



Vol 21, No. 1 (2022)

Research Article

Dinamika dan Tipologi 'Ulamā' Indonesia Kontemporer

Ainol Yaqin

IAIN Madura

E-mail: ainulfairus@gmail.com

Abstract: This paper aims to provide a comprehensive typology of contemporary Indonesian ulama and to explain the dynamics of Indonesian Islamic thought underlying this mapping. The changes and rapid developments in the Muslim world have broadly influenced the way of thinking and attitudes taken by Muslims, making the ulama's role and position significantly as the prophets' inheritors with the duty and responsibility to carry out the prophetic message. The analytical tools used in this paper are the concepts of typology and dynamics, which involve the classification or grouping of contemporary Indonesian scholars based on the dynamics of events and thoughts surrounding the journey of Indonesian scholars. The historical method is used to reconstruct events by collecting sources, criticizing and verifying sources, interpreting data, and presenting the results of historical research in writing or historiography. The analysis reveals five typologies of Indonesian ulama, each with its dynamics in contemporary Indonesian Islamic thought. These typologies include traditionalist, modernist, fundamentalist, moderate, and progressive clerics. These typologies are intertwined and contested, describing the different views of the ulama in interpreting Islam and responding to contemporary problems. Moderate and progressive clerics, based on NU (traditionalist) and Muhammadiyah (modernist), offer a good portrait of the dynamics of moderate and progressive Islamic thought for the future of Indonesian Islam. This study is necessary to understand the complexities of Indonesian Islamic thought and its impact on contemporary Indonesian society.

Keyword: Typology of ulama; Indonesian Islam; islamic thought; contemporary ulama

Abstrak: Tulisan ini bertujuan untuk memetakan tipologi ulama Indonesia di masa kontemporer dan menjelaskan dinamika pemikiran Islam Indonesia yang ada di balik pemetaan tersebut. Kajian ini dinilai penting disebabkan berbagai perubahan yang terjadi dan perkembangan yang sangat cepat telah berpengaruh luas terhadap cara berpikir dan sikap yang diambil oleh umat Islam. Peran dan posisi ulama sangat penting sebab mereka adalah pewaris para nabi yang memiliki tugas dan

tanggung jawab dalam mengemban risalah kenabian. Alat analisis yang digunakan dalam tulisan ini adalah konsep tipologi dan dinamika, yakni melakukan klasifikasi atau pengelompokan berdasarkan jenis atau kategori ulama Indonesia kontemporer berdasarkan pada dinamika peristiwa dan pemikiran yang melingkupi perjalanan ulama Indonesia. Di samping itu juga berdasarkan pada metodologi yang digunakan dalam merefleksikan pemikiran keulamaannya. Adapun metode penelitiannya adalah metode sejarah yang berusaha untuk merekonstruksi peristiwa yang telah terjadi dengan cara mengumpulkan sumber, mengkritisi sumber atau melakukan verifikasi terhadap sumber yang telah didapatkan, melakukan penafsiran, dan menyajikan hasil penelitian sejarah dalam bentuk tulisan atau historiografi. Hasil analisis menunjukkan bahwa ada lima tipologi ulama Indonesia yang sekaligus menggambarkan dinamikanya dalam pemikiran Islam Indonesia kontemporer. Tipologi tersebut adalah ulama tradisional, modernis, fundamentalis, moderat, dan ulama progresif. Kelimanya ada dalam irisan yang berkelindan, berkontestasi, dan menggambarkan pandangannya dalam memaknai Islam dan dalam merespon persoalan kontemporer. Ulama moderat dan ulama progresif yang juga berbasis dari NU (tradisionalis) dan Muhammadiyah (modernis) menggambarkan potret dinamika pemikiran Islam yang moderat dan progresif untuk masa depan Islam Indonesia.

Kata kunci: tipologi ulama; Islam Indonesia; pemikiran Islam; ulama kontemporer

Pendahuluan

Di Indonesia, 'ulamā' memiliki peran sosial yang sangat signifikan sebagai panutan masyarakat dalam membuat petuah-petuahnya menjadi pedoman dan rujukan dalam mengamalkan ajaran Islam. 'Ulamā' Indonesia memiliki tipe dan corak pemikiran yang beragam. Ulamā' ada yang mempunyai pesantren dengan berbagai model, pola dan bentuknya, tapi ada juga yang tidak memiliki pesantren. Organisasi masyarakat Islam di Indonesia beragam, di antaranya adalah Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), al-Irsyad al-Islamiyah, al-Ittihadiyah, al-Washliyah, Front Pembela Islam (FPI), Hidayatullah, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Majelis az-Zikra, Majelis Dakwah Islamiyah, Mathla'ul Anwar, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), Syarikat Islam (SI), Wahdah Islamiyah dan lain sebagainya.

Dewasa ini, tipologi 'ulamā' Indonesia sangatlah bervariasi sejak dari yang tradisional, modernis, fundamental hingga liberal. Perbedaan tipologi tersebut dilatarbelakangi banyak hal, salah satunya adalah perbedaan *background* pendidikan tempat mereka menuntut ilmu. Sebagian alumni Timur Tengah terutama lulusan Arab Saudi pulang membawa paham fundamental atau radikal. Sedangkan mereka yang berasal dari lulusan pesantren Indonesia kental mempunyai pandangan moderat. Sementara mereka yang pernah mendalami Islam di negeri Barat pada umumnya mempunyai pandangan Islam modernis dan bahkan liberal.¹ Selain itu, organisasi keagamaan yang menjadi pelabuhan dalam pengabdian diri mereka juga sangat mempengaruhi pola keislamannya. Sosiokultural, budaya mereka hidup dalam bermasyarakat juga berperan dalam mewarnai pola pemikirannya menyangkut ajaran Islam.

Pada mulanya, mayoritas 'ulamā' dan umat Islam Indonesia bercorak tradisional, dan modernis. Para juru dakwah sejak masa dahulu mengajarkan wajah Islam yang sejuk,

¹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 284.

damai, toleran, menghargai kearifan lokal dan terbuka dengan perubahan sepanjang tidak bertabrakan dengan syari'at Islam. Namun, semenjak demokrasi terbuka lebar maka masuklah sejumlah aliran, paham keagamaan dari luar Indonesia yang bercorak skripturalis, keras dan anti pluralitas. Maka muncullah ulama-ulama yang memiliki sikap keberagaman yang inklusif dan toleran dengan visi Islam yang kosmopolit.

Beberapa kajian tentang ulama Islam Indonesia adalah "Ulama Indonesia Kontemporer" oleh Mutrofin yang menekankan tipologi ulama Indonesia berdasarkan pada peran dan pemikirannya.² Artikel Sholihul Huda yang berjudul "Ulama Pewaris Para Nabi: Kajian Awal Topologi Ulama Kontemporer" membahas tentang standarisasi dan pemaknaan ulama dalam lintasan sejarah dan pembagian ulama era klasik dan kontemporer.³ Abdul Kadir menulis "Ulama dan Peranannya di Indonesia" membahas tentang kelebihan dan kedudukan ulama.⁴ Buku yang dieditori oleh Ibnu Burdah, dkk. dengan judul *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan* menjelaskan dinamika politik keagamaan dan gagasan negara bangsa modern. Buku ini merupakan hasil penelitian dari 15 kota yang ada di Indonesia dengan dibagi menjadi 3 kluster (pencerminan kota metropolitan Islam, kota dengan tradisi ulama arus utama, dan kota dengan isu minoritas muslim).⁵

Tulisan ini memiliki kebaruan dalam sisi pengedepanan dinamika dan pemetaan tipologi ulama Indonesia kontemporer yang menggambarkan adanya berbagai tipologi yang mana mereka ada dalam dinamika yang berkontestasi satu sama lain dan sekaligus sebagian beririsan dengan yang lainnya. Dalam tipologi yang ada terlihat seperti apa sebuah tipologi yang muncul dalam merespon problem keagamaan kontemporer sebenarnya berbasis pada tipologi yang sudah mengakar sangat lama di Indonesia sendiri, sehingga tipologi tersebut bukanlah varian yang sama sekali baru.

Tulisan ini penting untuk memberikan gambaran yang lebih holistik terhadap keberadaan ulama Indonesia dan sekaligus dinamikannya di era kontemporer. Fakta keragaman tipologi ulama Indonesia kontemporer menegaskan dinamisnya umat Islam di Indonesia dalam memaknai dan mengaktualisasikan ajaran dan nilai keislaman yang mereka hayati. Umat Islam Indonesia juga sangat responsif dan akomodatif dalam memaknai agamanya untuk menyesuaikan diri di tengah perubahan sosial yang sangat cepat.

Rekonstruksi definisi 'Ulamā'

Sejarah peradaban Islam mencatat bahwa pada era *al-khulafā' al-rāsyidūn* tidak terdapat dikotomi antara orang yang memiliki ilmu agama, ilmu alam dan pemimpin politik praktis. Mereka sama-sama disebut 'ulamā' sekalipun memiliki ilmu pengetahuan

² Mutrofin, "Ulama Indonesia Kontemporer," *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan* 19, no. 01 (July 2019): 105–124.

³ Sholihul Huda, "Ulama Pewaris Para Nabi: Kajian Awal Tipologi Ulama Kontemporer," *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, no. 2 (2021): 155–171.

⁴ Abdul Kadir Abu, "Ulama Dan Peranannya Di Indonesia," *Madzahib: Jurnal Fiqh dan Ushul Fiqh* 1, no. 2 (2021): 1–21.

⁵ Ibnu Burdah dkk, *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia* (Yogyakarta: PusPIDep, 2019).

dan peran sosial yang beragam. Para sahabat Nabi Saw. pada umumnya bukan hanya punya pengetahuan di bidang ilmu agama, tetapi mereka juga memiliki pengetahuan yang kuat di bidang alam dan sekaligus para pelaku politik praktis. Para pemuka sahabat pada waktu itu biasanya dipercaya untuk memiliki posisi strategis sebagai dewan pertimbangan yang disebut dengan *Ahl al-Halli wa al-'Aqd*. Generasi 'ulamā' sesudah mereka menyebut para sahabat dan tābi'in dengan sebutan 'ulamā' *salaf*.

Dalam perkembangan selanjutnya, mulai masa Dinasti Umayyah hingga sekarang ini, istilah 'ulamā' memiliki penyempitan makna. Istilah 'ulamā' mengerucut pada orang yang hanya memiliki ilmu pengetahuan di bidang agama Islam saja, di luar itu tidak lagi digelar sebutan 'ulamā'. Bahkan karena ada pembidangan ilmu agama, istilah 'ulamā' lebih dipersempit lagi, disesuaikan dengan disiplin ilmunya. Misalnya, ahli fikih disebut *fuqahā'*, ahli hadits dinamai *muhaddithūn*, ahli kalam disebut *mutakallimūn*, ahli tasawuf digelar *mutasawwif*, dan ahli tafsir disebut *mufasssir*. Sedangkan orang-orang yang memiliki pengetahuan di bidang alam/sains tidak lagi diberi gelar 'ulamā', melainkan diberi titel sesuai dengan bidang masing-masing. Para pakar seperti al-Khawarizmī, al-Birunī, dan Ibnu Hayyān tidak disebut sebagai 'ulamā', tetapi disebut sebagai *ahli kauniyah*. Mereka baru disebut 'ulamā', jika punya pengetahuan alam juga sekaligus memiliki pengetahuan di bidang ilmu keagamaan. Ahli filsafat juga tidak disebut 'ulamā', mereka disebut *failasūf* (filosof) atau *hukamā'*. Misalnya, al-Kindī, al-Farabī, Ibnu Sīnā, Ibnu Rusyd, al-Ghazālī dan seterusnya. Mereka baru disebut 'ulamā' bila memiliki pengetahuan di bidang keagamaan. Misalnya, Ibnu Rusyd, mempunyai pengetahuan yang mendalam di bidang filsafat, dan juga memiliki pengetahuan di bidang fikih sebagaimana ia tuliskan dalam kitab *Bidāyah al-Mujtahid*. Begitu pun al-Ghazālī, memiliki penguasaan yang mendalam di bidang filsafat dan juga mempunyai pengetahuan yang kuat di bidang fikih, tasawuf, kalam, dan alam.⁶

Di Indonesia, secara umum dijumpai beberapa gelar atau sebutan yang berbeda di pelbagai daerah yang diperuntukkan bagi sebutan 'ulamā'. Di daerah Jawa Barat disebut *Ajengan*, di wilayah Jawa Tengah/Jawa Timur dan Madura disebut *Kiai*, di Sumatera Barat (Minangkabau) disebut *Buya*, di daerah Banjar (Kalimantan Selatan), Sulawesi Selatan, Lombok dan Nusa Tenggara, lazim disebut *Tuan Guru*, dan di daerah Aceh dinamakan *Teungku*.⁷ Nampaknya, penyempitan makna 'ulamā' juga berimbas di Indonesia. Hal ini dapat dibaca dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Kata 'ulamā' atau 'ālim 'ulamā' dalam bahasa Indonesia punya arti orang yang ahli dalam bidang ilmu agama Islam, yakni orang yang mendalam ilmu dan pengetahuannya tentang agama Islam beserta cabang-cabang dalam urusan agama Islam itu.

Masyarakat Indonesia pada umumnya menggambarkan 'ulamā' sebagai orang yang mempunyai pengetahuan Islam yang luas dan mendalam dan secara *istiqāmah* (konsisten) mengamalkan ilmu dalam kesehariannya, sehingga memperoleh pengakuan dari masyarakat luas. Dengan demikian, penyandangan gelar 'ulamā' bukan semata-mata muncul karena dilatarbelakangi punya pengetahuan keagamaan yang tinggi, tetapi pengetahuan tersebut harus diwujudkan dalam sikap dan tingkah laku. Minimal ada dua

⁶ Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ictiar Baru van Hoeve, 2001), 120.

⁷ Nur Huda, *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam Di Indonesia* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 210.

syarat yang musti dimiliki seseorang dapat disebut 'ulamā', yaitu a) mempunyai keilmuan yang tinggi setelah ia nyantri/belajar ilmu agama yang lama, dan b) pengakuan masyarakat akan konsistensi, ketundukan dan ketaatannya dalam mengamalkan ajaran Islam, yang nampak dalam kehidupan sehari-harinya.⁸

Gambaran masyarakat tersebut menyangkut 'ulamā' bisa saja terinspirasi dari penegasan al-Qur'an dan hadis Nabi, sebagaimana firman Allah dalam surah Fāṭir ayat 28, yang sebenarnya makna ulama tersebut berkaitan dengan ayat sebelumnya, 27:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ
(27) وَمِنَ النَّاسِ وَالْذَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28)

"Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka macam jenisnya. Dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada (pula) yang hitam pekat. 28. Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun". (QS: Fāṭir, 28)

Dalam surah al-Syu'arā' ayat 196-197, Allah Swt berfirman:

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (196) أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ

"Dan sesungguhnya al-Quran itu benar-benar (tersebut) dalam Kitab-kitab orang yang dahulu. Dan apakah tidak cukup menjadi bukti bagi mereka, bahwa para ulama Bani Israil mengetahuinya?." (QS. al-Syu'arā', 196-197)

Hadis Nabi yang diriwayatkan Abū Dāud dan al-Tirmīdhī, Nabi Bersabda:

وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ

"Sesungguhnya ulama` adalah pewaris para Nabi dan sesungguhnya para Nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, mereka hanya mewariskan ilmu, maka barangsiapa mengambilnya ia telah mengambil bagian yang sempurna". (HR. Abū Dūd dan al-Tirmīdhī)

Kata 'ulamā' pada surah Fāṭir ayat 28 bila memperhatikan ayat sebelumnya (ayat 27) lebih menekankan pada 'ulamā'/orang-orang yang memiliki pengetahuan di bidang kealaman atau *ilmu kauniyah*. Sedangkan kata 'ulamā' pada surah al-Syu'arā' ayat 197 lebih condong pada pengertian 'ulamā', yakni orang yang memiliki pengetahuan di bidang ilmu keagamaan. Dengan demikian dapat didefinisikan bahwa 'ulamā' adalah orang yang memiliki pengetahuan di bidang ilmu alam (sains) maupun ilmu keagamaan dan

⁸ Ibid., 211.

pengetahuan itu dipergunakan untuk mendekatkan diri dan mengantarkan pada rasa *khasyyah* (takut, taat, dan taqwa) pada Allah Swt. serta diperuntukkan guna memakmurkan dunia, menebarkan kebaikan pada sesama.

Kata 'ulamā' di atas juga berbentuk general, bila kata tersebut tidak dibatasi dengan kata lain, maka arti kata itu mempunyai arti yang sangat luas dan umum. Dengan demikian, kata itu dapat meliputi semua orang yang berilmu, baik ilmu agama, ilmu humaniora, ilmu sosial, ilmu sains dan ilmu lainnya yang dibolehkan syara' mempelajarinya. Jadi, 'ulamā' merupakan orang yang memiliki ilmu pengetahuan luas tentang ayat-ayat Allah, baik ilmu itu bersumber dari penelaahan atas ayat-ayat *qur'aniyah* maupun ilmu tersebut bersumber dari kajian atas ayat-ayat *kauniyah*, yang mengantarkan manusia kepada pengetahuan tentang eksistensi, kekuasaan dan kebenaran Allah Swt, meningkatkan takwa, tunduk dan *khasyyah* (takut).⁹ Dari sini bisa dikatakan bahwa pada prinsipnya tidak ada garis pemisah, pendikotomian dalam pelabelan sebutan 'ulamā' antara orang-orang yang menguasai ilmu keagamaan, kealaman, humaniora maupun ilmu sosial.

Dewasa ini, perkembangan ilmu pengetahuan berkembang sangat pesat seiring dengan perkembangan dan kemajuan peradaban manusia, ilmu pengetahuan dan ilmu agama turut berkembang secara pesat, maka untuk menafsiri al-Qur'an dengan baik dibutuhkan pembacaan dari pelbagai disiplin ilmu sehingga bisa memancarkan kreasi penafsiran yang komprehensif. Untuk itu diperlukan duduk bersama dari para 'ulamā' yang berasal dari 'ulamā' bahasa arab, 'ulamā' al-qur'an, 'ulamā' ḥadīth, 'ulamā' filsafat, 'ulamā' teologi, 'ulamā' taṣawwuf, 'ulamā' psikologi, 'ulamā' politik, 'ulamā' ekonomi, 'ulamā' hukum, 'ulamā' pendidikan, 'ulamā' perbandingan agama, 'ulamā' hubungan internasional, 'ulamā' pelestarian alam, 'ulamā' sains, 'ulamā' sejarah, 'ulamā' etika, 'ulamā' kesehatan dan lain-lain.

Karena itu, penggunaan kata 'ulamā' tidak terbatas pada mereka yang ahli ilmu agama, tetapi juga bisa dipakai bagi mereka yang punya keahlian mendalam di bidang ilmu humaniora, sosial, sains dan lain-lain. Dalam ḥadīth di atas 'ulamā' disebut sebagai pewaris para Nabi. Dalam arti bahwa 'ulamā' sebagai pelanjut dan pengemban risalah kenabian yang disampaikan kepada umat manusia.¹⁰ Karena kedalaman ilmu dan keistiqomahannya dalam mengamalkan ilmu, sehingga mereka mendapatkan tempat yang terhormat dan mulia di mata masyarakat.

Tugas 'ulamā' sebagai pelanjut dan pengemban risalah kenabian bukan sekadar sebagai juru dakwah dan pendidikan, melainkan punya tugas dalam kenegaraan guna menjaga keutuhan, persatuan dan kesatuan masyarakat dalam berbangsa dan bernegara. Sebab, agama dan negara saling berkelindan dan saling membutuhkan. Pelaksanaan ajaran-ajaran agama berjalan dengan baik bila ditopang kondisi yang damai, aman, tentram yang tercipta karena perlindungan negara, dan begitu pula negara dapat tumbuh berkembang dan bermartabat dalam etika, moral, akhlak yang baik karena dalam bimbingan nilai-nilai luhur agama. Sementara itu, pelanjut tugas pokok kenabian, yaitu

⁹ Said Aqil Husain Al-Munawwar, "Fungsi-Fungsi Ulama," *Mimbar Ulama*, July 1421, 34.

¹⁰ Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, n.d.), 1213.

menjaga agama (حراسة الدين) dan mengatur dunia (سياسة الدنيا).¹¹ 'Ulamā' dan umarā' musti saling bahu-membahu dan bahkan keduanya tidak bisa dipisahkan, 'ulamā' yang umarā', umarā' yang 'ulamā'.

Dalam ajaran islam, 'ulamā' (dalam arti luas) dan umarā' harus senantiasa bekerja sama, bahu-membahu guna mewujudkan tercapainya kedamaian, kesejahteraan, keharmonisan di dalam suatu negara. Apabila dalam suatu negara kedua pemimpin umat dan pemimpin pemerintah ini bekerjasama, bersatu-padu dalam irama kebersamaan, negara akan aman dan damai, segenap masyarakat akan hidup penuh ketenangan dan kebahagiaan. Sebaliknya, jika 'ulamā' dan umarā' tidak sejalan beriringan dan malah berseberangan maka negara itu akan kehilangan keseimbangan, tidak ada lagi keserasian dan keharmonisan dalam kehidupan masyarakat.¹²

Dinamika dan Tipologi 'Ulamā' Indonesia kontemporer

Secara garis besar, dinamika dan tipologi ulama` Indonesia kontemporer bisa dipetakan dalam lima varian, yaitu:

'Ulamā' tradisional

Islam tradisional tumbuh, berkembang subur dan diterima dengan baik oleh masyarakat Indonesia karena akomodatif dengan adat tradisi setempat. Corak Islam model ini yang pertama kali masuk dan disebarkan oleh para 'ulamā' di Indonesia. Ia terus menyebar ke pelbagai penjuru negeri secara evolutif dan tanpa paksaan. Menurut M. Ridwan Lubis di antara ciri-ciri Islam tradisional adalah keterikatan kepada mazhab dalam bidang akidah, fiqh dan taşawwuf/akhlak, pola pemikirannya bersifat statis atau *taqlīd*, terpaku pada keterangan-keterangan dan 'ibārāt-'ibārāt yang ditulis dalam kitab-kitab klasik, serta pola kehidupannya 'ala pesantren.¹³ Sementara itu, Zamakhsyari Dhofier menyatakan bahwa penyebutan Islam tradisional kurang disukai oleh orang-orang pesantren, mereka lebih suka dengan sebutan orang pesantren, karena itu memang lebih sesuai dengan tradisi kehidupan sehari-hari mereka.¹⁴ Selain itu, penyebutan tersebut memberi kesan kolot, tertinggal, tidak *up to date* dan kesan-kesan keterbelakangan lainnya. Padahal, pesantren menerima dengan selektif terhadap perkembangan peradaban, dan bahkan responsif dan akomodatif terhadap modernitas dan perubahan zaman. Ada sebuah kaidah terkait dengan ini yang dipegangi oleh orang-orang pesantren, yaitu المحافظة على القديم الاخذ بالجدید الاصلح (Memelihara tradisi yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).

Dalam pandangan Nurcholish Madjid karakteristik Islam tradisional sebagai berikut, yaitu a) bidang hukum Islam, mereka mengikuti salah satu mazhab yang empat (Hanafiyah, Mālikiyah, Shāfi'iyah dan Hanābilah), sekalipun dalam praktek kehidupan sehari-hari sering mengikuti Mazhab al-Shāfi'ī. b) bidang tauhid, mereka menganut ajaran

¹¹ 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyah* (Kuwait: Dār Ibn Qutaibah, 1989), 21.

¹² Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, 1214.

¹³ M. Ridwan Lubis, "Perkembangan Pemikiran Islam Regional: Tinjauan Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam Di Indonesia," in *70 Tahun H. A. Mukti Ali: Agama Dan Masyarakat*, ed. Burhanuddin Daya (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993), 327.

¹⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 18.

yang digagas dan dikonsepsi oleh Abū Ḥasan al-Ash'arī dan Abū Manṣūr Al-Māturīdī. c) bidang taṣawwuf dan akhlak, mereka cenderung mengikuti ajaran-ajaran Abū Qāsim Junaid al-Bagdadī dan Abū Hāmid al-Ghazālī.¹⁵ Sedang dalam bidang metodologi pemikiran, kelompok Islam tradisional dimasukkan dalam kategori model berpikir *taqlīd*, kurang berani melakukan ijtihad dan *tajdīd* (pembaharuan), mereka kerap kali merujuk kepada pendapat-pendapat 'ulamā' klasik dengan hanya mengutip, menfatwakan kembali pendapat mereka.¹⁶ Pembacaan mereka terhadap kitab-kitab *turath* sebatas mengulang-ngulang saja (*al-qirā'ah al-mutakarrirah*).

Menurut penulis, berdasarkan karakteristik tersebut dapat dimasukkan dalam kelompok ini adalah 'ulamā' dari kalangan NU. Sebab, dalam Anggaran Dasar NU ditegaskan, bahwa NU sebagai *Jam'iyah Dīniyah Islāmīyah* berakidah Islam menurut paham *Ahlussunah wa al-Jamā'ah* dengan mengakui mazhab empat, yaitu Hanafī, Māliki, Shāfi'ī, dan Hambalī. Perinciannya adalah, bahwa dalam bidang akidah, NU mengikuti paham *Ahlussunah wa al-Jamā'ah* yang diprakarsai oleh Abū Ḥasan al-Ash'arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī. Dalam bidang fikih, NU mengikuti keempat imam mazhab, yakni Abū Hanīfah al-Nu'mān, Mālik ibn Anas, Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, dan Aḥmad ibn Hanbalī. Dalam bidang tasawuf mengikuti ajaran yang digagas oleh Abū Qāsim Junaid al-Bagdadī dan Abū Hāmid al-Ghazālī, serta imam-imam yang lain.

Paparan karakteristik 'ulamā' tradisional secara detail diulas Ali Maschan Moesa sebagai berikut, yaitu: 1) mereka punya pandangan bahwa Islam bersifat universal dan menganggap perlu formalisasi syari'at Islam (*taqnīn al-sharī'ah*) dalam berbangsa dan bernegara. Integrasi antara Islam dan negara merupakan bagian dari corak pemikiran politiknya. Ajaran agama harus diimplementasikan dalam negara karena negara bukan sekadar representasi agama, tetapi juga presentasi dari agama. Hal ini, dikarenakan mereka meyakini bahwa kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan, bukan di tangan rakyat. Mereka lebih mengedepankan Islam formal, yaitu Islam yang tidak begitu mempedulikan substansi, tetapi tertuju pada formalnya. 2) negara harus berasaskan Islam, bukan dasar pluralitas. Mereka mengimpikan berdiri dan tegaknya negara *khilāfah* serta senada dengan ideologi Pan-Islamisme. Pemikiran ini bersumber atas pandangan bahwa Islam bersifat universal di mana semua problem manusia sudah diberikan solusi di dalamnya. Mereka mencita-citakan negara Islam yang menerapkan ajaran-ajaran Islam secara *kāffah* (seluruh aspek kehidupan). Bagi mereka, NKRI yang berdasarkan Pancasila belum final sehingga harus diupayakan untuk membangun negara Islam sampai benar-benar berhasil.¹⁷ Kendati demikian, cara yang mereka tempuh melalui jalur konstitusional, bukan cara anarkis, kekerasan apalagi pembangkangan.

Selanjutnya, 3) teks-teks suci tidak boleh diinterpretasi dengan menggunakan logika manusia. Mereka memberikan syarat-syarat yang sangat ketat dalam menafsiri teks al-Qur'an maupun al-Sunnah. Kaidah-kaidah penafsiran yang telah digariskan oleh 'ulamā' terdahulu harus diperhatikan secara ketat, logika hanya sebatas instrumen untuk

¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), 122.

¹⁶ M. Ridwan Lubis, "Perkembangan Pemikiran Islam Regional: Tinjauan Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam Di Indonesia," 328.

¹⁷ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, 281.

menginterpretasi teks, ia tunduk pada bunyi teks semata. Karena itu, mereka tidak sejalan dengan kelompok liberal yang begitu longgar menggunakan logika dalam menafsiri teks. Bahkan, mereka terkadang menghakimi kelompok liberal sudah *murtad*, melenceng jauh dari ajaran Islam. Jadi, corak penafsiran mereka bersifat tektualis-normatif-skriptualistik. Ciri terakhir, 4) mereka memperhatikan konteks lokal dalam mewujudkan universalisme Islam itu. Maksudnya, konteks sosial, politik, ekonomi, budaya menjadi faktor penting dan dominan dalam mengimplementasikan gagasan Islam universal itu.¹⁸ Sekalipun impian mereka terwujudkan penegakan ajaran Islam secara *kāffah*, tetapi mereka masih melihat konteks realita. Bila tidak dimungkinkan diterapkan secara keseluruhan maka jangan tinggalkan keseluruhan. Sebagaimana dinyatakan dalam kaidah fiqh; *ما لا يدرك كله لا يترك كله*.

Sementara itu, Abuddin Nata memaparkan ciri-ciri Islam tradisional dan 'ulamā' yang sepola dengan ini, yaitu: a. Bersifat eksklusif (Tertutup), maksudnya mereka tidak mau menerima pemikiran, pendapat, saran dan ilmu pengetahuan yang berasal dari luar terutama dalam bidang keagamaan. b. Tidak dapat membedakan antara wahyu dengan pemahaman, kognisi yang dihasilkan darinya, kurang bisa memisahkan antara hal-hal yang bersifat profan dan transenden. Maksudnya mereka menganggap semua hal yang ada hubungannya dengan agama sebagai ajaran yang harus dipertahankan. Bahkan, setiap keterangan-keterangan yang terpatri dalam kitab-kitab *turath* harus diterima, diikuti dan bebal kritik. c. Berorientasi ke belakang. Maksudnya mereka menilai bahwa pelbagai keputusan hukum yang *diistinbāṭkan* oleh para 'ulamā' klasik merupakan rumusan hukum yang harus diikuti, diamalkan dalam kehidupan keseharian. d. Cenderung tektualis-literalis-parsial. Maksudnya mereka cenderung memahami ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah secara tektualis tanpa melacak *sabab al-nuzūl* dan *sabab al-wurūd* secara makro maupun mikro yang melatarbelakangi ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah disabdakan. Akibatnya, ayat-ayat dan sabda-sabda tersebut dipahami hanya terbatas pada kasus-kasus tertentu saja, tanpa mampu menghubungkannya pada situasi lain yang memungkinkan dijangkau oleh ayat yang dimaksud. Sedangkan dengan cirinya yang literalis, mereka kurang dapat menangkap pesan atau *maqāṣid* yang terkandung di balik suatu ayat atau sabda Nabi. e. Cenderung kurang menghargai waktu, maksudnya mereka cenderung melakukan sesuatu tanpa memperhitungkan waktu yang dikeluarkan.

Selanjutnya, f. Cenderung tidak mempermasalahkan tradisi yang terdapat dalam agama. Akibatnya, tradisi-tradisi Arab dianggap bagian dari ajaran Islam yang harus diikuti. g. Cenderung lebih mengutamakan perasaan daripada akal pikiran. Dalam kaitan ini, mereka banyak terlihat dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat ritual keagamaan seperti memperbanyak zikir, berdoa, mengadakan *selamatan* bersama, dan sebagainya tanpa diimbangi dengan usaha keras dan kerja keras di bidang keduniaan. Segala aktivitas banyak diperuntukkan pada *ukhrawi* tanpa begitu peduli pada duniawi. Akibatnya, mereka tertinggal dalam hal perkembangan dan kemajuan pesat di Barat. h. Cenderung bersifat *Jabariyah* dan teoritis, yaitu sikap pasrah, tunduk dan patuh pada Tuhan diiringi dengan keyakinan bahwa segala sesuatu jika Tuhan mengizinkan akan terjadi. Namun hal tersebut harus diimbangi dengan usaha yang berpengaruh terhadap keputusan Tuhan. i. Kurang

¹⁸ Ibid., 282.

menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Maksudnya mereka sering melakukan pekerjaan dengan cara-cara yang mereka lakukan sejak dahulu kala, tanpa disertai dengan upaya untuk memperbaiki cara kerja yang lebih efisien, efektif, cepat, dan tepat. j. *Jumud* dan statis, maksudnya adalah mereka cenderung tidak mau mengikuti perubahan dan mempertahankan apa-apa yang dipandang sudah baik sejak dahulu, tanpa mempertanyakan secara kritis apakah apa-apa yang mereka pertahankan itu masih cukup dan mampu bersaing dengan kekuatan lain.¹⁹

'Ulama' modernis

Dalam pandangan Nurcholish Madjid bahwa gerakan pemikiran Islam modern muncul pada abad ke-18 dan 19. Gerakan ini menyerukan umat Islam untuk menalar Islam secara rasional, meninggalkan tradisi-tradisi lama yang kurang masuk akal serta berjuang/berjihad untuk memajukan Islam dalam pelbagai bidang, terutama dalam melakukan gerakan reformasi dalam bidang sosial dan moral. Gerakan ini melakukan purifikasi akidah Islam guna membebaskan umat Islam dari keyakinan yang melenceng dari ajaran Islam, tidak sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Kelompok ini berupaya untuk membersihkan umat Islam dari virus TBC (*Tahayyul, Taqlid, Bid'ah dan Khurafat*). Tokoh-tokoh modernis yang populer di antaranya adalah Jamāluddīn al Afghānī, Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍā. Mereka ini telah berhasil mengobarkan semangat jihad, rasionalitas seperti pada masa klasik yakni masa kejayaan Islam untuk mengejar kemajuan yang telah dicapai oleh Barat.²⁰

Corak pemikiran Islam semacam ini sering dikonotasikan kepada kaum muda atau reformis modernis.²¹ Mereka begitu berapi-api untuk mengadakan pembaharuan. Organisasi yang selalu diidentikkan dengan corak pemikiran ini adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis) dan al-Irsyad. Motto utama yang sering diusung, disuarakan dan dijihadkan mereka adalah *tajdīd* (pembaharuan) yang mencakup dua prinsip pokok, yaitu *pertama*, purifikasi, yaitu pemurnian akidah dan ibadah dari *khurafat, bid'ah*, syirik, dan lain-lain. *Kedua*, menyegarkan ijtihad terutama dalam bidang fikih dan muamalah. Sementara itu, menurut Burhanuddin Daya, perhatian utama Muhammadiyah terletak pada pemurnian akidah, modernisasi pendidikan dan meningkatkan kesejahteraan umat.²²

Kelompok ini juga memiliki pola pikir yang rasional, realistik, ilmiah serta relevan dengan ketentuan-ketentuan Tuhan yang dijelaskan dalam al-Qur'an (*ayat al-qur'ānīyah*) maupun alam semesta (*ayat al-kaunīyah*). Selain itu, mereka memiliki pemikiran yang dinamis, progresif, inklusif dan menerima terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Misinya untuk membawa umat Islam kepada kemajuan. Islam modernis muncul ke ruang publik sebagai respons terhadap membludaknya problematika umat Islam yang

¹⁹ Abuddin Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam Di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 142–145.

²⁰ Imam Munawar, *Kebangkitan Islam Dan Tantangan Yang Dihadapi Dari Masa Ke Masa* (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), 145.

²¹ Kata modernis yang berada di belakang kata Islam, berasal dari bahasa Inggris modernistic yang berarti model baru. John M. Echols and Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1979), 384 Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata modern diartikan sebagai terbaru atau mutakhir; sikap dan cara berpikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman.

²² Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 254.

tidak bisa diselesaikan hanya mengandalkan pemahaman-pemahaman ulama terdahulu. Selain itu, juga berkeinginan untuk melepas belenggu-belenggu kemunduran dan kejumudan umat Islam menuju kemajuan yang modern. Islam modernis juga timbul sebagai respons terhadap pelbagai keterbelakangan yang dialami oleh umat Islam, seperti keterbelakangan dalam bidang ekonomi, pendidikan, ilmu pengetahuan, kebudayaan, politik dan lain sebagainya. Kenyataan ini dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua sumber tersebut menggambarkan Islam sebagai agama yang ber peradaban, berkemajuan dalam segala aspek kehidupan untuk menghadirkan *kemaşlahatan* bagi manusia.

Kelompok ini menyadari bahwa di era kontemporer atau era globalisasi saat ini menyebabkan masyarakat sangat gampang terkontaminasi modernisasi dan westernisasi yang datang dari Barat. Hal ini bila tidak ada benteng sosial dapat menyebabkan dekadensi moral anak muda dan keburukan gaya hidup masyarakat, seperti hedonisme, berfoya-foya, glamor dan seterusnya. Untuk merespons problema yang terjadi di era sekarang, mereka menggalakkan penafsiran kembali sumber-sumber Islam dengan paradigma filosofis guna mendapatkan jawaban yang *up to date* terhadap Islam yang menyangkut masa lalu dan relevansinya di era sekarang. Penekanan para modernis dalam meredefinisikan Islam sebagai agama yang dinamis, progresif, rasional dan menghasilkan rasa kebanggaan, jati diri serta keyakinan bahwa Islam relevan dengan kehidupan modern dengan cirinya yang sangat multikultural.²³ Mereka berupaya secara sungguh-sungguh untuk melakukan reinterpretasi terhadap pemahaman, pemikiran dan pendapat tentang masalah-masalah sosial keislaman yang dihasilkan oleh pemikiran terdahulu guna disesuaikan dan dikontekstualkan dengan perkembangan zaman. Dengan demikian yang diperbaharui adalah produk pemikiran atau pendapat, dan bukan memperbaharui, apalagi mengubah apa yang terdapat dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah.²⁴

Pada umumnya corak Islam modernis eksis di daerah perkotaan yang masyarakatnya cenderung lebih akomodatif dalam menerima gagasan-gagasan baru. Mereka menitik tekankan pembaharuan pada segi sosial dan kelembagaan, baik di bidang organisasi maupun pendidikan yang dikelola secara modern, sehingga dapat memenuhi kebutuhan masyarakat secara konkrit. Bagi mereka, Islam tradisional yang selama ini diamalkan oleh sebagian masyarakat (terutama pedesaan) dinilai tidak sejalan dengan ajaran-ajaran Islam dan kurang kuat pertahanan dirinya dari serbuan pengaruh budaya Barat. Dalam rangka menatap masa Islam cerah ke depan, maka dibutuhkan pemurnian Islam dengan cara memberantas segala yang berbau *tahayyul*, *khurafāt* dan *bid'ah*, tidak terikat dengan mazhab tertentu, bahkan membuka kembali pintu *ijtihad* selebar-lebarnya dengan menggunakan nalar intelektualitas yang kritis dalam menginterpretasi *nash-nash shara'* agar ketentuan-ketentuan yang dirumuskan sesuai dengan perkembangan dan kemajuan zaman modern. Selain itu, juga membawa *kemaşlahatan* bagi manusia.

Tipe pokok –disamping karakteristik sebelumnya- 'ulamā' yang berada dalam barisan ini adalah a) mereka dalam memahami al-Qur'an dan al-Sunnah bersifat

²³ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, trans. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), 193.

²⁴ Abuddin Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam Di Indonesia*, 154–155.

kontekstual untuk menghadirkan makna yang relevan dengan konteks kekinian sehingga dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. b) menelisik *asbāb al-wurūd* dan *asbāb al-nuzūl* baik secara makro maupun mikro guna mengungkap spirit nash. c) masa-masa Islam awal dan keemasan Islam diupayakan untuk dihadirkan kembali dengan adanya formula-formula baru dan penyegaran kembali untuk kepentingan modernitas. Dan d) sekalipun mereka terbuka menerima modernisasi, tetapi mereka berupaya untuk membangun tradisi-tradisi secara baru dengan kerangka modern dan pra-syarat rasional. Tidak berposisi sebagai pemakai, pengguna semata, melainkan berupa membuat, memproduksi dan mencipta sendiri.²⁵

'Ulamā' fundamentalis

Islam fundamentalis cukup mewarnai corak keberagaman masyarakat Indonesia belakangan ini. Istilah Islam fundamentalis seringkali disepadankan dengan Islam radikal, ekstrimis, konservatif dalam batas-batas tertentu. Sejatinya istilah tersebut sekalipun terdapat irisan-irisan kesamaan tapi juga terdapat perbedaan-perbedaan yang mendasar. Pandangan masyarakat pada umumnya menganggap sama dalam memaknai istilah-istilah tersebut. Istilah Islam fundamentalis seringkali dipakai secara *overlapping* dengan istilah Islam radikal atau Islam revivalis. Menurut Bassam Tibi, fundamentalisme agama adalah ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosio-politik dan ekonomi dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Ia bersifat eksklusif dan absolut, karena menolak semua pandangan luar yang bertentangan dengannya, terutama pandangan sekuler yang memisahkan hubungan agama dengan politik.²⁶

Menurut Azyumardi Azra, ada tiga tipe Islam fundamentalis, yaitu: klasik, pra-modern, dan kontemporer (neo-fundamentalisme). Islam fundamentalis klasik dapat dilihat pada gerakan *Khawārij*. Gerakan ini telah mempengaruhi sejumlah gerakan Islam yang berhaluan fundamentalis sepanjang sejarah. Pertumpahan darah sesama umat Islam kerap terjadi lantaran ideologi ekstrim yang mereka usung. Umat Islam yang tidak sepaham dengannya dianggap kafir dan halal darahnya. Sedangkan Islam fundamentalis pra-modern suatu gerakan yang dipimpin Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1892). 'Abd al-Wahhāb memandang umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang murni dan banyak melakukan bid'ah, dan semacamnya. Pengikutnya dikenal sebagai Wahabi. Mereka melakukan purifikasi, tidak hanya purifikasi tauhid, tetapi juga penumpahan darah yang diikuti pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang. Islam tipe semacam ini juga tumbuh berkembang di Indonesia. Sementara Islam fundamentalis kontemporer, dapat dikatakan merupakan respon terhadap dominasi Barat.²⁷

²⁵ Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam Dari Tradisionalis Vs Modernis Ke Fundamentalis Vs Liberalis," *Islamica* 3, no. 2 (March 2009): 26.

²⁶ Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia*, trans. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 35.

²⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernitas Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 112.

Karakteristik 'ulamā' atau tokoh agama yang punya pandangan fundamentalis bisa dilihat dari pola pemikirannya, diantaranya adalah, a) mereka memahami bahwa agama dan negara bersifat integralistik sehingga sekularisme (pemisahan agama dan negara) ditolak keras. Mereka pun memahami bahwa Islam bersifat universal yang ajaran-ajarannya mesti diterapkan secara total di setiap keadaan, waktu dan zaman. b) mereka bersikeras dan menggaung-gaungkan kembali pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Pola pemahaman mereka terhadap kedua sumber itu bercorak tekstual, skriptural, dan totalistik. Karena itu, guna menyelamatkan umat Islam dari jalan yang keliru menuju jalan yang benar mereka menyeru untuk kembali kepada akar-akar Islam awal dan praktik Nabi Saw. yang puritan dalam mencari keaslian (otentisitas) dan pembaruan. c) puritanisme dan keadilan sosial. Nilai-nilai dan budaya Barat dianggap bertolak belakang dengan Islam dan karenanya harus ditolak. Untuk membendung dan membentengi umat Islam dari budaya Barat, maka mereka menyebarkan nilai-nilai dan praktik Islam yang otentik daripada disuguhi pengaruh-pengaruh budaya asing yang sekuler. Selain itu, mereka punya cita-cita untuk memperkokoh ekonomi umat Islam melalui optimalisasi zakat. Upaya ini diharapkan dapat memajukan kesejahteraan sosial dan mampu memperbaiki kesenjangan kelas di kalangan umat Islam.

Selanjutnya, d) mereka berpendirian syari'at Islam harus selalu diperjuangkan untuk ditegakkan secara totalitas. Mereka berupaya guna membumikan syari'at Islam dalam kondisi, waktu dan tempat mana pun. Tujuan ini bisa diwujudkan dengan membangun tatanan Islam (*Nizām al-Islām*) yang menempatkan syariat sebagai undang-undang tertinggi. Terbentuknya negara Islam menjadi cita-cita mereka sehingga formalisasi syari'at Islam menjadi hukum positif dapat berjalan sesuai harapan. Pemberlakuan syari'at Islam dalam segala aspek bidang, baik hukum perdata, seperti pernikahan, perceraian, waris, maupun hukum pidana, seperti potong tangan, dera, *qiṣās*, *ta'zīr*, diasingkan dan sebagainya.²⁸ e) memposisikan jihad sebagai *instrumen* guna menegakkan syari'at Islam secara *kāffah*. Kehidupan Rasulullah dan masyarakat Islam awal merupakan kehidupan ideal yang harus disuri tauladani dan diupayakan untuk dilaksanakan umat Islam saat ini. Oleh karena itu, kehidupan jahiliyah perlu diberantas dan kekuasaan-kekuasaan duniawi juga butuh diruntuhkan melalui jalur jihad. Bagi mereka, jihad bukan dipahami dalam pengertian defensif (bertahan, membentengi diri) semata, tapi jihad musti selalu digelorakan untuk menyebarkan penyiaran Islam ke seluruh penjuru dunia dan menghancurkan batu karang penghalangnya, yang meliputi negara, sistem sosial dan tradisi-tradisi asing. Dan f) perlawanan terhadap Barat yang hegemonik dan menentang keras intervensi mereka terhadap urusan negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia, Afghanistan, Palestina, Tunisia, Bahrain, Suriah dan sebagainya. Melihat ketidakadilan yang dilakukan Barat terhadap umat Islam dari pelbagai aspek, baik politik, ekonomi, pendidikan dan budaya, maka mereka mendeklarasikan perlawanan terhadap Barat. Efek ketidakadilan Barat dilawan dengan aksi-aksi kekerasan di pelbagai negara,

²⁸ Isnatin Ulfah, "Dari Moderat Ke Fundamental: Pergeseran Pemahaman Dan Ekspresi Keagamaan Perempuan Nahdlatul Ulama Di Ponorogo," *Al-Tahrir* 14, no. 1 (Mei 2014): 101.

termasuk Indonesia. Kesamaan ideologi inilah yang menggerakkan umat Islam bersatupadu dalam satu barisan di pelbagai negara termasuk Indonesia.

'Ulamā' moderat

Pada prinsipnya moderat adalah sebuah *manhāj* (metode) yang menengahi dua ekstremitas yang saling bertentangan, dengan menolak eksagerasi (sikap berlebihan) pada salah satu pihak yang pada akhirnya menimbulkan keberpihakan pada salah satu dari dua kutub yang bertentangan. Moderat dalam konsep Islam adalah satu prinsip yang meniscayakan setiap muslim untuk mampu merangkul dan mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam satu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan.²⁹ Islam moderat bersumber dan berakar kuat dari preseden al-Qur'an dan al-Sunnah. Sejumlah ayat dan hadis selalu memerintahkan umat Islam untuk menjadi orang yang moderat. *Sunnah fi'liyah* Nabi Saw. menunjukkan bahwa beliau tipikal orang moderat, tatkala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, maka Nabi Saw. selalu memilih jalan tengah.³⁰

Lebih lanjut, M. 'Imārah menandakan Islam moderat merupakan *manhāj* yang memadukan antara ruh dan jasad, dunia dan akhirat, agama dan negara, subjek dan objek, realitas dan idealitas, instrument dan *maqāsid*, akal dan *naql*, lokal dan global, ijtihad dan *taqlīd*, agama dan ilmu, universal dan parsial, sakral dengan profan, *das sein* dengan *das sollen*, dan seterusnya. Dengan demikian, Islam moderat suatu model keberislaman yang berupaya berada di posisi tengah, tidak ekstrim dan tidak liberal, tidak berposisi di kiri dan tidak pula di kanan.³¹ Sikap moderat bukanlah perkara mudah karena dibutuhkan pemahaman, wawasan yang luas menyangkut agama Islam. Searah dengan pemikiran ini, Yūsuf al-Qardhāwī menyatakan bahwa Islam bercirikan moderat dalam segala aspek; teori, 'amaliyah, pendidikan dan pensyariaan. Islam berwatak moderat dalam persoalan akidah, ibadah, akhlak, adab, syari'at dan sistem perundangan.³²

Watak moderat (*tawassuṭ*) merupakan ciri *Ahlussunnah wa al-Jamāh* yang paling menonjol.³³ Selain itu, juga bercirikan *i'tidāl* (bersikap adil), *tawāzun* (bersikap seimbang), dan *tasāmuh* (bersikap toleran), sehingga ia menanggalkan segala bentuk tindakan dan pemikiran yang ekstrim (*taṭarruf*) yang dapat memunculkan penyimpangan dan penyelewengan dari ajaran Islam. Penggunaan wahyu (*naqliyyah*) dan rasio (*'aqliyyah*) dikembangkan secara seimbang (*al-tawāzin*), sehingga dimungkinkan dapat merespons terhadap perubahan-perubahan di masyarakat sepanjang tidak berseberangan dengan doktrin-doktrin yang dogmatis. Sikap toleran juga dijadikan pegangan dalam *Ahlussunnah wa al-Jamāh* sehingga bisa melahirkan hubungan harmonis, kerja sama yang baik dengan seagama dan bahkan antar umat beragama. Sikap *tawāzun* juga punya dampak positif

²⁹ Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat* (Jakarta: Logos, 1989), 265.

³⁰ Khaled M. Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, trans. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 26.

³¹ Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, 269.

³² Yūsuf Al-Qardāwī, *Al-Khaṣā'is al-'Āmmah Li al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1983), 135.

³³ Pengertian *Ahlussunnah wa al-Jamā'ah* adalah mereka yang selalu mengikuti perilaku (sunnah) Nabi Saw. dan para sahabatnya (*mā ana' alaih wa aṣhābih*). Achmad Siddiq, *Khitthah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur, 2006), 28.

dalam mempertahankan tradisi dalam kehidupan keagamaan. Suatu tradisi tidak langsung dibumihanguskan keseluruhannya, juga tidak diterima seluruhnya, tetapi berusaha secara bertahap disisipi nilai-nilai Islam.³⁴

Sikap moderat merupakan ciri yang melekat pada NU yang meliputi: a) sikap *tawassut* dan *i'tidāl* yaitu sikap tengah yang berintikan kepada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah-tengah kehidupan bersama. Nahdlatul 'Ulamā' dengan sikap dasar ini akan selalu menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *taṭarruf* (ekstrim). b) sikap *tasāmuh* yaitu sikap toleran terhadap pandangan baik dalam masalah keagamaan, terutama hal-hal yang bersifat *furū'* atau menjadi masalah *khilāfīyah*; serta dalam masalah kemasyarakatan dan kebudayaan. c) sikap *tawāzun*, yaitu sikap seimbang dalam berkhidmah. Menyeraskan khidmah kepada Allah Swt. khidmah kepada sesama manusia serta kepada lingkungan hidup. Menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini dan masa mendatang. d) *amar ma'rūf nahi munkar* yaitu selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik, berguna dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.³⁵

Dalam bidang politik, 'ulamā' yang bercorak moderat juga mengambil posisi jalan tengah, politik bukan tujuan tapi hanya sebatas *instrument* guna mencapai tujuan luhur, yaitu keamanan, ketentraman, kesejahteraan segenap rakyat. Bagi mereka, hubungan antara agama dan negara saling membutuhkan dan menguntungkan. Pada masa orde lama melalui gagasan moderasi Islam tersebut para 'ulamā' berhasil bergandengan tangan dengan pemerintah, sehingga sepak terjang partai komunis bisa sedikit ditekuk. Di masa orde baru melalui gagasan moderasi juga ditumbuhkan hubungan harmonis antara 'ulamā' dan pemerintah dalam bingkai *simbiosis-mutualisme*.³⁶ Hubungan itu semakin lengket melalui penerimaan asas tunggal Pancasila sebagai asas organisasi keagamaan dalam tubuh NU dan Muhammadiyah yang notabene ormas terbesar di Indonesia.

Pandangan kebangsaan atau politik NU tidak rigid, kaku atau beku, tetapi NU dengan keluwesan, elastisitas dan kelenturannya bisa menyesuaikan diri dengan dinamika politik Indonesia dengan tetap berusaha agar ketentuan-ketentuan hukum Islam bisa diterapkan sesuai dengan kearifan lokal serta menyebarkan Islam *rahmat lil-'ālamīn*. NU memiliki sikap yang mantap dan jelas menerima negara-bangsa, asas tunggal Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.³⁷ Dalam konteks ini, Bruinessen menandakan secara implisit merupakan penolakan terhadap cita-cita negara Islam dan secara tegas menunjukkan loyalitas NU terhadap NKRI.³⁸

Adapun karakteristik 'ulamā' yang bercorak moderat dapat dirumuskan sebagai berikut, yaitu a) mereka dalam memahami dan menginterpretasi teks suci tidak hanya

³⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, 65.

³⁵ Muhith Muzadi, *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran; Refleksi 65 Th. Ikut NU* (Surabaya: Khalista, 2006), 26.

³⁶ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, 286.

³⁷ Andree Feillard, *NU Vis-à-Vis Negara*, trans. Lesmana (Yogyakarta: LKiS, 2009), 226.

³⁸ Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, trans. Farid Wajidi (Jogja: LKiS, 2009), 122.

terpaku pada verbal teks, melainkan menaruh perhatian pada *maqāṣid* di balik teks. Teks Islam (al-Qur'ān, al-Sunnah dan kitab-kitab *turath*) tidak sebatas dipahami secara literal, tetapi dipahami dari perspektif lokus dan konteksnya. Kontekstual bukan hanya tekstual dalam memahami dan menerjemahkan teks dalam menjawab persoalan keagamaan. Kendati demikian, mereka tidak berarti begitu bebas/liberal dalam menafsirkan teks Islam. Mengandalkan nalar akal bebas tanpa aturan-aturan, kaidah-kaidah penafsiran. b) memperhatikan tradisi lokal dan kearifan lokal, selama itu bukan dalam konteks akidah. Bagi mereka, Islam diturunkan di Makkah yang berbudaya Arab sehingga Islam juga bernuansa Arab dan teks Islam juga sangat dipengaruhi oleh budaya lokal Arab. Sebab itu, Islam bisa berakulturasi dengan tradisi, adat dan budaya lokal setempat, selama tidak bertentangan dengan teks-teks *ṣarih* dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Baginda Nabi Saw., para sahabat dan imam mazhab sangat memperhitungkan budaya lokal dalam menetapkan hukum Islam. Sebagai agama yang paripurna, ajaran Islam memang universal, ajaran tersebut masih bersifat global sehingga meniscayakan masuknya tafsir-tafsir lokal atas persoalan keumatan setempat. Misalnya, tradisi *halal bi-halal*, *selamatan*, *rokat* dan sebagainya merupakan tradisi lokal sebab tradisi ini tidak didapati di semenanjung Arab yang memang sejak dahulu tidak memiliki tradisi semacam itu.³⁹

Selanjutnya, c) syari'at Islam harus dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat, tapi ia tidak mesti diformalisasi sebagai hukum negara sehingga berimplikasi pada islamisasi negara. Singkatnya, syari'at Islam tidak harus dibuat perundang-undangan negara, tapi syari'at Islam harus diupayakan untuk dilaksanakan segenap masyarakat muslim dalam keseharian mereka, baik di bidang ibadah maupun muamalah. d) relasi antara agama dan negara bersifat simbiotik, yaitu relasi yang bersifat timbal balik dan saling membutuhkan. Agama membutuhkan negara karena pemeluk agama Islam dapat menjalankan ajaran agama Islam dengan baik bila negara berada dalam kondisi aman, kondusif, dan tentram. Negara juga membutuhkan agama sebab dengan agama maka negara akan tumbuh berkembang dalam kehidupan yang religius, beradab, dan beretika baik. Bagi mereka, negara tidak harus dibangun atas dasar akidah agama, tetapi boleh juga dibangun atas dasar pluralitas yang menjamin kemerdekaan, persamaan, dan kesederajatan. e) memadukan teks dengan konteks dalam memahami teks Islam dengan lebih melihat substantif daripada ujaran teks. Dalam ranah kenegaraan, selama nilai-nilai Islam sudah menjadi landasan moralitas di dalam penyelenggaraan negara, maka hal itu sudah dianggap sah. Menurut mereka, tidak ditemukan perintah untuk mendirikan negara dengan sistem pemerintahan tertentu dalam al-Qur'ān maupun al-Sunnah. Kedua sumber Islam itu memberikan prinsip-prinsip universal dalam berbangsa dan bernegara. Karena itu, NKRI yang berasaskan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final dari upaya umat Islam mendirikan negara.⁴⁰ Dalam pandangan mereka, negara tidak harus berasaskan pada agama, melainkan bisa juga berlandaskan nilai-nilai yang digali dari budaya, agama, bahasa bangsa bersangkutan.

³⁹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, 287.

⁴⁰ *Ibid.*, 288.

Ulama Progresif

Dalam perubahan sosial yang sangat cepat dengan munculnya berbagai problem kontemporer; kemiskinan, keterbelakangan, penguatan HAM, agama dan demokrasi, fundamentalisme agama dan lain sebagainya, para ulama Indonesia semakin menyadari adanya berbagai tantangan keislaman yang harus dihadapi secara rasional, realistis dan dewasa. Islam sebagai agama maupun ideologi juga sedang menghadapi krisis yg sering diistilahkan dengan “Islamisme”, yaitu wajah Islam sebagai sumber terorisme dan kekerasan.

Untuk merespon berbagai problem dan tantangan yang bercorak keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan tersebut muncullah wacana “trilogi pembaharuan” yaitu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Sekularisme lahir dari otoritarianisme agama yang bersekutu dengan kekuasaan, sehingga memasung kebebasan beragama. Liberalisme lahir dari tertutupnya pintu ijtihad yang membelenggu cara berpikir. Pluralisme muncul dari kondisi masyarakat majemuk yang mengandung potensi konflik.⁴¹

Nurcholish Madjid pernah menulis artikel yang memicu debat publik di Indonesia sejak 1993-sekarang yg berjudul “Pesan untuk Generasi Muda” dan ditulis dalam rangka peringatan 22 tahun gagasan pembaharuan Islamnya.⁴² Dalam artikel tersebut, dia menegaskan pentingnya menggali kembali wawasan keislaman yang *al-hanifiyah al-samhah*, suatu keberagamaan yang penuh kelapangan dan toleran. Artikel tersebut merupakan pembicaraan lebih lanjut tentang isu sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama di Indonesia. Sejak saat itu, tiga gagasan tersebut pro-kontra dan bahkan kontroversial yang ditandai fatwa MUI yang mengharamkan paham tersebut dan fatwa tersebut telah diumumkan tahun 2005.⁴³

Ulama progresif muncul dalam konteks ini. Berbeda dengan ulama moderat yang masih membatasi kebebasan berfikir sehingga menolak paham liberalisme, sekularisme, dan pluralisme, Ulama progresif ini justru meyakini pentingnya “trilogi pembaruan” tersebut sebagai bagian integral dari spirit Islam dan sebuah keharusan untuk dikembangkan di Indonesia dalam rangka mewujudkan masyarakat Indonesia yang demokratis, adil, dan terbuka. Hal ini sangat penting, sebab belakangan ini kian menguat perkembangan fundamentalisme Islam, radikalisme dan gerakan-gerakan jihad yang akan menggantikan NKRI dengan negara Islam.⁴⁴

Sebab itulah, sejak reformasi 1998 dan terlebih sejak fatwa MUI 2005 muncul sekelompok intelektual progresif Indonesia baik melalui kegiatan akademis maupun lewat aktivitas LSM yang menggali dan mengaktualkan kembali “trilogi pembaruan” tersebut yg sebenarnya telah menjadi doktrin dan sejarah Islam masa lalu. Para ulama progresif melakukan pembacaan ulang melalui ilmu-ilmu baru seperti hermeneutik dan ilmu-ilmu

⁴¹ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Malang: PUSAM UMM, 2018), XV.

⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁴³ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 5.

⁴⁴ Endang Turmudi and Riza Sihbudi, *Islam Dan Radikalisme Di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005); Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2013).

sosial yang bertemu dengan pergulatan lain, baik yg sekuler maupun religius atas isu-isu demokrasi dan HAM. Pencarian format pemikiran Islam di Indonesia yang terus berproses hingga sekarang ini, yang akan terus menjadi perjuangan hingga kini, telah menandai adanya upaya serius untuk melawan kecenderungan Islam puritan, radikal, yang eksklusif, intoleran, dan anti pluralitas.⁴⁵

Pada dasarnya, kehadiran para ulama atau intelektual Islam progresif sejak 1990-an ini memiliki garis kesinambungan ideologis dan sosiologis dengan gerakan Islam terdahulu yang sering dinamakan gerakan Islam tradisional (NU) dan Islam modern (Muhammadiyah) yang muncul pada awal abad ke-20.⁴⁶ Dalam perjalanan sejarahnya, kedua ormas ini telah memunculkan gairah pemikiran baru melalui pembacaan kritis atas tradisi mereka sendiri; di NU melakukan kritik terhadap bangunan nalar NU dan di Muhammadiyah melakukan kritik terhadap bangunan nalar Muhammadiyah. Kritisisme mereka melampaui teks, melakukan penafsiran dan dekonstruksi pemikiran. Generasi baru yang kritis ini lalu memunculkan kelompok-kelompok progresif yang melahirkan berbagai pembaharuan dalam banyak bidang.⁴⁷ Secara umum, kecenderungan ideologis mereka bersemangat kritis atas teks, dekonstruksionis, dan bercorak kekiri-kirian.⁴⁸

Di antara lembaga-lembaga Islam progresif dari kalangan NU yang muncul pasca reformasi adalah Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dimotori oleh Ulil Abshar -Abdalla yang menyuburkan paham “trilogi pembaruan” tersebut melalui program radio, media, iklan layanan masyarakat, dan terbitan-terbitan buku (www.islamlib.com). Kemudian Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LkiS) di Yogyakarta dengan menerbitkan buku-buku keislaman kritis dan transformatif, melakukan penelitian dan kajian, pendampingan masyarakat dan mahasiswa, menerbitkan selebaran jumat *al-Ikhtilaf*. The Wahid Institute (TWI). Kemudian LAKPESDAM NU (lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) NU Jakarta dengan jaringannya di seluruh Indonesia. Ia menerbitkan buku, mengadakan pelatihan, penelitian dan pendampingan masyarakat, menerbitkan jurnal ilmiah *Tashwirul Afkar* yang digerakkan oleh intelektual muda NU. Muncul juga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang mampu mendewasakan masyarakat, khususnya kalangan NU yang ada di pesantren. Ulama progresif yang aktif dalam lembaga-lembaga tersebut selain dari kalangan sarjana juga dari kalangan pondok pesantren salafiyah (tradisional).⁴⁹

JIL didirikan 2001 yang ditandai dengan peluncuran *mailing list* JIL dan *website* JIL, www.Islamlib.com yang sekarang merupakan salah satu *website* Islam di Indonesia terbaik. JIL bukan organisasi formal seperti NU atau Muhammadiyah, tapi hanyalah organisasi jaringan saja yang bersifat cair dan lepas. Pengertian Islam liberal menurut JIL yang didirikan 2001 merupakan bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan:

⁴⁵ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 10–11.

⁴⁶ Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal. Post-Puritan, Post-Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006).

⁴⁷ Nur Khalik Ridwan, “Berharap Pada Islam Muda,” in *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006), 150.

⁴⁸ Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi Dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), 25.

⁴⁹ Muhammad Ali, “Gerakan Islam Moderat Di Indonesia Kontemporer,” in *Gerakan Dan Pemikiran Islam Di Indonesia Kontemporer*, ed. Rizal Sukma and Clara Juwono (Jakarta: CSIS, 2007).

membuka pintu ijtihad dalam semua dimensi Islam, mengutamakan semangat religio-etik, kebenaran bersifat relatif-terbuka-plural, memihak pada minoritas dan tertindas, meyakini kebebasan beragama, memisahkan otoritas keagamaan dan politik. Para intelektual muda dalam JIL ini diantaranya: Goenawan Mohamad, Ulil Abshar-Abdalla, Ahmad Sahal, Luthfi Assyaukanie dan lain-lain.⁵⁰

The Wahid Institute (TWI) didirikan 2004 dan mengambil nama dari Abdurrahman Wahid (Gus Dur), presiden RI ke-4 dan salah satu pemikir Islam terkemuka di Indonesia. Pergulatan ide, penyelenggaraan kegiatan dan pengurusan administrasi telah dirintis satu tahun sebelumnya.⁵¹ Misi TWI adalah meneruskan apa yang selama ini diperjuangkan Gus Dur, bahkan mungkin akan muncul pemikiran-pemikiran Islam yang lebih progresif sebab pengelola TWI adalah para ulama intelektual muda NU yang sangat produktif dalam pemikiran Islam progresif, seperti Ahmad Suaedy, Rumadi, dan Abdul Moqsih Ghazali. Menurut Yenny Wahid (direktur TWI) tujuan TWI membangun pemikiran Islam moderat dan progresif yang mendorong terciptanya demokrasi, pluralisme agama, multikulturalisme, dan toleransi di kalangan muslim Indonesia.⁵²

Dari kalangan akademisi, ulama progresif yang berbasis NU banyak yang terlahir dari NU yang dulunya sebagai aktivis PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia). Basis organisasi kemahasiswaan selain di jajaran organisasi NU juga di PMII. Martin van Bruinessen -seorang ahli Islam di Indonesia dari Belanda- melukiskan fenomena ini sebagai hal yang luar biasa dalam fenomena Islam di Indonesia kontemporer, terutama menjelang reformasi. Menurutnya, organisasi mahasiswa yang berafiliasi NU ini, PMII, telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Mahasiswa PMII memperlihatkan minat yang besar pada para pengarang dan filosof yang sangat kritis seperti Hasan Hanafi dari Mesir. Diskusi-diskusinya tentang keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi, Hak asasi dan hak perempuan dalam Islam.⁵³

Secara umum, gerakan kaum muda NU ini bersifat liberal dan terbuka, aspiratif terhadap hal-hal baru tetapi tetap merakyat. Memiliki sikap toleransi yang tinggi, penghormatan pada hak-hak asasi manusia, dan konsisten pada penguatan *civil society*. Menurut Djohan Effendi (penulis disertasi tentang perkembangan kaum muda progresif NU pada Deakin University di Australia), bahwa salah satu hal yang menarik dari gerakan ini adalah bahwa para kiai muda itu mengapresiasi dan mengembangkan gagasan-gagasan baru dengan berpijak pada tradisi intelektualnya yang kaya.⁵⁴ Kalangan muda progresif

⁵⁰ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 33–35.

⁵¹ <http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/12/40> .

⁵² Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 102.

⁵³ Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, 233–234; Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 21.

⁵⁴ Marzuki Wahid, "Post Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Di Indonesia," *Tashwirul Afkar* 10 (2001): 16.

NU yang saat ini berada di jalur kultural merupakan arus baru dalam perkembangan “liberal” dalam organisasi tradisional ini.⁵⁵

Kalangan muda NU ini disebut oleh Ken Miichi sebagai *urban intellectual* yang dimulai dari peran penting Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Masdar Farid Mas’udi yang merupakan jaringan intelektual “kiri” sekaligus tokoh kuat dari NU yang memiliki lima karakter, yaitu: pertama, “radikal” dalam arti “kiri”, yaitu “Kiri Islam”. Kedua, “kritis” terhadap fenomena di luar NU dan terhadap kondisi objektif NU sebagai otokritik. Kritik intern yang banyak dilakukan adalah kritik wacana atas kitab kuning. Ketiga, berbentuk LSM yang independen. Keempat, “Resisten” terhadap Islam fundamental radikal. kelima, terbuka dan dialogis akomodatif terhadap pemikiran Timur kontemporer (Islam Timur Tengah), pemikiran Barat Kritis (filsafat sosial Barat), khazanah lokal (lokal tradisi NU dan tradisi Indonesia). Mereka ingin mengglobalkan Islam Indonesia.⁵⁶

Selain pemikir muda progresif NU, pemikir muda progresif Muhammadiyah pun mulai tumbuh dan menghasilkan wacana kritis yang menghadirkan ulama progresif berbasis Muhammadiyah. Usaha menerjemahkan kembali ajaran dasar Muhammadiyah, yaitu teologi *al-Ma’un* (pemihakan pada orang miskin) yang dirintis K.H. Ahmad Dahlan menjadi perhatian mereka.⁵⁷ K.H. Ahmad Dahlan dikenal sebagai orang yang menghargai berbagai kelompok agama, dan beliau teman dari para pendeta Kristen dan pastor Katolik. Ini menunjukkan beliau memiliki sikap inklusif dan toleran.⁵⁸

Pada periode kepemimpinan Syafi’i Maarif, sedikitnya ada tiga komunitas intelektual Muhammadiyah yang muncul yang mewadahi pemikir-pemikir muda progresif Muhammadiyah, yaitu Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), Maarif Institute, dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Munculnya kelompok-kelompok ini mengawali babak baru perjalanan Muhammadiyah sebagai gerakan intelektual dan pemikiran baru Islam. Gerakan-gerakan ini awalnya masih terbatas di Jakarta, Yogyakarta, dan Malang. Meskipun masih baru, namun lontaran-lontaran kritisnya mampu menarik perhatian publik, khususnya warga Muhammadiyah.⁵⁹

PSAP merupakan lembaga studi yang berkomitmen untuk mewujudkan masyarakat demokratis dan berkeadaban yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan dan kemanusiaan. *Maarif Institute for Culture and Humanity* muncul dikarenakan mengingat adanya dinamika kebangsaan yang mengarah pada disintegrasi gerakan Islam modernis yang cenderung politis-eksklusif, maka Maarif Institute terpanggil untuk mencari jalan baru bagi krisis tersebut dengan mengembangkan wacana Muhammadiyah sebagai “tenda bangsa” berupa

⁵⁵ La Ode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif Dan Sekulerisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), XIV; Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 22.

⁵⁶ Nuriyati Samatan, “Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban Tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keafamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini)” (Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjajaran, 2007); Ken Miichi, “Kiri Islam, Jaringan Intelektual Dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal,” *Tashwirul Afkar* 10 (2001).

⁵⁷ Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal. Post-Puritan, Post-Tradisional*, 36; Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 25.

⁵⁸ Fuad Fachruddin, *Agama Dan Pendidikan Demokrasi: Pengalamnn Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta, 2006), 112.

⁵⁹ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 25–26.

konsolidasi kekuatan bangsa yang inklusif dan plural. Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) telah mendobrak kejumudan atau konservatisme Muhammadiyah yang dimotori oleh pemikir muda Muhammadiyah.⁶⁰

JIMM menafsirkan ulang al-Quran sebagai firman Tuhan yang menjadi gagasan keimanan dalam kehidupan yang berubah secara cepat.⁶¹ Tujuan utama para pemikir muda Muhammadiyah adalah merajut jejaring dan solidaritas kaum intelektual muda muslim untuk pencerahan akal budi dan nurani, pembebasan, mewujudkan demokrasi dan transformasi sosial. Program utama mereka adalah pedagogik kemanusiaan; advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial; publikasi gagasan Islam inklusif, toleran dan berwawasan multikultural; menggalang jejaring di kalangan intelektual muda muslim lintas agama-etnik-kultural; dan membangun relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian serupa untuk perubahan sosial yang berkeadilan dan berkeadaban. Isu sekularisme, liberalisme, dan pluralisme termasuk salah satu isu yang dikembangkan oleh lembaga-lembaga Islam modernis ini.⁶²

Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) didirikan di Jakarta tahun 1993 oleh ulama progresif berbasis Muhammadiyah, Dawam Rahardjo. Ia bergerak pada pemikiran Islam yang membebaskan, inklusif, dan pluralis. LSAF fokus pada wacana-wacana sosial, politik, dan keagamaan, seperti: demokrasi, pluralisme, *civil society*, kesetaraan gender, toleransi antar umat beragama, keadilan, dan politik Islam. Banyak buku yang telah diterbitkan LSAF. Kegiatan yang juga sangat penting adalah kepeloporan Dawam Rahardjo dalam penerbitan Jurnal *Ulumul Quran* sebagai wadah penyebaran gagasan intelektual Islam yang mencerahkan.⁶³

Ulama progresif berbasis Muhammadiyah juga bergerak di Yayasan Paramadina yang berdiri tahun 1986. Mereka mengembangkan pengarusutamaan dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. Lembaga non profit dan independen yang didirikan beberapa tokoh intelektual dan profesional Indonesia ini memiliki fokus utamanya pada kajian pemikiran keagamaan dan advokasi gagasan Islam inklusif, pluralis, dan kebebasan beragama. Ide-ide keislaman mereka yang luas, seluas cakupan ide-ide Nurcholish Madjid tentang Islam, keindonesiaan, dan kemodernan. Ketiga pilar itu paralel dengan semangat sekularisme, liberalisme, pluralisme, termasuk di dalamnya masalah demokrasi dan hak asasi manusia, khususnya masalah kebebasan beragama.⁶⁴

Lembaga lain sebagai wadah ulama progresif adalah *International center for Islam and Pluralism* (ICIP), sebuah lembaga Islam yang punya misi kampanye Islam Indonesia yang terbuka, toleran, dan progresif. Kiprah ICIP dalam mengadvokasi nilai-nilai kebebasan

⁶⁰ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*.

⁶¹ M. Hilmi Faiq and Pradana Boy ZTF, eds., *Kembali Ke Al-Quran: Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004); Moeslim Abdurrahman, "Memperebutkan Kebenaran Firman," in *Muhammadiyah Progresif: Manifestasi Pemikiran Kaum Muda*, ed. Zuly Qodir dkk (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007), XXII.

⁶² Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentaisme" (Presented at the Workshop "Pluralisme, Demokrasi dan Civil Society," Puncak Bogor: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 27.

⁶³ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 59–62.

⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998); Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*.

beragama dan pluralisme dilakukan baik di tingkat nasional, regional, maupun internasional. Tujuan didirikan ICIP untuk menghubungkan para aktivis Islam progresif di Indonesia dan Asia Tenggara dan untuk membendung maraknya pemahaman dan aksi kelompok Islam fundamental dan radikal. Program-programnya meliputi: *workshop*, seminar, *study tour*, *fellowship*, penelitian dan penerbitan, dan pemberdayaan masyarakat. Website ICIP adalah www.icipglobal.org. Dalam web tersebut difasilitasi informasi langsung atau tidak langsung tentang perkembangan pemikiran Islam Indonesia.⁶⁵

Kesimpulan

Uraian di atas memperjelas tipologi 'ulamā' Indonesia kontemporer yang sekaligus menggambarkan dinamika pemikiran Islam di Indonesia. Secara garis besar tipologi mereka terpetakan pada lima macam, yaitu: 'ulamā' tradisional, modernis, fundamentalis, moderat, dan progresif. Kelima tipologi ini berkontestasi, beririsan, dan menggambarkan dinamika pemikiran Islam Indonesia dalam merespon perubahan sosial dan tantangan globalisasi serta problem keislaman kontemporer. Masing-masing memiliki kekhasan dalam memahami Islam dan mengaktualisasikannya, juga sikap politiknya. Untuk menyongsong masa depan Islam Indonesia dengan berbagai tantangan dan perubahan yang sangat cepat, sangat dibutuhkan pandangan ulama Islam yang terbuka, toleran, pluralis, dan progresif dalam memahami nilai keislaman dan mengaktualisasikannya dalam kehidupan sosial, berbangsa, dan bernegara. Hal ini penting sebab kehadiran Islam sendiri sejak awalnya telah menampilkan wajahnya sebagai agama yang damai, berkeadilan, berbasis kemanusiaan dan peradaban.

Daftar Pustaka

- Abdul Kadir Abu. "Ulama Dan Peranannya Di Indonesia." *Madzahib: Jurnal Fiqh dan Ushul Fiqh* 1, no. 2 (2021): 1–21.
- Abuddin Nata. *Peta Keberagaman Pemikiran Islam Di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Achmad Siddiq. *Khitthah Nahdliyyah*. Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur, 2006.
- Ahmad Fuad Fanani. "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentaisme." Puncak Bogor: PSIK Universitas Paramadina, 2007.
- 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyah*. Kuwait: Dār Ibn Qutaibah, 1989.
- Ali Maschan Moesa. *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

⁶⁵ Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, 77–87.

- Andree Feillard. *NU Vis-à-Vis Negara*. Translated by Lesmana. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernitas Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bassam Tibi. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia*. Translated by Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Budhy Munawar Rachman. *Reorientasi Pembaruan Islam Sekulerisme, Liberalisme Dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Malang: PUSAM UMM, 2018.
- Burhanuddin Daya. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Endang Turmudi and Riza Sihbudi. *Islam Dan Radikalisme Di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Fuad Fachruddin. *Agama Dan Pendidikan Demokrasi: Pengalamnn Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta, 2006.
- Haedar Nashir. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2013.
- Ibnu Burdah dkk. *Ulama, Politik, Dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan Di Kota-Kota Indonesia*. Yogyakarta: PusPIDep, 2019.
- Imam Munawar. *Kebangkitan Islam Dan Tantangan Yang Dihadapi Dari Masa Ke Masa*. Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- Isnatin Ulfah. "Dari Moderat Ke Fundamental: Pergeseran Pemahaman Dan Ekspresi Keagamaan Perempuan Nahdlatul Ulama Di Ponorogo." *Al-Tahrir* 14, no. 1 (Mei 2014).
- John L. Esposito. *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*. Translated by Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- John M. Echols and Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1979.
- Ken Miichi. "Kiri Islam, Jaringan Intelektual Dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal." *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Khaled M. Abou El-Fadl. *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*. Translated by Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Khoirul Huda. "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam Dari Tradisionalis Vs Modernis Ke Fundamentalis Vs Liberalis." *Islamica* 3, no. 2 (March 2009).
- La Ode Ida. *NU Muda, Kaum Progresif Dan Sekulerisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.

- M. Hilmi Faiq and Pradana Boy ZTF, eds. *Kembali Ke Al-Quran: Menafsir Makna Zaman*. Malang: UMM Press, 2004.
- M. Ridwan Lubis. "Perkembangan Pemikiran Islam Regional: Tinjauan Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam Di Indonesia." In *70 Tahun H. A. Mukti Ali: Agama Dan Masyarakat*, edited by Burhanuddin Daya. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993.
- Martin van Bruinessen. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Translated by Farid Wajidi. Jogja: LKiS, 2009.
- Marzuki Wahid. "Post Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Di Indonesia." *Tashwirul Afkar* 10 (2001).
- Moeslim Abdurrahman. "Memperebutkan Kebenaran Firman." In *Muhammadiyah Progresif: Manifestasi Pemikiran Kaum Muda*, edited by Zuly Qodir dkk. Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007.
- Mohamad Ali. *Islam Muda Liberal. Post-Puritan, Post-Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.
- Muhammad Ali. "Gerakan Islam Moderat Di Indonesia Kontemporer." In *Gerakan Dan Pemikiran Islam Di Indonesia Kontemporer*, edited by Rizal Sukma and Clara Juwono. Jakarta: CSIS, 2007.
- Muhammad Imarah. *Perang Terminologi Islam Versus Barat*. Jakarta: Logos, 1989.
- Muhith Muzadi. *NU Dalam Perspektif Sejarah Dan Ajaran; Refleksi 65 Th. Ikut NU*. Surabaya: Khalista, 2006.
- Mutrofin. "Ulama Indonesia Kontemporer." *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan* 19, no. 01 (July 2019): 105–124.
- Nur Huda. *Islam Nusantara; Sejarah Sosial Intelektual Islam Di Indonesia*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Nur Khalik Ridwan. "Berharap Pada Islam Muda." In *Islam Muda Liberal, Post Puritan, Post Tradisional*. Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.
- — —. *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi Dan Kritik*. Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004.
- Nurcholish Madjid. *Cita-Cita Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- — —. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- — —. *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.

- Nuriyati Samatan. "Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban Tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keafamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini)." Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjajaran, 2007.
- Said Aqil Husain Al-Munawwar. "Fungsi-Fungsi Ulama." *Mimbar Ulama*, July 1421.
- Sholihul Huda. "Ulama Pewaris Para Nabi: Kajian Awal Tipologi Ulama Kontemporer." *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama* 7, no. 2 (2021): 155–171.
- Tim Penulis. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeva, 2001.
- — —. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, n.d.
- Yūsuf Al-Qarḍāwī. *Al-Khaṣāiṣ al-'Āmmah Li al-Islām*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1983.
- Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1994.