimologis, kata wali berasal dari kata bahasa Arab “wali”, yang berarti dekat, kerabat atau teman. Jadi, “wali” dalam istilah ini adalah orang Islam yang bertugas menyebarkan Islam dan mempunyai kekerabatan. Mereka dianggap orang suci, kekasih Allah, orang-orang yang dekat dengan Allah, dikarunia kegaiban, mempunyai kekuatan batin yang luar biasa, ilmu yang sangat tinggi dan kesaktian, yang biasa disebut dengan karomah.

Sementara itu, kata “Sanga” dipahami berbeda-beda. Ada yang berpendapat, kata itu merupakan perubahan dari kata “sana”, berasal dari kata Arab “tsana” yang berarti terpuji. Ada pula yang mengatakan kata “sanga” dalam arti bilangan, sehingga Walisongo berarti sembilan orang wali.⁹⁷ Yang paling terkenal dikatakan bahwa pada mulanya wali itu berjumlah delapan, baru kemudian ditambah Raden Syahid, yang kemudian namanya diubah menjadi Sunan Kalijaga. Mereka pada umumnya berasal dari keluarga terhormat, baik

⁹⁷Musthafa Bisri, “Kolom-kolom Mantan Presiden”, pengantar terhadap *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. xii-xiii. Walisongo itu adalah Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Drajat, dan Sunan Kalijaga.

dari segi kehidupan duniawi, karena mereka merupakan keturunan bangsawan/kerajaan, maupun dari segi kehidupan ukhrowi, karena keturunan tokoh agama.⁹⁸

Terlepas dari perbedaan etimologi dan jumlah wali, bagi umat Islam di Jawa, mereka adalah para wali Allah yang terpuji yang berjasa menyebarkan Islam.⁹⁹ Dalam dakwahnya, mereka terjun langsung ke tengah-tengah masyarakat, dengan memberikan contoh langsung bagaimana menjalankan ajaran Islam. Mereka juga seringkali membantu memberikan solusi terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat. Inilah yang kemudian disebut teori model. Teori model ini cukup relevan dalam konteks masyarakat Jawa kala itu, karena mereka menganut kehidupan paternalisme dan *patron-client*.¹⁰⁰ Dalam sistem *patron-client*, masyarakat bawah terbiasa mengikuti paham dan perilaku pemimpinnya sebagai simbol. Mereka mengikuti apa saja yang dikatakan pemimpinnya. Dalam rangka mentransformasikan ajaran agamanya, para wali mewujudkannya ke dalam sebuah lembaga pendidikan tradisional bernama pondok pesantren. Di pesantren inilah mereka dengan mudah menyampaikan ajaran agama kepada masyarakat.

Selain itu, mudahnya Islam diterima masyarakat Jawa juga disebabkan oleh masyarakat Jawa yang telah terbiasa menganut dua tradisi keagamaan sekaligus. Mereka terbiasa menganut agama Hindu dan Budha pada saat yang bersamaan tanpa merasakan pertentangan antara keduanya. Contoh perpaduan dua keyakinan itu, khususnya Hindu dan Budha,

⁹⁸Pembahasan lengkap mengenai masalah ini, lihat Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 8-71.

⁹⁹Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, hlm. 39-40.

¹⁰⁰Mas'ud, *Dari Haromain ke Nusantara*, hlm. 61.

dilakukan Kerajaan Majapahit, yang kemudian dikenal dengan nama *Bhairawa*.¹⁰¹

Berdakwah dalam kondisi seperti itu, Walisongo terpecah menjadi dua kelompok:¹⁰² Kelompok putihan dan kelompok abangan. Kelompok putihan dipimpin Sunan Giri dan Sunan Ampel, yang berpendapat bahwa Islam harus diajarkan sesuai dengan ajaran asli yang tertera dalam al-Qur'an dan Hadits. Sementara itu, kelompok abangan dipimpin oleh Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus yang menitikberatkan pendapatnya pada “tersebarnya Islam” agar dapat segera diikuti seluruh penduduk Jawa, yang sebagian besar masih kuat menjalankan ajaran Hindu, Budha, animisme, dan dinamisme. Berdakwah dengan cara mendialogkan Islam dengan budaya setempat dinilai tepat untuk tujuan tersebarnya Islam kala itu. Kelompok abangan ini membiarkan tradisi setempat apa adanya, kemudian diisi dengan ajaran Islam. Cara seperti itu dimaksudkan untuk mendapatkan simpati masyarakat agar mereka berkumpul dan bersedia mendengarkan ajaran Islam yang disampaikan.¹⁰³ Atas dasar strategi dakwah seperti itu dan juga tradisi keyakinan masyarakat Jawa, tidak heran jika Islam mudah diterima.¹⁰⁴

¹⁰¹Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara*, hlm. 17-20; lihat juga, Abdurrahman wahid, “Kebebasan Beragama dan Hegemoni Negara”, dalam Komaruddin Hidayat: (editor), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, dan Paramadina, 1998), hlm. 159-169.

¹⁰²Hanya saja, perbedaan pendapat itu tidak mendorong kedua golongan Walisongo itu terlibat dalam percekocokan yang berakibat negatif terhadap dakwah Islam. Bahkan keduanya berjalan beriringan pada ranahnya masing-masing, dan keduanya menganut paham Ahlussunah wal Jama'ah dan madzhab Syafi'ie. Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*, cet. Ke-5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 312.

¹⁰³Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*. hlm. 310-311; Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 24-25.

¹⁰⁴Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan*, hlm. 43

Oleh karena Sunan Kalijaga yang menjadi simbol kelompok abangan, dan mampu mendialogkan Islam dengan budaya lokal, paparan selanjutnya difokuskan pada Sunan Kalijaga, lebih-lebih dia menjadi simbol Walisongo dalam membendung arus dakwah sufi filsuf Syekh Siti Jenar.¹⁰⁵

Bagaimana Sunan Kalijaga menjalankan dakwahnya di tengah-tengah masyarakat Jawa yang jauh sebelumnya telah terbiasa hidup dengan tradisi agama lokal-impor animisme-dinamisme dan Hindu-Budha?

a. Sufi Sunni: Sunan Kalijaga

Sunan Kalijaga¹⁰⁶ adalah salah satu tokoh Walisongo keturunan Jawa. Dia¹⁰⁷ lahir sekitar tahun 1430-an.¹⁰⁸ Mulanya, Sunan Kalijaga bernama Raden Syahid. Gelar raden disandangnya karena dia adalah putra seorang adipati Tuban, yang bernama Tumenggung Wilatikta, keturunan Ranggalawe, yang sudah beragama Islam.¹⁰⁹ Kadipaten yang berada di bawah kekuasaan Kerajaan Majapahit pada masa hidupnya ini mengalami ketidakstabilan.¹¹⁰ Ketika Raden Syahid lahir, konon keadaan Majapahit mulai menapaki jalan keruntu-

¹⁰⁵Tentu saja bukan tempatnya di sini untuk menampilkan sleuruh pandangan dan kisah Walisongo, serta pergulatannya dengan Syekh Siti Jenar. Penulis hanya akan menampilkan satu wakilnya, yakni Sunan Kalijaga.

¹⁰⁶Pembahasan mengenai Sunan Kalijaga ini merupakan ringkasan dari hasil penelitian penulis dengan Bapak Suprianto, L.c., M.Ag, dosen STAIN Purwokerto.

¹⁰⁷Ada tiga versi sejarah mengenai asal usul Sunan Kalijaga, yakni versi Arab, Cina, dan Jawa. Yang populer digunakan para peneliti hanya versi Jawa saja. Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 281.

¹⁰⁸Srimuyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 53; Hasanu Simon memperkirakan, Sunan Kalijaga lahir sekitar tahun 1440-an. Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 285.

¹⁰⁹Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 282.

¹¹⁰Achmad Khadjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 8

hannya. Beban upeti kadipaten terhadap pemerintah pusat kian besar, terutama setelah Tuban dilanda kekeringan. Melihat keadaan demikian, Raden Syahid protes¹¹¹ terhadap tatanan sosial yang tidak berpihak pada rakyat jelata. Baru sejak bertemu dengan Sunan Bonang,¹¹² perjalanan hidup Raden Syahid mulai menapaki babak baru, terutama sejak bergabung dengan para wali.¹¹³

Raden Syahid atau Sunan Kalijaga mulai menjalankan misinya untuk membantu rakyat jelata. Berbeda dengan sebelumnya, bantuannya terhadap rakyat jelata ditempuh dengan cara memberikan penyadaran diri. Dia berbicara tentang kesadaran, yakni mulai tentang pencarian identitas diri, konsep ilmu, melakukan ibadah haji, mengenai kehidupan, Tuhan, melepaskan diri dari lahir, hingga tentang dunia akhir.¹¹⁴ Ajaran ini dapat dijadikan indikasi betapa Sunan Kalijaga memahami secara filosofis hakikat manusia, kehidupan bermasyarakat dan berhubungan dengan Tuhan, sehingga kelak manusia dapat bahagia hidup di akhirat.

Sebagai orang Jawa asli, Sunan Kalijaga berpikir dalam kerangka budaya Jawa, sehingga dia memahami Islam sesuai dengan tradisinya. Dia juga menawarkan digunakannya budaya Jawa dalam menyebarkan Islam.¹¹⁵ Langkah ini

¹¹¹Raden Syahid menyatakan, "Kenapa rakyat Kadipaten yang sudah sengsara dibuat lebih menderita, Ramanda? Dalam *ibid.*, hlm. 8.

¹¹²Sunan Bonang pada mulanya bernama Raden Maulana Makdum Ibrahim, putra Sunan Ampel. Dia lahir pada tahun 1465 M, wafat pada tahun 1525 M. Solichin Salam, *Sekitar Walisongo* (Kudus: Menara Kudus, 1960), hlm. 31-34.

¹¹³Mengenai pengangkatan Sunan Kalijaga menjadi wali, lihat Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 307.

¹¹⁴Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Persada, 2003), hlm. 199.

¹¹⁵Ada perbedaan pendapat terhadap sikap Sunan Kalijaga, ketika dia menggunakan budaya setempat sebagai sarana mendakwahkan Islam. Ada yang setuju dan ada pula yang tidak setuju. Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 309.

dipandang seseuai dengan identitas Islam yang diterima masyarakat kala itu, yakni Islam sufistik. Islam sufistik menjadi penting dan membuat Islam diterima, karena karakter Islam ini bisa berdialog dengan budaya Jawa yang bercorak mistik.¹¹⁶ Apalagi kondisi masyarakat mengalami kekacauan moral, yang tentu saja membutuhkan penyadaran diri yang bersifat spiritual. Dalam kondisi seperti itu, yang dapat diterima masyarakat adalah Islam dalam arti nilai-nilai moral.

Strategi penyebaran Islam melalui sarana budaya lokal yang dilakukan Sunan Kalijaga adalah, misalnya, penggunaan seni wayang.¹¹⁷ Bagi masyarakat,¹¹⁸ wayang merupakan drama populer yang mengandung nuansa legendaris. Seni wayang ini diadopsi dari cerita Mahabarata. Dalam tradisi Mahabrata, cerita ini mengisahkan tentang perjuangan saudara sepupu, Pandawa dan Kurawa. Perjuangan ini berpunca pada perang saudara, *bratayuda*. Di situlah sesama saudara saling bunuh satu sama lain. Motifnya tentu adalah kekuasaan. Arjuna membunuh saudara seibunya yang lebih tua, Karna dan Bima membunuh Suyudana.

¹¹⁶Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, hlm. 266.

¹¹⁷Geertz membagi seni menjadi tiga rumpun: *pertama*, seni alus, seperti wayang, gamelan, lakon, joged, tembang dan batik; *kedua*, seni kasar, seperti ludruk, kledek, Jarnan dan dongeng; dan *ketiga*, seni nasional, seperti orkes, lagu-lagu, kesusastraan dan bioskop. Menurut Geertz, seni alus adalah yang paling populer dan menyebar luas di masyarakat dibanding seni-seni lainnya, terutama wayang. Bahkan, seni wayang juga telah menyebar ke seluruh dunia. Tentu saja sampelnya adalah Mojokuto. Hanya saja, ini bisa dijadikan sampel mengenai kesenian di Jawa. Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), hlm. 350; Bandingkan dengan, Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatiman*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS), 1999, hlm. 319.

¹¹⁸Di masa lalu, wayang merupakan salah satu komponen kebudayaan Jawa yang paling kompleks dan canggih. Kebanyakan muslim kejawan menganggap wayang dapat mengungkapkan kebenaran filosofis dan etis bahkan ia sangat penting artinya dalam memandang dunia. Atas dasar itu, banyak sarjana Barat yang memandang dunia Jawa melalui wayang. Woodward, *Islam Jawa*, hlm. 39.

Tentu saja hal itu tidak sekadar melibatkan pertarungan kekuasaan kerajaan. Meski sekilas mungkin demikian, pertarungan itu sebenarnya adalah pertarungan antara kebaikan dan kejahatan. Pandawa adalah para pahlawan yang memperjuangkan kebaikan, sebaliknya Kurawa mencerminkan kelompok perusuh dan penjahat yang kerap kali tidak menyenangi kebaikan atau kemenangan kelompok pahlawan pandawa.¹¹⁹

Kisah pewayangan yang mencerminkan pertarungan kebaikan dan kejahatan ini dalam kekuasaan memperlihatkan: *pertama*, pertarungan ini mencerminkan bahwa manusia mempunyai kehendak berkuasa. *Kedua*, realitas dipandang secara dikotomis, misalnya yang digambarkan dengan Pandawa dan Kurawa, yang mencerminkan kebaikan dan keburukan, keadilan dan kejahatan. Kejahatan divisualisasi sebagai perangkat kehidupan yang bersifat duniawi. Kehidupan duniawi dalam cerita itu dicontohkan melalui perebutan kekuasaan yang tidak kunjung usai dan kerap kali membawa korban jiwa.

Kisah dalam seni wayang sebenarnya bukan hanya kesenian yang digemari karena sudah menjadi tradisi, sebagaimana dunia modern. Lebih dari itu, wayang juga mengandung misi moral. Dalam konteks ini, kita perlu mengelaborasi penggunaan kisah wayang dalam penyebaran Islam yang dilakukan Sunan Kalijaga.

Metode dakwah dan pemahaman Islam model Sunan Kalijaga mestinya bukan dilihat dari segi sinkretismenya, sebagaimana diduga sebagian kalangan, lebih-lebih dimaknai secara negatif. Yang perlu dilihat adalah justru dari segi inovasi dan kemampuannya dalam mendialogkan Islam dan bu-

¹¹⁹Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*, hlm. 361.

daya Jawa. Penggunaan seni wayang menunjukkan kelihaihan Sunan Kalijaga dalam memadukan unsur-unsur Islam dan budaya setempat, terutama dalam konteks masyarakat yang telah hidup dengan tradisi tertentu.¹²⁰

Hanya saja, penggunaan wayang dalam penyebaran Islam tidaklah perlu disalahpahami, lebih-lebih sebagai bentuk sinkretisme negatif. Sunan Kalijaga menjalankan tradisi menurut selera masyarakat, dengan mengisi tradisi tersebut dengan nilai-nilai Islam. Misalnya, Sunan Kalijaga menjadikan ucapan kalimat syahadat sebagai syarat atau karcis untuk menonton pentas pewayangan, bukan membayar uang sebagaimana biasanya. Begitu juga mengenai isinya. Tokoh yang dimaksudkan sebagai legenda kepahlawanan tradisi Hindu, terutama menyangkut Pandawa dan Kurawa, diubah menjadi nama rukun Islam yang lima.

Pertama, saudara tertua yang bernama Yudistira, oleh Sunan Kalijaga digambarkan sebagai dua kalimat syahadat, karena dia diberi pusaka yang bernama “Kalimasada”.¹²¹ Dalam kisahnya, karena Yudistira tidak mau berperang, dia diberi azimat yang dapat melindungi dirinya. Azimat ini bisa menjauhkan musuh, memelihara stabilitas Kerajaan Pandawa, bahkan bisa menghidupkan orang mati. Serat “Syahada”, nama dari azimat ini, merupakan tulisan atau teks dengan menggunakan kalimat asing yang tidak dapat dibaca, sehing-

¹²⁰Bahkan menurut Ibnu Khaldun, penyebaran Islam pada awal kemunculannya terbantu oleh sikap *ashabiah* atau solidaritas emosional antara satu orang dengan orang lain. Lebih-lebih dengan tradisi di mana manusia menjadi bagian dari tradisi itu sendiri. Muhammad Abed Al-Jabiri, *Fikrah Ibnu Khaldun: Al-Ashâbîah wa al-Daulah* (Markaz Dirasah al-wahdah al-Arabiyah: Beirut Libanon, 1994).

¹²¹Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, hlm. 156; Istilah Jawa kalimat “Kalimasada” berasal dari kalimat syahada, berarti yang bersaksi. Syahada bisa digunakan sebagai istilah legal tenis, tetapi ia lebih umum digunakan sebagai bentuk pengakuan iman. Kalimasada kemudian diganti dengan kalimat sahadat.

ga azimat itu bisa bertahan hingga beberapa tahun. Bahkan setelah pandawa meninggal, azimat itu berjalan sendirian, yang pada akhirnya bertemu dengan Sunan Kalijaga. Sunan Kalijaga sendiri bisa membaca teks tersebut, yang berbunyi "saya bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah". Dengan azimat itulah Yudistira meninggal dalam keadaan Islam.¹²²

Kedua, Bima yang dalam cerita Hindu dilakonkan sebagai sosok pahlawan yang kekar, tegak, dan kokoh, dalam konteks kisah yang ditawarkan Sunan Kalijaga digambarkan sebagai shalat. Shalat merupakan tiang agama, tanpa shalat berarti agama seseorang akan runtuh. Inilah pilar kedua Islam. Tokoh *ketiga* bernama Arjuna, yaitu sosok manusia yang senang bertapa. Oleh Sunan Kalijaga, ia digambarkan sebagai puasa, terutama puasa Ramadhan. *Keempat* dan *kelima* adalah Nakula dan Sadewa yang dipandang sebagai simbol zakat dan haji.¹²³

Perubahan isi, tanpa mengubah sedikit pun bentuk budaya yang ada dalam mendakwahkan Islam, membuktikan bahwa Sunan Kalijaga mempunyai keahlian dalam memadukan dan mendialogkan nilai-nilai Islam dengan budaya. Ini hanya salah satu inovasi yang dilakukan Sunan Kalijaga. Selain menjadikan wayang sebagai "sarana dakwah", Sunan Kalijaga juga menjadikan wayang sebagai "simbol analogis metafisik Islam".¹²⁴ Sufi Jawa ini melakukan analogi antara

¹²²Kisah ini oleh Mark dipandang sebagai mitos yang kerap diharmonisasikan dengan Sunan Kalijaga. Woodward, *Islam Jawa*.

¹²³Chodim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. hlm. 283.

¹²⁴Sunan Kalijaga bertutur, "Jangan begitu orang hidup. Badanmu bagaikan wayang yang dipentaskan di atas panggung. Keindahan tali pengikat kelir melambangkan angin. Lampu yang menerangi panggung bentangan kelir melambangkan bulan. Yang menonton melingkari gedung. Batang pisang sebagai bumi, tempat tegaknya wayang, disangga oleh penanggap."Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, hlm. 250.

badan manusia dan wayang. Badan dilambangkan sebagai wayang. Ini artinya, tradisi wayang hanya kulit luarnya saja dalam kehidupan. Adalah tugas kita untuk mengisi muatan dari wayang tersebut. Ini sejalan dengan ajaran Nabi, bahwa kita tidak boleh hanya melihat kulit luarnya, sebab Allah tidak melihat kulit luarnya seperti wajahmu, tetapi melihat hatimu. Artinya adalah, janganlah melihat tradisi wayangnya, tapi lihatlah isi dari apa yang ditayangkan dalam pewayangan. Jika dalam kisah Mahabarata memuat kisah legendaris ala Hindu, sebaliknya di dalam pewayangan yang ditampilkan Sunan Kalijaga memuat ajaran Islam.

Sementara itu, pihak yang mengendalikan permainan wayang menurut Sunan Kalijaga bukanlah dalang, melainkan penanggap, karena dialah yang berkuasa. Meskipun sepintas tampak bahwa yang mengendalikan ke utara dan selatan adalah seorang dalang, tindakannya itu tidaklah mutlak. Sebab, ki dalang masih bergantung pada kehendak si penanggap atau tuan rumah. Ini berarti, yang mutlak adalah penanggap, kendati secara fisik dia tidak berada di hadapan penonton.

Sejalan dengan analogi di atas, Tuhan adalah pengendali manusia. Tentu saja pernyataan ini tidak berarti manusia tidak mempunyai kekuatan sama sekali. Manusia tetap berperan dalam memainkan permainan, sebab manusia juga mempunyai usaha. Artinya, yang berusaha mengendalikan tingkah laku manusia adalah manusia itu sendiri. Oleh karena itu, ada pertanggungjawaban pada diri manusia. Hanya saja, yang mutlak mengendalikan manusia adalah Tuhan, namun tindakan Tuhan itu tidak terlihat oleh manusia secara kasat mata.

Namun demikian, tanggapan penonton terhadap apa yang ditonton ditentukan oleh dalang. Jika peran yang dimainkan dalang sangat lihai, cakap, dan menguasai permai-

nan serta memahami aspirasi penonton, itu berarti yang menggerakkan penonton adalah dalang. Ada penonton yang hingar bingar, tertawa, dan ada pula yang bosan. Itu semua berada dalam kendali dalang. Demikian juga yang terjadi pada raga kita. Tindakan yang kita lakukan bergantung pada usaha kita: apakah membawa badan ke arah kebaikan dengan menaati perintah agama ataukah ke arah kejahatan, ataukah ke arah di antara keduanya.

Itulah doktrin metafisika yang ditawarkan Sunan Kalijaga dalam wayang, untuk menggantikan doktrin Hindu-Budha. Dalam doktrin ini, Sunan Kalijaga membiarkan kulitnya apa adanya, dan pada saat yang sama mengganti isinya dengan ajaran Islam. Cara seperti ini menggiring penonton untuk mengenal ajaran baru dari Islam. Mereka menerima ajaran Islam tanpa mengetahui dirinya telah berislam.

Kemampuan dan kreativitas Sunan Kalijaga telah membuatnya menjadi simbol cara berpikir Jawa, yakni simbol kearifan. Tentu saja bukan aspek sinkretismenya yang menjadi sasaran pelajaran kita, melainkan kearifannya dalam mempertemukan Islam yang sakral dengan budaya lokal yang profan, sehingga Islam bisa diterima oleh masyarakat Jawa, tanpa disertai gejolak yang berlebihan, seperti halnya yang terjadi di Minangkabau.

b. Sufi Filsuf: Syekh Siti Jenar

Kearifan metode dakwah Walisongo, yang dalam tulisan ini diwakili oleh Sunan Kalijaga, diuji oleh hadirnya tokoh kontroversial Syekh Siti Jenar, yang merupakan ikon sufi filsuf di tanah Jawa. Terlepas dari apakah Syekh Siti Jenar itu merupakan tokoh historis ataukah fiktif/imajiner. Tentu saja, di sini bukan tempatnya membahas mengenai

kontroversi keberadaannya.¹²⁵ Biarlah itu menjadi wilayah penelitian para sejarawan. Yang menjadi fokus bahasan di sini adalah pergumulannya dengan para wali Jawa. Jika Walisongo, yang diwakili Sunan Kalijaga itu bersikap arif dalam mendialogkan Islam dengan budaya lokal, akankah hal yang sama ditunjukkan saat menghadapi doktrin keagamaan sufistik yang berbeda seperti Syekh Siti Jenar?

Di antara sumber yang menyebut nama Syekh Siti Jenar adalah Kitab *Walisana*, karya Sunan Giri II, meskipun kitab ini masih diragukan oleh sebagian peneliti. Sunan Giri II diperkirakan hidup pada tahun 1450-1520. Itu artinya, kitab *Walisana* ditulis kira-kira akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16.¹²⁶ Sumber berikutnya adalah dokumen *Kroprak Ferrara* yang berisi perdebatan Walisongo mengenai ma'rifat. Di Indonesia, dokumen ini baru terbit tahun 2002 yang diterjemahkan dari tulisan Drewes Bekker yang mendapatkan dokumen tersebut pada tahun 1976.

Kroprak Ferrara sebenarnya tidak terlalu detail membahas Syekh Siti Jenar. Dokumen ini hanya menyebut nama Syekh Siti Jenar dan pedebatannya dengan Walisongo mengenai ma'rifat. Karena dinilai *nyeleneh* dan berbeda dengan pendapat Walisongo, dokumen itu menyebutkan bahwa Syekh Maulana Maghribi telah memvonis sesat Syekh Siti Jenar dan menjatuhinya dengan hukuman mati. Sumber primer tentang Syekh Siti Jenar sangatlah singkat, sehingga para pemerhati tokoh ini pun merasa kesulitan menemukan biografinya. Akibatnya, pemahaman terhadap Syekh Siti Jenar juga berbeda-beda antara satu peneliti dan peneliti lainnya, termasuk mengenai pemikirannya.

¹²⁵Lihat MB. Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar* (Surabaya: Gali Ilmu, 2006), hlm. 7-36.

¹²⁶Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 371.

Ada yang menyebut Syekh Siti Jenar adalah anak seorang tokoh Hindu bernama Resi Bungsu dari Cirebon, yang karena kesal dengannya, ayahandanya mengutuknya—yang awalnya bernama Ali Hasan alias Abdul Jalil—menjadi cacing. Selain itu, dikisahkan, ilmu yang diperolehnya juga ilegal, karena diperoleh dengan mencuri dari Sunan Bonng saat beliau mengajar Sunan Kalijaga di atas sebuah perahu di tengah rawa. Sebuah cacing, yang diyakini sebagai Syekh Siti Jenar, yang menempel di perahu itu mencuri ilmu dari Sunan Bonang.¹²⁷ Ada juga yang berpendapat, Syekh Siti Jenar, yang juga bernama Syekh Jabaranta, merupakan keturunan Syekh Datuk Sholeh.¹²⁸

Terlepas dari perdebatan mengenai biografi dan kebenarannya, perhatian utama tulisan ini adalah kontroversi pemikiran dan pergumulannya dengan Walisongo yang kemudian berujung pada dikeluarkannya fatwa mati terhadap Syekh Siti Jenar. Mengapa ia difatwa dengan hukuman mati? Apa yang melatarkbelakangi munculnya fatwa itu? Apakah karena perbedaan paham keagamaan antara Syekh Siti Jenar dan Walisongo, atautkah karena motivasi tertentu, seperti misalnya politik?

Paling tidak, ada dua pandangan mengenai masalah di atas.¹²⁹ Ada yang menilai kontroversi itu dipicu oleh persoa-

¹²⁷Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elit dan Lahimya Mas Karebet*, cet. ke-24 (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), hlm. 61-62; Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 59-63.

¹²⁸Pelbagai pendapat mengenai asal usul Syekh Siti Jenar terdapat dalam karya Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 364-368. Syekh Siti Jenar memang dikenal dengan banyak nama, seperti Sitibrit dan Lemah Abang. Diperkirakan, dia lahir pada abad XVI M.

¹²⁹Karena sulitnya memilah-milah mana yang benar dan mana yang tidak, ada baiknya jika pelbagai pandangan itu disusun dengan logika struktural. Di satu sisi, dilihat dari posisi walisanga, dan di sisi lain, juga perlu dilihat dari posisi Syekh Siti Jenar. Dengan melihat dari dua sisi itu, kita akan bisa menilai secara berimbang kisah kontroversial para tokoh Islam di tanah Jawa ini.

lan politik. Walisongo berpihak kepada Raden Fatah, penguasa Demak Bontoro, sedangkan Syekh Siti Jenar mendukung Ki Ageng Kebokenanga, saudara Raden Fatah, yang sama-sama keturunan Kerajaan Majapahit, namun tidak mempunyai kekuasaan dan tidak mendukung kekuasaan Raden Fatah. Ada pula yang berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi karena perbedaan paham keagamaan. Jika Syekh Siti Jenar berpaham tasawuf falsafi, maka Walisongo berpaham tasawuf sunni.

Untuk menengahi perbedaan pandangan itu, ada baiknya jika sedikit diungkap data sejarah. Sejarah mencatat bahwa pasca runtuhnya Majapahit, terjadi pergolakan hebat di antara keturunan Majapahit, yakni antara Raden Fatah, raja Demak Bontoro, kerajaan Islam pertama di Jawa, dan Ki Ageng Kebokenanga yang juga bernama Ki Ageng Pengging, keponakan raja yang menjadi warga biasa dan bertempat di pinggiran kota.¹³⁰ Selain berbeda status sosial, kedua paman dan ponakan itu¹³¹ juga berbeda paham keagamaan. Raden Fatah menjadi pengikut Walisongo yang berpaham tasawuf sunni, sedangkan Ki Ageng Kebokenanga menjadi pengikut Syekh Siti Jenar yang berpaham tasawuf falsafi.

Alkisah, ketika mendengar informasi bahwa Ki Ageng Kebokenanga menjadi pengikut Syekh Siti Jenar, Raden Fatah langsung bereaksi. Lebih-lebih, perilaku Ki Ageng Kebokenanga dinilai telah meresahkan masyarakat. Perilaku aneh itu konon disebabkan oleh paham keagamaan Ki Ageng Ke-

¹³⁰Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 52-53; Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 100.

¹³¹Ki Ageng Kebokenanga adalah cucu Prabuwijaya dari putrinya yang bernama Raden Ajeng Pambayun yang dinikahi Ki Ageng Jayaningrat. Perkawinan keduanya kemudian melahirkan anak bernama Ki Ageng Kebokenanga yang juga bernama Ki Ageng Pengging. Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 189.

bokenanga yang berbeda dengan paham kebanyakan, terutama yang diajarkan Walisongo, panutan raja. Mendengar cerita itu, Raden Fatah mengirim utusan untuk memanggil Ki Ageng Kebokenanga untuk menghadap kepadanya. Setelah utusan raja itu bertemu Ki Ageng Kebokenanga, terjadi dialog di antara mereka. Utusan raja meminta Ki Ageng Kebokenanga untuk menghadap raja. Dikatakan, raja adalah penguasa bumi yang mendapat mandat dari Tuhan. Atas nama raja yang mendapat restu Tuhan, utusan meminta Ki Ageng Kebokenanga menghadap raja.

Mendengar permintaan itu, Ki Ageng Kebokenanga menolak. Dia beralasan bahwa yang berhak memerintah dirinya hanyalah dirinya sendiri. Dirinya sendiri adalah Tuhan sejati. Karena itu, yang berhak memerintah dirinya hanyalah Tuhan sejati, yang menguasai dirinya, bukan raja. Bumi ini milik Tuhan, bukan milik raja. Raja hanya berhak menarik pajak dari rakyat, tetapi tidak berhak meminta dirinya datang menghadap raja. Ki Ageng Kebokenanga menyatakan:¹³²

“Jika saya dipanggil ke Demak, sesungguhnya saya menolak, tidak mau jika tidak bersama Yang Mengasuh Jiwa saya. Sekalipun saya mau, akan tetapi jika Yang Maha Kuasa tidak mau, bagaimana saya dapat berjalan? Oleh karena itu, mustahil saya dapat menghadap Raja Demak. Katakanlah kepada Sultan Bintoro, bahwa jika saya dipanggil, Ki Ageng Pengging tidak menolak, tetapi Yang Mengasuhnya tidak mau.”

Penolakan Ki Ageng Kebokenanga itu dinilai oleh pihak kerajaan sebagai pembangkangan terhadap raja.¹³³ Hanya saja, penilaian itu menggunakan justifikasi agama. Ki Ageng Kebokenanga dinilai sesat dan menyesatkan, sehingga raja merasa bertanggung jawab terhadap keselamatan rakyatnya.

¹³²*Ibid.*, hlm. 193.

¹³³Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 114-121; Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm 100-108.

Demikian juga kisah pergulatan Walisongo¹³⁴ dengan Syekh Siti Jenar, guru Ki Ageng Kebokenanga. Pergumulan Walisongo dengan Syekh Siti Jenar juga berujung pada sikap dan vonis sesat dan menyesatkan, hingga hukuman mati. Ditinjau dari posisi Walisongo, fatwa itu diberikan karena menilai Syekh Siti Jenar menganut tasawuf falsafi dan menyebarkan-nya kepada masyarakat. Paham ini dinilai sesat oleh Walisongo. Salah satu indikasi pandangan filosofisnya di bidang tasawuf adalah kisah pergulatan Syekh dengan Walisongo. Ketika terjadi fatwa sesat dan menyesatkan, terjadi dialog antara Walisongo dan Syekh Siti Jenar.

Alkisah, dalam suatu forum, Sunan Bonang memimpin rapat untuk mengadili Syekh Siti Jenar. Di sana, Sunan Kalijaga mengusulkan agar mendatangi Syekh Siti Jenar dan menanyakan beberapa hal mengenai Islam. Sunan Kalijaga mengusulkan muridnya yang bernama pangeran Dayat dan Syekh Dumbo untuk menemui Syekh Siti Jenar, yang kemudian disetujui anggota rapat tersebut.¹³⁵

Setibanya di tujuan, kedua utusan itu berkata:¹³⁶ “Syekh Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang dipanggil para wali”. Syekh Siti Jenar menjawab: “Syekh Lemah Abang tidak ada, yang ada adalah Pangeran Sejati (Tuhan)”. Akhirnya, utusan itu kembali dan melaporkannya kepada Walisongo. Mendengar laporan itu, Walisongo meminta utusan itu untuk kembali

¹³⁴Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 77-92.

¹³⁵Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 77-92; Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 220-221.

¹³⁶Ada banyak perbedaan kisah yang dimunculkan para peneliti mengenai dialog utusan walisongo dengan Syekh Siti Jenar. Peneliti hanya akan mengambil kisah dialog yang umum diketahui orang, sebagaimana tertulis dalam tubuh teks di atas. Mengenai kisah dialog itu, lihat, Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 77-92; Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 220-221; Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 405-406.

menemui Syekh Siti Jenar dengan menggunakan nama “Pangeran Sejati”. Lalu, utusan itu berkata: “Pangeran Sejati dipanggil para wali”. Syekh Siti Jenar menjawab: “Pangeran Sejati tidak ada, yang ada adalah Syekh Lemah Abang”. Mendengar jawaban itu, utusan itu pun kembali lagi dan melaporkannya kepada Walisongo. Akhirnya, setelah diminta untuk memanggil Syekh Siti Jenar dengan menyebut nama “Syekh Lemah Abang” dan “Pangeran Sejati” sekaligus, Syekh Siti Jenar memenuhi panggilan Walisongo.¹³⁷

Ketika Syekh Siti Jenar menjawab “tidak ada, yang ada adalah pangeran sejati” dan “pangeran sejati tidak ada, yang ada adalah Syekh Siti Jenar”, itu menunjukkan bahwa paham keagamaannya adalah *Wahdat al-Wujud*. Pernyataan lainnya yang mengindikasikan paham waujudiyah adalah “Saya inilah Allah. Saya sebenarnya bernama Prabu Satmata (atau Hyang Manon). Dan tiadalah yang lain dengan nama ketuhanan.” Lalu, dia juga berkata, “*Syekh Lemah Bang Yektinipun, ing kene ora ana, amung pangeran sejati. Awit Seh lemah bang iku, wajahin pangeran jati, nadyan sira ngaturana, ing pangeran kang sejati, namun Seh Lemah Bang ora, mangsa kalakon yekti*”.¹³⁸ Jelaslah bahwa paham keagamaannya berbeda dengan paham yang dianut Walisongo, yaitu paham tasawuf sunni.

Sesungguhnya, perbedaan paham keagamaan sudah lazim dalam dunia Islam, khususnya di dunia tasawuf. Tidak jarang penganut tasawuf falsafi divonis sesat dan dihukum mati oleh penganut tasawuf sunni. Munculnya fatwa seperti itu, secara teoritis selalu muncul dari penganut tasawuf sunni, sedangkan korbannya selalu berasal dari penganut tasawuf falsafi. Secara teoritis pula, penganut tasawuf sun-

¹³⁷Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar*, hlm. 405-406; Zafar Iqbal, *Kafilah Budaya*, hlm. 58-60.

¹³⁸Salam, *Sekitar Walisanga*, hlm. 60-61.

ni memadukan dua disiplin Islam yang terkesan berbeda: tasawuf dan syari'at. Tasawuf berbicara mengenai dimensi batiniah Islam, syari'at berbicara mengenai dimensi lahiriah Islam. Dengan konsepsi seperti ini, penganut tasawuf sunni kemudian menilai salah/sesat penganut tasawuf falsafi yang hanya mementingkan dimensi batiniah Islam. Atas alasan itu dan untuk menyelamatkan umat Islam dari pengaruh sesat ajaran Syekh Siti Jenar, Walisongo menjatuhkan vonis mati kepada Syekh Siti Jenar.

Persoalannya, apakah fatwa itu benar-benar murni lahir karena perbedaan paham keagamaan antara tasawuf falsafi dan tasawuf sunni? Tanpanya tidak demikian. Sejarah mencatat bahwa Walisongo berkolaborasi dengan penguasa Demak, Raden Fatah.¹³⁹ Keduanya saling menopang. Di sisi lain, Syekh Siti Jenar hidup sebagai manusia yang bebas dan berada di luar lingkaran kekuasaan. Perbedaan posisi ini tentu saja menjadi masalah ketika salah satu pihak bersikukuh mempertahankan elitismenya, dan di lain pihak berusaha menaikkan pamornya sebagai tokoh sosial-keagamaan yang disegani masyarakat, tanpa ditopang kekuasaan. Keadaan semakin parah, ketika salah satu pihak menggunakan agama untuk mempertahankan elitismenya. Bukan sekadar menyingkirkan posisi sosial-politik pihak tertentu saja, melainkan juga menyingkirkan mereka dari kehidupan di dunia.

Jika ini benar, mengapa Syekh Siti Jenar enggan berafiliasi dengan penguasa, dan bahkan membiarkan dirinya difatwa mati oleh Walisongo? Apakah sikapnya ini lahir dari pertimbangan paham keagamaannya? Bagaimana pandangan keagamaan Syekh Siti Jenar?

¹³⁹Srimulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 59.

Syekh Siti Jenar tampaknya tidak peduli dengan fatwa Walisongo. Kekukuhannya lahir dari paham keagamaannya, terutama mengenai hakikat hidup dan mati, Tuhan dan kebebasan, dan tempat pemberlakuan syari'at.

Memang, Syekh Siti Jenar tidak hanya dikenal sebagai penganut tasawuf falsafi, tetapi juga dikenal dengan ajaran filsafat kematiannya.¹⁴⁰ Menurutnya, kehidupan di dunia ini tak ubahnya kematian yang singgah di dalam raganya. Kehidupan yang sebenarnya adalah setelah kematian itu sendiri. Itu terlihat dari ajarannya mengenai lima tahap kehidupan manusia: (1) asal-usul manusia; (2) yang berkaitan dengan kehidupan, khususnya yang terkait dengan pintu kehidupan; (3) tempat manusia kelak ketika sudah sampai pada kehidupan kekal dan abadi; (4) tempat alam kematian, yakni yang dialami manusia sekarang; dan (5) tentang Yang Maha Luhur yang menciptakan bumi dan angkasa.¹⁴¹

Pandangannya mengenai kehidupan ini tidak lepas dari paham ketuhanannya, juga pandangannya mengenai hubungan Tuhan dengan manusia. Menurut Syekh Siti Jenar, Tuhan ada di dalam dirinya. Diri yang dimaksud Syekh Siti Jenar tentu saja bukan jasad. Jasadnya bukanlah wujud sejati. Wujud sejatinya adalah budi. Jasadnya acapkali menghalangi dirinya untuk sampai pada wujud sejati, yakni budi. Begitu juga, jasad acapkali menghalangi dirinya untuk menuju kehidupan sejati, pasca kematian. Menurut Syekh Siti Jenar juga, Tuhannya adalah Tuhan yang bersifat *jalal* dan *jamal*,

¹⁴⁰Ajarannya mengenai *wahdat al-wujud* sengaja tidak ditampilkan di sini, karena ia sudah umum dikenal orang. Yang menarik justru adalah filsafat kematiannya, karena filsafat ini menjadi silang pendapat di kalangan peneliti, apakah benar Syekh Siti Jenar dibunuh, atau dia bunuh diri dengan bertolak pada filsafat kematiannya. Mengenai ajaran Syekh Siti Jenar, lihat Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 37-45.

¹⁴¹Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 74.

yakni Yang Maha Mulia dan Maha Indah. Dia Maha segala-galanya.¹⁴²

Dengan pandangannya ini, Syekh Siti Jenar meyakini bahwa wujud manusia menyatu dengan wujud Tuhan, ketika manusia itu beralih rupa menjadi budi. Serentak dengan itu, Syekh Siti Jenar tidak mau mengerjakan shalat karena kehendaknya sendiri. Baginya, orang shalat lahir karena budinya sendiri yang memerintahkan, kendati dia mengakui pula bahwa budi tidak jarang menjadi laknat dan tidak bisa dipegang. Oleh karena itu, Syekh Siti Jenar tidak memerintahkan siapa pun untuk mengerjakan shalat.

Syekh Siti Jenar tidak hanya berbeda pandangan dengan Walisongo, tetapi juga mengambil sikap untuk menjaga jarak dengan kekuasaan duniawi, termasuk kekuasaan politik. Karena, kehidupan yang sejati adalah setelah kematian, dan yang benar-benar berkuasa hanyalah Tuhan¹⁴³ yang ada dalam dirinya. Maka dia menjadi oposisi dari Kerajaan Demak yang saat itu menjadi lembaga penyangga dakwah Walisongo. Mendapat kenyataan itu, apalagi semakin banyak orang yang bergabung dengan Syekh Siti Jenar, tentu saja penguasa Demak, terutama Walisongo merasa khawatir. Setelah berdiskusi, Walisongo memutuskan untuk mengundang Syekh Siti Jenar yang kemudian berujung pada penyesatan dan fatwa mati, karena menilai Syekh Siti Jenar menganut paham *Wahdat al-Wujud*-nya al-Hallaj,¹⁴⁴ yang di Jawa populer dengan paham *manunggaling kawulo Gusti*.

¹⁴²Rahimsyah, AR, *Kisah Syekh Siti Jenar*, hlm. 37-45

¹⁴³*Ibid.*, hlm. 6-7; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 68-69.

¹⁴⁴Salam, *Sekitar Walisanga*, hlm. 60-62; Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, hlm. 78-81.

Pelajaran penting dari pergumulan Syekh Siti Jenar dengan Walisongo adalah munculnya klaim kebenaran dalam agama, yang disertai sikap penyesatan oleh satu pihak terhadap pihak lainnya. Klaim kebenaran itu lahir, selain dari paham keagamaan sunni, juga karena keterlibatan politik di dalamnya, baik politik wacana maupun politik praktis. Politik wacana lahir dari pihak Walisongo yang bermaksud mempertahankan pandangan keagamaannya, sedangkan politik praktis diwakili pihak penguasa Demak Bintara yang bermaksud untuk mempertahankan stabilitas politik. Kemenangan Walisongo dan terbunuhnya Syekh Siti Jenar bisa dikatakan sebagai akibat tirani mayoritas yang mencampuradukkan agama dengan politik, yang seringkali melupakan kebenaran agama, dan bahkan membajak otoritas Tuhan.

B. Pergumulan Islam Era Kolonial

Ketika Islam telah berkembang luas dan mulai menampakkan dominasinya di Nusantara, pada saat yang sama, kolonialis asing hadir dan menancapkan kekuasaannya di Nusantara, pergumulan pun mengalami perubahan arah. Ia tidak lagi melibatkan Islam dengan budaya dan agama-agama lokal dan agama impor, juga tidak lagi melibatkan penganut tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Pergumulan keras pada saat itu telah melibatkan umat Islam dengan kolonialis asing.¹⁴⁵

Pada era kolonial ini, pergumulan Islam melibatkan tiga era kolonialis: Portugis, Belanda, dan Jepang. Di bawah kolonialis Portugis, Islam berhadapan dengan kepentingan dagang Portugis yang di dalamnya terdapat misi agama Katolik; di bawah kolonialis Belanda, pergumulan mempertemukan dua subjek yang berbeda: Islam *versus* Belanda, dan kaum tra-

¹⁴⁵Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 23.

disionalis-sufistik Islam *versus* kaum pembaharu-purifikatif. Sedangkan di bawah kolonialis Jepang, pergumulan mempertemukan Islam dengan Jepang.

1. Islam *versus* Portugis

Hubungan kolonialis Portugis dengan Islam di Nusantara dapat dilihat dari jaringan ekonomi, politik, dan agama Nusantara dengan dunia internasional, terutama Turki Utsmani (Timur Tengah), China, dan Portugis. Kontak itu berjalan penuh dramatis.

Dimulai dari kontak pertama, antara China dan Timur Tengah yang bersifat diplomatik. Kontak diplomatik itu terjadi antara dinasti Kerajaan T'ang pada tahun 31/651. Dinasti ini menerima dua kali kunjungan duta dari Arab pada masa pemerintahan Utsman bin Affan (23-35/644-56). Pada masa selanjutnya, era Umayyah dan Abbasiyah, tidak kurang dari 35 duta dikirim ke China: 17 duta pada era Umayyah, dan 18 duta pada era Abbasiyah 133/750-182/798. Lantaran begitu banyaknya orang Islam yang datang ke China, mereka kemudian melakukan pemberontakan terhadap penguasa China, sehingga yang memimpin China kala itu berasal dari orang Islam.

Karena orang muslim yang mengadakan kontak secara inten dengan China, wajar jika kemudian orang-orang Timur Tengah banyak mengetahui kondisi Nusantara, bahkan beberapa pelabuhan di Nusantara dijadikan tempat persinggahan orang-orang Timur Tengah. Kontak pertama orang-orang Arab dengan Nusantara melalui pelayaran terjadi di muara Sungai Bhoga atau Sribuza, yang sekarang dikenal dengan nama Palembang, ibukota Kerajaan Budha Sriwijaya. Saat itu, Sriwijaya memang menjadi tempat penting yang

menghubungkan Timur Tengah dan Timur Jauh. Selain itu, Sriwijaya menjadi pusat agama Budha di Nusantara. Banyak ilmuwan Budha menetap di sana, mempelajari, dan menerjemahkan teks-teks keagamaan Budha. Namun demikian, Sriwijaya tetap menjadi kosmopolitan.¹⁴⁶

Dengan hubungan itu, Sriwijaya saat itu sudah mengenal Islam dan Budha. Bahkan dikatakan bahwa Sriwijaya tidak hanya dihuni orang-orang muslim Timur Tengah yang mengadakan kontak perdagangan dengan Nusantara, tetapi juga oleh muslim pribumi. Memang pada awalnya, orang-orang Timur Tengah tidak begitu memahami secara luas mengenai kondisi Nusantara. Mereka datang ke Nusantara sekadar mengadakan hubungan dagang. Baru belakangan, khususnya pada abad ke-12 M, mereka benar-benar mencurahkan perhatiannya pada dakwah Islam di Nusantara.¹⁴⁷

Hanya karena terjadinya kemerosotan kekuatan Sriwijaya, kontak dengan Timur Tengah mengalami kemerosotan. Baru pada abad ke-15 M, ketika Turki Utsmani bangkit menjadi kekuatan internasional, Turki Utsmani kemudian menjadi kekuatan baru dalam jaringan internasional, mewakili dunia Islam. Sementara itu, kekuatan Eropa diwakili Portugis. Jadi, ada dua kawasan yang benar-benar maju pada abad ke-15 M, yakni Turki Utsmani dan Portugis. Dengan kemampuannya masing-masing, kedua negara ini menjelajahi pelbagai negara di dunia, termasuk Nusantara.¹⁴⁸

Turki Utsmani meluaskan kekuasaannya secara politik dan militer ke wilayah lautan India pada awal abad ke-16 M. Di Lautan India itu, kekuatan Turki Utsmani dan Persia memainkan peran penting. Pada saat yang sama, Portugis juga

¹⁴⁶Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 20-23.

¹⁴⁷*Ibid.*, hlm. 29-31.

¹⁴⁸Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 31.

mulai meningkatkan kehadirannya di Lautan India, termasuk Nusantara.¹⁴⁹ Ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis, Kesultanan Aceh mengambil langkah strategis dengan menjalin hubungan dengan Lautan India yang memanfaatkan penjualan rempah-rempah. Jadi, mulai awal abad ke-16 M, hubungan pelayaran perdagangan Nusantara dengan Arab memasuki babak baru. Babak ini ditandai dengan semakin intensnya pedagang Nusantara yang ikut serta dalam pelayaran ke Asia Barat dan bangsa Barat, terutama Portugis.

Keterlibatan kedua negara yang berbeda dalam segala hal itu, Portugis dan Turki, ternyata menimbulkan konflik, baik yang berkaitan dengan kepentingan perdagangan maupun penyebaran agama. Dalam konteks Nusantara, konflik itu bermula dari tindakan Portugis terhadap kapal-kapal Aceh yang sedang berlayar menuju Lautan India. Di tengah perjalanan, kapal-kapal Aceh yang membawa rempah-rempah ke lautan India dihancurkan dan dirampas Portugis. Mengetahui ancaman Portugis terhadap Aceh, Turki Utsmani mulai memperkuat hubungan dan bantuannya pada Aceh. Sekitar tahun 925/1519, dengan bantuan bala tentara dari Turki, Portugis digempur habis-habisan.¹⁵⁰ Sejak itulah, hubungan keagamaan Nusantara dengan Turki Utsmani yang awalnya bersifat fluktuatif mulai erat kembali, diwakili Aceh,¹⁵¹ terutama pada masa Kesultanan Iskandar Muda 1016-46/1607-36.¹⁵²

¹⁴⁹Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 35-36.

¹⁵⁰Shaleh Putuhena, *Historiografi Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 77.

¹⁵¹Azra, *Jaringan Ulama*, hlm.39-41.

¹⁵²*Ibid.*, hlm. 45.

Tindakan Portugis yang anti Islam itu disebabkan oleh Jazirah Iberia, wilayah negara Portugis, yang pernah dikuasai pemerintahan Muslim (711-1492). Dengan semangat anti Islam itu, Portugis sempat menjelajahi Laut Merah, Laut Arab, dan Samudra India dengan dua tujuan utama, kristenisasi dan perdagangan. Memang kedua hal ini selalu beriringan dalam dunia penjajahan. Perdagangan selalu menjadi alasan yang tampak di permukaan, sementara kepentingan misi agama, yang sebenarnya menjadi tujuan utama, selalu disembunyikan. Mereka kemudian menaklukkan pusat-pusat perdagangan di Jeddah dan Teluk yang menjadi ikon kekayaan Islam, dan menjadi titik temu negara-negara Islam. Dengan semangat yang sama, Portugis datang ke Nusantara.

Pada mulanya, kedatangan Portugis ke Nusantara bertujuan untuk kepentingan perdagangan. Setelah mengetahui kekayaan Malaka, Portugal kemudian mengutus Diogo Lopes de Sequera untuk menemukan Malaka dan menjalin hubungan persahabatan dengan penguasanya. Setibanya di Malaka tahun 1509, dia disambut hangat oleh penguasa Malaka, Sultan Mahmud Syah (1488-1528). Setelah komunitas Islam internasional memberi peringatan kepada sultan akan bahaya Portugis, yang tidak sekadar berdagang, tetapi juga membawa misi kristenisasi, sultan kemudian mengusirnya dari Malaka. Tidak terima dengan pengusiran itu, pada April 1511 Albuquerque melakukan pelayaran ke Goa Portugis menuju Malaka dengan membawa bala tentara yang berjumlah 1.200 orang, dengan tujuh atau delapan belas buah kapal. Kekuatan Portugis yang sangat besar, dan dibarengi oleh perseteruan dalam negeri antara Sultan Mahmud dan putranya, Malaka akhirnya takluk pada Portugis.

Meskipun mampu menaklukkan Malaka, Portugis tidak mampu menguasainya secara penuh. Akibatnya, Portugis tidak meninggalkan apa-apa di sana.¹⁵³ Kekuasaan penuh Portugis justru terjadi di Maluku, karena di sana kekayaan rempah-rempah benar-benar memberikan kepuasan tersendiri bagi Portugis. Di Maluku, Portugis meninggalkan sesuatu yang nyata setelah meninggalkan Maluku.

Ternate dan Tidore yang sedang terlibat konflik mencoba bekerja sama dengan Portugis. Awalnya, Portugis bekerja sama dengan Ternate. Portugis pertama kali datang ke Ternate disambut baik oleh sultan Ternate, Kaicil Leliatu (1500-1522) dan mendapat kesempatan untuk membeli cengkeh dari Kepulauan Maluku. Di sana, Portugis membangun benteng. Selain berdagang, Portugis juga melakukan misi kristenisasi di Maluku, baik terhadap masyarakat muslim maupun masyarakat yang masih menganut agama asli lokal, yang berada dalam daerah kekuasaan sultan di Halmahera, Bacan, dan Kepulauan Ambon. Upaya kristenisasi itu memunculkan konflik antara Portugis dan Ternate.¹⁵⁴ Pada tahun 1535, Portugis bahkan menurunkan Raja Tabariji dari singgasananya dan mengirimnya ke Goa. Setelah masuk agama Katolik, dengan memakai nama Dom Manuel, dan dinyatakan tidak terbukti melakukan serangkaian tindakan yang mendorong Portugis menggulingkannya, Raja Tabariji kemudian dikembalikan ke Ternate menjadi raja. Setelah keadaan berbalik, Portugis mendapat serangkaian serangan dari Ternate, hingga akhirnya Portugis terusir dari Ternate. Sepeninggal Portugis, di bawah pemerintahan Sultan Baab Ullah (1570-1583) dan putranya, Sultan Said, Ternate kemu-

¹⁵³Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 30-34.

¹⁵⁴*Ibid.*, hlm. 35.

dian menjadi sebuah negara berkembang yang gigih menganut Islam dan anti Portugis.¹⁵⁵

Setelah tersingkir dari Ternate, Portugis menjalin kerja sama dengan Tidore. Di sana, Portugis membangun benteng. Namun, bukan Tidore yang dijadikan pusat kekuatan, melainkan Ambon. Di antara orang-orang Portugis itu, ada seorang Spanyol yang bernama Santo Francis Xavier. Bersama-sama dengan Santo Ignatius Loyola, dia kemudian mendirikan Ordo Jesuit. Alhasil, pada tahun 1560-an, terdapat sekitar 10.000 orang Katolik, dan pada tahun 1590-an meningkat menjadi 50.000–60.000. Sejak itu, Ambon menjadi pusat agama Kristen. Penting untuk dicatat bahwa perkembangan Kristen itu terjadi setelah penaklukan Portugis berhenti, dan misi keagamaan dipegang oleh Jesuit.¹⁵⁶

Selain di Ternate dan Tidore, Portugis juga mengacak-acak Aceh. Pada tahun 1526, sebuah armada perdagangan dari Aceh yang bermaksud menuju Makkah dihancurkan oleh Portugis. Beberapa tahun kemudian, beberapa perahu dagang Aceh juga dirampas oleh Portugis. Ulah armada Portugis terhadap armada Aceh dan armada muslim lainnya tentu tidak sekadar untuk kepentingan perdagangan, tetapi juga misi keagamaan, Kristen-Katolik.¹⁵⁷

2. Islam *versus* Belanda

Kristen masuk Nusantara sejak periode pendiri awal. Kruger mencatat, pada paruh kedua abad ke-7 M, sekelompok penganut agama Kristen telah tinggal di Sibolga, Sumatera. Di sana, mereka mendirikan gereja. Namun, saat

¹⁵⁵*Ibid.*, hlm. 35-36.

¹⁵⁶*Ibid.*, hlm. 36-37.

¹⁵⁷Putuhena, *Historiografi Islam*, hlm. 78-79.

itu, eksistensi Kristen masih kabur. Baru pada periode kehadiran Portugis, eksistensi Kristen memasuki babak baru. Perkembangan Kristen mengikuti jajahan Portugis (1511), mulai dari Malaka sampai daerah-daerah lainnya di Nusantara. Agama Kristen yang menyebar di Nusantara pada masa jajahan Portugis adalah Kristen Katolik Roma. Setelah Belanda datang dan menggantikan kekuasaan Portugis, Kristen Katolik berubah menjadi Kristen Protestan.¹⁵⁸

Pihak pertama yang menggantikan kekuasaan Portugis di Nusantara adalah VOC. Hal ini terjadi sekitar abad ke-17 M. Seperti halnya Portugis, pada awal kedatangannya, VOC bertujuan untuk kepentingan perdagangan. Setelah merasakan kekayaan bumi Nusantara, mereka mulai bergeser pada keinginan untuk berkuasa. Keinginan itu semakin kuat ketika koloni dagang itu digantikan oleh Belanda sebagai penguasa politik.

Awalnya, kedatangan Belanda sekadar melakukan penjajahan politik¹⁵⁹ dan ekonomi, tetapi dalam perkembangannya mereka juga membawa misi agama, teruma Kristen. Belanda menentang sepenuhnya jemaah Katolik Roma dan menghancurkan apa yang telah dibangun oleh Katolik Roma. Hal ini terjadi ketika Spanyol dan Portugis tidak lagi menjadi kekuatan dunia. Alhasil, pada tahun 1600, kekuasaan Protestan mulai menggantikan kekuasaan Katolik Roma.

Namun, pada masa-masa awal kedatangannya ke Indonesia, misi Kristen mengalami kesulitan. Islam menjadi tantangan utama misionaris Kristen.¹⁶⁰ Masyarakat Indonesia yang beragama Islam melawan Belanda yang Kristen. Karena

¹⁵⁸Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 9-10; Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 41.

¹⁵⁹Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, hlm. 193-208.

¹⁶⁰Shihab, *Islam Inklusif*, hlm.10-11.

Belanda membawa misi Kristen, Indonesia mengambil jarak dengan Belanda dalam bentuk penegasan “identitas”, yakni identitas kebangsaan dan identitas agama. Setiap orang yang berada dalam barisan Belanda, misalnya bekerja pada pemerintahan Belanda atau bersekolah di sekolah Belanda, mereka diidentifikasi sebagai penganut Kristen. Atas dasar itu, Delear Noer menilai bahwa pada masa penjajahan Belanda inilah identitas kebangsaan melekat dengan identitas keagamaan, terutama agama Islam.¹⁶¹

Sebagai penguasa politik, Belanda melihat potensi yang membahayakan dirinya dari umat Islam.¹⁶² Hal itu terjadi terutama pada awal abad ke-20 M, di mana kebijakan dan administrasi kolonial Belanda telah mencapai bentuk final *vis a vis* Islam, dan kontrol Belanda terhadap Islam terjadi pada masa itu.¹⁶³ Di antara hal yang dikhawatirkan Belanda adalah: *pertama*, pengaruh syekh tarekat yang cukup kuat di masyarakat; *kedua*, pengaruh pan-Islamisme atau internasionalisme Islam, yang tercermin pada dua hal, yaitu pelaksanaan ibadah haji yang dilakukan umat Islam dan kedudukan khalifah dalam sistem politik Islam; dan *ketiga*, keterlibatan ulama dalam politik.

Melihat bahaya itu, Belanda mulai mengontrol umat Islam dengan menerapkan “politik etis”.¹⁶⁴ Islam, sebagai kekuatan tersembunyi yang bisa mendorong umat Islam melakukan jihad, harus ditindas, apalagi masyarakat muslim pribumi menurut Belanda bukanlah muslim yang sesungguhnya.

¹⁶¹Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 8-9.

¹⁶²*Ibid.*, hlm. 25.

¹⁶³MB. Hooker, *Islam Madzhab Indonesia*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 33-34.

¹⁶⁴Apa yang diusulkan oleh Snouck Hurgronje inilah yang kemudian menjadi politik etis Belanda. Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 14.

guhnya, yang memahami dan menganut ajaran yang benar-benar murni, kecuali di Aceh.¹⁶⁵ Belanda mulai melakukan pembatasan pelaksanaan ajaran agama bagi umat Islam, baik ke luar maupun ke dalam. Bagi mereka, muslim yang melaksanakan ibadah haji ke Makkah diwajibkan memberikan kewajiban-kewajiban yang tidak ada hubungannya dengan haji, misalnya membayar upeti untuk memperoleh surat izin, membuka konsulat Belanda di Jeddah untuk mengawasi para jemaah haji,¹⁶⁶ dan mengirim seseorang untuk mempelajari agama. Snouckh Hurgronje dipilih melakukan tugas yang terakhir itu.¹⁶⁷

Snouckh Hurgronje diutus ke Makkah untuk mempelajari Islam, yang saat itu benar-benar menjadi pusat ibadah, selain pusat keilmuan Islam. Sepulang dari Makkah, Hurgronje mencoba memahami Islam dan potensinya di Indonesia, sekaligus strategi menjinakkan umat Islam yang dicurigai menjadi ancaman bagi kolonialisme Belanda. Strategi Hurgronje dikenal dengan strategi perpecahan.¹⁶⁸ Hurgronje semakin yakin akan potensi itu, terutama menyangkut keberangkatan umat Islam ke Makkah dalam menunaikan ibadah haji yang disertai dengan mencari ilmu. Jaringan mereka dengan ulama Timur Tengah itulah yang dikhawatirkan Belanda. Di sana, terdapat perkumpulan masyarakat Jawa yang dikenal dengan “koloni Jawa”, daerah tempat tinggal orang Jawa di Makkah yang cukup berpengaruh di Indonesia. Melalui koloni Jawa ini, dalam pandangan Hurgronje, pan-Islamisme dapat mempengaruhi masyarakat Islam Indonesia, yang tentunya

¹⁶⁵Hooker, *Islam Madzhab Indonesia*, hlm. 34.

¹⁶⁶*Ibid.*, hlm. 38.

¹⁶⁷Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 32-33.

¹⁶⁸Lihat catatan kaki no. 33 dalam Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18.

menjadi ancaman jangka panjang¹⁶⁹ bagi Belanda di Indonesia.¹⁷⁰ Oleh karena itu, Belanda membatasi dan mengintai keberangkatan mereka ke Timur Tengah, terutama terhadap muslim yang mencari ilmu.

Jika kebijakan Belanda di atas berkaitan dengan strategi mengendalikan pengaruh pan-Islamisme, kebijakan lainnya di dalam negeri adalah pembatasan pemikiran Islam dan pelaksanaan ajaran agama Islam.¹⁷¹ Dalam rangka membatasi pemikiran Islam, Hurgronje membedakan Islam menjadi dua bagian, yaitu Islam sebagai sistem akidah dan ibadah, dan Islam sebagai aspirasi politik.¹⁷²

Serentak dengan itu, Belanda menggiring umat Islam untuk mengutamakan satu disiplin Islam saja dari sekian disiplin yang ada, yakni hukum Islam. Untuk tujuan itu, Belanda membenturkan hukum Islam yang mulai merambah ke dalam kehidupan sosial masyarakat dengan hukum adat. Mereka membuat kebijakan dan peraturan, di mana hukum Islam yang bisa diterapkan di Nusantara hanyalah hukum yang tidak bertentangan dengan hukum adat. Lalu, Belanda membuat suatu teori hukum yang dikenal dengan istilah *in reception*, yaitu bahwa hukum Islam hanya dapat berlaku sepanjang ia diterima oleh komunitas masyarakat dan adat setempat.¹⁷³

Sejalan dengan kebijakan itu, Belanda juga membuat diferensiasi “pemikiran hukum”: hukum privat (*ibadah mahdah*) dan hukum publik (*ibadah ghaira mahdadh*). Pemilahan itu meninggalkan kesan, seolah keduanya sebagai dua hal

¹⁶⁹Hooker, *Islam Madzhab Indonesia*, hlm. 38.

¹⁷⁰Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 31-35.

¹⁷¹*Ibid.*, hlm. 31; Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18.

¹⁷²Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 22.

¹⁷³Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim*, hlm. 26-27.

yang terpisah. Mereka juga masuk ke dalam ranah “pelaksanaan ibadah”. Belanda membiarkan masyarakat menjalankan ibadah *mahdah* (islam privat), tetapi melarang ibadah *ghaira mahdah* (Islam publik). Kebijakan ini diambil setelah Belanda melihat munculnya keyakinan di kalangan umat Islam mengenai hubungan Islam dan politik (Islam publik). Bagi mereka, kedua hal itu merupakan dua hal yang tak terpisah.¹⁷⁴ Belanda khawatir pengaruh keyakinan itu akan mengancam kedudukannya di Indonesia.

Tentu saja, tindakan pembatasan itu tidak hanya berkaitan dengan Islam dalam posisinya sebagai amalan praktis, tetapi juga sebagai wacana atau pemikiran Islam yang bersifat teoritis. Ketika Belanda membiarkan umat Islam menjalankan ibadah *mahdah* saja, bahkan membantu pembangunan tempat-tempat ibadah, lalu akan muncul pemahaman di kalangan umat Islam, bahwa Islam itu hanya berkaitan dengan persoalan ibadah *mahdah*, yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan semata. Sekolah-sekolah Islam, terutama pesantren, yang saat itu berdiri di daerah pinggiran, menekankan pada persoalan ibadah *mahdah* saja. Kesalehan individual menjadi ukuran keberislaman seseorang.

Belanda juga membatasi karya-karya yang boleh dikonsumsi umat Islam. Karya-karya ulama Timur Tengah yang berpengaruh di dunia Islam, hanya yang berkaitan dengan ibadah dan teologi saja yang boleh dikonsumsi dan diajarkan kepada masyarakat. Mereka juga melarang karya-karya yang berkaitan dengan sosial dan politik.¹⁷⁵

¹⁷⁴Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, hlm. 31; Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 16-18; Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, hlm. 22.

¹⁷⁵Hooker, *Islam Madzhab Indonesia*, hlm.36-38.

Kendati dari segi strategi berhasil, hal itu ternyata tidak bertahan lama. Umat Islam perlahan-lahan mulai memahami dengan baik ajaran Islam. Mereka tidak lagi meyakini bahwa Islam menyangkut persoalan *ibadah mahdlah* saja, tetapi juga *ibadah ghaira mahdlah*. Mereka juga mulai curiga terhadap kolonialisasi Belanda, yang selain berdagang, juga membawa misi Kristen.¹⁷⁶ Sejak itu, muncul dua kesadaran di kalangan umat Islam, yaitu nasionalisme dan religiusitas.¹⁷⁷

Kesadaran nasionalisme dan religius ini merupakan efek samping yang tidak disadari dan diantisipasi oleh Hurgronje. Karena, justru selama masa berlakunya kebijakan Hurgronje mengenai Islam itulah, masyarakat Indonesia mengalami perubahan ke arah kesadaran yang luar biasa. Muncul kaum elite terpelajar yang merupakan hasil didikan Belanda, yang malah menjadi pemimpin masyarakat. Mereka bersedia menjadi juru bicara kekecewaan masyarakat atas kebijakan kolonialisme atas Nusantara dan juga Islam.¹⁷⁸ Didukung oleh semakin sadarnya umat Islam akan kenyataan yang mereka hadapi di bawah jajahan Belanda, muncul pula pelbagai organisasi Islam, baik dalam rangka memperkuat hubungan dagang umat Islam di Indonesia, seperti SI, maupun untuk memperkuat barisan Islam melalui pendidikan dan politik, seperti Persis, Muhammadiyah, dan NU.

3. *Islam versus Islam*

Kehadiran Portugis dan Belanda ke Nusantara membawa tiga misi utama: koloni ekonomi, politik, dan agama. Kedua penjajah asing itu menggunakan strategi berbeda. Portugis

¹⁷⁶*Ibid.*, hlm. 9.

¹⁷⁷Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 18-19.

¹⁷⁸*Ibid.*, hlm. 18-19; Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 79-80.

sejak awal menggunakan cara-cara kekerasan. Akibatnya, ia tidak begitu luas dan tidak lama menguasai wilayah Nusantara. Belanda menggunakan pendekatan budaya. Hasilnya, Belanda mampu menguasai begitu luas dan lama wilayah Nusantara. Agama yang dibawa keduanya adalah Kristen, namun berbeda aliran. Portugis membawa Kristen Katolik, sedang Belanda membawa Kristen Protestan.

Kendati tidak bisa dinilai gagal sama sekali, mereka tidak berhasil memenuhi target koloninya, baik bidang ekonomi, politik, maupun agama. Itu terbukti dengan munculnya kesadaran nasionalisme dan religius masyarakat Nusantara. Apakah kegagalan kedua kolonialis asing itu dengan sendirinya menyediakan lahan perkembangan Islam secara damai dan lancar di Nusantara?

Tampaknya tidak demikian. Sebab, di tengah-tengah kehadiran kolonialis Belanda, di Nusantara terjadi pergumulan sengit antara umat Islam sendiri. Pergumulan di Minangkabau melibatkan penganut tarekat Syatariyah bersama pemangku adat melawan penganut tarekat Naqsyabandiyah bersama penganut Islam pembaharu (wahabi Indonesia), yang dikenal dengan nama gerakan Padri. Di Jawa, pergumulan melibatkan kaum pembaharu-modern yang diwakili Muhammadiyah melawan kaum tradisionalis-kultural dan tradisionalis-modern, yang diwakili NU.¹⁷⁹

¹⁷⁹Sebenarnya ada banyak peristiwa pergumulan pada masa ini, namun karena pertimbangan tertentu, hanya dua pergumulan ini saja yang hendak dideskripsikan dalam tulisan ini. Mengenai peristiwa-peristiwa pergumulan masa ini, lihat, Stenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, dan juga Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*.

a. Islam Tradisional-Dialogis versus Islam Pembaharu-Purifikatif di Minangkabau

Minangkabau terletak di daerah pegunungan Sumatra Tengah bagian barat. Jantung pemukiman Minangkabau terdiri dari empat lembah sungai, terbentang dalam gugusan bukit Barisan. Alam Minangkabau secara tradisional terbagi menjadi dua bagian: darek atau dataran tinggi, dan rantau yang juga disebut kawasan-kawasan luar atau perbatasan. Darek adalah dataran tinggi yang dikelilingi tiga gunung: Gunung Merapi, Gunung Sago, dan Gunung Singgalang. Sedangkan merantau adalah salah satu dari tiga karakteristik yang paling sering dihubungkan dengan Minangkabau, seperti keimanan dan praktek Islam yang kuat dan adat matrilineal. Merantau dinilai sebagai tindakan mulia dan sebagai jalan menuju kedewasaan diri.¹⁸⁰ Begitu juga masyarakatnya taat menjalankan ajaran Islam, hingga disebutkan bahwa “menjadi orang Minang, berarti menjadi orang Islam”. Jika ada orang Minang yang tidak memeluk Islam, secara sosial dia akan dikucilkan. Di sisi lain, masyarakat Minang juga kuat berpegang teguh pada adat, termasuk adat matrilineal.

Islam masuk ke Minangkabau sejak abad ke-14 M.¹⁸¹ Karena Minangkabau masih dikuasai Adityawarman di bawah perlindungan Majapahit, Islam belum bisa berkembang merata. Penganutnya masih berasal dari para pendatang yang membawa Islam itu sendiri. Belum ada penganutnya yang berasal dari kaum pribumi. Perkembangan Islam baru merata di Minangkabau sejak abad ke-16 M, karena Raja Minang-

¹⁸⁰Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003), hlm. 35-37.

¹⁸¹Ricklefs, *Sejarah Moden Indonesia*, hlm. 213.

kabau telah memeluk Islam. Islam pun menjadi fenomena keberagamaan masyarakat Minangkabau saat itu.¹⁸²

Islam yang masuk ke Minangkabau adalah disiplin Islam sufistik (tasawuf)¹⁸³ dan tarekat, terutama tarekat Syatariyah.¹⁸⁴ Nama tarekat Syatariyah dikaitkan dengan tokohnya, Syekh Abdullah al-Syattar (w. 890H/1485M). Dia adalah seorang ulama yang memiliki hubungan kekeluargaan dengan Suhrawardi. Tarekat ini mempunyai hubungan juga dengan tradisi Transoximia karena silsilahnya berhubungan dengan Abu Yazid al-Ishqi, Abu Yazid al-Bustami, dan Imam Ja'fat al-Shadiq. Sebagai pendiri tarekat Syatariyah, Syekh Abdullah

¹⁸²Abd. A'la, "Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...", hlm. 5.

¹⁸³Istilah tasawuf dan tarekat sengaja disebut secara terpisah, karena dalam tradisi keilmuan Islam klasik, Islam terbagi menjadi tiga disiplin utama: fiqh, tasawuf, dan kalam (teologi). Pada disiplin tasawuf dibedakan lagi antara sufi dengan ahli tasawuf. Sufi adalah seseorang yang mengalami pengalaman sufistik, sedang ahli tasawuf adalah seseorang yang tidak mengalami pengalaman sufistik, tetapi sekedar mengetahui ilmu-ilmu mengenai tasawuf. Sementara itu, istilah tarekat tidak bisa dipisahkan dari disiplin tasawuf, namun tidak bisa sebaliknya. Sebab, tasawuf bisa berpisah dari tarekat, tetapi tarekat tidak bisa berpisah dari tasawuf. Pada awalnya, tasawuf merupakan bentuk ungkapan keberagamaan seseorang secara pribadi, dalam berhubungan spiritual dengan Allah, tanpa dilembagakan dalam bentuk tarekat. Pada perkembangan selanjutnya, bentuk hubungan spiritual itu mulai dikenal orang, dan pada akhirnya dilembagakan dalam sebuah tarekat. Secara kelembagaan, tarekat terbentuk sebagai sebuah organisasi dalam dunia tasawuf pada abad 8/4. Karena tarekat dikenal belakangan, tarekat selalu dihubungkan dengan para wali, seperti tarekat Qodiriyah yang dinisbatkan kepada Syekh Abdul Qadir Jailani, dsb. Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Jakarta: Prenada Media Group, Ecolafrafrancaise d' Extreme-orient, dan PPIM Jakarta, 2008), hlm. 25.

¹⁸⁴Memang para peneliti berbeda pendapat mengenai tarekat yang pertama kali masuk ke Minangkabau. Ada yang berpendapat bahwa yang pertama masuk adalah tarekat Naqsyabandiyah, sekitar abad 17. Ada pula yang mengemukakan sebaliknya, tarekat Syatariyah yang pertama masuk, terutama sejak Syekh Burhanuddin kembali dari Aceh sehabis belajar dari Abdur Rauf bin Ali al-Jawi. Ada pula yang berpendapat bahwa Islam yang masuk ke Minangkabau adalah, "agama Islam yang bermadzhab Syafi'ie, beri'tiqad Ahlussunnah wa al-jama'ah, dan dalam bertasawuf memakai tarekat syatariyah. Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm. 45-46.

al-Syattar menetap di Mandu, sebuah desa di India bagian tengah.¹⁸⁵

Tarekat Syatariyah dibawa ke Nusantara oleh tokoh Syatariyah bernama Abdurrauf bin Ali al-Jawi (1024-1105H/1615-1693M). Tarekat Syattariyah dibawa ke Nusantara dari Haramain oleh Abdurrauf al-Jawi sekitar tahun 1661 M, kira-kira setahun setelah wafatnya sang guru, Ahmad al-Qushasyi.¹⁸⁶ Sepulang dari Haramain, Abdur Rauf diangkat menjadi Qadli al-Malik al-Adil oleh Sultanah Safiyatuddin (1645-1675. M) di Aceh. Karena di Aceh sebelumnya telah berkembang paham tasawuf falsafi Hamzah Fansuri dan tasawuf sunni al-Raniri, Abdur Rauf mencoba mendialogkan paham tasawufnya dengan tasawuf falsafi. Sementara mengkritik tasawuf falsafi Hamzah Fansuri, dia juga mengkritik tasawuf sunni al-Raniri.¹⁸⁷

Di Nusantara, Abdurrauf bin Ali al-Jawi mempunyai banyak murid, dua di antaranya adalah Syekh Burhanuddin dari Ulakan, Pariaman, Sumatra Barat, dan Syekh Abdul Muhyi dari Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat. Kedua muridnya itu berhasil membawa dan mengembangkan tarekat Syatariyah di daerahnya masing-masing.¹⁸⁸ Terutama Syekh Burhanuddin¹⁸⁹ yang menyebarkannya di Minangkabau¹⁹⁰ sekitar tahun 1070H/ 1659M.

Salah satu karakteristik tarekat Syatariyah adalah kemampuannya mendialogkan ajaran Islam dengan tradisi lokal. Ajaran Islam disiplin tasawuf Syatariyah yang disebar-

¹⁸⁵*Ibid.*, hlm. 28-29.

¹⁸⁶*Ibid.*, hlm. 32-34.

¹⁸⁷*Ibid.*, hlm. 34.

¹⁸⁸*Ibid.*, hlm .35-39.

¹⁸⁹Karena yang menjadi tempat obyek kajian ini adalah di Minangkabau, maka yang akan dibahas hanyalah perkembangan Syatariyah di Minangkabau.

¹⁹⁰Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 43-44.

kan melalui tarekat ini membuat proses Islamisasi di daerah Minangkabau mengarah pada pengembangan praktik tarekat dan reformasi aturan yang ada secara damai. Tidak ada kekerasan di sana, karena prinsip Islam yang diajarkan tarekat Syatariyah sejalan dengan tradisi Minangkabau yang kuat memegang hukum adat.

Syekh Burhanuddin, sebagai tokoh tarekat Syatariyah di Minangkabau, menawarkan prinsip Islam versi tarekat Syatariyah sebagai berikut: *Pertama*, Islam diturunkan sebagai *rahmat li a'lamin*, memiliki makna dan fungsi universal yang suci dan fitri, hanif serta dapat diterima dan dilaksanakan oleh seluruh umat manusia tanpa harus menghilangkan identitas kebudayaan Minangkabau. *Kedua*, Islam diturunkan ke dunia bukan untuk menghapus hal-hal yang telah ada, dilakukan, dan dihasilkan oleh nenek-moyang Minangkabau di masa lalu. Keanekaragaman budaya Minangkabau merupakan rahmat, karena itu harus disikapi dengan *ta'aruf*, inklusif, merangkul dan melakukan dialog untuk menjalin kebersamaan dan kerja sama secara kreatif atas dasar saling menghormati, saling mendukung, dan saling membantu demi suksesnya dakwah Islam. *Ketiga*, realitas kehidupan harus dilihat secara substantif, fungsional, terbuka, merangkul, dan tidak memusuhi pihak lain. Tidak boleh hanya menilai kulit luarnya, apalagi dengan sikap egoisme yang berlebihan dan menutup diri dari pihak lain. Sikap memaksakan kehendak kepada pihak lain menurut Syekh Burhanuddin adalah sikap yang tidak etis, tidak pantas, dan tidak layak.¹⁹¹

¹⁹¹A.M.Z. Tuanku Kayo Khadimullah, *Menuju Tegaknya Syari'at Islam di Minangkabau: Peranan Ulama Sufi dalam Pembaharuan Adat* (Bandung: Marja, 2007), hlm. 36-37.

Dengan demikian, mudahnya Islam masuk ke Minangkabau tidak lain karena prinsip Islam yang diajarkan tarekat Syatariyah selaras dengan tradisi setempat yang sudah dipengaruhi tradisi Hindu-Budha.¹⁹² Kehadiran tarekat Syatariyah secara dialogis tentu membuat Islam memperkaya elemen-elemen budaya lokal.¹⁹³

Oleh karena itu, Islamisasi Minangkabau berjalan secara bertahap untuk menghindari terjadinya benturan antara Islam dan adat. Dakwah itu dimulai dari daerah pesisir menuju daerah pedalaman, terutama setelah adanya kesepakatan antara tokoh agama dan tokoh adat di “Bukit Marapalam” pada abad ke-19 M. Dakwah seperti itu dalam bahasa Minangkabau disebut “syara’ mendaki, adat menurun”.

Tahap Islamisasi dialogis Minangkabau dapat dilihat dari aporisme-aporisme paling awal sebelum datangnya Islam hingga pasca datangnya Islam. Aporisme awal berbunyi, “adat bersendi alur dan patut”. Begitu Islam diperkenalkan di Minangkabau, muncul aporisme baru, yaitu “adat bersendi alur, syara’ bersendikan dalil”. Aporisme ini bermakna, adat dan syara’ bisa hidup berdampingan. Aporisme selanjutnya berbunyi, “adat bersendi syara’, syara’ bersendi adat”. Aporisme ini bermakna, dalam satu hal, keduanya saling ketergantungan, tetapi dalam hal lain, menunjukkan adanya hubungan paralel yang tidak saling mengikat.¹⁹⁴

Mengiringi aporisme itu, muncul aporisme lain, yaitu “Sarak Mangato, Adat Memakar”. Artinya, segala bentuk ajaran agama yang bersumber dari al-Qur’an dan hadits diterapkan melalui adat. Aporisme lainnya adalah “syara’ bata-

¹⁹²Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 44.

¹⁹³*Ibid.*, hlm. 44; A’la, “Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...”, hlm. 9.

¹⁹⁴Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 45-46.

lanjang, adat basisamping”. Artinya, apa yang dikatakan agama adalah tegas dan terang, tetapi setelah diterapkan melalui adat, dibuatlah peraturan pelaksanaannya sebaik mungkin. Aporisme lain juga muncul, yaitu “adat yang kawi, syara’ yang lazim”. Artinya, adat tidak akan tegak jika tidak diteguhkan oleh agama, sedang agama sendiri tidak akan berjalan jika tidak diizinkan melalui adat.¹⁹⁵ Aporisme paling akhir berbunyi, “adat basandi syara’, syara’ basandi kitabullah (ABS-SBK)”. Aporisme ini mengindikasikan bahwa dalam alam Minangkabau, Islam melebihi adat, namun dalam pelaksanaannya, Islam tidak harus meninggalkan adat.¹⁹⁶ Dengan demikian, masyarakat Islam Minangkabau hidup secara damai, baik antara pemangku adat maupun tokoh agama.

Namun kondisi damai Minangkabau itu berubah total ketika disiplin Islam beraliran pembaharu masuk ke sana, seperti tarekat Naqshabandiyah dan Padri, pada akhir abad ke-18 M. Tarekat Naqshabandiyah masuk ke Minangkabau kira-kira 127 tahun setelah tarekat Syattariyah, yakni tahun 1786 M.¹⁹⁷ Tarekat Naqshabandiyah melakukan pembaharuan,¹⁹⁸ dan secara esensial berbeda dengan tarekat Syattariyah. Sebagaimana tarekat Syattariyah, Tarekat Naqshabandiyah juga diambil dari nama Baha’uddin Naqshaband, yang wafat pada tahun 1389.¹⁹⁹ Demikian juga, asal usul tarekat Naqshabandiyah berhubungan dengan Imam Syi’ah, Ja’fat al-Shadiq,

¹⁹⁵A’la, “Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...”, hlm. 6; Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, hlm. 42.

¹⁹⁶Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 45-46.

¹⁹⁷Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm.45-46; Menurut Azra, tarekat Naqshabandiyah masuk lebih dulu ke Minangkabau. Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 63-64.

¹⁹⁸Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, hlm. 124-125.

¹⁹⁹*Ibid.*, hlm 47-48.

meskipun ajarannya bercorak sunni bahkan terkadang anti syi'ah.²⁰⁰

Tokoh yang pertama kali membawa tarekat Naqshabandiyah ke Nusantara adalah Syekh Yusuf al-Makasari (1626-1699),²⁰¹ yang hidup sezaman dengan Abdurrauf al-Singkili, pembawa tarekat Syatariyah di Nusantara.²⁰² Di antara karya Syekh Yusuf yang berkaitan dengan tarekat Naqshabandiyah yang membuatnya diyakini sebagai pembawa tarekat Naqshabandiyah adalah *Risalah al-Naqshabandiyah*.²⁰³ Sebagaimana diketahui, Syekh Yusuf tidak hanya menganut tarekat Khalwatiyah, dia juga mengikuti dan bahkan mencampurkan banyak tarekat. Hal itu tampak di dalam karyanya, *Syafinatun Najah*, yang di dalamnya menyebut nama-nama tokoh tarekat Naqshabandiyah, Khalwatiyah, dan Syatariyah.²⁰⁴ Namun, ketika membawa pertama kali ke Indonesia, Syekh Yusuf tidak membawanya dalam bentuk yang sudah terorganisir sebagaimana layaknya tarekat. Dia hanya membawa teknik-tekniknya, seperti teknik dzikir dan metode dalam mengatur nafas.²⁰⁵ Di Indonesia, tarekat Naqshabandiyah baru menjadi

²⁰⁰Mengenai silsilah guru dalam tarekat Naqsyabandiyah, lihat, *ibid.*, hlm. 50.

²⁰¹*Ibid.*, hlm. 34. Pembahasan lengkap mengenai Syekh Yusuf al-Makasari, lihat pada sub bab sebelumnya. Selain di Sulawesi dan Minangkabau, Tarekat Naqsyabandiyah juga berkembang di Banten. *Ibid.*, hlm.43-44.

²⁰²Lihat catatan kaki no. 1 dalam Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 34.

²⁰³Martin masih meragukan kebenaran tulisan tersebut sebagai tulisan Syekh Yusuf al-Makassari. *Ibid.*, hlm. 41.

²⁰⁴*Ibid.*, hlm.40.

²⁰⁵Kendati masing-masing tokoh merumuskan berbeda-beda, paling tidak, ada sekitar sebelas asas tarekat yang diajarkan tarekat Naqsyabandiyah versi Abdul Khaliq, yakni: sadar sewaktu bernafas, menjaga langkah, melukukan perjalanan di tanah kelahirannya, sepi di tengah keramaian, ingat dan menyebut terus menerus akan nama Allah, kembali atau memperbaharui, waspada, mengingat kembali, memeriksa penggunaan waktu seseorang, memeriksa hitungan dzikir seseorang, dan menjaga hati tetap terkontrol. *Ibid.*, hlm.76-79.

gerakan terorganisir sekitar paruh kedua abad ke-19 M,²⁰⁶ dan menyebar ke berbagai daerah di Indonesia, termasuk Banten dan Minangkabau.

Syekh Naqshabandiyah pertama yang berpengaruh di Minangkabau adalah Syekh Jalaluddin Cangkling. Pada era ini muncul perseteruan dengan penganut tarekat Syatariyah Ulakan.²⁰⁷ Kelompok penganut tarekat Syatariyah yang bersifat konservatif disebut “agama Ulakan”, sedangkan penganut tarekat Naqshabandiyah yang lebih modern dan bertujuan memurnikan ajaran Islam disebut “agama Cangkling”.²⁰⁸

Perseteruan kedua penganut tarekat ini tidak terlepas dari perbedaan ajarannya dan perebutan prestise sosial. Dari segi ajaran, tarekat Syatariyah tidak mementingkan segi syari’at dan tidak menekankan kewajiban shalat lima waktu. Tarekat ini mengajarkan shalat permanen. Sebaliknya, tarekat Naqshabandiyah lebih mementingkan syari’at dan hanya mau menerima anggota tarekat yang melaksanakan kewajiban Islam yang utama, dan mengetahui dasar pengetahuan mengenai agama. Dalam tarekat Syatariyah, dasar intelektual lebih luas dipelajari dan dipraktekkan daripada tarekat Naqshabandiyah. Dasar teoritis dan spekulatif tarekat Syatariyah adalah ajaran martabat tujuh, karya al-Burhanpuri. Sedangkan bagi tarekat Naqshabandiyah, dasar teoritisnya adalah tauhid dan kedudukan guru tarekat.²⁰⁹ Ini hanya sebagian kecil perbedaan kedua tarekat itu.

²⁰⁶*Ibid.*, hlm. 63.

²⁰⁷Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 67-68.

²⁰⁸Bruinissen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 102-103.

²⁰⁹Tarekat Naqsyabandiyah masuk ke Minangkabau pada tahun 1850 M. Seenbrink, *Beberapa Apek tentang Islam*, hlm.174-175.

Akibat perbedaan itu, penganut tarekat Naqshabandiyah mulai menyerang penganut tarekat Syattariyah yang lebih dulu berkembang di Minangkabau. Penganut tarekat Naqshabandiyah menuduh penganut tarekat Syattariyah sering salah dalam melafalkan bahasa Arab, dan salah dalam menetapkan arah kiblat. Keduanya berselisih dalam penetapan awal puasa, sehingga menyebabkan munculnya istilah “puasa duluan” bagi penganut tarekat Naqshabandiyah, dan “puasa kemudian” bagi penganut tarekat Syattariyah, yang biasanya dilakukan dua hari sesudah waktu pelaksanaan puasa tarekat Naqshabandiyah.²¹⁰ Penganut tarekat Naqshabandiyah mendirikan masjid baru selain masjid yang sudah ada yang dimiliki kelompok lain.²¹¹

Selain perbedaan paham dan ajaran, adalah perebutan pengaruh di masyarakat. Syekh Jalaluddin, tokoh tarekat Naqshabandiyah dari Cangking, konon berhasil merebut pengaruh dan menarik penganut tarekat Syattariyah di Uluakan untuk berpindah ke tarekat Naqshabandiyah.²¹² Kondisi ini mengakibatkan konflik terbuka antara kedua tokoh tarekat tersebut yang berujung pada sikap pemaksaan dan ajakan berbau kekerasan yang menghantui masyarakat Minangkabau.

Kondisi di Minangkabau bertambah parah ketika pembaharu lain yang dimotori kaum Padri masuk ke sana,²¹³ yang oleh sementara kalangan disebut sebagai Wahabi-nya Indonesia. Tentu saja makna pembaharu bagi gerakan ini masih

²¹⁰Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah*, hlm. 124-125; Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm. 47.

²¹¹Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah*, hlm.125; Seenbrink, *Beberapa Apek tentang Islam*, hlm. 178-179; Nur Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia* (Yogyakarta: Arrus Media, 2007), hlm, 296-297.

²¹²Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm. 46-47.

²¹³A'la, “Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...”, hlm. 9.

bisa diperdebatkan, baik dari segi isi maupun strategi gerakannya. Sebab, ada dua model gerakan yang menjadi motor pembaharuan di dunia Islam, khususnya Timur Tengah: Wahabi di Arab Saudi dan Muhammad Abduh di Mesir.²¹⁴ Menurut catatan sejarah, pembaharuan gerakan Padri di Minangkabau mengikuti model Wahabi Timur Tengah.

Cikal bakal lahirnya Islam pembaharu ala Wahabi di Minangkabau ini tidak terlepas dari perubahan kondisi ekonomi, agama, dan politik setempat. Pada abad ke-18 M, keadaan ekonomi masyarakat Minangkabau mulai mengalami perubahan. Pada awalnya, Minangkabau merupakan penghasil emas. Wewenang raja adalah menguasai emas. Sementara itu, masyarakat yang menopang kepentingan kerajaan berada di daerah penghasil emas dan di jalur ekspor. Juga menganut sistem hukum adat yang disebut kota Piliang. Pada tahun 1780-an, cadangan emas mulai merosot, sehingga kondisi masyarakat terancam oleh munculnya sumber-sumber kemakmuran yang baru, berupa kopi, garam, gambir, dan tekstil. Semua ini berpusat di daerah Agam dan Limapuluh Kota, di desa-desa yang menganut hukum adat yang berbeda yang disebut *bodi caniago*. Mereka mengadakan hubungan dagang dengan Amerika dan Inggris.²¹⁵

Dari perdagangan yang baru ini umat Islam yang tidak mempunyai darah adat, sehingga taraf ekonominya berada di bawah garis kemiskinan, mulai meningkat taraf kehidupan ekonominya. Dengan ekonomi yang meningkat, mereka mempunyai kesempatan menunaikan ibadah haji. Makkah saat dikuasai kaum Wahabi, aliran Islam garis keras yang hendak menghapus bid'ah, khurafat, dan tahayyul dari ke-

²¹⁴Perbedaan dan kesamaan keduanya, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 288-294.

²¹⁵Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia*, hlm. 213.

hidupan umat Islam. Wahabi dengan tokoh Abdullah bin Abdul Wahhab, berkolaborasi dengan penguasa Arabia dalam menyebarkan ajarannya, sehingga kekerasan militer atas nama agama menjadi pemandangan nyata.²¹⁶ Di sana, orang-orang Minangkabau yang menunaikan ibadah haji berke-nalan dengan ajaran wahabi.²¹⁷

Di antara tokoh agama Minangkabau yang menunaikan ibadah haji dan kemudian membawa ideologi wahabi²¹⁸ ke Minangkabau adalah Haji Miskin dari Pandai Sikat Padang Panjang, Haji Abdurrahman dari Piyobang Payakumbuh, dan Haji Sumanik dari Batusangkar.²¹⁹ Dari mereka, muncul suatu gerakan pembaharuan Islam yang bermula dari daerah Agam pada tahun 1780-an, yang baru terkenal pada tahun 1803-1804 yang kelak dinamai dengan gerakan Padri.²²⁰ Gerakan ini dinamai Padri karena pemimpinnya adalah orang Pidari, “orang-orang dari Pedir”, yang naik haji ke Makkah

²¹⁶Pembahasan lengkap mengenai masalah kolaborasi wahabi dengan penguasa Arabia, lihat Ahmad al-Katib, *al-Fikr al-Siyasi al-Wahhabi: Qirā'ah Tahliiyah*, cet. ke-3 (Kairo: Maktabah Madbuli, 2008).

²¹⁷Wahabi dicetuskan oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahhab (1115-1206h/17703-1792M) dari Najed di Arab Timur. Al-Katib, *al-Fikr al-Siyasi al-Wahhabi*. Abu Salafy, *Madzhab Wahhabi: Memonopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhabi* (Jakarta: ILYA, 2009), hlm. 17.

²¹⁸Menurut Hamka, wahabi masuk ke Nusantara jauh sebelum ketiga orang Minang membawanya ke Minangkabau. Yakni, kira-kira tahun 1790 M. Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, cet. ke-4 (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm 66-73.

²¹⁹Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm. 47; Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 73-74. Memang ada sebagian peneliti yang menolak klaim adanya pengaruh wahabi terhadap ketiga haji tersebut, seperti Scricke. Alasannya, kaum Padri tidak menentang ziarah kubur, sebagaimana dilakukan wahabi; kaum Padri amat menghormati Nabi Muhammad, misalnya dengan merayakan acara Maulid Nabi; dan kala itu, sistem pemerintahan di Minangkabau bersifat desentralisasi, dan itu berbeda dengan sistem pemerintahan wahabi yang sentralistik. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, hlm. 37

²²⁰Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 68.

melalui pelabuhan Aceh, yaitu Pedir, seperti dikemukakan Van Rongkel.²²¹

Ketika kembali ke Minangkabau, yang kala itu dikuasai Islam sufistik aliran tarekat Syatariyah, dakwah dan penyebaran gagasan mereka tentu saja mendapat tantangan keras dari tokoh tarekat Syatariyah dan tokoh adat. Kendati serangan demi serangan yang dilancarkan oleh para pembaharu yang bertujuan melakukan purifikasi²²² kian hari kian keras, mereka mendapati banyak kesulitan menembus kuatnya pengaruh syekh tarekat dan tokoh adat setempat. Lebih-lebih, Minangkabau dikenal sebagai masyarakat yang kuat memegang tradisi atau ada setempat. Bukan hanya melalui kekerasan wacana, seperti istilah sesat, bid'ah, dan kafir, serangan mereka juga melalui kekerasan fisik,²²³ terutama sejak Tuanku Imam Bonjol (1813) bergabung ke dalam kelompok pembaharu garis keras ini. Kekerasan semakin meningkat, baik kekerasan struktural, langsung, maupun kultural.²²⁴

Tidak tahan dengan kekerasan kaum Padri yang terbiasa menggunakan baju jubah putih itu terhadap masyarakat muslim Minangkabau, para tokoh tarekat Syatariyah dan pemangku adat meminta bantuan Belanda,²²⁵ yang tentu saja dengan kompensasi memberikan beberapa daerah kepada

²²¹Ricklefs, *Sejarah Modern Indonesia*, hlm. 213-214; menurut Stenbrink, pendapat yang umum diterima, "padri" berasal dari kata Portugis, "Padre". Stenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, hlm. 36-37.

²²²Apalagi, di antara sasaran gerakan wahabi di Makkah adalah para penganut tasawuf dan tarekat yang oleh kaum wahabi dinilai berlebihan dalam berhubungan dengan Allah. Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah*, hlm. 47.

²²³Pada awalnya, dakwah Padri memang menggunakan cara-cara damai. Baru pada tahun 1812-1813, mereka menggunakan kekuatan dan kekerasan. Stenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, hlm. 34.

²²⁴Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 77; A'la, "Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...", hlm. 21-22.

²²⁵Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 79.

Belanda.²²⁶ Kemenangan melawan kaum Padri memang sempat diraih Belanda, namun kedamaian yang diharapkan masyarakat muslim setempat tak kunjung tercapai. Setiap kali perdamaian dibuat, sejak itu pula kekerasan terjadi. Bahkan di tengah-tengah konflik bernuansa kekerasan di Minangkabau, kaum Padri bisa menyebarkan ajarannya secara paksa ke daerah Mandailing, sebelah utara Minangkabau. Sebagaimana di daerah Minangkabau, masyarakat Mandailing yang dipimpin Tuan Naga dan Raja Gadombang ini meminta bantuan Belanda, karena tidak tahan menghadapi kekerasan pihak Padri.²²⁷

Pelajaran penting dari pergumulan Islam di Minangkabau ini adalah fenomena konflik yang mengiringi perkembangan Islam. Islam yang awalnya berjalan damai selama berada di bawah kendali Tarekat Syatariyah, karena kemampuannya berdialog dengan budaya lokal, belakangan mengalami konflik internal. Konflik itu melibatkan penganut tarekat Syatariyah dan pemangku adat dengan kaum pembaharu purifikatif dan ekstrim, yakni penganut tarekat Naqsyabandiyah yang purifikatif, dan organisasi Padri.²²⁸ Tokoh agama dan pemangku adat yang bersikap arif dalam melihat hubungan agama dengan budaya setempat, dituduh kaum pembaharu sebagai bentuk pencampuradukan keyakinan umat Islam, antara ajaran Islam dan tradisi setempat yang animistik dan dinamistik, dan juga dengan ajaran Hindu dan Budha. Pencampuradukan yang kemudian dikenal sebagai “Islam sinkretis” itu dinilainya sebagai bentuk kesesatan yang harus dihapus dari Islam. Belanda mengail di air keruh, karena Belanda ha-

²²⁶Ricklefs, *Sejarah Moden Indonesia*, hlm. 214.

²²⁷Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional*, hlm. 77-78; 'A'la, “Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara...”, hlm. 26-27.

²²⁸Ricklefs, *Sejarah Moden Indonesia*, hlm. 214.

dir bukan dalam kapasitasnya sebagai penjajah yang pro-aktif menjajah Minangkabau, melainkan dimintai tolong oleh pihak tertentu untuk mengatasi kekerasan kaum Padri.

b. Islam Pembaharu-Modern *versus* Islam Tradisional-Kultural dan Islam Tradisional-Modern di Jawa

Pengalaman Islam di Minangkabau juga dialami masyarakat Islam di Jawa. Pergumulan keras terjadi antara aliran yang "menamakan dirinya" aliran pembaharu-modern²²⁹ seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis, melawan aliran yang "dinamai" aliran tradisional, baik tradisional-kultural maupun tradisional-modern, yang keduanya diwakili para arsitek pesantren dan NU.

Yang dimaksud Islam tradisional-kultural adalah aliran pemikiran Islam yang menganut madzhab tertentu yang belum terorganisir secara formal ke dalam sebuah organisasi modern, seperti para ulama atau kiyai dan arsitek pesantren; Islam pembaharu-modern adalah aliran pemikiran Islam yang menolak bermadzhab dan hendak melakukan pembaharuan melalui ijtihad langsung pada al-Qur'an dan hadits, dan berhasil memodernkan diri dan terorganisasir ke dalam sebuah organisasi modern, seperti Muhammadiyah; sedang Islam tradisional-modern adalah aliran pemikiran Islam tradisional-kultural dan berhasil memodernkan diri ke dalam sebuah organisasi modern, seperti misalnya NU.

Pergumulan kedua model Islam di Jawa ini mengalami pasang surut. Perkembangannya dimulai dari Islam tradisional-kultural, Islam pembaharu-modern, dan Islam tradisional-modern.

²²⁹Noer, *Gerakan Modern Islam*, hlm. xi.

1) **Pesantren: Islam Tradisional-Kultural**

Islam mulai masuk Nusantara terutama ketika kekuatan Islam di Baghdad mengalami perpecahan dengan dinasti-dinasti kecil. Perpecahan kekuatan Islam tidak hanya mengganggu perkembangan Islam yang pernah mengalami kemajuan di era Khalifah al-Makmun, tetapi juga melemahkan struktur kekuatan Islam. Kondisi itu memberi kesempatan pada kekuatan asing untuk menghancurkan dan menguasai dunia Islam. Hal itu terbukti ketika Hulagu mengalahkan Baghdad, dan kemudian jatuh pada kekuatan Barat. Kekalahan Baghdad menyebabkan umat Islam tidak mempunyai kesempatan untuk mengembangkan pemikiran Islam sebagaimana dicapai pada masa sebelumnya. Sebagai gantinya, umat Islam lari pada tasawuf, sembari mengambil kebiasaan bertaqlid kepada pemikir besar, baik fuqaha, teolog, maupun sufi, sehingga menyebabkan pintu ijtihad menjadi "tertutup"²³⁰ dengan sendirinya.

Kondisi umat Islam itu mempengaruhi perkembangan Islam di luar Timur Tengah yang keberadaannya menjadi cabang bagi Islam Timur Tengah, termasuk Nusantara. Apalagi, masuknya disiplin tasawuf ke Nusantara pada periode awal, selain membawa sesuatu yang positif karena Islam cepat diterima masyarakat, juga membuat umat Islam terpaku pada kekuatan hati semata, dan melupakan peran akal. Pada periode perkembangannya, ketika pemikiran Imam Syafi'ie masuk Nusantara, kira-kira abad ke-13, masyarakat Nusantara kala itu masih hidup sebagai petani. Sebagai masyarakat petani, mereka terbiasa berpikir tradisional, dan tidak mampu berpikir rasional. Ketika paham Imam Syafi'ie mulai menjadi paham yang diakui mayoritas masyarakat Islam Indonesia, muslim

²³⁰Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 39-47.

Nusantara menenggelamkan diri ke dalam pemikiran Imam Syafi'ie melalui para figurinya. Apalagi, yang disebarkan para ulama madzhab lebih fokus pada ritual atau ibadah *mahdlah*. Dan ini sejalan dengan paham Ahlissunah wa al-Jama'ah yang dari segi ajaran memang mampu berdialog dengan budaya, sekaligus toleran erhadap tradisi dan perkembangan budaya baru. Akhirnya, mereka terjebak pada taklid, yang kemudian menyebabkan masyarakat bergantung secara fanatis kepada ulama madzhab.²³¹

Untuk mentransformasikan dan mempertahankan pahamnya, sekitar akhir abad ke-19 M, ulama madzhab mendirikan lembaga pendidikan tradisional bernama pesantren²³² yang biasanya beroperasi di daerah pedesaan, yang tentu berbeda dengan model pendidikan Barat yang dibawa Belanda. Dalam tradisi pesantren, figur kiyai mengakar kuat di kalangan santri, sehingga kiyai yang menjadi kepanjangan tangan mujtahid terpelihara dengan baik. Apalagi, para kyai mampu menyeleksi sesuatu yang datang dari luar, termasuk pemikiran dan budaya yang dinilai menyimpang dari paham Ahlissunah wa al-Jama'ah.

Dalam tradisi pendidikan tradisional pesantren, santri biasanya meninggalkan rumah dan menetap di pesantren. Di pesantren, terdapat rumah kiyai, masjid, mushalla atau surau tempat kiyai mengajarkan kitab kuning dan tentu saja juga untuk menunaikan ibadah shalat. Di pesantren pula, santri diajarkan masalah amal dan ilmu. Untuk pendidikan amal, mereka dibiasakan berkomunikasi antara sesama san-

²³¹*Ibid.*, hlm. 47.

²³²Asal usul pesantren dipahami berbeda oleh para peneliti. Ada yang mengatakan, ia berasal dari tradisi Hindu-India. Ada yang mengatakan, asal usul pesantren, walaupun bukan bahasa Arab, sudah ada masa kekuasaan Baghdad di Timur Tengah. Kareel A. Steebrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. 20-23.

tri, dengan guru, dan kiyai. Mereka diajari akhlak, beribadah secara istiqamah, dan sebagainya. Materi keilmuan yang diajarkan di pesantren hampir seluruhnya materi keislaman klasik, seperti al-Qur'an, hadits, tafsir, fiqh, bahasa Arab, nahwu, ilmu kalam, ushul fiqh, dsb. Metode pembelajarannya juga sederhana. Seorang kiyai atau guru duduk berhadapan dengan santri dalam sebuah forum aula, biasanya di masjid atau mushalla. Pada awalnya, kiyai atau guru membaca kitab kuning, menerjemahkannya ke dalam bahasa lokal, kemudian meminta santri membaca ulang dan mengulasnya.

Sisi lain dari kehidupan pesantren adalah kemandiriannya, karena terletak di pedesaan.²³³ Karena Islam Jawa pada abad ke-17-18 M berada di bawah bayang-bayang Walisongo,²³⁴ begitu juga para arsitek pesantren seperti Imam Nawawi al-Bantani (1813-1897), Mahfudz at-Tirmisi (w.1338/1919), Khalil Bangkalan (1819-1925), Asnawi Kudus (1861-1959), Hasyim Asy'ari (1870-1947). Mereka dinilai berhasil mengawal pemikiran ulama madzhab empat, terutama madzhab Syafi'ie melalui pendidikan pesantren.

Namun, pemikiran kiyai saat itu masih belum terorganisir dalam sebuah organisasi formal-modern. Pemikiran mereka terpusat di pesantren, dan lebih khusus lagi pada firgur kiyai. Namun, karya-karya keilmuan yang mereka lahirkan cukup banyak. Hanya saja, sekian tahun lamanya, karya-karya mereka belum diteliti secara filologis.

Kendati belum terorganisir secara formal dan modern, jaringan ulama sudah mengakar kuat di kalangan mereka,

²³³Karena berada di pedesaan, pada awalnya pesantren tidak ikut diintervensi oleh Belanda. Namun lama-kelamaan, Belanda juga menaruh curiga pada pesantren karena dinilai mampu menciptakan santri militan, yang tentu saja ditakuti Belanda sebagai penjajah. Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, hlm. 89-90.

²³⁴*Ibid.*, hlm. 73-80.

melalui pengiriman santri dari satu pondok ke pondok lainnya, mengawinkan putri kiyai pesantren dengan putra kiyai pesantren lainnya, jaringan guru dan murid yang sangat *patron-client* di pesantren. Di situlah, tradisi pemikiran Islam madzhab terpelihara dengan kuat, walaupun tanpa didukung organisasi formal. Pesantren bisa dikatakan menjadi “bibit awal” lahirnya Islam tradisional-modern, sebagaimana dibahas lebih lanjut di bawah.

2) Muhammadiyah: Islam Pembaharu-Modern

Sejarah terus berlaian. Kira-kira pada permulaan abad ke-20 M, pemikram Islam di Indonesia mengalami perubahan besar, yakni munculnya gerakan pembaharuan Islam. Gerakan ini berbeda sama sekali dengan tradisi pemikiran Islam pada periode sebelumnya, yang masih didominasi pemikiran Islam tradisional-kultural ala pesantren.

Tipe pembaharuan pada periode ini berbeda-beda antara satu orang atau organisasi dengan yang lainnya, baik dari segi waktu, objek, sifat maupun latar belakangnya. Deliar Noer menyebut pembaharuan pemikiran Islam dimulai pada tahun 1900-1942, sedang objeknya berkisar pada dua hal, yaitu pendidikan dan politik. Pembaharuan di bidang pendidikan, misalnya dilakukan oleh Muhammadiyah (1913), sedangkan di bidang politik di antaranya diperankan oleh SI (1912).²³⁵ Tempat yang paling sering mengalami pembaharuan adalah Sumatra, Minangkabau, dan Jawa.

Begitu juga faktor yang mendorong terjadinya perubahan. Menurut Steenbrink, ada empat faktor yang mendorong terjadinya perubahan pemikiran menuju pembaharuan, namun keempatnya itu tidak semuanya saling berhubungan.

²³⁵Noer, *Gerakan Modern*.

Keempat faktor itu adalah: *Pertama*, semenjak tahun 1900, di beberapa tempat muncul keinginan untuk kembali pada al-Qur'an dan Sunnah yang dijadikan titik-tolak untuk menilai kebiasaan agama dan kebudayaan yang ada. Tema sentralnya adalah menolak sikap taqlid. Dorongan ini terutama datang dari Muhammad Abduh dan murid-muridnya di Mesir. Pada saat yang sama, unsur ini juga mendorong umat Islam Indonesia untuk kembali pada al-Qur'an dan sunnah, meskipun sebagian besar umat Islam Indonesia tetap berpegang pada pendapat empat madzhab, khususnya madzhab Imam Syafi'ie. Memang, perdebatan keduanya berkisar pada hal-hal yang kecil saja, namun sekitar tahun 1910-1913, perbedaan itu semakin tajam. Orang yang menolak taklid disebut "kaum muda", sedangkan yang pro madzhab, khususnya madzhab Syafi'ie disebut "kaum tua". Yang pertama disebut reformis atau modernis, sedangkan yang kedua disebut kaum ortodoks atau konservatif.

Kedua, sifat perlawanan nasional terhadap Belanda. Ini biasanya lahir dari semangat pan-Islamisme, namun ternyata penentangan terhadap kolonialis selalu bersifat nasionalis. Sebut saja misalnya, SI pada tahun 1912. Kesan yang menonjol dari SI adalah mereka tidak disemangati oleh semangat Islam, tetapi oleh nasionalisme. *Ketiga*, usaha yang kuat dari orang Islam untuk memperkuat organisasi di bidang ekonomi, baik untuk kepentingan mereka maupun untuk rakyat. *Keempat*, pembaharuan pendidikan Islam. Sebagian orang yang tidak puas dengan sistem pendidikan yang ada, mencoba untuk memperbaikinya, baik dari segi isi maupun metode. Selain itu, mereka juga memasukkan pendidikan umum untuk orang Islam.²³⁶

²³⁶Steebrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, hlm. 27-28.

Kebanyakan pembaharuan Islam di Indonesia dipengaruhi salah satu dari empat unsur itu. Menurut Karel, belum ada seorang atau organisasi yang secara sempurna dipengaruhi semua unsur itu. Karena itulah, istilah modernis, tradisional, dan konservatif menurutnya harus dipahami dalam arti tertentu, tidak bisa digeneralisir. Sebab, ada seorang yang bertaqlid dalam bidang ibadah, tetapi dia progresif bahkan revolusioner dalam bidang politik.²³⁷

Berbeda dengan tradisi Islam tradisional pesantren yang mengamalkan taqlid, gerakan pembaharuan Islam lebih dipengaruhi oleh sikap penolakannya terhadap ide taqlid. Sebagai kelanjutan dari ide penolakannya terhadap taklid, kelompok pembaharu mencanangkan pembaharuan pendidikan Islam. Menurut mereka, hanya melalui pendidikan, pembaharuan bisa terjadi. Pendidikan Islam model pesantren dinilai tidak kreatif dan dituduh membuat umat Islam tidak mampu bergelut dengan perkembangan zaman.

Sebenarnya, pihak yang memulai pembaharuan pendidikan kala itu adalah Belanda, yang mengajukan proposal perubahan pendidikan tradisional model pesantren dengan sistem pendidikan modern atau liberal. Pendidikan modern model Belanda ini bukan hanya berbeda dari segi metode dengan pendidikan pesantren, tetapi juga dari segi isi dan tujuan. Jika pesantren memfokuskan materi pelajarannya pada materi keislaman klasik, yang berorientasi pada penciptaan manusia yang berakhlak mulia dan mementingkan kehidupan akhirat, sebaliknya pendidikan Belanda lebih berorientasi pada materi pelajaran umum yang bersifat duniawi dengan tujuan untuk meraih kemajuan dunia. Jika pesantren

²³⁷*Ibid.*, hlm. 28-29 .

mengajarkannya dengan cara sederhana, sebaliknya Belanda mengajarkannya dengan cara agak rumit.²³⁸

Pendidikan liberal Belanda saat itu diperuntukkan bagi masyarakat yang berpunya, terutama masyarakat perkotaan.²³⁹ Orang yang mengapresiasi pertama kali model pendidikan modern model Belanda tentu saja kelompok Islam pembaharu. Selain karena letaknya yang berada di perkotaan, juga dikarenakan mereka sudah terbiasa dengan pemikiran rasional dan modern. Di tangan mereka, gerakan pembaharuan Islam di Indonesia lahir.

Pada awalnya, gerakan modern Islam berkuat pada persoalan politik dan terutama pendidikan. Di antara tokoh gerakan Islam modern yang bergelut dengan pembaharuan pendidikan Islam khususnya di Jawa adalah KH. Ahmad Dahlan. Dia dilahirkan di Yogyakarta pada tahun 1869 yang nama awalnya adalah Muhammad Darwis. Dia adalah putra dari seorang khatib di Masjid Sultan Yogyakarta, yang bernama Kiyai Haji Abu Bakar bin Kiyai Sulaiman, sedangkan ibunya merupakan puteri dari Haji Ibrahim, seorang penghulu. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di bidang ilmu nahwu, fiqh dan tafsir pada tahun 1890, Dahlan pergi ke Makkah. Di sana, dia bertemu dengan Syekh Ahmad Khatib yang kemudian menjadi gurunya.²⁴⁰

Ahmad Dahlan mulai berkenalan dengan pembaharu-pembaharu Timur Tengah, terutama dari Arab Saudi dan Mesir. Mereka adalah Abdullah bin Abdul Wahhab (1703-1778), yang kemudian melahirkan paham Islam wahabi; pan-Islamisme Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) yang meru-

²³⁸*Ibid.*, hlm. 24.

²³⁹Baru belakangan disebarkan pada daerah pedesaan, dan itupun kalah saing dengan hegemoni pesantren. *Ibid.*, hlm. 23.

²⁴⁰Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 85.

pakan pembaharuan pemikiran politik Islam, yang berusaha mempersatukan umat Islam di seluruh dunia; dan Muhammad Abduh (1845-1905) di Mesir yang mengambil bentuk pembaharuan pemikiran Islam, serta murid-muridnya.²⁴¹

Sebagaimana gerakan pembaharuan modern di Timur Tengah terutama di Mesir, Ahmad Dahlan hendak memurnikan Islam Indonesia dari bid'ah, khurafat, dan tahayyul, yang dinilainya bukan hanya merusak kemurnian Islam, tetapi juga membuat kemunduran Islam. Ahmad Dahlan memulai gagasan pembaharuannya dari Yogyakarta, dimulai dari kawan-kawannya di Kauman. Yang pertama kali dilakukannya adalah mengubah arah kiblat. Saat itu, Ahmad Dahlan muda membuat shaf baru di Masjid Agung dengan memakai kapur. Tanda shaf di dalam masjid ini bertujuan untuk memberi arah kiblat yang benar, sehingga shalatnya menjadi benar. Menurut Ahmad Dahlan, arah kiblat di masjid itu tidak benar.

Setelah mendapati penolakan dari penghulu yang bertugas menjaga masjid, yang bernama Haji Muhammad Halil, Ahmad Dahlan kemudian mendirikan langgar sendiri, namun kemudian habis terbakar. Setelah peristiwa itu, Sultan Hamengkubuwono VII mengirim Ahmad Dahlan untuk mempelajari arah kiblat secara mendalam di Makkah. Sekembalinya dari Makkah, Ahmad Dahlan diangkat menjadi khatib menggantikan ayahnya, dan mendapat gelar kehormatan "mas". Dengan gelar itu, Ahmad Dahlan mulai masuk ke dalam strata bangsawan.²⁴²

²⁴¹Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 63.

²⁴²Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, hlm. 51.

Sekitar tahun 1909, Ahmad Dahlan aktif di gerakan Budi Utomo. Di gerakan ini, Ahmad Dahlan mendapat dorongan dari murid-murid dan kawan-kawannya, untuk mendirikan lembaga pembaharuan pendidikan yang permanen. Untuk menggagas lembaga tersebut, Ahmad Dahlan memulainya dengan mendirikan organisasi yang diberi nama Muhammadiyah, pada tanggal 18 Nopember tahun 1912 di Yogyakarta.²⁴³ Setelah berdiri, Muhammadiyah memperluas gerakannya ke pelbagai daerah luar Jawa, seperti Sumatra, Minangkabau, Bengkulu, Banjarmasin, dsb.²⁴⁴

Bagian penting yang berfungsi praktis melakukan pembaharuan pemikiran keislaman dari Muhammadiyah adalah Majelis Tarjih, yang keberadaannya ditetapkan pada kongres di Pekalongan pada tahun 1927. Majelis tarjih bertugas memberikan fatwa dan jawaban terhadap pelbagai persoalan hukum yang dihadapi masyarakat Islam. Majelis ini tidak hanya menangani persoalan agama, tetapi juga persoalan sosial lainnya, dengan menggunakan perspektif syari'at, seperti persoalan bank, pakaian, dsb.²⁴⁵

Salah satu prinsip pembaharuannya adalah jargon “kembali kepada al-Qur’ân dan al-Hadîts”. Jargon ini mengindikasikan bahwa untuk memahami Islam secara kâfah dan murni, seseorang harus kembali merujuk pada al-Qur’ân dan Hadîts sebagai sumber asasi Islam sebagaimana diwasiatkan Nabi. Ijtihad menurut mereka mutlak dilakukan dengan alasan tidak adanya larangan dari Nabi untuk berijtihad bahkan diperintahkan sebagaimana peristiwa Muadz bin Jabal. Tanpa melihat siapa Muadz bin Jabal, bagaimana kapasitas intelektualnya, situasi yang melingkupinya, dan siapa pula

²⁴³Noer, *Gerakan Modern*, hlm. 84.

²⁴⁴*Ibid.*, hlm. 86-89.

²⁴⁵*Ibid.*, hlm. 84.

Nabi hingga mengatakan demikian kepadanya, mereka memahami peristiwa itu secara general bahwa semua orang berhak berjihad. Dalam kajian-kajian di kalangan kaum muda Muhammadiyah, jargon itu seringkali menggema, terlepas apakah pendapat mereka hanya menukil dan menarjih pendapat orang lain atau tidak.²⁴⁶

3) Nahdlatul Ulama: Islam Tradisional-Modern

Pada saat pembaharuan Islam yang digagas kelompok pembaharu-modern terorganisir dengan baik, ulama tradisional-kultural masih bergelut dengan pesta haul untuk menghadirkan masyarakat ke pondok pesantren, mengawinkan anak kiyai dengan anak kyai lainnya, tukar silang santri antara pesantren yang satu dengan yang lainnya. Ini baru bersifat tradisional. Kondisi ini mengindikasikan bahwa mereka belum mempunyai bentuk organisasi yang modern. Mereka baru menanamkan bibitnya.

Kelompok Islam tradisional-kultural mulai terorganisir menjadi modern ketika Kiyai Wahab Hasbullah kembali dari Makkah dan mulai menawarkan gagasan cermerlangnya ke dalam masyarakat tradisional-kultural. Sejak di Makkah, Wahab Hasbullah sudah aktif di SI yang didirikan pada tahun 1912 di Surakarta, dan mulai menjalin kerja sama dengan tokoh-tokoh nasionalis, seperti Soetomo, dalam sebuah disku-

²⁴⁶Kalau diteliti secara jernih, produk pemikiran Majelis Tarjih Muhammadiyah, sebagai representasi produk pemikiran keagamaan kaum modernis di Indonesia, tidak jauh beda dengan kreasi kalangan tradisional, bahkan dalam sisi tertentu, kalangan tradisional jauh lebih produktif dan reformatif dari kreasi mereka, seperti masalah kepemimpinan perempuan, asas tunggal Pancasila dan hubungan agama dengan negara, yang di kalangan modernis masih simpang siur. Mengenai metodenya, lihat Asjmundi Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

si di *Islam Studi Club*.²⁴⁷ Dalam pergumulannya di Indonesia, Wahab Hasbullah sering terlibat diskusi dengan kelompok pembaharu, baik dari Jawa maupun Minangkabau. Perdebatan yang sangat keras terjadi di kongres *al-Islam* tahun 1922 di Cirebon, hingga terjadi saling *takfir* di antara mereka.

Di antara gagasan brilian Wahab Hasbullah adalah membentuk organisasi ulama dengan dukungan ulama kharismatik dari Jombang, KH. Hasyim Asy'ari,²⁴⁸ yang di kemudian hari diberi nama bernama Nahdlatul Ulama (NU). Sebagian besar orang berpendapat bahwa NU berdiri sebagai respons terhadap pembaharuan yang dilakukan Muhammadiyah dan SI. Namun, pendapat ini ditolak oleh Martin van Bruinessen. Martin mengakui adanya unsur reaksi kaum tradisionalis terhadap gerakan pembaharuan Muhammadiyah dan SI, namun hal itu bukanlah satu-satunya faktor. Menurutnya, ada pengaruh dunia internasional di balik berdirinya NU, terutama kondisi Timur Tengah pasca runtuhnya khilafah Islamiyah.

Sejarah mencatat bahwa pasca runtuhnya Khilafah Utsmani, di Timur Tengah terjadi pergolakan hebat, terutama antara Arab Saudi dan Mesir. Persoalan yang muncul kala itu menyangkut daerah yang menjadi khalifah, Makkah ataukah Mesir.²⁴⁹ Sebagaimana di Timur Tengah, di Indonesia juga sedang mengalami pergolakan terutama dalam mereaksi

²⁴⁷Andree Fellard, *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana, cet. 2 (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 7-8; Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, cet. ke-4 (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 29-32.

²⁴⁸Hasyim Asy'ari merupakan keturunan Kerajaan Majapahit. Dia lahir pada 24 Dzulqa'idah 1287/14 Februari 1871 di Gedang. Lebih lengkap, lihat Muhammad Rifa'i, *K.H. Hasyim Asy'ari: Biografi Singkat, 1871-1947*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Garasi House of book, 2010), hlm. 17-45.

²⁴⁹Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa*, hlm. 21-29.

kondisi Timur Tengah. Perdebatan semakin memanas menjelang kongres *al-Islam* di Bandung pada tahun 1926, mengenai siapa yang akan diutus ke Timur Tengah. Kongres itu menyepakati untuk mengirim dua utusan dari kalangan pembaruan ke Makkah, terutama dari Muhammadiyah dan SI.

Kendati tema utama perdebatan itu menyangkut negara yang menjadi khilafah Islamiyah, para ulama tradisional tidak peduli terhadap persoalan itu. Yang menjadi perhatian mereka adalah mengenai paham dan tradisi keagamaan di Makkah, misalnya tata cara beribadah, bermadzhab, membangun kuburan, berziarah kubur, membaca do'a, dan kepercayaan terhadap wali.²⁵⁰ Hanya murni persoalan keagamaan itu yang ditiptikan kaum tradisional. Namun, kedua utusan itu tidak menanggapi usulan KH. Wahab Hasbullah. Para ulama tradisional ditelikung sehingga mereka membentuk Komite Hijaz.²⁵¹ Di dalamnya dibahas mengenai perwakilan ulama tradisional yang akan pergi ke Makkah menemui Raja Ibn Sa'ud. Untuk memudahkan tugas itu, mereka memutuskan untuk mendirikan suatu organisasi yang mewakili kaum tradisional. Organisasi itu bernama Nahdlatul Oelama (NO), yang berdiri pada 31 Januari 1926. Dengan dibentuknya organisasi, NU (NO) kini menjadi organisasi tradisional-modern terbesar di Indonesia.

Kendati sudah disepakati, baru dua tahun kemudian para ulama mengirim utusannya untuk menemui Raja Ibn Sa'ud di Makkah. Mandat yang dibawanya adalah "kemerdekaan bermadzhab", dengan cara di mana yang menjadi imam shalat jum'at di Masjid al-Haram dilakukan secara bergiliran, diizinkan masuknya kitab-kitab karya al-Ghazali dan Imam

²⁵⁰Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, hlm. 10.

²⁵¹Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa*, hlm. 29.

Sanusi. NU juga meminta agar tetap diramaikannya tempat-tempat bersejarah, meminta kejelasan mengenai ongkos naik haji, dan hukum yang berlaku di negeri Hijaz. Raja hanya mengabaikan permintaan NU yang berkaitan dengan empat madzhab, sementara permintaan lainnya ditolak.²⁵²

Tidak hanya pengiriman utusan yang terlambat. Sejak berdiri pada tahun 1926, NU juga belum sempat menyusun anggaran dasarnya. Baru pada tahun 1928, anggaran dasar NU dirumuskan dan ditetapkan. NU juga belum mendapat pengakuan formal dari pemerintah Belanda. Proposal pengakuan formal baru diajukan setelahnya, dan Belanda mengakuinya pada 6 Februari 1930.

Organisasi Islam terbesar di Indonesia ini menganggap penting adanya warisan pemikiran keagamaan atau tradisi bagi kalangan umat Islam generasi belakangan. Dengan tegas, NU menjadikan dirinya sebagai pembela tradisi, dengan menjargonkan prinsip berpikir, “*Memelihara tradisi lama yang masih baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik*”.

Dalam merujuk pemikiran dari tradisi atau dari para mujtahid klasik, NU mengambilnya dengan dua cara. *Pertama*, secara “qauli”, yaitu dengan mengambil *maqalah* yang ditulis atau diucapkan para mujtahid, dan *kedua* secara “manhaji”, yaitu dengan mengambil metode atau kerangka berpikir yang dibuat dan digunakan oleh mujtahid. Hanya, cara yang kedua ini diambil jika yang pertama tidak ada. Sementara tokoh-tokoh yang dijadikan rujukan di NU adalah: fiqh, merujuk pada empat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi’ie dan Hambali); teologi, merujuk pada Asy’ari dan Maturidi; dan tasawuf, merujuk pada Imam Junaid al-Baghdadi dan Al-Ghazali. Tetapi, tokoh-tokoh itu tidak semua dijadikan

²⁵²Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara*, hlm. 11.

rujukan primer. Fiqh memprioritaskan pada Syafi'ie, teologi memprioritaskan pada Asy'ari, dan tasawuf pada al-Ghazali. Aliran ini kemudian menamakan dirinya sebagai aliran *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

Sebagai organisasi tradisional-modern, NU tidak hanya berpaku pada tradisi Islam klasik, tetapi juga mengurus kesejahteraan dan pendidikan masyarakat.²⁵³ Dalam bidang pendidikan, NU mempertahankan pondok pesantren, dengan memberikan materi pelajaran keislaman klasik, yang dirumuskan oleh para mujtahid pendiri madzhab. Selain itu, di dalam pesantren itu juga didirikan sekolah modern, dengan pelajaran umum dan metode pengajaran yang baru pula. Maka didirikanlah lembaga pendidikan tradisional yang sudah memodernkan diri yang disebut Lembaga Pendidikan Ma'arif.

Itulah paparan singkat mengenai dinamika pemikiran Islam di Jawa, mulai dari Islam tradisional-kultural, Islam pembaharu-modern, hingga pada terbentuknya Islam tradisional-modern. Ketiga model pemikiran Islam ini lahir sebagai aksi dan reaksi. Islam tradisional-kultural berpretensi untuk mentransformasikan Islam empat madzhab, khususnya madzhab Syafi'ie. Islam pembaharu-modern lahir sebagai reaksi atas gerakan Islam tradisional-kultural yang dinilainya banyak menjalankan praktik Islam yang berbau bid'ah, khurafat, dan tahayyul, sehingga umat Islam tidak kreatif dan jumud. Sementara itu, Islam tradisional-modern sebagai reaksi terhadap gerakan Islam pembaharu-modern, baik di Indonesia maupun di Timur Tengah, terutama Arab Saudi.²⁵⁴

²⁵³*Ibid.*, hlm.12.

²⁵⁴Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa*, hlm. 21-29.

Sebagai aksi dan reaksi, tentu saja mereka berbeda prinsip dalam memahami Islam. Mereka juga berbeda dalam hal memahami fungsi Islam menghadapi pelbagai persoalan keislaman di masyarakat. Islam pembaharu-modern bertujuan untuk "menghapus" tahayyul, bid'ah, dan khurafat, sebaliknya aliran Islam tradisional-modern bermaksud "mendialogkan" Islam dengan tradisi setempat.²⁵⁵ Jika NU, yang mewakili Islam tradisional-modern mencoba mengakomodasi budaya lokal, maka Muhammadiyah sebagai Islam pembaharu-modern hendak "mempurifikasi" budaya lokal yang bercampur baur dengan agama.

Sesat dan menyesatkan memang sempat terjadi antara penganut kedua organisasi Islam terbesar (NU dan Muhammadiyah) ini. Bahkan, pertentangan itu hampir membahayakan kesatuan umat Islam Indonesia. Muhammadiyah menuduh NU penuh dengan bid'ah, khurafat, dan tahayyul, dan umat Islam terbelakang akibat sistem bermadzhabnya, sebaliknya NU menuduh Muhammadiyah tidak memahami agama dengan baik dan benar, dan juga tidak bersikap jujur, karena mengklaim menolak bermadzhab, tetapi nyatanya juga bermadzhab, khususnya kepada Imam Hambali dan kepada para pembaharu Timur Tengah.

Hal yang penting untuk dicatat adalah bahwa pergumulan pemikiran Islam di antara antara Muhammadiyah dan NU sejauh mungkin bisa menghindari kekerasan fisik, tidak seperti halnya di Minangkabau. Kekerasan wacana memang seringkali terjadi, tetapi kekerasan fisik bisa dihindari. Di sinilah kearifan Muhammadiyah dan NU di tanah Jawa.

Apakah kondisi yang kondusif tanah Jawa itu bertahan hingga sekarang?

²⁵⁵Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm.39-77.

Sebelum menjawab pertanyaan ini, sebagai rentetan pergumulan Islam di Nusantara, terlebih dulu perlu dibahas pergumulan Islam dengan Jepang. Pembahasan mengenai hal ini akan memberikan pengaruh yang signifikan, tidak hanya pada perjuangan kemerdekaan Indonesia dari penjajahan Jepang, tetapi juga bagi eksistensi agama dan kehidupan keberamaan di kalangan umat Islam.

4. Islam versus Jepang

Masa pendudukan Jepang selama tiga setengah tahun (1942-1945) merupakan satu periode yang paling menentukan dalam sejarah Nusantara. Hal itu disebabkan karena Jepang merupakan satu-satunya penantang Belanda, dan yang mampu mengusir Belanda dari Nusantara.²⁵⁶ Justru kehadiran Jepang menjadi pintu masuk bagi bangsa Nusantara (Indonesia) untuk merdeka pada tahun 1945.

Strategi politik Jepang terhadap muslim Indonesia berbeda dengan strategi politik Belanda. Jika Belanda menggunakan strategi *divide et impera*, Jepang menggunakan strategi akomodatif. Belanda menggandeng priyayi untuk menyingkirkan ulama yang dinilainya membahayakan keberadaan Belanda di Nusantara, Jepang menggandeng para raja di Sumatra Timur, para penghulu (ulama) di Minangkabau, para uleebalang di Aceh, dan priyayi di Jawa.²⁵⁷ Ulama bahkan dijadikan sebagai motivasi untuk melawan Belanda.²⁵⁸ Serentak dengan itu, Jepang berhasil mendamaikan perseteruan

²⁵⁶Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 297.

²⁵⁷*Ibid.*, hlm. 299.

²⁵⁸Nourouzzaman Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang: Sebuah Tinjauan Tentang Peranan Ulama dan Pergerakan Muslim Indonesia", dalam H.A. Mu'in Umar (editor), *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan, Seminar IAIN Sunan Kalijaga* (Dua Dimensi: Yogyakarta, 1985), hlm. 33-35.

kaum tradisional dengan kaum pembaharu, dan ulama dependen dan ulama independen. Belanda melakukan penjajahan ekonomi, politik dan agama, Jepang menawarkan diri untuk membebaskan kolonialisasi Belanda dan kolonialisasi agama Kristen.²⁵⁹

Pada awal kedatangannya di Nusantara, strategi Jepang memang berhasil, lebih-lebih Jepang didukung janji-janji dan kebijakannya yang terkesan benar-benar hendak memerdekakan Nusantara dari Belanda dan membantu meningkatkan kehidupan umat Islam. Bahkan Jepang membuat kebijakan untuk menyingkirkan dominasi Belanda di Nusantara. Misalnya, Jepang melarang penggunaan bahasa Belanda dan Inggris dan menggantinya dengan bahasa Jepang. Buku-buku yang berbahasa Belanda dan Inggris dilarang digunakan di lingkungan lembaga pendidikan. Kalender Jepang digunakan untuk tujuan-tujuan resmi, sementara patung-patung Eropa dihancurkan, jalan-jalan diberi nama baru, nama Batavia dikembalikan lagi ke nama Jakarta. Jepang hendak menyatakan kepada bangsa Nusantara bahwa mereka adalah bersaudara.²⁶⁰

Namun, kebijakan strategis itu tidak diimbangi oleh kesabaran Jepang, karena hanya beberapa tahun di Nusantara, Jepang langsung membuat gebrakan kebijakan yang tidak menguntungkan umat Islam pada khususnya. Jepang mulai melakukan Nipponisasi. Masyarakat dilarang berbicara tentang politik, apalagi kemedekaan. Organisasi PSII dan PII yang sejak awal berdiri bergelut dengan politik juga dilarang.²⁶¹ Bahkan Jepang menginginkan untuk mengganti MIAI yang berdiri sebelum kehadiran Jepang, tetapi keingi-

²⁵⁹*Ibid.*, hlm. 33-35.

²⁶⁰Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 301.

²⁶¹Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang...", hlm. 43-44.

nan itu ditolak oleh para pemimpin Islam.²⁶² Kendati tetap diizinkan, program MIAI masih diseleksi dengan ketat oleh Jepang. Dari sekian program yang dirancang MIAI, Jepang melarang program yang berkaitan dengan penyadaran politik terhadap masyarakat dan pembukaan hubungan dengan dunia internasional, terutama Timur Tengah.

Serentak dengan itu, Jepang juga mulai masuk ke dalam lingkup pendidikan. Kurikulum pendidikan mulai diubah, dengan menjadikan bahasa Jepang sebagai bahasa utama, dan bahkan sebagai *lingua franca* bagi Asia. Untuk menggunakan bahasa Arab atau yang lainnya, harus seizin *Shumubu*, Departemen Agama yang dibentuk Jepang pada tahun 1942, beberapa minggu setelah Jepang mendarat di Nusantara, baik *Shumubu* di tingkat nasional maupun *Shumuka* tingkat Karesidenan.

Selain masuk ke lingkup pendidikan, Jepang juga masuk ke wilayah budaya. Jepang mengajak anak-anak muda untuk mengikuti gaya hidup dan tradisi Jepang, dengan cara mendirikan organisasi kepemudaan yang bernama *seinendam* (korp pemuda ala militer).²⁶³ Jepang juga memanfaatkan ulama untuk mengendalikan masyarakat desa. Ulama-ulama diberi pelatihan keulamaan atau kekiyaian. Jepang juga mulai menghapuskan ide pan-Islamisme, dan menggantinya menjadi pan-Asia, dengan Jepang sebagai pemimpin.²⁶⁴ Jepang juga memberi pelatihan militer terhadap santri di Hizbullah dan PETA.²⁶⁵

²⁶²Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, hlm. 304.

²⁶³*Ibid.*, hlm. 305.

²⁶⁴Shiddiqi, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang...", hlm. 45-49.

²⁶⁵Justru latihan ini membantu umat Islam memperjuangkan kemerdekaan. *Ibid.*, hlm. 35.

C. Pergumulan Islam Era Kemerdekaan

Pada era ini, umat Islam memang tidak lagi bergumul melawan penjajahan asing. Namun, itu tidak berarti Islam bebas dari pergumulan. Ketika situasi berubah, pergumulan Islam juga mengalami perubahan. Ada banyak pergumulan Islam era kemerdekaan, namun hanya beberapa bentuk pergumulan saja yang akan dilansir dalam sub bab ini, terutama terkait dengan ideologi negara, relasi Islam dan negara, serta relasi antara aliran Islam.

1. Ideologi Negara: Negara Islam atau Negara Sekuler

Kehadiran Jepang ke Nusantara (Indonesia) membawa dampak ganda. Sebagai penjajah, Jepang membawa dampak negatif, tetapi (sebagai penjajah terakhir) Jepang juga memberikan dampak positif. Dampak positif muncul karena sebagian program Jepang justru mendorong lahirnya kesadaran masyarakat akan posisi Jepang di Indonesia, serta kesadaran akan pentingnya perjuangan menuju kemerdekaan.

Hal tersebut di atas bermula dari dua kebijakana Jepang. Sebagaimana dipaparkan di atas, Jepang menawarkan sebuah wadah bersatunya kekuatan umat Islam dalam suatu organisasi yang diberi nama Masyumi. Organisasi ini dipersiapkan sebagai wadah politik para ulama, yang didukung oleh Muhammadiyah dan NU.²⁶⁶ Berbeda dengan MIAI yang berbau nasionalis, Masyumi kental dengan khas Jepang.²⁶⁷ Jepang juga mendirikan *Shumubu* dan *shumuka* yang membantu urusan keagamaan, yang kemudian muncul sebagai kelompok yang dekat dalam kontak langsung dengan badan pe-

²⁶⁶Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 81.

²⁶⁷Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 22-23.

merintahan tertinggi Jepang, yang awalnya justru tersingkir pada era Belanda. Jepang juga membuka kesempatan untuk membentuk Laskar Hisbullah pada akhir 1944, dan barisan Sabilillah.²⁶⁸

Kendati berbagai kebijakan itu dalam kerangka mengukuhkan politik kolonialis Jepang, para ulama tidak termakan oleh strategi Jepang. Justru gagasan Jepang membuat mereka sadar dengan tujuan Jepang yang sebenarnya.

Ketika gagal mengendalikan para ulama lewat gagasan dan program-program, Jepang beralih pada kelompok nasionalis-sekuler dengan mendirikan panitia persiapan kemerdekaan BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada tanggal 9 April 1945, yang dalam bahasa Jepang disebut *Dokuritsu Zyumbi Tyoosakai*.²⁶⁹ Panitia ini dikendalikan oleh dua kelompok utama, nasionalis-Islam dan nasionalis-sekuler.²⁷⁰ Dari segi jumlah, wakil kelompok

²⁶⁸BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Saifuddin Bahar (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 41.

²⁶⁹Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, hlm. 81-82.

²⁷⁰Tipologi berbeda ditulis Wahid Hasyim. Menurut Syafi'i Ma'arif, Wahid Hasyim membagi tiga tipe pemimpin (kelompok) yang sama-sama bertujuan membela dan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Perbedaan itu terutama bila dilihat dari segi ideologi dan strateginya. *Pertama*, kaum nasionalis oportunist yang menyertai Jawa Hokkaki, dan berusaha mendapatkan kemerdekaan lewat Tokyo; *kedua*, pemuda Indonesia yang memilih caranya sendiri buat mencapai kemerdekaan, dan bahkan jika perlu merebutnya dengan cara kekerasan dari Jepang; *ketiga*, kaum nasionalis muslim dalam Masyumi yang terdiri dari dua kelompok. Sub kelompok pertama adalah golongan Islam yang mempunyai sikap "moderat" terhadap Jepang, dan memandang Jepang sebagai tuan untuk memberikan kemerdekaan. Mereka yang pada umumnya mempunyai latar belakang pendidikan Barat itu oleh Wahid Hasyim disebut calon politisi. Sub kelompok kedua adalah pemuda Islam non-akademis yang juga menginginkan kemerdekaan atas usaha sendiri. Sub kelompok yang pertama yang mendapat pendidikan Barat itu adalah kelompok reformis muslim, sedang sub kelompok kedua yang rata-rata lulusan pesantren adalah umat Islam tradisional dari NU. Ma'arif, *Islam dan Politik di Indonesia*, hlm. 23-24.

nasionalis-Islam lebih sedikit dibandingkan kelompok nasionalis-sekuler. Dari 68 anggota, hanya 15 orang yang mewakili nasionalis-Islam. Dalam panitia kecil yang berjumlah 9 orang, 4 orang mewakili Islam, 1 berasal dari non-muslim, dan 4 orang berasal dari kelompok nasionalis-sekuler. Isu atau perdebatan utama dalam panitia ini adalah mengenai bentuk dan ideologi negara, yaitu apakah Indonesia berdasarkan diri pada ideologi Islam ataukah tidak.²⁷¹

Perdebatan di atas akhirnya melahirkan kesepakatan bersama yang kemudian disebut "Piagam Jakarta". Piagam ini menyebutkan Indonesia sebagai negara republik yang berasaskan Pancasila. Hanya, dalam piagam itu masih terdapat prinsip-prinsip keagamaan yang mengarah pada semangat Islam, terutama dengan dicantulkannya tujuh kata, yaitu "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Pada tanggal 11 Juli 1945, ketujuh kata ini dinilai lebih berpihak pada Islam sehingga memicu ketidakpuasaan dari kalangan non-muslim, terutama kaum Kristen Indonesia bagian timur. Jika tujuh kata itu tidak dihapus, mereka mengancam akan mendirikan negara sendiri yang terpisah dari Indonesia. Akhirnya, atas nama persatuan nasional, para perumus ideologi, terutama dari kelompok nasionalis-Islam memenuhi tuntutan mereka untuk menghapus tujuh kata itu dari Piagam Jakarta.²⁷² Maka terbentuklah negara Indonesia yang berideologikan Pancasila.²⁷³

²⁷¹*Ibid.*, hlm.25-26; Fatimah Usman, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 95-96; Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 52.

²⁷²Usman, *Wahdatul Adyan*, hlm. 96-99.

²⁷³*Ibid.*, hlm.80-91

Apakah dengan penghapusan tujuh kata itu telah menjadikan Indonesia sebagai negara sekuler?²⁷⁴ Jika merujuk secara benar terhadap sumber hukum dan politik ketatanegaraan, Indonesia bukanlah negara sekuler dan bukan pula negara agama. Penting untuk dicatat bahwa UUD 1945 merupakan akumulasi dari realitas dan peristiwa yang berkaitan dengan keindonesiaan. UUD 1945 terdiri dari pembukaan yang memuat 4 alinea dan batang tubuh yang terdiri dari 37 pasal. Penjelasan otentik UUD 1945 ini mengandung prinsip-prinsip universal yang terangkum dalam pembukaan, yaitu Pancasila. Pasal-pasal yang terdapat pada batang tubuh berfungsi sebagai penjelmaan dari pembukaan tersebut sehingga pemahaman terhadap keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Keduanya mempunyai hubungan kausalitas yang menuntut adanya pemahaman, yang oleh Kuntowijoyo, disebut hubungan secara konsisten. Artinya, salah satu sila dari Pancasila mempunyai hubungan logis dengan pasal-pasal yang terdapat pada batang tubuh. Oleh karena itu, sila-sila itu harus dipahami secara konsisten dengan pembukaan dan batang tubuh. Begitu juga sebaliknya.²⁷⁵

Pada alinea ketiga dan keempat Pembukaan UUD 1945, secara eksplisit disinggung mengenai posisi agama dan ketatanegaraan Indonesia, yaitu bahwa Indonesia adalah negara republik yang berdasar pada Ketuhanan Yang Maha Esa. Pencantuman kalimat “Ketuhanan Yang Maha Esa”, secara langsung sebenarnya diilhami oleh alinea ketiga, yaitu bahwa keberhasilan proses perjuangan kemerdekaan Indonesia adalah berkat rahmat Allah. Relevansi Pembukaan UUD

²⁷⁴Aksin Wijaya, *Hidup Beragama Dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009).

²⁷⁵Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 82.

1945, khususnya alinea keempat sila satu dengan batang tubuh, terletak pada bab XI tentang agama pasal 29 ayat (1), yang berbunyi: "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa".

Pernyataan ini menjadi jelas bahwa Indonesia bukan negara sekuler,²⁷⁶ sekalipun para tokoh Islam gagal memperjuangkan pencantuman frase "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya" dalam pembukaan. Tetapi, Indonesia juga bukan negara agama, sebab secara formal-administratif, Indonesia masuk pada jajaran negara sekuler. Oleh karenanya, negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi. Semua agama diperlakukan secara sama. Konsekuensinya, hukum nasional yang berlaku pun bersifat sekuler, tidak mengacu pada salah satu agama, dan posisi warga negara di hadapan hukum dipandang sama (pasal 27) tanpa melihat perbedaan agama, etnis maupun sosial. Kebebasan berekspresi juga dijamin (pasal 28). Mengenai posisi agama, pasal 29 ayat (2) UUD 1945 menegaskan: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu". Dengan demikian, posisi masing-masing agama di hadapan hukum adalah sama.

Kondisi di atas menunjukkan kepada kita bahwa para *founding fathers* Indonesia dalam menghadapi perbedaan pendapat mengenai bentuk dan ideologi negara, sangatlah bijaksana. Terutama sikap kelompok nasionalis-Islam²⁷⁷ yang tidak hanya toleran terhadap kelompok nasionalis-sekuler, tetapi juga mengakui status eksistensial agama Kristen,

²⁷⁶Saefuddin Zuhri, *Unsur Politik dalam Dakwah* (Bandung : PT. Al-Ma'arif, 1982), hlm. 47.

²⁷⁷Sebagian orang menuduh kelompok nasionalis Islami gagal dalam memperjuangkan paham keislamannya ke dalam sebuah ideologi negara.

yang dinilainya mempunyai kontribusi yang sama terhadap perjuangan kemerdekaan Indonesia.²⁷⁸

2. Islam dan Negara: Menyatu atau Terpisah

Perdebatan mengenai ideologi negara pasca terbentuknya Negara Republik Indonesia masih berlanjut, dan mulai merambah persoalan yang lebih spesifik. Sebagaimana di awal kelahirannya, perdebatan itu melibatkan kalangan Islam formalis (baca: nasionalis-Islam) dengan Islam substantialis (baca: nasionalis-sekuler).²⁷⁹ Ketika “gagal” membentuk Indonesia sebagai negara Islam, kalangan formalis Islam menempuh dua cara untuk meloloskan gagasannya. *Pertama*, melalui kekerasan, baik secara fisik maupun mental, dan *kedua*, melalui sistem pemerintahan, yaitu dengan mendirikan partai Islam atau berbasis muslim.²⁸⁰

Model yang pertama ditempuh oleh gerakan Darul Islam di bawah komando Maridjan Kartosuwiryo yang bercita-cita mendirikan Negara Islam Indonesia (NII) pada tahun 1949. Selain Kartosuwiryo adalah Muhammad Isa Anshari. Keduanya sama-sama hendak mendirikan negara Islam Indonesia, namun dengan strategi yang berbeda. Kartosuwiryo melakukannya dengan kekerasan, sedangkan Muhammad Isa Anshari dengan jalan pemikiran dan gagasan yang disampaikan melalui tulisan dan pidato.²⁸¹

Model kedua ditempuh oleh Masyumi, yaitu organisasi yang didirikan di Yogyakarta pada tahun 1945 dan dibu-

²⁷⁸Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 22.

²⁷⁹Dua kategori ini sekadar memudahkan perbedaan cara pandang umat Islam Indonesia mengenai hubungan Islam dengan negara. Jadi, kategorisasi ini bukan sesuatu yang mutlak. Pembaca bisa membuat kategori lain, selain dua kategori ini.

²⁸⁰Usman, *Wahdatul Adyan*, hlm. 104.

²⁸¹*Ibid.*, hlm. 105.

barkan oleh Soekarno pada tahun 1960. Tokoh sentralnya adalah M. Natsir.²⁸² M. Natsir mencita-citakan menyatunya Islam dan politik (negara). Ini berarti Islam harus menjadi dasar negara Indonesia.²⁸³

Berbeda dengan ide M. Natsir, Presiden Soekarno meng-gagas pemisahan Islam dengan politik (negara). Gagasannya bertolak pada dua hal, teoritis dan praksis. Secara teoritis, dia merujuk pada pemikiran Ali Abdur Raziq²⁸⁴ yang menolak adanya bentuk yang pasti mengenai negara dalam Islam. sementara itu, secara praktis Soekarno mencontoh sekularisasi ala Kamal Attartuk di Turki.²⁸⁵ Untuk mewadahi gagasannya secara politis, Soekarno mendirikan Nasakom (Nasionalis, Agama, dan Komunis).²⁸⁶

²⁸²Muhammad Natsir dilihat secara berbeda oleh Yuzril Ihza Mahendra dan Adian Husaini. Yuzril memasukkan Natsir ke dalam kategori pemikir modernis, sebaliknya Adian memasukkannya ke dalam kategori pemikir fundamentalis. Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 251-252.

²⁸³Muhammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara* (Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957), hlm. 12.

²⁸⁴Ali Abdu Raziq adalah pemikir liberal Mesir yang menulis buku kontroversial berjudul, *al-Islâm wa Ushul al-Hukmi*. Ali Abdur Raziq, *al-Islâm wa Ushul al-Hukmi: Bakhthun fi al-Khilâfah wa al-Hukumah fi al-Islâm*, cet. ke-3 (Kairo: Syirkah Sahimah Mishra, 1995).

²⁸⁵Usman, *Wahdatul Adyan*, hlm. 106-107; Pandangan mengenai pemisahan agama dan negara, Soekarno belajar dari gerakan sekularisasi model Kamal Attarturk di Turki, yang dikenal dengan semboyan, “saya merdekakan Islam dari negara, agar Islam bisa kuat, dan saya merdekakan negara dari agama, agar negara bisa kuat”. Pembahasan lengkapnya, lihat, Imam Toto K. Raharjo, dan Suko Sudarsono (editor), *Bung Karno, Islam, Pancasila dan NKRI* (Jakarta: Komunitas Nasionalis Religius Indonesia, 2006), hlm. 109-153.

²⁸⁶Pembahasan rinci mengenai Nasakom, lihat Ir. Sukarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, jilid I (Jakarta: Panitia Di Bawah Bendera Revolusi, 1965), hlm. 1-8; Lihat juga Imam Toto K. Raharjo dan Suko Sudarsono (editor), *Bung Karno, Islam, Pancasila, dan NKRI* (Jakarta: Komunitas Nasionalis Religius Indonesia, 2006), hlm. 3-25.

Awalnya, NU menerima Nasakom, namun hubungan keduanya cukup dingin. Sebenarnya, NU menolak keberadaan PKI di dalam pemerintahan, karena PKI selain *ateis*, juga anti-Islam. Dugaan NU dan mayoritas umat Islam memang benar, ketika pada tahun 1965, PKI melakukan kudeta kekuasaan, yang kemudian terkenal dengan sebutan G30/S/PKI.²⁸⁷

Apa yang ingin penulis kemukakan dalam bahasan ini adalah kisah lebih lanjut gagalnya Islam formalis pada era Demokrasi Terpimpin di bawah rezim Soekarno. Mereka tidak hanya gagal memperjuangkan ideologi Islam, tetapi juga tersingkir dari pentas kekuasaan. Bahkan, mereka kalah bersaing dengan PKI, yang nyata-nyata anti-Tuhan.

3. Bendera Islam *versus* Bendera Indonesia

Kegagalan gerakan formalis Islam berlanjut hingga pemerintahan Orde Baru. Pemerintah Orde Baru yang didominasi militer dan Golkar secara prinsipil memang tidak dekat dengan Islam.²⁸⁸ Pada masa ini, aliran-aliran Islam bahkan mengalami tekanan yang hebat, baik dalam lingkup politik maupun sosial. Mereka yang dianggap mengancam posisi pemerintahan Orde Baru akan diberangus. M. Natsir, sebagai tokoh Masyumi dan pendiri DDII yang mengalami penindasan oleh penguasa Orde Baru, menyatakan bahwa “mereka memperlakukan kami layaknya kucing-kucing kurap”. Itu berarti, di masa Orde Baru, kekuatan Islam politik (formalis)

²⁸⁷Usman, *Wahdatul Adyan*, hlm. 111.

²⁸⁸Robert W. Hafner, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 5-8.

dihancurkan,²⁸⁹ sehingga mereka bergerak di bawah tanah.²⁹⁰ Kondisi ini berjalan sangat lama.

Sejarah terus berubah. Begitu juga hubungan militer dengan Soeharto. Ketika dukungan militer terhadap Soeharto mulai berkurang, penguasa Orde Baru ini mulai menjalin hubungan baik dengan umat Islam. Hanya saja, hubungan baiknya dengan umat Islam tidak ditujukan pada organisasi keagamaan yang telah ada sebelumnya, misalnya NU. Hubungan baik itu justru dilakukan dengan ICMI, yang *nota bene* organisasi baru, sebagai bentukan penguasa Orde Baru. ICMI dinilai sebagai penawar bagi minornya peran politik Islam selama Orde Baru.²⁹¹ ICMI yang didirikan di Malang pada tahun 1990 ini awalnya digagas oleh mahasiswa Universitas Brawijaya Malang, terutama dari jurusan teknik sipil yang aktif dalam kegiatan kerohanian. Di antara tokoh-tokoh yang mendukung dan aktif di dalamnya adalah B.J. Habibi, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Amien Rais, Imaduddin Abdurrahim, KH. Ali Yafi, dan KH. Yusuf Hasyim.²⁹²

Tetapi, tidak semua tokoh mendukung dan terlibat di dalam ICMI. Gus Dur adalah tokoh pertama yang terang-terangan menentangnya secara kritis. Lalu disusul oleh tokoh-tokoh lainnya, seperti Deliar Noer, Taufik Abdullah, Djohan Effendi, Anang Adenansi, dan Emha Ainun Najib. Menurut Gus Dur, ICMI telah menjadikan Islam sebagai alat legitima-

²⁸⁹Fachri Ali, "Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia", dalam *Jurnal Ulum Al-Qur'an*, no.1, vol. VI, 1995, hlm. 8; Nur syam, *Transisi Pembaharuan: Dialektika Islam, Politik dan Pendidikan* (Sidoarjo: Lepkiss, 2008), hlm. 79 .

²⁹⁰Al-Zastrow Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 67-68.

²⁹¹Syam, *Transisi Pembaharuan*, hlm. 79.

²⁹²Hafner, *ICMI dan Perjuangan*, hlm. 37-48; Usman, *Wahdatul Adyan*, hlm. 119.

si politik, primordial, eksklusif, dan sektarian, karena hanya memusatkan perhatiannya pada bendera Islam.

Dengan kondisi tersebut di atas, Gus Dur, yang saat itu menjadi Ketua Umum PBNU, kemudian mendirikan Forum Demokrasi (Fordem). Dari segi misi dan strategi, ICMI dan Fordem berbeda. ICMI hanya berpikir mengenai kepentingan dan eksistensi umat Islam, dan mentransformasikannya secara *top down*. Sebaliknya, Fordem memikirkan masyarakat Indonesia secara keseluruhan dan mentransformasikannya secara *bottom up*. Fordem lebih bumi dan luas ketimbang ICMI. Seperti dinyatakan oleh Gus Dur bahwa, “Saya bekerja untuk masyarakat Indonesia, tidak hanya demi Islam”. Kiyai nyentrik ini berargumen bahwa Islam tidak harus diformalkan. Islam haruslah dijadikan sumber inspirasi²⁹³ untuk menciptakan kedamaian di Nusantara.²⁹⁴

4. Islam Transnasional *versus* Islam Transnasional *Non-Maenstream* dan Islam Lokal

Ketika Orde Baru tumbang oleh gerakan mahasiswa tahun 1998, dan Indonesia beralih ke Orde Reformasi, otoritas negara dalam segala bidang kehidupan mulai kehilangan legitimasinya. Kala itu, kebebasan terbuka lebar-lebar, sehingga pelbagai aliran keagamaan, baik yang sempat tenggelam pada era Orde Baru maupun yang benar-benar baru berdiri, menemukan momentumnya untuk muncul kembali ke permukaan.²⁹⁵ Tidak hanya aliran “mainstream” yang menganut Islam Aswaja, yang menjadi wasit moderat di Indonesia, seperti NU

²⁹³Hafner, *ICMI dan Perjuangan*, hlm. 47-50.

²⁹⁴Mengenai Islam versi Gus Dur akan dibahas pada bab selanjutnya.

²⁹⁵al-Zastraw Ng., *Gerakan Islam Simbolik*, hlm. 85-88.

dan Muhammadiyah.²⁹⁶ Juga muncul aliran Islam baru yang juga menganut ajaran Islam Aswaja,²⁹⁷ bahkan ”mengklaim dirinya” sebagai aliran yang paling benar, yang kini dikenal dengan sebutan “Islam transnasional”. Sebagian di antaranya adalah PKS, FPI, FKAWJ, FUI, MMI, KPPSI, Laskar Jihad, HTI, dan JI.²⁹⁸ Selain kelompok yang merasa menjadi aliran *maenstream* itu, muncul juga aliran Islam transnasional “non-maenstream” seperti Ahmadiyah dan aliran Islam lokal yang lahir dari Indonesia sendiri, yang kemudian ”dituduh” sesat, seperti Salamullah dan al-Qiyadah al-Islamiyyah.²⁹⁹

a. Islam Transnasional

Yang dimaksud Islam transnasional dalam hal ini adalah gerakan Islam beraliran formalis atau skripturalis yang lahir dari Timur Tengah, dan masuk ke Indonesia untuk kemu-

²⁹⁶Karena kedua organisasi terbesar di Indonesia ini sudah dibahas di atas, maka di sini tidak perlu lagi dibahas. Yang akan dibahas berikutnya adalah aliran-aliran Islam yang baru muncul, yang saling berhadapan satu sama lain, yakni: *pertama*, Islam transnasional seperti Wahabi, Ikhwan al-Muslim, dan HTI; *Kedua*, Islam transnasional *non-maenstream*, seperti Ahmadiyah dan Islam lokal, seperti Salamullah, dan al-Qiyadah al-Islamiyyah.

²⁹⁷Model Aswaja kelompok ini, terutama Front Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq dan Forum Komunikasi Ahlulsunnah wal Jama’ah (FKAWJ) pimpinan Ja’far Umar Thalib, mengacu pada pandangan ulama salaf shaleh. Kendati lahir dari rahim yang sama, kedua organisasi ini berbeda dalam memahami Aswaja, apalagi dengan Aswaja model NU. Al-Zastraw Ng., *Gerakan Islam Simbolik*, hlm. 96-101.

²⁹⁸Abdurrahman Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakanm Bhinnika Tunggal Ika, dan Ma’arif, 2009).

²⁹⁹Perkembangan keagamaan yang kini bergeliat muncul di Indonesia yang mengambil spiritualitas baru di luar agama *mainstream* dan dinilai sesat dapat dilihat dalam karya Muhsin Jamil. Muhsin Jamil, *Agama-Agama Baru di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008); IGM Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan Menyimpang di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

dian memaksakan pahamnya berlaku di Indonesia.³⁰⁰ Di antara Islam Timur Tengah itu adalah Wahabi, Ikhwan al-Muslimin, dan Hizbut Tahrir. Ketiga model gerakan Islam itu mempunyai kesamaan paham dan misi, yakni sama-sama memahami Islam sebagai ideologi tertutup, dan tujuannya adalah Islamisasi, atau formalisasi atau ideologisasi dalam segala bidang kehidupan, terutama Islamisasi negara.

Wahabi didirikan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab (1115-1206. H/1703-1792. M) dari Najed di Arab Timur. Dalam gerakannya, dia bekerja sama dengan raja Ibnu Sa'ud.³⁰¹ Keduanya saling mendukung. Abdul Wahhab membawa misi mentransformasi ideologi keagamaannya yang literal dan keras, pada saat yang sama, Ibnu Sa'ud membutuhkan stabilitas kekuasaannya di Arab Saudi. Wahabi diterima sebagai mitra Ibnu Sa'ud. Gagasan Abdul Wahhab ditransformasikan melalui dukungan militer, pada saat yang sama, Abdullah bin Abdul Wahhab mendukung posisi kekuasaan Ibnu Sa'ud.³⁰²

Ikhwanul Muslimin didirikan oleh Hassan al-Banna (1324-1368. H/1906-1949. M) di Mesir pada bulan April 1928 M. Organisasi ini menyerukan umat Islam untuk kembali pada Islam otentiks sebagaimana diajarkan oleh *salaf al-shaleh* dengan merujuk pada sumber aslinya, al-Qur'an dan Hadits. Oleh sebagian kalangan, Hassan al-Banna dinilai hendak menjadikan Mesir sebagai negara Islam, dengan slo-

³⁰⁰Pembahasan lengkap dan kritis mengenai istilah dan munculnya Islam transnasional di Indonesia, lihat Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam*.

³⁰¹Ahmad al-Katib, *al-Fikr al-Siyasi al-Wahhabi: Qir'ah Tahliliyah*, cet. ke-3 (Kairo: Maktabah Madbuli, 2008); Abu Salafy, *Madzhab Wahhabi: Memonopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhabi* (Jakarta: ILYA, 2009), hlm. 17.

³⁰²Mengenai wahabi di Indonesia sudah dibahas di atas dalam sub bahasan Islam di Minangkabau.

gan “Islam adalah agama dan negara.”³⁰³ Karena pemahannya berhaluan keras, maka organisasi Islam yang berbau politik ini dibubarkan oleh pemerintah Mesir, bahkan beberapa pimpinannya dihukum mati, seperti Sayyid Qutub.³⁰⁴ Karena sudah menjadi ideologi, Ikhwan al-Muslimin tetap eksis, kendati tidak lagi menjadi partai politik.

Hizbut Tahrir setali tiga uang dengan kedua gerakan di atas. Hizbut Tahrir didirikan oleh Taqiyuddin al-Nabhani (1909-1979 M), bersama Daud Hamdan, dan Namr al-Mishri. Ia didirikan di Palestina pada tahun 1952. Awalnya, Hizbut Tahir hendak mengusung kebangkitan Islam.³⁰⁵ Namun, ia berubah arah karena rujukan paham keislamannya pada salaf lebih dominan ketimbang pada aliran pembaharu modern.³⁰⁶ Cita-cita utamanya adalah terbentuknya khilafah Islamiah di Palestina.³⁰⁷

Ketiga gerakan Islam di atas masuk ke Indonesia pada waktu yang berbeda, dan ditransmisikan dalam dua bentuk, melalui tiga jalur. Kedua bentuk itu adalah: *pertama*, transmisi ide-ide keislaman Timur Tengah ke Indonesia sebagian besar dalam bentuk satu arah, yaitu dari Timur Tengah ke Indonesia; *kedua*, transmisi itu lahir karena adanya beberapa faktor penarik dan pendorong. Di satu sisi, banyak muslim

³⁰³Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009), hlm. 31-51.

³⁰⁴Bahkan karya Sayyid Qutub yang dinilai provokatif, *Ma’alim fi al-Thariq*, dilarang beredar oleh pemerintah Mesir. Untuk mengetahui isinya yang membuat pemerintah Mesir melarang karya itu, lihat Sayyid Qutub, *Ma’alim fi al-Thariq*, cet-17 (Kairo: Dâr al-Syuruq, 1993).

³⁰⁵Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, hlm. 51-59.

³⁰⁶Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dîn wa Ummah, Laysa Dîn wa Daulah* (Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008), hlm. 316-317.

³⁰⁷Taqiyuddin an-Nabhani mengidealkan negara era Nabi dan Khulafa al-Rasyidun. Taqiyuddin An-Nabhani, *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Politik Islam Ideologis* (Bogor, Thoriqatul Izzah, 2002), hlm. 28.

Indonesia aktif menuntut ilmu ke Timur Tengah, dan di sisi lain pemerintah, organisasi, dan donor pribadi Timur Tengah giat menyebarkan hasil interpretasi keislaman mereka dengan cara membiayai infrastruktur Islam di Indonesia, seperti masjid, sekolah, madrasah, pondok pesantren, dan penerbitan buku-buku.³⁰⁸

Sementara itu, jalur transmisi keislaman Islam transnasional Timur Tengah ke Indonesia melalui tiga jalur: gerakan sosial, pendidikan dan dakwah, dan publikasi dan internet.³⁰⁹

Pada pertengahan abad ke-19 M, para pedagang dan ulama Arab terutama dari Hadramut bepergian ke Indonesia. Selain berdagang, mereka juga membantu pembangunan pesantren, sekolah, dan masjid-masjid di Indonesia. Inilah bentuk transmisi pertama, melalui gerakan sosial.³¹⁰ Transmisi kedua adalah melalui pendirian pendidikan dan dakwah, seperti Lembaga Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), yang merupakan cabang Universitas Al-Imam Muhammad bin Sa'ud di Riyadh, Arab Saudi. Lembaga pendidikan ini pada awalnya membawa ideologi Wahabi, tetapi lama-kelamaan juga disusupi gerakan Ikhwan al-Muslimin, bahkan pada akhirnya juga menjadi persemaian ide-ide Ikhwan al-Muslimin. Banyak alumninya yang berafiliasi ke PKS, yang

³⁰⁸Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 84.

³⁰⁹Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, hlm. 81-134; Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*, cet. ke-3 (PWNU Jawa Timur, 2010), hlm. 104-118; Abdul Munif, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab 1950-2004* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 62-76.

³¹⁰Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, hlm. 85-90.

menjalankan paham keislaman Ikhwan al-Muslimin.³¹¹ Selain itu, yang juga mendapat bantuan dana dari Arab Saudi adalah organisasi sosial, seperti Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), al-Irsyad, dan Persis.³¹² Ketiga, penyebaran melalui publikasi dan internet. Banyak karya keislaman Timur Tengah yang dikirim ke Indonesia, dan bahkan difasilitasi untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia,³¹³ baik oleh mahasiswa LIPIA maupun alumni Timur Tengah.³¹⁴

Sementara itu, Hizbut Tahrir (HT), yang kemudian menjadi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), melalui Abdurrahman al-Baghdadi dan Muhammad Mustahafa, sekitar tahun 1982-1983. Mereka menyebarkannya di kampus-kampus Indonesia, terutama kampus-kampus umum. Mereka pula yang menghubungkan jama'ah dakwah kampus itu dengan jaringan Hizbut Tahrir internasional.³¹⁵

Penting dicatat bahwa yang menjadi pioner dalam “mentransmisikan” Islam transnasional ke Indonesia serta “penyebarannya” di Indonesia adalah DDII.³¹⁶ Di antara peran DDII adalah *pertama*, DDII menjadi lembaga Islam pertama

³¹¹Mengenai relasi PKS dengan Ikhwan al-Muslimin, serta ideologi dan gerakan PKS di Indonesia, lihat Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS: dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, cet-3 (Yogyakarta: LKiS, 2009).

³¹²Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, hlm. 90-101.

³¹³Munif, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah*, hlm. 2008.

³¹⁴Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, hlm. 101-104.

³¹⁵Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, hlm. 100-102.

³¹⁶DDII didirikan pada tahun 1967 oleh Muhammad Natsir setelah Masyumi dibubarkan pemerintah. DDII kemudian menjadi alternatif bagi kelompok eks Masyumi. Setelah gagal memperjuangkan ide-idenya mengenai Islam melalui partai politik, mereka berubah haluan dalam mentransformasikan ide-idenya melalui dakwah. R. William Liddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam Mark R. Woodward (Editor), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fausi, cet-2 (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 288-295.

yang mengusahakan secara serius dan mengorganisasi pengiriman mahasiswa ke Timur Tengah melalui *Robithah 'Alam Islami*, yang disponsori oleh Saudi Arabia. Tentu saja, di sana, mereka mendalami Islam Wahabi, yang menjadi ideologi resmi Arab Saudi. Para alumninya kemudian menjadi pembawa gagasan tarbiyah dan dakwah salafi (Wahabi) di Indonesia. *Kedua*, DDII dan M. Natsir juga menjadi pengagas dan mediator berdirinya LIPIA. Banyak alumni LIPIA yang menjadi politisi dan da'i di Indonesia. *Ketiga*, DDII pula yang meletakkan landasan dakwah kampus yang berpusat di ITB. Gerakan ini yang kemudian menjadi embrio munculnya gerakan tarbiyah (PKS), Hizbut Tahrir, dan gerakan salafi di Indonesia. *Keempat*, DDII juga menjadi sponsor penerjemahan karya-karya gerakan revivalis Timur Tengah, seperti karya Hasan al-Banna, Sayyid Qutub, dsb.³¹⁷

Jadi, dalam konteks Indonesia, ketiga model Islam transnasional itu mengambil bentuk gerakan salafi (Wahabi), gerakan tarbiyah, dan Hizbut Tahrir Indonesia. Yang menjadi sasaran gerakan mereka adalah kampus, pesantren, dan masjid. Gerakannya bermula dari Masjid Salman ITB, IPB, dan LIPIA. Gerakan ini menyebarkan misinya melalui strategi “menyusup” ke lembaga-lembaga pendidikan, dan masjid-masjid, terutama di kampus-kampus umum; melalui kaderisasi dengan pola sistem sel, *ta'aruf*, *takwin*, dan *tanfidz*, dan melalui partai politik. Bahkan mereka merebut masjid-masjid dan mushalla di kantong-kantong NU, terutama Muhammadiyah.³¹⁸

³¹⁷Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal di Indonesia*, hlm. 83-84.

³¹⁸Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam*.

Pada era Reformasi, ketiga bentuk gerakan Islam transnasional ini menyuarakan misi dan ideologinya melalui saluran yang berbeda. Ada yang menyuarakannya melalui partai politik, seperti PKS sebagai pelanjut gerakan tarbiyah Ikhwan al-Muslimin, ada yang betul-betul bergerak dalam lingkup umat secara umum yang biasa disebut dengan *harakiyah*, seperti HTI; dan ada pula yang tetap bergerak melalui pendidikan dan dakwah, seperti Wahabi, melalui pendirian LIPIA.

Paham keislaman mereka tentu saja mencerminkan paham keislaman yang berada di Timur Tengah.³¹⁹ Karena paham keislaman Timur Tengah bercorak skripturalis, ketiga model gerakan Islam transnasional yang masuk ke Nusantara juga bersifat skripturalis.³²⁰ Model Islam skripturalis berwatak purifikatif-fundamentalis. Dikatakan “purifikatif” karena mereka hendak menghapus apa yang disebut mereka sebagai bid’ah, khurafat dan tahayyul dalam Islam. Dikatakan “fundamentalis” karena mereka menggunakan cara-cara kaku dan kekerasan dalam mendakwahkan ajarannya, baik dalam bentuk kekerasan wacana, seperti memberi label “sesat” pihak lain, maupun kekerasan fisik, seperti menghancurkan masjid-masjid dan sekolah-sekolah yang berbeda paham atau keyakinan, seperti Ahmadiyah, Salamullah, dan al-Qiyadah al-Islamiyah.

Dengan demikian, Islam transnasional hanya membahas apakah orang lain itu sesat ataukah tidak. Jika ternyata sesat, kekerasanlah jawabannya. Sementara itu, yang menjadi obyek tindakan kekerasan Islam transnasional adalah

³¹⁹Islam Timur Tengah berposisi sebagai pusat, sedang Islam Indonesia berposisi sebagai cabang, pinggiran (periferial). Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 88-105.

³²⁰Liddle, “Skripturalisme Media Dakwah...”, hlm. 288-295.

Ahmadiyah, Salamullah, al-Qiyadah al-Islamiyah, dan JIL. Bagaimana sebenarnya ajaran ketiga aliran Islam terakhir ini sehingga mengundang reaksi keras dari Islam transnasional?

b. Islam Transnasional *Non-Mainstream* dan Islam Lokal

Yang dimaksud Islam “transnasional non-mainstream” adalah aliran Islam di mana unsur esensial dari ajarannya lahir dari negara luar Arab, baik nabinya, tempat menerima wahyunya, kitab sucinya maupun ajarannya. Luar Arab yang dimaksud bukanlah Indonesia. Ketika dibawa ke Indonesia, aliran Islam itu kemudian disebut Islam transnasional. Dikatakan “non-mainstream” karena ajarannya berbeda dengan aliran-aliran *mainstream* klasik, seperti Sunni dan Syi’ah. Kedua aliran Islam klasik ini masih mengacu pada ajaran yang segalanya masih berbau Arab. Itu berbeda dengan Ahmadiyah, yang segalanya berbau non-Arab. Sedangkan yang dimaksud “Islam lokal” adalah aliran Islam di mana aspek esensial dari agama itu seluruhnya bersifat Nusantara, baik nabinya, tempat menerima wahyunya, kitab sucinya maupun ajarannya, seperti Salamullah dan al-Qiyadah al-Islamiyyah.

Ahmadiyah didirikan oleh Mirza Ghulam Ahmad. Dia adalah keturunan Haji Barlas, Raja kawasan Qesh. Karena sebuah serangan, keluarganya mengungsi ke Khorasan India. Mirza lahir di Desa Qadian, Punjab, India pada tanggal 13 Pebruari 1835.³²¹ Pada usia 40, Mirza mengaku memperoleh wahyu dari Tuhan, yang kemudian tertuang dalam kitabnya, *al-Tadzkirah*.³²²

³²¹Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, *Riwayat Hidup Mirza Ghulam Ahmad: Imam Mahdi dan Masih al-Mau’ud* (Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1995).

³²²Hadratusy Syekh Mau’ud Alaihissalam, *Tazkirah* (Syirkah al-Islamiyyah Limid, tt.).

Dalam perjalanannya, terutama pasca wafatnya Mirza, Ahmadiyah pecah menjadi dua aliran: Ahmadiyah Qadian dan Ahmadiyah Lahore. Kedua aliran Ahmadiyah ini berbeda dalam menyikapi sosok Mirza, apakah dia sebagai nabi ataukah mujaddid. Tidak hanya di pusat, perpecahan itu juga terjadi di negara-negara di mana Ahmadiyah berkembang, seperti di Indonesia.

Di Indonesia, Ahmadiyah Qadian dikenal dengan sebutan Jemaah Ahmadiyah Indonesia, yang berpusat di Bogor. Mereka percaya, Mirza adalah nabi, selain seorang mujaddid. Sedangkan Ahmadiyah Lahore dikenal dengan Gerakan Ahmadiyah Indonesia, yang berpusat di Yogyakarta. Kelompok ini tidak menganggap Ghulam Ahmad sebagai nabi, hanya seorang mujaddid.³²³

Hanya saja, perbedaan paham kedua Ahmadiyah itu tidak dijadikan ukuran. Masyarakat Indonesia, terutama MUI dan aliran Islam fundamentalis transnasional, seperti FPI, MMI, FUI, dan JI mengklaim kedua aliran Ahmadiyah itu sama saja. Keduanya dituduh sama-sama meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi. Dengan alasan membuat keresahan di masyarakat, MUI memfatwa sesat terhadap Ahmadiyah³²⁴ dan menyarankan pengikutnya untuk kembali pada Islam yang benar. Atas dasar itu, MUI pun meminta pemerintah membekukan dan menutup organisasi Ahmadiyah. Sebaliknya, Ahmadiyah menuduh fatwa sesat MUI salah alamat, karena konsep yang dipahami MUI dan yang lainnya berbeda dengan konsep yang mereka yakini.

³²³Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan*, hlm. 138-143.

³²⁴Laporan khusus Sebelas Fatwa MUI, GATRA, 6 Agustus 2005, hlm. 77.

Paling tidak ada tiga permasalahan yang menjadi pijakan MUI dalam memfatwa sesat Ahmadiyah, yakni pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi terakhir, kepemilikan kitab suci selain al-Qur'an yang disebut *Tazkirah* dan arah ka'bah selain Masjidil Haram.³²⁵ Dari tiga persoalan tersebut, pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi terakhir yang paling memicu kontroversi di kalangan masyarakat. Apalagi, pemahaman yang berkembang tentang keyakinan kenabian Ahmadiyah ternyata berbeda dengan pemahaman yang diakui Ahmadiyah sendiri.³²⁶

Menurut penentangannya, Ahmadiyah meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi terakhir, dengan mengemukakan pemahaman yang berbeda dengan pemahaman kebanyakan terhadap ayat al-Qur'an yang menyatakan Muhammad sebagai nabi terakhir. Pengakuan ini menurut MUI dan koleganya menjadi dasar kesalahan fatal Ahmadiyah karena seluruh umat Islam meyakini Muhammad sebagai nabi terakhir. Keyakinan Muhammad sebagai nabi terakhir dalam tradisi Sunni ditempatkan sebagai rukun iman, setelah keyakinan kepada Allah dan malaikat-Nya. Dengan konsep dan definisi iman sebagai pembenaran melalui hati, pengakuan melalui lisan, dan pengamalan secara fisik, yang beredar di kalangan umat Islam pada umumnya, pengakuan kenabian Mirza Ghulam Ahmad oleh Ahmadiyah dipandang sebagai konsep yang salah dalam agama. Kesalahan fatal ini tak pelak lagi membuat pemeluknya menjadi sesat dan kafir.

³²⁵Buku Penjelasan Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 2001, 2.

³²⁶Aksin Wijaya, "Mendiskusikan Kembali Konsep Kenabian: Studi Kasus Fatwa Sesat MUI atas Ahmadiyah", *Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005.

Berbeda dengan pemahaman umum tentang kenabian Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi terakhir, Ahmadiyah menyanggahnya sebagai bentuk kesalahpahaman terhadap konsep yang dikembangkannya. Menurut mereka, Ahmadiyah mengakui seluruh nabi dan rasul, baik yang disebutkan di dalam al-Qur'an maupun yang tidak.³²⁷ Ahmadiyah mengakui Muhammad sebagai nabi terakhir. Keyakinan tentang adanya kenabian setelah Muhammad tidak berarti mengurangi kemuliaan Muhammad. Hal ini ditegaskan melalui definisi nabi terakhir yang mereka kemukakan.³²⁸

Ahmadiyah berpendapat bahwa wahyu tanpa syari'at akan turun terus menerus tiada henti. Dengan menjadikan al-Qur'an dan Hadits sebagai "sumber asasi", Ahmadiyah memahami konsep "Khatm al-Nabiyyin"³²⁹ dengan menggunakan model analisis ahli bahasa Arab zaman dahulu, terutama terkait dengan konsep "khatm".³³⁰ Setelah melakukan analisis kebahasaan terhadap "khatam al-Naiyyin", Ahmadiyah lalu membedakan dua konsep kenabian: kenabian yang membawa syari'at yang disebut *nabi tasyri'i* dan kenabian yang tidak membawa syari'at, yang disebut *nabi ummati*.³³¹ Menurut mereka, Muhammad adalah *nabi tasyri'i*, yang tidak akan ada nabi lagi setelahnya yang membawa syari'at baru dari Tuhan. Sedangkan Mirza Ghulam Ahmad adalah *nabi ummati*, yang bertugas sebagai pembaharu dari syari'at yang

³²⁷QS: al-Nisa': 164

³²⁸Buku Penjelasan Ahmadiyah Indonesia: tentang Fatwa MUI, 2001, 3.

³²⁹"Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup para nabi. Dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu" (Qs. Al-Ahzab: 40).

³³⁰Abdul Razzaq, "Selayang Pandang Jemaah Islam Ahmadiyah", Disajikan dalam seminar *Kekerasan Agama dan Kebebasan Berkeyakinan Ahmadiyah dalam Sorotan*, di ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005, hlm. 7-8.

³³¹Buku Penjelasan Ahmadiyah Indonesia: tentang Fatwa MUI, 2001, 3.

dibawa Nabi Muhammad, sebagaimana Isa al-Masih akan hadir membela ajaran Muhammad kelak di kemudian hari.³³²

Sementara itu, aliran Islam lokal yang dinilai sesat adalah aliran Salamullah. Aliran ini didirikan oleh Lia Aminuddin, yang berpusat di Jakarta. Lia Aminuddin lahir di Surabaya, pada 21 Agustus 1947. Ibunya bernama Zainab dan ayahnya bernama Abdul Ghaffar Gustaman, seorang khatib Muhammadiyah. Pendidikan Lia hanya sampai tingkat SMA. Pada usia 19 tahun, Lia menikah dengan dosen Universitas Indonesia, dan dikarunia empat anak. Selain memilih untuk menjadi ibu rumah tangga, Lia juga ahli merangkai bunga.

Hidupnya mengalami perubahan drastis ketika dia menganggap dirinya mendapat ilham dari Malaikat Jibril. Alkisah, suatu hari, pada tahun 1974, ketika sedang bersantai di depan rumahnya, Lia melihat bola api bercahaya berputar-putar lalu lenyap di atas kepalanya. Setelah kejadian itu, tidak ditemukan beberapa keanehan pada dirinya, sehingga peristiwa itu terlupakan. Pada 27 Oktober 1995, ketika sedang shalat, Lia mendapati keanehan. Dia merasa ditemui guru rohaninya, yang bernama Habib al-Huda. Lia meyakini bahwa guru rohaninya itu adalah Jibril. Menurutnya, Jibril memintanya untuk menyampaikan ajaran Islam dengan tujuan untuk menyelamatkan kehidupan manusia yang mulai melenceng. Konon, setelah itu, Tuhan mengubah namanya menjadi Lia Eden dan menjadikannya sebagai pasangan Jibril.³³³ Sejak itu, Lia menerima bimbingan pendidikan dan

³³²Pembahasan lengkap, sekaligus sebagai sanggahan terhadap pelbagai tuduhan yang dialamatkan pada Jema'ah Ahmadiyah, lihat. *Mahzarnamah: Penjelasan/Pembuktian Akidah Jema'at Ahmadiyah* (Jakarta: Yayasan Wisam Damai, 2002), hlm. 24-32.

³³³Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan*, hlm. 130.

ujian dari jibril.³³⁴ Lia Eden merumuskan ajarannya dalam sebuah buku yang diberi judul *Perkenankan Aku Menjelaskan sebuah Takdir*.

Secara ringkas, di antara ajaran-ajaran Lia adalah *pertama*, pengesaan Tuhan. Terkait ajaran tauhid ini, salah satu pengikut Salamullah menuturkan bahwa “Sekali-kali tiadalah Allah pernah berlaku aniaya, terlebih kepada para kekasihnya. Allah hanya hendak mengetahui seberapa besar kesetiaan Rasul-Nya itu kepada-Nya, sekaligus menjaga kekasih-Nya agar senantiasa terjaga di dalam kesadarannya. Ibrahim menjadi contoh kesetiaan seorang hamba kepada Tuhannya. Demikianlah dicontohkan kepada umat manusia, ketauhidan yang hakiki. Ketauhidan yang tidak hanya sekadar mengakui keesaan Allah, melainkan meluruhkan segala keinginan di dalam kehendak Allah semata”.³³⁵ *Kedua*, regulasi ruh. Menurut mereka, ruh begitu dekat dengan kehidupan sehari-hari. Mereka meyakini, Lia Eden dan Imam Abdul Rahman adalah orang-orang yang memperoleh penempatan ruh dari orang-orang mulia di sisi Allah. Bunda Lia sendiri merupakan ruh dari Maria, ibu Nabi Isa; Imam Abdul Rahman merupakan ruh dari Nabi Muhammad; sedangkan Ahmad Mukti, salah seorang putra Lia merupakan ruh dari Nabi Isa al-Masih. *Ketiga*, Jibril sebagai rasul. Menurut mereka, berakhirnya tugas kenabian Muhammad, tidak berarti pula berakhirnya pengajaran Tuhan kepada umat manusia. Apalagi perjalanan manusia mengalami tantangan

³³⁴Konon, ketika pertama kali menerima *kasyaf*, Lia Aminuddin ragu apakah itu dari Malaikat ataukah Jin. Namun setelah melalui cobaan yang datang, dia akhirnya meyakini bahwa itu datang dari Allah melalui Malaikat Jibril. Mukhsin Jamil, *Agama-Agama Baru di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 105.

³³⁵Marzani Anwar, “Paradigma Keagamaan Salamullah”, dalam *Jurnal Dialog*, edisi II, 2004, hlm. 155.

dan perubahan. Dalam kepercayaan mereka, malaikat Jibril menjadi sosok penting untuk mengiringi gerakan suci mereka menuju Tuhan. Sebab, menurut mereka, Jibril diutus untuk mengingatkan umat manusia agar menjadi penganut Islam yang lurus lagi lapang.³³⁶ *Keempat*, Lia Eden sebagai pendamping Jibril. Gagasan Ini terkait erat dengan gagasan masih berlangsungnya pewahyuan dalam ajaran kelompok Salamullah. Kelompok ini meyakini, Lia menerima wahyu dari Tuhan melalui Jibril. *Kelima*, keyakinan akan kemahdian Imam Abdur Rahman. Tugasnya adalah untuk meluruskan ajaran agama yang telah dibelokkan oleh penganutnya.

Dua ajaran yang terakhir diyakini sebagai ajaran yang menyulut kontroversi di kalangan umat Islam. MUI lalu memfatwa sesat aliran ini. Dengan fatwa MUI itu, Lia Eden ditangkap oleh Polda Metro Jaya dan dijebloskan ke penjara pada tahun 2006, dan dibebaskan setahun kemudian. Vonis penjaran itu dikeluarkan oleh PN Jakarta Pusat, karena didakwa melanggar pasal 156-a, KUHP. Masalah tidak berhenti di situ. Keluar dari penjara, Lia Eden masih menjalankan dakwahnya. Akhirnya, Polda Metro Jaya menangkapnya kembali pada tahun 2008.

Belum hilang dari ingat tentang aliran Salamullah, tiba-tiba muncul aliran Islam lokal lain, yang menamakan dirinya al-Qiyadah al-Islamiyah. Aliran ini didirikan pada 23 Juli 2006 oleh seorang pensiunan PNS pemerintah DKI Jakarta dan mantan pengurus PBSI, Ahmad Mushoddiq. Seperti halnya Lia Eden, latar belakang ajarannya bermula dari wahyu yang diterimanya setelah bertapa selama 40 hari dan 40 malam di sebuah gua di Gunung Bunder, Bogor, Jawa Barat. Selama tiga hari berturut-turut, dimulai pada malam ke-37 (tanggal

³³⁶Jamil, *Agama-Agama Baru di Indonesia*, hlm. 107.

23 Juli 2007), dia bermimpi mendapatkan wahyu dari Allah. Mushoddiq meyakini Allah menunjuknya sebagai *al-Masih al-Maw'ud* (al-Masih yang dijanjikan).³³⁷ Tugas utamanya adalah memurnikan ajaran agama yang dibawa Nabi Musa, Isa, dan Muhammad.

Atas dasar itu, Mushoddiq menolak keberakhiran kenabian pada Muhammad. Dia juga menolak hadits-hadits nabi karena dirawikan kira-kira 320 setelah wafatnya Nabi Muhammad. Tidak hanya sebatas itu, Mushoddiq yang mengklaim dirinya sudah menjadi rasul, lalu merumuskan syahadat baru yang berbeda dengan syahadat pada umumnya, yaitu *Asyhadu an la Ilaha Illa Allah wa Asyhadu anna al-Masih al-Maw'ud Rasul Allah*, (Saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa *al-Masih al-Maw'ud* adalah Rasul Allah). *Al-Masih al-Maw'ud* yang dimaksud dalam syahadat itu adalah Ahmad Mushoddiq sendiri.

Aliran ini mendakwahkan ajarannya melalui orang-orang dekatnya, dengan mengikuti model MLM. Awalnya, Mushoddiq mengumpulkan 12 sahabatnya dan masing-masing diminta mencari pengikut sebanyak 12 orang. Aliran ini lalu berkembang pesat dan mendapat banyak pengikut yang tersebar di berbagai daerah Indonesia, seperti Jakarta, Bandung, Surabaya, Yogyakarta, Padang, Makassar, dan Semarang. Pusat dakwahnya ditempatkan di kediaman Mushoddiq sendiri, di Bilangan Tanah Baru, Depok.

Secara ringkas, ajaran Mushoddiq yang mengundang kontroversi itu adalah *pertama*, tidak menjalankan rukun Islam yang lima. *Kedua*, tidak percaya pada hadits nabi. *Ketiga*, mendeklarasikan sahadat baru. Namun demikian, aliran ini tidak berjalan lama, karena MUI segera memfatwanya

³³⁷Nurdjana, *Hukum dan Aliran Kepercayaan*, hlm. 121.

sesat,³³⁸ dan Mushoqqid segera ditangkap oleh Polda Metro Jaya. Setelah “kalah” berdebat dengan Said Aqiel Siraj, Ketua Tanfidziah PBNU, Mushoddiq akhirnya bertaubat dan menyerukan pengikutnya untuk kembali pada Islam yang benar.³³⁹

D. Wajah Islam Nusantara

Bahasan historis-sosiologis di atas memberikan informasi penting bagi kita betapa perjalanan eksistensial Islam di Nusantara mengalami pergumulan penuh konflik yang akhirnya melahirkan dua wajah Islam: *pertama*, Islam yang berwajah damai; *kedua*, Islam yang berwajah keras. Yang pertama lahir ketika Islam didakwahkan dengan cara dialogis, yang kedua lahir ketika Islam berselingkuh dengan politik, didakwahkan secara putifikatif, dan kolonialis. Penting dicatat, Islam yang berwajah keras lebih dominan dari Islam yang berwajah damai.

Islam berwajah damai ketika Islam berhubungan dengan budaya lokal dan agama-agama lokal maupun impor, baik dalam konteks Arab maupun Nusantara. Dialog damai Islam dengan budaya lokal Arab awal berhubungan dengan budaya suku Arab jahiliyah. Terhadap budaya yang ada di dalamnya, Islam membiarkan bahkan melanjutkan beberapa budaya yang dinilai baik, seperti tradisi puasa dan ibadah haji.³⁴⁰ Sebaliknya, Islam “mengkritisi” budaya lokal yang ti-

³³⁸Fatwa MUI DIY, no. B-149/MUI-DIY/Fatwa/IX/207 tentang al-Qiyadah al-Islamiah, dalam, Ahmad Mustafa, *Perjalanan Menuju Tuhan: Pro dan Kontra tentang al-Qiyadah al-Islamiah* (Yogyakarta: Hanggar Kreator, 2008), hlm. 72-101.

³³⁹Jamil, *Agama-Agama Baru*, hlm. 109-114.

³⁴⁰Karim, Khalil Abdul, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003; Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 97-115.

dak baik, seperti kekerasan terhadap perempuan, dominasi humanisme suku ketimbang humanisme manusia, kebiasaan meminum minuman yang memabukkan, dan kebiasaan menghardik anak yatim.

Begitu juga dialog Islam secara damai terjadi ketika Islam berhubungan dengan masyarakat yang sebelumnya telah menganut agama tertentu. Islam datang secara dialogis ke dunia Arab awal di Makkah yang sebelumnya telah menganut agama Shabi'in, Kristen, dan Yahudi. Dengan kemampuannya yang luar biasa, Nabi Muhammad menyampaikan ajarannya kepada masyarakat dengan cara hikmah, nasehat yang baik, dan berdebat dengan cara yang lebih baik, dengan mereka yang membutuhkan argumen dalam menerimanya. Islam tidak pernah mengajarkan kekerasan. Islam adalah ajaran kedamaian.³⁴¹

Begitu juga dalam konteks di Nusantara. Islam berdialog secara damai dengan budaya lokal Nusantara yang berbeda sama sekali dengan budaya Arab dan ajaran Islam. Begitu juga, Islam berdialog secara damai dengan agama lokal dinamisme dan animisme, dan agama impor Hindu-Budha. Dialog damai itu terjadi karena disebabkan banyak hal. Di antaranya adalah Islam yang disebarkan adalah Islam sufistik, yang pada saat yang sama, masyarakat Nusantara sudah terbiasa menganut dua agama yang berbeda tanpa terjadi konflik. Dengan memelihara keyakinan yang lama, mereka juga menerima kehadiran Islam sufistik.

Penting dicatat, dialog damai itu terjadi ketika Islam masih dalam tahap mencari ruang bereksistensi, baik di dunia Arab³⁴² maupun Nusantara.³⁴³ Ketika sudah mapan, Is-

³⁴¹*Ibid.*, hlm. 228-237.

³⁴²Lihat bab II

³⁴³Lihat bab III

lam mulai memasuki babak baru, yakni dominasi.³⁴⁴ Pada hakikatnya Islam adalah ajaran kedamaian dan membawa kedamaian,³⁴⁵ tetapi ia berubah menjadi ajaran yang berwajah keras ketika ideologi dominasi Islam berselingkuh dengan politik, ekonomi, ideologi, dan didakwahkan dengan cara purifikasi dan kolonialisasi.

Kekerasan dalam Islam terjadi ketika Islam bergandingan tangan dengan politik, baik dengan menjadikan politik sebagai sarana dakwah maupun menjadikan Islam sebagai justifikasi politik untuk melanggengkan kekuasaan kelompok tertentu. Dalam taraf tertentu, kekerasan dalam bentuk ini pernah terjadi pada masa nabi di Madinah. Jika di Makkah nabi dianjurkan untuk berdakwah dengan damai, maka di Madinah dianjurkan untuk berjihad melawan pihak-pihak yang merongrong Islam.³⁴⁶ Nabi menjadikan Piagam Madinah sebagai sarana mengendalikan kekuatan politik, sehingga mampu menyebarkan Islam melalui Negara Madinah. Dalam dakwahnya, sesekali nabi mengambil jalan kekerasan fisik, tentu saja dalam batas-batas moral agama, misalnya ketika dalam keadaan diserang. Dalam peperangan, Nabi melarang membunuh anak kecil, perempuan hamil, tempat-tempat ibadah, orang tua, dsb.

Kekerasan lain dalam Islam dicontohkan oleh kepemimpinan politik para khalifah nabi. Sesekali Khalifah Abu Bakar menggunakan cara-cara kekerasan dalam kepemimpinannya, misalnya ketika memerangi orang-orang yang menolak

³⁴⁴Lihat bab IV

³⁴⁵Mengenai Islam kedamaian akan dibahas pada bab selanjutnya.

³⁴⁶Mahmud Thaha, "Al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam", dalam *Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*, cet. ke-2 (Bairut, Linanon: Markaz Thaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 142.

membayar zakat, yang kemudian dituduh murtad.³⁴⁷ Utsman pada akhir kekhalifahannya yang mengambil kebijakan untuk mengukuhkan keluarganya dari Bani Umayyah, juga melahirkan tindakan kekerasan hingga dia sendiri terbunuh. Khalifah Ali melakukan kekerasan pada saat Perang Jamal dan Perang Shiffin untuk mempertahankan kekuasaannya. Muawiyah merebut kekuasaan politik dari Ali dengan membunuh pengikut-pengikut Ali setelah melalui proses *tahkim*, dan mewacanakan paham “Jabariyah” untuk mempertahankan kekuasaannya.

Kekerasan dalam konteks Islam di Nusantara terjadi ketika penganut (tokoh) agama bekerja sama dengan penguasa. Kerja sama itu melahirkan tindakan kekerasan tokoh agama yang didukung oleh negara, baik fisik maupun wacana. Ketika Hamzah Fansuri menawarkan gagasan tasawuf filosofis dan bekerja sama dengan penguasa, memang tidak ditemukan adanya kekerasan fisik terhadap pemikir-pemikir yang berada di luar pahamnya. Tetapi, dari segi wacana, kerja sama itu berpotensi menyingkirkan pihak lain yang berbeda dengannya, karena posisinya di dalam negara membuat pihak lain tidak berani membantah. Ketika Nuruddin al-Raniri berada di Aceh, dia tidak berani menawarkan pemikiran dan gerakan kritisnya terhadap Hamzah Fansuri. Sebaliknya, ketika al-Raniri bekerja sama dengan penguasa baru, dia mulai melakukan kritik keras terhadap pemikiran Hamzah Fansuri, bahkan menghancurkan kelompok-kelompok yang mengikutinya.

³⁴⁷Peperangan yang dilakukan Abu Bakar sebenarnya masih menuai kontroversi, apakah orang-orang yang tidak membayar zakat itu termasuk murtad ataukah tidak. Abu Bakar sebagai khalifah berbeda pendapat dengan Umar bin al-Khattab sebagai ulama. Abu Bakar memutuskan untuk memerangi mereka, Umar tidak setuju. Jamal al-Banna, *al-Islām wa Hurriyatu al-Fikri* (Kairo: Dār al-Syuruq, 2008), hlm. 205-206.

Begitu juga di Jawa. Syekh Siti Jenar difatwa sesat dan “dihukum mati” oleh Walisongo. Boleh jadi kekerasan wacana dan fisik itu lahir karena perbedaan paham keagamaan antara Syekh Siti Jenar yang berpaham tasawuf falsafi dan Walisongoyang berpaham tasawuf sunni. Namun, tidak menutup kemungkinan adanya faktor lain di balik tindakan kekerasan itu, misalnya kepentingan politik. Dugaan yang kedua ini sah-sah saja mengingat saat itu popularitas Syekh Siti Jenar sedang menanjak di masyarakat, pada saat yang sama, Walisongo bekerja sama dengan Raden Fatah, penguasa Demak. Kepentingan politik dan paham keagamaan tertentu diyakini berada di balik kekerasan terhadap Syekh Siti Jenar.

Kekerasan lain terjadi karena kolonialisasi ekonomi, politik, dan agama Kristen oleh penjajah asing. Ketika datang ke Nusantara, Portugis membawa misi ekonomi dan politik. Namun, di balik itu, mereka menyelipkan kepentingan misionaris agama Kristen katolik. Karena Indonesia kala itu sudah dihuni mayoritas umat Islam, baik raja maupun masyarakatnya, penolakan muncul di mana-mana, yang bisa berbentuk penolakan kerja sama ekonomi dengan penjajah, atau melakukan pengusiran dari Nusantara. Begitu juga dengan Belanda, yang awalnya bertujuan untuk kepentingan ekonomi-perdagangan di Nusantara, perlahan-lahan mereka juga menjajah secara politik, dan terutama melakukan misi agama Kristen Protestan. Hal yang sama juga dilakukan oleh Jepang yang tidak mau kalah dengan Portugis dan Belanda.

Sesungguhnya, kolonialisme adalah tindakan memaksakan sesuatu yang datang dari luar ke dalam budaya tertentu yang tidak sesuai dengan budaya dalam negeri itu sendiri. Portugis, Belanda, dan Jepang disebut kolonialis karena me-

reka memaksakan sesuatu yang berasal dari negara mereka ke Nusantara. Setiap paham keislaman yang bermaksud memasukkan secara paksa “ide-ide tertentu dari luar” ke dalam budaya lokal Nusantara juga bisa disebut kolonialis. Termasuk kategori ini adalah paham Islam pembaharu, karena metode dakwah Islam pembaharu tidak jauh berbeda dengan Portugis, Belanda, dan Jepang. Perbedaannya hanya dari segi materi yang dipaksakan. Jika ketiga negara itu hendak memaksakan kekuasaan politik, ekonomi, dan misi agama, Islam pembaharu hendak memaksakan keyakinan dan paham keagamaannya yang khas Arab ke dalam budaya lokal Nusantara. Mereka bermaksud “mempurifikasi Islam” dari budaya lokal, sembari mengganti budaya lokal dengan Islam khas Arab.

Klaim sesat lahir dari kolonialisasi paham keagamaan pembaharu, sedangkan pihak yang disesatkan adalah kelompok yang menganut paham Islam tradisional. Kasus nyata itu adalah konflik yang menimpa penganut Islam sufistik aliran tarekat Syatariyah yang cenderung berdialog secara damai dengan budaya setempat, dengan Islam pembaru yang hendak mempurifikasi budaya setempat. Yang kedua ini bermaksud menggantinya dengan Islam model luar, khususnya model Arab yang diwakili tarekat Naqsyabandiyah dan Padri. Bukan hanya menuduh telah terjadi penyimpangan agama, sesat, dan kafir, mereka juga melakukan kekerasan fisik terhadap kelompok yang pertama.

Pada periode selanjutnya, kolonialisasi juga dilakukan Islam pembaharu-modern yang diwakili Muhammadiyah, yang kemudian mendapat tantangan dari kalangan Islam tradisional-modern yang diwakili NU. Yang pertama hendak mempurifikasi budaya setempat, dengan menilainya

sebagai bid'ah, khurafat, dan tahayyul, juga hendak mengganti budaya setempat dengan ajaran Islam yang murni, yakni Islam yang lahir dari al-Qur'an dan Hadits. Sementara itu, NU hendak mendialogkan Islam dengan budaya setempat sebagaimana dilakukan oleh Sunan Kalijaga. Jika Islam pembaharu-modern Muhammadiyah cenderung berpijak pada budaya luar, terutama Arab, sebaliknya Islam tradisional-modern cenderung pada lokalitas budaya Nusantara. Jika demikian, pada Islam pembaharu-modern terdapat dimensi kolonial, karena hendak mengganti budaya lokal dengan budaya Arab.

Gagal mempurifikasi budaya lokal Nusantara, upaya purifikasi Islam pembaharu berlanjut pada era kemerdekaan, dan fokus pada ideologi negara. Mereka ahendaki memulai dari Negara. Awalnya, mereka mengusung ide “negara Islam”, lalu beralih ke gagasan “formalisme Islam” dalam pembentukan dasar negara, dan mencoba memasukkan “semangat Islam formal” ke dalam Piagam Jakarta dengan rumusan “dengan kewajiban melaksanakan syari'at Islam bagi pemeluknya”. Tidak berhenti di situ, mereka juga berjuang untuk memaksakan label-label Islam formal ke dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan politik, seperti label halal-haram, pengesahan Kompilasi Hukum Islam, dan terakhir dipaksakannya pemberlakuan undang-undang pornografi.

Kini, di era reformasi, pergumulan Islam lebih parah lagi. Islam di Indonesia terpecah menjadi dua kelompok, yaitu Islam yang merasa dirinya paling benar, sehingga merasa berhak menilai sesat pihak lain, bahkan dilakukan dengan cara-cara kekerasan fisik. Islam model ini dilakukan oleh FPI dan organisasi yang seideologi. Lalu, Islam yang merasa dirinya benar, tetapi tidak menyesatkan pihak lain. Dalam men-

transformasi gagasannya, mereka menghindari kekerasan fisik. Model ini tercermin pada kelompok non-mainstream seperti JIL, Ahmadiyah, dan aliran sempalan lain di Indonesia. Jika dilihat dengan jernih, kelompok pertama menjalankan cara-cara komunisme, sedangkan kelompok kedua menggunakan cara-cara Islam. Bukankah komunisme telah menelan banyak korban fisik? Bukankah Islam mengajarkan kedamaian? Terlepas dari siapa yang benar dan yang salah, sebaiknya kita berserah pada ketentuan Allah. Bukankah Allah Maha Adil?

Inilah wajah lama Islam Nusantara (Indonesia). Bagaimana seharusnya berislam untuk konteks kekinian dan ke depan di Nusantara (Indonesia)?

BAB V

MERETAS PARADIGMA BARU ISLAM NUSANTARA

Relasi Islam Indonesia dengan gerakan Islam Timur Tengah yang purifikatif-fundamentalis-kolonialis memang memberi dampak positif bagi perkembangan Islam di Nusantara (Indonesia). Namun, dalam konteks kekinian, lebih-lebih disebarakan dengan cara-cara kekerasan dan paksaan, relasi itu menimbulkan juga sisi negatif. Ia menebar ancaman, bukan terhadap eksistensi Indonesia (Nusantara) sebagai negara, dan pada posisi pemerintah, melainkan terhadap kehidupan keberagaman dan keindonesiaan.¹ Karena, cara-cara tersebut jelas mengancam pihak-pihak lain yang juga berhak mengekspresikan kebebasan beragamanya.

Kekhawatiran di atas cukup beralasan, mengingat kekerasan akhir-akhir ini yang mengatasnamakan Islam semakin meningkat, baik dalam bentuk wacana maupun fisik. Jika aliran Islam pembaharu-modern mulai melunak, sebaliknya aliran Islam transnasional semakin gencar menuduh sesat, bahkan mengkafirkan aliran minoritas yang lain, seperti Ahmadiyah, JIL, Salamullah, al-Qiyadah al-Islamiyah, dll. Tuduhan dan kekerasan itu tidak hanya ditujukan kepada

¹Meminjam bahasanya Moesa, pada era reformasi ini, terjadi konflik horizontal dan konflik vertikal. Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 5.

penganut paham yang berlainan, tetapi juga kepada paham sekuler yang dinilai tidak menjalankan ajaran Islam, seperti penjual miras, warung makan pada bulan Ramadhan, serta klub-klub malam.

Ide-ide pembaharu-modern dan Islam transnasional seharusnya perlu dipertimbangkan kembali konsepsi dan perannya dalam konteks kehidupan keberagamaan di Nusantara. Kalau paham keagamaan itu ternyata menimbulkan konflik yang mengarah pada tindakan kekerasan, mengapa harus dipertahankan? Upaya ke arah itu sebenarnya sudah dilakukan jauh sebelum hadirnya Islam transnasional, yakni melalui gagasan Islam pribumi yang diperkenalkan Gus Dur dalam konteks berislam di Nusantara.²

Gagasan Islam pribumi memang sudah tidak asing lagi bagi masyarakat Indonesia. Namun, gagasan ini perlu diperkenalkan kembali untuk menegaskan pentingnya gagasan Islam pribumi itu sendiri dalam konteks berislam di Nusantara.³ Berpijak pada Islam pribumi Gus Dur ini pula, penulis melanjutkan dan menawarkan gagasan Islam Nusantara baru yang berwajah kekinian dan ke depan.

A. Islam Pribumi: Model Islam Nusantara ala Gus Dur

Gus Dur terlahir sebagai darah biru: dari Wahid Hasyim dan Nyai Solechah. Kedua orang tuanya juga lahir sebagai darah biru. Wahid Hasyim putra pendiri NU, K.H. Hasyim Asy'ari, sedang Solechah, putri sulung dari K.H. Bishri Syamsuri, tokoh NU dan Ra'is Am ketiga.

²Mengenai upaya Gus Dur menangkal hadirnya Islam transnasional tertuang dalam hasil penelitian yang diketuai Gus Dur sendiri, berjudul, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (The Wahid Institute, Gerakan Bhinnika Tunggal Ika, dan Ma'arif, 2009)

³Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm. 66.

Sebagaimana umumnya anak kyai, Gus Dur juga mengenyam pendidikan pesantren. Berbeda dengan santri pada umumnya, pengalaman hidupnya sangat variatif. Semasa kecil, dia sudah terbiasa mengkonsumsi bukan hanya karya-karya Islam tradisional yang menjadi rujukan pondok pesantren, tetapi juga karya-karya Barat, seperti *Das Kapital*, karya Karl Mark, yang didapatnya dari guru bahasa inggrisnya di SMA. Gus Dur juga melanglang buana ke Timur Tengah sebagai sumber peradaban Islam. Di sana, dia mendalami pelbagai aliran dalam pemikiran Islam, bahkan bergelut di pelbagai organisasi sosial keagamaan. Kira-kira tahun 1950-an, Gus Dur terlibat dalam organisasi “garis keras”, Ikhwan al-Muslimin; pada tahun 1960-an, Gus Dur aktif dalam “nasionalisme Arab” dan “sosialisme Arab” di Mesir dan Irak.⁴ Sekembalinya dari Timur Tengah, kira-kira tahun 70-an Gus Dur melihat perkembangan keagamaan di Indonesia berbeda dengan di Timur Tengah. Di Indonesia, Gus Dur melihat Islam sebagai jalan hidup, di mana semua orang di dalamnya saling belajar dan mengambil pelbagai ideologi non-agama, serta berbagai pandangan dari agama-agama lain.⁵

⁴Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm. 66.

⁵Variasi pengalaman dan pengembaraan intelektual serta keagamaannya sangat berpengaruh terhadap paham keIslaman Gus Dur. Kiyai nyentrik ini kemudian merumuskan konsep keIslaman yang sangat luar biasa, yang dikenal dengan, *Islamku, Islam Anda* dan *Islam Kita*. *Islamku* adalah Islam yang saya (Gus Dur) alami, yang tidak akan pernah dialami orang lain (anda). Karena itu, Gus Dur menegaskan bahwa dia harus bangga dengan pengalaman keagamaannya, namun tidak boleh memaksakannya kepada orang. Sebaliknya, orang lain yang mempunyai pengalaman berbeda tidak boleh memaksakan pengalaman keagamaannya kepada saya (Gus Dur). *Islam Anda* adalah Islam yang lahir dari keyakinan orang lain (Anda), dan bukan dari pengalaman Gus Dur, dan bahkan tidak bisa saya (Gus Dur) alami. Gus Dur mencontohkan umat Islam yang mendatangi peringatan *haul* Sunan Bonang di Tuban. Mereka mendatangi acara haul itu tanpa mempertimbangkan apakah Sunan Bonang benar-benar pernah hidup ataupun tidak, tetapi dengan keyakinan

1. Nalar Islam Pribumi

Dari pengembaraan intelektualnya, Gus Dur merumuskan gagasan Islam yang khas Nusantara, yakni Islam pribumi. Nalar Islam Pribumi-nya berpijak pada tiga tema besar, yaitu universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam. Ketiga tema besar itu saling terkait satu sama lain, namun berbeda dari segi wataknya. Dikatakan “saling terkait” karena ketiganya bersifat deduktif, dengan pola piramida terbalik (akan dibahas selanjutnya). Dikatakan “berbeda watak”, karena universalisme Islam berwatak “teoritis”, kosmopolitanisme berwatak “dialogis”, dan pribumisasi Islam berwatak “praksis”. Kosmopolitanisme merupakan konsep mengenai “sikap keterbukaan” Islam untuk berdialog dengan peradaban luar, sedangkan pribumisasi Islam adalah “bentuk praksis” dari sikap keterbukaan tersebut yang terwujud dalam bentuk dialog peradaban Islam dengan peradaban lokal di Indonesia. Yang terakhir inilah yang kemudian dikenal sebagai Islam Pribumi.

a. Universalisme Islam

Gus Dur menawarkan konsep bahwa Islam merupakan agama universal. Universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi ajaran-ajarannya yang meliputi fiqh, tauhid, dan tasawuf (akhlak), yang menurut Gus Dur menampilkan kepedulian yang besar terhadap manusia.

tertentu, mereka tetap menghadirinya. Sedang *Islam Kita* adalah Islam yang memikirkan tentang kemajuan Islam di kemudian hari. Ia dirumuskan karena perumusannya merasa prihatin dengan masa depan agama, sehingga keprihatinan itu mengacu kepada kepentingan bersama kaum Muslimin. Karena ia berwatak umum dan menyangkut nasib kaum muslimin secara keseluruhan, *Islam Kita* itu mencakup *Islamku* dan *Islam Anda*. Orang yang berfikir tentang *Islam Kita* disebut sebagai muslim yang baik. Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 69.

Prinsip-prinsip seperti persamaan derajat di depan hukum dan undang-undang, perlindungan warga masyarakat dari kezaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak kaum lemah dan yang menderita kekurangan, serta pembatasan wewenang para pemegang kekuasaan, menunjukkan kepedulian Islam terhadap manusia.⁶ Dalam hal ini, terlihat jelas bahwa universalisme Islam menempatkan manusia sebagai makhluk mulia yang harus dibela. Islam adalah agama yang membela manusia, bukan membela Tuhan.⁷

Di antara manifestasi universalisme Islam dalam pembealaannya terhadap manusia adalah adanya lima buah jaminan yang secara asasi ada pada manusia, yakni jaminan keselamatan manusia dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, keselamatan keyakinan agama masing-masing individu tanpa ada paksaan untuk berpindah agama, keselamatan keluarga dan keturunan, keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau pengusuran di luar prosedur hukum, dan keselamatan hak milik dan profesi.⁸

Kelima jaminan ajaran Islam itu menurut Gus Dur mengharuskan adanya konsekuensi. Jaminan “keselamatan fisik” mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga tanpa terkecuali, sesuai dengan haknya masing-masing. Jaminan “keyakinan keagamaan” melandasi hubungan antarwarga masyarakat atas dasar sikap saling menghormati, sehingga mendorong tumbuhnya sikap tenggang rasa, saling pengertian yang besar, dan sikap toleransi. Jaminan “keselamatan keluarga dan keturunan” menampilkan sosok moral keluarga yang kuat,

⁶Adurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007), hlm. 3.

⁷Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁸Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 3-8.

karena keluarga merupakan organ vital dari kehidupan bermasyarakat. Jaminan keselamatan “harta benda” merupakan sarana berkembangnya hak-hak individu secara wajar dan proporsional, terutama dalam kaitannya dengan masyarakat secara umum. Jaminan “hak profesi” menciptakan kebebasan bagi individu untuk memiliki dan memilih profesi, dengan resiko dan tanggung jawabnya sendiri.⁹

b. Kosmopolitanisme Islam

Gus Dur melihat, prinsip dan manifestasi universalisme Islam itu masih bersifat teoritis. Gus Dur pun akhirnya mencanangkan agar prinsip dan manifestasinya diimbangi pula dengan sikap keterbukaan terhadap peradaban lain. Sikap keterbukaan itu menurutnya telah dicontohkan para pendahulu kita, bahkan sejak dari Nabi Muhammad ketika mengorganisasi masyarakat di Madinah, dan para pemikir muslim yang acapkali berdialog dengan prinsip keterbukaan dengan peradaban luar, seperti peradaban Yunani.¹⁰ Pada masa itu, peradaban Islam saling menyerap dengan peradaban lainnya. Islam akhirnya kaya dengan disiplin keilmuan, sehingga muncullah disiplin filsafat, filsafat hukum Islam, tasawuf falsafi, falsafah kalam, termasuk qiyas yang biasa digunakan dalam tradisi ushul fiqh.

Sikap keterbukaan dengan peradaban luar itu, dalam pandangan Gus Dur, menjadikan Islam sebagai peradaban kosmopolitan. Dalam kosmopolitanisme Islam, batas-batas etnis menjadi hilang, pluralitas budaya semakin menguat,

⁹*Ibid.*, hlm. 4-8.

¹⁰Peradaban Yunani dikenal dengan peradaban akal (*Hadarat al-Aql*), sedang peradaban Islam dikenal dengan peradaban teks (*Hadarat al-Nash*), Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nâs: Dirasah fi Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Libanon, Dar al-Baida’, 2000), hlm. 9.

dan realitas politik semakin heterogen. Bahkan, kosmopolitanisme Islam menurut Gus Dur menampakkan diri dalam bentuk kehidupan beragama yang eklektik. Eklektisisme itu muncul dari dialog terbuka Islam dengan peradaban luar. Dari pandangan keagamaan yang eklektik itu, kosmopolitanisme Islam menunjukkan jati dirinya yang berbeda dengan kosmopolitanisme lainnya. Sebab, dengan sikap terbuka itu, seorang muslim pada gilirannya akan melakukan koreksi terhadap budayanya sendiri, sembari mempertimbangkan budaya luar, atau mengoreksi budaya luar dan merumuskan budayanya sendiri. Abu Hasan al-Asy'ari pada mulanya adalah pengikut Mu'tazilah, tetapi lama kelamaan dia mengoreksi dirinya dan kemudian menghadirkan gagasan keagamaannya sendiri, yang kemudian muncul paham Asy'ariah.¹¹

Menurut Kiyai Nyentrik ini, kosmopolitanisme Islam itu akan tercapai pada titik optimal manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum muslimin dengan kebebasan berfikir. Norma-norma agama tetap dijadikan pijakan dalam berfikir, tetapi jangan sampai membelenggu kebebasan berfikir. Sebaliknya, jangan sampai kebebasan berfikir meninggalkan agama. Jika keseimbangan antara kecenderungan normatif dan kebebasan berfikir itu terjadi, maka peradaban yang muncul adalah kosmopolitanisme kreatif. Karena di dalamnya, setiap individu, tegas Gus Dur, mempunyai inisiatif sendiri untuk mencari wawasan terjauh dari keharusan berpegang pada kebenaran.¹²

¹¹Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 8-10.

¹²*Ibid.*, hlm. 11.

c. Pribumisasi Islam

Salah satu manifestasi kosmopolitanisme Islam yang dicanangkan Gus Dur dalam konteks Nusantara (Indonesia) adalah Islam Pribumi. Islam pribumi ini lahir dari sikap keterbukaan Islam dalam berdialog dan memanifestasikan diri ke dalam budaya lokal Nusantara (Indonesia).

Sebagai pijakan dalam mengemukakan tawarannya, Gus Dur mencatat adanya dua kecenderungan dalam memanifestasikan kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan Indonesia: *pertama*, kecenderungan untuk formalisasi ajaran Islam dalam seluruh manifestasi kebudayaan bangsa; *kedua*, kecenderungan untuk menjauhi sedapat mungkin formalisasi ajaran Islam dalam manifestasi kebudayaan bangsa.¹³ Kecenderungan pertama menurut Gus Dur berkeinginan untuk memanifestasikan dimensi Islam ke dalam kehidupan sehari-hari, agar kebudayaan Indonesia diwarnai oleh ajaran Islam. Mereka memulainya dari persoalan bahasa, misalnya ucapan salam “assalamu’alaikum” dijadikan ganti dari ucapan “selamat pagi”, hari kelahiran diganti dengan *yaum al-milad*, istilah sahabat, diganti *ikhwan*, dsb. Kecenderungan seperti ini pada gilirannya menghilangkan budaya lokal yang dinilai tidak Islami. Mereka mencanangkan, Islam sebagai budaya alternatif.

Gus Dur menilai tidak tepat kecenderungan formalisasi seperti ini. Menurut Gus Dur, sebagai ajaran normatif yang berasal dari Tuhan, Islam harus mengakomodasi kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya. Gus Dur mencontohkan al-Qur’an dan al-Hadits. Kedua sumber asasi Islam itu menurut Gus Dur berwatak lokal, karena al-Qur’an menggunakan istilah susu dan madu sebagai

¹³*Ibid.*, hlm.340-342.

penggambaran untuk eksistensi surga, budah-buahan yang didambakan manusia padang pasir, dan pengertian-pengertian bangsa arab mengenai kehidupan. Itu semua dijadikan wahana al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesannya. Atas dasar itu, Gus Dur memilih kecenderungan kedua.

Dalam merumuskan manifestasi kebudayaan Islam ke dalam kebudayaan lokal, Gus Dur bertolak pada logika yang membedakan Islam menjadi dua kategori ajaran: *pertama*, ajaran yang merupakan nilai-nilai dasar; *kedua*, ajaran yang berupa kerangka operasionalisasinya. Nilai-nilai dasar meliputi keadilan, persamaan dan demokrasi, yang menjadi pandangan dunia Islam, dan berwatak universal; sedang kerangka operasionalisasinya adalah prinsip bahwa tindakan pemegang kekuasaan rakyat ditentukan oleh kemaslahatan dan kesejahteraan mereka. Tiga nilai dasar Islam itu diejawantahkan ke dalam sikap hidup yang mengutamakan Islam, kebangsaan dan kemanusiaan, sementara kerangka oprasionalnya dirinci dalam sub-sub kerangka oprasional untuk menerapkan *weltanschauung* Islam itu.¹⁴ Menurut Gus Dur, universalitas ajaran Islam ada pada “pesan-pesannya”, bukan pada menifestasi lahiriah dari kehidupan budaya masing-masing lokal. Manifestasi lahiriahnya hanya bagian dari oprasionalisasinya, yang sejatinya didialogkkan dengan budaya lokal. Prinsip inilah yang menjadi landasan gagasan pribumisasi Islam Gus Dur.¹⁵

Ide pribumisasi Islam itu didasarkan pada kenyataan bahwa, menurut Gus Dur, ada “independensi” antara agama dan budaya, tetapi keduanya dinilai mempunyai wilayah hubungan yang tumpang tindih. Agama bersumberkan wahyu

¹⁴Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 91-94.

¹⁵Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 342.

dan memiliki norma-normanya sendiri. Karena bersifat normatif, maka agama cenderung menjadi permanen. Sedang budaya bersumber dari manusia. Sesuai dengan kehidupan manusia, budaya berubah secara fluktuatif¹⁶ seiring dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah.¹⁷ Di satu sisi, terdapat keserasian antara agama dan budaya, sehingga agama memanfaatkan budaya dalam mengekspresikan pengalaman dan ritual keagamaannya, seperti menggunakan seni dan prinsip-prinsip filosofis; tetapi di sisi lain, keduanya juga mengalami ketidakserasian sehingga terjadi ketegangan antar keduanya, seperti pelemparan batu terhadap pelaku zina dengan alasan melanggar agama. Padahal menurut Gus Dur, berkebudayaan artinya meninggalkan kebudayaan pada titik tertentu untuk sampai pada titik tertentu yang lain.¹⁸

Tumpang tindih antara agama dan budaya itu menurut sosok penuh kontroversial ini akan terjadi terus menerus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang.¹⁹ Namun perbedaan agama dan budaya tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya, seperti penggunaan seni dalam mengekspresikan ritual keagamaan. Dalam rangka memantapkan budaya Islam ke dalam budaya lokal itulah, Gus Dur menawarkan gagasan pribumisasi Islam.

Pribumisasi Islam yang dimaksud Gus Dur adalah suatu upaya melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-keku-

¹⁶Ibid., hlm. 296.

¹⁷Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari, dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 81.

¹⁸Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 291-293.

¹⁹Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari, dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 81.

atan budaya lokal, agar budaya lokal itu tidak hilang.²⁰ Budaya lokal sebagai kekayaan budaya tidak boleh dihilangkan, demi kehadiran agama. Namun itu tidak berarti, pribumisasi Islam meninggalkan norma agama demi terjaganya budaya lokal, melainkan agar norma-norma Islam itu menampung kebutuhan budaya, dengan mempergunakan peluang yang disediakan variasi pemahaman terhadap *Nas*.²¹ Juga bukan sebagai upaya mensubordinasikan Islam dengan budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam, Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Tidak boleh budaya luar merubah sifat keasliannya. Yang dipribumisasi adalah dimensi budaya dari Islam yang terdapat di dalam al-Qur'an. Dengan melihat kebutuhan konteks, maka kita bisa memilih dimensi apa yang relevan untuk konteks tertentu dan dimensi apa yang tidak relevan.²²

Ada beberapa argumen pendukung ide pribumisasi Islam yang dicanangkan Gus Dur. *Pertama*, pribumisasi Islam merupakan bagian dari sejarah Islam, baik di negeri asalnya maupun di Indonesia, seperti yang dilakukan Sunan Kalijaga.²³ *Kedua*, pribumisasi merupakan kebutuhan masyarakat lokal Indonesia dalam ber-Islam, *ketiga*, pribumisasi Islam terkait dengan hubungan fiqh dan adat (budaya). Dalam konteks ini, Gus Dur berpegang pada kaidah fiqhiyah yang umum

²⁰Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 82; Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 119.

²¹Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 83.

²²Di sinilah kaidah fiqhiyah NU berperan dalam gaya berfikir Gus Dur, "melihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik". Menurut Gus Dur, dalam konteks Indonesia, pribumisasi Islam dengan pengertian itu menjadi suatu kebutuhan.

²³Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 83; Abdul Muqit Ghazali, *Islam Pribumi: "Mencari Model Keberislaman ala Indonesia"*, dalam, *Menjadi Indonesia, 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan dan Yayasan Festival Istiqlal), hlm. 658-659.

digunakan dalam pondok pesantren, *al-adah muhakkamah*.²⁴ Dengan kaidah itu, Gus Dur tidak berarti mencanangkan bahwa adat merubah norma-norma Islam, melainkan memifestasi agama ke dalam budaya setempat, karena manifestasi norma Islam adalah bagian dari budaya, seperti bangunan Masjid Demak.²⁵

Salah satu contoh pribumisasi Islam yang sempat memunculkan kontroversi di kalangan umat Islam di Indonesia, bahkan di kalangan ulama” tradisional sendiri, adalah mengganti ucapan salam yang berbahasa arab, “al-Salamu alaikum” dengan “selamat pagi”. Dalam contoh ini, Gus Dur membedakan antara mengucapkan salam di dalam shalat, yang menurutnya merupakan aturan normatif, dengan ucapan salam dalam budaya dan komunikasi. Di dalam shalat, ucapan salam tetap menggunakan bahasa arab, “al-Salamu alaikum”, tetapi di dalam budaya, ucapan itu bisa diganti dengan bahasa lain sesuai tradisi masyarakat bersangkutan.

Selain itu, Gus Dur menyatakan bahwa ucapan salam di luar shalat atau dalam budaya masih diperdebatkan, apakah yang diutamakan itu “ucapannya” atau “semangatnya”. Jika yang diutamakan adalah ucapannya, maka ucapan salam tetap dalam bahasa arabnya. Tetapi jika yang dimaksud adalah semangatnya, maka ucapan salam bisa diganti dengan selamat pagi, selamat siang dll. sesuai bahasa para komunikator.²⁶ Mungkin saja, orang berdalih bahwa dalam tradisi Islam, pihak-pihak komunikator menggunakan ungkapan salam berbahasa arab “al-salamu ‘alaikum”, walaupun

²⁴Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 83-85.

²⁵Ibid., hlm. 82; Dalam konteks ini, Gus Dur berpegang pada kaidah fiqihyah yang umum digunakan dalam pondok pesantren, *al‘adah muhakkamah*.

²⁶Abdul Qadir, *Jejak Langkah Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Jabar: Pustaka Setia, 2004), hlm. 76-78.

mereka bukan orang arab. Tetapi, kenyatannya, pengertian salam kini mengalami pergeseran makna. Kalau dulu hanya sebatas antara seseorang Islam, kini mulai melebar, terutama jika diucapkan oleh pejabat di dalam sebuah forum terbuka. Karena itu, maka ucapan salam sudah masuk ke dalam ranah budaya. Dalam konteks budaya, ucapan “assalamu alaikum” sama dengan ucapan *shabah al-khair* yang biasa digunakan orang arab ketika bertemu, atau selamat pagi, untuk konteks Indonesia.

Penggantian ucapan salam “assalamu’alaikum” dengan “selamat pagi” menurut Gus Dur memenuhi dua kebutuhan sekaligus: sebagai adaptasi kultural kepada adat istiadat, dan kebutuhan untuk memelihara ajaran normatif agama.²⁷

Agar pribumisasi Islam itu berjalan dengan baik, maka diperlukan adanya “pengembangan aplikasi” pemahaman terhadap al-Qur’an sebagai sumber asasi Islam, dengan cara memahami al-Qur’an berdasarkan konteks.²⁸ Konteks kehidupan umat Islam yang sekarang menurut Gus Dur adalah: *pertama*, kaum muslimin harus meletakkan seluruh tata kehidupan mereka dalam kerangka penegakan hal-hak asasi manusia, pemeliharaan atas kebebasan, dalam penyelenggaraan kehidupannya itu sendiri, dan pemberian peluang sebesar-besarnya bagi pengembangan kepribadian menurut cara yang dipilih masing-masing. *Kedua*, keseluruhan pranata keagamaan yang dikembangkan kaum muslimin harus ditujukan kepada penataan kembali kehidupan dalam rangka yang dikemukakan di atas. *Ketiga*, dengan demikian, al-Qur’an sebagai sumber pengambilan pendapat formal bagi kaum

²⁷Abdurrahman Wahid, “Merelevansikan, Bukannya Menghilangkan Salam”, Amanah, edisi 14-27 Agustus 1987, hlm. 15.

²⁸Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 27; Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 85-86.

muslimin harus dikaji dan ditinjau asumsi-asumsi dasarnya berdasarkan kebutuhan diatas, setelah dihadapkan pada kenyataan kehidupan umat manusia secara keseluruhan.²⁹

Gus Dur mencontohkan pemahaman terhadap konsep zakat dan penerapannya di Indonesia. Nabi tidak pernah menentukan beras sebagai zakat, melainkan gandum. Karena ulama' mendefinsikan gandum sebagai makanan pokok di dunia Arab kala itu, maka beras menjadi ganti makanan pokok di Indonesia. Beras akhirnya dinyatakan sebagai benda zakat menggantikan gandum. Begitu juga mengenai hukum poligami sebagaimana terdapat dalam al-Nisa [4]: 3. Kalau dulu alasan poligami didasarkan pada alasan subyektif laki-laki, misalnya dia harus berlaku adil dari segi bagian bermalam dan barang, maka sekarang, untuk menentukan keadilannya itu, seorang suami harus meminta pertimbangan dari pihak perempuan.³⁰

Penting dicatat, pribumisasi Islam bukan jawanisasi atau singkritisme Islam. Gus Dur menilai ada perbedaan antara keduanya. Jawanisasi atau singkritisme adalah usaha memadukan teologia atau sistem kepercayaan lama tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan ghaib berikut dimensi eskatologisnya dengan Islam, yang lalu membentuk panteisme. Sedang pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama yang bersumber dari wahyu, tanpa merubah hukum agama itu sendiri.³¹ Pribumisasi juga bukan pembauran, karena pembauran berarti hilangnya sifat asli agama. Sementara Gus Dur menginginkan agar Islam tetap pada sifat Islamnya. Misalnya, al-Qur'an harus tetap dalam

²⁹Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 31.

³⁰Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 85-86.

³¹*Ibid.*, hlm. 83.

bahasa arab, terutama dalam shalat, sebab hal itu merupakan norma. Adapun terjemahan al-Qur'an bukan menggantikan al-Qur'an, melainkan sekedar untuk mempermudah pemahaman terhadapnya.³²

2. Islam Pribumi Menolak Formalisasi Islam

Selain memahami Islam secara universal, kosmopolit, dan dalam konteks pribumi, Gus Dur juga berfikir secara substantif³³ dan realis.³⁴ Dikatakan “substantif” karena Gus Dur lebih mementingkan isi dan spirit agama daripada simbol agama secara formal. Al-Qur'an sebagai sumber agama menurut Gus Dur harus dijadikan sumber inspirasi tertinggi umat Islam.³⁵ Dikatakan “realis” karena Gus Dur menjadikan realitas atau konteks sebagai pijakan pemahaman atas al-Qur'an, berikut aplikasinya.³⁶

Atas dasar itu, Gus Dur menolak adanya pemaksaan penggunaan paradigma luar dalam memahami agama,³⁷ seba-

³²Abdurahman Wahid, “Konseptualisasi Pemahaman Kontekstual Ajaran Islam”, *Pelita*, 23 desember, 1990.

³³M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 155-162.

³⁴Istilah realis dipinjam dari Teori Jansen ketika mentipologi tafsir modern di Mesir. *Tafsir Ilmi*, *Tafsir Realis (waqi'i)* dan *Tafsir Sastra (adabi)*. *Tafsir Ilmi* berprinsip bahwa al-Qur'an mendahului ilmu pengetahuan modern sehingga mustahil al-Qur'an bertentangan dengan sains modern, *tafsir realis (waqi'i)* berprinsip al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dalam menghadapi tantangan hidup sehari-hari, sehingga ia harus ditafsiri dengan pendekatan tertentu yang membuatnya mampu menjawab perlbagai tantangan yang dihadapi manusia, dan *tafsir adabi* berprinsip bahwa al-Qur'an merupakan kitab sastra terbesar dan bacaan mulia yang mampu mempengaruhi jiwa terdalam manusia secara estetik. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Tarj. Hairussalim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 55, 108, dan 125.

³⁵Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 31.

³⁶*Ibid.*, hlm. 27; Wahid, “Pribumisasi Islam”, hlm. 85-86.

³⁷Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 63-70.

gaimana dia juga menolak pemaksaan budaya luar kepada budaya Indonesia. Inilah implikasi prinsip Islam pribumi yang ditawarkan Gus Dur. Gus Dur menolak formalisme agama,³⁸ ideologisasi agama,³⁹ dan syari'atisasi agama (Islam),⁴⁰ karena ketiga bentuk gerakan dan pemikiran Islam ekstrim yang kini melanda Indonesia itu cenderung memaksakan budaya luar kepada budaya Indonesia, sekaligus juga memaksakan sesuatu yang bukan bagian dari agama kepada agama. Sebab, Indonesia menurut Gus Dur adalah negerinya kaum Muslim moderat".⁴¹ Sebaliknya, formalisme agama, ideologisasi Islam, dan syari'atisasi Islam adalah agamanya kaum ekstrim, yang lahir dari dunia luar, terutama Timur Tengah. Demi Islamisasi, atau arabisasi, mereka senantiasa akan menyingkirkan pihak lain yang berada di luar ideologinya, terutama kaum minoritas agama, pencinta seni yang terkesan menampilkan keseksiannya. Bahkan umat Islam tertentu yang berbeda aliran dengan mereka bakal diklaim sesat dan menyesatkan, dan karena itu, mereka acapkali melakukan tindakan kekerasan atas nama agama.

Umat Islam, tegas Gus Dur, harus berusaha keras menjaga Indonesia dari serangan kelompok yang menginginkan Indonesia menjadi Negara Islam yang diusung kaum ekstrimis-eksklusif, yang dikenal dengan istilah Islam Transnasional. Sejalan dengan semangat itu, Gus Dur memandang di-

³⁸Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 21-24; Salah satu bentuk formalisme yang ditolak Gus Dur adalah islamisasi. Apalagi, yang diislamisasi selama ini menurut Gus Dur hanya dimensi budaya dari agama, bukan dimensi norma agama. Misalnya, para penggagas ide islamisasi menolak menggunakan istilah "sembahyang", karena ia lahir dari tradisi Hindu-Budha. Sebaliknya, mereka menawarkan istilah "sholat". Istilah "langgar" diganti "mushalla".

³⁹Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 42-62.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 81-88.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 60.

perlukannya penyikapan dalam menghadang mereka,⁴² dan pada saat yang sama, Gus Dur menawarkan gagasan Islam kedamaian.⁴³ Jika tidak, maka Indonesia menjadi negerinya kaum muslim yang ekstrim, dan “Islam Kita” menjadi Islam ekstrim.

3. Manifestasi Islam Pribumi ke Dalam Budaya Lokal

Pembahasan di atas berkaitan dengan paradigma “Islam Kita”⁴⁴ atau Islam Pribumi yang ditawarkan Gus Dur. Selain sebagai bentuk rekonsiliasi Islam dengan budaya lokal, Islam pribumi adalah juga Islam rakyat. Tepatnya, Islam yang membela kepentingan rakyat kebanyakan. Rakyat harus diutamakan dalam menifestasi ajaran Islam.

Sudah *masyhur* di kalangan umat Islam Indonesia, bahwa Gus Dur merupakan sosok pemikir muslim yang tidak hanya bergerak dalam dunia wacana, tetapi juga aktif dalam gerakan praksis melakukan pembelaan atas rakyat, terutama kaum lemah, baik minoritas maupun mayoritas. Nalar pembelaannya itu bisa dilihat dari logika Gus Dur, bahwa Islam adalah agama yang membela kepentingan rakyat. Sebagai oprasionalaisasi ajaran universal Islam, tindakan pemerintah menurut Gus Dur harus ditentukan oleh kemaslahatan dan

⁴²Mengenai penyikapan itu, Gus Dur bersama para tokoh kaum muslim moderat melakukan penelitian di Indonesia mengenai fenomena gerakan Islam transnasional, dan sekaligus menawarkan solusinya. Lihat, Abdurrahman Wahid, (editor) *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: the Wahid Institute, 2009).

⁴³Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 355-3405; mengenai pandangan Islam kedamaian, lihat Hassan Hanafi, “Perdamaian Dunia”, dalam *Jurnal Teks*, vol.1, no.1, Maret 2002, hlm. 105-122; Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulum Al-Qur’an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 228-237.

⁴⁴Mengenai “Islam Kita”, lihat Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 69.

kesejahteraan rakyat. Atas dasar itu, Gus Dur menjadikan kebangsaan dan kemanusiaan sebagai proyek perjuangannya.⁴⁵ Prinsip itu menjadi bukti bahwa Islam merupakan ajaran yang mementingkan masyarakat kecil, yang oleh para ahli ushul dikenal dengan *masalah amah*.⁴⁶ Konsekwensi logis dari prinsip kemaslahatan rakyat itu adalah, Gus Dur menolak segala bentuk tindakan yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam itu.

Karena tindakan pemerintah dalam pandangan Islam harus bertolak pada kepentingan masyarakat atau rakyat secara keseluruhan, maka pandangan dunia (*weltanschauung*) Islam menurut Gus Dur mengambil bentuk akomodasi terhadap kenyataan-kenyataan yang ada sepanjang membantu mendukung kemaslahatan rakyat. Menurut Gus Dur, prinsip akomodasi ini harus mewarnai segala wujud, baik bentuk kelembagaan maupun produk hukum, sehingga kita tidak salah dalam menentukan skala prioritas dalam menyusun agenda program kerja ke depan. Begitu juga tidak salah dalam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam.

Dengan nalar Islam Pribumi seperti itu, logika pembelaan Gus Dur terhadap kepentingan rakyat bermula dari penolakannya akan formalisasi agama. Gus Dur mencatat ada dua kecendrungan pandangan dalam melihat relasi agama dan negara: *pertama*, Islam seharusnya tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif. Islam tidak perlu menampilkan warna ke-Islamannya, melainkan mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan. Yang menjadi fokus utama pandangan ini adalah persoalan bangsa secara umum. *Kedua*, pandangan yang menginginkan diwujudkan

⁴⁵Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 91-94.

⁴⁶Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, hlm. 21.

nya ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata Negara.⁴⁷

Gus Dur tampaknya mengapresiasi yang pertama. Sebab, persoalan keharusan Indonesia menjadi Negara Islam ataukah Negara demokrasi, menurut Gus Dur, hanya bagian dari kerangka oprasional saja, bukan ajaran dasar. Pembahasan menyangkut persoalan itu, tentu saja harus berada di bawah kerangka nilai-nilai dasar pandangan dunia Islam di atas. Selama Negara itu membantu memenuhi kemaslahatan manusia, maka Negara bentuk apapun tidak menjadi masalah, apakah Negara Islam ataukah Negara demokrasi.⁴⁸ Namun karena Indonesia adalah “negerinya kaum muslim moderat”, maka Negara Islam tidak tepat diterapkan di Indonesia. Sikap itu, tegas Gus Dur, dicontohkan para pendahulu kita yang dengan tegas menghapus “tujuh kata” yang menunjuk pada formalisme Islam dalam Negara. Dan itu diputuskannya demi menjaga keutuhan bangsa Indonesia yang plural ini. Belum lagi kenyataan bahwa al-Qur’an tidak pernah menegaskan bentuk Negara.⁴⁹

Dengan pemahaman seperti itu, Gus Dur kemudian memberikan bahasannya mengenai relasi agama dan demokrasi. Menurut Gus Dur, agama dan demokrasi memang berbeda, tetapi saling mendukung. Keduanya berbeda dari segi hakikat nilai-nilai dasarnya. Agama bertolak pada pan-

⁴⁷Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 316-317.

⁴⁸Gus Dur berpegang pada hasil muktamar pemikiran NU, bahwa “Negara yang bukan Negara Islam, asal memperkenankan para pemeluk agama Islam menjalankan ajaran agama mereka dengan bebas, maka negara itu harus dipertahankan. Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 299.

⁴⁹Mengenai hal ini, Gus Dur terpengaruh oleh gagasan Ali Abdurrazik yang menolak penegasan adanya bentuk Negara dalam Islam. Pembahasan lengkap mengenai bentuk negara menurut Islam, lihat Ali Abdurazik, *Islâm wa Ushûl al-Hukmi, Bakhtun fi al-Khilâfah wa al-Hukûmah fi al-Islâm*, cet. ke-3 (Kairo: Mathba’ah Mishrah, Syirkah Sahimah, 1925).

dangan normatif kitab sucinya, dan diandaikan hanya ada satu kebenaran yang permanen, yakni kebenaran yang dianutnya. Sebaliknya, demokrasi memberikan peluang seluas-luasnya bagi perubahan nilai oleh masyarakat, sehingga ia dapat mengancam nilai-nilai abadi yang terkandung dalam agama, misalnya mengenai pindah agama. Dalam alam demokrasi, pindah agama tidak menjadi masalah, sebaliknya bagi agama. Perbedaan lainnya juga menyangkut pandangan keduanya tentang manusia. Demokrasi menyamakan derajat dan kedudukan semua warga Negara di muka undang-undang, dengan tidak memandang asal-usul etnis, agama, jenis kelamin dan bahasa. Sebaliknya, tiap-tiap agama berkecendrungan lebih mendahulukan mencari perbedaan dan keyakinan,⁵⁰ daripada persamaannya.

Karena perbedaannya itulah, agama seringkali menjadi penghambat kiprah demokrasi. Namun itu tidak berarti, keduanya harus dipertentangkan, sebaliknya dicari kesamaannya. Agar agama tidak menjadi penghambat demokrasi, maka Gus Dur menawarkan agar diadakan transformasi internal pada masing-masing agama. Di antara bentuk transformasi intern agama adalah merumuskan kembali pandangan mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan semua manusia di muka undang-undang dan solidaritas hakiki antara manusia, setiap agama dapat berintegrasi dengan keyakinan lain dalam bentuk pencapaian sejumlah nilai-nilai dasar universal yang akan mendudukkan hubungan antar agama pada tataran baru, yakni pelayanan agama kepada masyarakat tanpa pandang bulu dalam bentuknya yang paling kongkrit, seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum, dan kebebasan menyatakan pendapat.

⁵⁰Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 285-286.

Tatanan baru inilah yang oleh Gus Dur disebut sebagai bentuk pembebasan agama.⁵¹

Dengan fungsi pembebasan agama itu, maka setiap upaya formalisasi agama menurut Gus Dur harus dihapus. Sebab, dalam Negara demokratis, semua agama dan penganutnya diposisikan pada posisi yang sama. UUD 45 telah menjamin sikap itu. Karena itu pula, maka kecendrungan legal-formalisme di kalangan penganut agama dan kehidupan bernegara menurut Gus Dur harus dihapus, sebab, formalisme agama acapkali mengunggulkan satu agama atas agama lainnya.⁵² Apalagi Islam telah memberikan jaminan keyakinan bagi masing-masing penganut agama, sehingga jaminan itu bisa dijadikan pijakan dalam membangun hubungan antar agama.

Jika misalnya diandaikan, Negara demokrasi yang dianut selama ini ternyata tidak memberikan kesejahteraan pada masyarakat bawah, apakah itu berarti, Negara atau sistem politiknya yang harus dirubah?

Gus Dur menolak merubah sistem politiknya. Yang harus dirubah menurut Gus Dur adalah kerangka oprasionalisasinya saja, atau sub sistemnya.⁵³ Gus Dur mencontohkan mengenai persoalan ekonomi. Menurutnya, untuk menghadapi persoalan ekonomi yang morat marit, bukan sistem ekonominya yang harus dirubah misalnya menjadi sistem Islam, atau sistem kapitalis. Sistem ekonominya tetap ekonomi kerakyatan atau pancasila, sementara untuk mengatasi morat maritnya perekonomian itu, sub-sistemnya saja yang perlu diperbaiki dan dimaksimalkan, misalnya koprasi. Karena itulah, Gus Dur tidak hanya menolak formalisme agama dalam negara menjadi Negara Islam; ideologisasi agama,

⁵¹Transformasi ekstern menurut Gus Dur bersifat dangkal dan temporer dalam memajukan demokrasi. *Ibid.*, hlm. 286-287.

⁵²*Ibid.*, hlm. 288-189.

⁵³Wahid, "Pribumisasi Islam", hlm. 90.

dengan menjadikan Islam sebagai agama resmi Negara; tetapi juga menolak syari'atisasi agama dalam bentuk sistem, misalnya ekonomi Islam, politik Islam, bank Islam, asuransi Islam, uang Islam, dsb.

Penolakan Gus Dur akan formalisasi Islam itu tidak lain kecuali untuk membela kepentingan masyarakat secara keseluruhan, dan demi menjaga pluralitas, baik budaya, etnis, maupun agama. Sebagai bentuk kepeduliannya terhadap kemaslahatan rakyat secara keseluruhan, Gus Dur mencanangkan tegaknya demokrasi dan penegakan hukum tanpa pandang bulu. Hak-hak warga Negara harus menjadi pijakan utama dalam demokrasi dan penegakan hukum. Atas dasar itu, Gus Dur acapkali mengkritisi pemerintah yang berlaku tidak adil kepada kalangan minoritas, begitu juga terhadap tindakan muslim mayoritas yang melakukan tirani mayoritas. Gus Dur membela penganut Ahmadiyah, membela agama minoritas seperti Konghucu, menolak Pornografi yang konon merusak moralitas bangsa, dan membela Inul Daratista. Mereka adalah masyarakat bawah yang harus dilindungi dari ketertindasan. Bukan hanya dalam perspektif demokrasi, tetapi juga Islam.

Demikianlah bangunan nalar Pribumi Gus Dur. Pluralisme Gus Dur bertolak pada paham ke-Islamannya yang dikenal dengan Islam pribumi atau Islam kerakyatan. Kepentingan rakyat menjadi tumpuan utama Islam yang ditawarkan Gus Dur. Namun penting dicatat, Gus Dur tidak membela rakyat dalam konteks benar dan tidaknya keyakinan mereka, melainkan "hak" seseorang dalam meyakini agamanya, dan dalam memilih profesi. Sebab, di mata Gus Dur, hak keyakinan dan memilih profesi dijamin oleh Undang-Undang dasar dan pandangan dunia Islam yang universal.⁵⁴

⁵⁴Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, hlm. 30-33.

4. Aksi dan Strategi Transformasi Islam Pribumi

Gagasan Islam Pribumi Gus Dur menurut Dawam Raharjo merupakan gagasan baru dalam tradisi pemikiran Islam pada umumnya, dan bahkan hanya ada di Indonesia. Gagasan itu berbeda jauh dengan pemikiran Islam aliran mainstream di Indonesia, NU dan Muhammadiyah. Apalagi dengan aliran-aliran kecil yang baru bermunculan sejak era reformasi, seperti FPI, Laskar Jihad, MMI, HTI, dan lain sebagainya yang berhaluan garis keras. Munculya reaksi keras sudah diprediksi sebelumnya oleh Dawam.⁵⁵ Reaksi keras itu terutama muncul ketika Gus Dur menerjemahkannya ke dalam gagasan partikularnya, dan kemudian mentransformasikan ke dalam kehidupan praksis, seperti pluralisme agama, adanya kesan Gus Dur mendahulukan demokrasi di atas agama, sikap membela kaum lemah, dan termarginalkan, baik dari segi agama maupun etnis; dan pada saat yang sama, dia menolak formalisasi agama, ideologisasi agama, dan syari'atisasi agama (Islam), dan sebagainya. Implikasinya, bukan hanya gagasannya yang dinilai kontroversi, tetapi juga aksinya.⁵⁶

Atas dasar itu, maka diperlukan komitmen dan strategi dalam mentransformasikan gagasan besarnya, karena sudah dapat dipastikan bahwa upaya Gus Dur dalam mentransformasikan gagasannya di Indonesia mendapat tantangan keras dari masyarakat. Menyadari dan menyikapi kenyataan itu,

⁵⁵Islam pribumi ini menurut Dawam tentu saja hanya ada di Indonesia dan kelak akan melahirkan kontroversi. Dawam Raharjo, "Melihat ke Belakang: Merancang Masa Depan": Pengantar", dalam Dawam Raharjo (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 11.

⁵⁶Reaksi keras terhadap ide pribumisasi Gus Dur ini telah diramalkan oleh Dawam Raharjo. Dawam Raharjo, "Melihat ke Belakang: Merancang Masa Depan: Pengantar", dalam Abdul Mun'im Saleh, (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, hlm. 11-13.

Gus Dur menawarkan gagasan kekhalifahan manusia. Manusia adalah makhluk mulia yang menjadi wakil (khalifah) Tuhan di muka bumi ini. Sebagai wakil Tuhan, manusia harus menjalankan dan menegakkan nilai-nilai kemanusiaan manusia sesuai dengan derajat kemuliaan yang diberikan Tuhan, seperti penghargaan terhadap lima hak dasar sebagaimana disebut di atas. Dalam rangka menegakkan semangat ajaran itu, manusia harus menentang segala bentuk tindakan yang menurunkan derajat dan nilai-nilai kemanusiaan manusia.⁵⁷

Sejalan dengan penegasan mengenai kekhalifahan manusia dalam menegakkan kemanusiaan manusia yang diberikan Tuhan, manusia, menurut Gus Dur, harus berkomitmen untuk taat asas dalam berfikir, menjunjung tinggi tujuan utama kehidupan menurut Islam, menyediakan sarana yang diperlukan untuk mencapai tujuan utama tersebut, dan kewajiban memikul tanggung jawab penyelenggaraan kehidupan masyarakat secara tuntas dan jujur.⁵⁸ Agar dalam menjalankan tugas kekhalifahan itu bersifat tuntas, dan berani menghadapi tantangan, maka manusia harus “meyakini” kebenaran gagasannya yang akan diperjuangkannya. Komitmen dan tugas untuk memperjuangkan kebenaran itu harus juga dilihat sebagai ibadah.⁵⁹

⁵⁷Wahid, *Islam Kosmopolitan*, hlm. 29-31.

⁵⁸*Ibid.*, hlm. 31.

⁵⁹Penegasan Gus Dur agar tugas kekhalifahan itu sebagai ibadah tidak pas dari pengaruh tradisi pesantren. Sebab, dalam dunia pesantren, seluruh aktifitas kesehariannya dimaksudkan sebagai ibadah. Mengenai masalah ini dapat dilihat dalam Adurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 147.

B. Wajah Baru Islam Nusantara

Gagasan Islam Nusantara Gus Dur yang dikenal dengan Islam pribumi lahir dalam situasi masa lalu, dan masih dalam proses “menjadi” dan “menuju”. “Proses menjadi”, karena gagasan Gus Dur masih dalam perjuangan untuk “diakui” dan ditransformasikan ke dalam konteks Nusantara, dan “proses menuju”, karena Nusantara yang menjadi wadah persemaian ide-idenya masih dalam perjalanan panjang menuju masa depan yang dicita-citakan. Ke depan, tentu saja dibutuhkan paradigma Islam Nusantara baru yang relevan dengan realitas kekinian dan realitas masa depan umat Islam di Nusantara. Di sinilah, penulis hendak menawarkan gagasan Islam Nusantara baru.⁶⁰

Gagasan baru juga dinilai penting, mengingat suasana kehidupan keagamaan akhir-akhir ini sangat kompleks, dan diramaikan oleh pelbagai kejadian mengesankan, seperti semaraknya “fatwa sesat” MUI atas pelbagai paham sempalan dalam beragama, disusul tindakan “kekerasan fisik” oleh FPI terhadap pelbagai sempalan keagamaan yang mendapat fatwa sesat dari MUI, baik terhadap individu, maupun organisasi. Kendati tidak melakukan kekerasan fisik dan dinilai menjadi wasit moderat, Muhamadiyah dan NU juga tidak bersih dari tindakan kekerasan terutama kekerasan wacana, baik disadari ataupun tidak, disengaja maupun tidak. Bahkan, mereka semua menjadi lahan subur kolonialisasi budaya Arab. Sebab, mereka tidak hanya menjadikan Islam Arab sebagai rujukan utamanya dalam memahami Islam, tetapi juga menjadikan dirinya sebagai perwakilan Arab di Nusantara.

⁶⁰Gagasan Islam Nusantara baru ini sebenarnya sebagai bentuk praksis dan kontemporer dari gagasan Islam pribuminya Gus Dur. Penulis hanya hendak menggunakan paradigma nalar baru dalam rumusan Islam pribumi itu, karena pergeseran realitas mempengaruhi pergeseran paradigma.

Kenyataan di atas menandakan, Islam tidak lagi otonom. Islam berada di bawah bayang-bayang budaya Arab, aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan maenstream di Nusantara. Akibatnya, *pertama*, Islam menjadi “sempit”, sebatas kreasi Islam Arab (transnasional), aliran, organisasi dan lembaga keagamaan maenstream; *kedua*, budaya Nusantara dan individu yang tidak berafiliasi pada Islam Arab (transnasional), aliran, organisasi dan lembaga keagamaan maenstream sama sekali “tidak mempunyai otoritas” dalam memahami agama. Mereka akan difatwa sesat jika terpaksa melibatkan diri dalam memahami agama. Kekerasan pun bisa terjadi pada mereka.

Kondisi ini tidak memberikan ruang kondusif bagi agama dan masyarakat beragama untuk mengekspresikan paham dan keyakinan keagamaannya. Karena itu, diperlukan suatu upaya melepaskan (otonomisasi) agama dari bayang-bayang budaya Arab, aliran, organisasi dan lembaga keagamaan maenstream. Upaya ini diharapkan, tidak hanya menjadikan agama sebagai realitas obyektif yang otonom dan bebas dari kekangan luar, tetapi juga memberi kesempatan pada budaya Nusantara dan individu menggali sendiri pesan agamanya.⁶¹ Tindakan ini menjadi langkah pendahuluan sebelum meng-gagas nalar baru Islam pribumi, yang khas Nusantara,⁶² karena tanpa upaya ini, setiap gagasan baru apapun yang berada di luar maenstream akan dinilai sesat dan menyesatkan.

⁶¹Yang pertama disebut bebas “dari”, dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sehingga ia juga bisa disebut bebas eksternal; sedang kedua disebut bebas “untuk”, berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri. Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 23-38; Isaiyah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 227-248.

⁶²Ini sebagai perwujudan dari “bebas untuk”, sebagaimana akan dibahas pada sub bab selanjutnya, yakni mengenai paradigma baru nalar Islam pribumi.

1. Otonomisasi Agama

Ada tiga persoalan yang akan dibahas dalam hal ini. Dua yang pertama berkaitan dengan alasan, mengapa agama harus dilepaskan dari budaya Arab; juga mengapa harus dilepaskan dari aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan. Terakhir, bagaimana caranya melepaskan agama dari kedua bayang-bayang itu.

a. Otonomi dari Budaya Arab

Islam lahir di Arab, dan pertama-tama Islam bergumul dengan budaya Arab. Terkadang Islam membiarkan bahkan mengambil sesuatu yang sudah menjadi tradisi di Arab pra Islam, seperti ibadah puasa dan haji;⁶³ Islam bersikap kritis, seperti terhadap konsep ketuhanan yang dilencengkan oleh penganut Yahudi dan Kristen; Islam juga mengisi bahkan mengganti budaya Arab dengan ajaran Islam, seperti mengenai perlakuan terhadap manusia. Jadi, di awal kelahirannya, Islam berdialog kritis dengan budaya Arab pra Islam.⁶⁴

Pada tataran pemahaman, para pemikir abad pertengahan juga acapkali mendialogkan Islam dengan budaya setempat. Ada banyak indikasi ke arah itu, sebagian di antaranya adalah lahirnya kaidah fiqhiyah *al-'Adah al-Muhakkamah*, serta lahirnya dua rumusan berbeda di dua tempat berbeda dari pemikiran Imam syafi'i, yang kemudian dikenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Model pemahaman dialogis seperti ini memperkaya Islam. Di tempat yang berbeda akan lahir Islam yang berbeda.

⁶³Karim, Khalil Abdul, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kameran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003)

⁶⁴Pembahasan mengenai relasi dialogis Islam dengan budaya Arab, lihat Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulm al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 95-115.

Hanya saja, kondisi ini berubah akibat salah paham generasi belakangan terhadap kreasi Islam awal dan para Mujtahid. Mereka bukannya meniru cara berfikir para mujtahid. Mereka malah mengambil secara kaku kreasi mujtahid, dan hendak diberlakukan keseluruhan ruang dan waktu. Islam historis model Arab dipaksakan berlaku di Nusantara kekinian. Maka terjadilah kolonialisasi⁶⁵ budaya yang bersembunyi di balik Islam.

Kolonialisasi budaya terjadi, karena terjadi pembalikan cara berfikir di kalangan mereka, antara Islam ideal dengan Islam historis. Islam ideal merupakan Islam yang abstrak dan universal, tidak terikat oleh ruang dan waktu, dan oleh karenanya ia diberlakukan kepada seluruh manusia di setiap ruang dan waktu, sedang Islam historis adalah Islam pada level ruang dan waktu. Pada level kedua ini, Islam telah mengalami dialektika dengan realitas, yang kemudian melahirkan berbagai kreasi intelektual, seperti teologi, fiqh, tasawuf dan tafsir. Kreasi intelektual ini, lahir di tanah Arab abad pertengahan.

Akan tetapi, kategori itu mengalami pergeseran fungsional. Kategori pertama yang mestinya tidak terikat oleh ruang dan waktu, berbalik menjadi terikat oleh ruang dan waktu, sebaliknya kategori kedua, menjadi tidak terikat oleh ruang dan waktu. Teologi, fiqh, tasawuf dan tafsir kreasi pemikir atau mujtahid abad pertengahan justru diberlakukan ke dalam seluruh level ruang dan waktu. Akhirnya Islam historis mengalami independensi, ia terlepas dari konteks historisnya dan merubah diri menjadi Islam ideal yang berlaku di setiap ruang dan waktu. Sejak peristiwa ini, yang universal adalah Islam yang semula bergerak pada level historis, sebaliknya

⁶⁵Kolonialisme sebenarnya adalah tindakan memaksakan sesuatu yang datang dari luar ke dalam budaya tertentu yang tidak sesuai dengan budaya dalam negeri itu sendiri.

yang partikular adalah Islam yang semula bergerak di level ideal-universal. Hal ini mengakibatkan terjadinya reduksi terhadap Islam ideal dan pada saat Islam historis diberlakukan pada setiap level ruang dan waktu, pada hakikatnya adalah sebuah pemaksaan epistemologis. Dikatakan pemaksaan karena ia bukan sesuatu yang bernilai universal tetapi dipaksa diberlakukan secara universal. Ia dipaksa diberlakukan di seluruh ruang dan waktu, termasuk di Nusantara.

Terjadinya kontak hubungan pada level Islam ideal dengan Nusantara tidak perlu dianggap aneh, karena hubungan level ini tidak memuat pemaksaan epistemologis. Justru hubungan seperti ini akan melahirkan kreatifitas tersendiri bagi realitas yang melakukan hubungan dengannya. Sebaliknya yang perlu mendapat perhatian serius adalah pada konteks hubungan bentuk kedua, yakni antara Islam historis Arab dengan Nusantara, karena pada dirinya tersimpan bibit-bibit kolonialis. Dikatakan demikian, karena ada semacam pola relasi struktural yang bersifat memaksa, yang berakibat pada bentuk hubungan pusat dan cabang. Islam Arab menjadi pusat dan Islam Indonesia menjadi cabang.

Sebagaimana sistem kerja struktur, pusat berposisi sebagai parameter yang mengendalikan sistem yang berada dalam medannya, sebaliknya cabang harus berposisi sebagai makhluk yang senantiasa patuh kepada sistem yang berada di bawah pusat tersebut. Islam Arab yang berposisi sebagai pusat senantiasa dijadikan parameter yang harus dipatuhi oleh Islam Indonesia dan menolak kepatuhan kepada pusat dipandang sebagai bentuk pembangkangan, yang bukan saja divonis bersalah, tapi juga divonis murtad.

Pola relasi seperti ini mengakibatkan Islam Arab mengabaikan sama sekali peran realitas di luar dirinya. Islam Arab diyakini seratus persen sebagai wacana yang benar dan layak diterapkan di seluruh ruang dan waktu, karena ia digali dari sumber yang murni dari Tuhan yang transendental. Pemikiran Islam terlepas sama sekali dengan realitas kekinian, karena ia dibuat dalam realitas masa lalu dan realitas masa lalu itu masih dipahami sebagai realitas yang direstui Tuhan. Pemikiran Islam yang dikembangkan di Indonesia justru mencerminkan realitas masyarakat Arab abad pertengahan, karena buku-buku referensi wacana yang hadir dan diadopsi oleh para pemikir Islam di Indonesia adalah wacana yang dikembangkan oleh para pemikir Arab klasik. Secara tidak langsung, bisa dikatakan, kita menempatkan diri kita sendiri sebagai “jajahan pemikiran dan budaya Arab, khususnya abad pertengahan.”

Bentuk hubungan strukturalistik ini mengambil bentuknya dari sisi subyek, waktu, tempat, dan realitas. Dari sisi subyek, pemikir Arab diprioritaskan, dari sisi waktu, abad pertengahan ke-atas diprioritaskan, dari sisi tempat, tanah Arab diprioritaskan, dan dari sisi realitas, realitas Arab diprioritaskan.⁶⁶ Pilihan-pilihan ini bukanlah pilhan-pilihan kosong, karena ada dukungan normatif dari sebuah Hadîts yang menyatakan bahwa abad terbaik adalah abad nabi, abad saha-bat dan abad tâbi'in dan seterusnya. Begitu juga dinyatakan, subyek terbaik adalah para sahabat Nabi yang digambarkan sebagai bintang yang menyinari seluruh dimensi kehidupan manusia. Dari sisi normatif, menempatkan Arab sebagai pu-

⁶⁶Adonis membahas secara lengkap mengenai masalah ini. Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: bahthun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' inda al-Arab* (1-3) (Beirut-Libanon, daral-Fikr, 1986).

sat wacana keislaman merupakan keharusan bagi orang yang berpikir struktural dan primordialistik.

Bentuk hubungan seperti ini sangat fatal bagi pemikiran Islam di Nusantara: *pertama*, pola pemikiran yang menjadikan Islam Arab sebagai pusat struktur membuat pemikiran Islam di luar Arab, seperti di Nusantara (Indonesia) menjadi tidak independen dan tidak pula mencerminkan realitas keindonesiaan. Sebaliknya mencerminkan realitas dan pola pemikiran Arab klasik.

Kedua, pola relasi seperti ini berpengaruh terhadap mentalitas dan pandangan dunia masyarakat Indonesia, yakni bermental tradisional dan taqlid buta. Itu disebabkan adanya hadīts-hadīts tentang keutamaan para sahabat. Mereka termasuk *as-sâbiqūnal awwalūn*, para Khalifah pengganti Nabi yang dijamin masuk surga oleh Allah, termasuk orang yang bertemu dengan Nabi dan terlibat langsung dalam peristiwa tasyri', berjuang bersama Nabi dan peristiwa lain yang tidak perlu dijelaskan di sini.⁶⁷ Pada masa itu juga telah berdiri negara Islam Madinah dan Khilafah Islâmiyyah. Tabi'in, orang yang bertemu langsung dengan para sahabat atau berguru kepadanya juga mendukung posisi superioritas realitas masa lalu. Hadīts-hadīts seperti ini membawa pengaruh cukup signifikan terhadap posisi masa lalu dalam konteks dunia sekarang, masa lalu lebih baik dan lebih superior

⁶⁷Di antara Hadīts tentang superioritas masa lalu adalah: "Abad terbaik adalah abad saya (Nabi), kemudian abad Sahabat saya, abad *tâbi'in-tâbi'in*". Ada juga Hadīts Nabi yang berkaitan dengan perpecahan umat Muhammad, dan umat Islam diperintah untuk mengikuti Aswaja yaitu:..."Apa itu ya Rasulullah? Rasul menjawab:" apa yang saya dan sahabat saya memegangnya". Juga Hadīts yang berbunyi: "Sahabatku adalah seperti bintang dan barang siapa yang mengikutinya maka dia akan mendapat pentunjuk." Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi An-Naisyaburi, *Jami'u al-shohih*, VII (Lebanon: Dârul Fikr, tt.), hlm. 185.

dari masa sekarang. Semakin jauh dari masa Rasul, semakin inferior posisinya.⁶⁸

Pernyataan hadīts Nabi dan peristiwa sejarah yang membicarakan romantisme masa lalu dan kemuliaan para sahabat nabi dan tabi'in, membuat masa lalu mempunyai otoritas atas masa kini dan membuat para sahabat dan tabi'in mempunyai otoritas atas kita. Pada gilirannya, munculnya sikap "pesimisme" terhadap sejarah masa depan dan sikap "taqlid" di kalangan umat Islam tidak bisa dihindari.

Ketiga, akibat itu semua adalah menyelusupnya ideologi atau budaya Arab ke dalam budaya Nusantara melalui "pembayangan".⁶⁹ Melalui pembayangan, dunia Arab dijadikan referensi utama pemikiran Islam. Dikatakan semangat pembayangan karena umat Islam sekarang, khususnya di Indonesia, tidak mengalami langsung realitas dunia Arab abad pertengahan. Mereka mengetahuinya hanya melalui berbagai kreasi intelektual seperti, buku-buku sosiologi, sejarah maupun tafsir tentang pemikiran maupun dunia Arab. Dengan pembayangan tersebut, dunia Arab kemudian dihadirkan ke dalam realitas kekinian melalui penafsiran, sehingga dunia Arab seolah-olah hadir dalam kekinian kita.

⁶⁸Pembahasan lengkap mengenai masalah ini, lihat Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahthun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' inda al-Arab*, thab'ah al-Khamisah, Juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 119-172; dan W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. Taufiq Adnan Amal, cet. Ke-2 (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2001), hlm. 35-49.

⁶⁹Teori "pembayangan" ini digunakan Anderson ketika membahas masalah-masalah nasionalisme yang lagi semarak berkembang di berbagai negara. Bangsa menurutnya, adalah sesuatu yang terbayang karena para anggota bangsa terkecil sekalipun tidak bakal tahu dan takkan kenal sebagian besar anggota lain, tidak akan bertatap muka dengan mereka itu, bahkan mungkin tidak pula pernah mendengar tentang mereka. Namun toh di benak mereka setiap orang yang menjadi anggota bangsa itu hidup sebuah bayangan tentang kebersamaan mereka." Ben Anderson *Masyarakat Imajiner (Masyarakat Masyarakat Terbayang)* (Yogyakarta: Insist, 2001).

Konsekuensi logis dari semangat pembayangan itu adalah munculnya pemikiran idealistis-normatif, dengan mengidealkan masa lalu dengan masa sekarang yang ideal melalui “permainan bahasa”. Segala sesuatu yang berhubungan dengan idealitas sekarang dihubungkan dengan masa lalu Islam Arab. Dalam Islam, sesuatu yang ideal pada masa sekarang dinilai sudah ada dalam dunia Islam masa lalu. Bahkan muncul keyakinan, kemajuan Barat berkat kreasi masa lalu umat Islam yang diambil alih Barat. Jargon utamanya adalah bahwa “*ilmu adalah milik umat Islam yang hilang yang oleh karenanya di manapun adanya ia harus dicari dan direbut kembali*”. Demokrasi yang muncul dan hadir sekarang dan dianggap ideal, dianggap sudah ada dalam al-Qur’ân atau *Mushaf* sejak awal kelahirannya.

Realitas kekinianpun menjadi sesuatu yang inferior di bawah realitas masa lalu, dan pemikir sekarang juga berada di posisi inferior dibawah para sahabat dan tâbi’in (abad pertengahan). Untuk mengalami realitas ideal sebagaimana masa lalu dan juga agar mempunyai pemikiran yang ideal pula sebagaimana para mujtahid abad pertengahan dipersyaratkan umat Islam sekarang mentransfer dan bertaklid pada kreasi pemikiran mereka, sehingga berkat kreasi pemikiran mereka yang lahir dari realitas ideal itu, diharapkan membuat realitas kekinian juga menjadi ideal. Pembacaan seperti ini, mengakibatkan dominasi varian pemikiran struktural-teologis dan idealistik, yang menempatkan pemikiran masa lalu sebagai pemikiran yang mutlak yang harus diterapkan dalam seluruh dimensi ruang dan waktu.

Kreasi intelektual Arab akhirnya juga “memformat memori” pemikiran kita dan melalui hubungan ini pula pemikiran Arab menghegemoni pemikiran umat Islam generasi

kekinian Indonesia, yang pada gilirannya membuat kian menyempitnya ruang kreasi intelektual generasi kekinian dalam mengkonstruksi wacana keislaman. Akhirnya, juga kian meluasnya wilayah pemikiran keislaman yang tak terpikirkan. Masyarakat tinggal membayangkan realitas masa lalu dengan segala kreatifitasnya, melalui referensi-referensi kitab kuning-klasik, dan kemudian hasil bayangan itu ditafsiri sebagai suatu realitas faktual, bukan realitas imajiner dan bahasawi belaka, sehingga realitas masa lalu itu terasa hadir dalam konteks kekinian.

Paparan di atas membuktikan betapa pemikiran keislaman di Nusantara merupakan bayang-bayang masa lalu dunia Arab. Karena semangat pembayangan, ia menjadi terasa hadir dalam diri kita dan kita merasa hadir bersama mereka. Hanya karena hendak mencontoh mereka yang terlampau diyakini melebihi posisi dan realitas kekinian kita, kita dipaksa agar menjadi bagian dari ruang kehidupan mereka dengan mengambil seluruh kreasi seni dan intelektual mereka. Ini adalah bentuk kolonialisme. Inilah alasan, mengapa agama harus dilepaskan dari budaya Arab.

b. Otonomi dari Aliran, Organisasi dan Lembaga Keagamaan

Selain karena menjadi rumah persemayaman budaya Arab,⁷⁰ alasan lain yang mengharuskan kita melepaskan agama dari aliran, organisasi dan lembaga keagamaan adalah implikasi dari dominasi aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan, baik terhadap eksistensi agama itu sendiri maupun terhadap individu.

⁷⁰Bahwa keduanya menjadi lahan subur jajahan Islam Arab, lihat pembahasan mengenai Islam tradisional-kultural, Islam pembaharu-modern, dan Islam tradisional-modern di atas.

Sudah umum diketahui, agama merupakan legislasi Tuhan yang diturunkan ke dunia *fana'*, sebagai kreasi Tuhan. Sebagai legislasi Tuhan yang dimaksudkan untuk memberi petunjuk umat manusia ke jalan yang benar, agama berada di bawah otoritas “absolut” Tuhan. Karena tidak secara langsung menjalankan otoritas legislasi-Nya memberikan petunjuk kepada manusia, Tuhan memilih Muhammad sebagai “wakil-Nya”. Sebagai wakil Tuhan, Muhammad mempunyai otoritas “semi absolut” atas agama. Tugas Muhammad hanya “menyampaikan” dan “menjelaskan” pesan Tuhan dalam agama agar dengan mudah masyarakat mampu memahaminya dan dengan mudah pula mendapat petunjuk agama.⁷¹

Karena individu-individu hidup dalam suasana bermasyarakat, tidak jarang pesan Tuhan tersebut bergumul dengan suku dan Negara, terutama di awal perkembangannya. Melihat nilai pentingnya peran suku bagi perkembangan Islam, Nabi Muhammad melontarkan pernyataan yang terkesan politis dan berbau etnis agar suku Quraisy dipercaya memegang tampuk kepemimpinan umat Islam.⁷² Begitu juga Muhammad menggunakan negara sebagai sarana penyebaran Islam ke pelbagai daerah, misalnya dengan dibentuknya negara Madinah sebagai strategi perjuangan umat Islam. Berkat negara, Islam bisa menyebar cepat ke pelbagai penjuru dunia.

⁷¹Ini sekaligus sebagai kritikan terhadap kelompok-kelompok yang acapkali menggunakan kekerasan untuk mendakwahkan agamanya. Mereka memaksakan Agama pada manusia. Lihat, Jamal al-Banna, *al-Islâm wa Hurriyyatu al-Fikr* (Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008), hlm. 23-45

⁷²Nabi menyatakan, “Seorang pemimpin harus dari suku Quraisy”. Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah: Islam Kemasyarakatan Versus Kenegaraan*, terj. Jumadi Sunardi (Yogyakarta: Pilar Media, 2003), hlm. 114-116; Ameer Ali, *Api Islam: Sejarah Revolusi dan Cira-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. HB. Yasin (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1978), hlm. 92-103.

Namun penting dicatat, kendati menjadikan negara sebagai sarana, agama tetap berada di bawah otoritas dan kendali Muhammad sebagai individu, sehingga Islam sebagai agama berada dalam jalur otonominya. Bahkan Ijtihad individu muncul pada masa nabi. Nabi mengizinkan Muadz bin Jabal untuk berijtihad manakala dia tidak menemukan pernyataan normatif dalam al-Qur'an mengenai suatu permasalahan yang muncul di masyarakat. Pada masa-masa awal Islam, Islam pun bebas menghampiri umat secara individual, sebagaimana semua orang secara individual juga bebas menghampirinya secara bertanggung jawab.

Otonomi agama dan individu menghilang begitu agama berselingkuh dengan suku dan negara (politik) pasca wafatnya Nabi Muhammad. Perselingkuhan itu ditandai oleh perdebatan alot mengenai siapa yang akan mengganti kepemimpinan Nabi,⁷³ sementara pada saat yang sama, mereka melupakan penguburan jasad Nabi. Selain menandakan mulai memudarnya pamor dan otoritas agama, perselingkuhan itu juga menandai mulai berkuasanya suku dan negara (politik) atas agama. Kuasa suku dan politik itu bisa dilihat dari terma-terma yang muncul dalam perdebatan alot pada saat perebutan kepemimpinan pengganti Nabi, yang secara secara eksplisit melibatkan tiga terma yang berbeda. *Pertama*, terma yang bernuansa agama, sebagaimana dikemukakan kalangan Anсор; *kedua*, terma yang bernuansa agama dan kabilah, sebagaimana dikemukakan kalangan Muhajirin; dan terma yang bernuansa kekerabatan (kabilah), sebagaimana

⁷³Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. 15 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975), hm. 252-255; Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahtsun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' Inda al'Arab*, (1), *al-Ushûl*, cet. ke-5 (Beirut, Libanon: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 119-123; Ali Masduqi Afghan, *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 4.

dikemukakan Ali dan keluarganya.⁷⁴ Ketiga bentuk terma ini berkisar pada fanatisme kabilah bergumul dengan fanatisme keagamaan, dan atau fanatisme keagamaan bergumul dengan fanatisme politik.⁷⁵

Perselingkungan agama dengan suku dan negara melahirkan kekerasan, baik kekerasan fisik maupun wacana. Kekerasan fisik misalnya dilakukan khalifah Abu Bakar terhadap kelompok yang tidak mau membayar zakat, dan orang-orang yang diduga murtad,⁷⁶ dan yang dilakukan Muawiyah terhadap kelompok Ali bin Abi Thalib. Kekerasan wacana seperti dilakukan Muawiyah ketika menggunakan al-Qur'an dalam sebuah *tahkim* melawan kubu Ali bin Abi Thalib, dan menjargonkan konsep dan paham "Jabariyah" demi mempertahankan posisi politis yang diraihinya dengan kekerasan, dari tuntutan balik kubu Ali.

Penggunaan agama demi kepentingan tertentu semakin parah, namun tidak begitu disadari, ketika muncul aliran keagamaan, seperti Sunni, Syi'ah, dan Muktazilah, tiga aliran Islam yang mewarnai perdebatan bahkan konflik dalam sejarah Islam. Bedanya dengan suku dan negara, aliran keagamaan tidak secara eksplisit menggunakan cara-cara kekerasan. Ia menggunakannya secara halus melalui wacana dan ideologi. Masing-masing aliran membentuk wadah transformasinya sendiri-sendiri berupa organisasi dan lembaga keagamaan. Khususnya dalam aliran sunni di Nusantara, muncullah organisasi-organisasi besar, seperti Muhammadiyah dan NU.

⁷⁴Adonis, *al-Tsābit wa al-Mutahawwil*, hlm. 122.

⁷⁵*Ibid.*, hlm. 122.

⁷⁶Sebenarnya masih terjadi perbedaan pendapat, terutama antara Abu Bakar sebagai Khalifah dengan Umar bin Khaththab sebagai ulama'. Apakah orang-orang yang tidak membayar zakat boleh diperangi dengan alasan sudah murtad ataukah tidak? Lihat, Jamal al-Banna, *al-Islām wa Hurriyat al-Fikri* (Kairo: Dār al-Syuruq, 2008), hlm. 206.

Masing-masing organisasi yang mewakili aliran-aliran keagamaan itu juga mendirikan lembaga pendidikan, baik modern seperti sekolah maupun tradisional seperti pesantren. Organisasi dan lembaga pendidikan itu dimaksudkan untuk mentransformasikan ide-ide alirannya masing-masing.

Hanya saja jangan lupa, masing-masing aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan itu membawa kepentingan tertentu, baik yang bersifat ideologis maupun budaya, sehingga bisa saja agama menjadi kuda tunggangan ideologi dan budaya yang bersembunyi di balik aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan. Bahkan, kolonialisme Arab yang bersembunyi di balik pemikiran keagamaan itu bersemayam di dalam aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan, seperti Muhammadiyah, NU, MUI, dan pelbagai organisasi Islam yang secara terang-terangan menjual simbol Arab ke Nusantara, seperti FPI, HTI, dan PKS. Organisasi-organisasi keagamaan itu dinilai menjadi lahan subur bagi kolonisasi Arab, karena itu semua menjadikan Islam Arab sebagai rujukan utama. Perbedaannya hanya pada level permukaan. Ada yang mengamobilnya secara sadar dan terang-terangan, seperti FPI, HTI, dan PKS, ada pula yang secara tidak sadar dan sembunyi-sembunyi, seperti Muhammadiyah dan NU.⁷⁷

Kalau diskripsi di atas berkaitan dengan kendali “terhadap agama”, lain lagi dengan kendalinya “terhadap individu”. Aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan berpotensi “mengendalikan” individu, baik disadari atau tidak. Sebab, pola pikir individu tidak bisa lepas dari ideologi atau budaya

⁷⁷Mengenai bentuk kolonisasi budaya Arab pada dua organisasi keagamaan terbesar itu, lihat, Aksin wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Magnum, 2011), hlm. 101-122

komunitas sosialnya,⁷⁸ lantaran masyarakat sebagai komunitas sosial, menurut Durkheim,⁷⁹ merupakan entitas obyektif yang independen, yang mempunyai hati nuraninya sendiri yang berbeda dengan hati nurani individu-individu yang terlibat di dalamnya. Ketika terjadi pertentangan antara keduanya, nurani masyarakat bakal memenangkan pertarungan tersebut, sembari menyingkirkan dan mengendalikan nurani individu. Misalnya, masyarakat Indonesia secara individual tidak akan lepas dari pola aturan dan sistem yang diproduksi pemerintah dalam bentuk ideologi Pancasila, warga NU secara individual tidak mungkin lepas dari sistem dan norma berfikir yang dikonstruksi NU melalui Aswaja, begitu juga warga Muhammadiyah tidak akan lepas dari pola pikir Muhammadiyah melalui Majelis Tarjihnya.

Implikasinya adalah terbatasnya gerak komunikasi sosial masyarakat secara individual hanya sebatas organisasi sosial yang dihuninya, yang dalam bahasa sosiologi disebut “referensi group”.⁸⁰ Begitu juga akan membuat pemikiran keaga-

⁷⁸Menurut Popper, ketika menganalisis tentang sosiologi pengetahuan, setiap pemikiran tidak berangkat dari titik yang kosong, karena setiap orang tidak bisa melepaskan diri dari apa yang dia sebut dengan ideologi total, yang berada di lingkungan habitat sosialnya. Karl Poper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-Musuhnya*, terj. Uzair Fauzan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 59; Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, cet. ke-2 (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 287.

⁷⁹David Berry, *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo, cet. ke-3 (Jakarta: PT. Rajawali, 1974), hlm. 83.

⁸⁰Referensi gorup” adalah suatu komunitas masyarakat yang mengikat anggotanya dan dijadikan rujukan persoalan oleh individu yang terlibat di dalamnya dalam melihat situasi dan kondisi yang mengitarinya atau dalam melihat masalah-masalah aktual yang muncul di dalam skala yang lebih besar seperti masalah-masalah nasional. Dengan kata lain, pandangan individu merupakan produk partisipasinya dalam kehidupan sosial masyarakat yang menjadi referensinya. Pandangan seseorang secara individual terhadap situasi atau wacana keilmuan misalnya, bergantung pada bagaimana referensinya memandang suatu persoalan dan lebih jauh lagi adalah bagaimana dia dipengaruhi oleh persepsinya terhadap bagaimana kelompok referensinya memandang persoalan tersebut. *Ibid.* hlm. 83.

maan menjadi terbatas, sebatas pemikiran yang dipilih “referensi group”nya. Dalam sosiologi, terbatasnya pemikiran pada pemikiran tertentu yang dianut “referensi group” saja disebut “referensi normatif”.

c. Metode Otonomisasi Agama

Paparan di atas memperlihatkan betapa budaya Arab, aliran, organisasi dan lembaga keagamaan menguasai dan membelenggu agama, sembari menyingkirkan budaya Nusantara dan umat Islam secara individual. Dua yang disebut terakhir ini tidak diberi otoritas dalam memahami agama. Akibatnya, pemikiran Islam menjadi kerdil, eksklusif, dan ideologis, dan tidak akan mampu mengatasi pelbagai persoalan yang ada di Nusantara, dan yang dihadapi manusia secara individual. Untuk itu, agama perlu dilepaskan dari bayang-bayang budaya Arab, aliran, organisasi dan lembaga keagamaan yang menjadi wadah persemayam budaya Arab. Di antara caranya adalah:

Pertama, dimulai dengan membongkar sistem nalar,⁸¹ karena sistem nalar menentukan esensi wacana.⁸² Jika dilihat dari klaim-klaim dan implikasi yang muncul di lapangan selama ini, metode nalar agama yang digunakan aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan maenstream nampaknya

⁸¹Termasuk membongkar dari sistem nalar Arab model Syafi'i. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, hlm. 92-101

⁸²Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, Cet. ke 4 (Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafi al-Arabi Li-Al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1991), hlm. 11-15; Muhammad Abid al-Jabiri, *Ishkiliyat al-fikr al-Arabi al-Muashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1989), hlm. 51-52; Clifford Geertz, *Pengetahuan Lokal*, terj. Vivi Mubaikoh, (Yogyakarta: Rumah Penerbitan, 2003), hlm. 221.

bercorak romantis-obyektif.⁸³ Yakni, suatu metode nalar yang menitikberatkan pada pencarian makna yang dikehendaki sang penggagas secara obyektif. Bentuk pembacaan atau nalar seperti ini mengasumsikan seorang pembaca mampu menyamakan posisinya dengan penggagas.⁸⁴ Ia seolah-olah bayangan penggagas. Asumsi seperti ini pada gilirannya membuat pemahaman pembaca tertentu terhadap gagasan dipandang sebagai benar dan mewakili maksud penggagas. Dalam konteks agama misalnya, mereka meyakini memahami secara benar dan obyektif pesan Tuhan sebagai pemegang otoritas atas agama. Wacana Islam tertentu yang dikreasikan aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan tertentu dipandang murni mewakili pandangan Tuhan.

Justru wacana keagamaan yang dikemas dengan nalar “obyektif” harus dicurigai, lantaran nalar seperti itu membuka peluang masuknya ideologi dan budaya komunitas tertentu yang bersembunyi dibalik aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan maenstream. Apalagi, secara hermeneutis, model nalar seperti itu masih problematis. Jika kita meminjam hermeneutika filosofis gadamerian, model nalar seperti itu tidak

⁸³Ini meminjam istilah hermeneutika romantis. Ada dua pendekatan yang biasanya digunakan hermeneutika romantis untuk menemukan pesan obyektif, yakni pendekatan *linguistik* yang mengarah pada analisis wacana secara langsung dan *psikologis* yang mengarah pada unsur psikologis-subyektif sang penggagas sendiri. Dua unsur pendekatan ini dalam hermeneutika romantis- menurut Scheleirmacher- merupakan dua hal yang tidak boleh dipisah, karena memisah salah satunya akan menyebabkan sebuah pemahaman terhadap pemikiran seseorang tidak obyektif. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan* (Bandung: RQiS, 2003), hlm. 42-46; Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), hlm. 60-63.

⁸⁴Metode pembacaan seperti ini pada gilirannya meruntuhkan otoritas bahasa sebagai penentu makna. Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, terj. Ilham B. Saenong (Jakarta: Teraju, 2004), hlm.14.

mungkin terjadi. Sebab, dalam perspektif hermeneutika,⁸⁵ pemahaman “obyektif” hanya akan diperoleh jika komunitas intelektual yang terlibat pembacaan memasuki dunia penggagasnya. Tujuan itu dalam pandangan Gadamer⁸⁶ tidak mungkin dicapai, lantaran mustahil seseorang bisa memasuki dunia penulisnya atau penggagasnya. Bisa jadi, penulis itu sendiri tidak mungkin memahami secara obyektif terhadap apa yang ditulis dan diujarkannya. Sebab situasi yang melingkupi pada saat dia menulis atau mengujarkan sesuatu telah berlalu, dan kemungkinan dia lupa tidak bisa dihindari. Apalagi membaca kreasi orang lain, lebih-lebih kreasi legislasi Tuhan.

Yang mungkin dalam menalar atau membaca sesuatu adalah dalam bingkai subyektifitas pembaca, lantaran seorang pembaca pada umumnya hidup dalam kondisi yang berbeda dengan penulis atau penggagas. Dalam perspektif ini, pembacaan selalu terkait dengan situasi historis.⁸⁷ Seseorang pasti dipengaruhi situasi dan kondisi yang melingkupinya, sehingga, situasi dan kondisi merupakan sesuatu yang normatif yang oleh Gadamer disebut dengan “keterkondisian

⁸⁵Istilah hermeneutika mula-mula diturunkan dari kata kerja Yunani, yaitu *hermeneuin*, yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* yang berkaitan dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama “Hermes” atau Nabi Idris menurut istilah yang diberikan Sayyed Hossen Nasr. Dewa itu sebagai utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang menggunakan bahasa “langit” kepada manusia yang menggunakan bahasa “dunia”. Untuk tujuan itu diperlukan interpretasi. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 126.

⁸⁶Richard King, *Agama, Orientalisme dan Postkolonialisme, Sebuah Kajian Tentang Pertelingkuan antara Rasionalitas dan Mistik* (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 140; Stephen Palmquist, *Pohon Filsafat*, terj. Muhammad Shodiq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 229.

⁸⁷Dengan mengutip Heidegger, Gadamer berpendapat bahwa setiap proses pemahaman selalu terkait dengan prastruktur, yang bergiat dalam setiap interpretasi dan bahwa secara ektrensik *dasein* manusia adalah historikal. Poespodjo, *Interpretasi* (Bandung: Remaja Karya CV, 1987), hlm. 96.

historis” seorang pembaca. Sesuai dengan kondisinya, masing-masing individu mempunyai otoritas menentukan pemahamannya dalam membaca sebuah gagasan, termasuk gagasan Tuhan dalam agama.

Kedua, sejatinya agama dibedakan dari wacana agama.⁸⁸ Sementara agama sebagai legislasi Tuhan, hasil interpretasi atas agama, baik yang dilakukan Muhammad maupun para sahabat dan mujtahid, seperti fiqh, kalam dan tasawuf, berposisi sebagai wacana agama. Sebagai legislasi absolut Tuhan, agama tidak terikat oleh ruang dan waktu. Agama bebas mengembara dan menghampiri umatnya di pelbagai ruang dan waktu, lantaran ia sebagai legislasi absolut sang Maha Absolut yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, sementara wacana agama terikat oleh ruang dan waktu, lantaran wacana agama lahir dari kreasi interpretasi manusia yang relatif dan terbatas atas agama. Wacana agama yang dikreasi mujtahid tertentu dalam ruang dan waktu tertentu hanya relevan bagi ruang dan waktu saat itu atau ruang dan waktu lain yang sama dengan ruang dan waktu di mana mujtahid menuangkan gagasannya. Wacana fiqh kreasi Syafi’i sejatinya hanya dikhususkan bagi ruang dan waktu di mana Syafi’i hidup atau ruang dan waktu yang sama dengan ruang dan waktu dimana Syafi’i menuangkan gagasannya. Begitu juga fiqh Maliki, Hanafi, dan Hambali.

Dua hal ini telah disalahartikan oleh lembaga, organisasi dan aliran keagamaan di atas. Mereka tidak membedakan antara agama dan wacana agama. Mereka meyakini hanya

⁸⁸Masalah ini akan dibahas kemudian. Tentang pembedaan antara agama dan wacana agama, lihat karya Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, cet. ke- 2 (Kairo: Sina Li-al-Nasr, 1994); Soros membedakannya menjadi: esensi (*al-Dzati*) dan aksidensi (*al-'Aradl*). Abdul Karim Soros, *Basth al-Tajribati al-Nabawiyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut, Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 55-121

ada satu kata “agama” yang menjadi otoritas absolut Tuhan. Fiqh Syafi’i, Maliki, Hanafi, dan Hambali, teologi Asy’ariah, al-Maturidiah, Mu’tazilah, dan tasawuf al-Ghazali, al-Junaidi, Abdul Qadir Jailani dsb, dipandang sebagai agama, sehingga sebagaimana agama, wacana-wacana agama kreasi para mujtahid besar tersebut kemudian diklaim sebagai agama yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, yang kemudian tidak boleh berubah atau dirubah.

Ketiga, agar masyarakat tidak bertindak dan mengikuti secara membabi buta terhadap budaya Arab, lembaga, organisasi dan aliran keagamaan, ada baiknya jika kita mengikuti tiga prinsip berfikir yang ditawarkan Khaled: lima prinsip moral, seperti kejujuran, kemenyeluruhan, kesungguhan, rasionalitas, dan pengendalian diri;⁸⁹ konsep “praduga epistemologis” (*epistemological presupposition*);⁹⁰ dan “nalar eksklusif” (*exclusionary reasons*).⁹¹

Ketiga prinsip berfikir ini bisa dijadikan rambu-rambu masyarakat dalam mengikuti pandangan keagamaan tertentu. Seseorang bisa mempertimbangkan, apakah dia akan mengikuti pemikiran seseorang yang mempunyai “praduga epistemologis” yang sama atau tidak. Jika dia mengikutinya, apakah dia mengikuti dengan melakukan pilihan-pilihan bebas melalui “nalar eksklusif” itu atau tidak. Jika dia mengikutinya berdasarkan pilihan bebas, berarti dia menolak adanya sikap pemaksaan atas dirinya, namun jika dia mengikutinya secara membabi buta, berarti pula dia menyediakan lahan subur bagi dirinya untuk dijadikan sebagai hamba seseorang yang dianutnya.

⁸⁹Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003), hlm. 53-56.

⁹⁰*Ibid.*, hlm. 19.

⁹¹*Ibid.*, hlm. 22.

Karena itu, tidak ada kewajiban bagi masing-masing orang secara individual untuk mengikuti wacana agama kreasi aliran, organisasi, dan aliran keagamaan tertentu. Sebagai entitas independen yang menjadi sasaran pesan Tuhan, sejatinya individu diberi hak dan otoritas dalam memproduksi wacana keagamaan, sehingga tiap-tiap individu mampu menjadikan agama sebagai tempat dan jalan menemukan solusi. Agama yang diproduksi manusia secara individual inilah yang sejatinya digalakkan oleh umat Islam.⁹²

Jika Islam dilepaskan dari bayang-bayang budaya Arab, maka budaya Nusantara dinilai absah merumuskan Islam yang khas Nusantara. Jika Islam dilepaskan dari aliran, organisasi dan lembaga keagamaan, maka setiap individu menjadi absah memahami Islam, tanpa terikat sedikitpun dengan aliran, organisasi dan lembaga keagamaan maesntream. Maka akan lahir Islam Nusantara, dan Islam Nusantara akan bervariasi sesuai sudut pandang yang digunakan setiap individu. Islam model ini mampu menjawab pelbagai persoalan individual yang mereka hadapi dalam arus modernitas yang kian tak terkendali ini, juga dapat menghindari kekerasan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik yang mengatasnamakan agama.

2. Paradigma Nalar Islam Nusantara

Setelah secara epistemologis melepaskan agama dari bayang-bayang budaya Arab, aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan maesntream, kini saatnya menawarkan paradigma

⁹²Menurut Mahmud Muhammad Thaha, individu itulah yang menjadi poros utama ajaran Islam. Mahmud Muhammad Thaha, “al-Risâlah al-Thaniyah min al-Islam”, dalam (*Nahwa masyru’ Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A’mal al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Bairut-Linanon: Markaz Thaqafi al-‘Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirrhâs, 2007), hlm. 101-111.

baru dalam menalar⁹³ Islam, sehingga melahirkan pemikiran Islam yang khas dan relevan dengan konteks Nusantara kekinian dan ke depan. Selain untuk menusantarakan Islam, sebagai kebalikan dari hegemoni Arab, tawaran paradigma baru ini dinilai penting, karena ilmu pengetahuan berjalan tidak linier. Ilmu pengetahuan berjalan secara revolusioner,⁹⁴

⁹³Istilah nalar meminjam teori Jabiri. Jabiri membedakan pemikiran menjadi dua macam, yakni pemikiran sebagai isi (wacana) dan sebagai alat (metode). Pemikiran sebagai isi atau wacana adalah sekumpulan pendapat dan pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat (metode). Misalnya tentang akhlak, doktrin-doktrin keyakinan madhhab dan pemikiran yang berkaitan dengan pandangan manusia tentang alam semesta. Adapun pemikiran sebagai alat berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi atau dalam kerangka internal pengetahuan. Pemikiran sebagai alat ini disebut juga dengan istilah nalar. Menurut Jābirī nalar (*aqal*) terbagi dua, yaitu, *pertama, aqal al-mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Kedua, *aqal al-mukawwan*. Akal dalam pengertian kedua ini disebut nalar (akal) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup. Yang kedua inilah yang relevan dengan kajian ini. Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, Cet. ke 4 (Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafi al-Arabi Li-Al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1991), hlm. 11-15; Muhammad Abid al-Jabiri, *Ishkiliyat al-fikr al-Arabi al-Muashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, 1989), hlm. 51-52; Clifford Geertz, *Pengetahuan Lokal*, terj. Vivi Mubaikoh, (Yogyakarta: Rumah Penerbitan, 2003), hlm. 221.

⁹⁴Menurut Kuhn, perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan secara kumulatif sebagaimana diyakini banyak pemikir, melainkan secara revolusi. Revolusilah yang menyebabkan perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, hlm. 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Cet. Ke 4 (Bandung: Rosda, 2002).

termasuk ilmu-ilmu keislaman. Apalagi, jika menengok sejarah perkembangan pemikiran Islam, paham keislaman umat Islam bergantung pada “paradigma” dan “persoalan” kehidupan yang mereka hadapi. Karena persoalan yang mereka hadapi berbeda-beda, dan berkembang terus, maka cara orang berfikir dari waktu ke waktu juga berbeda-beda dan berubah. Di sinilah diperlukan paradigma baru dalam menalar Islam, khususnya dalam konteks Nusantara kekinian dan ke depan.

Paradigma adalah pandangan yang mendasar dari ilmu tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari oleh suatu cabang ilmu pengetahuan. Jadi titik tekannya adalah sesuatu yang menjadi pokok persoalan dalam suatu disiplin keilmuan menurut versi ilmuwan. Paradigma membantu merumuskan apa yang harus dipelajari, persoalan-persoalan apa yang mesti dijawab, serta aturan-aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan data-data untuk menjawab persoalan-persoalan itu.⁹⁵ Di antara unsur-unsur paradigmatik Nalar baru Islam Nusantara adalah argumen beragama, tujuan beragama, model nalar agama, metode memahami agama, serta apa yang diberikan agama pada manusia.

a. Beragama Dalam Kerangka Hak

Pembahasan mengenai beragama, terutama berislam, sudah banyak dibahas orang. Ada yang membahasnya dalam perspektif Islam, ada pula yang membahasnya dalam perspektif hak asasi manusia murni. Dengan tujuan yang sama seperti mereka, penulis hendak membahas mengenai bera-

⁹⁵George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet ke-5 (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 6-7

gama (berislam), dengan pertanyaan dan kerangka berfikir yang berbeda.

Apakah beragama itu sebagai sebuah “taklif” ataukah sebuah “hak”?⁹⁶

Pertanyaan ini menarik, karena ia dilontarkan diluar kebiasaan. Apalagi, menurut Abdul Karim Soros, cara berfikir orang sekarang berbeda dengan cara berfikir orang dulu. Orang dulu berfikir dalam perspektif “taklif”, kini orang berfikir dalam perspektif “hak”. Orang dulu berfikir mengenai apa yang diperintahkan agama pada kita, dan apa pula tanggung jawab kita. Sedang orang sekarang berfikir mengenai apa hak kita dari agama, dan apa yang diberikan agama pada kita. Dengan pola pikir seperti ini bisa dipahami, bagi orang dulu, beragama dipahami sebagai “taklif”, sebaliknya bagi orang sekarang, beragama dipahami sebagai “hak”.⁹⁷

Kategori hak seperti apakah beragama itu? Pertanyaan ini juga menarik, karena jarang ada orang bertanya dengan nada seperti itu. Pada umumnya, orang hanya memahami manusia mempunyai hak dalam beragama. Kategori hak seperti apa, belum muncul di benak mereka. Pertanyaan dengan nada seperti ini mengandaikan adanya kategori hak khusus bagi agama. Untuk mengetahui jawaban atas pertanyaan itu, kita bisa menggunakan kerangka berfikir Soros mengenai “hak” dan “taklif”.⁹⁸

⁹⁶Pertanyaan yang diajukan Abdul Karim Soros ini juga menjadi pertanyaan penulis. Abdul Karim Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadāyyun: Daqā'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 206.

⁹⁷*Ibid.*, hlm. 201-211.

⁹⁸*Ibid.*, hlm. 203-204.

Menurut Soros, dalam bahasa Arab, istilah “al-haq” mempunyai lima makna: dua makna hakiki; dan tiga makna *i’tibari*. Dua makna hakiki itu adalah, kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i’tibari* meliputi:

Pertama, “al-haq al-lazim”, yakni hak yang ada pada dirinya, dan sama sekali tidak berhubungan dengan orang lain. Karena itu, menggunakan hak itu atau tidak, dia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunyai hak untuk bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Dia bebas memilih, apakah dia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, “al-haq al-muta’addi”. Berbeda dengan yang pertama, hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak orang tua terhadap anak, begitu juga sebaliknya; hak negara terhadap warganya, begitu juga hak warganya terhadap negara. Kedua pihak “saling menuntut” satu sama lain. Seorang anak menuntut haknya pada orang tua, begitu juga orang tua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, “al-istihqaq”, yakni suatu hak yang lahir karena sesuatu hal, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berhubungan secara langsung dengan orang lain. Misalnya, orang yang berbuat baik, dia berhak mendapat pahala, begitu juga orang yang berbuat maksiat, dia berhak mendapat siksa.

Ketiga bentuk “al-haq *i’tibari*” itu menurut Soros berhubungan dengan tiga bentuk “taklif”.⁹⁹

Pertama, “taklif al-lazim”. Bentuk “taklif al-lazim” merupakan pasangan dari “al-haq al-lazim”. Ketika seseorang menggunakan haknya untuk bepergian, sebagai “al-haq al-lazim”, orang lain sebenarnya tidak berhubungan langsung dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya. Tidak

⁹⁹*Ibid.*, hlm. 205.

boleh mencampurinya. Tindakan menghormati itulah yang disebut “taklif al-lazim”. Seseorang mempunyai hak berkeyakinan, dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, “taklif al-muta’addi”, yakni tindakan memenuhi “al-haq al-muta’addi”. Ketika seorang ayah memberikan hak yang dimiliki anaknya, misalnya hak mendapatkan uang jajan, maka sang anak harus memenuhi kewajibannya “taklifnya” kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, “taklif al-istihqaq”, yakni tindakan memberikan sesuatu pada orang lain yang mengekspresikan hak “istihqaqnya”. Ketika seseorang melakukan perbuatan baik, maka dia berhak mendapatkan pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu, bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan karena pada dirinya, si A berbuat baik, dan perbuatan baiknya bukan karena untuk si B. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan “taklif” kedua.

Dalam kategori hak di atas,¹⁰⁰ beragama masuk ke dalam kategori “al-haq al-lazim”. Karena dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama atautah tidak. Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Tidak lebih dari itu. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi “taklif al-lazim”. Andaikata seseorang tidak menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, dia tidak hanya melanggar

¹⁰⁰Istilah “hak” dan “taklif” merupakan sesuatu yang berada di luar kerangka agama. Keduanya ada sebelum agama ada. Keduanya menempel pada manusia sebagai manusia, bukan karena yang lain. Kalau ternyata agama memberikan kerangka yang sama mengenai dua hal itu, itu tidak berarti keduanya lahir dari agama. Keduanya lahir karena manusia itu sendiri.

hak orang lain dalam beragama, tetapi juga melanggar “taklif al-lazim” sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama.

Apa yang dimaksud kebebasan beragama?

Sebenarnya ada banyak definisi mengenai kebebasan.¹⁰¹ Termasuk di antaranya, yang menurut hemat penulis relevan dikemukakan di sini adalah pemikiran Erick From dan Isaiyah Berlin. Keduanya memaknai dan membagi kebebasan menjadi dua: bebas “dari” dan bebas “untuk”.¹⁰² Bebas “dari”, dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sehingga ia juga bisa disebut bebas eksternal; sedang bebas “untuk”, berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, sehingga ia juga bisa disebut kebebasan batin atau kebebasan internal.¹⁰³

Sejalan dengan pengertian kebebasan di atas, muncul pertanyaan, apakah kebebasan itu merupakan alat (sarana) ataukah hak?¹⁰⁴ Pertanyaan ini penting, karena ia menentukan nilai dan makna kebebasan itu sendiri. Jika kebebasan dipahami sebagai “alat”, berarti kebebasan itu “mengabdikan” pada tujuan lain. Pandangan seperti ini bisa menghilangkan makna dari kebebasan, karena ia bisa melahirkan tindakan

¹⁰¹Abdul Karim Soros, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: Mansyurat al-Jamal, 2009), hlm. 28-29.

¹⁰²Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 23-38; Isaiyah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 227-248.

¹⁰³Al-Syibistari membagi kebebasan menjadi dua: kebebasan lahir dan kebebasan batin. Kebebasan lahir bersifat ideologis dan politis, sedang kebebasan batin bersifat filosofis. Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qirā'ah Basyariyyah li al-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabī, 2009), hlm. 184-191.

¹⁰⁴Sekali lagi, ini adalah pertanyaan Abdul Karim Soros, yang juga menjadi pertanyaan penulis.

despotis, bahkan kekerasan. Misalnya, kebebasan berpendapat bisa menjadi alat bagi orang yang berkepentingan dengan kebebasan berpendapat itu. Untuk meraih kepentingannya, dia akan memaksakan kebebasannya, bahkan dengan cara kekerasan. Sebaliknya, jika kebebasan dipahami sebagai “hak”, berarti kebebasan itu sendiri menjadi “tujuan”. Padangan kedua inilah yang menjadikan kebebasan itu bermakna. Dikatakan bermakna, karena dengan menjadikan kebebasan sebagai hak, berarti pula seseorang secara individual dituntut untuk menyadari adanya hak orang lain dalam hidup ini. Tidak boleh dia bersikap memaksa apalagi secara despotis dalam mengekspresikan hak kebebasannya, karena di sana masih ada orang yang juga mempunyai hak kebebasan. Sejatinya, setiap orang secara individual memberikan ruang bagi orang lain itu untuk mengekspresikan kebebasannya.¹⁰⁵

Karena beragama masuk ke dalam kategori “al-haq al-lazim”, maka pada dirinya, kebebasan beragama bersifat mutlak. Kemutlakan kebebasan beragama tidak hanya dalam kerangka hak asasi manusia, tetapi juga dalam kerangka al-Qur’an. Dengan sangat jelas, al-Qur’an melarang adanya paksaan dalam beragama, “*tidak ada paksaan dalam beragama*”. *Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.* (al-Baqarah:256). Di sisi lain, al-Qur’an memberikan pilihan pada seseorang, apakah dia akan beragama atautkah tidak, beriman atautkah kafir, “*barang siapa yang berkehendak, silahkan berimanlah, dan barang siapa yang berkehendak, silahkan kafirlah*”. (al-Kahfi:29).

¹⁰⁵Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadāyyun*, hlm. 144-147.

Tidak adanya paksaan serta diberikannya pilihan itulah yang membebani tanggung jawab pada manusia atas pilihannya. Tidak ada tanggung jawab bagi seseorang yang dipaksa beriman, begitu juga jika dipaksa kafir, “kecuali seseorang yang dipaksa, sedang hatinya merasa tenang dengan keimanan” (al-Nahl:106).¹⁰⁶

Karena seringkali ekspresi kebebasan beragama menyinggung perasaan orang lain yang berbeda paham maupun keyakinan keagamaannya, kebebasannya dibatasi oleh kesadaran orang beragama itu sendiri. Dia harus menyadari bahwa ada orang lain yang juga mempunyai hak yang sama dengan dirinya dalam beragama dan mengekspresikan keyakinan agamanya. Dengan kesadarannya itu, dia sejatinya membatasi kebebasannya dalam beragama. Dengan kerangka ini, sejatinya hak seseorang dalam beragama tidak boleh dibatasi oleh sesuatu yang bersifat eksternal. Orang beragama harus bebas “dari” kekangan yang bersifat eksternal. Sebagai “al-haq al-lazim” dalam beragama, sejatinya seseorang juga bebas dari kekangan internal. Orang beragama harus bebas “untuk” mengekspresikan kebebasannya.¹⁰⁷

Dilihat dari perspektif undang-undang, masyarakat Indonesia sudah bebas dari kekangan eksternal. Dengan jelas, undang-undang menjamin kebebasan berkeyakinan, kendala implementasinya masih belum maksimal. Pemerintah senantiasa akan mendapat penentangan keras dari umat beragama jika dia memberangus kebebasan beragama yang sudah tertera secara eksplisit dalam undang-undang negara

¹⁰⁶Pembahasan lengkap mengenai pandangan al-Qur’an tentang kebebasan beragama, lihat Jamal al-Banna, *al-Islâm wa Hurriyatu al-Fikr* (Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008); Mahmud Hamdi Zuqzuq, *al-Din li al-Hayah* (Kairo: Dâr al-Rasyâd, 2010), hlm. 104-125.

¹⁰⁷From, *Lari Dari Kebebasan*, hlm. 23-38; Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, hlm. 227-248.

itu. Pada aspek ini, umat beragama di Indonesia tidak lagi mendapati persoalan, terutama sejak dibuka krannya oleh Gus Dur, misalnya dengan mengakui Konghucu sebagai salah satu agama di Indonesia.

Persoalan yang mendesak diselesaikan adalah menyangkut sesuatu yang oleh kebanyakan kalangan justru tidak lagi dinilai bermasalah, yakni kuatnya kendali budaya Arab, aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan yang sudah memformat memori umat Islam Indonesia. Selain memberikan sumbangan “positif”,¹⁰⁸ aliran, organisasi dan lembaga keagamaan juga membawa “efek negatif”. Dikatakan membawa “efek negatif”, karena perangkat-perangkat itu semua telah membuat manusia secara individual tidak mampu mengekspresikan kebebasan internalnya, atau kebebasan untuk mengekspresikan keyakinannya. Manusia secara individual tidak mandiri dalam berfikir. Mereka berfikir dalam kerangka aliran, organisasi dan lembaga keagamaan.¹⁰⁹ Aspek inilah problem utama yang melanda Indonesia saat ini. Sebab, akibat tidak sadar dari pengaruh aliran, organisasi dan lembaga keagamaan selama ini, masyarakat tidak berani untuk mengekspresikan kebebasannya. Banyak orang bertaqlid pada sesuatu di luar dirinya, terutama pada budaya Arab, aliran, organisasi, dan lembaga keagamaan maenstream. Mereka secara individual tidak berani lepas dari bayang-bayang itu semua. Seolah merekalah yang mempunyai otoritas atas kebenaran, surga dan neraka.

Atas dasar kenyataan itu, sejatinya kita menyadari dan menyadarkan umat Islam Indonesia bahwa Islam sebenar-

¹⁰⁸Aliran, organisasi dan lembaga dikatakan memberi sumbangan positif, karena itu semua menjadi sarana dakwah Islam, baik pada masa lalu, maupun masa sekarang.

¹⁰⁹Masalah ini sudah dibahas di awal, pada sub bab: otonomisasi agama.

nya berkhithab pada individu, dan memberikan kebebasan mutlak pada individu “untuk” mengekspresikan keyakinan keagamaannya.¹¹⁰ Batas kebebasan beragama bagi individu adalah kualitas kesadaran individu itu sendiri. Beragama, memahami dan mengekspresikan pemahaman dan keyakinannya adalah haknya sendiri. Orang lain tidak boleh ikut campur, kecuali sebatas menghormatinya. Namun pada saat yang sama, dalam mengekspresikan hak asasinya, dia harus mempertimbangkan hak orang lain. Bukan orang lain yang bertugas membatasinya, melainkan dirinya sendiri.¹¹¹

b. Tujuan Beragama

Jika beragama dan kebebasan beragama merupakan hak asasi manusia, berarti pula manusia mempunyai hak dalam menggunakan agamanya. Untuk apa dia beragama bergantung pada manusia itu sendiri, dan itu tidak selalu sejalan dengan tujuan agama itu sendiri.

Agama berasal dari Tuhan dan diperuntukkan bagi manusia.¹¹² Fungsi agama bagi manusia tergantung pada hara-

¹¹⁰Mahmud Muhammad Thaha, “al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam”, dalam (*Nahwa Masyru’ Mustaqbalay li al-Islam: Thalâthah min al-A’mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Beirut-Libanon: Markaz Thaqafi al-‘Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 101-110. Menurut Soros kebebasan itu harus dibatasi. Abdul Karim Soros, *al-Siyâsah wa al-Tadâyyun: Daqâ’iq Nazariyyah wa Ma’zaq ‘Amaliyyah*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-‘Arabi, 2009), hlm. 142; Ada banyak ayat al-Qur’an yang menyatakan tanggung jawab individu dalam beragama, seperti al-An’an: 104; Yunus: 108; al-Isra’: 15; dan al-Naml: 92.

¹¹¹Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qirâ’ah Basyariyyah li al-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-‘Arabi, 2009), hlm. 184-199; Abdul Karim Soros, *al-‘Aqlu wa al-Humriyah*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, Mansyurat al-Jamal, 2009), hlm. 27-69; Abdul Karim Soros, *al-Siyâsah wa al-Tadâyyun*, hlm. 140-161.

¹¹²Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur’an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hlm. 118-138.

pan manusia terhadap agama itu sendiri. Harapan manusia terhadap agama tergantung pada problem kehidupan yang mereka hadapi yang kemudian mendorongnya mencari solusi alternatif dari agama. Karena problem kehidupan yang dihadapi manusia berbeda-beda, dan mengalami perubahan sesuai konteks ruang dan waktu, demikian juga fungsi dan penggunaan agama bergantung pada kondisi manusia berikut persoalan yang mereka hadapi sesuai ruang dan waktu.¹¹³

Pada dasarnya orang beragama bertujuan untuk mendapatkan petunjuk dari agama (*al-Qur'an*), sesuai dengan fungsi agama itu sendiri, yakni sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li-al-nas* dan *hudan li-al-muttaqin*).¹¹⁴ Terlepas apakah sebagai petunjuk atukah tidak, dalam prakteknya, orang beragama mengekspresikan keberagamaannya ke dalam tiga tujuan partikular:¹¹⁵ beragama untuk meningkatkan taraf hidup di dunia (*al-tadayyun al-masyi'ati*) atau beragama untuk kemaslahatan hidupnya (*al-tadayyun al-Mashlahi*); beragama secara epistemologi (*al-tadayyun al-ma'rifati*); dan beragama secara eksperimental (*al-Tadayyun al-Tajribati*).¹¹⁶

¹¹³Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Thawrah fi Mishra: 1952-1981*, Val-Yamin wa al-Yasari fi al-Fikri al-Dini (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hlm. 103.

¹¹⁴Menurut Abdul, ada empat bentuk petunjuk (*hidayah*): *Hidayah al-Thabi'i* dan *ilham al-fitri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya, *hidayah al-Hissi* (petunjuk indrawi), sebagai pelengkap bagi yang pertama, *hidayah al-'Aqli* (petunjuk akal), dan *hidayah al-Din* (petunjuk agama). Muhammad Abdul, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim, al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Juz. 1, cet. ke-2 (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 56-59; Hasan 'Abbas, *al-Mufassirin wa Madarisuhum wa Manahijuhum* (Aman-Urdun: Dar al-Nafa'is, 2007), hlm. 36-37.

¹¹⁵Abdul Karim Soros, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabanji (Beirut-Libanon: Mansyurât al-Jamal, 2009), hlm. 137-189.

¹¹⁶Ketiga model ini bisa disebut juga: agama badani; agama akal; dan agama hati. Abdul Karim Soros, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, hlm. 149.

Orang beragama dengan tujuan pertama berarti dia menghendaki agama berguna untuk meningkatkan taraf hidupnya. Bagi orang seperti ini, hidup beragama di dunia lebih baik daripada tidak beragama. Sebab, agama mengajarkan tentang hak-hak asasi manusia, hak beragama, hak hidup damai, dan hak-hak lainnya. Bagi orang yang berfikir seperti ini, agama yang tidak bermanfaat bagi dunianya, juga dinilai tidak bermanfaat bagi akhiratnya. Bagi dia, akhirat mengikuti dunia.¹¹⁷ Beragama secara epistemologi sebenarnya tidak jauh berbeda dengan yang pertama. Keduanya sama-sama mengharapkan sesuatu dari agama. Perbedaannya hanya terkait dengan sesuatu yang dinilai penting yang diharapkan manusia, serta cara memperolehnya. Model ini berfikir rasional dan tidak bertaqlid apalagi fanatis pada figur. Mutakallim dan filsuf mewakili model ini, sementara yang menjadi obyek utamanya adalah persoalan-persoalan teologis dan filosofis yang bersifat abstrak, seperti ketuhanan dan kenabian.¹¹⁸ Beragama model ketiga menjadikan agama sebagai ekspresi pengalaman dari ajaran batin agama. Model ini tidak menggunakan metode taqlid dan metode filsafat, melainkan menggunakan intuisi, dengan fokus kerjanya pada pengalaman. Ketika seseorang mengalami pengalaman keagamaan, dia akan meningkatkan keyakinannya. Ini berbeda dengan model kedua, dimana keyakinannya didahului kera-

¹¹⁷Contoh sederhana mengenai model ini adalah gagasan martin Luther dengan agama kristen protestannya. Abdul Karim Soros, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, hlm. 139-142; mengenai pengaruh kristen proteskan terhadap keidupan duniawi masyarakat eropa, lihat Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003); lihat juga, Anthony Gidden, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 147-226.

¹¹⁸Soros, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, hlm. 154.

guan. Pengalaman keagamaan model ini cukup bervariasi,¹¹⁹ bahkan lebih variatif dari dua yang pertama.¹²⁰

c. Nalar Islam Antroposentris-Transformatif

Jika beragama digunakan untuk tujuan yang berbeda-beda, sesuai kondisi manusia berikut persoalan yang dihadapinya, lalu bagaimana bentuk agama itu sendiri? Nilai pertanyaan ini terletak pada kenyataan, agama bagi manusia masih abstrak. Agama baru menjadi jelas hanya dalam hubungannya dengan Tuhan. Pelbagai aliran Islam klasik dan para pemikir individual kontemporer pun mencoba merumuskan bentuk agama Islam agar ia menjadi jelas bagi manusia.

Aliran sunni, yang menjadi aliran maenstream dalam dunia Islam, memahami Islam dengan cara membaginya menjadi tiga unsur: Iman, Islam dan Ihsan. Iman sebagai dasar bagi Islam dan Ihsan. Rukun iman terdiri dari enam rukun yang wajib diimani: Allah, Malaikat, Kitab-kitab-Nya, para Nabi dan Rasulnya, Hari akhir, dan qadla serta qodarnya. Islam terdiri dari lima rukun: membaca dua kalimat syahadat, mendirikan shalat, berpuasa di bulan romadan, membayar zakat, dan menunaikan ibadah haji. Sedang Ihsan terdiri dari banyak rukun, di antaranya membuaang duri dari jalan. Aliran muktazilah memahami Islam dengan cara membaginya menjadi lima unsur:¹²¹ tauhid, al-adl, al-wa'du wa al-wa'id, al-manzila baina al-manzilatain, dan al-amru bi

¹¹⁹Bukti mengenai variasi pengalaman keagamaan, lihat William James, (The Varieties of Religious Experience), *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

¹²⁰Soros, *al-Aql wa al-Hurriyah*, hlm.163-169.

¹²¹Qadh Abdul Jabbâr, *Syarhu Ushûl Al-Khomsah* (Maktabah Wahbah, Cairo, tt.)

al-ma'ruf wa al-nahyi 'an al-mungkar. Para *urafa'* dan sufi membaginya menjadi: Syari'ah, thariqah, dan haqiqah.

Seakan sebagai kritik terhadap konsep yang ditawarkan aliran Islam maenstream, para pemikir individual semacam Mahmud Saltut, Mahmud Muhammad Thaha, dan Abdul Karim Soros, menawarkan paradigma baru dalam merumuskan bentuk Islam.

Mahmud Saltut memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua unsur: akidah dan syari'ah. Yang pertama sebagai dasar, yang kedua sebagai cabang. Ajaran yang kedua harus dalam sinaran yang pertama. Akidah sebagai ajaran dasar yang bersifat teoritis, syari'ah sebagai ajaran sekunder (cabang) yang bersifat praksis. Keduanya sama-sama mempunyai ajaran pokok dan cabang. Yang masuk ke dalam ajaran pokok akidah adalah tauhid, sedang ajaran cabangnya adalah pembahasan yang berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran-ajaran pokoknya, seperti sifat Tuhan. Di antara ajaran pokok syari'ah adalah rukun Islam, hubungan sesama manusia, sesama muslim, dengan alam. Dan ajaran cabangnya berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran pokoknya.¹²²

Dengan menggunakan logika dikotomis yang sama, Mahmud Muhammad Thaha memahami Islam sebagai akidah dan hakikat (ilmu).¹²³ Kedua dimensi Islam versi Mahmud Muhammad Thaha terdiri dari tiga unsur lagi. Akidah terdiri dari tiga unsur: Islam, iman dan Ihsan; sedang Islam hakikat terdiri dari tiga unsur juga: *Ilmu al-yaqin*, *Ayn al-yaqin*,

¹²²Mahmud Saltut, *al-Islâm Aqidah wa Syari'ah* (Beirut: Dârul Fikr, 1996)

¹²³Mahmud Muhammad Thaha, "al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Beirut- Libanon: Markaz Thaqaifi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 83-84

dan *haqqul al-yaqin*.¹²⁴ Di atas itu semua ada Islam paripurna. Dengan demikian, ada tujuh level Islam menurut Thaha, dan dua istilah islam: Islam sebagai permulaan dan Islam sebagai yang terkahir. Islam yang permulaan berada di bawah tingkatan iman, sedang Islam pada tahap akhir merupakan puncak dari Islam paripurna.

Islam pada tahap akidah tersimpan dalam ayat-ayat madaniyah, sedang Islam pada tahap hakikah atau ilmu tersimpan dalam ayat-ayat makkiyah. Ayat-ayat makkiyah sebagai ayat-ayat dasar (*ushul*), sedang madaniyah sebagai ayat-ayat cabang (*furu'*).¹²⁵ Ayat-ayat makkiyah dikhithabkan pada kaum muslim, sedang ayat-ayat madaniyah dikhithabkan pada kaum mukminin. Karena kaum muslim kala itu belum ada, maka ayat-ayat makkiyah yang merupakan ayat-ayat dasar belum aplikatif, sehingga ia ditunda¹²⁶ pemberlakukannya sampai masanya datang. Lalu, didatangkan ayat-ayat furu', yakni ayat-ayat madaniyah. Jika makkiyah disebut risalah thaniyah, madaniyah disebut risalah pertama.

Abdul Karim Soros juga setali tiga uang dengan dua pemikir di atas. Sebagaimana yang lain, Soros memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua: Islam esensial dan Islam aksidental.¹²⁷ Islam esensial adalah suatu ajaran yang

¹²⁴Pengertian ketiga terma ilmu ini, lihat Mahmud Muhammad Thaha, *Risalah al-Shalat*, dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Beirut-Linanon: Markaz Thaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 259-260.

¹²⁵Mahmud Muhammad Thaha, *Tathwir syari'ah al-Ahwal al-Syakhsiyah*, dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Beirut- Libanon: Markaz Thaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007), hlm. 304-307.

¹²⁶Mahmud Muhammad Thaha memahami nasakh sebagai penundaan, bukan penghapusan.

¹²⁷Islam esensial disebut juga Islam akidah, sedang Islam aksidental disebut Islam historis. Abdul Karim Soros, *Basth al-Tajribati al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 121.

tidak mungkin menjadi agama jika sesuatu itu tidak ada, dan ajaran itu tidak mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang esensial bagi agama. Sedang Islam aksidental adalah suatu ajaran yang bisa dan mungkin mengambil bentuk lain, selain bentuk yang sudah ada, dan tanpa itu, agama tetap bisa menjadi agama.

Islam esensial meliputi tiga unsur: akidah, bahwa manusia merupakan hamba, bukan Tuhan; akhlak, bahwa akhkirat adalah tujuan hakiki; dan fiqh, bahwa Islam mempunyai maqasyid syari'ah yang meliputi agama, akal, keturunan, harta, dan jiwa. Ketiga unsur ini tidak mengalami perubahan, dan tanpa ketiganya, Islam tidak bisa dikatakan sebagai agama. Sedang Islam aksidental meliputi bahasa, budaya, konsep dan pembuktian, peristiwa sejarah yang disinyalir dalam al-qur'an, peristiwa dialog mukmin kafir, hukum-hukum fiqh, kemampun mukhathab, dll. Unsur-unsur itu semua mengalami perubahan, dan tanpa itu semua, Islam masih bisa disebut agama, dan bisa mengambil aksiden-aksiden lain.¹²⁸

Pelajaran penting yang bisa diambil dari rumusan teoritis nalar agama Islam di atas adalah cara berfikirnya yang trikotomis dan dikotomis, dan semuanya merujuk pada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan hadis. Mereka menalar Islam dengan cara membedakan dan memecah ajarannya menjadi unsur-unsur spesifik, sembari memberikan penekanan pada unsur tertentu yang menjadi poin esensial bagi Islam, dan memberi nilai positif pada unsur lainnya selama masih terkait dengan unsur esensial Islam.

Model berfikir seperti ini, disatu sisi dapat menghindari kesalahan dalam meyakini dan mengekspresikan keyakinan

¹²⁸Soros, *Basth al-Tajribati al-Nabawiyah*, hlm. 55-121.

agamanya, tetapi juga bisa terjebak pada kesalahan fatal. Kesalahan fatal terjadi ketika sesuatu yang aksiden atau sekunder diyakini sebagai sesuatu yang esensial dari agama, apalagi kemudian disakralkan melebihi sakralitas esensinya.

Jika diperhatikan, rumusan agama Islam yang ditawarkan aliran-aliran dan para pemikir di atas mengalami pergeseran paradigmatis. Pada awalnya, rumusan-rumusan teoritis itu masih memusat pada Tuhan, belakangan mulai fokus pada manusia. Trikotomi rumusan sunni: tauhid, Islam dan Ihsan dengan jelas memusat pada tuhan, begitu juga rumusan dikotomis Mahmud Saltut, karena akidah menjadi dasar bagi syari'ah. Rumusan yang mulai lebih praktis dan memusat pada manusia dilakukan Mahmud Muhammad Thaha. Thaha menjadikan Islam sebagai upaya memanusiaikan manusia secara individual. Rumusan Abdul Karim Soros mulai bertambah praktis lagi, karena unsur dasar Islam esensial secara jelas membahas mengenai hak asasi manusia yang tertuang dalam *ushul al-khamsah*.

Kini manusia tidak lagi berfikir dalam kerangka taklif, yang menjadi paradigma berfikir yang memusat pada Tuhan. Kini manusia berfikir dalam kerangka hak, maka yang sejatinya menjadi pusat pembicaraan agama adalah manusia berikut hak-hak asasinya.¹²⁹ Dengan tetap menghargai, dan dalam konteks tertentu melanjutkan model-model rumusan nalar Islam di atas, terutama model yang mulai memusat pada manusia, penulis lebih memilih memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua kategori yang menitikberatkan pada subyek, Tuhan dan manusia. Maka muncullah dua model nalar Islam: Islam *teosentris-eskatologis* dan Islam *antroposentris-transformatif*. Yang pertama menjadikan Tuhan

¹²⁹Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hlm. 118-138.

dan kehidupan akhirat sebagai titik sentral pembahasannya, yang kedua menjadikan manusia dan kehidupannya sebagai titik sentral pembahasannya.

1) **Islam Teosentris-Eskatologis**

Di masa Arab pra-Islam, masyarakat hidup dalam tradisi suku. Suku menjadi segala-galanya sehingga tuntutan suku terhadap setiap individu yang ada di dalamnya senantiasa membuat anggota suku mematuhi ketetapan yang diputuskannya sebagai keputusan sakral. Demi suku setiap individu dituntut rela mengorbankan dirinya berperang melawan musuh yang hendak menghancurkan sukunya.

Salah satu ketentuan suku yang menjadi keputusan sakral bagi warganya adalah menyembah Tuhan yang menjadi sesembahan suku. Sejarah mencatat, pelbagai suku yang ada saat itu memiliki sesembahan yang berbeda satu sama lain, bahkan sesembahan yang beredar di kalangan masyarakat berjumlah 356 patung. Dengan jumlah sesembahan sedemikian banyaknya, tidak salah jika dikatakan bahwa masyarakat Arab pra-Islam menganut paham *politeisme*, paham banyak Tuhan. Istilah Tuhan yang masih bermakna umum memang layak digunakan dalam tradisi masyarakat yang menganut paham *politeisme*. Setiap suku mempunyai nama bagi Tuhan sesembahannya. Ada Tuhan Lata, Uzza, Manat, dsb. Konon, nama Allah bagi Tuhan suku tertentu juga telah muncul saat itu.¹³⁰ Inilah yang menjadi persoalan utama Muhammad sebagai pembawa risalah Tuhan di awal dakwahnya.

Menyadari suku begitu dominan dalam menentukan keyakinan anggotanya, Muhammad menyebarkan konsep ke-

¹³⁰Nama tuhan "Allah" sebenarnya telah ada sebelum kehadiran Muhammad yang dikenal sebagai dewa suku Quraisy. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasir (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 126-127.

tuhanan yang baru secara rahasia untuk menghindari perlakuan para pembesar suku. Mula-mula Muhammad mengajak sanak keluarganya untuk mengenal Tuhan, mulai dari istrinya Khadijah, Ali bin Abi Thalib, dsb. Tentu tidak semua keluarganya menerima ajaran Muhammad, seperti pamannya, Abu Thalib, dan Abu Jahal hanya sekedar contoh.¹³¹

Secara konseptual, Tuhan yang ditawarkan Muhammad terangkum dalam kalimat “tidak ada Tuhan selain Allah”. Kalimat ini mengandaikan dua prinsip, “penafian” dan “penetapan”. Prinsip “penafian” diperlukan untuk menolak penggunaan konsep Tuhan yang masih bersifat umum, lantaran konsep seperti itu memberikan peluang munculnya banyak Tuhan yang berada di bawahnya. Disusul dengan prinsip “penetapan”, yakni menetapkan bahwa yang berhak menyandang nama Tuhan hanyalah Allah. Konsep ini menjadi cikal bakal lahirnya paham *monoteisme*. Dalam konsep ini, Allah menjadi satu-satunya Tuhan yang layak dan wajib disembah masyarakat Islam.

Setelah Muhammad wafat, generasi belakangan masih menjadikan persoalan ketuhanan sebagai titik sentral pembahasan, tentunya dengan penekanan berbeda. Kalau pada periode Muhammad sebagai periode penegasan ketuhanan Allah dan penolakan ketuhanan yang lain, pada periode selanjutnya penekanan pembahasan berkaitan erat dengan konsep “esensi dan ke-esaan” Allah. Apakah yang dimaksud Allah dan Esa, apakah Esa dari segi dzat, sifat atau nama. Konon, persoalan ini dipicu oleh berkembangnya paham *dualisme* dalam konsep ketuhanan yang memasuki keyakinan umat Islam yang berasal dari tradisi luar Islam.

¹³¹Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddadât wa Talliyât*, cet. Ke-2 (Beirut: al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 57-67.

Menanggapi persoalan ini, muncullah pelbagai aliran kalam, sebagian di antaranya Asy'ariyah dan Mu'tazilah sebagai dua aliran besar yang mewarnai perjalanan sejarah teologi Islam. Kendati menggunakan paradigma berbeda, secara metodologis kedua aliran ini menggunakan metode berfikir yang sama, yakni metode dialektika,¹³² yang mengandaikan adanya dua pihak yang saling berdebat. Dengan metode ini, dua aliran kalam tersebut berada dalam posisi mempertahankan ajaran yang dianutnya dari serangan luar, baik dari tradisi Kristen maupun filsafat.

Kedua aliran kalam ini juga mempunyai tujuan yang sama, yakni menjaga kemuliaan Allah, baik dari segi zat, sifat maupun nama-Nya. Mereka bertujuan untuk membela Allah sebagai Tuhan Yang Esa dalam segala hal. Allah adalah Tuhan satu-satunya yang tidak terpengaruh oleh sesuatu di luar diri-Nya. Dia adalah *Wajib al-Wujūd bi Dzâtihi*, sementara yang lainnya adalah *Mumkin al-Wujūd bi Ghairihi*. Allah menjadi pusat eksistensi yang membawahi eksistensi-eksistensi lain selain diri-Nya. Pola pikir seperti ini disebut paradigma Islam *teosentris*. Dalam paradigma ini, Tuhan menjadi pusat eksistensi.

Selain membicarakan persoalan ketuhanan, orang dulu juga selalu menjadikan persoalan kehidupan sesudah mati sebagai pusat perbincangan. Pola pikir seperti ini bersifat *eskatologis*, yakni suatu nalar keislaman yang berorientasi pada kehidupan akhirat ketimbang kehidupan di dunia *fana'* ini.

¹³²Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqâl, Fi mâ Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittishal*, Dirasah wa Tahkik: Muhammad Imarah (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972); hlm. 46; Yusuf Musa, *Baina al-Dîn wa al-Falsafah, Fi Rakyi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasith*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. Ke-2, 1968, hlm. 93; pembahasan mengenai metode dialektika, lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 78-93.

Nalar ini didasarkan pada pernyataan al-Qur'an bahwa "dunia *fana*" ini merupakan sarana menuju "akhirat", karena akhiratlah kehidupan yang hakiki.

Paparan di atas memberikan gambaran betapa orang dulu tidak hanya berhenti pada nalar Islam *teosentris* yang bersifat teologis saja. Mereka juga bergumul dengan tataran *eskatologis*. Atas dasar itu, model nalar keislaman klasik bersifat *teosentris-eskatologis*.

2) Islam Antroposentris-Transformatif

Karena lebih mendahulukan kehidupan akhirat ke-timbang dunia *fana'*, nalar Islam *teosentris-eskatologis* tidak bisa memberikan sumbangan yang solutif bagi kehidupan manusia di muka bumi *fana'* ini. Lantaran nalar ini membuat orang "melupakan dunia", sembari berlomba-lomba beribadah untuk mengejar kebahagiaan akhirat.

Model nalar seperti ini pada gilirannya mengukuhkan slogan bahwa umat Islam terbelakang disebabkan mereka berpegang pada agama, sementara orang-orang luar mengalami kemajuan disebabkan mereka meninggalkan agama.¹³³ Dunia Barat kini mengalami puncaknya dalam kehidupan dunia. Kebebasan berfikir, teknologi, sikap dan pola pikir toleransi, dan demokrasi menjadi slogan yang umum mereka konsumsi dalam kehidupan dunia. Sebaliknya, slogan-slogan seperti ini dipandang tidak penting untuk dibanggakan masyarakat Islam. Slogan itu dipandang sebagai sesuatu yang sekuler yang lepas dari ajaran agama. Di sinilah perbedaan yang tidak sempat kita pahami, yang sejatinya menjadi pelajaran berharga bagi umat Islam. Mengapa kita tidak menyerukan

¹³³Muhammad Abed al-Jabiri, *Isykalīyât al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āsyir* (Beirut-Libanon: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), hlm.129-140.

kemajuan, dan pada saat yang sama, tetap berpegang pada agama? Bukankah dengan kemajuan kita bisa menciptakan hidup bebas tidak tertindas sehingga kita bisa menentukan bahkan menciptakan jati diri kita sendiri bukan oleh orang lain?

Agar umat Islam mengalami kemajuan, jalan menuju kesana harus dibuka, dengan cara mengubah pandangan dunia yang cenderung *teosentris-eskatologis* murni. Pandangan yang selama ini mewarnai kesadaran umat Islam bahwa dunia yang hakiki adalah akhirat dan di sana kita bakal mendapat pahala, tidak bakal mengubah realitas kehidupan umat Islam selama hidup di dunia, lantaran dunia hanyalah sebagai sarana yang tidak begitu penting dicari. Kendati tidak menafikan aspek eskatologis yang menjadi salah satu dimensi penting ajaran Islam, pandangan seperti ini harus diperbaiki dan perlu dinyatakan bahwa dunia material ini menjadi salah satu prasarat utama dalam meraih keberhasilan menuju akhirat. Boleh saja kita meyakini adanya akhirat, namun dunia akhirat tidak sejatinya mengendalikannya hidup di dunia. Dunia adalah dunia. Kelak tanpa disadari, keberhasilan kita di dunia bakal berimplikasi terhadap kehidupan akhirat.

Kesadaran seperti ini sebenarnya mulai muncul di kalangan pemikir Arab kontemporer. Begitu masyarakat Arab yang konon menjadi pemegang otoritas atas Islam mulai menemui kegagalan dan menyadari kegagalannya dalam menghadapi persoalan tradisi dan modernitas, terutama sejak kekalahan mereka atas Israel pada tahun 1976,¹³⁴ para pemikir Arab mulai mempertanyakan relevansi nalar Islam *teosentris-eskatologis* dan mulai mencari model paradigma baru yang dapat menjawab pelbagai persoalan kontemporer yang mereka

¹³⁴*Ibid.*, hlm. 55.

hadapi. Salah satu persoalan mendesak yang mereka hadapi saat ini adalah persoalan kemanusiaan. Tuhan tidak perlu dibela.¹³⁵ Manusialah yang perlu mendapat pembelaan,¹³⁶ agar umat Islam tidak menjadi umat terbelakang. Menurut mereka, kegagalan umat Islam saat ini disebabkan mereka masih patuh dengan paradigma lama sehingga umat Islam acapkali mengidealkan masa lalu umat Islam yang pernah mengalami puncak keemasannya di masa silam.¹³⁷

Dalam menghadapi persoalan modernitas, mereka tidak lagi mengacu pada paradigma lama yang mulai usang, bahkan perannya dipertanyakan dalam menjawab persoalan kontemporer. Mereka mulai melirik paradigma baru yang dipandang mampu menggantikan paradigma lama.¹³⁸ Di an-

¹³⁵Di Indonesia pernyataan ini diungkapkan Gus Dur. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

¹³⁶Meminjam bahasanya Abdul Karim Soros, Islam sekarang bukan Islam yang bertumpu pada *taklif*, sebagaimana Islam klasik, melainkan Islam yang bertumpu pada hak. Bukan apa yang diwajibkan pada manusia, melainkan apa hak manusia. Abdul Karim Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadāyūn: Daqā'iq Na-dlariyyah wa Ma'zaq Amaliyyah* (Beirut: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 201-202.

¹³⁷Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Ilham Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4-10.

¹³⁸Terkait dengan masalah ini, ada tiga model wacana yang berkembang di dunia Arab kontemporer terutama tentang bagaimana dunia Arab menyikapi problem tradisi dan modernitas: *Pertama*, wacana yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu dianggap tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab kontemporer. Wacana ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Model wacana ini disebut wacana transformatif. Wakil-wakilnya adalah kalangan yang berhaluan marxis, seperti Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, Adonis dan Shibly Shumail. *Kedua*, wacana yang menginginkan bersikap akomodatif dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut wacana ini masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tentunya dengan merekonstruksi beberapa sisi tradisi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Model kedua ini disebut wacana reformatif, dengan tokoh-tokohnya: Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Al-Jabiri, M.

tara pemikir yang menawarkan paradigma baru adalah Hassan Hanafi. Pencetus kiri Islam ini menawarkan paradigma Islam yang bercorak *antroposentris*. Paradigma ini menjadikan manusia sebagai pusat eksistensi, dan manusia dipandang sebagai tujuan hakiki ajaran Islam. Dia acapkali menggunakan istilah “dari Tuhan ke Manusia”. Paradigma ini bercorak humanis. Penafsiran dan wacana tafsirnya harus mengarah pada pembebasan manusia dari kekangan paradigma lama yang acapkali mengebiri manusia demi memberikan otoritas penuh pada Tuhan.

Nalar Islam *antroposentris* ini selanjutnya dijadikan pijakan dalam menawarkan nalar Islam yang khas Nusantara. Dalam arti, Islam yang bisa diterima masyarakat Nusantara dan dapat menggerakkan pola kehidupan mereka, sebagaimana Kristen Protestan menggerakkan umat Kristiani berfikir rasional dalam menjalani perintah Tuhan di alam *fana'* ini. Dengan semangat yang sama, untuk menegaskan ide-ide transformasi Islam, Hassan Hanafi menggunakan istilah pembalikan, “dari *baqa'* ke *fana'*”, “dari akidah ke revolusi”, dan “dari teks ke realitas”. Islam praksis seperti ini disebut nalar Islam *transformatif*. Yakni suatu nalar Islam yang bercorak praksis dan bertujuan menggerakkan manusia secara

Benis, Hasyim Saleh, Abdul Kebir Katibi dll. *Ketiga*, wacana yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan cara kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini didasarkan pada asumsi bahwa kegagalan dunia Arab saat ini disebabkan mereka meninggalkan al-Qur'an-Hadits dan mengambil secara total modernitas yang berasal dari dunia luar, bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini disebut wacana ideal-totalistik, dengan tokoh-tokohnya M. Ghazali, Sayyid Qutub, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa, dll. Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, hlm. 4. Lihat juga Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001), hlm. 32.

aktif dan revolusioner dalam menjalani kehidupan di dunia *fana'*. Jadi, nalar Islam *antroposentris* tidak hanya berbicara mengenai manusia secara teoritis, tetapi juga secara praksis. Perpaduan keduanya ini disebut nalar Islam *antroposentris-transformatif*, sebuah model paradigma Nalar Islam Nusantara baru, yang penulis tawarkan.

Model nalar Islam *antroposentris-transformatif* ini melibatkan tiga unsur terkait: Tuhan, alam, dan manusia. Tuhan diletakkan pada posisi puncak eksistensi, alam sebagai kreasi Tuhan, dan manusia sebagai pelaksana pesan moral dan legislasi Tuhan. Berbeda dengan nalar Islam *teosentris-eskatologis*, nalar Islam *antroposentris-transformatif* meletakkan Tuhan sebagai penggerak bagi manusia untuk menjalankan pesan moral dan legislasi Tuhan di kerajaan manusia ini, bukan sebagai eksekutor Tuhan sebagaimana acapkali dijadikan jargon kalangan penganut nalar Islam *teosentris-eskatologis*, yang kini menjelma dalam Islam transnasional. nalar Islam *antroposentris-transformatif* menyerahkan peran eksekusi pada Tuhan di akhirat kelak sebagai hari pembalasan. Yang berhak dijalankan manusia selama di dunia ini hanyalah pesan moral dan legislasi demi menjaga keseimbangan alam sebagai kreasi-Nya dan agar keharmonisan dan kesejahteraan hidup masyarakat tetap terjamin.

Dalam nalar Islam *antroposentris-transformatif*, Tuhan tidak harus diletakkan sebagai pemegang otoritas penuh atas kehidupan manusia. Tuhan diletakkan sebagai *uswatun hasanah* bagi manusia dalam menjalani hidupnya di dunia ini. Manusia diharapkan menjaga keseimbangan alam dan manusia sendiri dengan cara-cara yang memberikan kemanfaatan bagi orang lain, misalnya tidak menebang hutan secara liar, tidak membuang sampah sembarang di sungai, dan

menghindari penindasan terhadap pihak lain, termasuk yang tidak seagama atau tidak sealian. Bukankah Nabi sebagai pemegang amanah Tuhan mendefinisikan “orang Muslim adalah orang yang mampu menyelamatkan orang lain, melalui tangan dan lisannya” ?

Rumusan nalar Islam *antroposentris-transformatif* ini cukup relevan dengan realitas kekinian. Bukan hanya karena manusia sekarang berfikir dalam kerangka hak, tetapi juga karena orang sekarang berfikir praksis, dan menjadikan agama sebagai sarana meningkatkan taraf kehidupan di dunia. Manusia sekarang lebih dekat pada beragama secara *mashlahi* (*tadayyun mashlahi*) atau beragama untuk meningkatkan taraf hidupnya (*Tadayyun masyi'ati*) daripada beragama secara epistemologi (*tadayyun ma'rafi*) dan beragama secara eksperimental (*tadayyun tajribati*). Orang sekarang bertanya, apa yang diberikan agama pada kita, agar hidup kita meningkat, daripada bertanya, apa beban yang diberikan agama pada kita. Tentu saja, pola pikir seperti itu tidak berarti menegaskan peran Tuhan dalam beragama.

Nalar Islam *antroposentris-transformatif* inilah yang penulis maksud Nalar baru dalam konteks berislam di Nusantara kekinian dan ke depan. Dalam nalar Islam Nusantara, Islam harus menjadikan manusia sebagai pusat ajaran, karena itu diperlukan adanya pembelaan Islam terhadap manusia berikut hak-hak asasinya, khususnya manusia yang ada di Nusantara.

Bagaimana cara menemukan pesan agama yang benar-benar membela manusia berikut hak-hak asasinya di Nusantara, disela-sela dominasi nalar Islam *teosentris-eskatologis*?

d. Pembacaan Manusiawi Terhadap Islam

Pesan agama, terutama agama samawi, terdapat dalam kitab sucinya. Agar yang ditemukan dalam kitab sucinya adalah pesan yang berbicara mengenai manusia, dan apa yang diberikan agama pada manusia, agama harus dilihat dengan menggunakan kacamata manusia, yang oleh Syibistari disebut pembacaan manusiawi terhadap agama (*qirâ'ah basyariyyah li al-Din*). Pembacaan manusiawi adalah pembacaan yang melihat agama dalam konteks kepentingan manusia. Dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan sebaliknya, dari Tuhan menuju manusia.¹³⁹

Model pembacaan manusiawi terhadap agama sangat urgen, khususnya untuk menggali pesan kemanusiaan Islam yang selama ini belum terungkap secara maksimal karena dominasi pembahasan yang terfokus pada persoalan ketuhanan. Dalam konteks Islam, agama terwadahi dalam al-Qur'an dan al-hadis. Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang diturunkan pada Nabi Muhammad, dan diperuntukkan bagi umat manusia agar mereka mendapat petunjuk dalam hidupnya. Bagi Tuhan dan Muhammad, al-Qur'an sudah jelas pada dirinya, baik mengenai asal usulnya maupun pesannya. Sementara yang sudah jelas bagi manusia hanya asal usulnya, bahwa ia berasal dari Tuhan, tetapi tidak pesannya. Pesan Tuhan di dalam al-Qur'an masih dalam proses pencarian. Karena itulah, posisi Muhammad bukan hanya sebagai penerima, tetapi juga sebagai penjelas, agar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an dapat dipahami manusia. Melanjutkan tugas Nabi Muhammad, para ulama' mulai dahulu kala hingga saat ini, berlomba-lomba menggali pesan Tuhan di dalam al-Qur'an

¹³⁹Syekh Muhammad Mujtahid al-Syibistari, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabi, 2009), hlm. 11, 102-106.

agar pesannya menjadi jelas bagi manusia. Jika Nabi Muhammad menggunakan dirinya sendiri, para ulama' menggunakan tafsir dan takwil dalam menggali pesan Tuhan.

Tafsir adalah penjelasan terhadap pesan Tuhan dalam al-Qur'an sesuai kemampuan manusia. Di satu sisi, kemampuan manusia bertingkat-tingkat dan kecenderungannya berbeda-beda, di sisi lain, al-Qur'an mengandung pesan yang begitu kaya. Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan "al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat". Dua kondisi subyek dan teks itu membuat kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga berbeda-beda.¹⁴⁰

Prinsip tafsir dan kondisi teks ini menggambarkan kekayaan makna dan pesan al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan, sehingga kendati lautan dijadikan tinta untuk menulis wahyu Tuhan, air laut itu akan habis sementara pesan Tuhan tidak akan habis ditulis. Namun adagium itu tidak mempunyai arti pada dirinya ketika tafsir menjadi teori disiplin yang bersifat "teologis" dan "fiqhiyah". "Teologis", karena ia dianggap sebagai yang sakral, dan "fiqhiyah", karena ia bisa dijadikan ukuran menilai keabsahan teori lain.

Di akui atau tidak, tafsir hanya mampu mengungkap satu sudut atau wajah al-Qur'an, sebagaimana seseorang yang berada pada arah tertentu hanya mampu melihat sisi tertentu dari sebuah benda yang ada di depannya. Ketika tafsir sudah "menteologi", ini pada gilirannya membuat semakin sempitnya makna al-Qur'an, pada saat yang sama, ia sema-

¹⁴⁰Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. XV.

kin memperlebar “wilayah yang tak terpikirkan”.¹⁴¹ Di sini lah pentingnya pembacaan baru atas “wilayah yang tak terpikirkan” dari al-Qur’an, sehingga al-Qur’an bakal mampu menjawab pelbagai tantangan modern yang kian kompleks. Apalagi, Nabi tidak hanya menganjurkan kita menggunakan ijtihad dalam memutus sesuatu yang tidak terdapat “secara harfiah” di dalam al-Qur’an, tetapi juga memberi satu pahala pada tindakan ijtihadnya saja, lebih-lebih jika ijtihadnya benar. Sejalan dengan anjuran Nabi, Ali bin Abi Tholib menyatakan, “*al-qur’an bayna daftay al-Mushaf la yanthiq, innama yanthiqu (yatakallamu) bihi al-Rijal*”. Kekayaan makna al-Qur’an, menurut Ali, tidak akan ada artinya jika ia tidak digali, karena pada dasarnya, al-Qur’an adalah sesuatu yang mati. Manusialah yang bertugas mengungkap pesan al-Qur’an agar ia hidup dan berfungsi memberi petunjuk pada umat manusia yang hidup. Di antara alat baca yang bakal mampu menghidupkan teks (al-Qur’an) yang mati itu adalah takwil dan hermeneutika. Hermeneutika inilah yang dimaksud pembacaan manusiawi terhadap agama.¹⁴²

Tentu saja, istilah penggunaan pembacaan manusiawi ke dalam studi agama, khususnya Islam, menuai masalah. Selama ini muncul keyakinan yang mendarah daging di kalangan umat Islam, tafsir dan takwil sebagai teori yang sakral karena keduanya berasal dari Tuhan yang tertuang dalam al-Qur’an, sedang hermeneutika, karena lahir dari luar al-Qur’an, apalagi dari tradisi Barat, dinilai profan. Sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang suci, seperti al-Qur’an. Di sinilah muncul problem. Jika takwil yang menda-

¹⁴¹Mengenai istilah wilayah yang tak terpikirkan dan penggunaannya ke dalam studi Islam, lihat. Muhammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), hlm. 11-36

¹⁴²al-Syibistari, *Qirā’ah Basyariyyah li al-Din*, hlm. 11.

pat dukungan al-Qur'an saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir,¹⁴³ apalagi hermeneutika.

Namun perlu digaris bawahi, tafsir bukan teori yang sakral dan absolut. Ia tidak jauh berbeda dengan teori lain pada umumnya. Legitimasi tafsir dari al-Qur'an tidak sekuat legitimasi al-Qur'an terhadap takwil. Takwil adalah "anak kandung" al-Qur'an, yang tersingkir oleh tafsir yang sudah menteologi, dan kemudian menjadi "anak tiri". Begitu juga hermeneutika. Kendati tidak mendapat legitimasi normatif dari al-Qur'an, semangat hermeneutika pada prinsipnya sejalan dengan semangat setiap tindakan menemukan pesan Tuhan di dalam al-Qur'an.¹⁴⁴ Karena itu, patut dicurigai setiap orang yang mencurigai penggunaan takwil dan hermeneutika dalam studi al-Qur'an.

Daripada mengambil dan membuang salah satunya, lebih arif memadukan ketiganya. Perpaduan ketiga teori interpretasi teks itu: tafsir, takwil, dan hermeneutika akan dapat mengungkap sebagian pesan al-Qur'an yang selama ini "belum terpikirkan". Kendati tidak mampu menemukan pesan hakiki yang memang hanya milik Tuhan dan Nabi Muhammad, paling tidak, perpaduan ketiganya bisa menemukan pesan komprehensif yang masih dalam lingkup medan semantik al-Qur'an. Pesan yang ditemukan tafsir bersifat "semi obyektif", pesan yang ditemukan takwil bersifat "mistis", dan pesan yang ditemukan hermeneutika bersifat "praksis". Pe-

¹⁴³Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 146-158.

¹⁴⁴Mengenai hermeneutika, argumen keabsahan penggunaannya serta contoh penggunaannya dalam studi al-Qur'an, lihat. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); dan Aksin wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

san “semi obyektif” sebagai pengikat terhadap “pesan hakiki” dari al-Qur’an, pesan “mistis” sebagai pengikat agar manusia tidak terlalu jauh dari “pemilik pesan”, dan pesan “praksis” sebagai “pelaksana pesan” di bumi yang kian berubah tanpa kendali ini. Pesan “semi obyektif” dan pesan “semitis” sudah banyak beredar di kalangan umat Islam, melalui tafsir dan tasawuf. Tetapi, pesan “praksis” masih dalam proses penggalian dan perumusan bentuk. Di sinilah nilai pentingnya penggunaan pembacaan manusiawi semacam hermeneutika dalam menggali pesan Tuhan dalam al-Qur’an.

Apa pesan kemanusiaan yang bersifat praksis yang diberikan Islam pada manusia berkaitan dengan hak hidupnya di Nusantara?

e. Pesan Damai: Dari Islam Untuk Manusia

Sebenarnya ada banyak hak asasi manusia yang berkaitan dengan hidup, termasuk hak kebebasan berpendapat, hak mendapatkan penghidupan yang layak, hak merdeka dari penjajahan, tetapi yang menjadi bidikan utama dalam hal ini hanyalah hak hidup damai. Jika beragama tidak ada artinya tanpa disertai kebebasan mengekspresikan keyakinan keagamaannya, begitu juga hidup tidak ada artinya jika kehidupannya penuh dengan ketakutan dan kekerasan. Jika beragama adalah hak asasi manusia, sejatinya agama terutama Islam *antroposentris-transformatif* juga memberikan manusia hak hidupnya yang damai.

Karena Islam Nusantara yang beredar selama ini berwujud keras, sementara masyarakat Nusantara menginginkan kehidupan yang damai, maka dengan nalar Islam *antroposentris-transformatif* sudah saatnya kita memaknai kembali wajah Islam itu, dengan menggunakan semangat pembacaan

manusiawi terhadap konsep Islam dalam al-Qur'an, dan dalam konteks Nusantara.

Secara etimologi, kedamaian selalu berhubungan dengan kekerasan. Munculnya kata “damai”, disebabkan adanya kata “keras”. Hubungan dialektis ini merupakan konsep-kwensi logis prinsip penciptaan alam ini oleh Tuhan dengan prinsip “berpasang-pasangan”. Analog dengan konsep ini secara linguistik bisa dinyatakan, kedamaian dan kekerasan di bumi ini merupakan keadaan yang tidak mungkin bisa dihapus, karena menghapus kekerasan berarti pula menghapus kedamaian.¹⁴⁵ Yang mungkin dilakukan adalah bagaimana menjadikan Islam sebagai sarana mengurangi kekerasan, dan menciptakan kedamaian?

Ada tiga bentuk kekerasan yang bisa kita lansir disini.¹⁴⁶ *Pertama*, kekerasan wacana. Sebuah wacana, meminjam analisis Foucault, bukan hanya sekedar pernyataan dan ide-ide segar, tetapi sesuatu yang memproduksi yang lain. Pengetahuan atau wacana selalu mempunyai efek kuasa sebaliknya kekuasaan selalu membutuhkan dan memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Tentunya kekuasaan yang dimaksud dalam pandangan Foucault adalah dalam pengertian fungsional, bukan kepemilikan sebagaimana dipahami

¹⁴⁵Jauh-jauh sebelumnya al-Qur'an telah mengisahkan kekerasan yang terjadi antara dua keturunan Adam, Qabil dan Habil. Habil tega membunuh saudaranya sendiri, Qabil, karena Habil menolak aturan kawin silang yang ditentukan Adam antara anak kembarnya. Akibatnya, terjadilah pembunuhan. Inilah kekerasan pertama dalam sejarah manusia. Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin (Yogyakarta: Ananda, 1982).

¹⁴⁶Model-model kekerasan yang hendak penulis gunakan dalam tulisan ini merupakan elaborasi dari model analisis wacana Foucault dan Hassan Hanafi. Tentang konsep Foucault, lihat Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 65; Tentang konsep kekerasan dan kedamaian Hassan Hanafi, lihat karyanya, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 53.

Karl Marx. Dengan pemahaman seperti ini, pada gilirannya, kekuasaan beroperasi tidak secara *represif*, sebaliknya secara halus, sehingga kalangan awam tidak menyadari bahwa mereka dibentuk oleh kekuasaan. Alasannya jelas, karena kekuasaan berjalan melalui *normalisasi* dan *regulasi* dengan simbol wacana, sehingga masyarakat dikontrol tidak melalui fisik, tetapi melalui semacam aturan-aturan, prosedur, mekanisme dan lain sebagainya.¹⁴⁷

Dengan kata lain, wacana menentukan pandangan kita mengenai suatu obyek, memasukkan mana yang layak masuk dan mana yang layak dikeluarkan. Inilah satu strategi diferensiasi yang pada gilirannya melahirkan efek dominasi dan marjinalisasi. MUI, yang di samping mendapat mandat normatif “al-Ulama’ Warasa al-Ambiya” juga dari pemerintah, merasa berhak menentukan pemahaman yang benar tentang agama, menentukan obyek bahasan dan berhak memberi label sesat Ahmadiyah yang berada dalam posisi marjinal di Indonesia. Hasil fatwa MUI pun akhirnya menjadi wacana yang berpotensi menguasai ranah pemikiran keislaman di Indonesia dan bahkan juga mempunyai kuasa membentuk realitas. Gerakan massa organisasi Islam menghancurkan organisasi Ahmadiyah tidak bisa dibendung terjadi dimanamana hanya berbekal fatwa MUI. Hal itu terjadi lantaran wacana tersebut juga mendapat legitimasi formal dari penguasa (dalam pengertian formal), sehingga wajar jika ia juga berpotensi menguasai.

Model kedua dan ketiga¹⁴⁸ meminjam tipologi Hassan hanafi adalah “oppressive violence” dan “revolutedonary violence”. Yang pertama, “oppressive violence” bermakna

¹⁴⁷Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. 65.

¹⁴⁸Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, hlm. 53.

kekerasan yang menindas, dan umumnya dilakukan penguasa. Ia dijalankan dengan dua jalur,¹⁴⁹ jalur budaya dan jalur ideologi.¹⁵⁰ Kekerasan melalui jalur ini bergerak di wilayah yang tidak disadari sebagai kekerasan bahkan kekerasan dalam bentuk ini acapkali subur, justru di samping karena dijalankan melalui normalisasi dan regulasi, juga didukung ketidaksadaran masyarakat itu sendiri.¹⁵¹ Prinsip “stabilitas nasional” era Soeharto, jargon “stabilitas politik” Megawati, dan jargon “bersatu kita bisa” yang dipopulerkan SBY adalah salah satu contohnya.

Kekerasan bentuk *kedua*, “*revolteonary violence*” adalah gerakan kritis masyarakat bawah yang berjuang menuntut keadilan dan demokrasi. Gerakan ini dikatakan kekerasan lantaran mereka menjalankan tujuannya tanpa diatur sedemikian rupa, sehingga gerakannya bercorak sporadis dan krasak-krusuk, terutama mengandalkan kemampuan fisik. Secara kasat mata, gerakan seperti ini akhirnya dimasukkan ke dalam kekerasan. Jika kita perhatikan kata-kata yang digunakan dalam acara-acara televisi dan media cetak yang memberitakan gerakan mahasiswa, gerakan buruh dan pelbagai elemen masyarakat yang menuntut keadilan dan demokrasi, tidak jarang diberitakan sebagai tindakan berbau kekerasan, seperti mahasiswa dan buruh bertindak anarkis, Ahmadiyah sebagai aliran yang sesat, dan pluralisme agama adalah haram.

¹⁴⁹Erianto, *Analisis Wacana*, hlm. 98.

¹⁵⁰Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Maxizisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 18-24.

¹⁵¹Di sinilah relevansi gagasan ideologi Mark yang berpendapat bahwa ideologi merupakan ketidaksadaran dan masyarakat hidup dalam kesadaran semu. John Elster, *Karl Marx: Marxixme-Analisis Kritis* (Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986), hlm. 231.

Ketiga model kekerasan itu sudah mendarah daging dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia, terutama dalam kehidupan beragama. Akibatnya, bukan hanya masyarakat yang menjadi korban, tetapi juga agama itu sendiri. Agama dijadikan alat justifikasi kekerasan. Untuk menghindari semakin meluasnya korban kekerasan atas nama Islam, sejatinya kita memaknai kembali konsep Islam dalam “al-Qur’an”.¹⁵²

Dalam al-Qur’an,¹⁵³ bentuk kata yang berkaitan dengan “Islam” berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata “Islam” dalam al-Qur’an berakar kata “s-l-m” dan dari akar kata ini dapat diturunkan pelbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti “merasa aman, utuh dan integral”.¹⁵⁴ Karena kata cabang yang diturunkan dari akar kata ini berbeda-beda, tentunya maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata “Islam” dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, kata “Islam” bermakna “agama”. Kata “Islam” dengan makna ini disebutkan sekitar 50 kali dalam al-Qur’an, dengan pembagian: 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki “muslim”, dan 39 kali disebutkan sebagai kata sifat jama’. Namun, ayat yang menunjukkan

¹⁵²Kata “al-Qur’an” sengaja diberi tanda petik, lantaran penulis mempunyai pemahaman tersendiri tentang konsep wahyu Tuhan ini. Penggunaan istilah al-Qur’an dipertahankan dalam tulisan ini karena kata ini telah umum digunakan dan penulis tidak berpretensi mengkaji kata ini, melainkan mengkaji konsep al-Qur’an tentang kata Islam. Tentang pandangan penulis terhadap konsep wahyu, lihat karya penulis: *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

¹⁵³Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, hlm.127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata awal *salama* berarti menyetujui sesuatu. Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontario L3R 2W2, 1989), hlm. 21.

¹⁵⁴Fazlur Rahman, *Neomodernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 95.

kata “Islam” sebagai agama dikemukakan hanya sebanyak 3 kali.¹⁵⁵

Kedua, dengan akar kata yang sama dengan Islam sebagai agama, kata cabang dari kata “Islam” seperti “aslama” dan yang senada dengannya, bermakna ketundukan dan penyerahan diri, dan ia disebutkan sebanyak 24 kali dalam al-Qur’an. Kata bentuk ini bermakna menyerahkan diri seperti “aslama wajhahu lillahi” yang berarti “menyerahkan diri”, khususnya kepada Allah. Pada masa pra-Islam, kata “Islam” berarti seorang laki-laki yang menyerahkan barang berharga miliknya yang sulit dilepaskan dan ditinggalkan, kemudian diserahkan kepada seseorang yang memintanya.¹⁵⁶ Setelah masuk ke dalam semantik al-Qur’an, kata “aslama” mengalami perubahan makna, dari yang semula menyerahkan sesuatu kepada orang lain yang memintanya, beralih menyerahkan sesuatu kepada Tuhan. Khususnya menyerahkan diri sendiri dalam bentuk ibadah.

Kedua bentuk dan makna kata “Islam” di atas mengalami dialektika. Kata “Islam” sebagai agama, acapkali dikaitkan dengan kata “Taslim”, bentuk masdar dari “aslama”, sehingga Islam dipahami sebagai ajaran agama yang berarti mengajarkan sikap ketundukan dan kepasrahan total pada kehendak Tuhannya. Pendek kata ia berarti penyerahan diri pada Tuhan tanpa syarat, sebagaimana do’a Ibrahim dan Ismail kepada Tuhan:” Ya Tuhan kami, jadikanlah kami ber-

¹⁵⁵“Sesungguhnya agama yang diridloi di sisi Allah hanyalah Islam”, (al-Imron:19); “barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima agama itu daripadanya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi”, (al-Imron: 85); dan “pada hari ini telah KU sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku cukupkan kepadamu nikmat Ku dan telah Ku ridloi Islam itu jadi agamamu”. (al-Maidah:3).

¹⁵⁶Toshihiko Izutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm, 221

dua orang yang tunduk dan patuh kepada Engkau”. Menurut Izutsu, tunduk dan patuh di sini dalam pengertian total dan tidak bersyarat. Bahkan, Mahmud Muhammad Thaha,¹⁵⁷ memaknai alam sebagai muslim karena ia tunduk pada aturan kosmos Tuhan, dan agama bagi alam oleh Muhammad Thaha disebut sebagai agama umum. Jika alam yang tidak mempunyai akal saja dapat tunduk pada Tuhan lalu bagaimana dengan manusia. Ketundukan manusia pada Tuhan tentunya berbeda dengan sikap ketundukan alam, karena itu, agama yang dimaksud dimana manusia tunduk kepada Tuhan adalah agama khusus yang disebut agama kesadaran. Namun anehnya, kata “Islam” dan “muslim” yang berarti agama yang mengajarkan penyerahan diri, acapkali digunakan dalam arti harfiyahnya dalam al-Qur’an. Akibatnya, agama Islam bermakna doktrin dan bersifat memaksa kepada semua orang, memaksa mereka tunduk pada Tuhan dan melaksanakan perintah Tuhan.

Ketiga, bermakna kedamaian dengan bentuk kata “*Salam*” yang dalam al-Qur’an disebutkan sekitar 157 kali, dengan rincian: berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, sebanyak 50 kali berbentuk kata sifat dan berbentuk kata kerja sebanyak 28 kali. Atau dalam bentuk kata benda sebanyak 129 kali dan kata kerja 28 kali. Yang perlu diperhatikan dari kata *Islam* yang bermakna kedamaian ini adalah mencari argumen kenapa bentuk kata “*benda*” lebih banyak jumlahnya dari bentuk kata “*kerja*”. Jawaban atas pertanyaan ini begitu pen-

¹⁵⁷Mahmud Muhammad Thaha, “al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam”, dalam (*Nahwa masyru’ Mustaqbalay li al-Islam: Thalathah min al-A’mal al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-syahid*), cet. ke-2 (Bairut-Linanon: Markaz Thaqafi al-‘Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), hlm. 139-143; dan Mahmud Muhammad Thaha, “Risalah al-Shalah”, dalam (*Nahwa Masyru’ Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A’mal al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-syahid*), cet. ke-2 (Bairut- Linanon: Markaz Thaqafi al-‘Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), hlm. 201-201.

ting mengingat semangat menjalankan ajaran Islam terdapat di dalamnya. Hal ini tentunya mengandung rahasia tersendiri dari al-Qur'an. Menurut Hasan Hanafi, kata benda berarti "substansi", sedang kata kerja berarti "aksi".¹⁵⁸ Sejalan dengan makna tersebut, kata "salam" dalam al-Qur'an berarti merealisasikan nilai-nilai kedamaian secara obyektif dan kreatif. Kedamaian bukan saja diucapkan, tapi juga direalisasikan ke dalam kehidupan sosial masyarakat yang plural.¹⁵⁹

Dari pelacakan akar kata dan cabangnya mengenai kata "Islam" di atas, terlihat adanya titik terang bahwa di dalam al-Qur'an, makna "kedamaian" lebih populer ketimbang makna "agama". Dengan analisis ini, saya berpendapat bahwa penempatan kata "Islam" sebagai agama yang bersifat eksklusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'an, tidak dapat dipertahan secara semantis, sebaliknya kata "Islam" dalam arti kedamaian-lah yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'an. Dengan cara ini, kata "Islam" dalam pengertian inklusif bakal menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan penghancur kedamaian. Kesimpulan ini sejalan dengan Hadits Nabi tentang pengertian seorang muslim "orang Islam adalah orang yang dapat menyelamatkan orang lain dari lisan dan tangannya". Jika Orang Islam bertemu dengan sesama muslim, menurut pengertian ini, dianjurkan mengucapkan salam "assalamu'alaikum" demi perdamaian. Ucapan ini mempunyai arti berdo'a, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang dengan tujuan agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam. Karena itulah, Surga-pun disebut "darus-

¹⁵⁸Hanafi, *Agama, Kekerasan*, hlm., 127.

¹⁵⁹Senada dengan kata "salam" dalam arti kedamaian adalah kata "silm". "Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam (*al-Silmi*) secara menyeluruh" (QS. Al-Baqarah: 208)

salam”, rumah bagi orang-orang yang damai, yang bersikap damai dan memberikan kedamaian bagi orang lain.

Prinsip Islam sebagai ajaran kedamaian itu, meminjam konsepsi Imam Syatibi,¹⁶⁰ mengacu pada apa yang dia sebut dengan ‘ushul khamsah”. Ia meliputi, Agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.¹⁶¹ Lima konsep dasar kemanusiaan ini, tidak terpengaruh oleh identitas eksternal yang dimiliki seseorang, baik dari segi agama, etnis, gender maupun status sosial masyarakat yang lain. Lima konsep dasar ini, sejalan dengan konsep kesatuan kemanusiaan yang ditawarkan al-Qur’an, “wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu sekalian adalah yang paling bertaqwa”.¹⁶²

Dalam konsepsi Syatibi, lima unsur dasar kemanusiaan ini, dipelihara dari tindakan semana-mena, melalui pemeliharaan dari segi positif dan dari segi negatif. Dari segi positif, disertai dengan aturan-aturan yang harus dilakukan demi tegaknya kemanusiaan manusia, seperti, mengerjakan sholat, mengeluarkan zakat, membantu orang miskin, menegakkan keadilan dan sebagainya, sedang dari sisi negatif, adalah memberikan hukuman bagi para pelanggarnya, misalnya, pencuri dihukum potong tangan, pezina dihukum rajam dan begitu seterusnya. Dua langkah ini sebagai langkah konkrit dari tiga status hak asasi yang berkaitan dengan eksistensi kemanusiaan, *daruri*, *hajiy* dan *tahsiniy*. Yang pertama menjadi pusat eksistensi, dimana jika unsur pertama ini rusak, maka

¹⁶⁰Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romadlon (Beirut-Libanon: Dâr al-Ma’rifah, 1997).

¹⁶¹Imam Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qordlawi, *Membumikan Syari’at Islam* (Bandung: Mizan, 1997).

¹⁶²QS. Al-Hujarat:13.

rusaklah semua status yang berada di bawahnya. Karena itu, yang *dlaruri*, sejatinya diutamakan dari pada yang lainnya. Unsur kedua dan ketiga berada dalam posisi sekunder, karena pada hakikatnya, dua yang terakhir ini, sebagai tekhnis oprasional dari unsur yang pertama. Seperti, demi terlaksananya pelaksanaan keadilan sosial ekonomi, sebagai unsur hak asasi yang *daruri*, maka Muhammad memberlakukan zakat bagi masyarakat Arab, sebagai unsur *hajiyy*, dan agar pelaksanaan zakat itu mudah ditunaikan masyarakat, maka zakat dikemas dengan bahasa halus yang dapat menyentuh rasa kalbu masyarakat yaitu dalam kemasan agama, bahwa salah satu unsur agama adalah membayar zakat, ini sebagai unsur *tahsiniiy*, karena agama acapkali dapat merubah hati nurani manusia, baik dalam mengerjakan maupun dalam meninggalkan sesuatu.

Sejalan dengan konsepsi Syatibi itu, Mahmud Muhammad Thaha menawarkan konsep “Islam Paripurna”. Menurutnya, al-Qur’an memuat dua kategori pesan: pesan dalam tataran iman dan pesan dalam tataran Islam. Di antara kedua tataran pesan itu, ada lagi pesan yang senantiasa bergerak di antara keduanya, yakni *ihsan*, *ilmu al-yaqin*, *ain al-yaqin*, *haqqul yaqin*, dan yang terakhir Islam paripurna. Menurut Thaha, Islam bergerak melingkar di antara ke tujuh tataran pesan itu. Dimulai dari tataran pertama, yakni tataran Islam, naik ke tataran iman sampai akhirnya ke tataran Islam paripurna.

Pesan Islam Paripurna itu terdapat pada ayat-ayat yang dikhithabkan kepada masyarakat kategori Makkiah. Ayat-ayat makkiah menurut Thaha memuat pesan “Islam Paripurna” dengan “metode persuasif”.¹⁶³ Selama menjalankan

¹⁶³Sedang ayat-ayat Madaniyah memuat pesan “iman” dengan metode “resiprositas” Mahmud Muhammed Thaha, *Syari’ah Demokratik*, terj. Nur Rachman (Surabaya: eLSAD, 1996), hlm. 179-181.

dakwahnya di Makkah, tidak ada anjuran peperangan. Bahkan al-Qur'an mengajarkan agar dalam mengajarkan kebaikan umat Islam senantiasa menggunakan cara-cara yang bijaksana dan berdialog dengan baik,¹⁶⁴ agar supaya orang yang diajak mengikutinya tidak lari menjauh karena takut dengan hukum dan kekerasan yang ditunjukkannya.

Panggilan yang bertumpu pada kemanusiaan secara universal, seperti ungkapan “wahai manusia”,¹⁶⁵ menandakan komitmen sikap “kemanusiaan” al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam tanpa mengacu pada embel-embel apapun yang bernuansa SARA (suku, agama, ras maupun golongan). Humanisme yang diajarkan Muhammad bukan humanisme suku sebagaimana dianut masyarakat Makkah sebelumnya. Humanismenya adalah “humanisme manusia”.¹⁶⁶ Nilai-nilai humanisme manusia yang bersifat universal ini tidak terlembagakan dalam sebuah aturan normatif dan legal. Ia berbentuk ajaran moral yang bersifat abstrak dan universal, seperti hak asasi manusia, keadilan, persamaan derajat, tole-

¹⁶⁴Ajak lah ke jalan Tuhan kalian dengan bijaksana, nasehat yang baik dan berdialog dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan kalian lebih mengetahui orang yang sesat dari jalan-Nya dan Dia lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk”. (Al-Nahl:125); Menurut Jabiri, perbedaan Makkiyah dan Madaniyah merupakan perbedaan fase dakwah Muhammad, “dari fase pembentukan akidah ke fase pembentuk kedaulatan negara”. Muhammad Abed al-Jabiri, *al'Aql al-Siyâsi*, hlm. 48.

¹⁶⁵Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 143. Menariknya, pemahaman Thaha terhadap ciri-ciri itu mengambil argumen yang berbeda dengan al-Zarkasi. Jika Thaha lebih melihat dimensi kemanusiaannya, sebaliknya menurut Zarkasi, penggunaan ungkapan “ya ayyuha al-nas” di Makkah didasarkan pada argumen bahwa di Makkah lebih banyak orang kafirnya, sebaliknya penggunaan ungkapan “ya ayuha alladina amanu” didasakan pada keyakinan bahwa di Madinah lebih banyak orang beriman. al-Zarkazi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Pentakliq: Mustafâ Abdul Qadir 'Atha, juz I (Beirut- Libanon: Dâr al-Fikr, 2001), hlm. 239.

¹⁶⁶Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyâsi al-'Arabi: Muhaddadâtuhu wa Tajliyatuhu*, cet. ke-2 (Beirut: al-Makaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), hlm. 60.

ran dan saling tolong menolong.¹⁶⁷ Ajaran-ajaran universal ini sejatinya dijalankan setiap individu tanpa ada tekanan dan paksaan, baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari luar dirinya.

Berdasarkan pemaknaan kembali konsep Islam itu, kini kita bisa melihat bagaimana esensi Islam yang sebenarnya. Islam adalah ajaran kedamaian, dan sama sekali melarang kekerasan. Tentu saja, ajaran kedamaian Islam itu tidak hanya dijadikan pajangan teoritis, melainkan diwujudkan ke dalam kehidupan praksis. Menarik dipegang perkataan Nabi, “barang siapa yang melihat kemungkaran, maka rubahlah dengan tangannya, jika tidak mampu rubahlah dengan lisannya dan jika tidak mampu rubahlah dengan hatinya, dan yang terakhir ini adalah selemah lemahnya iman”. Hadis nabi ini bisa dijadikan langkah praksis bagaimana merealisasikan Islam kedamaian ke dalam realitas kehidupan bermasyarakat di Indonesia.

Minimal ada tiga langkah yang terdapat di dalam hadits tersebut: *Pertama*, melalui kekuasaan. Tugas ini khususnya dibebankan pada pemerintah, melalui pemberian jaminan kebebasan menjalankan agama dan keyakinannya sendiri-sendiri. Jaminan ini sebenarnya termaktub dalam UUD '45 pasal 29. *Kedua*, melalui lisan, misalnya dalam bentuk dialog dan pernyataan sikap. Langkah seperti ini sebenarnya juga telah mulai dirintis para tokoh-tokoh agama dan dalam beberapa segi telah membuahkan hasil meredam konflik bernuansa agama, kendati acapkali pasang surut perannya di Indonesia. *Ketiga* melalui do'a, baik secara sendiri-sendiri di rumah masing-masing maupun bersama-sama, sebagaimana sering dilakukan para tokoh lintas agama.

¹⁶⁷Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

BAB VI PENUTUP

Perjalanan Islam di Nusantara tidaklah linier. Ia mengalami pergumulan yang luar biasa dengan realitas budaya setempat, agama lokal dan agama impor, serta dengan politik. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa Islam tidaklah hadir di ruang yang kosong atau hampa sejarah, dan terlepas sama sekali dari tantangan.

Pergumulan Islam dengan realitas Nusantara mengambil dua bentuk: dialogis dan kolonialis-purifikatif. Bentuk dialogis terjadi pada masa awal kehadiran Islam di Nusantara. Corak Islam yang pertama kali mampu bergumul secara dialogis adalah Islam sufistik. Tujuan utama kehadiran Islam saat itu adalah mencari ruang bereksistensi di Nusantara. Sementara itu, pergumulan dalam bentuk kolonialis-purifikatif terjadi ketika Islam sudah mulai menapaki babak baru untuk melebarkan sayapnya ke penjuru Nusantara. Pada saat itulah pergumulan Islam mengalami kekerasan secara wacana dan fisik, antara internal umat Islam sendiri dan umat Islam dengan kolonialis.

Penting untuk dicatat bahwa kolonialisme tidak hanya terjadi dalam bidang politik dan ekonomi, tetapi juga dalam bidang agama. Ironisnya, kolonialisme agama ini, selain terjadi pada agama-agama impor, seperti Hindu, Buddha,

dan Kristen, juga pada (wajah) Islam yang mengusung ide Arabisasi, formalisasi, atau Islamisasi. Akibatnya, kekerasan yang mengatasnamakan agama menjadi tak terhindarkan, baik kekerasan pada ranah wacana maupun ranah fisik. Oleh karena itu, untuk menghindari—atau meminimalisir—kekerasan atas nama agama, diperlukan ide-ide keislaman yang bersedia mengakomodir khazanah budaya lokal, yaitu ide “Islam pribumi”—sebuah ide yang diyakini banyak pihak mampu mewujudkan kultur Islam yang inklusif, toleran, dan damai, yang dalam bahasa agama disebut Islam *rahmatan lil ‘alamien*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abbas, Hasan, *al-Mufasssirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum*, Aman-Urdun: Dar al-Nafa'is, 2007
- Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim, al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Juz. 1, cet. ke-2, Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Abdullah, Taufik, *Agama dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, cet ke-2, Jakarta: LP3ES, 1996
- Abdurrahman, Asjmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-2, 2003
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhum al-Nash: Dirasât fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Libanon, Dâr al-Baida', 2000
- _____, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, cet. ke-3, 2003
- _____, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, Mesir: Sina Li-al-Nasr, cet.ke-2, 1993
- _____, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Bandung: RQiS, 2003
- Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahtsun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' 'Inda al-'Arab*, (1), *al-Ushûl*, cet. ke-5, Beirut, Libanon: Dâr al-Fikr, 1986

- El-Affandi, Abdel Wahhab, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, Yogyakarta, LKiS, 2001.
- Afghan, Ali Masduqi, *Kontroversi Aswaja; Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2004,
- Ali, Fachri, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986
- _____, “Keharusan demokratisasi dalam Islam Indonesia”, dalam *Jurnal Ulum al-Qur’an*, no.1, vol. VI, 1995
- Ali, Syed Ameer, *Api Islam: Sejarah Revolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. HB. Yasin, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1978
- Althuser, Louis, *Tentang Ideologi: Maxizme Strukturalis, Psikoanalisis*, *Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoli Arnof, Yogyakarta: Jalasutra, 2004
- al-‘Alim, Yusuf Hamid, *al-Maqâsyid al-‘Amah li al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Hadis, dan Sudan: al-Dâr al-Sudaniyah li al-Kutub, tt.
- Amin, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, cet. ke-15, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1975
- _____, *Dhuhâ al-Islâm*, Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah I, al-‘Amah li al-Kitab, 1935
- _____, *Dhuhr al-Islâm*, Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 2008
- _____, *Yawm al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2009
- Anshori, Muhammad Abd. Haq, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sirhindi*, Jakarta: Srigunting, Cet. ke-2, PT Prajaganvindo Persada, 2001

- Anonim, *Qawlu Lâ Ilâha Illâ Allâh*, A 101
- Anonim, *al-Wajîb al-Wujûd*, A 101
- Anonim, *A'an Tsâbit*, A 101
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Ayoub, Mahmoud, *Islam: Faith and Practice*, Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989
- Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001
- Arsyad, Azhar, "Islam Masuk Dan Berkembang Di Nusantara Secara Damai.; dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Baus Af, *Menjadi Indonesia, 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, 2006
- Ayoub, Mahmoud, *Islam: Faith and Practice*, Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama'; Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet.ke-2, Jakarta: Kencana, 2005
- _____, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: Logos, 2003.
- A'la, Abd., *Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar dan Karakteristik Pemikiran dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan*, (Risalah Guru Besar) di IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2008
- Baehr, Peter, Pieter Van Dijk, dan Adnan Buyung Nasution (penyunting), *Instrumen Internasional Pokok Hak-Hak Asasi Manusia*, cet. ke-2, Jakarta: YOI, 2001.
- Baso, Ahmad, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005

- _____, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- al-Banna, Jamal, *Al-Islâm: Dîn wa Ummatun, laysa Dîn wa Dawlah*, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008
- _____, *Runtuhnya Negara Madinah, Islam Kemasyarakatan Versus Islam Kenagaraan*, terj. Jamadi Sunardi, Yogyakarta: Pilar Media, 2005
- _____, *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad Dalam Islam*, terj. Kamran A. Irsyadi, Yogyakarta: Pilar Media, 2005
- _____, *Al-Islâm wa Hurriyat al-Fikri*, Kairo: Dâr al-Syuruq, 2008
- _____, *Minhaj al-Islâm fi Taqrîri Huquq al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1999
- Berry, David, *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo, cet. ke-3, Jakarta: PT. Rajawali, 1974
- Berlin, Isaiah, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004
- Bisri, Musthafa, “Kolom-kolom Mantan Presiden”, pengantar terhadap buku Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur*, Yogyakarta:LKiS, 2010
- Bleicher, Yoseph, *Contemporary hermeneutis: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London: Raoutletge & Kegan Paul, 1980.
- Boland, BJ. , *Pergumulan Islam di Indonesia*, terj. Safroedin Bahar, Jakarta: Grafiti Press, 1985
- Boullota, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Ilham Khoiri, Yogyakarta: LkiS, 2002

- Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis dan Sosiologis*, cet. ke-4, Bandung: Mizan, 1996
- _____, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, cet-4, Yogyakarta: LKiS, 2004
- Al-Bunhanpuri, “al-Tuhfah al-Mursalah”, dalam (Wan Mohd. Shaghir Abdullah), *Hidayat al-Salikin, Syekh Abdussamad al-Falimbani*, Kuala Lumpur: Khazanah Fatimiyah, 2000
- Daudi, Ahmad, “Tinjauan atas al-Fath al-Mubin ala al-Mulidin karya syekh Nuruddin al-Raniri”, dalam Ahmad Rifa’i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1990
- Elster, John, *Karl Marx: Marxisme-Analisis Kritis*, Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986
- Enggener, Asghar Ali, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Ahmad Baehaqi, cet. ke-2, Yogyakarta: LKiS, 2007
- _____, *Asal Usul Islam dan Perkembangan Islam: Analisis Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, terj. Imam Baehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001
- el-Fadl, Khaled Abou, *Speaking In God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Oxford, 2003
- al-Faruqi, Ismail Raqi, dan Lamyah’ Raqi al-Faruqi, *Atlas Dunia Islam*, Bandung: Mizan, 2004
- Fathorrahman, Oman, *Tambih al-Masyi, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999.

- _____, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Prenada Media Group, ecolafrancaise d' extreme-orient, dan PPIM Jakarta, 2008
- Federspiel, Howard M., *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)*, Jakarta: Serambi, 2004
- Fealy, Greg dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki, Bandung: Mizan, 2007
- Fellard, Andree, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana, cet.ke-2, Yogyakarta: LKiS, 2008
- From, Erick, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989
- _____, *Pengetahuan Lokal*, terj. Vivi Mubaikoh, Yogyakarta: Rumah Penerbitan, 2003
- Al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'an wa Duraruhu*, Pentahqiq: Ridwan Jâmi' Ridwan, Pembaca Ulang: Thahâ Abdur Rauf Sa'ad, Kairo: Dâr al-Harâm li al-Turâth, 2004.
- Ghazali, Abdul Muqsit, "Islam Pribumi: Mencari Model Keberislaman ala Indonesia", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor) *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Bandung: Mizan, dan Yayasan Festival Istiqlal, 2006
- Giddens, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soehab Kramadibrata, Jakarta: UI-Press, 1985
- Hadi, Abdul, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina.

- Hafner, Robert W., *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995
- Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, cet. ke-4, Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- Hanafi, Hassan, "Perdamaian Dunia", dalam jurnal Teks, vol.1, no.1, Maret 2002
- _____, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Tuiras Klasik*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca sarjana Press, 2001
- _____, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2001
- _____, *al-Din wa al-Thawrah fi Mishra: 1952-1981, V-al-Yamin wa al-Yasari fi al-Fikri al-Dini*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasur, Jakarta: Serambi, 2005
- Huda, Nor, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007
- Husein, Thaha, *Fi al-Syi'ri al-Jâhili: al-Kitâb wa al-Qadiyah, al-Qâhirah: Ru'ya li al-Nashr wa Tawzi'*, 2007,
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmade Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl, fi mâ Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Itthishâl, Dirâsah wa Tahqik: Muhammad Imârah*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972
- Iqbal, Muhammad Jafar, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia Terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas, Jakarta: Citra, 2006

- Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romadlon, Beirut, Libanon: Dâr al-Ma'rifah, 1997
- Izutsu, Toshihiku, *Etika Beragama dalam Al-Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995
- _____, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- Jabbâr, Qadh Abdul, *Syarhu Ushûl Al-Khomsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî: Muhadadât wa Tajalliyât*, cet. ke-2, Beirut: al-Markas al-Tsaqafi al-'Arabî, 1991
- _____, *Isykaliyat al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsyir*, Beirut-Libanon: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989
- _____, *Takwin al-'Aqli al-'Arabî*, Cet; ke-4, Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi al-'Arabî Li-Al-Thabâ'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1991
- _____, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001
- _____, *Fikrah Ibnu Khaldun: Al-Ashobiyah wa al-Daulah*, Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyah: Beirut Libanon, 1994.
- Jamil, M., *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2004
- Jamil, Muhsin, *Agama-Agama Baru di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- James, William, (The Varieties of Religious Experience), *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto, Bandung: Mizan, 2004.

- Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Tarj. Hairussalim, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- al-Kâtib, Ahmad, *al-Fikr al-Siyâsi al-Wahhabi: Qirâ'ah Tahliliyah*, cet. ke-3, Kairo: Maktabah Madbuli, 2008.
- Kayo Khadimullah, K.H.A.M.Z. Tuanku, *Menuju Tegaknya Syari'at Islam di Minangkabau: Peranan Ulama' Sufi dalam Pembaharuan Adat*, Bandung: Marja, 2007
- K. Raharjo, Imam Toto dan Suko Sudarsono (Editor), *Bung Karno, Islam, Pancasila, dan NKRI*, Jakarta: Komunitas Nasionalis Religius Indonesia, 2006
- Karim, Abdul, *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007
- Karim, Khalil Abdul, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Khadjim, Achmad, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, Jakarta: Serambi, 2003
- King, Richart, *Agama, Orientalisme Dan Postkolonialisme, Sebuah Kajian Tentang Pertelingkuhan antara Rasionalitas dan Mistik*, Yogyakarta: Qalam, 2001
- Kleden, Ignas, "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": Membaca Teks Putu Wijaya dengan Pendekatan Tekstual" dalam (*Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana Di Panggung Orde Baru*), Bandung, Mizan, cet ke-2, 1996
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, cet.ke- 4, Bandung: Rosda, 2002
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995
- _____, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.

- Liddle, R. William, “Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam (Mark R. Woodward: Editor), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fausi, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1999.
- Lopa, Baharuddin, *al-Qur’an dan Hak Asasi Mmanusia*, cet. ke-2, Yogyakarta: Dhana Bakti Prima Yasa, 1999
- Lubis, Nabilah, *Shekh Yusuf al-Tāj al-Makassari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia*, cet. ke-2, Jakarta: Media Alo Indonesia, 2006,
- Lukito, Ratno, *Tradisi Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Teras, 2008
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009
- Madjid, Nurcholis, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994
- Mahendra, Yuzril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi Indonesia dan Partai Jama’at al-Islami Pakistan*, Jakarta: Paramadina, 1999
- Mahmud, Abdul Halim, *Qadiyyati al-Tasawwuf: al-Munqid min al-Dalâl*, cet. ke-5, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 2003
- Mahmud Ahmad, Mirza Bashiruddin, *Riwayat Hidup Mirza Ghulam Ahmad: Imam Mahdi dan Masih al-Mau’ud*, Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1995.
- Mau’ud Alaihissalam, Hadratusy Syekh, *Tazkirah*, Syirkah al-Islamiyyah Limid, Ttt
- al-Makassari, Syekh Yusuf, *Al-Barakat al-Saylaniyah*, kode A 101

- _____, *Al-Nafhat al-Saylaniyah*
- _____, *Al-Manhat al-Saylaniyah fi Manahat ar-Rahmaniyah*
- _____, *Kayfiyat al-Mughni fi Ithbat fi al-Hafith al-Qudsi*
- _____, *Habl Warid li Sa'adat al-Murid*
- _____, *Safinah al-Najat*
- _____, *Mathalib Salikin dan Risalah Ghayat Ikhtishar wa al-Nihayat al-Intizhar.*
- _____, *Tâj al-Asrâr*, kode A 101
- _____, *Sirru al-Asrâr*, kode A 101
- _____, *Zubdat al-Asrâr*, kode A 101
- _____, *Mathâlib Sâlikin*, A 101
- _____, *Tuhfat al-Abrâr Li Ahli al-Asrâr*, A 101
- _____, *Al-Nafhah Shaylaniyah*, A 101
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-2, 1993
- Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haromain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2006
- Moesa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nuantara*, cet. ke-6, Yogyakarta: LKiS, 2008
- Mulkhan, Abdul Munir, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elit dan Lahirnya Mas Karebet*, cet. ke-24, Bantul: Kreasi Wacana, 2010
- Mulyati, Sri, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2006

- Munif, Abdul, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi Tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab 1950-2004*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008
- Musa, Muhammad Yusuf, *Bayna al-Dîn wa al-Falsafah, Fî Rakyi Ibnu Rusyd wa Falâsifah al-Ashri al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, cet. ke-2, 1968
- al-Nabhani, Taqiyuddin, *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Politik Islam Ideologis*, Bogor:Thoriqatul Izzah, 2002
- al-Nabrawi, Khadijah, *Mausu'ah Huquq al-Insân fi al-Islâm*, cet. ke-2, Kairo: Dâr al-Salam, 2008
- Nadhif, Ahmad, "Khilafah: Konsep dan Road Map: Membedah Mimpi Intelektual Hizbut Tahrir", (Makalah Diskusi Dosen STAIN Ponorogo)
- Nasution, Harun, *Falsafah Agama*, cet. ke-8, Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- , *Filsafat dan Mistisisme*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Natsir, Muhammad, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Bandung: Pimpinan Fraksi Masyumi dalam Konstituante, 1957
- Noer, Delear, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, cet. ke-8, Jakarta: LP3ES, 1996
- Palmquis, Stephen, *Pohon Filsafat*, terj. Muhammad Shodiq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Poesporadjo, *Interpretasi*, Bandung: Remaja Karya CV, 1987
- Popper, Karl R., *Masyarakat Terbuka dan Musuh-Musuhnya*, terj. Uzair Fauzan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Purwadi, *Sejarah Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Persada, 2003
- Putuhena, Shaleh, *Historiografi Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2007

- Qordlawi, Yusuf, *Membumikan Syari'at Islam*, Bandung: Mizan, 1997
- Qadir, Abdul, *Jejak Langkah Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Jabar: Pustaka Setia, 2004.
- Qutub, Sayyid, *Ma'âlim fi al-Thariq*, cet. ke-17, Kairo: Dâr al-Syuruq, 1993
- Raharjo, Dawam, "Melihat ke Belakang: Merancang Masa Depan: Pengantar", dalam Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989
- Rahimsyah, AR, MB. *Kisah Syekh Siti Jenar*, Surabaya: Gali Ilmu, 2006
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984
- _____, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, cet. ke-2, 1996
- _____, *Neomodernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987
- Rahmat, Jalaludin, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2, Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006
- Rahmat, Imdadun, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2009
- _____, *Ideologi Politik PKS: dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, cet. ke-3, Yogyakarta: LKiS, 2009
- Al-Raniri, Nuruddin, *Menggugat Manunggaling Kawula Gusti*, terj. Sibawaih M. Dahlan, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003

- Razik, Ali Abdur, *Islām wa Ushul al-Hukmi: Bahthun fi al-Khilā-fah wa al-Hukumah fi al-Islām*, cet. ke-3, Kairo: Mathba'ah Mishrah, Syirkah Sahimah, 1925.
- Recklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono, cet. ke-9, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2007
- Riadi, Hendar, *Melampau Pluralisme: Etika Al-Qur'an Tentang Keragaman Agama*, Jakarta: RM.BOOKS, 2007
- Ricouer, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson, ed. & terj., London-New York: Cambridge of University Press, 1982
- _____, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Yogyakarta: IRCISOD, 2002.
- Rifa'i, Muhammad, K.H. Hasyim Asy'ari: *Biografi Singkat, 1871-1947*, cet. 3, Yogyakarta: Garasi House of book, 2010
- Ritzer, George, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, Jakarta: Rajawali Press, cet ke-5, 2004
- Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama': Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*, cet. ke- 3, PWNu Jawa Timur, 2010
- Salafy, Abu, *Mazhab Wahhabi: Memonopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhabi*, Jakarta: ILYA, 2009
- Salam, Solichin, *Sekitar Walisanga*, Kudus: Menara Kudus, 1960
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, Jakarta: Serambi, 2004
- Saltut, Mahmud, *al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, Beirut: Dârul Fikr, 1996
- Sewang, Ahmad M., *Islamisasi Kerajaan Gowa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005

- Shiddiqi, Nourouzzaman, "Islam Pada Masa Pendudukan Jepang: Sebuah Tinjauan Tentang Peranan Ulama' Dan Pergerakan Muslim Indonesia", dalam H. A. Mu'in Umar (editor), *Penulisan Sejarah Islam Di Indonesia Dalam Sorotan, seminar IAIN Sunan Kaliajaga, Dua Dimensi: Yogyakarta*, 1985
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, cet. ke-7, Bandung: Mizan, 1999
- , *Islam Sufistik*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 2002
- Shihab, Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000
- Simon, Hasanu, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam mengislamkan Tanah Jawa*, cet. ke-5, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Soros, Abdul Karim, *al-Aql wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabanji, Beirut, Libanon: Mansyurât al-Jamal, 2009
- , *al-Siyâsah wa al-Tadayyun: Daqâ'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji, Beirut, Libanon: al-Intisyâr al-'Arabî, 2009
- , *Basth al-Tajribati al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qobanji, Beirut, Libanon: al-Intisyâr al-'Arabî, 2009,
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- , *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986
- Summa, Muhammad Amin, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Akidah dan Syari'ah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. ke-2, 2004

- al-Sid, Muhammad 'Ata, *Sejarah Kalam Tuhan*, terj. Ilham B. Saenong, Jakarta: Teraju, 2004
- Siraj, Said Aqiel, *Aswaja dalam Lintas Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM, 1998
- Sukarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, jilid I, Panitia di Bawah Bendera Revolusi: 1965
- Sunanto, Musyrifah, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2007.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- _____, *Madhab-Madhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2007
- _____, *Transisi Pembaharuan: Dialektika Islam, Politik dan Pendidikan*, Sidoarjo: Lepkiss, 2008
- Syari'ati, Ali, *Tentang Sosiologi Islam*, terj. Saifullah Mahyudin, Yogyakarta: Ananda, 1982
- Syaltut, Mahmud, *al-Islâm Aqîdah wa Syari'ah*, Beirut: Dârul Fikr, 1996
- al-Syibistari, Muhammad Mujtahid, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qobanji, Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabî, 2009
- Thaha, Mahmud Muhammad, "al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2, Beirut, Linanon: Markaz Thaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007
- _____, *Syari'ah Demokratik*, terj. Nur Rachman, Surabaya: eLSAD, 1996.
- _____, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin, Yogyakarta: LKiS, 2003

- _____, “Risalah Shalat”, dalam (*Nahwa Masyru’ Mustaqbalay li al-Islâm: Tsalâtsah min A’mâl al-Asasiyah li al-Mufakkir al-Syahid*), cet. ke-2, Beirut, Libanon: al-Markaz Syawafi al-‘Arabi, dan Kuwayt: Dâr al-Qirthas, 2007
- _____, *Shalat Perdamaian*, terj. Khairon Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2001
- _____, *Tathwir syari’ah al-Ahwal al-Syakhsiyah*, dalam (*Nahwa Masyru’ Mustaqbalay li al-Islâm: Thalâthah min al-A’mâl al-Asasiyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2, Beirut-Libanon: Markaz Thaqafi al-‘Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007
- Wahid, Abdurrahman, “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari, dan Abdul Mun’im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989
- _____, *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*, cet. ke-2, Yogyakarta: LKiS, 2007
- _____, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001
- _____, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*, Jakarta: the Wahid Institute, 2006
- _____, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: the Wahid Institute, 2007
- _____, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur*, Yogyakarta: LKiS, 2010
- _____, (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, The Wahid Institute, Gerakan Bhinnika Tunggal Ika, dan Ma’arif, 2009.
- _____, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 2000

- Watt, Montgomery, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995
- Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- _____, *Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatanan Epistemologis*, Jurnal Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: HERMENEIA, Vol. 4, Nomor 2, Juli-Desember 2005
- _____, “Kesadaran Keberagamaan Masyarakat Modern” (Disampaikan dalam Seminar di STAI al-Taqwa Bondowoso, 2007)
- _____, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- _____, *Hidup Beragama dalam sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2009
- _____, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009
- Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Yunus, Abdur Rahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad Ke-19*, Jakarta: INIS, t.t.
- al-Zastrow Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, Yogyakarta: LKiS, 2006
- Zuqzuq, Mahmud Hamdi, *al-Din li al-Hayah*, Kairo: Dâr al-Rasyâd, 2010

INDEKS

A

“Ana al-Haq”, 57.

“humanisme manusia”, 17, 18, 179, 272.

“humanisme suku”, 16, 18, 20, 179, 272.

Abdullah, Taufik, 7, 16, 60, 161.

Abou el Fadl, Khaled, 230, 281.

Abu Zaid, Nasr Hamid, 14, 35, 192, 227, 229.

Aceh, 5, 48, 59, 60, 61, 65, 67, 68, 72, 73, 110, 113, 116, 122, 123, 132, 150, 181.

agama impor, 11, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 85, 86, 107, 179, 275.

agama lokal, 11, 37, 40, 41, 49, 50, 85, 86, 90, 107, 178, 179, 275.

ahathah, 79, 81.

Ahlussunah wa al-Jama’ah, 136.

Ahmadiyah, 163, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 185, 187, 208, 264, 265.

al-Attas, Naquib, 43, 45, 46.

al-Burhanpuri, 55, 59, 66, 78, 128.

al-Bustami, Abu Yazid, 55, 56, 62, 122.

al-Dihlawi, 73.

al-Ghazali, Imam, 55, 57, 58, 62, 78, 146, 147, 148, 197, 230, 255.

al-Hallaj, 46, 55, 56, 57, 58, 62, 68, 72, 76, 83, 106.

Aliran *salamullah*, 174, 176.

al-Jabiri, Muhammad Abed, 21, 26, 35, 94, 250, 252, 272.

al-Jili, Abdul Karim, 16, 19, 46, 62, 229, 234, 237, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 254.

al-Junaidi, 62, 78, 230.
 al-Khalwatiyah, 75, 127.
 al-Makassari, Syekh Yusuf, 11, 59, 60, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 127.
 al-Qiyadah al-Islamiyah, 163, 169, 170, 176, 178, 187.
 al-Qunawi, Sadr al-Din, 62.
 al-Raniri, Syekh Nuruddin, 11, 59, 66, 67, 68, 70, 71, 181.
 al-Rijal, Syaif, 71.
 al-Singkili, Abdur Rauf, 11, 67, 68, 71, 72, 85, 122, 123, 127.
 al-Sirikhindi, 73.
 al-Sumatrani, Syamsuddin, 11, 60, 61, 65, 68.
 animisme, 39, 40, 41, 44, 49, 89, 90, 179.
 Arabi, Ibnu, 55, 58, 59, 62, 66, 69, 70, 72, 76, 78, 83.
 Arnold, Thomas W., 45, 232.
 Asy'ari, KH. Hasyim, 137, 145, 188.
 Asy'ariah, 33, 34, 193, 230.
 Attartuk, Kemal, 159.
 Azra, Azyumardi, 6, 44, 59, 67, 72, 121.

B

Baghdad, 49, 135, 136.
 Banten, 48, 75, 127, 128.
baqa', 54, 55, 56, 255.
 Baso, Ahmad, 8, 20, 22.
 Bruinessen, Martin van, 7, 127, 145.

C

Cangking, Syekh Jalaluddin, 128, 129.
 Cina, 46, 47, 90.

D

Dahlan, Ahmad, 141, 142, 143.
 Demak Bintara, 86, 107.
 Dinamisme, 39, 40, 41, 44, 49, 86, 89, 90, 179.
 Djayadiningrat, Housein, 45.
 Drewes, Bekker, 98.

F

fana', 54, 55, 56, 221, 251, 252, 256.
 Fansuri, Hamzah, 11, 59, 60, 61, 62, 65, 68, 71, 123, 181.

Fatah, Raden, 100, 101, 104, 182.

Fatimah Binti Maimun, 45, 86.

Federspiel, Howard M., 7, 48.

Forum Demokrasi, 162.

G

gerakan Padri, 120, 130, 131.

Gujarat, 45, 67.

Gus Dur, 12, 86, 87, 161, 162, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 240, 254.

H

Haji Abdurrahaman, 131.

Haji Miskin, 131.

Haji Sumanik, 131.

Hanafi, Hassan, 35, 203, 242, 255, 263, 264.

Hasbullah, KH. Wahab, 144, 145, 146.

Hindu-Budha, 39, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 86, 90, 97, 125, 179, 202.

Hizbut Tahrir, 23, 164, 165, 167, 168.

Hourgrounje, Snough, 8.

hulul, 55, 56, 57, 72, 83, 84.

I

ICMI, 160, 161, 162.

identitas Islam, 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 35, 37, 44, 48, 52, 92.

Ikhwan al-Muslimin, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 189, 194.

India, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 53, 61, 66, 67, 109, 110, 111, 123, 136, 170.

Islam antroposentris-transformatif, 244, 248, 252, 256, 257, 262.

Islam garis keras, 130.

Islam Indonesia, 6, 8, 20, 44, 50, 56, 58, 59, 66, 66, 68, 71, 116, 119, 129, 135, 139, 142, 149, 155, 158, 161, 166, 167, 169, 187, 196, 201, 203, 209, 215, 240.

Islam Jawa, 50, 92, 95, 137.

Islam Nusantara, 5, 6, 7, 11, 44, 46, 54, 129, 136, 185, 187, 188, 211, 231, 233, 256, 257, 262.

Islam pembaharu, 7, 12, 120, 121, 130, 134, 138, 141, 148, 149, 183, 184, 187, 220.

Islam Pribumi, 4, 12, 188, 190, 194, 196, 197, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 211, 212, 276.

Islam sinkretis, 50, 133.

Islam sufistik, 6, 12, 44, 48, 52, 54, 59, 62, 65, 67, 92, 122, 132, 179, 183, 275.

Islam teosentris-eskatologis, 248, 249, 252, 253, 256, 257.

Islam tradisional, 12, 144, 154, 183.

ittihad, 55, 56, 83, 84.

J

Jawa, 5, 7, 11, 12, 42, 45, 48, 50, 59, 60, 62, 74, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 106, 116, 120, 123, 134, 137, 141, 143, 145, 148, 149, 150, 154, 166, 176, 182.

JIL, 170, 185, 187.

K

Kalijaga, Sunan, 11, 59, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 150, 153, 166, 173, 184, 197.

Kebokenanga, Ki Ageng, 100, 101, 102.

Kerajaan Demak, 42, 87, 106.

Kerajaan Majapahit, 42, 86, 89, 90, 100, 145.

Kerajaan Makassar, 73.

Kerajaan Sriwijaya, 42.

Khaldun, Ibnu, 9, 10, 94.

Khawarij, 28, 29, 30.

kolonialis-purifikatif, 275.

Komite Hijaz, 146.

Kosmopolitanisme Islam, 190, 192, 193, 194.

Kuntowijoyo, 9, 156.

L

Lia Eden, 174, 175, 176.

M

ma'iyah, 79, 81.

madzhab Nusantara, 45.

- madzhab Syafi'ie, 67, 89, 122, 137, 148.
 Makassar, 48, 76, 177.
 Malaka, 73, 110, 111, 112, 114.
 Malik al-Saleh, 45.
 Mannheim, Karl, 10, 225.
Manunggaling kawula Gusti, 45.
 Mas'ud, Abdurrahman, 7, 43, 47, 50, 88, 137.
 Masyumi, 153, 154, 158, 159, 160, 167.
 MIAI, 151, 152, 153.
 Minangkabau, 12, 97, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 143, 145, 149, 150, 164.
 Mu'tazilah, 33, 34, 193, 230, 251.
 Muhammadiyah, 7, 119, 120, 134, 138, 143, 144, 145, 146, 149, 153, 163, 168, 174, 183, 184, 209, 223, 224, 225.
 Murji'ah, 30.
 Mushoddiq, Ahmad, 176, 177, 178.
 muslim moderat, 202, 203, 205.
- N**
 Naqsyabandiyah, 7, 75, 117, 118, 120, 122, 126, 127, 128, 129, 133, 183.
 Nasakom, 159, 160.
 nasionalis-Islam, 154, 155, 157, 158.
 nasionalis-sekuler, 154, 155, 157, 158.
 Natsir, M., 159, 160, 167, 168.
 negara Islam, 21, 22, 42, 111, 153, 158, 163, 164, 168, 184, 188, 202, 203, 205, 207, 217, 221.
 Noer, Deliar, 6, 7, 138, 161.
 Noorduyn, 44.
 NU (Nahdlatul Ulama), 119, 120, 134, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 154, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 183, 184, 188, 197, 205, 209, 211, 223, 224, 225.
- P**
 Padri, 3, 12, 50, 120, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 183.
 pan-Islamisme, 115, 116, 117, 139, 141, 152.

- patron-client*, 88, 138.
- Pergumulan Islam, 5, 8, 12, 20, 49, 50, 52, 107, 133, 150, 153, 154, 184, 275.
- Persis, 7, 48, 119, 134, 167.
- PI (Perhimpunan Indonesia), 39.
- Piagam Madinah, 2, 20, 22, 156, 180.
- pondok pesantren, 88, 144, 148, 166, 189, 198.
- Pribumisasi Islam, 4, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 207.
- prinsip-prinsip wujudiyah, 63.
- R**
- Rahman, Fazlur, 14, 18, 22, 130, 266.
- Raziq, Ali Abdur, 21, 159.
- Ricklefs, 45, 48, 109, 112, 114, 121, 130, 132, 133, 150, 151, 152.
- S**
- Samudra Pasai, 65.
- SI (Sarekat Islam), 119, 138, 139, 144, 145, 146.
- Siti Jenar, Syekh, 11, 45, 59, 60, 86, 89, 90, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 182.
- Soeharto, 161, 265.
- Soekarno, 159, 160.
- Soros, Abdul Karim, 229, 234, 237, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 254.
- Steenbrink, Karel A., 6, 49, 140.
- sufi filsuf, 11, 58, 60, 62, 66, 67, 69, 70, 72, 78, 83, 86, 90, 97.
- sufi sunni, 11, 59, 60, 61, 67, 86, 90.
- Suhrawardi, 55, 58, 122.
- Syam, Nur, 44, 161.
- Syatariyah, 75, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 183.
- syathahat*, 56, 57, 68.
- Syatibi, Imam, 270, 271.
- Syi'ah, 7, 28, 29, 30, 126, 127, 170, 223.
- tahkim*, 28, 30, 31, 181, 223.
- tajalli*, 63, 69, 70, 77, 83, 84.

T

tasawuf falsafi, 11, 51, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 78, 85, 100, 102, 103, 104, 105, 123, 182, 192.

tasawuf ortodoks, 54, 59, 78.

tasawuf sunni, 11, 51, 52, 57, 59, 67, 68, 69, 71, 72, 85, 100, 103, 104, 107, 123, 182.

tasawuf syuhudi, 60.

Thaha, Mahmud Muhammad, 231, 241, 245, 246, 248, 268, 271, 272, 273.

tradisionalis-modern, 12, 120, 183.

Turki Utsmani, 108, 109, 110.

W

wacana agama, 3, 34, 35, 229, 230, 231.

Wahabi, 3, 120, 129, 130, 131, 132, 141, 163, 164, 166, 168, 169.

Wahdat al-Shuhud, 73.

wahdat al-wujud, 55, 58, 59, 62, 66, 71, 72, 82, 84, 103, 105, 106.

Wahid, Abdurrahman, 89, 163, 188, 189, 196, 199, 203, 254.

Walisongo, 86, 87, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 137, 182.

BIOGRAFI PENULIS



Aksin Wijaya, dilahirkan di Sumenep pada 1 Juli 1974. Saat ini berstatus sebagai dosen Ushuluddin STAIN Ponorogo. Penulis menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkreg Kec. Lenteng (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum Desa Cangkreg Kec. Lenteng Sumenep (1980-1986), MTs. Di Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-guluk, Sumenep (1989-1992), MAPK (MAN I) Jember (1992-1995), Program Sarjana (S1) di Universitas Islam Jember (UIJ) Fakultas Hukum (1996-2001) dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember Jurusan Syari'ah Program Studi Akhwal ash-Shakhsyah (1997-2001), Program Magister (S2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam (2002-2004), dan Program Doktorat (S3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004-2007).

Beberapa penghargaan telah diraih oleh penulis. Di antaranya: wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program S2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006, dengan judul tesis "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Taf-

sir Gender”; penghargaan nilai *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; dan, penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selain prestasi akademik, penulis juga membekali diri dengan pengalaman berorganisasi sejak masih di jenjang pendidikan menengah. Di antaranya, menjadi: Ketua Umum Remaja Masjid Jami' *Al-Baitul Amien* Jember (1996-1999); Ketua II Bidang Penalaran PC. IPNU Jember (1998-2000); Ketua II Bidang Penalaran PC. PMII Jember (1999-2000); Sekretaris Umum Senat Mahasiswa UIJ (1997-1998); Wakil Ketua Unit Kegiatan Pengembangan Keilmuan (UKPK) STAIN Jember (1998-1999); Pimpinan Redaksi (LPM) Majalah Mahasiswa *Millenium*, STAIN Jember (1999-2000); Ketua I Bidang Penalaran Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) STAIN Jember (2000-2001); Direktur eLPIA (Lembaga Pengembangan Inklusivitas Agama) Jember (1999-2001); Anggota Divisi Pengembangan Lembaga Penelitian Agama dan Sosial (eLPAS) Jember (1998-2001); dan, Koordinator Divisi Penerbitan *Tsawrah Institut* Ponorogo (2005-sekarang).

Saat ini, selain menjadi pengajar tetap di STAIN Ponorogo, penulis juga pernah menjalani aktivitas mengajar di beberapa tempat, di antaranya di Yayasan Yatim Piatu *al-Kautsar* (kini menjadi *al-Hikmah*) di Sawojajar Malang (1995-1996), Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Bondowoso (1997-1999), Madrasah Diniyah MAPK Jember (1999-2000); dan, Asisten Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Jember (2001-2002).

Penulis juga pernah mengikuti beberapa pelatihan, di antaranya adalah Program *Sandwich* Penelitian Desertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret-Juli 2007), Kur-

sus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret-Juli 2007), Pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007), Pelatihan Penelitian Kualitatif di UIN Malang (2008), Program Post-Doktoral oleh Depag RI, di Mesir (2010), dan hingga kini masih rutin mengisi berbagai seminar, pelatihan, dan bedah buku di beberapa lembaga pendidikan dan organisasi sosial-keagamaan.

Hingga saat ini, penulis telah menghasilkan sejumlah karya yang telah dipublikasikan, baik karya penelitian maupun terjemahan, yaitu di antaranya: (1) *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Safiria Insania Press Yogyakarta, 2004); (2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Reseach* (STAIN Ponorogo Press, 2007) yang ditulis bersama dengan Irfan Riyadi dan Sugiyar; (3) *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (LKIS Yoyakarta, 2009); (4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009); (5) *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2009); (6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan, dari judul asli *Manhaj al-Naqdi Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Ircisod Yoyakarta, 2003); (7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan, dari judul asli *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah Fi Aqa'id al-Millah*, Komentar Muhammad Abed al-Jabiri atas karya Ibnu Rusyd] (Ircisod {Yogyakarta, 2003); (8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan, dari judul asli *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, karya Ibnu Rusyd] (Philar Media dan Tsawrah Institut Yogyakarta, 2005).

Saat ini penulis sedang mempersiapkan beberapa naskah karya (dan juga naskah terjemahan) yang akan segera diterbitkan, yaitu: (1) *Epistemologi Islam Kritis: Khazanah Islam yang Terlupakan*; (2) *Islam Pribumi-Kontemporer*; (3) *Menelusuri Jejak Islam Nusantara: Potret Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*; (4) *Menyatu dalam Persaksian*; (5) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [judul asli *Iskaliyat al-Fikri al-Arabi al-Muasyir*, karya Muhammad Abed al-Jabiri]; (6) *Topik-Topik Epistemologi Kalam Klasik Syafi'i* [judul Asli *al-Kaukab al-Azhar fi Fiqhi al-Akbar li Imam Syafi'i*, karya Muhammad bin Yasin]; (7) *Landasan Teoritis Filsafat Islam Klasik* [judul Asli *Maqasyid al-Falāsifah Muqaddimah ala Tahafut al-Falāsifah*, karya Imam al-Ghazali]; (8) *Dasar-Dasar Filsafat* [judul Asli *Uyun al-Hikmah*, Karya Ibnu Sina]; dan (9) *Metafisika Wujud* [judul Asli *al-Masya'ir*, karya Mulla Shadra].

Selain menerbitkan karya yang berupa buku dan terjemahan, penulis juga produktif dalam menulis artikel ataupun tulisan untuk jurnal-jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisannya yang sudah dipublikasikan adalah (1) “Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoritis Penciptaan Islam ala Indonesia” (*Jurnal Religi*, vol. 2, 2003, Fakultas Usuluddih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (2) “Hermeneutika Al-Qur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Hermeneia*, vol. 3, no. 1, 2004, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (3) “Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Quran” (*Jurnal An-Nur*, vol. 1, 2004, STIQ Yogyakarta); (4) “Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq” (*Jurnal Dialogia*, vol. 2, STAIN Ponorogo, 2004); (5) “Mendiskus Kembali Konsep Kenabian” (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005); (6) “Relasi Al-Qur’an dan Budaya

Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis” (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (7) “Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI” (*Jurnal An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta); (8) “Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel” (*Jurnal Al-Adalah*, vol. 2, 2005, STAIN Jember, 2005); (9) “Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Nietzsche dan Muhammad Iqbal” (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (10) “Biarkan Al-Qur’an Berbicara” (resensi) (*Gatra*, no. 14 th. XII, 18 Februari 2006); (11) “Memburu Pesan Sastrawi Al-Qur’an” (*Jurnal JSQ, PSQ* Jakarta, 2006); (12) “Relasi Islam dan Sains” (*Jurnal Cendikia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (13) “Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd” (*Jurnal al-Tahrir*, vol. 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2007); (14) “Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah” (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, 2007); (15) “Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi” (*Majalah al-Millah*, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2008); (16) “Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Al-Ghazali” (*Jurnal Justitia*, vol. 5, no. Januari-Juni, Jurusan Syari’ah, STAIN Ponorogo, 2008); (17) “Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi Al-Qur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, 2008); (18) “Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat Abrâr*, karya Syekh Yusuf al-Makassari” (*Jurnal Penelitian P3M, Kodifikasi*, vol.2, edisi 1, STAIN Ponorogo, 2008); (19) “Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Al-Ghazali” (*Jurnal Dialogia*, vol. 7, no. 2, STAIN Ponorogo, 2009); (20) “Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang

Tak Kunjung Usai di Indonesia” (orasi ilmiah pada Wisuda S1, STAIN Ponorogo, 2009); (21) “Kritik Nalar Tafsir Syi’ri” (*Jurnal Al-Millah*, vol. X, no. 1, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2010); (22) “Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer” (*Jurnal Ulu-muna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010); (23) “Kritik terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 1, STAIN Ponorogo, 2010); (24) “Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender” (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010).

Penulis yang beristrikan Rofi’ah Nur Hasan dan telah dikaruniai empat anak (Nur Rif’ah Hasaniy, Moh. Ikhlas (alm.), Nayla Rusydiyah Hasin, dan Rosyidah Nur Cahyati Wijaya) ini, sekarang bertempat tinggal di Ponorogo, tepatnya di Jl. Brigjend. Katamso, Kadipaten, Babadan, Ponorogo. Penulis dapat dihubungi di: 081578168578, atau e-mail: <asawijaya@yahoo.com>.