

BAB IV
DISKURSUS PEMIKIRAN KEAGAMAAN
DALAM MUHAMMADIYAH KONTEMPORER:
KONTINUITAS DAN DISKONTINUITAS

Dinamika pemikiran keagamaan kontemporer dalam Muhammadiyah tidak bisa dipisahkan dari konteks pemikiran keislaman yang berkembang sejak dekade akhir 1980-an sampai masa belakangan. Pemikiran keagamaan yang diwacanakan oleh kaum intelektual Muhammadiyah menjadi bagian penting dari dinamika pemikiran keislaman kontemporer di Indonesia. Pergulatan religio-intelektual ini berlangsung sampai kepada generasi belakangan, dengan munculnya diskursus-diskursus kontemporer sejalan dengan perkembangan politik dan intelektualisme umat Islam secara umum.

Bab ini membahas dinamika diskursus keagamaan dalam Muhammadiyah kontemporer, yang melibatkan proses-proses kontinuitas dan diskontinuitas, yang tidak semata-mata dari perspektif kronologis, tetapi juga epistemik. Kajian ini meliputi pergeseran sosial intelektual yang terjadi dalam Muhammadiyah kontemporer, dari dominasi ‘ulama dalam produksi pengetahuan keagamaan kepada ploriferasi sumber produksi pengetahuan keagamaan yang meliputi kalangan intelektual yang merupakan hasil pendidikan tinggi modern.

Pada bab ini juga disajikan diskursus tentang *tajdīd* dan *ijtihād* dan kerangka metodologis yang menjadi perdebatan di kalangan Muhammadiyah, baik yang berorientasi juristik maupun yang filosofis dan sosiologis. Perdebatan tentang beberapa isu kontemporer juga dibahas pada bagian ini. Bagian akhir dari

bab ini mengkaji tumbuhnya generasi baru pemikiran keagamaan yang membentuk blok historis dan komunitas epistemik baru sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari sejarah religio-intelektual Muhammadiyah.

A. Pergeseran Sosial Intelektual Dalam Muhammadiyah

Jika pada masa-masa terdahulu wacana keagamaan didominasi oleh figur-figur ‘ulama sebagai kelompok yang memproduksi dan mereproduksi pemikiran keagamaan, maka sejak akhir 1980-an dan awal 1990-an dapat dikatakan telah terjadi pergeseran dan transformasi sosial-intelektual yang signifikan. Munculnya kelompok intelektual Muslim yang baru ikut mempengaruhi perubahan *landscape* dan tema-tema pemikiran keagamaan. Kaum intelektual Muslim baru itu mencakup nama-nama seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rakhmat, Ahmad Muflih Syaifuddin, Adi Sasono, Dawam Rahardjo, Muhammad Amien Rais, Ahmad Syafi’i Ma’arif, Kuntowijoyo, dan Moeslim Abdurrahman. Kaum intelektual Muslim generasi ini menghasilkan pemikiran keagamaan yang sangat bervariasi, baik dari sudut orientasi religio-intelektual maupun pendekatan-pendekatan yang digunakan untuk mentransformasikan pemikiran keagamaan ke dalam praksis sosial dan politik.¹

Di antara figur-figur intelektual tersebut, setidaknya-tidaknya lima nama yang disebut terakhir merupakan figur-figur intelektual yang tumbuh dari kalangan Muhammadiyah, dan bahkan pada 1990-an dan 2000-an menjadi bagian dari elite

¹ Berdasarkan orientasi pemikiran keislaman yang dikembangkan oleh kaum intelektual Muslim, Bahtiar Efendi dan Fachry Ali mengelompokkan mereka ke dalam empat tipologi pemikiran: modernisme, universalisme, sosialisme-demokrasi, dan neo-modernisme. Lihat Bahtiar Effendy dan Fachry Ali, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).

Muhammadiyah. Sekalipun pemikiran mereka bukan merupakan pandangan resmi (*official views*) Muhammadiyah, namun pengaruhnya terhadap perkembangan dan pembentukan pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah termasuk signifikan.

Dalam Muhammadiyah sendiri, sejak akhir 1980-an dapat disebut sebagai masa terjadinya pergeseran basis sosial-intelektual. Setelah sekian lama tradisi pemikiran keagamaan didominasi oleh kalangan ‘ulama yang merupakan produk pendidikan agama murni, seperti pesantren atau universitas di Timur Tengah, sejak akhir 1980-an mulai muncul kelompok sarjana berpendidikan Barat tetapi memiliki basis pengetahuan keagamaan yang dapat dikatakan memadai. Mereka ini menggantikan posisi kaum ‘ulama yang sebelumnya sangat dominan dalam wacana pemikiran keagamaan.²

Tampilnya kaum intelektual yang merupakan produk pendidikan modern dalam jajaran pimpinan Muhammadiyah sejak 1990-an telah memberikan warna baru dalam kepemimpinan dan dinamika religio-intelektual Muhammadiyah. Kenyataan ini menggambarkan terjadinya pergeseran dari masa sebelumnya yang digambarkan oleh James L. Peacock bahwa para pemimpin Muhammadiyah pada umumnya berasal dari kalangan pedagang atau guru agama yang berlatar belakang pendidikan agama dan bukan sekolah umum.³ Dengan demikian, gambar religio-intelektual Muhammadiyah mengalami perubahan signifikan.

² M. Dawam Rahardjo, “Sosiologi Cendekiawan Muslim,” dalam *Intelektual Inteligencia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993).

³ Gambaran yang diberikan oleh James L. Peacock ini dikutip dari Haedar Nashir, “Muhammadiyah dan Transformasi Figur Ulama,” dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), 51-62; lihat Andi Wahyudi, *Muhammadiyah Dalam Gonjang Ganjing Politik* (Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo, 1999), 105.

Pada ranah kepemimpinan, peralihan dari A.R. Fakhruddin (1916-1995) kepada Ahmad Azhar Basyir (1928-1994) menandai terjadinya pergeseran corak kepemimpinan. Sebagian pendapat menyebutkan bahwa kepemimpinan figur ‘ulama yang cenderung kharismatik seperti A.R. Fakhruddin digantikan oleh kepemimpinan ‘ulama-intelektual yang cenderung rasional yang diwakili oleh Ahmad Azhar Basyir. Sekalipun Azhar Basyir juga merupakan figur ‘ulama produk pesantren dan pendidikan tinggi di Universitas al-Azhar Kairo, namun komunitas epistemik yang tumbuh pada masa kepemimpinannya mencakup figur-figur intelektual dengan latar belakang pendidikan tinggi yang beragam, tidak didominasi oleh ‘ulama dalam pengertian konvensional.⁴

Dari perspektif tipe ideal (*ideal type*) Max Weber, dapat dikatakan bahwa pergeseran kepemimpinan dari tipe kharismatis kepada tipe rasional dalam Muhammadiyah tidaklah berlangsung secara radikal. Ini disebabkan pengaruh kalangan ‘ulama tidak sama sekali hilang. Implikasi yang ditimbulkan oleh keadaan ini ialah berlangsungnya transformasi secara perlahan (*gradual*) corak intelektualisme dan tema-tema pemikiran keagamaan yang mengarah kepada isu-isu sosial yang lebih luas.⁵

Munculnya Azhar Basyir sebagai elite pemimpin Muhammadiyah dengan dukungan kelompok intelektual yang berlatang pendidikan tinggi non-agama menandai transisi dan transformasi religio-intelektual dalam Muhammadiyah. Azhar Basyir sendiri merupakan produk pendidikan pesantren di Termas Pacitan, seperti ayahnya, Ahmad Basyir, dan sebagian ‘ulama Muhammadiyah generasi

⁴ Lihat misalnya Abdul Munir Mulkhan, “Kepemimpinan Intelektual Muhammadiyah,” dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), 63-67.

⁵ Cf. Wahyudi, *Muhammadiyah Dalam Gonjang Ganjing Politik*, 115-116.

awal, seperti R. Hadjid dan Ahmad Badawi. Azhar Basyir sudah terlibat dalam aktifitas persyarikatan sejak usianya yang sangat muda. Namun, pendidikan tingkat lanjut yang dia peroleh dari Universitas al-Azhar Kairo dengan spesialisasi filsafat hukum Islam memungkinkannya mengembangkan pemikiran keagamaan dengan pendekatan yang berbeda dari ‘ulama sebelumnya.⁶ Latarbelakang religio-intelektual yang dia miliki membawanya kepada jabatan ketua Majelis Tarjih (1985-1990), sebelum dipercaya menjabat ketua Muhammadiyah mulai 1990 sampai wafatnya pada 1994.

Modal religio-intelektual (latar belakang pesantren, keahlian di bidang hukum Islam, dan penguasaan literatur klasik) yang dimiliki Azhar Basyir memungkinkannya disebut sebagai ‘ulama dalam pengertian konvensional, sekalipun dia juga memiliki akses kepada literatur modern dan pengetahuan yang jarang dimiliki oleh ‘ulama pada umumnya, yaitu filsafat. Karena itu, dia termasuk sosok yang memiliki “referensi ganda,”⁷ yang menjadi dasar dari pengakuan terhadap kapasitas pengetahuan keagamaan klasik dengan perspektif pengetahuan modern yang dia miliki.

⁶ Azhar Basyir menempuh studi pascasarjana di al-Azhar dengan menulis tesis berjudul “Nuzum al-Mirāth fi Indūniṣīya.” Selain itu, dia menghasilkan tulisan-tulisan tentang pengetahuan keagamaan, khususnya hukum Islam, antara lain *Hukum Islam Tentang Riba, Utang Piutang, Gadai* (Bandung: Almaarif, 1983); *Falsafah Ibadah Dalam Islam* (Yogyakarta: Perpustakaan Pusat UIN, 1982); *Hukum Waris Islam* (Yogyakarta: Bagian Penerbitan Fakultas Ekonomi Universitas Islam Indonesia, 1982); *Fungsi Harta Benda dan Wakaf Menurut Islam* (Yogyakarta: Majelis Tabligh PDM Yogyakarta, 1990); dan kumpulan tulisannya dalam *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993). Dalam karya yang disebut terakhir, Azhar Basyir sebagai ahli hukum Islam mengkaji berbagai problem kontemporer, seperti soal asuransi jiwa, transplantasi organ tubuh manusia, operasi penegasan kelamin, aborsi. Juga soal-soal ekonomi dalam perspektif Islam, seperti sistem ekonomi Islam, pemerataan pendapatan, hubungan kerja dan penguasaan pasar, dan kedudukan harta dalam Islam.

⁷ Mulkhan, “Kepemimpinan Intelektual Muhammadiyah,” 65.

Transisi atau pergeseran sosial-intelektual ini dibarengi dengan masuknya kelompok intelektual (ilmuwan) yang kebanyakan berpendidikan tinggi (doktor) di universitas Barat, khususnya Amerika Serikat, ke jajaran elite (pimpinan pusat) dan lembaga atau majelis tingkat pusat. Figur-figur tersebut meliputi antara lain M. Amien Rais, dan Ahmad Syafii Maarif, Moeslim Abdurrahman, M. Amien Abdullah, Abdul Munir Mul Khan, dan Din Syamsuddin.

Asal-usul religio-intelektual Amien Rais (lahir 1944) dimulai dari pendidikan Muhammadiyah, sebelum mendalami kajian keagamaan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta dan memperoleh pendidikan di bidang sosial politik di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Pendidikan doktoralnya dalam bidang ilmu politik, dengan spesialisasi politik Timur Tengah, diperoleh dari University of Chicago di Amerika Serikat. Kombinasi antara pendidikan keagamaan dan pendidikan Barat membentuk pemikiran keislaman yang mencerminkan perpaduan sosiologis politis dan dasar-dasar teologi yang berorientasi sosial.⁸

Ahmad Syafii Maarif (lahir 1935) memperoleh pendidikan dasar sampai menengah di lingkungan Muhammadiyah sebelum menekuni sejarah di Institut Keguruan dan Ilmu Kependidikan (IKIP) Yogyakarta dan University of Chicago di Amerika Serikat dengan spesialisasi sejarah di bawah bimbingan Prof. Fazlur Rahman, yang diakuinya telah mengubah *mind-set* atau pemikirannya dalam melihat terutama relasi antara Islam dan politik (negara). Dia menekankan pada dimensi-dimensi etik atau moral dari Islam, dan menekankan pentingnya

⁸ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 329-332.

pemahaman terhadap warisan sejarah Islam dan perkembangan modernitas sekaligus.⁹

Sementara itu, Moeslim Abdurrahman (lahir 1947) memperoleh pendidikan agama dari pesantren di Kertosono, sebelum melanjutkan studi agama di Universitas Muhammadiyah Surakarta. Pada fase selanjutnya, dia menekuni studi-studi sosial dan antropologi. Gelar doktronya di bidang antropologi mempengaruhi pendekatan-pendekatannya dalam studi keagamaan lebih antropologis dan menggunakan teori-teori sosial kritis. Hal ini membentuk watak pemikiran keagamaannya yang bercorak transformatif. Dia termasuk elite Muhammadiyah tetapi tidak sampai *governing elite*.¹⁰

Sosok lain yang pemikirannya relatif berpengaruh dalam Muhammadiyah ialah M. Amien Abdullah (lahir 1953). Dia memperoleh pendidikan keagamaan di Pondok Modern Gontor Ponorogo sebelum menempuh studi filsafat di IAIN Sunan Kalijaga dan memperoleh gelar doktor di bidang kajian filsafat dari Middle East Technology University (METU) di Turki. Disiplin pengetahuan yang dia tekuni mempengaruhi orientasi pemikirannya yang cenderung filosofis, tidak skolastik atau juristik seperti pada umumnya ahli fiqh atau ahli keislaman murni (konvensional). Latar belakang keilmuan dan konteks sosiologis dan keagamaan dekade 1990-an membawanya ke jabatan ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1995-2000). Posisinya sebagai ketua memberinya peluang untuk

⁹ Lihat *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-Titik Kisar di Perjalananku* (Yogyakarta: Ombak bekerjasama dengan Maarif Institute, 2006).

¹⁰ Pada periode 1995-2000, dia menjabat sebagai ketua Majelis Pemberdayaan Nelayan dan Petani PP Muhammadiyah. Posisi ini sesungguhnya sangat relevan dengan corak pemikiran keagamaannya yang berorientasi kepada pemberdayaan dan emansipasi kelompok *mustad'afin* sebagai kategori sosial dan struktural.

memperkenalkan metodologi pemikiran Islam yang tidak tekstual, tetapi filosofis-kontekstual.¹¹

Abdul Munir Mul Khan (lahir 1946) menekuni agama dan filsafat sebelum mendalami kajian antropologi di Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. Kombinasi antara disiplin filsafat dan antropologi membawanya kepada kajian sosial keagamaan yang tidak tekstualistik. Karena itu, literatur-literatur yang dihasilkan mencerminkan perpaduan pendekatan multidisipliner terhadap Islam sebagai fenomena sosial dan kebudayaan.¹²

Sementara itu, Din Syamsuddin (lahir 1958) memperoleh pendidikan keagamaan di Pondok Modern Gontor Ponorogo, sebelum melanjutkan ke Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta dalam bidang studi agama-agama. Pendidikan doktoralnya diperoleh di University of California Los Angeles di bidang kajian politik Islam.¹³ Modal sosial intelektual ini membawanya kepada jabatan elite di Muhammadiyah sejak 2005 ketika terpilih dalam Muktamar ke-45 di Malang.

Beberapa dari figur-figur tersebut memiliki basis pengetahuan keagamaan yang mereka peroleh, baik di madrasah dan sekolah Muhammadiyah maupun di perguruan tinggi agama, tetapi disiplin pengetahuan yang mereka geluti bukanlah disiplin yang secara tradisional biasa disebut sebagai pengetahuan keagamaan murni, sebagaimana yang ditekuni oleh 'ulama pada umumnya. Sebaliknya, mereka menekuni kajian politik, sejarah, ekonomi, dan ilmu pengetahuan

¹¹ Lihat M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Bandung: Mizan, 2000).

¹² Lihat karya-karya Abdul Munir Mul Khan, seperti telah disebutkan, seperti *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000); *Islam Sejati: Kiai Ahmad Dahlan dan Petani Muhammadiyah* (Jakarta: Serambi, 2005).

¹³ Lihat *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 360-362.

modern.¹⁴ Sementara itu, dari figur-figur tersebut juga ada yang berlatarbelakang pendidikan keagamaan, baik pesantren maupun perguruan tinggi agama, tetapi pada level lanjut mereka menekuni disiplin pengetahuan yang beragam mulai filsafat, antropologi dan politik, atau disiplin keagamaan dengan perspektif ilmu-ilmu sosial modern.

Konfigurasi intelektual yang terbentuk sejak 1990-an telah melahirkan atmosfer baru dalam produksi dan reproduksi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah, baik pemikiran yang dihasilkan oleh individu-individu pemikir maupun yang diproduksi oleh institusi resmi Muhammadiyah melalui mekanisme internal yang berlaku, seperti muktamar dan musyawarah *tarjih*. Dalam konteks ini, terjadi perluasan tema-tema pemikiran keagamaan dan perspektif yang digunakan oleh para pemikir (intelektual) dalam Muhammadiyah. Dinamika ini tidak dapat dipisahkan dari timbulnya kritisisme yang timbul di kalangan intelektual terhadap kecenderungan “kemandekan intelektual” diskursus keagamaan dalam Muhammadiyah.¹⁵

B. Reinterpretasi *Tajdīd* dan Reorientasi *Ijtihād*

Dalam sejarah dan tradisi pemikiran Islam secara umum, timbul gagasan tentang pentingnya melakukan perbaikan atau pembaruan baik dalam pemahaman keagamaan maupun dalam praktik keagamaan yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam yang otentik. Menurut John O. Voll, tradisi pembaruan dalam sejarah

¹⁴ Cf. Mulkhan, “Kepemimpinan Intelektual Muhammadiyah,” 65-66.

¹⁵ Din Syamsuddin (ed.), *Muhammadiyah Kini dan Esok* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990). Sebagian besar tulisan dalam buku ini menyorot kemerosotan yang dialami oleh Muhammadiyah terutama dalam produksi pemikiran-pemikiran keagamaan yang mencerminkan wataknya sebagai organisasi yang berorientasi pembaruan (*tajdīd*).

Islam merupakan mode khusus yang berkaitan dengan keimanan, terutama karena hal itu melibatkan kehidupan komunitas Muslim. Dalam jangka yang panjang, tampak adanya kontinuitas dalam tiga tema yang muncul dalam gagasan tentang pembaruan dan perbaikan (*tajdīd, renewal - iṣlāḥ, reform*) dalam sejarah Islam, baik pada masa pra-modern maupun pada masa modern. Tiga tema tersebut adalah: (1) panggilan untuk kembali kepada, atau penerapan yang tegas, al-Qur'ān dan al-Sunnah; (2) penegasan hak ber-*ijtihād* terhadap al-Qur'ān dan al-Sunnah, dari pada sekedar meniru atau bersandar kepada 'ulama generasi terdahulu (yang biasanya disebut *taqlīd*); dan (3) penegasan kembali otentisitas dan keunikan pengalaman al-Qur'ān, yang berbeda dari bentuk-bentuk Islam yang lain.¹⁶

Karena itu, dapat dipahami bahwa timbulnya gerakan atau pemikiran *tajdīd* biasanya dikaitkan dengan ketidak-mampuan menangkap semangat ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah dalam menghadapi gerak dan perkembangan hidup manusia yang mengakibatkan pengamalannya mengalami kemerosotan atau penyimpangan. Ketertarikan terhadap pemikiran yang berasal dari luar tradisi Islam tanpa verifikasi juga dapat mengakibatkan pengamalan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah tidak sesuai dengan semangat ajarannya. Ketiadaan ilmu yang cukup dapat berakibat pengamalan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah secara sempit. Kesenangan dan kenikmatan duniawi dapat pula menarik kepada penafsiran ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah menyimpang dari semangatnya. Perkenalan dengan adat istiadat dari komunitas di luar Islam dapat berakibat kepada campur-aduknya

¹⁶ John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), 35.

pengamalan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah, dalam berbagai macam bentuk, seperti takhayul, khurafat dan bid'ah.

Voll menegaskan bahwa standar dasar penilaian yang memberikan inspirasi timbulnya perbaikan dan pembaruan Islam mungkin tidak bergantung pada kondisi waktu atau tempat tertentu. Namun demikian, bentuk-bentuk khusus dari *tajdīd* dan *iṣlāḥ* sesungguhnya mencerminkan sifat dari masyarakat di mana gerakan *tajdīd* dan *iṣlāḥ* itu dilaksanakan. Karena itu, sementara usaha untuk membawa masyarakat agar sesuai dengan norma-norma yang ditetapkan oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah secara umum merupakan unsur yang konstan dalam tradisi *tajdīd* dan *iṣlāḥ*, peranan *muṣliḥūn* dan *mujaddidūn* pada konteks sosial tertentu akan bervariasi dan berbeda-beda.¹⁷ Akibatnya, sepanjang sejarah signifikansi kontekstual dari setiap usaha *tajdīd*, baik pada level konseptual maupun pada level aplikasinya dalam praktik kehidupan akan terus mengalami perubahan dan perkembangan.

1. Penafsiran Kembali *Tajdīd*

Sebagaimana telah dibahas dalam bab terdahulu, dokumen resmi *Kepribadian Muhammadiyah* menyebutkan bahwa *tajdīd* berarti “mengembalikan kepada ajaran-ajaran Islam yang asli-murni.” Namun, karena rumusan ini dinilai masih umum dan abstrak, maka rumusan tentang *tajdīd* itu disempurnakan dalam Muktamar Tarjih ke-22 di Malang pada 1989. Muktamar Tarjih tersebut memberikan makna yang lebih luas, dan menyatakan bahwa *tajdīd* berarti (a)

¹⁷ Ibid.

pemurnian, dan (b) peningkatan, pengembangan, modernisasi dan yang semakna dengannya. Pada pengertian pertama, *tajdīd* berarti memelihara ajaran Islam yang berdasarkan dan bersumber kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah *al-Ṣaḥīḥah*. Dinyatakan pula bahwa pelaksanaan *tajdīd* memerlukan kecerdasan akal pikiran dan kebersihan akal budi yang dijiwai oleh ajaran Islam.¹⁸

Namun demikian, perdebatan mengenai urgensi *tajdīd* dan aplikasinya dalam praktik berlangsung di kalangan Muhammadiyah, lebih-lebih perspektif *tajdīd* tersebut lebih bersifat doktrinal (*i’tiqādiyyah*) dan juristik (*fiqhiyyah*). Ahmad Syafii Maarif menilai bahwa definisi *tajdīd* tersebut sangat abstrak, terlalu berorientasi ‘*aqīdah* dan belum membumi. Menurut Maarif, puritanisme yang menekankan pada pemurnian ‘*aqīdah* dan ‘*ibādah* seharusnya diganti dengan orientasi *tajdīd* yang memiliki cakupan yang lebih luas, seluas dimensi kehidupan manusia itu sendiri.¹⁹

Lebih lanjut Maarif menegaskan bahwa al-Qur’ān sebagai sumber otentik Islam harus mempunyai nilai praktis yang dapat memberikan arah dan pemecahan terhadap tuntutan-tuntutan kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah, baik dalam bidang sosio-ekonomi, sosio-politik, maupun dalam bidang ilmu dan teknologi. Pemahaman dan praktik *tajdīd* yang tidak menyentuh dimensi-dimensi kehidupan kemanusiaan yang luas niscaya akan memberikan

¹⁸ Lihat “Tanfidz Keputusan Muktamar Tarjih Muhammadiyah XXII,” *Berita Resmi Muhammadiyah*, Nomor Khusus (1990), 47. Lihat juga Fatchurrahman Djamil, “Tajdid Muhammadiyah Pada 100 Tahun Pertama,” dalam *Tajdid Muhammadiyah Untuk Pencerahan Peradaban*, eds. Mifedwil Jandra dan M. Safar Nasir (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah dan Universitas Ahmad Dahlan Press, 2005), 87-89.

¹⁹ Ahmad Syafii Maarif, “Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah Dalam Perspektif Tajdid Fil Islam,” dalam *Dialog Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah*, ed. Haedar Nashir (Yogyakarta: Badan Pendidikan Kader PP Muhammadiyah, 1992), 26.

tempat yang subur bagi kecenderungan sekularisme, karena *ijtihād* yang dilakukan selama ini masih jauh dari memadai untuk mengatasi masalah-masalah baru yang timbul.²⁰

Sementara itu, Azhar Basyir, mengutip al-‘Alqamī seperti dikutip oleh al-Manāwī dalam *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, memaknai *tajdīd* sebagai “menghidupkan kembali pengamalan al-Qur’ān dan al-Sunnah yang telah padam, dan memerintahkan agar orang mengikuti ajaran keduanya.”²¹ Berdasarkan pemahaman ini, menurut Azhar Basyir, cakupan *tajdīd* sangat luas dan dapat menunjuk kepada adanya berbagai upaya untuk memurnikan ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah dari berbagai macam unsur luar yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah, terutama yang berakibat mengotori ‘*aqīdah* yang murni (*tawḥīd*). Dalam hal ini, menurut Azhar Basyir, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb dapat dijadikan sebagai contoh yang sangat terkenal dalam meluruskan umat Islam dari bid‘ah dalam ‘*aqīdah* dan ‘*ibādah*.

Selain itu, termasuk dalam lingkup *tajdīd* ialah meluruskan pemikiran yang dipandang menyimpang dari jiwa ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah. al-Ghazālī (w.1111) yang meluruskan pemikiran para filosof yang dinilai menyimpang dari ajaran ‘*aqīdah* menurut al-Qur’ān dan al-Sunnah, dalam tiga masalah, yaitu: (a) pengetahuan Allah hanya *kullīyyāt*; (b) kezalian (keabadian) alam, tanpa permulaan; dan (c) kebangkitan ruhani, tidak jasmani, dikategorikan sebagai ‘ulama yang melakukan *tajdīd*.

²⁰ Ibid.

²¹ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993), 255.

Di samping itu, *tajdīd* dalam pemahaman Azhar Basyir, juga meliputi upaya-upaya berikut: penyebarluasan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi umat manusia sesuai dengan semangat al-Qur’ān dan al-Sunnah; pengembangan pemahaman al-Qur’ān dan al-Sunnah seluas mungkin agar dapat menjawab berbagai masalah baru yang muncul dalam perkembangan hidup manusia; pengembalian posisi politik umat Islam agar terlepas dari dominasi kekuasaan kaum lain; penyajian kreasi-kreasi dan penemuan metode (*manhaj*) baru dalam mengamalkan ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah; dan pengembangan semangat mengamalkan ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah dalam kehidupan sosial menuju terwujudnya kesejahteraan masyarakat.²²

Senada dengan pandangan di atas, Amien Rais menyatakan bahwa *tajdīd* mencakup pengertian purifikasi ‘*aqīdah*’ (*tanzīf al-‘aqīdah*). *Tajdīd* dalam makna purifikasi menekankan bersihnya keyakinan atau ‘*aqīdah*’ dari apa yang disebut “*rawasyiya asy-syirk*,” atau diistilahkan takhayul, bid‘ah, khurafat. Purifikasi ini merupakan usaha yang tidak pernah selesai, karena apa yang disebut Rais sebagai “*rawasyiya asy-syirk*” dewasa ini terus mengalami metamorfose, mengalami pergantian rupa, pergantian wujud, tetapi secara esensial tetap *shirk*.²³ Menurut Rais, perkembangan nativisme dalam pelbagai bentuk dan manifestasinya merupakan wujud modern dari *shirk*. *Tajdīd* dalam pengertian *tanzīf al-‘aqīdah* dewasa ini dihadapkan pada tantangan pertarungan pemikiran atau ideologi yang berkembang. Berbagai jenis pemikiran filsafat atau ideologi yang tidak sejalan

²² Ibid., 255-257.

²³ M. Amien Rais, “Konstruk Pemikiran Islam Dalam Muhammadiyah,” dalam *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan: Sebuah Dialog Intelektual*, ed. Sujarwanto, Haedar Nashir, M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 232.

dengan ajaran dan *'aqīdah* Islam dapat disebut sebagai bentuk *shirk* gaya baru yang menjadi sasaran *tajdīd* dalam makna *tanẓīf al-'aqīdah*.²⁴

Dalam *tajdīd*, menurut Rais, juga terdapat dimensi pembaruan teologi. Sementara ini, teologi yang dipahami oleh sebagian besar kaum Muslim adalah paham tentang hal-hal yang bersifat teo-sentris, seperti sifat-sifat Tuhan yang dua puluh. *Tajdīd* teologi mengandung makna perumusan pemahaman teologi yang relevan dengan tuntutan perkembangan zaman. Tema-tema teologi seperti sifat-sifat Allah yang dua puluh, masalah dosa besar dan implikasinya terhadap status seorang mu'min, soal kemakhlukan al-Qur'ān dan seterusnya yang menjadi perdebatan kaum teolog (*mutakallimūn*) klasik, harus digantikan oleh teologi yang menekankan pada persoalan sosial, dan berorientasi pada pemecahan problem-problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, kemelaratan, pengangguran, dan kerusakan lingkungan.²⁵

Karena itu, menurut Rais, sudah saatnya dilakukan pembaruan dalam teologi Islam, dan dirumuskan kembali teologi Islam yang lebih relevan dan kontekstual dengan tuntutan zaman, karena selama ini ajaran teologi yang ada telah ketinggalan jauh ke belakang.²⁶ Dapat dinyatakan bahwa Rais menekankan

²⁴ Ibid. Selain pemurnian *'aqīdah* dan pembaruan teologi, Amien Rais juga memaknai *tajdīd* sebagai membangun, mengembangkan, memperbaiki kemampuan ilmu pengetahuan teknologi umat Islam; *tajdīd* sebagai pembaruan organisasi dan manajemen dan *tajdīd* sebagai pembaruan etos kerja.

²⁵ Namun demikian, Amien Rais tidak sependapat dengan pengadopsian gagasan tentang teologi pembebasan yang muncul di Amerika Latin, yang diilhami oleh ajaran Katolik sebagai bentuk perjuangan melawan deprivasi sosial, politik dan ekonomi. Sebaliknya, Rais menegaskan bahwa al-Qur'ān telah menyediakan doktrin yang dapat menjadi landasan untuk merumuskan teologi yang berorientasi pada pemecahan problem kemanusiaan kontemporer, yaitu *tawhīd* yang dimaknai dalam lima aspek: *unity of God* (kesatuan ketuhanan); *unity of creation* (kesatuan ciptaan); *unity of mankind* (kesatuan kemanusiaan); *unity of guidance* (kesatuan petunjuk, hidayah); dan *unity of truth* (kesatuan kebenaran). Ibid., 233-234.

²⁶ M. Amien Rais, *Moralitas Politik Muhammadiyah* (Yogyakarta: Dinamika, 1995), 23.

tajdīd teologi dalam makna perubahan paradigma teologi dari yang “theo-centrist” (berpusat pada masalah ketuhanan) yang abstrak kepada yang “anthropo-centrist” (berpusat pada masalah kemanusiaan) yang nyata.

Namun demikian, Rais mengingatkan bahwa *tajdīd* dalam Islam tidak perlu ditafsirkan sebagai “modifikasi terhadap ajaran Islam seperti tertera dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah,” tetapi *tajdīd* harus dimaknai sebagai “pembaruan pemahaman, cara pandang yang lebih segar atau cara kita mempersepsi agama Islam sesuai dengan semangat Islam itu sendiri dan betul-betul relevan dengan tuntutan zaman.”²⁷ Rais tidak setuju dengan reaktualisasi dan kontekstualisasi Islam dengan zaman, karena pengertian kedua istilah tersebut dapat mengimplikasikan pandangan bahwa seakan-akan al-Qur’ān sudah tidak relevan dengan kemajuan zaman.²⁸

Sementara itu, Ahmad Syafi’i Ma’arif tidak selalu memaknai *tajdīd* dalam pengertian pemurnian *‘aqīdah*. Menurutnya, *tajdīd* lebih merupakan pembaruan pemikiran secara komprehensif dan bertanggungjawab yang mensyaratkan pemahaman tentang warisan pemikiran klasik secara kritis dan pemahaman terhadap modernitas. Karena itu, pemikiran keislaman tidak semata-mata bersifat teoretis, tetapi juga harus memiliki nilai praktis. Dalam konteks ini, *tajdīd* juga dapat diartikan sebagai upaya “membangkitkan ajaran Islam dalam kehidupan kolektif umat manusia.”²⁹ Menurut Ma’arif, tanpa pemahaman yang memadai terhadap warisan Islam klasik dan tantangan modernitas, pembaruan pemikiran

²⁷ Ibid., 20.

²⁸ M. Amien Rais, “Konstruksi Pemikiran Islam Dalam Muhammadiyah,” 232.

²⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik: Upaya Membangkit Peradaban* (Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999), 55-56.

Islam niscaya hanya bersifat parsial. Tantangan modernitas dan sekularisme tidak dapat dihadapi dengan *tajdīd* dan *ijtihād* setengah-tengah.³⁰

Pemikiran tentang *tajdīd* yang berkembang di kalangan Muhammadiyah menggambarkan dinamika religio-intelektual sebagai respons terhadap tantangan masyarakat yang timbul. Dalam konteks ini, *tajdīd* yang termasuk dalam kategori pembaruan pemikiran keagamaan dapat dilakukan dalam perspektif tekstual dan kontekstual sesuai dengan kapasitas pemahaman secara individual (*fardī*), menuju pemahaman secara kolektif (*jama'ī*) yang didorong oleh semangat pembaruan yang secara normatif menjadi “Kepribadian” Muhammadiyah. Dalam konteks yang lain, *tajdīd* diartikan sebagai “reapplication of principle of a truly Islam,” atau “penciptaan kaitan yang positif antara ajaran al-Qur’ān dan pandangan hidup modern pada nuktah-nuktah kuncinya yang menghasilkan integrasi pranata-pranata modern dengan orientasi moral sosial al-Qur’ān.”³¹

Dalam perkembangannya, pemaknaan *tajdīd* mengalami pengayaan dan perluasan, meskipun tetap mengandung peluang interpretasi secara berbeda-beda. Menurut Syamsul Anwar, *tajdīd* bermakna “menemukan kembali substansi agama untuk diberi pemaknaan baru dalam pengungkapannya dalam suatu konteks baru yang berubah.”³² Dia menambahkan bahwa *tajdīd* dapat diwujudkan dalam bentuk (a) pengembalian kepada (pemurnian) ungkapan pengalaman agama yang pola dan ketentuannya telah ditetapkan secara pasti (*ibādah* dan pokok-pokok

³⁰ Ibid.

³¹ Husein Ahmad, “Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah Dalam Perspektif Tajdid fil Islam,” dalam *Dialog Pemikiran Islam Dalam Muhammadiyah*, 21.

³² Syamsul Anwar, “Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah,” dalam *Tajdid Muhammadiyah Untuk Pencerahan Peradaban*, 71.

'*aqīdah*), (b) dinamisasi kehidupan sosial dan peradaban berlandaskan penemuan kembali substansi agama.³³

Dalam konteks ini, *tajdīd* hanya dapat diterapkan untuk masalah-masalah *mu'āmalah dunyāwiyyah*, karena pola-pola dalam bidang ini tidak ditetapkan secara ketat, sehingga terbuka ruang inovasi dan kreasi. Sedangkan untuk masalah-masalah '*aqīdah* dan '*ibādah maḥḍah* tidak termasuk dalam wilayah *tajdīd*, karena norma-normanya telah ditetapkan dan bersifat "tidak tedas makna" (*ghayr ma'qūl al-ma'nā*). Namun demikian, Syamsul Anwar mengakui adanya wilayah tumpang tindih antara '*ibādah maḥḍah* dan *mu'āmalah dunyāwiyyah*, seperti beberapa ketentuan dalam soal zakat dan haji.³⁴

Sementara itu, senada dengan pemikiran di atas, Din Syamsuddin menegaskan *tajdīd* tidak seharusnya memasuki wilayah '*aqīdah* dan '*ibādah maḥḍah*. Dalam wilayah ini, teks-teks al-Qur'ān dan al-Sunnah telah memberikan landasan dan pedoman yang memadai bagi umat Muslim. Tidak diperlukan adanya interpretasi dan inovasi dalam soal '*aqīdah* dan '*ibādah maḥḍah*. Inilah yang disebut sebagai *al-tajrīd fī al-'aqīdah wa al-'ibādah al-maḥḍah*. Sedangkan dalam soal-soal *mu'āmalah dunyāwiyyah*, inovasi pemikiran dan pembaruan menjadi keniscayaan, dan inilah yang menjadi wilayah *tajdīd*. Menurutnya, diperlukan keseimbangan (*al-tawāzun*) antara "purifikasi dan dinamisasi", atau dengan istilah lain *al-tajrīd fī al-'aqīdah wa al-'ibādah al-maḥḍah wa al-tajdīd fī*

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

al-mu'āmalah (pengetatan dalam *'aqīdah* dan *'ibādah* murni dan pembaruan dalam masalah sosial-masyarakat).³⁵

Pemahaman tentang makna *tajdīd* dan aplikasinya dalam praktik sejauh ini didominasi oleh perspektif *'aqīdah* dan *fiqh*, sehingga menimbulkan persepsi atau kesan seolah-olah hanya kalangan 'ulama yang dianggap memenuhi syarat saja yang dapat melakukan *tajdīd* yang seringkali dikaitkan, dan dimaknai identik, dengan *ijtihād*. Perbedaan pendapat tentang makna *tajdīd* dalam Muhammadiyah kontemporer dapat dikatakan merupakan konsekuensi dari formulasi *tajdīd* yang masih sangat abstrak dalam dokumen resmi, seperti *Kepribadian Muhammadiyah*. Namun, perdebatan ini tidak akan pernah berhenti dan akan berkembang sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman.

2. Perluasan Makna dan Wilayah *Ijtihād*

Diskursus tentang *ijtihād* telah berkembang di kalangan 'ulama pada abad-abad terdahulu.³⁶ Semangat *ijtihād* kemudian tumbuh lebih signifikan terutama pada abad-abad ke-18 dan ke-19, di kalangan yang disebut oleh John Obert Voll sebagai "fundamentalis," yaitu mereka yang lebih cenderung untuk merujuk secara langsung kepada sumber Islam, al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Pada kurun waktu tertentu dari sejarah intelektual Islam terdapat pandangan mengenai tertutupnya

³⁵ Gagasan Din Syamsuddin ini pernah dikemukakan dalam Kolokium Nasional Pemikiran Islam Pusat Studi Islam dan Filsafat UMM dan al-Maun Institute, pada 11-13 Februari 2008. Lihat Din Syamsuddin, "Pengantar: Antara Dialektika dan Dialog Pemikiran," dalam Biyanto, *Pluralisme Keagamaan Dalam Perdebatan* (Malang: UMM Press, 2009), xvi-xvii.

³⁶ *Ijtihād* didefinisikan sebagai "daya upaya seseorang untuk berdasarkan hukum (*adillah*) menarik suatu pendapat mengenai suatu peraturan hukum." 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Cairo: Maṭba'at al-Ḥamīdiyyah al-Miṣriyyah, 1321 [1903]), 5. *Ijtihād* sering dikontraskan dengan *taqlīd* yang bermakna "menerima suatu pendapat tentang suatu peraturan hukum tanpa pengetahuan tentang dasar-dasarnya." Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, 44.

pintu *ijtihād* (*insidād bāb al-ijtihād*), meskipun tidak dapat dipastikan kapan slogan tersebut muncul untuk pertama kali dan siapa yang mengajukannya.³⁷

Namun, selama abad-abad menjelang periode modern, isu tersebut sangat kuat dipegangi oleh sebagian kalangan ‘ulama yang mencerminkan suatu proses sejarah yang ditandai dengan penciutan secara berangsur-angsur jangkauan *ijtihād*. Sebagai hasilnya, kalangan ‘ulama kemudian membedakan *ijtihād* ke dalam berbagai tingkatan. Para ‘ulama yang dipandang sebagai pendiri madhhab, seperti Abū Ḥanīfah, al-Shāfi‘ī, Aḥmad ibn Ḥanbal dan Mālik, adalah *mujtahid mutlaq*. Di bawah mereka adalah mujtahid madhhab (*mujtahid fī al-madhhab*), yang diikuti oleh mujtahid fatwā (*mujtahid fī al-fatwā*), dan akhirnya penganut (*muqallid*).³⁸ Hirarki ini mengimplikasikan adanya kapasitas-kapasitas yang berbeda di kalangan ‘ulama, dan hal tersebut dikaitkan dengan syarat-syarat yang ditetapkan di lingkungan komunitas ‘ulama (*fiqh*).

Gagasan tentang *ijtihād* tumbuh di kalangan Muhammadiyah sejalan dengan pandangan tentang perlunya kembali kepada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur’ān dan al-Sunnah. Generasi awal Muhammadiyah, mulai Dahlan dan Mas Mansur tampaknya memiliki pandangan yang sama tentang pentingnya memahami ajaran Islam secara kontekstual. Perlu dicatat kembali bahwa penekanan Dahlan pada penggunaan akal pikiran dalam memahami agama, dan pandangan Mas Mansur tentang pentingnya memperluas faham agama,

³⁷ R. Peters, “Ijtihād dan Taqīd Dalam Islam Abad ke-18 dan ke-19,” dalam *Studi Belanda Kontemporer Tentang Islam*, eds. Herman Leonard Beck dan Nico Kaptein (Jakarta: INIS, 1993), 76.

³⁸ Ibid.

menunjukkan signifikansi *ijtihād* dalam konstruk pemikiran keagamaan ‘ulama Muhammadiyah, karena pintu *ijtihād* tetap terbuka.³⁹

Di antara figur (‘ulama) Muhammadiyah kontemporer yang mengajukan pemikiran soal *ijtihād* adalah Ahmad Azhar Basyir, yang memiliki latarbelakang keilmuan hukum Islam. Dia menyatakan bahwa al-Qur’ān dan al-Sunnah mengandung banyak hal yang mengundang pemikiran *ijtihādiyah*. Praktik *ijtihād* sesungguhnya telah terjadi pada masa nabi, meskipun masih sangat terbatas. Namun, setelah meninggalnya Nabi Muhammad, *ijtihād* menjadi tidak terelakkan sebagai akibat dari perkembangan masyarakat karena semakin meluasnya wilayah Islam, semakin banyaknya bangsa-bangsa bukan Arab yang memeluk Islam, dan semakin banyaknya sahabat yang menetap di daerah-daerah baru yang jauh dari daerah asalnya. Latarbelakang inilah yang mendorong praktik *ijtihād* dan memunculkan madhhab-madhhab.⁴⁰

Secara teoretis, dalam pemahaman Azhar Basyir, ber-*ijtihād* dalam bidang-bidang yang tidak disebutkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah dapat ditempuh dengan berbagai cara. Di antaranya adalah *qiyās* (analogi) dan “memelihara kepentingan hidup manusia” (*ri‘āyat maṣāliḥ al-khalq*), yaitu menarik manfaat dan menolak *muḍarat* dalam kehidupan manusia. Dalam hal ini, *qiyās* merupakan salah satu metode *ijtihād*.⁴¹

³⁹ Lihat pembahasan di bab kedua tentang Dahlan dan Mas Mansur. Dalam kasus Mas Mansur, *ijtihād* dipandang sebagai keniscayaan sesuai dengan perubahan waktu dan ruang (*taghayyur al-azminah wa al-amkinah*).

⁴⁰ Ahmad Azhar Basyir, “Pokok-Pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam,” dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, ed. Jalaluddin Rahmat (Bandung: Mizan, 1988), 47.

⁴¹ *Ibid.*, 48.

Untuk melakukan *qiyās*, menurut Azhar Basyir, diperlukan empat unsur yang disebut “rukun-rukun *qiyās*”: *al-aṣl* (pokok), yaitu hal yang telah disebutkan dalam *naṣṣ* (teks), yang menjadi pangkal *qiyās*; *al-far‘* (cabang), yaitu hal yang dicari hukumnya, yang tidak disebutkan dalam *naṣṣ*; *ḥukm al-aṣl* (hukum atas pokok), dan *‘illat ḥukm al-aṣl* (sebab hukum atas pokok).⁴²

Dengan kata lain, *qiyās* bisa diartikan sebagai menyamakan sesuatu hal yang tidak disebutkan hukumnya di dalam *naṣṣ* dengan hal yang disebutkan hukumnya dalam *naṣṣ* karena adanya persamaan *‘illat* hukum pada dua macam hal tersebut. Karena *qiyās* selalu berdasarkan kepada adanya persamaan *‘illat* hukum, maka *qiyās* dapat dilakukan hanya jika *‘illat* hukum *naṣṣ* dapat diketahui dengan akal. *Qiyās* dalam bidang *mu‘āmalah* lebih banyak digunakan, daripada dalam bidang *‘ibadāh* ritual. Bahkan dalam *fiqh* Islam terdapat kaidah yang mengatakan bahwa “tiada *qiyās* di dalam (urusan) *‘ibadāh*.”⁴³

Pandangan tentang *ijtihād* dan metode *qiyās* yang dikemukakan oleh Azhar Basyir menunjukkan kerangka berpikirnya yang berorientasi pada masalah-masalah yang memerlukan pemecahan dari perspektif *fiqhiyyah*. Menurutnya, kompleksitas masalah-masalah kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh zaman modern ini memerlukan jawaban yang otentik dari sudut pandang ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah. Namun demikian, Azhar Basyir lebih menekankan *ijtihād* tersebut dilakukan secara kolektif (*ijtihād jamā‘ī*), tidak perseorangan (*ijtihād fardī*), untuk mengurangi kemungkinan perbedaan tajam di kalangan ‘ulama.⁴⁴

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 259.

Azhar Basyir menyatakan bahwa *ijtihād jamā'ī* perlu dilakukan dengan melibatkan berbagai tenaga ahli dengan beragam kemampuan ilmiah agar produk yang dihasilkan bersifat komprehensif dan dapat memecahkan kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh umat Muslim. Selain bersifat *jamā'ī*, menurut Azhar Basyir, *ijtihād* juga dapat dilakukan dengan dukungan negara, tanpa mengurangi independensi 'ulama untuk dalam melaksanakan *ijtihād*.⁴⁵ Penekanan pada *ijtihād jamā'ī* daripada *ijtihād fardī* dimaksudkan oleh Azhar Basyir untuk menghindari kebingungan dalam masyarakat akibat munculnya produk *ijtihād* yang mungkin saling berbeda satu sama lain.⁴⁶

Betapapun *ijtihād* dilakukan secara kolektif (*jamā'ī*), hasil pemikiran *ijtihādīyyah* itu tidak serta mengikat, sebagaimana hukum-hukum yang bersifat *naṣṣ* (tekstual). Hal ini disebabkan karakter dari *ijtihād* merupakan pemikiran dan pemahaman dengan metode tertentu untuk menemukan ketentuan hukum dalam masalah yang tidak disebutkan secara jelas di dalam *naṣṣ* (teks) al-Qur'ān atau al-Sunnah. Namun, *ijtihād* tersebut harus tetap mempertimbangkan jiwa hukum dan tujuan hukum yang terkandung dalam *naṣṣ*, atau *'illat* hukum dari *naṣṣ*.⁴⁷

Menurut Azhar Basyir, sebagaimana para 'ulama *uṣūl al-fiqh* umumnya, kemaslahatan hidup manusia merupakan tujuan shari'ah Islam (*maqāṣid al-shari'ah*). Teks-teks al-Qur'ān dan al-Sunnah dalam memberikan tatanan kehidupan individual maupun sosial telah mengandung tujuan tersebut. Karena itu, tidak ada tempat bagi pertimbangan kemaslahatan yang akan berakibat

⁴⁵ Ibid., 146.

⁴⁶ Basyir, "Pokok-Pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam," 62-63.

⁴⁷ Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 145.

terdesaknya teks yang telah mengandung kemaslahatan bagi kehidupan manusia. Azhar Basyir menegaskan, kemaslahatan yang bertentangan dengan teks dapat dianggap sebagai bukan kemaslahatan yang sesungguhnya, tetapi semu.⁴⁸

Dalam konteks ini, pertimbangan kemaslahatan ditujukan terutama kepada hal-hal yang tidak terdapat ketentuannya dalam teks. Namun, teks khusus yang mengandung tujuan kemaslahatan bisa saja dikesampingkan jika dihadapkan kepada pilihan untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih luas. Dengan kata lain, pilihan terhadap kemaslahatan yang lebih luas menuntut dikorbankannya masalah yang lebih sempit; artinya, meninggalkan masalah yang lebih sempit menuju tercapainya masalah yang lebih luas. Pendekatan ini disebut *istihsān*.⁴⁹

Penemuan hukum melalui *ijtihād* memungkinkan munculnya pendapat-pendapat yang berbeda di kalangan *mujtahidūn* mengenai suatu ketentuan hukum. Meskipun terdapat prinsip bahwa hasil *ijtihād* seseorang tidak dapat dibatalkan oleh hasil *ijtihād* orang lain (*al-ijtihād la yunqadu bi al-ijtihād*), namun perubahan hukum-hukum *ijtihādiyyah* sangat mungkin terjadi. Perubahan tersebut tidak semata-mata disebabkan oleh pengaruh pendapat orang lain, tetapi seorang mujtahid dapat saja mengubah pendapatnya yang lama, dan menggantinya dengan pendapat yang baru, sebagaimana dikenal dari kasus al-Shafi'ī, yang memiliki *qawl qadīm* (pendapat lama) dan *qawl jadīd* (pendapat baru).⁵⁰

Pemahaman tentang *ijtihād* dari perspektif *fihiyyah* juga dikemukakan oleh Asjmuni Abdurrahman, 'ulama hukum Islam dalam Muhammadiyah.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ahmad Azhar Basyir, "Reaktualisasi, Pendekatan Sosiologis Tidak Selalu Relevan," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, ed. Iqbal Abdurrauf Saimima (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 108-109.

⁵⁰ Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 145.

Menurutnya, kesungguhan pencarian hukum dilakukan pada penentuan hukum suatu masalah yang tidak disebutkan sama sekali hukumnya oleh *naşş*, namun masalah tersebut perlu ditentukan hukumnya mengingat ketentuan itu diperlukan pemecahannya untuk menghadapi persoalan hidup sehari-hari, yakni ditempuh dengan jalan *ijtihad*. *Ijtihad* ini dilakukan untuk menggali hukum dengan dasar tujuan penetapan hukum secara umum, yakni kemaslahatan.⁵¹

Dalam pemahaman Asjmuni Abdurrahman, *ijtihad* mengandung unsur-unsur sebagai berikut: (1) ada usaha sungguh-sungguh yang maksimal; (2) usaha itu dilakukan oleh seseorang yang mempunyai kualifikasi untuk melakukannya; (3) usaha itu dilakukan dalam masalah hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia; (4) pelaksanaan *ijtihad* dilakukan dengan menggunakan metode; (5) pelaksanaan *ijtihad* dilakukan terhadap masalah hukum yang dalil dan hukumnya belum dapat dipahami secara tegas dan jelas baik dari al-Qur'ān maupun al-Sunnah, sedangkan permasalahan tersebut memerlukan penentuan hukum.⁵²

Dari unsur-unsur tersebut, Asjmuni Abdurrahman memaknai *ijtihad* sebagai usaha yang dilakukan oleh mujtahid sampai batas maksimal dalam usaha mengambil ketentuan hukum dari al-Qur'ān atau al-Sunnah yang mengandung makna kurang jelas, sehingga dapat diambil kesimpulan hukumnya dari celah makna yang tidak jelas tersebut. Sedangkan mengambil makna yang sudah jelas

⁵¹ “Memahami Ijtihad Secara Lebih Luas,” *Suara Muhammadiyah*, no. 13 (1-15 Juli 1996), 49.

⁵² Asjmuni Abdurrahman, “Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad,” dalam *Begawan Muhammadiyah: Bunga Rampai Pidato Pengukuhan Guru Besar Tokoh Muhammadiyah*, ed. Pramono U. Tanthowi (Jakarta: PSAP, 2005), 57-84. Tulisan ini berasal dari naskah pidato pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 25 Mei 1996. Lihat juga Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

baik dari al-Qur'ān maupun al-Sunnah, dalam pemahaman Asjmuni, tidak tergolong *ijtihād*, tetapi *istinbāṭ*, mengingat usaha tersebut tidak tergolong usaha yang berat karena makna dari teks (*naṣṣ*) sudah jelas dan transparan. Sebaliknya, *ijtihād* adalah upaya untuk mendapatkan hukum dari al-Qur'ān dan al-Sunnah yang tidak atau kurang jelas penetapannya.⁵³

Sekalipun Muhammadiyah disebut sebagai organisasi yang menekankan arti penting *tajdīd* dan *ijtihād*, namun dalam faktanya produk yang dihasilkan melalui *tajdīd* dan *ijtihād* tidak bebas dari kritik. Bahkan, sampai taraf tertentu, Muhammadiyah dinilai mengalami kemandekan dalam melahirkan gagasan keagamaan yang sesuai dengan tuntutan kemajuan. Amin Abdullah menyatakan bahwa *tajdīd* dan *ijtihād* yang dikembangkan oleh Muhammadiyah pada awal mula berdirinya tidak lagi dipahami oleh kalangan Muhammadiyah dewasa ini sebagaimana keduanya dipahami oleh generasi awal. Karenanya, dia melihat urgensi perluasan dan pemekaran medan *ijtihād*.⁵⁴

Dalam analisis Amin Abdullah, dewasa ini, umat Islam, termasuk Muhammadiyah, berhadapan dengan persoalan-persoalan sosial dan kultural yang nyata yang dapat disebut sebagai persoalan “dakwah kebudayaan.”⁵⁵ Dakwah kebudayaan menekankan pentingnya persentuhan langsung dengan realitas dan kebutuhan nyata masyarakat Muslim dalam makna yang luas. Karena itu, Amin

⁵³ Asjmuni Abdurrachman, “Sorotan terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad,” 57-84; lihat juga “Memahami Ijtihad Secara Lebih Luas,” *Suara Muhammadiyah*, No. 13 (1-15 Juli 1996), 49.

⁵⁴ M. Amin Abdullah, “Paham Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunnah dalam Era Transformasi Teologis di Tengah Tantangan Kemanusiaan Universal,” *Berita Resmi Muhammadiyah*, No. 22/1990-1995 (Maret 1995): 48-49.

⁵⁵ *Ibid.*

Abdullah mengajukan *ijtihad* sebagai suatu model berpikir keagamaan yang bersifat “historis, praksis, *open ended*, tidak kenal ujung final.”⁵⁶

Jika Azhar Basyir dan Asjmuni Abdurrahman memaknai *ijtihad* dari perspektif *fiqh* atau *uṣūl al-fiqh*, maka Amin Abdullah mengajukan suatu ciri pemikiran keagamaan yang perlu dikembangkan dalam Muhammadiyah, yaitu bahwa metodologi pembaruan pemikiran keagamaan model Muhammadiyah harus senantiasa menyatukan dimensi ajaran “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah” dengan dimensi *tajdīd* dan *ijtihad* sosial. Karakteristik pemikiran keagamaan Islam model Muhammadiyah adalah adanya hubungan yang bersifat dialektis-hermeneutis (hubungan timbal balik dan bolak-balik), bukan hubungan dikotomis-eksklusif antara sisi normativitas al-Qur’ān, dengan simbolisasi “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah,” dan historitas pemahaman terhadap norma-norma al-Qur’ān tersebut pada wilayah kesejarahan tertentu, dengan simbolisasi perlunya *ijtihad* dan *tajdīd*.⁵⁷

Menurut Amin Abdullah, predikat yang dilekatkan oleh masyarakat umum kepada Muhammadiyah sebagai tidak ber-madhab, atau tidak terikat pada madhab tertentu, dapat dijustifikasi sebagai cermin mekanisme kerja kritisisme yang terkandung dalam gagasan *ijtihad*. Kritisisme tersebut ditujukan terhadap segala bentuk historisitas kelembagaan agama dan kelembagaan pemahaman *fiqh* yang terikat oleh konteks ruang dan waktu.⁵⁸ Kritisisme terhadap pemikiran keagamaan sebagai produk historis sejatinya menjadi karakter dasar dari

⁵⁶ Ibid., 49.

⁵⁷ M. Amin Abdullah, “Religiusitas Kebudayaan Muhammadiyah Dalam Era Perubahan Sosial,” dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 136.

⁵⁸ Ibid.

Muhammadiyah. Karena itu, ‘ulama dan pemikir Muhammadiyah tidak boleh terjebak pada historisitas pemahaman keagamaan yang diproduksinya, sehingga membentuk apa yang dapat disebut sebagai “madhhab” tersendiri.

Dalam konteks ini, hubungan antara normativitas dan historisitas tidak bisa terlepas antara satu dan lainnya. Dimensi *al-rujū’ ilā al-Qur’ān wa al-Sunnah* tidak bisa dipisahkan dari dimensi *ijtihād* (dan *tajdīd*), dan demikian sebaliknya. Jika relasi antara kedua dimensi itu hilang, dan tidak ada pertautan di antara keduanya, maka watak dasar *tajdīd* dan *ijtihād* Muhammadiyah juga dapat dikatakan hilang.

Lebih lanjut, Amin Abdullah menegaskan bahwa metodologi *ijtihād* yang digunakan oleh Muhammadiyah ialah organisasional, dan hal ini menunjukkan orientasi Muhammadiyah yang lebih sosial dan kolektif (*jamā’ī*), daripada individual (*fardī*). Menurut Amin Abdullah, dengan metodologi *ijtihād* yang terbuka dan kritis, peluang untuk terlibat dalam diskursus sosial-keagamaan kontemporer terus terbuka. Hal ini disebabkan Muhammadiyah tidak terikat dengan warisan literatur atau teks-teks keagamaan Islam abad pertengahan.⁵⁹ Pemilihan istilah *tarjih*, menurut Amin Abdullah, dapat dipandang sebagai simbol anti-kemapanan terhadap pemikiran keagamaan yang ada. Bahkan, dengan pendekatan demikian, Muhammadiyah dapat merespons dan beradaptasi dengan tuntutan perubahan zaman.⁶⁰

Secara filosofis, Amin Abdullah menyamakan semangat *ijtihād* Dahlan, pendiri Muhammadiyah, dengan “prinsip gerak dalam Islam” versi Muhammad

⁵⁹ Ibid., 143.

⁶⁰ Ibid.

Iqbal, pemikir Muslim dari Pakistan.⁶¹ Wilayah historis kultural masyarakat merupakan lahan yang potensial sebagai sasaran diberlakukannya *ijtihād* yang sesungguhnya. Dalam wilayah historis masyarakat itulah terjadi perubahan-perubahan penting sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Menurut Amin Abdullah, Dahlan tidak memedulikan persyaratan ketat untuk melakukan *ijtihād* yang biasa berlaku dalam wilayah *fiqh*. Sebaliknya, Dahlan masuk ke dalam wilayah realitas historis umat Muslim, yang mencakup bidang-bidang pendidikan, pelayanan kesehatan, dan yatim piatu, dan hal ini merupakan interpretasi kontekstual dan fungsional terhadap anjuran al-Qur’ān, misalnya dalam Sūrat al-Mā’ūn.⁶²

Menurut Amin Abdullah, langkah *ijtihād* Dahlan tidak semata-mata bercorak intelektual, dan sampai batas tertentu dapat dikategorikan sebagai bentuk peniruan terhadap budaya bangsa lain, “*tashabbuh bi qawmin*.” Ini disebabkan usaha-usaha *ijtihādiyyah* Dahlan mencakup pengadopsian praktik-praktik dan institusi-institusi masyarakat modern yang dinilai positif, tanpa kehilangan watak religiusitasnya. Dalam konteks ini, dapat dibedakan antara *ijtihād* yang dilakukan oleh Dahlan dan corak pemikiran keagamaan dari figur Muslim lainnya, seperti al-Surkāfī (al-Irshād) dan Aḥmad Ḥassan (Persis). *Ijihād* yang dilakukan oleh

⁶¹ Iqbal menyamakan *ijtihād* sebagai “prinsip gerak dalam sruktur Islam” (*the principle of movement in the structure of Islam*). Menurutnya, Islam menyediakan basis spiritual yang kokoh bagi kehidupan masyarakat, yang harus merekonsiliasi kategori-kategori yang permanen dan kategori-kategori yang berubah (*categories of permanence and change*). Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1974), 147-148.

⁶² M. Amin Abdullah, “Perluasan Konsep Ijtihad dan Tajdid: Strategi Menghadapi Tantangan Modernitas,” dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 40; Lihat juga M. Amin Abdullah, “Paham Keagamaan ‘Kembali Kepada al-Qur’an dan as-Sunnah’ Dalam Era Transformasi Teologis di Tengah Tantangan Kemanusiaan Universal,” *Berita Resmi Muhammadiyah* (Maret 1995), 43-53.

Dahlan semestinya mengilhami generasi intelektual Muhammadiyah dewasa ini untuk melakukan *ijtihād* dalam konteks kehidupan sosial kontemporer.

Karena itu, *ijtihād* Muhammadiyah harus mengalami perluasan wilayah garapan sampai ke masalah-masalah politik (demokrasi, akuntabilitas publik, *civil society*), isu-isu hukum; isu etika sosial; isu teknologi modern dan lingkungan hidup. Sebagai gerakan *ijtihād*, Muhammadiyah perlu memasuki wilayah yang selama ini hampir dikategorikan tidak termasuk wilayah keagamaan. Bahkan, *ijtihād* Muhammadiyah juga harus memasuki wilayah yang krusial, seperti isu-isu pluralitas agama, hak asasi manusia, transparansi, ideologi Islam yang inklusif dan seterusnya.

Menurut Amin Abdullah, berbeda dari ‘ulama terdahulu seperti Azhar Basyir dan Asjmun Abdurrahman, tidak perlu dibedakan antara wilayah ‘*ibādah* murni (*maḥḍah*) dan wilayah yang tidak murni.⁶³ Pandangan ini juga agak berbeda dari pendapat Syamsul Anwar terdahulu, yang menyatakan bahwa meskipun ada wilayah yang tumpang tindih, tetap harus dibedakan antara wilayah ‘*aqīdah* dan ‘*ibādah maḥḍah* dan *mu‘āmalah* dalam kaitannya dengan *ijtihād*.

Dalam pelaksanaan *ijtihād*, Amin Abdullah menawarkan suatu pendekatan yang disebut “kritis-hermeneutis” sebagai pendekatan pembacaan yang produktif (*al-qirā’ah al-muntijah*). Prinsip dari pendekatan ini ialah adanya dialog dan penghadapan secara kritis antara normativitas wahyu dan historisitas pemahaman manusia terhadap ajaran dan norma-norma al-Qur’ān. Dalam pemikiran Amin Abdullah, *al-qirā’ah al-muntijah* adalah pembacaan teks wahyu al-Qur’ān secara

⁶³ M. Amin Abdullah, “Perluasan Konsep Ijtihad dan Tajdid: Strategi Menghadapi Tantangan Modernitas,” 44-45.

produktif dan bukan sekedar reproduktif. *Al-Qira'ah al-muntijah* dinilai oleh Amin Abdullah lebih sesuai dengan karakter dasar Muhammadiyah. Dalam hal ini, teks wahyu bersifat tetap (*al-nuṣūṣ al-mutanāhiyah*), sedangkan historisitas pemaknaan dapat berubah mengikuti zaman (*al-waqā'i' ghayru mutanāhiyah*).⁶⁴ Dengan kata lain, dalam Islam terdapat aspek-aspek yang tetap (*al-thawābit*), dan aspek-aspek yang dapat berubah (*al-mutaghayyirāt*), atau dalam perspektif Iqbal - seperti telah disebut di atas- terdapat “*categories of permanence and change*.”⁶⁵

Model *ijtihad* Amin Abdullah yang mensyaratkan pemahaman kontekstual dan mencakup dimensi yang luas memiliki kesamaan dengan pandangan Moeslim Abdurrahman yang menyatakan bahwa ber-*ijtihad* sebagai mekanisme internal untuk mempraktikkan simbolisme membutuhkan pengetahuan empiris (*empirical knowledge*) yang memadai. Tanpa pengetahuan tersebut, rumusan-rumusan teologis yang disusun menjadi tidak relevan, karena tidak berpijak kepada realitas itu sendiri. Menurut Moeslim, warna teologis yang ada selama ini masih didominasi oleh pandangan dunia yang bersifat *a dualistic world-view* (hitam putih, halal-haram, dosa-pahala), dalam suatu masalah. Paradigma semacam ini selayaknya diperiksa kembali agar lebih relevan dengan tuntutan zaman.⁶⁶

⁶⁴ “Kritis Hermeneutis Ala Muhammadiyah,” *Suara Muhammadiyah* No. 12, th. Ke-85 (16-30 Juni 2000), 11. Dinyatakan: “Formulasi dan operasionalisasi ijtihad dalam Muhammadiyah memang tidak hanya terfokus pada persoalan fiqh ‘ibadah, tetapi juga sesungguhnya lebih berdimensi realitas sosial keagamaan secara luas.” Dalam konteks ini, pendekatan kritis-hermeneutis yang menghasilkan cara pandang baru terhadap realitas sosial budaya, ekonomi dan politik yang lengket dengan realitas keagamaan harus diuji secara serius kebenaran faktualnya di lapangan (empiris). Tolok ukur validitas pendekatan ini ialah ketika ia dapat mengantarkan umat Islam dapat melihat lebih jernih berbagai persoalan keagamaan yang tumpang tindih dengan fenomena sosial, budaya, politik dan ekonomi.”

⁶⁵ Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 147-148.

⁶⁶ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 17-18.

Pandangan di atas juga senada dengan apa yang dinyatakan oleh Ahmad Syafii Maarif bahwa pemikiran keislaman dalam Muhammadiyah tampaknya lebih banyak dipengaruhi oleh pendekatan teologis dan *fiqh*. Hal ini terutama tampak dalam berbagai produk-produk pemikiran formal yang dihasilkan. Sementara itu, pendekatan historis dan sosiologis dapat dikatakan hampir tidak berperan dalam proses pemahaman tersebut. Akibatnya, pemikiran Islam Muhammadiyah terasa “miskin informasi dan miskin nuansa.”⁶⁷

Dari pemaparan di atas, cukuplah dikatakan bahwa berbagai usaha yang dilakukan oleh Muhammadiyah, baik pada level pemikiran maupun pada level praksis, menggambarkan orientasi Muhammadiyah kepada sesuatu yang inovatif-alternatif-pluralistik. Keberanian untuk melakukan terobosan intelektual dan praktikal mencerminkan penolakan terhadap alur pemikiran yang monolitik atau *mainstream* dalam menafsirkan normativitas Islam yang bersumber dari al-Qur’ān.⁶⁸ Karena itu, jika etos memadukan dimensi normatif dan dimensi historis hilang, maka Muhammadiyah telah kehilangan “the principle of movement”, yang berarti terjadi kemandekan dalam kegiatan *ijtihād* dalam makna yang luas.

3. Reorientasi Pemikiran Keagamaan dan Metodologi *Ijtihād*

a. Dari Skolastisisme ke Intelektualisme

Pendapat umum yang berkembang di kalangan ‘ulama dan intelektual Muslim modern menyatakan bahwa pemikiran keagamaan pada umumnya dan

⁶⁷ Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993).

⁶⁸ Cf. M. Amin Abdullah, “Pendekatan ‘Teologis’ Dalam Memahami Muhammadiyah,” dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), 31.

pemikiran Islam khususnya bersifat relatif, tidak bersifat absolut atau final (*qat'ī*). Pemikiran keagamaan bersifat terbuka, dan karena itu dapat diperdebatkan, dipertanyakan, direvisi, dan direkonstruksi. Karena itu, tidak sedikit pandangan yang kritis terhadap kecenderungan yang hendak mensakralkan produk pemikiran keagamaan yang dihasilkan oleh 'ulama terdahulu. Tendensi sakralisasi tersebut hanya akan melahirkan corak pemikiran ideologis yang tertutup, dan sulit berdialog dengan khazanah pengetahuan modern, termasuk yang berasal dari luar tradisi Islam.⁶⁹

Produksi dan reproduksi pengetahuan atau pemikiran keagamaan Islam dalam realitas historis-sosiologis merupakan kelanjutan dari persentuhan dimensi-dimensi tekstual Islam dan perubahan-perubahan sosial, politik, ekonomi dari masyarakat. Dalam konteks ini, dialektika antara *high tradition* (tradisi tinggi) dan *low tradition* (tradisi rendah) tidak pernah berhenti.⁷⁰ Ketika proses dialektis itu berhenti, dan ini secara teoretis dan empiris tidak mungkin, maka yang terjadi adalah kemandekan dalam produksi dan reproduksi intelektual. Dalam makna yang sama, jika terjadi kemandekan intelektual, hal itu lebih disebabkan ketidakmampuan 'ulama atau pemikir dalam mendialogkan antara teks dan konteks, antara doktrin dan realitas peradaban, sehingga doktrin keagamaan menjadi statis dan tidak memiliki relevansi fungsional dengan dinamika zaman.

⁶⁹ M. Amin Abdullah, "Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman," dalam *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi*, eds. Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (Yogyakarta: LPPI UMY, 2000), 4. Lihat pula, M. Amien Abdullah, "Perkembangan Pemikiran Islam Dalam Muhammadiyah Perspektif Tarjih Pasca Mukhtamar Muhammadiyah ke-43," 18-26.

⁷⁰ Cf. Amin Abdullah, "Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman," 4.

Dalam konteks yang lebih spesifik, pemikiran keagamaan yang bercorak *fiqhiyyah* (hukum Islam) tidak terlepas dari dialektika seperti disebut di muka. Hal ini disebabkan pemikiran keagamaan tidak turun langsung dari langit dan tidak muncul dalam ruang hampa kebudayaan dan peristiwa sejarah. Sebagai produk sejarah (*historical product*), pemikiran keagamaan tidak terlepas dari gerak perubahan sejarah mengitarinya. Dengan mengesampingkan aspek historisitas, pemikiran keagamaan, termasuk hukum Islam, akan ketinggalan langkah dalam menghadapi tuntutan dan tantangan perkembangan zaman. Hal demikian dapat terjadi lantaran *ratio legis* (alasan) ditetapkan suatu hukum pada persoalan tertentu, pada zaman tertentu dan dalam situasi sosial tertentu, diambil alih begitu saja untuk ditetapkan pada saat sekarang, di mana situasi, tantangan dan tuntutan zaman sangat berbeda.⁷¹

Kalangan ‘ulama dan pemikir Muhammadiyah mengadopsi argumen-argumen di atas dan memahami urgensi perubahan, atau tepatnya pengembangan, pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah. Dalam Muktamar ke-43 di Banda Aceh (1995), nama (nomenklatur) Majelis Tarjih diubah menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MT-PPI). Ini tidak terlepas dari sorotan kritis terhadap Majelis Tarjih yang dinilai lamban mengantisipasi perubahan, dan lebih menekankan pada isu-isu *fiqhiyyah* dalam makna sempit.

Dengan perubahan nomenklatur tersebut, majelis ini memperluas dan mengembangkan peran dan fungsi yang berbeda dari peran dan fungsi Majelis Tarjih sebelumnya. Perubahan ini sejalan dengan gagasan tentang pentingnya

⁷¹ Ibid.

perluasan makna dan medan *ijtihad* dalam Muhammadiyah. Selain itu, munculnya berbagai kritisisme terhadap “kemandekan intelektual” dalam Muhammadiyah pada umumnya dan dominasi pendekatan dogmatis dan juristik dalam pemikiran keagamaan (terutama *tarjih*) dapat dikatakan berkontribusi terhadap perubahan nama majelis tersebut.

Perubahan tersebut juga dapat diletakkan dalam konteks yang lebih luas, dan dikaitkan dengan transformasi sosial budaya yang diakibatkan oleh perubahan pola pikir dan gaya hidup masyarakat industri modern. Problem-problem sosial dan psikologis masyarakat industri atau bahkan post-industri berkembang lebih kompleks dibandingkan dengan problem-problem yang dihadapi oleh masyarakat yang bercorak “agraris.” Karena itu, pemikiran keagamaan, termasuk di dalamnya fatwa-fatwa keagamaan, mesti bersentuhan dengan persoalan sosial-kultural era industrial. Dalam konteks ini, tema-tema seperti bid‘ah, khurafat dan takhayyul harus diinterpretasikan kembali secara substansial dalam konteks masyarakat yang terus mengalami transformasi sosial.⁷²

Perubahan nama itu mengimplikasikan perubahan fungsi dan orientasi kerjanya. Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam memiliki tugas dan tanggungjawab mengambil keputusan ketarjihan dan sekaligus mengembangkan pemikiran-pemikiran pembaruan, menampung aspirasi baru yang tumbuh di kalangan umat. Bahkan, majelis ini juga memberikan peluang terhadap timbulnya aspirasi dan pemikiran baru karena kemajuan teknologi informasi, komunikasi

⁷² M. Amin Abdullah, “Perkembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah: Perspektif Tarjih Pasca-Muktamar Muhammadiyah Ke-43”, *Berita Resmi Muhammadiyah*, No. 5 (1996); juga *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah, Almanak Muhammadiyah Tahun 1997/1417-1418* (Yogyakarta: Lembaga Pustaka dan Dokumentasi PP Muhammadiyah, 1997), 56.

dan transportasi yang mengakibatkan peningkatan intensitas hubungan antar budaya di dunia.⁷³

Sebagai ketua majelis tersebut (1995-2000),⁷⁴ Amin Abdullah menyatakan dua wilayah kerja atau orientasi dari majelis: yaitu sebagai lembaga fatwa yang memberi tuntunan keagamaan praktis, dan sebagai wadah pengembangan pemikiran keagamaan yang lebih menyentuh visi, gagasan, wawasan, nilai-nilai dan sekaligus analisis. Jika wilayah kerja pertama bersifat mengikat (*legally binding*), sebagaimana orang terikat dengan ‘*ibādah maḥḍah*, maka wilayah kerja kedua tidak bersifat mengikat.⁷⁵

Perubahan struktural tersebut membawa implikasi yang signifikan terhadap dinamika wacana yang dikembangkan oleh MT-PPI. Tema keagamaan yang menjadi wacana di kalangan majelis tidak hanya terbatas pada masalah-masalah yang bersifat *sharī‘ah* atau *fiqh-minded*, tetapi melampaui batasan konvensional tentang masalah-masalah keagamaan. Pemikiran keislaman tidak

⁷³ “Majelis Tarjih Hasil Terobosan Muktamar Banda Aceh,” *Suara Muhammadiyah*, no. 24 (16-31 Desember 1995), 21; “Langkah-Langkah Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam,” *Suara Muhammadiyah*, No. 04 (16-29 Februari 1996), 20-21.

⁷⁴ Berbeda dari ketua-ketua Majelis sebelumnya, yang berasal dari kalangan ‘ulama ahli fiqh, Amin Abdullah bukanlah ‘ulama atau ilmuwan yang menekuni *fiqh* atau hukum Islam. Dia lebih merupakan sosok filsuf yang mengembangkan kajian-kajian bercorak filosofis dan akademis. Namun demikian, kontribusi atau pengaruhnya terhadap revitalisasi Majelis Tarjih sebagai lembaga fatwa dan sekaligus kajian pemikiran keagamaan dalam pengertian yang luas tergolong penting. Sekalipun demikian, perubahan orientasi atau paradigma dalam majelis itu tidak lepas dari kritik. Puncaknya, nama Majelis tersebut kemudian diubah menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid dalam Muktamar ke-45 di Malang pada 2005.

⁷⁵ Abdullah, “Perkembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah: Perspektif Tarjih Pasca-Muktamar Muhammadiyah Ke-43”, 57. Berkaitan dengan wilayah yang kedua, Amin Abdullah menyatakan: “Sisi kedua lebih merupakan wacana dialog atau diskursus yang membuka visi, wawasan dan gagasan, ---yang sudah barang tentu, tidak mesti harus selalu mengikat, serta menonjolkan aspek analisis dalam wilayah akademik—dan tekanan pada nilai-nilai dan wilayah moralitas. Sisi kedua, lebih ditekankan pada terbentuknya pandangan dan visi baru dalam memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan mengantisipasi gerak perubahan jaman era industrial dan globalisasi budaya, untuk selanjutnya mencari ‘model’ baru dalam menjalankan misi amar ma’ruf nahi munkar.”

lagi semata-mata berkisar pada persoalan teologi atau *kalām* klasik yang bercorak skolastik (dogmatis), yang didominasi oleh perdebatan tentang Tuhan dalam pengertian lama. Sebaliknya, wacana pemikiran keagamaan lebih diarahkan pada fungsionalisasi nilai-nilai spiritualitas dalam kehidupan nyata masyarakat. Dengan kata lain, pemikiran keagamaan kontemporer mempertautkan dan menyentuh pemikiran transendental tersebut dengan wilayah sosial-kultural yang konkrit.

Gagasan tersebut mendasari kesadaran tentang pentingnya keseimbangan antara orientasi purifikasi dan dinamisasi dalam struktur dan bangunan pemikiran keagamaan Muhammadiyah. Menurut Amin Abdullah, kedua orientasi tersebut ibarat dua sisi dari satu mata uang. Penekanan yang berlebihan terhadap purifikasi akan mengesankan rigiditas dan anti kebudayaan, dan penekanan yang berlebihan pada dinamisasi akan membawa kehidupan sosial lepas dari nilai keagamaan.⁷⁶

Dalam konteks ini, purifikasi tidak lagi semata-mata diarahkan pada pemberantasan paham atau tradisi keagamaan yang bernuansa bid'ah dan khurafat dalam pengertian lama, tetapi harus mulai memasuki wilayah moralitas publik atau etika sosial (*public morality* atau *social ethics*). Purifikasi pada aspek yang pertama seringkali bersinggungan dengan apa yang diklaim oleh pendukungnya sebagai tradisi atau budaya keagamaan yang sah dan tidak menyimpang, karena memiliki justifikasi dari warisan keagamaan pada pendahulunya. Sedangkan purifikasi pada wilayah kedua bersinggungan dengan praktik sosial dan politik,

⁷⁶ Amin Abdullah, "Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman," 10.

seperti korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan, yang melanggar moralitas atau etika, dan karena itu mengancam kepentingan publik secara luas.⁷⁷

Sementara itu, dalam aspek sosial kemasyarakatan, menurut Amin Abdullah, perlu dikembangkan proyek dinamisasi, yang mencakup reinterpretasi dan rekonstruksi terhadap teks-teks dan warisan religio-intelektual Islam dan Muhammadiyah itu sendiri. Sejalan dengan kompleksitas persoalan masyarakat, pemahaman keislaman memerlukan pendekatan yang lebih komprehensif, tidak cukup dengan pendekatan yang lama (tekstual, kebahasaan), tetapi juga perlu digunakan disiplin pengetahuan modern, seperti sejarah dan sosiologi, sebagai alat interpretasi atau analisis. Dalam konteks ini, *ijtihād* mengandung proses-proses reinterpretasi dan rekonstruksi *qā'idah uṣūliyyah* yang lama sekaligus bangunan pemikiran yang diproduksinya untuk menghindari tendensi sakralisasi (*taqdīs*) pemikiran Islam sebagai produk sejarah atau konstruksi sosial.⁷⁸

Sebagai implikasi dari perubahan kelembagaan tersebut, maka penekanan majelis, selain pada fatwa keagamaan dengan mempertimbangkan kompleksitas dan pluralitas masyarakat modern, juga pada isu-isu seperti pengembangan *tafsīr*, isu-isu perempuan dan keluarga, pemikiran Islam dalam sosial budaya dan pemikiran Islam dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Semakin luasnya lingkup persoalan yang menjadi bidang garap majelis pada gilirannya mengimplikasikan

⁷⁷ Ibid., 12.

⁷⁸ Ibid., 12-15. Pemikiran keislaman yang terlepas dari historisitas menjadi '*ghayru qābilin li al-niqāṣ*' atau '*ghayru qābilin li al-taghyīr*.' Proses pensakralan pemikiran keislaman sekarang ini –jika ada– sudah berjalan dan bergerak di bawah alam sadar kolektif, dan ini sesungguhnya tidak berbeda dari 'tertutupnya pintu ijtihad' (*insidād bāb al-ijtihād*) yang justru hendak dibongkar oleh pemikir Muhammadiyah.

pentingnya penggunaan pendekatan (metodologi) yang lebih bervariasi dalam rangka pengembangan pemikiran keislaman.⁷⁹

b. Metodologi Pengembangan Pemikiran Islam

Seperti telah disebutkan terdahulu, dalam perspektif Muhammadiyah sumber utama hukum dalam Islam adalah al-Qur'ān dan al-Sunnah *al-Sahīḥah*. Sedangkan dalam menghadapi persoalan-persoalan baru, sepanjang persoalan itu tidak berhubungan dengan *'ibādah maḥḍah* dan tidak terdapat teks yang jelas (*naṣṣ ṣarīḥ*) dalam al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, maka digunakan *ijtihād* dan *istinbāṭ* dari *naṣṣ* (teks) yang ada melalui metode persamaan *'illat (qiyās)*.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa *ijtihād* bagi Muhammadiyah bukan merupakan sumber hukum, melainkan sebagai metode penetapan hukum.⁸⁰ Di samping itu, juga digunakan metode *istiḥsan*, *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd al-dharī'ah*. Secara ringkas, *ijtihād* yang dikembangkan oleh Muhammadiyah meliputi *ijtihād bayānī*, *ijtihād qiyāsī* dan *ijtihād istiṣlāḥī*.⁸¹ Manhaj ini ditegaskan

⁷⁹ Topik-topik tersebut tampak dalam seminar nasional yang diselenggarakan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, yang bertema “Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi,” pada 23-23 Juni 1996 di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Topik-topik yang dibahas meliputi, misalnya, Muhammadiyah dan perkembangan muamalah kontemporer, dimensi spiritualitas dalam Muhammadiyah, masalah perkembangan ilmu pengetahuan, rekayasa teknik dan genetik dalam perspektif Islam, persoalan wanita dan keluarga kontemporer dan persoalan dakwah dan kebudayaan lokal. Topik-topik tersebut menggambarkan adanya perluasan medan atau area *tajdīd* dan *ijtihād* Muhammadiyah yang digarap MT-PPI. Lihat Abdullah, “Perkembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah: Perspektif Tarjih Pasca-Muktamar Muhammadiyah Ke-43”, 58-62.

⁸⁰ Lihat *Keputusan Munas Tarjih ke-25 tentang Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah). Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 70; juga Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁸¹ Lihat Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 12-13; Djamil, *Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995); Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 278-282.

kembali dalam Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah ke-24 di Malang (Januari 2000).

Dalam perkembangan kemudian, muncul gagasan tentang penyempurnaan *manhaj* pemikiran keislaman dalam Muhammadiyah, tidak hanya dalam kerangka *tarjih* (*ijtihad* hukum), tetapi juga dalam kerangka pengembangan pemikiran keislaman secara umum sebagai respons terhadap perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Metode atau *manhaj* tersebut meliputi *bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī*. Pendekatan dan metode ini merupakan keputusan resmi yang dihasilkan Musyawarah Nasional Tarjih ke-25 di Jakarta (Juli 2000), bersamaan dengan Muktamar Muhammadiyah ke-44.⁸²

Pengadopsian pendekatan tersebut mendapatkan inspirasi dari, jika tidak dipengaruhi oleh, pemikiran tentang epistemologi Islam yang dikemukakan oleh Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1.1936), seorang pemikir Arab-Muslim dari Maroko. Tampaknya, hal ini tidak dapat dipisahkan dari peran ketua MT-PPI waktu itu, Amin Abdullah, yang intensif mengembangkan pemikiran keagamaan al-Jābirī, baik dalam lingkaran akademik maupun dalam lingkungan Muhammadiyah. Kedudukan elite memiliki peran penting dalam konstruksi pemikiran dan penafsiran yang digunakan dalam organisasi dan komunitas yang dipimpinnya.

Penting kiranya di sini dikemukakan secara singkat pokok-pokok metodologi atau epistemologi yang dikembangkan oleh al-Jābirī, yaitu *bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī*. Dalam karya berjudul *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, al-Jābirī memfokuskan pembahasan analitisnya pada proses kesejarahan (epistemologis

⁸² Lihat *Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah ke-25* di Jakarta (Juli 2000).

ataupun politis dan ideologis) yang mempengaruhi pembentukan nalar-nalar *bayānī*, *burhānī* dan *irfānī*, dan interaksi antara ketiga nalar tersebut serta masalah-masalah yang melingkupinya. Dalam *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, al-Jābirī mengungkapkan struktur dan dasar-dasar epistemologis ketiga jenis nalar tersebut. Sedangkan dalam karya yang lain, *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabī*, al-Jābirī mengungkapkan nalar yang membentuk realitas politik Arab pada masa formatif (*formative periods*), yang dibangun atas kepentingan *‘aqīdah* (ideologi), *qabīlah* (partai, kelompok), dan *ghanīmah* (ekonomi).⁸³

Menurut al-Jābirī, nalar yang digunakan oleh orang Arab-Muslim untuk memahami, menafsirkan dan menghasilkan pengetahuan adalah nalar yang statis, tidak pernah mengalami perubahan sejak masa-masa pembentukannya. Untuk itu, al-Jābirī mengajukan pentingnya bangunan epistemologis baru untuk menghindari konservatisme nalar-nalar tersebut. al-Jābirī melakukan dekonstruksi (*tafkīk*) dan kritik (*naqd*) terhadap struktur nalar Arab sebagai langkah yang perlu dilakukan untuk membangun masa depan Arab. Dalam karya berjudul *al-Khiṭāb al-‘Arabī al-Mu‘āṣir*, dia bahkan menyatakan bahwa kebangkitan Arab pada abad ke-19 tidak menghasilkan lompatan epistemologis dan filosofis karena kegagalan para figurnya dalam mengkritisi nalar Arab sendiri.⁸⁴

⁸³ al-Jābirī telah menghasilkan karya-karya intelektual yang sangat banyak, tiga di antaranya berkaitan dengan proyek kritik nalar Arab (*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*) yang terdiri dari tiga seri: *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Pembentukan Nalar Arab, 1982); *Bunyah al-Aql al-‘Arabī* (Struktur/Bangunan Nalar Arab, 1986); dan *al-‘Aql al-Siyāsī al-‘Arabī* (Nalar Politik Arab, 1990). Ketiga karya ini berkaitan dengan nalar Arab klasik, yang terbentuk pada masa-masa formatif atau *tadwīn* (abad-abad klasik Islam).

⁸⁴ Ibrahim M. Abu-Rabi’, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York, 1996), 28-29.

Menurut al-Jābirī, nalar *bayānī* meliputi disiplin-disiplin ilmu yang bertumpu pada bahasa Arab: *balāghah* (keindahan bahasa), *naḥw* (gramatika, tata bahasa), *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *kalām* (teologi Islam). Faktor bahasa (*lughawiyah*) merupakan pengikat dasar-dasar penalaran ilmu-ilmu tersebut. Bahkan, bahasa Arab kemudian memiliki signifikansi politik dan ideologis ketika dijadikan sebagai bahasa resmi, baik untuk keperluan administratif maupun keperluan ilmiah. Perkembangan ini, menurut al-Jābirī, mencapai puncaknya pada al-Shāfiʿī yang dipandang sebagai figur yang bertanggungjawab merumuskan nalar Islam atau nalar Arab, yang menjadikan hukum-hukum bahasa Arab sebagai acuan dalam menafsirkan teks-teks suci. Hal yang sama juga terjadi dalam lapangan *kalām*. Metode *qiyās* (analogi) dalam *fiqh* dan *kalām* mengacu kepada teks (*naṣṣ*), yang dalam hal ini mengaitkan antara yang pokok (*aṣl*) dan yang cabang (*farʿ*).⁸⁵

Menurut al-Jābirī, nalar Arab merupakan pikiran yang terbentuk, yang merupakan sekumpulan aturan (*rules*) dan prinsip-prinsip (*principles*) berpikir yang ditentukan dan dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *epistémé* oleh tradisi dan budaya Arab yang terkait dengan faktor kebahasaan (teks).⁸⁶ Nalar *bayānī* dibentuk atas dasar faktor-faktor epistemologis ini yang kemudian berkembang sebagai faktor ideologis dan menjadi syarat keabsahan cara berpikir dalam lingkungan nalar *bayānī* tersebut. Di sinilah kemudian muncul pertentangan antara apa yang disebut *al-ʿulūm al-naqliyyah* (ilmu yang diriwayatkan –dari teks) dan *ʿulūm al-awāʿil* (ilmu-ilmu kuna) yang berasal dari tradisi pemikiran Yunani

⁸⁵ Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, *Bunyat al-ʿAql al-ʿArabi* (Bayrut, 1986).

⁸⁶ Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, *Takwin al-ʿAql al-ʿArabi* (Bayrut, 1982), 79. Lihat pula Abu-Rabiʿ, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, 28-29.

atau Persia kuno. Nalar dan *epistémé bayānī* pada akhirnya mengukuhkan diri sebagai ‘ideologi’ yang digunakan sebagai senjata melawan ‘yang lain.’⁸⁷

Sementara itu, nalar ‘*irfānī*’ mencakup disiplin-disiplin ilmu kuna yang berasal dari tradisi Persia, Hermetisisme, dan Neo-Platonisme. Corak ‘*irfānī*’ mewujudkan diri dalam tradisi pemikiran Shī‘ah, para filsuf Shī‘ah Ismā‘īliyyah, Ikhwān al-Ṣafā’ dan kalangan tasawuf. Sedangkan nalar *burhānī* merupakan sistem penalaran rasional yang mencakup ilmu-ilmu yang bersumber dari rasionalisme Aristoteles dalam bentuk pemikiran filsafat yang tampak pada filosof-filosof, seperti al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah dan Ibn Rushd.⁸⁸

Dalam sejarahnya, nalar *bayānī* sering diperhadapkan dengan nalar ‘*irfānī*’, yang sampai derajat tertentu dapat dianggap sebagai menggambarkan pertentangan antara ortodoksi dan heterodoksi. Demikian pula, nalar *burhānī* sering berhadapan dengan nalar ‘*irfānī*’. Dalam hal ini, ada “kedekatan” antara *bayānī* dan *burhānī* karena sama-sama mengembangkan rasionalisme (dalam *bayānī* lebih terbatas), yang berbeda dari nalar ‘*irfānī*’ yang dinilai ‘tidak rasional.’ al-Jābirī tampaknya menunjukkan keberpihakannya kepada nalar *burhānī*. Secara ideologis, meskipun al-Jābirī berpihak pada rasionalisme nalar *bayānī*, tetapi sekaligus mengkritisnya karena nalar *bayānī* sangat terpaku pada, dan terkungkung oleh, teks atau bahasa. Singkatnya, nalar *bayānī* menggambarkan peradaban teks (*ḥaḍārat al-naṣṣ*), nalar

⁸⁷ al-Jābirī, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī*.

⁸⁸ Ibid.

'*irfānī*' menggambarkan corak peradaban intuisi, sedangkan nalar *burhānī* mencerminkan peradaban ilmu, yang lebih dipilih oleh al-Jābirī.⁸⁹

Kerangka epistemologi al-Jābirī tersebut tampaknya dimodifikasi dan diadopsi menjadi pendekatan dan metode dalam pengembangan pemikiran keislaman dalam Muhammadiyah, tanpa menghapus metode yang digunakan sebelumnya. Pendekatan *bayānī* menekankan pada teks-teks yang tertulis dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai sumber norma dan kebenaran. Pendekatan ini cenderung bersifat tekstual, karena menekankan pada makna harfiah dari teks dengan penggunaan ilmu kebahasaan (linguistik) sebagai alat untuk memahami teks tersebut. Pendekatan ini mungkin dapat disamakan dengan metode *ijtihād bayānī* yang disebutkan dalam *manhaj ijtihād* sebelumnya, terutama dalam kerangka *tarjih*.

Pendekatan *burhānī* mengandalkan rasio dan pengalaman empiris sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Dalam praktik, pendekatan *burhānī* ini cenderung mengesampingkan teks, jika teks itu dinilai bertentangan dengan realitas empiris, sehingga tidak jarang menimbulkan kritik dari kelompok tekstualis (*bayānī*).⁹⁰ Sekalipun terdapat saling kritik, namun kedua pendekatan ini, *bayānī* dan *burhānī*, secara umum dapat diterima sebagai pendekatan untuk menetapkan hukum Islam (*istinbāt*).

Sedangkan pendekatan '*irfānī*' memberikan tekanan kepada makna-makna batin dan spiritual dari pada makna eksoteris atau lahiriahnya. Namun, pendekatan

⁸⁹ Untuk uraian tentang penggunaan ketiga pendekatan tersebut secara sirkular, lihat M. Amin Abdullah, "*al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci.*" *Al-Jami'ah* vol.39 No.2 (July-December 2001): 359-391.

⁹⁰ Lihat Syamsul Anwar, "Manhaj Ijtihad/Tajdid Dalam Muhammadiyah," dalam *Tajdid Muhammadiyah Untuk Pencerahan Peradaban*, 63-81.

'*irfānī*' dianggap oleh sebagian kalangan tidak relevan digunakan karena mengandung prinsip-prinsip yang bertentangan dengan sumber otentik, al-Qur'ān dan al-Sunnah *al-maqbūlah*, yang diadopsi oleh Muhammadiyah.⁹¹

Terlepas adanya beberapa perbedaan di atas, secara teoretis dan normatif pendekatan triadik, *bayānī*, *burhānī* dan '*irfānī*', tersebut digunakan sebagai sistem pengembangan pemikiran Islam dalam Muhammadiyah. Penerapan pendekatan tersebut dilakukan dalam kerangka hubungan yang bersifat spiral dan sirkular, dalam pengertian saling melengkapi satu sama lain, karena masing-masing mengandung kekuatan dan kelemahan. Jika model hubungan antara ketiganya bersifat paralel dan linier, maka hasil pemikirannya bersifat parsial dan eksklusif, karena tidak menggambarkan adanya dialog atau keterpautan antara teks, konteks dan dimensi spiritual dari doktrin keagamaan. Selain itu, secara teoretis dan praktis penerapan pendekatan tersebut harus mempertimbangkan prinsip-prinsip kesinambungan (*istimrāriyyah*), keragaman (*tanawwu'iyah*), kemenyeluruhan (*shumūliyyah*), universalitas dan lokalitas (*'ālamīyyah-maḥallīyah*), kreatifitas (*ibtikāriyyah*), dan orientasi kepada nilai ketuhanan (*ilāhiyyah-rabbāniyyah*).⁹²

Sebagai figur yang mengusung gagasan metodologis tersebut ke dalam Muhammadiyah, Amin Abdullah mengajukan suatu model penafsiran yang disebut sebagai *al-ta'wīl al-'ilmī*, yang menekankan kombinasi secara sirkular dari pendekatan-pendekatan di atas, terutama *bayānī* dan *burhānī*, atau tekstual dan kontekstual. Dalam konteks penafsiran ini diperlukan juga teori dan

⁹¹ Ismail Thaib, "Pendekatan Irfani Dalam Istibat Hukum (1-5)," *Suara Muhammadiyah*, No. 16-20, Th. Ke-87 (16-31 Agustus 2002-16-31 Oktober 2002), 38-39; lihat khususnya *Suara Muhammadiyah*, No. 20, Th. Ke-87 (16-31 Oktober 2002), 39.

⁹² Lihat *Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih ke-25 tentang Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*.

pendekatan ilmu sosial dan humaniora, seperti sosiologi, antropologi, politik, dan bahkan filsafat. Menurutnya, penafsiran terhadap kitab atau teks-teks suci, seperti al-Qur'ān, dapat menggunakan pendekatan rasional, *burhānī*, ditambah dengan teori sosial modern, tidak semata-mata kebahasaan (*bayānī*).⁹³

Selain itu, seperti telah disebut di muka, Amin Abdullah juga menawarkan pendekatan “kritis-hermeneutis” dalam memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Dengan kata lain, pendekatan hermeneutika dapat digunakan sebagai alat untuk menafsirkan Islam sehingga ajaran Islam menjadi lebih relevan dengan tuntutan zaman.⁹⁴ Sebagai pendekatan dalam penafsiran al-Qur'ān, hermeneutika memiliki tugas merekonstruksi dan mereproduksi maksud yang terkandung dalam teks-teks dan simbol-simbol keagamaan.

Pendekatan hermeneutika dapat digunakan dalam studi al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan warisan tekstual Islam lainnya. Rekonstruksi dan reproduksi makna yang terdapat dalam teks-teks dilakukan dengan meletakkan teks tersebut dalam konteks historisnya. Pendekatan diakronis ini penting untuk mengetahui situasi atau kondisi sosial, kultural dan politik yang melingkupi penulisan teks-teks tersebut. Pada tahap selanjutnya, teks-teks tersebut dimaknani dan ditempatkan dalam konteks kekinian dengan menerapkan pendekatan sinkronis.⁹⁵

⁹³ Amin Abdullah, “*al-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*,” 359-391.

⁹⁴ Lihat M. Amin Abdullah, “Pengembangan Metode Studi Islam Dalam Perspektif Hermeneutika Sosial Budaya,” *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, edisi ke-6 (Juli 2003), 1-19.

⁹⁵ *Jurnal Tarjih* yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam edisi ke-6 memuat tulisan-tulisan dari kalangan Muhammadiyah tentang signifikansi dan implikasi penggunaan hermeneutika dalam panfsiran Islam atau al-Qur'ān, baik yang mendukung maupun yang menolak, atau yang menerima dengan catatan.

Dalam konteks ini, teks-teks yang didekati secara hermeneutik terbuka menuju situasi *temporal* dan *spatial* (saat ini dan di sini), dan pada saat yang sama apa yang ada saat ini dan di sini seolah-olah dipengaruhi oleh situasi masa lalu. Implikasinya, penafsiran hermeneutis akan menghasilkan sebuah perspektif yang baru, sehingga teks-teks tersebut memiliki relevansinya dengan konteks kekinian.⁹⁶

Dengan kata lain, penafsiran hermeneutik akan menghasilkan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang dalam masyarakat. Dari sini dapat diperoleh dimensi aksiologis dari pendekatan hermeneutik terhadap teks-teks Islam seperti al-Qur'ān, al-Ḥadīth dan teks-teks keislaman lainnya. Untuk itu, dalam pendekatan hermeneutik ini diperlukan pemahaman terhadap latar belakang atau kondisi ketika teks keagamaan itu muncul dan pemahaman terhadap bahasa teks itu secara mendalam dan akurat, selain pengetahuan tentang realitas obyektif dari masyarakat kontemporer.

Dalam beberapa hal, pendekatan ini hampir sama dengan metode yang diadopsi Fazlur Rahman yang menawarkan sebuah metode penafsiran sistematik (*the systematic interpretation method*) untuk menafsirkan al-Qur'ān, termasuk dalam kerangka penetapan hukum. *Pertama*, pendekatan sejarah (*historical approach*) harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'ān. Aspek metafisik ajaran al-Qur'ān tidak mudah untuk dipahami dari sudut kesejarahan, tetapi aspek-aspek sosiologis sangat mungkin diidentifikasi. Metode historis akan

⁹⁶ Lihat Jurnal *Tarjih* edisi ke-6 (Juli 2003), khususnya tulisan-tulisan Hamim Ilyas, "Hermeneutika al-Qur'an Studi Tafsir Modern," 52-61; Yunahar Ilyas, "Hermeneutika dan Studi Tentang Tafsir Klasik: Sebuah Pemetaan Teoretik," 42-51; Syamsul Hidayat, "Hermeneutika al-Qur'an: al-Ruju' Ila Ruh al-Tafsir," 112-124; dan Akif Khilmiyah, "Gender Dalam Perspektif al-Qur'an," 125-136.

memungkinkan dihindarinya artifisialitas penafsiran modern terhadap al-Qur'ān, dan metode ini juga akan menemukan pesan-pesan al-Qur'ān secara sistematis dan koheren. *Kedua*, perlu dibedakan antara diktum legal al-Qur'ān dan tujuan atau maksud dari hukum al-Qur'ān. penafsiran harus dapat menggali maksud yang terkandung di balik bunyi tekstual ayat al-Qur'ān.⁹⁷

Ketiga, maksud dan tujuan al-Qur'ān harus dipahami dalam konteks sosiologisnya, yakni lingkungan di mana Nabi Muhammad hidup. Metode penafsiran ini akan menghasilkan pemahaman terhadap Islam secara kontekstual dan relevan dengan modernitas. Misalnya, ajaran tentang 'potong tangan' harus dipahami secara kontekstual, yakni membuat sulit orang untuk mencuri dengan ketercukupan ekonomi.⁹⁸ Sementara ini, ayat potong tangan dipahami secara literal, demikian pula ayat-ayat lain yang mengandung problem penerapan hukum pidana dari perspektif Islam.

Namun, pendekatan *tafsīr 'ilmī* atau hermeneutika yang ditawarkan oleh para pengusungnya bukannya tanpa kritik, dan karenanya tidak serta merta diterima oleh kalangan Muhammadiyah. Menurut Ismail Thaib, seorang anggota Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (2000-2005), corak atau pendekatan *tafsīr 'ilmī* belum sepenuhnya diterima oleh ahli tafsir. Kalangan ahli tafsir menyatakan bahwa Allah tidak menurunkan al-Qur'ān sebagai sebuah kitab tentang teori-teori ilmu pengetahuan. Model *tafsīr 'ilmī* dinilai mengandung

⁹⁷ Lihat Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1 No. 4 (July, 1970): 329.

⁹⁸ *Ibid.*, 330.

kekeliruan, karena penafsir dianggap berlebihan dalam menta'wilkan ayat-ayat tanpa mengakui adanya aspek *i'jāz* (kemu'jizatan) al-Qur'ān.⁹⁹

Namun demikian, metode *tafsīr 'ilmī* dapat digunakan sepanjang tidak ada pemaksaan terhadap ayat-ayat dan teks-teksnya, serta tidak memaksakan diri secara berlebihan untuk mengangkat makna-makna ilmiah dari ayat tersebut. Hanya saja, penentuan makna-makna ayat harus sesuai dengan ketentuan bahasa dan strukturnya dengan tetap mengutamakan pengambilan arti lahirnya (tekstual). Menurut Thaib, kajian *tafsīr 'ilmī* jika diterapkan harus lebih berorientasi untuk memperkuat teori-teori ilmiah bukan sebaliknya, teori-teori ilmiah memperkuat tafsir. Karena itu, jika *tafsīr 'ilmī* terjebak pada sikap absolutisme, padahal ilmu bersifat relatif, maka produk yang dihasilkan niscaya banyak mendapatkan tantangan. Jadi, pendekatan *tafsīr 'ilmī* yang tidak dilakukan sesuai dengan prinsip-prinsip yang diterima oleh mayoritas ahli tafsir, seperti terdapat dalam hermeneutika, maka produk tafsir akan ditolak, baik bentuk dan isinya.¹⁰⁰

Kritik terhadap metode hermeneutika juga dikemukakan oleh Yadi Purwanto, yang menyatakan adanya “kemunkaran” dalam hermeneutika.¹⁰¹ Kritik ini didasarkan pada implikasi yang ditimbulkan oleh metode hermeneutika yang memperlakukan kitab suci seperti al-Qur'ān tidak berbeda dengan teks-teks yang diproduksi oleh manusia atau kebudayaan tertentu. Dalam perspektif hermeneutika, al-Qur'ān dipandang sebagai produk kebudayaan tertentu, dalam hal ini Arab, dan

⁹⁹ Ismail Thaib, “Dinamika Penafsiran al-Qur'an: Klasik-Kontemporer,” dalam *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam*, eds. Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005), 181-182.

¹⁰⁰ Thaib, “Dinamika Penafsiran al-Qur'an: Klasik-Kontemporer,” 184-185.

¹⁰¹ Yadi Purwanto, “Menyoal Tafsir Hermeneutika: Perspektif Ideologis,” dalam *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam*, 184-185.

karenanya dianggap tidak memiliki sangkut paut atau kaitan dengan Tuhan yang mewahyukannya. Dalam proses penafsiran, hermeneutika menerapkan prinsip “kematian pengarang” (*the death of the author*), karena teks sudah sepenuhnya menjadi hak publik untuk menafsirkannya. Jika prinsip ini diterapkan kepada al-Qur’ān, menurut penolak hermeneutika seperti Yadi Purwanto, maka implikasi doktrinalnya sangat serius, yaitu bahwa al-Qur’ān merupakan produk kebudayaan, dan Tuhan yang mewahyukan dianggap telah “mati.”

Pandangan kritis tetapi konstruktif terhadap hermeneutika sebagai pendekatan tafsir kitab suci (al-Qur’ān) dikemukakan oleh Yunahar Ilyas dan Syamsul Hidayat. Yunahar Ilyas menyatakan bahwa antara model tafsir klasik dan hermeneutika terdapat perbedaan fundamental dari segi asal-usulnya dan prosedur yang digunakan. Tafsir klasik dianggap merupakan produk otentik dari tradisi pengetahuan keislaman, sedangkan hermeneutika berasal dari tradisi Yunani yang kemudian digunakan dalam penafsiran kitab suci Kristen (Bibel). Namun demikian, Yunahar melihat adanya kemungkinan adopsi beberapa aspek dari hermeneutika dalam metodologi penafsiran al-Qur’ān atau warisan intelektual Islam yang lain.¹⁰² Hal ini dilakukan tanpa harus memperlakukan kitab suci al-Qur’ān sebagai produk kebudayaan, yang secara implisit melekat dalam hermeneutika.

Sementara itu, Syamsul Hidayat menegaskan bahwa hermeneutika al-Qur’ān merupakan upaya penggalian makna al-Qur’ān secara substansial untuk

¹⁰² Yunahar Ilyas, “Hermeneutika dan Studi Tentang Tafsir Klasik: Sebuah Pemetaan Teoretik,” *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, edisi ke-6 (Juli 2003), 42-51.

menemukan pesan dari ayat-ayatnya untuk diinternalisasi dan diaplikasikan dalam realitas empiris kehidupan. Hanya saja, dia mengaitkan pendekatan tersebut dengan spirit (*ruh*) penafsiran itu sendiri. Menurutnya, hermeneutika murni (yang dilakukan semata-mata untuk latihan intelektual –*intellectual exercise*) hanya akan berakibat pada tercerabutnya spirit dan tujuan dari penafsiran terhadap al-Qur’ān.¹⁰³

Munculnya tawaran metodologis dan beragam pandangan kritis yang diajukan oleh kalangan pemikir dalam Muhammadiyah menggambarkan belum adanya konvergensi dalam metodologi pemikiran Islam, baik dalam teori maupun dalam praktik. Sekalipun kerangka metodologis dalam kerangka pengembangan pemikiran keislaman secara komprehensif telah disusun, namun hal itu tidak serta merta dapat dengan mudah diimplementasikan. Selain itu, terdapat kesulitan untuk menyimpulkan bagaimana pendekatan atau metodologi yang telah diputuskan tersebut digunakan dalam forum Majelis Tarjih, misalnya, dalam Musyawarah Nasional Tarjih ke-26 pada 1-5 Oktober 2003 di Padang, Sumatera Barat.

Dapat dikatakan bahwa tema-tema yang dibahas dalam Musyawarah Nasional Tarjih mengalami perluasan, tidak semata-mata masalah *fiqh ‘ibādah*, tetapi juga masalah-masalah yang berkaitan dengan politik (*fiqh al-siyāsah*), dan ekonomi-bisnis (*fiqh al-iqtisād*). Dalam soal politik, misalnya, dihasilkan rumusan tentang masalah nilai-nilai dasar dalam kehidupan politik dan prinsip-prinsip *good governance* (tata-kelola pemerintahan yang baik), sedangkan di bidang ekonomi dihasilkan rumusan tentang etika bisnis. Namun demikian, dari rumusan-rumsuan

¹⁰³ Syamsul Hidayat, “Hermeneutika al-Qur’an: al-Ruju‘ Ila Ruh al-Tafsir,” *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, edisi ke-6 (Juli 2003), 112-124.

yang dihasilkan tampak masih dominannya pendekatan tekstual (*bayānī*) dalam mengelaborasi ajaran tentang politik dan ekonomi. Selain itu, dibahas pula isu-isu kontemporer yang timbul, seperti soal pengobatan alternatif yang dilakukan di luar tindakan medis, misalnya *ruqyah* yang harus bersifat *shar‘iyyah*, dan isu pronografi dan pornoaksi. Sedangkan *fiqh* perempuan masih didominasi masalah-masalah yang berkaitan dengan *‘ibādah*.¹⁰⁴

Demikian pula, problem konsistensi penerapan kerangka metodologis tersebut dalam *tarjih* dan kajian masalah-masalah keagamaan dan sosial kemasyarakatan (*mu‘āmalah ijtimā‘iyyah*), termasuk wilayah tumpang tindih (*overlapping areas*), dapat dilihat dalam forum-forum *tarjih* yang diselenggarakan sesudah itu, baik yang semata-mata wacana, fatwa maupun keputusan Majelis Tarjih yang bersifat setengah resmi sebelum di-*tanfīdh* (ditetapkan) oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah sebagai pendapat resmi persyarikatan.¹⁰⁵

Terlepas dari beberapa capaian yang dihasilkan oleh MT-PPI, baik dalam konteks penyusunan kerangka metodologis maupun dari segi produk pemikiran yang dihasilkan, seperti karya tafsir tematik tentang hubungan sosial antar umat beragama yang mengundang kontroversi internal, tetap saja muncul kritik terhadap Majelis Tarjih, baik mengenai metodologi yang digunakan maupun produk yang dihasilkan.

¹⁰⁴ Lihat *Keputusan Musyawarah Nasional Tarjih Muhammadiyah ke-26*.

¹⁰⁵ Belakangan ini (Maret 2010) timbul kontroversi terhadap fatwa haram merokok yang dihasilkan oleh kajian Majelis Tarjih dan Tajdid. Di samping itu, dalam Musyawarah Nasional Majelis Tarjih dan Tajdid ke-27 di Malang (1-5 April 2010) diputuskan antara lain bahwa: bunga bank konvensional baik milik pemerintah maupun swasta adalah haram. Sedangkan bank yang dikelola menurut prinsip-prinsip shari‘ah Islam diperbolehkan. Putusan ini adalah revisi terhadap putusan terdahulu yang menyebutkan bahwa buka bank pemerintah masih diperbolehkan, meskipun termasuk mushtabihat. Perdebatan tentang hal ini tidak menjadi bagian dari kajian disertasi ini, dan hal ini dapat ditelaah secara terpisah karena batasan waktu yang diteliti di sini tidak mencakup periode paling belakangan (setelah 2008).

Dalam kenyataan historisnya, timbul kritisisme dari kalangan kelompok revivalis yang menilai orientasi pemikiran yang dikembangkan oleh MT-PPI telah berkembang ke arah yang berlawanan dengan watak Muhammadiyah sebagai organisasi yang bersumber kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Tendensi liberal yang menawarkan hermeneutika misalnya dianggap telah keluar dari tradisi pemikiran keagamaan *mainstream* dalam Muhammadiyah. Karena itu, setelah Muktamar ke-45 (2005) di Malang, nama Majelis tersebut diubah menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid, meskipun dengan kerangka kerja yang tidak berubah secara signifikan.

Namun demikian, jauh sebelum terjadi kontroversi antar berbagai tendensi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah dalam hampir satu dekade terakhir ini, telah muncul kritik dari Hajriyanto Thohari. Menurutnya, untuk masa-masa mendatang Muhammadiyah tidak lagi perlu memiliki “kitab putusan tarjih” sebagai sumber utama rujukan yang berlaku untuk seluruh Indonesia. Masing-masing daerah harus dibiarkan memiliki “kitab putusan tarjih” sendiri sesuai latar belakang sosial, politik, ekonomi, budaya dan lingkungan masing-masing. Keanekaragaman lokal menjadi dihargai. Dengan otonomi inilah, menurut Hajriyanto, iklim kompetisi dan kreativitas akan berjalan lebih dinamis. Bahkan lebih dari itu, hal ini akan merangsang lahirnya banyak *mujtahid* (ahli *ijtihad* atau ahli *tarjih*) di daerah-daerah yang selama ini tidak muncul karena hegemoni para *mujtahid* pusat.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Lihat Hilman Latief, “Post-Puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002,” *Tanwir Jurnal Pemikiran Agama & Peradaban*, edisi ke-2, vol. 1, no. 2 (Juli 2003), 73; mengutip Hajriyanto Thohari, “Menuju Federasi Muhammadiyah,” *Kompas*, 6 Juli 2000.

C. Diskursus-Diskursus Keagamaan Kontemporer

1. Rekonstruksi “Tauhid Sosial”

Jika pada periode-periode sebelumnya persoalan ‘*aqīdah (tawḥīd)* dikaitkan dengan praktik-praktik yang dipengaruhi oleh tradisi keagamaan populer, dan karenanya memuncalnya tema-tema khurafat atau bid‘ah, maka dalam periode kontemporer tema *tawḥīd* dihadapkan pada tantangan modernitas yang mengandung pandangan sekularistik.

Kalangan intelektual Muhammadiyah melakukan reinterpretasi terhadap doktrin *tawḥīd* vis-à-vis sekularisme yang dipandang tidak punya akar di dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah. Pandangan *tawḥīd* yang bersandar pada al-Qur’ān dan al-Sunnah menghendaki setiap Muslim berkehidupan yang utuh, integral dan *integrated* (terpadu). Menurut Amien Rais, “kehidupan dikotomis tidak ada basisnya dalam Islam. Dan seluruh dimensi kehidupan yang dikembangkan seorang Muslim, apakah masalah hukum, politik, budaya, sosial, ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan filsafat dan sebagainya harus bertumpu pada etika dan moral yang tauhidi.”¹⁰⁷

Pada umumnya, sebagian besar ‘ulama berpandangan bahwa sekularisme dan sekularisasi tidak bisa dibedakan secara tajam. Sekularisasi merupakan suatu proses yang secara lambat atau cepat menuju pada sekularisme, sehingga sulit dipahami bila ada orang yang mempertajam perbedaan antara sekularisme dengan

¹⁰⁷ M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1999), 79.

sekularisasi. Bentuk yang terakhir ini merupakan proses menuju sekularisme.¹⁰⁸ Meskipun sekularisasi dibedakan dari sekularisme, tetapi karena yang terakhir ini adalah ideologi, sedangkan yang kedua menunjuk pada proses sosial yang bersifat *open-ended*, maka pada dasarnya sekularisasi juga sebuah ideologi, yakni ideologi sekularisasi (*secularizationism*). Dalam pemikiran Rais, politik yang menganut paham sekularisasionisme tentu menjadi politik tanpa dasar moral keagamaan dan nilai-nilai yang berlaku.¹⁰⁹

Lebih lanjut, Rais berpendapat bahwa sekularisme adalah suatu ideologi atau paham yang mengajarkan bahwa agama merupakan masalah pribadi dan masalah subjektif setiap individu yang hanya bermanfaat untuk memenuhi tuntutan-tuntutan kejiwaan. Di samping itu, paham ini memandang agama hanya berhubungan dengan masalah pribadi (*private*). Karena itu, urusan politik, ekonomi, kebudayaan, pengembangan ilmu dan teknologi modern dalam pandangan paham sekularisme tidak dapat dan tidak perlu dikaitkan dengan agama. Dunia politik dianggap oleh sekularisme merupakan fenomena sekular, fenomena keduniaan, yang mengurus kehidupan material dan kehidupan fisik manusia, serta berhubungan dengan kepentingan umum. Sehingga, politik harus

¹⁰⁸ Pandangan ini mengingatkan kita pada perdebatan yang terjadi pada awal 1970-an, ketika Nurcholish Madjid melontarkan gagasan tentang sekularisasi, berhadapan dengan para kritikusnya, antara lain Mohammad Rasjidi, yang dikenal sebagai figur penting Muhammadiyah. Nurcholish Madjid membedakan antara sekularisme sebagai paham atau ideologi dan sekularisasi sebagai proses sosial yang secara intrinsik sejalan dengan nilai-nilai *tawhīd*. *Tawhīd* dipahami sebagai proses sekularisasi atau desakralisasi, dalam pengertian menganggap yang suci (sakral) hanya Tuhan (Allah) dan yang lainnya sebagai profan. Sementara itu, Muhammad Rasyidi menolak pembedaan antara sekularisme dan sekularisasi, karena keduanya sulit dipisahkan dalam praktik. Menurut Rasyidi, sekularisasi adalah proses penerapan sekularisme itu sendiri. Karena teguhnya mempertahankan pandangan keagamaan Islam yang dinilai prinsipal, Azyumardi Azra menyebut Rasyidi sebagai “penjaga keyakinan umat.” Lihat Azyumardi Azra, “Guarding the Faith of the Ummah: Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi,” *Studia Islamika* Vol. 1, No. 2 (1994): 87-120.

¹⁰⁹ Rais, *Tauhid Sosial*, 79.

dijauhkan dari agama, sekaligus paham ini memberikan pengertian bahwa agama harus dijauhkan dari politik.¹¹⁰

Menurut Rais, sekularisme melihat kehidupan manusia secara dikotomis. Kaum sekularis mempertentangkan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, imanen dan transendental, profan dan sakral. Cara berpikir dikotomis ini menghasilkan manusia-manusia yang berkepribadian terbelah, *split personality*. Rasis menegaskan bahwa sekularisme jelas tidak dapat diterima, karena Islam tidak memisahkan kehidupan manusia secara dikotomis. Islam melihat kehidupan sebagai satu keutuhan. Sehingga, kehidupan ukhrawi merupakan kelanjutan dari seluruh *performance* dan prestasi hidup di dunia ini.¹¹¹

Sebagai kelanjutan dari gagasan tentang *tawḥīd* sebagai dasar bagi kehidupan manusia, muncul pemikiran tentang “tauhid sosial” yang dikemukakan oleh Amien Rais dalam Musyawarah Nasional Tarjih menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh (Juli 1995). Gagasan tersebut mengundang pemikiran lanjutan, terutama di kalangan pemikir Muhammadiyah. Menurut Rais, *tawḥīd* sosial adalah dimensi sosial dari *tawḥīdullāh*. Dengan kata lain, *tawḥīdullāh* merupakan aplikasi *tawḥīd uluḥiyyah* dan *tawḥīd rubūbiyyah* pada level kehidupan dan realitas sosial yang konkrit.¹¹² Ini mengimplikasikan bahwa

¹¹⁰ Ibid. Secara teoretis, pandangan ini mudah dikemukakan. Tetapi dalam praktik, ketika kehidupan politik kontemporer tidak bisa mengelakkan sistem politik modern, maka timbul kesulitan untuk menerapkan pandangan yang holistik tentang hubungan Islam dan politik. Yang paling mungkin untuk dilakukan ialah memperjuangkan nilai-nilai substansial Islam dalam konteks kehidupan politik-kenegaraan modern. Pandangan ini tentu saja bertotal belakang dengan ‘Alī ‘Abd al-Rāziq dari Mesir yang menyatakan dalam karyanya *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* bahwa Islam sama sekali tidak memiliki kaitan dengan politik, karena urusan politik menjadi murni urusan akal pikiran.

¹¹¹ Ibid., 76.

¹¹² Ibid., 107-108.

makna yang sesungguhnya dari paham *tawhīd* ialah terimplementasinya nilai *tawhīd* dalam sikap pribadi dan sosial orang-orang yang beriman.

Secara normatif, menurut Rais, *tawhīd* mencakup pandangan tentang kesatuan (*unity*), yaitu kesatuan ketuhanan, kesatuan penciptaan kesatuan kemanusiaan, kesatuan proman kehidupan dan kesatuan tujuan hidup. Pandangan tentang kesatuan ini meniscayakan adanya kehidupan yang egalitarian, dan tidak adanya diskriminasi berdasarkan ras, jenis kelamin, agama, bahasa dan etnis. Prinsip kesatuan ini menjadi prasyarat bagi penegakan keadilan sosial yang komprehensif.¹¹³ Dengan kata lain, paham tentang *tawhīd* sosial akan berimplikasi pada komitmen terhadap terwujudnya keadilan sosial. Karena itu, tekanan dari *tawhīd* sosial lebih pada etika sosial dan moralitas publik dari pada moralitas personal semata.

Lebih lanjut, Rais menegaskan bahwa doktrin Islam yang berdasar pada paham *tawhīd* harus diterjemahkan dalam konteks kehidupan sosial. Sebab, jika doktrin Islam hanya dikaji dari perspektif yang spekulatif, maka doktrin tersebut tidak akan pernah memiliki makna fungsional dan sosial bagi perbaikan kehidupan manusia. Di sinilah, menurut Rais, makna penting dari *tawhīd* sosial.¹¹⁴

Meskipun orientasi dari *tawhīd* sosial ialah penegakan keadilan dan mengentaskan kaum *du'afā'* dari deprivasi sosial dan ekonomi, Rais tidak sependapat dengan konsep tentang "Islam Kiri" ala Hassan Hanafi, karena hal ini akan memunculkan istilah-istilah lain, seperti Islam Kanan, Islam Marxis, Islam

¹¹³ Ibid, 110-113.

¹¹⁴ Ibid., 117.

Mao, dan seterusnya. Menurut Rais, dari pada terjebak pada labelisasi, yang penting untuk dikerjakan ialah membuat interpretasi terhadap doktrin *tawhīd* yang relevan dan kontekstual dalam kerangka transformasi sosial, dan transformasi sosial itu harus dimulai dari transformasi intelektual.¹¹⁵ Dalam hal ini, tampak adanya tendensi idealisme pada diri Rais yang percaya bahwa ide-ide merupakan faktor penting yang menggerakkan transformasi masyarakat.

Gagasan tentang *tawhīd* sosial memperoleh tanggapan dari figur Muhammadiyah yang lain, seperti Ahmad Syafii Maarif. Menurut Maarif, *tawhīd* sosial merupakan “dimensi praktis dari risiko keimanan kepada Allah yang Esa,” suatu doktrin yang memang sudah sejak periode sangat dini dideklarasikan al-Qur’ān. Konsep *tawhīd* sosial untuk saat ini dapat dijadikan alternatif bagi paham teologi Islam klasik yang sudah tidak relevan dengan kondisi kontemporer karena rumusan-rumusannya disusun dalam konteks Islam dinastik.¹¹⁶

Sebagaimana Rais, Maarif memperhadapkan *tawhīd* dengan sekularisme jika yang disebut pertama tidak dapat diterjemahkan untuk mengatasi problem-problem kemanusiaan kontemporer. Sekularisme akan menjadi ancaman atau alternatif jika doktrin Islam yang bermuara pada ajaran *tawhīd* tidak relevan dan kontekstual. Maarif mengutip Bassam Tibi yang menyatakan: “Sekularisasi agama tidaklah akan menghapuskan agama. Melalui bantuan desakralisasi politik, suatu sekularisasi yang bukan suatu profanisasi akan melindungi agama dari eksploitasi

¹¹⁵ Ibid., 118.

¹¹⁶ Ahmad Syafii Maarif, “Tauhid Sosial: Teologi Pemberdayaan Masyarakat,” dalam *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 3.

bagi tujuan-tujuan politik, dengan demikian akan menjaganya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah eksistensi manusia.”¹¹⁷

Menurut Maarif, jika sistem teologi Islam terlalu sibuk mengurus yang serba abstrak dan eskatologis, dan mengabaikan problem yang nyata dalam masyarakat, maka penganutnya akan terderpivasi dalam percaturan sosial. Karena itu, teologi Islam modern harus berorientasi kepada pemberdayaan masyarakat, karena teologi spekulatif yang dibangun pada masa klasik sejarah Islam tidak mendapat dukungan yang berarti dari al-Qur’ān. Kitab suci pada hakikatnya merupakan sebuah dokumen agama dan etika yang memiliki tujuan praktis bagi penciptaan sebuah masyarakat yang baik dan adil secara moral.¹¹⁸

Argumentasi Maarif tentang pentingnya reformulasi teologi Islam yang relevan dengan modernitas ialah: *pertama*, teologi klasik sudah tidak relevan lagi bila dikaitkan dengan masalah pemberdayaan masyarakat karena terlalu intelektual spekulatif. Teologi murni spekulatif tentang Tuhan hampir-hampir tidak dijumpai dalam al-Qur’ān; dan *kedua*, doktrin *tawḥīd* yang menegaskan keesaan Allah memerlukan dimensi sosial, politik, ekonomi, dan kebudayaan dalam makna yang sempit. Tanpa terkait dengan semua dimensi tersebut, *tawḥīd* yang serupa itu pasti tidak berasal dari al-Qur’ān; *ketiga*, prinsip egaliter adalah sisi sosial dari doktrin *tawḥīd*. Menurut Maarif, prinsip ini telah lama terbenam dalam “abu sejarah umat Islam.”¹¹⁹

¹¹⁷ Bassam Tibi, *Islam and Cultural Accommodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl (Bolder, San Fransisco & Oxford: Westview Press, 1991), 195-196.

¹¹⁸ Cf. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 85.

¹¹⁹ Maarif, “Tauhid Sosial: Teologi Pemberdayaan Masyarakat,” dalam *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, 9-10.

Dalam sejarah intelektual Islam, doktrin *tawḥīd* menjadi perhatian para pemikir teologi atau kalam klasik, bahkan modern. Perdebatan mengenai tema tersebut menyita energi intelektual kelompok teolog seperti kaum Mu‘tazilah yang menjadikan *tawḥīd* sebagai salah satu dari lima prinsip dasar ajarannya. Orientasi kepada paham *tawḥīd* yang benar juga menjadi tema perjuangan kelompok yang dimotori oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb yang mempertahankan prinsip-prinsip normativitas *tawḥīd* (*Kitāb al-Tawḥīd*) dalam konteks *setting* historis dan tantangan kebudayaan tertentu.¹²⁰

Sementara itu, Muhammad ‘Abduh mengelaborasi prinsip-prinsip *tawḥīd* dari perspektif teologi spekulatif (*Risālah al-Tawḥīd*). Diskursus tentang *tawḥīd* tersebut menginspirasi munculnya orientasi dari *tawḥīd* yang berdimensi teosentris dan teologis, yang menekankan pada transendensi Tuhan dari seluruh makhluknya. Model *tawḥīd* ini berorientasi pada penguatan ‘*aqīdah* yang bertumpu pada purifikasionisme di satu pihak, dan di pihak lain bercorak metafisik dan skolastik yang tidak membawa implikasi terhadap transformasi sosial.¹²¹

Kecenderungan teo-sentrisme dan skolastisisme dalam diskursus tentang *tawḥīd* tampak pada konstruksi ‘ulama modern tentang ‘*aqīdah* atau ‘*aqā’id*. Seperti ditunjukkan oleh Amin Abdullah, para ‘ulama modern seperti Ḥasan al-Bannā (*‘Aqīdah al-Mu’min*) seperti dikutip oleh Yunahar Ilyas, menyatakan bahwa ‘*aqā’id* (bentuk *jam’* dari ‘*aqīdah*) adalah “beberapa perkara yang wajib

¹²⁰ Cf. M. Amin Abdullah, “Reformulasi Pandangan Tauhid: Antara Tauhid Akidah dan Tauhid Sosial,” dalam *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 53.

¹²¹ Ibid.

diyakini kebenarannya oleh hati-(mu), mendatangkan ketentraman jiwa, menjadi keyakinan yang tidak bercampur sedikit pun dengan keragu-raguan,”¹²² dan Abū Bakr Jābir al-Jazāirī (*Majmū’at al-Rasā’il*) yang mengatakan bahwa ‘*aqīdah*’ adalah “sejumlah kebenaran yang dapat diterima secara umum (aksioma) oleh manusia berdasarkan akal, wahyu dan fitrah. (Kebenaran) itu dipatrikan (oleh manusia) di dalam hati (serta) diyakini kesalehan dan keberadannya (secara pasti) dan ditolak segala sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran itu.”¹²³

Pengertian tentang ‘*aqīdah*’ tersebut di atas menggambarkan: *pertama*, ‘*aqīdah*’ mirip dengan rumus-rumus serta kebenaran aritmatika dan matematika. Kebenarannya dianggap begitu pasti, final dan tidak boleh diragukan, seperti juga halnya kepastian atau aksioma ilmu pasti; *kedua*, ‘*aqīdah*’ bersifat individual, yakni hubungan individu dan Tuhannya. Kriteria benar dan tidaknya suatu ‘*aqīdah*’ hanyalah bergantung semata-mata pada kemampuan individu dalam menerima dan memahami wahyu, terlepas dari pertimbangan dan koreksi dari individu atau komunitas lain dalam suatu pergaulan sosial.

Amin Abdullah menggugat keabsahan pengertian dan kriteria kebenaran ‘*aqīdah*’ yang dirumuskan oleh ‘ulama di atas, karena keduanya menafikan aspek-aspek sosial yang melingkupi individu. Dia mengemukakan bahwa konsepsi *tawhīd* yang diajukan oleh pemikir Muslim seperti Isma‘il Raji al-Faruqi lebih mencerminkan implikasi paham *tawhīd* terhadap pemikiran dan kehidupan nyata (*Tauhid, Its Implication for Thought and Life*). Al-Faruqi mengaitkan paham *tawhīd* dengan prinsip-prinsip pengetahuan modern, seperti prinsip metafisika,

¹²² Hassan al-Banna, ‘*Aqīdat al-Mu’min*, 465.

¹²³ Abū Bakr Jābir al-Jazā’irī, *Majmū’at al-Rasā’il* (1978), 21.

prinsip etika, prinsip tata sosial, prinsip *ummah*, prinsip keluarga, prinsip tata politik, prinsip tata ekonomi, dan prinsip tata dunia.¹²⁴ Dalam pemahaman ini, *tawhīd* tidak semata-mata bersifat individual, tetapi juga sosial.

Pandangan *tawhīd* dalam al-Qur'ān, kata Amin Abdullah, mencakup dua aspek, yaitu normativitas '*aqīdah* dan praksis sosial. Ungkapan al-Qur'ān bahwa *īmān* harus selalu disertai dengan 'amal saleh' merupakan ajaran al-Qur'ān yang otentik. Ajaran *tawhīd* menurut al-Qur'ān sangat terkait dengan persoalan sosial. Wilayah ini disebut doktrin atau ajaran, atau normativitas. Demikian pula, '*ibādah* seperti *ṣalāt* dan *zakaāt* selalu dikaitkan dengan dimensi sosial. Selain aspek normativitas, ajaran Islam juga memasuki wilayah historisitas, yakni praktik ajaran agama secara konkrit dalam wilayah kesejarahan manusia pada era tertentu, pada wilayah tertentu dan juga dalam budaya tertentu.¹²⁵ Ini berarti bahwa *tawhīd* mengandung dimensi vertikal dan horisontal sekaligus.

Amin Abdullah menyatakan bahwa *tawhīd* sosial adalah penekanan dan penerapan iman pada wilayah praksis atau semacam *a faith in action*. *Tawhīd* sosial juga dapat disebut *practical theology* (teologi praktis), yang berbeda dari *normative theology* (teologi normatif). Visi *tawhīd* sosial al-Qur'ān mensyaratkan persentuhan dengan pengetahuan soal sebagai basis bagi penerjemahan doktrin al-Qur'ān dalam tindakan sosial, tanpa terjebak secara *a priori* prasangka-prasangka teologis tertentu. Karena itu, *tawhīd* sosial mesti menyentuh, misalnya, isu-isu perburuhan, pemberdayaan masyarakat, kesadaran etis dalam kehidupan bersama,

¹²⁴ Amin Abdullah, "Reformulasi Pandangan Tauhid: Antara Tauhid Akidah dan Tauhid Sosial," 57-58.

¹²⁵ *Ibid.*, 51.

isu lingkungan hidup, problem pluralitas agama-agama, hak-hak konsumen, dan seterusnya.¹²⁶

Jika pemikir kontemporer Muhammadiyah yang disebut terdahulu tidak menghadapi masalah ketika menggunakan istilah teologi dan *'aqīdah* atau *tawhīd* secara bergantian, Yunahar Ilyas menyatakan tidak sependapat dengan pemakaian istilah 'teologi', kendati istilah tersebut telah menjadi kecenderungan yang nyata. Menurutnya, umat Muslim lebih tepat menggunakan istilah *tawhīd* sebagai ganti kata teologi, dan *tawhīd* sosial sebagai ganti istilah teologi transformatif.¹²⁷

Sebagaimana 'ulama yang bercorak skolastik, Yunahar memahami inti *tawhīd* sebagai paham mengesakan Tuhan. Meskipun demikian, dia juga mengaitkan ajaran *tawhīd* itu dengan persoalan-persoalan kemanusiaan secara nyata. Dia sependapat dengan Amien Rais yang menyatakan bahwa sensitivitas umat Muslim terhadap masalah penyimpangan *'aqīdah* dan *'ibādah* sangat tinggi. Praktik-praktik khurafat, takhayul dan bid'ah direaksi dengan cepat. Namun, jika terdapat penyimpangan penerapan *tawhīd* dalam bidang sosial, seperti adanya kesenjangan sosial, atau pelanggaran moralitas publik oleh kekuasaan, hal itu dipandang tidak ada kaitannya dengan *tawhīd*.¹²⁸

¹²⁶ "Tauhid Dikembangkan Untuk Aksi," *Suara Muhammadiyah*, 24 (16-31 Desember 1995), 15.

¹²⁷ Lihat pendapat Yunahar Ilyas dalam "Tauhid Dikembangkan Untuk Aksi," *Suara Muhammadiyah*, 24 (16-31 Desember 1995), 15.

¹²⁸ Amien Rais mencontohkan: Dalam Surah al-Balad (90): 10-18, Allah berfirman, *wahadāynāhun-najdayn, falaqtahama-l-'aqabah wa mā adrāka mal 'aqabah faku raqabah ... aṣḥābu-l-maimanah*. Artinya, Allah menggelarkan bagi kita sekalian, umat manusia, dua buah atau dua jenis jalan yang bisa kita pilih. *Falaqtahama-l-'aqabah*, tetapi mengapa, wahai manusia, engkau tidak memilih jalan yang terjal, mendaki, yang memang sedikit banyak payah. *Wama adrāka mā-l-'aqabah*, apakah jalan yang terjal, mendaki dan susah payah itu? Maka jalan itu adalah membebaskan penindasan dalam arti *liberation*, membuat pembebasan terhadap setiap gejala eksploitasi dalam masyarakat, kemudian juga memberi santunan kepada anak-anak yatim, dan memperhatikan nasib kaum fakir miskin. Rais, *Tauhid Sosial*, 55.

Menurut Yunahar, realitas tersebut merupakan gambaran dari *tawhīd* yang tidak komprehensif. Kenyataan ini mungkin disebabkan oleh pengaruh teologi Ash‘ariyyah yang masih kuat. Teologi yang banyak diajarkan di Indonesia hanya menekankan pada satu aspek *tawhīd*, yaitu apa yang dilakukan Tuhan pada hamba-Nya, seperti Tuhan memberi rizki, mengatur, memberi hujan dan lain sebagainya, sedangkan dimensi lain yang berkaitan dengan hubungan horisontal tidak dibahas dalam paham teologi tersebut.¹²⁹

Yunahar juga menegaskan bahwa pandangan *tawhīd* membawa manusia kepada kedudukan yang sama sekalipun dalam faktanya terdapat perbedaan ras atau etnis, misalnya. Menurutnya, berdasarkan ajaran *tawhīd* semua manusia diperlakukan sama, tidak ada perbedaan antara kaya dan miskin. Karena itu, berbeda dari pemikir lain yang nanti akan disinggung, Yunahar tidak setuju dengan penekanan paham atau pendekatan yang hanya memihak kepada kaum miskin saja, karena hal itu tidak sesuai dengan prinsip dasar *tawhīd*. *Tawhīd* seharusnya memihak kepada orang miskin dan juga memihak kepada orang kaya. Dia menegaskan, pembicaraan tentang *tawhīd* sosial yang hanya diarahkan untuk memihak kepada orang miskin saja justru tidak *tawhīdī*, karena “tauhid dalam Islam itu untuk semuanya, untuk orang kaya, orang miskin, anak yatim, dan seterusnya.”¹³⁰

Sementara itu, dalam pemahaman Abdul Munir Mul Khan, *tawhīd* sosial adalah perspektif sosial dari *tawhīd* itu sendiri. Menurutnya, masalah-masalah sosial perlu ditransendensikan menjadi persoalan *tawhīd*. Pemahaman terhadap

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

tawhīd harus melampaui individu, dan menekankan kepada kepentingan kolektif dan publik untuk memperoleh ruang dalam pembahasan dan pelaksanaan *tawhīd*. Misalnya dalam masalah kekuasaan, dari perspektif *tawhīd* sosial, kekuasaan harus dipahami bahwa yang mutlak berkuasa adalah Tuhan, sedangkan kedudukan semua manusia sama-sama di bawah Tuhan. Manusia dapat menggunakan kekuasaannya dalam konteks sejarah dengan semangat kekuasaan Tuhan. Karena itu, menurut Mulkhan, *tawhīd* sosial harus dipahami sebagai masalah praksis, bukan masalah teori, apalagi didekati semata-mata seperti ilmu *tawhīd*. Jika dipahami semata-mata sebagai ilmu, persoalannya bisa rumit dan spekulatif, sementara implikasi sosial kemanusiaannya tidak dapat diwujudkan.¹³¹

Paham *tawhīd* sosial dikembangkan oleh Kuntowijoyo dalam konteks epistemologi politik Islam. Guna memperkuat pandangannya, dia mengajukan alasan bahwa konsep *tawhīd* sosial merupakan *continuum* yang menggambarkan epistemologi relasional antara keesaan Tuhan, kesatuan kemanusiaan, kesatuan umat beriman dan kesatuan umat Islam. Menurutnya, paham *tawhīd* sosial secara substansial merefleksikan cita-cita transformasi masyarakat menuju sistem kehidupan yang adil dan egalitarian.¹³²

2. Gagasan Islam Transformatif dan Tafsir Transformatif

Doktrin tentang *tawhīd* sosial yang dibicarakan di atas kemudian ditafsirkan dalam konteks transformasi dan pembebasan masyarakat dari setiap

¹³¹ "Tauhid Dikembangkan Untuk Aksi," *Suara Muhammadiyah*, no. 24 (16-31 Desember 1995), 15.

¹³² Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 69-70.

bentuk deprivasi dan subordinasi, baik sosial, ekonomi maupun politik. Berbeda dari pemikir-pemikir yang disebut terdahulu, Moeslim Abdurrahman berpendapat bahwa ajaran *tawhīd* merupakan landasan untuk tegaknya komitmen terhadap ideologi politik yang berpihak kepada kelompok lemah. Moeslim meletakkan doktrin *tawhīd* sosial dalam kerangka pertarungan ideologi-ideologi yang hegemonik. *Tawhīd* sosial merupakan sebuah cita-cita yang menegaskan bahwa Islam adalah agama emansipatoris (membebaskan). Islam tidak bisa menerima bentuk ketimpangan sosial dan harus memperjuangkan keadilan sosial yang merupakan ekspresi secara sosial tentang komitmen terhadap ajaran *tawhīd*.¹³³

Dalam pemikiran Moeslim, *tawhīd* menjadi dasar argumentasi tentang pentingnya kemerdekaan berpikir, kemerdekaan berkumpul dan kemerdekaan mengeluarkan pendapat. Dengan cara ini, Islam, selain menjadi agama yang rasional dan cocok dengan perkembangan ilmu pengetahuan, juga harus menjadi “agama wacana untuk melakukan persaingan, melakukan perlawanan terhadap berbagai wacana modern.”¹³⁴

Karena itu, dia menggunakan gagasan *tawhīd* sebagai senjata menghadapi dominasi “ekonomisme dan *working essentialism* yang merupakan kelemahan utama dari gagasan Marxisme ortodoks.”¹³⁵ Dari sini dapat dikatakan bahwa pembentukan identitas kolektif sebagai basis bagi terbentuknya “blok historis” yang baru sebagai kekuatan demokrasi radikal untuk mewujudkan emansipasi

¹³³ Moeslim Abdurrahman, “Multikulturalisme, Tauhid Sosial, dan Gagasan Islam Transformatif,” dalam *Reinvensi Islam Multikultural*, ed. Zakiyuddin Baidhawiy dan M. Thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 7.

¹³⁴ *Ibid.*, 5.

¹³⁵ *Ibid.*, 8.

sosial menjadi signifikan. Identitas kolektif tersebut disebut oleh Moeslim sebagai kaum *mustad'afīn*, yang mencakup berbagai subordinat dalam gerakan sosial yang bercorak demokratis dan emansipatoris.¹³⁶

Moeslim Abdurrahman menyebut pandangan religio-intelektual yang demikian sebagai “Islam Transformatif.” Dalam paham Islam transformatif, pemihakan terhadap munculnya gerakan sosial baru (*the new social movement*) yang menjadi simpul gerakan sosial, dan bukan gerakan pluralitas kultural semata, tidak cukup memperjuangkan kesadaran kewarganegaraan (*citizenship*) yang mengutamakan terlindunginya hak-hak individu. Islam transformatif tidak memandang penting perdebatan antara yang universal versus yang partikular.¹³⁷ Sebaliknya, menurut Moeslim, doktrin-doktrin Islam yang bersandar pada paham *tawhīd* harus memberikan dorongan bagi munculnya kesadaran dan kekuatan resistensi (perlawanan) secara kolektif, agar sejarah yang tidak adil sebagai produk kapitalisme mengalami transformasi melalui perlawanan yang terus menerus, karena adanya kontrol moral agama yang kritis terhadap proses degradasi kemanusiaan.¹³⁸ Dalam konteks ini, kaum *mustad'afīn* menjadi kekuatan yang signifikan dalam membangun kesadaran dan kekuatan *counter-hegemony* terhadap kekuatan kapitalisme yang eksploitatif.

Berbeda dari Moeslim, Azhar Basyir sebelumnya lebih memilih kelompok *du'afā'* sebagai golongan lemah secara sosial, ketimbang *mustad'afīn* sebagai

¹³⁶ Secara harfiah, *mustad'afīn* berarti orang yang dilemahkan, tidak sekedar lemah. Dalam tafsiran yang bernuansa ideologis atau politis, istilah tersebut dimaknai sebagai kelompok yang dilemahkan secara struktural (politik, ekonomi dan budaya).

¹³⁷ Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 57-68.

¹³⁸ Ibid. Lihat juga Moeslim Abdurrahman, “Multikulturalisme, Tauhid Sosial, dan Gagasan Islam Transformatif,” 8.

kategori politis. Dia memilih pendekatan religius yang dirumuskan secara tepat untuk menyadarkan masyarakat. Agama perlu tampil sebagai inspirasi dan ajaran yang dapat memotivasi kelompok *du'afā'* menuju kehidupan yang dinamis, kreatif dan produktif. Ini disebabkan pemecahan masalah kemiskinan tidak hanya menyangkut modal kerja, tetapi juga nilai kultural dan spiritual. Karena itu, menurut Azhar Basyir, diperlukan upaya penyadaran bahwa mereka mampu mengubah nasib kehidupan mereka.¹³⁹ Pandangan demikian ini lebih melihat faktor kultural dan spiritual dalam hubungannya dengan problem kemiskinan, daripada faktor struktural seperti yang menjadi penekanan Islam transformatif.

Sementara itu, Amien Rais meletakkan kaum *mustaḍ'afīn* dalam relasinya dengan gagasan *tawhīd* sosial dengan mengutip Sūrat al-Qaṣaṣ (28): 5: “*wa nurīdu an namunna ‘ala-lladhīna-stuḍ‘ifū fī al-arḍ wa naj‘alahum a’immatan wa naj‘alahum al-wārithīn.*” Dalam pemahaman Amien Rais, kelompok *mustaḍ'afīn* adalah kaum *du'afā'* yang secara objektif diperlemah, ditekan, diimpit oleh struktur yang ada sehingga menjadi terlemahkan (*mustaḍ'afīn*). Karena itu, keadilan sosial merupakan orientasi dari perjuangan kelompok *mustaḍ'afīn vis-à-vis* realitas sosial, ekonomi dan politik yang didominasi oleh pemilik modal, baik secara monopoli dan oligopoli ekonomi maupun oligarki politik, pada masa otoritarianisme Orde Baru.¹⁴⁰

Namun demikian, gagasan Islam transformatif yang digagas Moeslim melampaui sekedar perdebatan intelektual dan lebih mengarah kepada upaya

¹³⁹ Pandangan Azhar Basyir ini dikutip dari Andi Wahyudi, *Muhammadiyah Dalam Gonjang Ganjing Politik* (Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo, 1999), 105.

¹⁴⁰ Rais, *Tauhid Sosial*, 111-112.

konseptualisasi realitas sosial yang eksploitatif sebagai landasan penyusunan strategi transformasi sosial untuk mewujudkan pembebasan dan keadilan bagi kelompok *mustad'afin*. Moeslim memandang Islam sebagai kekuatan simbolik yang mengandung makna-makna pembebasan (*liberation*) untuk memberi arah dan mewujudkan keadilan sosial.¹⁴¹

Moeslim menyatakan bahwa doktrin Islam harus diterjemahkan ke dalam ide-ide yang tidak sekedar bercorak intelektualistik yang mungkin tidak mampu menumbuhkan atau menggugah kesadaran kolektif masyarakat dalam melakukan perubahan sosial. Hal itu bisa disebabkan ketidak-pekaan gagasan-gagasan intelektualistik tersebut terhadap realitas hegemonik, yang berakibat bahwa pemikiran keagamaan justru akan berhadapan dengan cita-cita emansipasi dan transformasi sosial. Menurut Moeslim, gagasan-gagasan Islam yang mencerahkan sekalipun tidak selamanya memberi pengaruh terhadap proses emansipasi dan pembebasan, jika hal itu tidak lahir dari proses “kritik ideologis-transformatif.”¹⁴²

Tradisi “re-intelektualisasi” Islam yang mencerahkan dan bercorak liberal sekalipun dan yang memberi ruang bagi kebebasan berpikir, menurut Moeslim, tidak akan memiliki signifikansi sosial jika tidak dibarengi kepedulian untuk berpihak secara otentik memperjuangkan pedagogis kemanusiaan. Moeslim menyinggung isu tersebut karena dia melihat soal pluralisme, multikulturalisme, kebebasan berpikir dan perlindungan terhadap hak-hak perbedaan identitas menjadi isu yang hanya diperdebatkan. Menurutnya, jika isu-isu tersebut tidak

¹⁴¹ Moeslim Abdurrahman, “Multikulturalisme, Tauhid Sosial, dan Gagasan Islam Transformatif,” 7.

¹⁴² Moeslim Abdurrahman, “Memperjuangkan Wahyu Transformatif,” dalam *Islam Yang Memihak*, 116.

diberi rujukan kepada konstruk sosialnya, maka wacana Islam yang spekulatif-tekstual cenderung tidak mempunyai dialektika terhadap masalah penindasan atau eksploitasi. Akibatnya, tujuan perubahan sosial yang lebih adil dan demokratis menyangkut harkat hidup orang banyak akan terabaikan.¹⁴³

Dapat dikatakan bahwa dalam gagasan Islam transformatif yang diajukan oleh Moeslim, konstruk sosial yang menjadi basis refleksi pemikiran keagamaan Islam yang fundamental ialah persoalan kemiskinan dan ketimpangan sosial. Realitas lemahnya negara menghadapi kuatnya dominasi kapitalisme dan berbagai implikasinya mendorong gagasan Islam transformatif menempatkan “kemunkaran sosial” sebagai basis refleksi teologis yang mendesak. Dengan demikian, menurut Moeslim, doktrin keagamaan yang bersumber dari wahyu akan menjadi sumber dari ide-ide dan spiritualitas emansipatoris yang menyemangati gerakan-gerakan masyarakat untuk pemberdayaan dan pemerdakaan dengan kesadaran kolektif tanpa tergantung kepada peran dan prakarsa negara.¹⁴⁴

Demikian kuatnya orientasi emansipasi sosial dari Islam transformatif, sehingga perbincangan teks-teks keagamaan semata-mata dalam wacana liberal tidak cukup signifikan, terutama jika produk-produknya tidak memiliki dampak emansipatoris. Menurut Moeslim, gagasan Islam transformatif hendak “menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam pergumulan umat manusia yang sekarang ini mengalami proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari.”¹⁴⁵

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 117-118.

Dalam pandangan Moeslim, pandangan teologis Islam mesti diarahkan kepada penumbuhan kesadaran kolektif melalui apa yang disebut *counter hegemony* (hegemoni tandingan) dan *counter-symbolic* (simbol tandingan) melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan. Karena itu, dalam pemikiran Moeslim, “reintelektualisasi Islam” tidak bisa dipisahkan dari kerja praksis sosial (*social praxis*), sehingga hubungan antara “berpikir dan ortopraksis” merupakan suatu kesatuan, sama halnya antara teks dan sejarah yang mengitarinya.¹⁴⁶

Dalam konteks teologi transformatif ini, timbul pemikiran lanjutan tentang “teologi kiri” sebagai pijakan untuk memberdayakan kaum tertindas yang terpinggirkan yang sekaligus merupakan teologi pembelaan terhadap kaum marginal sebagai derivasi dari teologi *mustad’afin*.¹⁴⁷ Istilah teologi kiri ini mengingatkan kita kepada gagasan tentang Islam Kiri yang diajukan oleh Hassan Hanafi, pemikir Muslim Mesir.¹⁴⁸ Kiri Islam model Hassan Hanafi sesungguhnya tidak berbeda jauh dari tradisi pemikiran keislaman yang dihasilkan oleh ‘ulama klasik atau pertengahan pada umumnya. Hanya saja dalam konteks dunia modern, Kiri Islam muncul untuk “menantang dan menggantikan kedudukan peradaban Barat.”¹⁴⁹ Kiri Islam menekankan kepada perlawanan terhadap dominasi atau hegemoni kebudayaan Barat dan struktur sosial ekonomi dan politik yang ditimbulkannya yang berakibat pada keterbelakangan kaum Muslim. Dengan cara

¹⁴⁶ Ibid., 118.

¹⁴⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri: Landasan Membela Kaum Mustad’afin* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), 1-27.

¹⁴⁸ Lihat Hassan Hanafi, “Kiri Islam,” dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993), 106-108.

¹⁴⁹ Ibid.

demikian, kaum Muslim akan terbebaskan dari belenggu struktural dominasi peradaban Barat.

Gagasan “Islam transformatif” atau “teologi kiri” yang tumbuh sebagai diskursus keagamaan dalam Muhammadiyah kontemporer merefleksikan adanya reinterpretasi atau revitalisasi warisan pemikiran keagamaan Dahlan, pendiri Muhammadiyah, mengenai pembebasan kaum Muslim dari keterbelakangan sosial, ekonomi dan pendidikan. Karena itu, sampai derajat tertentu, gagasan Islam transformatif dapat dikatakan sebagai bentuk kesinambungan epistemik (*epistemic continuity*) dari pemahaman ideologis dan *ideo-praxis* Dahlan terhadap ajaran al-Qur’ān dalam Sūrat al-Mā’ūn.¹⁵⁰

Dari sini tampak adanya semacam paralelisme antara pandangan Dahlan dan gagasan Islam transformatif, tetapi dalam *setting* sosial dan ekonomi yang berbeda. Dahlan berhadapan dengan struktur ekonomi dan politik kolonialisme Belanda, sedangkan Islam transformatif muncul dalam struktur dominasi dan hegemoni kapitalisme Barat modern. Hanya saja, Islam transformatif sedang berada dalam proses pencarian bentuk-bentuk gerakan sosial baru yang relevan untuk melakukan apa yang disebut *counter-hegemony* terhadap peradaban global yang kapitalistik.

Dalam perspektif Islam transformatif, al-Qur’ān dipahami tidak dalam kerangka totalitas Tuhan itu sendiri. Karenanya, penafsiran terhadap “kehendak Tuhan” dalam firman-firman-Nya berlangsung sepanjang masa dalam konteks kemaslahatan umat manusia. Islam transformatif menawarkan pembacaan

¹⁵⁰ Cf. Haedar Nashir, “Nalar Kritis ‘Kiri’ dan Mozaik Muhammadiyah (2),” *Suara Muhammadiyah*, No. 13, Th. Ke-86 (1-15 Juli 2001), 32-33.

terhadap al-Qur'ān tidak semata-mata secara skriptural, tetapi dengan pembacaan *double hermeneutics*, yang sekaligus perhadapkan dengan kenyataan sosial yang aktual.¹⁵¹

Karena itu, Moeslim menyatakan bahwa al-Qur'ān menjadi daerah tafsiran yang bersifat *open-ended*. Makna dan pemahaman yang dihasilkan dari penafsiran bersifat subyektif dan relatif, tergantung pada “siapa” yang menafsirkannya. Dalam konteks ini, setiap orang dituntut untuk menemukan sendiri apa yang sejatinya menjadi maksud atau kehendak Tuhan, karena menurut pemikiran Moeslim “Tuhan tidak muncul dan terlibat lagi dalam proses sosial, dan wahyu menjadi daerah ijtihad umat manusia.”¹⁵² Karena itu, ditegaskan bahwa sebenarnya setelah Nabi meninggal, tidak salah kalau dikatakan bahwa al-Qur'ān bukanlah totalitas kebenaran obyektif satu-satunya yang diberikan Tuhan kepada umat manusia.¹⁵³

Untuk kepentingan ini, Moeslim mengembangkan “tafsir transformatif” yang dalam rangka memahami gagasan atau kehendak Tuhan dibutuhkan tiga wilayah interpretasi: “*pertama*, memahami konstruk sosial; *kedua*, membawa konstruk itu berhadapan dengan interpretasi teks al-Qur'ān; dan *ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 116.

¹⁵² *Ibid.*, 115.

¹⁵³ *Ibid.* Moeslim mengungkapkan, seperti dikatakan Nabi tatkala melepas Mu'ādh ibn Jabal yang akan pergi ke Yaman: Jika kamu menjumpai persoalan, maka carilah dalam al-Qur'ān. jika tidak ada, carilah dalam sunnahku. Tapi jika dalam dua sumber itu tidak ada, berijtihadlah dengan pikiranmu yang sehat.”

¹⁵⁴ *Ibid.*, 116.

Lebih lanjut, tafsir transformatif merupakan kegiatan pembacaan wahyu secara bersama-sama dalam suasana dialogis, saling memberi pendapat, kritik dalam rangka merumuskan praksis bersama. Dalam situasi di mana wahyu sebagai teks kehidupan dibawa dalam percaturan umum (*public sphere*), agar tetap memantulkan hidayah, potensi kreativitas bahkan kontroversi tentang makna di balik gagasan Tuhan dalam teks itu harus dijaga. Karena itu, menurut Moeslim, tafsir transformatif harus bersifat dialogis.¹⁵⁵ Namun demikian, tafsir transformatif tetap memerlukan konsensus (*ijma'*), terutama dalam mendefinisikan kondisi-kondisi yang dapat disebut “adil” atau “tidak adil.” Moeslim menyebut tafsir transformatif sebagai salah satu bentuk “politik opini” dalam kancah permainan bahasa yang bermacam-macam (*the diversity of genres and language games*).¹⁵⁶

Selain itu, Moeslim menunjukkan adanya perbedaan penting antara “tafsir transformatif” dan “tafsir ortodoksi.” Di satu pihak, tafsir ortodoksi lebih menekankan pentingnya pemurnian atau pembebasan tafsir makna pada tingkat internal kebahasaan wahyu dari pengaruh gagasan dari luarnya, seperti filsafat dan sistem pemikiran yang lain. Sedangkan di pihak lain, tafsir transformatif cenderung memaknai wahyu di luar sistem kebahasaan semata. Dalam hal ini, makna wahyu menemukan tempatnya dalam proses-proses sosial yang konkrit.¹⁵⁷

Selain itu, tafsir transformatif juga berbeda dari tafsir liberal yang cenderung hanya memaknai wahyu dalam semangat diversitasnya (*a multiplicity of interpretation*). Menurut Moeslim, tafsir Islam liberal “tidak membela hukum

¹⁵⁵ Ibid., 117.

¹⁵⁶ Ibid., 118.

¹⁵⁷ Ibid.

Tuhan, tetapi juga tidak membela orang miskin.”¹⁵⁸ Sedangkan tafsir transformatif berangkat dari anggapan bahwa masalah keadilan memiliki ukuran universal, dalam arti bukan setiap konsep keadilan memiliki aturan spesifiknya dalam aturan bahasa, melainkan juga ada bahasa universal untuk menyatakan preskripsi tentang keadilan.¹⁵⁹

Menurut Moeslim, tafsir transformatif bukanlah propaganda, karena ia tidak berangkat dari “cetak biru” yang telah dibuat oleh pemimpin yang menafsirkannya. Sebaliknya, tafsir transformatif bekerja pada tingkat *locus* sosial tertentu dengan analisis kasus per kasus. Sebagai tafsir wahyu yang peka terhadap kemapanan (*status quo*), orientasi tafsir transformatif tidak memuja keharmonisan sosial yang menindas dan eksploitatif. Karena itu, menurut Moeslim, tafsir transformatif menghindari keseragaman kebenaran. Di samping itu, seperti telah disinggung di atas, tafsir transformatif tidak lahir dari kecenderungan filsafat sosial yang menekankan pada pluralitas demi kemerdekaan berpendapat semata-mata, atau demi hak-hak untuk berbeda seperti didengungkan oleh pemikiran liberal.¹⁶⁰

Sebaliknya, menurut Moeslim, tafsir transformatif berangkat dari tradisi hermeneutik kritis, yang melihat masalah ketidakadilan dan ketimpangan sosial mempunyai dua akar yang penting, yakni pada tingkat struktur dan pada tingkat simbolik. Dalam kaitan ini, ditegaskan Moeslim, wahyu al-Qur’ān harus

¹⁵⁸ Ibid., 180.

¹⁵⁹ Ibid., 119.

¹⁶⁰ Menurut Moeslim, orang-orang yang memperjuangkan pluralisme, termasuk kalangan liberal, dapat dikatakan agak lemah dalam memedulikan ketimpangan sosial, karena pluralisme itu dianggap sebagai bagian dari toleransi, dan keharmonisan sosial. Bagaimana keharmonisan sosial terjadi dalam masyarakat yang tidak adil? Ibid.

dipandang sebagai “sumber motivasi dan pemberi makna bagi setiap orang, tapi sekaligus juga menjadi sandaran advokasi manusia secara kolektif dalam rangka mewujudkan tatanan sosial yang diridhai Tuhan.”¹⁶¹

Dalam proses penafsiran, menurut Moeslim, tafsir transformatif mempertimbangkan beberapa hal. *Pertama*, proses penafsiran transformatif dimulai dari pembacaan sosial dalam rangka menemukan konstruk yang bisa menggambarkan persekutuan-persekutuan sosial hegemonis, atau semacam *shirk* sosial. Pembacaan ini sekaligus merupakan analisis sosial bersama untuk memahami berlangsungnya proses eksploitasi yang menyingkirkan kelompok sosial *mustad’afin*. Kategori sosial *mustad’afin* memang muncul dalam konstruk persoalan dosa sosial yang harus diatasi dan diperjuangkan, baik secara sosial, ekonomi dan politik.¹⁶²

Kedua, tafsir transformatif mengubah ayat-ayat al-Qur’ān menjadi aktual karena diletakkan dalam proses sosial, bukan diperlakukan sebagai “kidung wahyu” yang terpisah dari realitas sosial. Gagasan-gagasann Tuhan menjadi aktual di tangan manusia yang mencari petunjuk dalam rangka menerangi hidup yang lebih berharkat dan adil sebagai bentuk ketakwaan sosial. Karenanya, tafsir transformatif -menurut Moeslim- merupakan bagian tindakan untuk mengembalikan al-Qur’ān sebagai sumber petunjuk bagi terjadinya emansipasi masyarakat dari belenggu struktur yang menindas.¹⁶³

¹⁶¹ Ibid., 120.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., 120-122.

3. Diskursus Politik Islam

Diskursus politik Islam belum pernah mendapat perhatian yang memadai sepanjang sejarah Muhammadiyah. Jika dilacak kembali ke belakang, keterlibatan Muhammadiyah dan elite-elitenya, sejak masa formatif sampai masa kontemporer ini, dalam politik lebih bersifat praktis (*realpolitik*), daripada pergulatan wacana yang bersifat teoretis. Kecuali upaya yang pernah dilakukan oleh elite Muhammadiyah pada akhir 1940-an dan 1950-an, yang berusaha merumuskan konsepsi tentang politik atau negara Islam (lihat Bab III), pemikiran sebagian elite Muhammadiyah tentang politik Islam dapat dikatakan masih bersifat parsial. Jika terdapat gagasan yang dapat dikategorikan sebagai pemikiran politik Islam, hal itu lebih merupakan reaspons terhadap fenomena politik tertentu, dan tidak bersifat komprehensif. Karena itu, tidak keliru jika Syafii Maarif menyatakan bahwa Muhammadiyah tidak pernah merumuskan suatu teori politik Islam yang lengkap, yang didasarkan pada sumber ajaran Islam yang otentik.¹⁶⁴

Sejak Khittah Muhammadiyah 1978 yang menegaskan tidak adanya kaitan ideologis dan struktural dengan partai politik apapun, Muhammadiyah dan elitenya dapat disebut sebagai “a-politis” dalam pengertian praktis. Sikap politik ini membawa implikasi terhadap rendahnya orientasi politik di kalangan elite Muhammadiyah, termasuk dalam upaya rekonstruksi pemikiran politik Islam, atau yang dalam tradisi Islam disebut *fiqh al-siyāsah*.

¹⁶⁴ Ahmad Syafii Maarif, “Islam dalam Politik Indonesia Sekarang,” *Suara Muhammadiyah*, No.10 (16-30 Mei 1997), 41. Maarif melihat masanya sudah cukup tinggi bagi Muhammadiyah untuk memulai kerja besar ini sejalan dengan semakin tersedianya sumber daya manusia terdidik dalam Muhammadiyah yang mungkin memiliki minat pada masalah ini. Agar tidak bercorak eksklusif, Muhammadiyah harus tidak segan-segan mengajak para pakar Muslim yang lain untuk bekerja sama dalam proyek intelektual ini.

Sekalipun tidak dinyatakan secara tegas dalam dokumen-dokumen resmi, namun dapat dikatakan bahwa Muhammadiyah menerima negara nasional Indonesia yang berdasarkan Pancasila sebagai realitas politik. Posisi ini dapat dilihat dari tidak-adanya pemikiran yang berorientasi kepada pembentukan negara Islam (*Islamic state*) di kalangan elite Muhammadiyah. Sekalipun terdapat perdebatan di sekitar formalisasi Islam atau shari'ah Islam dalam politik-kenegaraan, Muhammadiyah tidak menyatakan signifikansi isu tersebut. Ini disebabkan orientasi Muhammadiyah ialah pembentukan masyarakat Islam (*Islamic society*), bukan negara Islam.

Sekalipun tidak dalam konteks perdebatan dalam Muhammadiyah, pada awal 1980-an Amien Rais jauh sebelum menjadi elite Muhammadiyah pernah mengajukan pendapat bahwa negara Islam (*Islamic state*) tidak ada landasannya dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ketika muncul pro-kontra tentang negara Islam, Muhammad Roem yang memiliki ikatan kultural dengan Muhammadiyah, terlibat dalam perdebatan tersebut dan menyatakan tidak ada "negara Islam."¹⁶⁵ Menurut Roem, dalam sejarah hampir tidak ada negara yang menamakan diri negara Islam. Selain itu juga sulit untuk menemukan contoh-contoh bentuk negara Islam yang ideal. Negara yang paling terkenal dan paling kaya yang oleh umat Islam di dunia kadang-kadang dipandang sebagai contoh, menurut Roem, adalah kerajaan Arab Saudi. Kerajaan ini merupakan sebuah kerajaan yang dipimpin oleh keturunan dari raja yang pertama.

¹⁶⁵ Hery Sucipto dan Nadjamuddin Ramly, *Tajdid Muhammadiyah: Dari Ahmad Dahlan Hingga A. Syafii Maarif* (Jakarta: Grafindo, 2005).131-137. Lihat *Panji Masyarakat*, 11 Februari 1983.

Menurut Amien Rais, seperti Roem, bentuk negara republik seperti Republik Indonesia lebih dekat dengan praktik Nabi dari pada bentuk negara kerajaan. Namun dalam sejarah Islam, Nabi tidak pernah memberi kepastian tentang bentuk negara. Yang sering menjadi rujukan adalah “negara Madinah” pada masa Nabi. Amien Rais, seperti dikutip Sucipto dan Ramly, menegaskan: “Saya rasa yang disusun oleh Nabi di Yathrib adalah suatu negara, namun Nabi tidak menamakannya sebagai negara Islam.”¹⁶⁶

Pada awal 1990-an, terjadi perubahan atmosfer sosial politik yang dianggap memberikan ruang bagi aspirasi politik Islam untuk berkembang. Namun, perkembangan politik itu lebih bersifat akomodasionis terhadap kepentingan kalangan Islam dalam birokrasi dan pembentukan beberapa infrastruktur keagamaan Islam.¹⁶⁷ Situasi ini tidak memberikan pengaruh signifikan terhadap formulasi religio-politik Muhammadiyah, misalnya dalam bentuk rumusan yang komprehensif tentang Islam dan politik di bawah pemerintahan Orde Baru.

Pandangan tentang politik Islam yang dikemukakan oleh Syafii Maarif tidak lebih dari analisis historis terhadap dinamika Islam dan negara di Indonesia. Menurutnya, dalam sejarah konstitusional Indonesia, pernah terjadi dua kali persaingan atau ketegangan antara Islam dan Pancasila untuk dijadikan dasar filosofis negara Indonesia merdeka. Pergumulan pertama terjadi antara bulan Mei sampai Agustus 1945. Konsensus 22 Juni 1945 dalam format Piagam Jakarta

¹⁶⁶ Hery Sucipto dan Nadjamuddin Ramly, *Tajdid Muhammadiyah: Dari Ahmad Dahlan Hingga A. Syafii Maarif*, 131-137.

¹⁶⁷ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 261.

hanya dapat bertahan selama 57 hari. Pada 18 Agustus 1945, Pancasila ditetapkan sebagai dasar negara, namun dengan menempatkan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai sila pertama, dan ini berbeda dari usul Soekarno pada 1 Juni 1945 yang menempatkan sila Ketuhanan (tanpa embel-embel) sebagai sila kelima.

Dalam fakta historisnya, menurut Maarif, Pancasila dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 adalah Pancasila yang terdapat Piagam Jakarta minus tujuh perkataan yang dihilangkan sebagai anak kalimat sila pertama, yang berbunyi “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya,” tetapi ditambah tiga perkataan “Yang Maha Esa” sebagai ganti tujuh perkataan yang dihilangkan, demi menjaga kesatuan dan persatuan bangsa. Ini merupakan kompromi politik antara golongan-golongan yang berbeda ideologi, sekalipun sebagian besar mereka beragama Islam.¹⁶⁸

Maarif menyatakan bahwa persaingan Islam dan Pancasila itu jika dilihat dari perspektif sekarang cukup banyak menguras energi golongan-golongan politik di Indonesia, sekalipun sebenarnya pada 1959 sebuah kompromi baru masih dimungkinkan, jika sekiranya Sukarno dengan dukungan Angkatan Darat tidak menghentikan pekerjaan Majelis Konstituante hasil Pemilu 1955 yang sangat demokratis itu. Pembubaran Majlis Konstituante melalui Dekrit Presiden 5 Juli 1959 dan penetapan Kembali ke UUD 1945 menggantikan UUDS 1950 melapangkan jalan bagi Sukarno untuk merealisasikan impian politik dalam

¹⁶⁸ Maarif, “Islam dalam Politik Indonesia Sekarang,” 41.

bentuk Demokrasi Terpimpin (1959-1965) yang dalam praktiknya mengubur demokrasi.¹⁶⁹

Berdasarkan analisis historis sejarah ini, Syafii Maarif sampai kepada pemikiran bahwa realitas politik negara Indonesia dengan dasar Pancasila yang ada saat ini telah menjadi konsensus seluruh golongan di Indonesia. Bagi Syafii Maarif, pemikiran-pemikiran yang mengarah kepada pembentukan negara Islam, formalisasi shari'ah dalam negara, atau gagasan kembali ke Piagam Jakarta tidak memiliki relevansi yang signifikan jika dikaitkan dengan nilai etika atau spiritual yang lebih penting untuk ditegakkan. Menurut Maarif, cita-cita serupa ini tidak memiliki dasar doktrin dan dasar sejarah yang kokoh, sebab bagi Islam masalah nama negara tidak terlalu penting, karena yang lebih penting adalah cita-cita politik Islam dilaksanakan dalam kehidupan kolektif suatu bangsa. Menurutnya, "dalam literatur klasik istilah negara Islam tidak kita temukan."¹⁷⁰ Karena itu dapat disimpulkan bahwa Maarif cenderung kepada de-formalisasi Islam dalam politik, dan lebih menekankan substansi nilai etika Islam dalam politik.¹⁷¹

Menurutnya, aspek sosial-politik dari ajaran Islam yang belum tersentuh ialah prinsip-prinsip persamaan, keadilan, dan kedudukan perempuan dalam sistem Islam. Dia menyatakan bahwa dalam soal prinsip persamaan dan keadilan dalam Islam, tidak ada perhatian yang memadai untuk menerjemahkannya dalam pemikiran politik Islam yang komprehensif. Karena itu, berdasarkan nilai ajaran

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid., 42.

¹⁷¹ Untuk Kajian tentang politik Islam inklusif dan deformalisasi shari'ah yang menjadi ciri pemikiran Ahmad Syafii Maarif, lihat Abd. Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay (eds.), *Muhammadiyah dan Politik Islam Inklusif* (Jakarta: Maarif Institute for Culture and Humanity, 2005), khususnya 19-26 dan 27-50.

tawhīd, teori sosial dan politik yang penting dikembangkan adalah teori yang berorientasi kepada tegaknya keadilan dan prinsip persamaan dalam kehidupan masyarakat. al-Qur'ān, menurut Maarif, sangat jelas menegaskan pentingnya prinsip ini.¹⁷² Meskipun demikian, dalam dokumen resmi Muhammadiyah belum ditemukan kerangka teori yang jelas tentang prinsip-prinsip etika politik tersebut.

Dalam pemahaman Moeslim Abdurrahman, al-Qur'ān bukan buku teori politik, melainkan sumber gagasan moral dan etika politik. Sementara itu, sistem politik yang sesuai dengan prinsip-prinsip dasar etika Islam haruslah dicari dalam setiap keunikan sejarah umat Islam masing-masing. Dengan demikian, menurut Moeslim, *sharī'ah* sebagai wilayah *ijtihād* harus dibebaskan dari muatan *fiqh*-nya yang detail, sementara prinsip-prinsip yang umum (*uṣūl al-fiqh*) dipertahankan bahkan dikembangkan, sehingga mampu menerima pemikiran modern, termasuk dalam konteks politik dan negara.¹⁷³

Namun demikian, keberadaan institusi negara menjadi keniscayaan. Dalam pemahaman Azhar Basyir, seperti Hamka sebelumnya, *sharī'ah* Islam menuntut adanya negara demi terlaksananya ajaran Islam dalam masyarakat, meskipun tidak ada satu pun ayat al-Qur'ān atau Sunnah Rasul yang dengan jelas memerintahkan pembentukan negara. Karena itu, dalam kedua sumber tersebut tidak terdapat

¹⁷² Ahmad Syafii Maarif, "Muhammadiyah Dalam Konteks Intelektual Muslim," dalam *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995), 19.

¹⁷³ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, 105-106. Mengikuti pandangan 'Alī 'Abd al-Rāziq yang menyatakan bahwa al-Qur'ān tidak menentukan sistem politik yang pasti, dan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang rasul, bukan seorang penguasa imperium yang kekuasaan politiknya harus jadi model politik modern. Karena itu, menurut 'Alī 'Abd al-Rāziq, perkembangan politik setelah Nabi semata-mata urusan akal manusia, bukan *sharī'ah*.

sebutan khusus bagi predikat negara Islam.¹⁷⁴ Nama apa pun, sejauh mencerminkan kemungkinan terlaksananya ajaran Islam dapat diterima. Nama negara Islam tidak berasal dari teks al-Qur'ān maupun al-Sunnah, tetapi timbul dari usaha para *fuqahā* dengan maksud membedakan negara yang melaksanakan shari'ah Islam dengan yang tidak, baik yang bersahabat maupun yang bermusuhan dengan negara yang melaksanakan shari'ah Islam. Negara sahabat disebut *dār al-'ahd* dan negara musuh disebut *dār al-ḥarb*.¹⁷⁵

Azhar Basyir menyinggung masalah *imāmah* yang merupakan masalah keagamaan, tetapi tidak termasuk rukun iman atau Islam. Untuk terlaksananya ajaran-ajaran Islam, menurutnya, diperlukan kekuasaan. Namun, pemilihan *imām* (pemimpin) berhubungan langsung dengan kemaslahatan umat. Karena itu, pendapat yang menyatakan bahwa *imām* diangkat dengan pemilihan dan permufakatan lebih mendekati jiwa ajaran Islam. Azhar Basyir, seperti 'ulama Sunnī lain, mempersoalkan pendapat kaum Shī'ah yang menetapkan bahwa *imām* diangkat berdasarkan *naṣṣ* dan penunjukan. Ini disebabkan di antara orang-orang Shī'ah terdapat perbedaan pendapat tentang siapa yang berhak menduduki jabatan *imāmah*. Selain itu, menentukan hak *imāmah* hanya dimiliki keluarga Nabi tidak mencerminkan persamaan hak politik di kalangan kaum Muslim. Azhar Basyir menegaskan bahwa sebutan *imām*, *khalīfah* atau *amīr* bukan merupakan gelar

¹⁷⁴ Di sini digunakan prinsip *uṣūl al-fiqh*: “*Mā lā yatimmu al-wājib illā bihī fahuwa wājib*.” (sesuatu yang tanpanya hal yang wajib tidak sempurna, maka sesuatu itu menjadi wajib pula). Dalam diskursus politik Islam klasik, pembentukan lembaga kepemimpinan (*imamah*, *khalīfah*) atau negara sering diperdebatkan, apakah hal itu wajib berdasarkan pertimbangan shari'ah (agama), atau wajib semata-mata berdasarkan pertimbangan akal pikiran.

¹⁷⁵ Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 55.

resmi berdasarkan *naṣṣ* yang mengikat bagi sebutan kepala negara. Sebutan apapun dapat dipakai selama fungsi sebagai pelaksana shari‘ah Islam terpenuhi.¹⁷⁶

Namun demikian, pemerintahan khalifah bukanlah pemerintahan teokratik. Ini disebabkan dalam Islam tidak dikenal ajaran kekuasaan yang berasal dari limpahan Tuhan yang tidak dapat diganggu gugat. Kekuasaan pemerintahan menurut ajaran Islam, dalam pandangan Azhar Basyir, berasal dari umat (rakyat). Dalam konteks ini, umat memilih penguasa dan berjanji setia (*bay‘ah*) kepada penguasa yang dipilihnya, dan sebaliknya penguasa bertanggungjawab kepada umat yang memilihnya. Antara dua belah pihak, penguasa dan umat, terikat suatu ‘kontrak’ yang dapat dikatakan mirip dengan teori kontrak sosial Rousseau, tetapi dengan makna yang lebih dalam.¹⁷⁷

Dalam konteks wacana Islam dan politik yang berkembang di kalangan elite Muhammadiyah juga muncul pemikiran tentang hubungan Islam dan Pancasila sebagai ideologi negara. Beberapa elite ‘ulama Muhammadiyah merespons wacana Islam dan Pancasila dengan menyatakan bahwa antara keduanya tidak ada pertentangan secara substansial. Di mata seorang Muslim, “Pancasila tanpa agama akan kehilangan pijakan dan acuan moral dan akan menjadi sekular, sekalipun nama Tuhan masih disebut.”¹⁷⁸ Karena itu, asas Pancasila dapat dijadikan media konstitusional oleh Islam untuk memperjuangkan cita-cita moral Islam.

Terlepas dari perdebatan di sekitar penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi bagi Muhammadiyah, pandangan kalangan elite Muhammadiyah

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., 53.

¹⁷⁸ Maarif, “Islam dalam Politik Indonesia Sekarang,” 42.

menunjukkan kompatibilitas antara nilai-nilai Pancasila dan nilai Islam dalam kehidupan masyarakat. Hal ini antara lain tampak pada pandangan Azhar Basyir yang “menjustifikasi” tidak adanya konflik antara Islam dan Pancasila.¹⁷⁹

Dalam pandangan Azhar Basyir, Pancasila tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama (Islam). Menurutnya Pancasila sebagai *philosophische grondslag* merupakan dasar dan ideologi negara yang berfungsi sebagai dasar moral dan ikatan moral bagi seluruh bangsa Indonesia dalam bernegara dan bermasyarakat.

Azhar Basyir mengutip pidato kenegaraan Presiden pada 16 Agustus 1983:

Pancasila bukan agama. Pancasila tidak akan dan tidak mungkin menggantikan agama. Pancasila tidak akan diagamakan. Juga agama tidak mungkin dipancasilakan. Tidak ada sila-sila dari Pancasila yang bertentangan dengan agama. Dan tidak ada satu agama pun yang ajarannya memberi tanda-tanda larangan terhadap pengamalan dari sila-sila dalam Pancasila. Karena itu, walaupun fungsi dan peranan Pancasila ini kita dapat menjadi pengamal agama yang taat sekaligus sebagai pengamal Pancasila yang baik. Karena itu, jangan sekali-kali ada yang mempertentangkan agama dengan Pancasila, karenanya keduanya memang tidak bertentangan.

Azhar Basyir menegaskan bahwa sila-sila dalam Pancasila memiliki landasan doktrinal dalam al-Qur’ān. Dia memaknai sila pertama “Ketuhanan Yang Maha Esa” sama dengan konsep ketuhanan monoteisme (al-Anbiyā’ [21]: 25; al-Kahfi [18]: 110). Surat al-Ikhlās (112) dengan tegas menyatakan prinsip *tawḥīd* (monoteisme). Dia menegaskan kembali apa yang disampaikan Ki Bagus Hadikusuma bahwa yang dimaksud dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa adalah *tawḥīd*. Sila ini menurut Azhar Basyir merupakan dasar keruhanian dan

¹⁷⁹ Bagi umat Islam Indonesia yang telah sepakat memiliki negara Republik dengan falsafah Pancasila dan UUD 1945 tidak perlu adanya negara lain. Sila Ketuhanan yang Maha Esa yang dijabarkan dalam Pasal 29 UUD 1945 telah memberi jaminan dilaksanakannya ajaran-ajaran Islam. Pidato kenegaraan Presiden Suharto pada 16 Agustus 1983 secara jelas menegaskan bahwa dalam negara Pancasila kita dapat menjadi pengamal agama yang taat, sekaligus pengamal Pancasila yang baik. Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 55.

dasar moral bagi bangsa Indonesia dalam melaksanakan hidup bernegara dan bermasyarakat. Hal ini berimplikasi bahwa penyelenggaraan kehidupan bernegara wajib menghargai, memperhatikan dan menghormati petunjuk-petunjuk Tuhan. Dengan sila ini, politik kenegaraan mendapat dasar moral yang kuat. Sila ini menjadi dasar yang memimpin ke jalan kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran dan persaudaraan.¹⁸⁰

Demikian pula dengan sila kedua, “Kemanusiaan yang Adil dan Beradab.” Islam memiliki tuntunan yang cukup banyak. Hal ini tercermin dari beberapa ayat al-Qur’ān¹⁸¹ yang menghargai dan menghormati eksistensi kemanusiaan beserta segenap hak-hak asasinya. Sila ketiga “Persatuan Indonesia” memiliki relevansi dengan nilai-nilai persatuan, kesatuan, persaudaraan yang diajarkan oleh Islam. Banyak ayat al-Qur’ān yang mengajak manusia untuk bersatu karena pada hakikatnya manusia berasal dari keturunan yang satu dan Tuhan yang satu pula. Prasangka kebangsaan atas dasar perasaan bahwa bangsa tertentu lebih tinggi martabatnya dari bangsa lain sama sekali tidak dibenarkan, dan bahkan bertentangan dengan fitrah dan kodrat manusia.¹⁸²

Dalam pandangan Azhar Basyir, sila keempat “Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan Dalam Permusyawaratan/Perwakilan” adalah demokrasi, tetapi bukan demokrasi liberal, tetapi demokrasi yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan. Dalam kaitannya dengan sila pertama, demokrasi ini harus menghormati dan memperhatikan nilai ketuhanan dan nilai agama. Demokrasi

¹⁸⁰ Ibid., 246.

¹⁸¹ al-Isrā’ [17]: 70; al-Ḥujurāt [49]: 13; al-Nahl [16]: 90; al-Ḥujurāt [49]: 11.

¹⁸² Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 246. al-Baqarah [2]: 213; al-Nisā’ [4]: 1; al-Ḥujurāt [49]: 13; Āl ‘Imrān [3]: 103; Q.S. [8]: 46.

yang dibangun atas dasar musyawarah ini sejalan dengan ajaran Islam. Banyak ayat al-Qur'an yang memerintahkan agar manusia menjalani kehidupannya berlandaskan pada musyawarah, yang didasarkan pada aturan-aturan dalam al-Qur'an. Musyawarah yang menghasilkan kemufakatan dalam istilah Islam disebut *ijmā'*, tetapi tidak dalam pengertian *uṣūl al-fiqh*, tetapi semata-mata dari segi kebahasaan. Namun, esensinya tidak jauh berbeda yakni untuk mencapai sebuah kesepakatan yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan sekaligus nilai agama.¹⁸³

Sila kelima tidak hanya menjadi dasar, tetapi juga menjadi tujuan yang harus dilaksanakan dan diwujudkan. Keadilan sosial mempunyai pengertian yang amat luas, yang bertumpu pada pokok pikiran setiap warga negara dalam menikmati hidup secara terhormat, tercukupi kebutuhan hidupnya dan memperoleh kesempatan untuk memanfaatkan bakatnya bagi kepentingan pribadi dan masyarakat. Keadilan sosial adalah memberikan apa yang menjadi hak anggota masyarakat atas dasar kelayakan dan keseimbangan. Al-Qur'an mengajarkan keadilan, agar setiap orang berbuat adil, memberikan hak sanak kerabat, tidak berbuat keji dan permusuhan.¹⁸⁴

Secara substansial, menurut Azhar Basyir, sila-sila Pancasila tidak ada yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Masing-masing berada pada fungsinya dan dapat berjalan bersama-sama, tanpa berakibat yang satu mendesak yang lain. Namun demikian, pengamalan ajaran agama Islam harus benar-benar memperoleh jaminan dan dukungan dari Pancasila sebagai dasar negara. Prinsip hukum Islam tidak dapat diabaikan dengan dalih pengamalan nilai Pancasila,

¹⁸³ Āli 'Imrān [3]: 159; al-Shūrā [42]: 38; al-Nisā' [4]: 59.

¹⁸⁴ al-Naḥl [16]: 90.

misalnya soal perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki non-Muslim yang dilarang oleh agama. Demikian pula soal hukuman mati terhadap pelaku pembunuhan yang disyari'atkan oleh al-Qur'ān tidak bisa dibatalkan oleh pertimbangan sila kemanusiaan yang adil dan beradab.¹⁸⁵

4. Diskursus Pluralisme Keagamaan, Klaim Kebenaran dan Keselamatan

Salah satu realitas yang penting diperhatikan sejak 1990-an ialah munculnya isu pluralisme agama (*religious pluralism*). Timbulnya diskursus pluralisme agama selain tidak dapat dipisahkan dari berkembangnya sistem demokratis dalam kehidupan politik, juga berkaitan dengan persoalan internal masing-masing kelompok agama, seperti mengenai klaim tentang kebenaran (*truth claim*) yang hanya ada pada agama dan paham keagamaan seseorang.¹⁸⁶

Penyelesaian masalah pluralisme dan klaim kebenaran tidak hanya terletak pada rumusan teologis tentang saling pengertian yang harus ditumbuhkan oleh masing-masing pemeluk agama, tetapi juga langkah praktis mengenai sikap yang dilaksanakan dalam berbagai bentuk dialog. Keanekaragaman agama dan paham keagamaan yang ada dalam masyarakat tetap menjamin kelangsungannya tanpa harus melebur menjadi satu agama atau paham agama. Hal ini disebabkan pemaksaan pada keseragaman, menurut Jainuri, tidak hanya bertentangan dengan

¹⁸⁵ Ibid., 250. al-Baqarah [2]: 221; al-Mumtaḥanah [60]: 10; al-Baqarah [2]: 178.

¹⁸⁶ Achmad Jainuri, "Pluralisme Agama dan Multikulturalisme: dasar Teologis dalam Pengalaman Sejarah Agama," dalam *Reinvensi Islam Multikultural*, ed. Zakiyuddin Baidhawiy dan M. Thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 8.

kodrat manusia yang sesungguhnya berdimensi pluralis, tetapi juga bertentangan dengan pengalaman sejarah kehidupan beragama itu sendiri.¹⁸⁷

Dalam konteks ini, wacana pluralisme keagamaan di kalangan pemikir Muslim berkembang sebagai konsekuensi dari pembacaan ulang atau reinterprestasi terhadap doktrin yang mapan mengenai Islam sebagai satu-satunya agama yang paling benar. Interpretasi atau pemahaman terhadap kata “Islam” yang berbeda dapat menimbulkan pemaknaan yang berbeda pula tentang ayat-ayat al-Qur’ān yang mengandung kata tersebut.

Jika kata “Islam” secara eksklusif diartikan “agama yang hanya dibawa oleh Nabi Muhammad,” maka tidak ada pertanyaan lagi tentang toleransi terhadap agama lain. Pemaknaan yang eksklusif didasarkan pada pembacaan tekstual terhadap ayat yang menyatakan: “Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam,” (Āl ‘Imrān [3]: 19); dan “Barang siapa mencari agama selain Agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) dari padanya, dan dia akhīrat termasuk orang-orang yang merugi,” (Āl ‘Imrān [3]: 85).¹⁸⁸

Namun demikian, kedua ayat tersebut sangat terbuka untuk ditafsirkan, apakah kata “Islam” berarti agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad atau agama yang mengajarkan “Islam” (pasrah dan menyerah kepada Allah). Menurut Jainuri, dari ayat-ayat sebelumnya jelas bahwa dalam konteks ini “Islam” tidak menunjuk secara eksklusif kepada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, tetapi juga meliputi agama-agama monoteis (*tawhīd*) yang datang sebelumnya.

¹⁸⁷ Achmad Jainuri, “Muhammadiyah dan Komunikasi Lintas Agama (1),” *Suara Muhammadiyah* No. 1 Th. ke-84 (1-15 Januari 1999): 37-38.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 37-38.

Al-Qur'ān juga menyebutkan “agama Allah” diartikan sebagai agama di mana setiap orang menyerahkan diri kepada-Nya (Āl ‘Imrān [3]: 83).¹⁸⁹

Prinsip lain dalam al-Qur'ān yang bisa dijadikan sebagai dasar pluralisme beragama adalah ayat al-Qur'ān (al-Mā'idah [5]: 48): “Sekiranya Allah menghendaki niscaya kamu dijadikannya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam kebajikan.” Tampaknya, Jainuri memahami pluralisme dan toleransi beragama dalam konteks pemahaman teologis ini.¹⁹⁰

Namun, pandangan tentang pluralisme dan toleransi beragama tidak serta dipahami oleh kalangan Muhammadiyah yang lain sebagai pengakuan terhadap kebenaran semua agama. Yunahar Ilyas mengajukan teori kebenaran agama berdasarkan pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat al-Qur'ān (Āl ‘Imrān [3]: 19; dan Āl ‘Imrān [3]: 85) yang menyatakan bahwa “Islam adalah satu-satunya agama yang diridhai oleh Allah,” dan “barangsiapa mencari agama selain Islam niscaya tidak akan diterima oleh Allah.”

Karena itu, sebagai konsekuensi dari doktrin bahwa hanya Islam-lah satu-satunya agama yang diridai Allah, maka agama-agama lain yang dianut dan diyakini sebagian umat manusia ditolak kebenarannya, meskipun keberadaannya tetap diakui. Menurut Yunahar, keberadaan agama-agama selain Islam tidak ditolak karena Allah tidak memaksa seluruh manusia untuk memeluk Islam. Sebaliknya, doktrin Islam mengajarkan kebebasan memilih agama, hanya saja jika

¹⁸⁹ Ibid., 37-38.

¹⁹⁰ Lihat Achmad Jainuri, “Pluralisme Agama dan Multikulturalisme: Dasar Teologis Dalam Pengalaman Sejarah Agama,” dalam *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, ed. Thoah Hamim (Surabaya: LSAS dan IAIN Sunan Ampel, 2007).

manusia memilih agama selain Islam, di akhirat mereka termasuk orang-orang yang merugi (al-Baqarah [2]: 256; dan Yūnus [10]: 99).¹⁹¹

Yunahar melanjutkan bahwa karena kebenaran agama-agama selain Islam ditolak, maka orang-orang non-Muslim seperti Yahudi, Nasrani dan Şabi'īn yang disebutkan dalam ayat al-Qur'ān: “Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Şabi'īn, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati” (al-Baqarah [2]: 62), tetapi tidak beriman kepada kerasulan Muhammad, maka mereka tidak termasuk dalam pengertian ayat tersebut. Karena itu, mereka tidak termasuk golongan yang selamat.¹⁹²

Sementara itu, Azhar Basyir menegaskan bahwa Allah telah menentukan agama yang sah menurut Allah adalah Islam, meskipun harus diakui juga adanya kemungkinan segi-segi kebenaran pada agama-agama selain Islam, baik yang profetis maupun yang bukan profetis. Pemahaman Azhar Basyir tentang pluralisme ini tergolong moderat (inklusif), karena dia membuka kemungkinan ada kebenaran dalam ajaran agama selain Islam, terutama agama-agama yang bersifat profetis (wahyu).¹⁹³

Terlepas dari kemungkinan adanya persamaan dalam beberapa segi ajarannya, tidak dapat dielakkan adanya perbedaan-perbedaan yang menurut

¹⁹¹ Yunahar Ilyas, “Pluralisme Agama Dalam Perspektif Islam,” dalam *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam*, eds. Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005), 289.

¹⁹² Ibid., 293.

¹⁹³ Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 240.

keyakinan sebagian besar umat Muslim disebabkan adanya campur tangan pemeluknya. Bahkan, Azhar Basyir menyatakan kemungkinan adanya kesamaan dalam beberapa segi antara agama Islam dan agama-agama non-profetis, misalnya dalam ajaran tentang moralitas seperti kasih sayang dan kejujuran. Ini disebabkan, menurut Azhar Basyir, akal budi manusia dapat menghasilkan kesimpulan-kesimpulan nilai yang sejalan dengan ajaran wahyu.¹⁹⁴

Namun demikian, Azhar Basyir menegaskan bahwa kebenaran agama secara total hanya ada dalam Islam, sebagai satu-satunya agama Allah. Dia membedakan antara kebenaran total dan kebenaran parsial. Pandangan ini mengimplikasikan bahwa Islam tidak menafikan kebenaran parsial yang terdapat dalam agama-agama lain yang dikenal dan dipeluk oleh umat manusia sepanjang sejarah, terutama dari aspek sosial (*mu'āmalāt*) dan moralitas. Ajaran-jaran tentang cinta kasih, tolong menolong, solidaritas, persatuan, keadilan, kejujuran, kebersihan, disiplin, menuntut ilmu, bekerja dengan rajin dan giat dan sebagainya dapat ditemukan dan diajarkan tidak hanya dalam ajaran Islam, tetapi juga pada ajaran agama-agama lain. Dalam konteks ini, Azhar Basyir tidak sependapat dengan pemikiran yang memandang agama sekedar sebagai kendaraan menuju satu tujuan, karena selain menyederhanakan masalah, pernyataan tersebut tidak dapat diterima dari sudut pandang Islam.¹⁹⁵

Karena itu, paham toleransi menurut Islam, menurut Azhar Basyir, tidak mengandung implikasi bahwa pengakuan terhadap kebenaran semua agama, dan tidak pula dapat diartikan kesediaan untuk mengikuti kegiatan *'ibādah* atau ritual

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

agama lain. Kompromi keyakinan (*'aqīdah*) dan peribadatan tidak termasuk dalam pengertian toleransi agama, karena seperti disebutkan dalam al-Qur'ān (al-Kāfirūn [109]: 1-6), hal itu tidak mungkin dilakukan umat Islam.¹⁹⁶ Karena itu, toleransi tidak dimaknai sebagai kesediaan untuk mengikuti ritus-ritus keagamaan yang diselenggarakan dalam perayaan keagamaan orang-orang non-Muslim, seperti kebaktian Natal Kristen, Galungan Hindu atau Waisak Budha. Toleransi juga tidak dimaknai kesediaan untuk mengikuti perayaan yang bernuansa budaya, yang mungkin mengandung ritus keagamaan.¹⁹⁷

Merujuk kepada al-Qur'ān (al-Rūm [30]: 30) dan Ḥadīth Nabi tentang kelahiran manusia dalam keadaan fitrah, Yunahar Ilyas menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang secara esensial tidak bertuhan. Realitas menunjukkan setidak-tidaknya manusia mempertuhankan sesuatu yang bukan Tuhan sebenarnya (Allah). Dalam konteks ini, seorang yang mengaku sebagai ateis sesungguhnya juga bertuhan, hanya tuhannya adalah paham atau ideologi anti-tuhan itu (ateisme) sendiri. Dalam al-Qur'ān, menurut Yunahar, tidak ditemukan istilah yang dapat diterjemahkan sebagai ateis. Dalam bahasa Arab modern, ateisme disebut *ilhād*, sedangkan ateis adalah *mulhid*. Dalam al-Qur'ān, terdapat enam ayat yang menyebut istilah yang berakar dari kata *lahada*, yaitu *yulhidūn* (al-A'rāf [7]: 180; al-Naḥl [16]: 103; Fuṣṣilat [41]: 40), *ilhād* (al-Ḥajj [22]: 25) dan *multaḥadā* (al-Kahf [18]: 27; al-Jinn [72]: 22), tetapi tidak satupun dari istilah itu yang dapat dimaknai tidak percaya kepada tuhan atau ateis.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Yunahar Ilyas, "Pluralisme Agama Dalam Perspektif Islam," 284.

Menurut Yunahar, berdasarkan penafsiran terhadap terhadap al-Qur'ān (Ṭāhā [20]: 14; al-A'raf [7]: 180; al-Naḥl [16]: 36), tidak semua manusia bersedia menerima seruan para rasul, dan karena itu mereka tetap dalam kesesatan mereka. Sementara itu, di antara yang beriman pun dalam perkembangannya ada yang menyimpang dari *tawḥīd*, seperti yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani yang masing-masing menyakini 'Uzayr dan 'Isā al-Masīḥ sebagai putra Allah, yang ditolak oleh al-Qur'ān (al-Tawbah [9]: 30; dan al-Mā'idah [5]: 73).

Jadi, menurut Yunahar, konsep ketuhanan yang benar hanyalah yang berdasarkan al-Qur'ān dan al-Sunnah, bukan konsep ketuhanan yang dibuat oleh manusia. Pluralitas ketuhanan dalam sejarah tidak hanya sekedar perbedaan nama dan cara bertuhan, tetapi juga substansi ketuhanan. Logika yang menyatakan bahwa yang penting bertuhan, sementara nama dan cara bertuhan terserah kepada keyakinan dan kultur masing-masing, jelas bertentangan dengan doktrin Islam. Yunahar menegaskan bahwa pengecualian hanya diberikan kepada masyarakat yang sama sekali belum tersentuh oleh da'wah Islam.¹⁹⁹

Berkaitan dengan klaim keselamatan, menurut Yunahar, Islam mengajarkan dua keselamatan: di dunia dan di akhirat. Keselamatan dalam Islam mensyaratkan seseorang tidak saja berperilaku Islami, tetapi juga harus menjadi Muslim secara total dengan keimanan kepada Allah dan rasul-Nya dan segala konsekuensinya dalam aspek keyakinan dan *'ibādah*.²⁰⁰ Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Mustafa Kamal Pasha. Dia menegaskan bahwa kebenaran

¹⁹⁹ Ibid., 287.

²⁰⁰ Ibid., 295.

mutlak hanya ada dalam agama Islam, dan karena itu keselamatan (*salvation*) juga hanya dapat dicapai melalui Islam, bukan agama yang lain.²⁰¹

Terlepas dari pandangan tentang klaim kebenaran dan keselamatan yang hanya terdapat dalam Islam, menurut beberapa ‘ulama/pemikir Muhammadiyah, wacana pluralisme keagamaan cukup menantang kalangan anggota Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam MT-PPI.

Seperti telah disebutkan, majelis ini telah mengalami perluasan ruang lingkup kerjanya, tidak semata-mata sebagai lembaga fatwa keagamaan, tetapi juga lembaga kajian mengenai masalah-masalah sosial kemanusiaan secara umum. Karena itu, Majelis Tarjih mulai memikirkan pengembangan *tafsīr* al-Qur’ān yang lebih mencerminkan semangat zaman, dan menganggap penting *tafsīr* al-Qur’ān yang mempertimbangkan pendekatan ilmu sosial, ilmu kealaman, di samping ilmu *ilāhiyyah*.

Karena itu, penting dikembangkan *tafsīr* tematik dan *tafsīr* kolektif (*jama’ī*) mengenai persoalan yang krusial pada akhir 1990-an, yaitu masalah hubungan sosial umat beragama.²⁰² Proses penyusunan tafsir sesungguhnya telah berlangsung mulai 1997 sampai 2000, sebelum akhirnya dihasilkan karya *Tafsir Tematik tentang Hubungan Sosial Antar Agama* oleh ‘ulama/pemikir yang tergabung dalam MT-PPI.²⁰³

²⁰¹Mustafa Kamal Pasha, “Wacana Pluralisme dan Liberalisasi Agama: Keresahan Warga Muhammadiyah,” *Pemikiran Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisasi Islam*, eds. Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005), 339-357.

²⁰²*Suara Muhammadiyah*, no. 4, th. ke-85 (16-31 Februari 2000), 19.

²⁰³Pada mulanya karya ini disebut “Tafsir Tematik Kerukunan Hidup Umat Beragama” kemudian diubah menjadi *Tafsir Tematik al-Qur’an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, 2000).

Dalam pengantar terhadap karya tersebut dinyatakan bahwa *tafsir* tematik dimaksudkan untuk membuka dialog dan pengembangan visi dan wawasan keagamaan kontemporer di Indonesia. Sebagai karya kolektif karya tersebut telah dikaji secara intensif mulai tingkat majelis sampai Musyawarah Nasional Tarjih ke-24 di Malang pada 29-31 Januari 2000. Selain itu juga dinyatakan bahwa wacana yang dikembangkan dalam karya *tafsir* tematik ini bersifat terbuka dan karena itu tidak mengikat secara organisatoris. Karena itu, posisi *tafsir* tematik ini, meskipun dihasilkan oleh lembaga resmi seperti Majelis Tarjih, berbeda dari *Himpunan Putusan Tarjih* yang diputuskan oleh Mukhtamar Tarjih.²⁰⁴

Secara garis besar, sesuai judulnya, kandungan karya *tafsir* tematik ini mencakup tema-tema tentang hubungan antar umat beragama. Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hubungan antar umat beragama dan aspek-aspek yang terkait dikelompokkan menjadi empat tema besar, yaitu (1) prinsip-prinsip hubungan antar umat beragama, yang meliputi topik pengakuan adanya pluralitas dan berlomba dalam kebaikan, koeksistensi damai dalam hubungan antar umat beragama, keadilan dan persamaan; (2) menjaga hubungan baik dan kerjasama antar umat beragama, dengan topik menjaga hubungan baik antar sesama umat beragama dan kerjasama antar sesama umat beragama; (3) deskripsi al-Qur'an tentang *ahl al-kitab*; dan (4) perkawinan beda agama dalam al-Qur'an.²⁰⁵

²⁰⁴ Lihat "Kata Pengantar," dalam *Tafsir Tematik al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, xviii-xix.

²⁰⁵ Karya tafsir tematik produk Majelis Tarjih ini dapat dibandingkan dengan karya yang berjudul *Fiqh Lintas Agama: membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004). Karya ini ditulis oleh figur-figur yang selama ini dikenal sebagai "pluralis." Meskipun berjudul *fiqh*, karya ini menyinggung persoalan-persoalan teologis tentang posisi Islam dan agama-agama lain, dan umat Islam dalam kaitannya dengan umat non-Muslim, atau sebaliknya. Sesuai dengan tujuannya untuk menciptakan masyarakat yang pluralis, karya ini menafsirkan teks

Secara metodologis, karya *tafsīr* tematik ini memadukan pendekatan tradisional (tekstual) dan rasional. Hal itu tampak dari struktur penafsiran, yang dimulai dengan menampilkan ayat-ayat menurut tema atau topiknya, kemudian disebutkan terjemahan dan dilanjutkan dengan penafsiran. Jika ditelusuri secara mendalam, tampak bahwa karya *tafsīr* ini menggunakan berbagai pendekatan, baik analisis kebahasaan, pendekatan historis, penjelasan tekstual dari ayat al-Qur’ān yang lain, ḥadīth-ḥadīth maupun literatur *sīrah*. Bahkan, referensi yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat “pluralisme” itu mencakup literatur-literatur *tafsīr* klasik yang dianggap otoritatif, selain literatur *tafsīr* modern.

Dalam karya *tafsīr* tersebut tampak kutipan-kutipan dari *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Mawardī*, *Tafsīr al-Kashshāf*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, *Tafsīr a-Baḥr al-Muḥīt*, *Tafsīr Ibn Taymiyyah*, di samping *Tafsīr al-Manār*, *Tafsīr al-Mīzān* dan *The Holy Qur’an*. Dalam analisis kebahasaan, karya *tafsīr* ini menggunakan karya-karya leksikografis, seperti *Lisān al-‘Arab*, *Mu‘jam Alfāz al-Qur’ān*, selain literatur *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Tentu saja, kutipan-kutipan dari sarjan modern dan kontemporer, baik yang Muslim maupun non-Muslim dipertimbangkan sejauh relevan dengan pandangan yang hendak dikemukakan.²⁰⁶

Secara substansial, pandangan-pandangan yang terdapat dalam karya *tafsīr* itu tidak mengandung pemikiran yang berbeda dari pandangan yang selama ini dianut oleh sebagian besar umat Muslim, termasuk Muhammadiyah. Meskipun

keagamaan yang berkaitan dengan pluralisme secara terbuka. Dapat dikatakan, seluruh argumen teologis, *fiqh*, historis dan sosiologis yang diadopsi dalam karya ini memberikan referensi atau justifikasi bagi, misalnya, pengakuan terhadap para penganut kitab suci sebagai *ahl al-kitāb*, penegasan kesinambungan dan kesamaan agama-agama, sampai soal-soal ritus sosial-keagamaan, perkawinan beda agama, dan dialog antar agama.

²⁰⁶ Lihat “Kata Pengantar,” dalam *Tafsir Tematik al-Qur’an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, xviii-xix.

demikian, terdapat beberapa pendapat yang dikutip dari ahli *tafsīr* yang beragam pandangannya, misalnya, tentang status dari *ahl al-kitāb* dan implikasi doktrinal dan sosial yang ditimbulkannya.

Dalam penafsiran terhadap *ahl al-kitāb* yang terdapat dalam Āl ‘Imrān [2]: 64 dan 113-115, tampak kutipan-kutipan dari berbagai literatur *tafsīr* klasik dan ḥadīth Nabi. Terlepas dari perbedaan pendapat di kalangan mufassir klasik dan modern tentang komunitas *ahl al-kitāb*, *tafsīr* tematik ini menyimpulkan bahwa dalam konteks modern *ahl al-kitāb* mencakup umat Yahudi, Kristen, Majūsī dan Ṣabi’ūn, bahkan dapat diperluas sampai Konfusianis, Hindu dan Buddha. Penafsiran ini juga merupakan *tafsīr* yang terbuka terhadap surat al-Ḥajj [22]: 17. Ini menunjukkan bahwa *tafsīr* tematik ini memandang signifikansi mencari makna baru atas konsep *ahl al-kitāb* untuk mengantisipasi perkembangan zaman. Dalam konteks ini, diperlukan adanya keberanian untuk merekonsiliasi berbagai paham tentang status *ahl al-kitāb*. Menurut *tafsīr* ini, mendiskreditkan kelompok *ahl al-kitāb* justru bertentangan dengan semangat al-Qur’ān itu sendiri.²⁰⁷

Namun, karya *tafsīr* ini melahirkan kontroversi sangat tajam terutama di kalangan Muhammadiyah sendiri. Sebagian menganggap bahwa pemikiran dalam *tafsīr* tersebut tidak mencerminkan pandangan resmi Muhammadiyah. Menurut mereka, *tafsīr* ini belum pernah dibicarakan dalam forum resmi Muhammadiyah, baik Musyawarah Nasional Tarjih (meskipun naskahnya telah dibahas dalam Munas ke-24 di Malang, 2000) maupun Muktamar Muhammadiyah. Jadi, meskipun karya *tafsīr* ini dihasilkan oleh lembaga resmi dalam Muhammadiyah,

²⁰⁷ *Tafsir Tematik al-Qur’an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, 151-152.

yaitu MT-PPI, melalui penafsiran kolektif, namun tetap saja muncul desakan kepada Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan MT-PPI untuk membatasi peredaran dan melakukan kaji ulang dan revisi terhadap buku *Tafsir Tematik* tersebut.²⁰⁸

Fenomena tersebut menunjukkan adanya resistensi kalangan revivalisme (ortodoksi) terhadap kecenderungan penafsiran yang dianggap liberal terhadap al-Qur'ān, khususnya mengenai pluralisme keagamaan, hubungan sosial antara umat beragama dan implikasi-implikasinya, seperti pernikahan antar orang yang berbeda agama dan seterusnya.²⁰⁹ Sekalipun dirumuskan secara kolektif oleh pemikir dalam Majelis Tarjih, namun tidak serta merta pemikiran yang ada di dalamnya diterima sebagai pandangan resmi Muhammadiyah. Di sini sebetulnya terdapat perbedaan, terutama dalam mengaplikasikan metodologi penafsiran teks yang lebih relevan dengan konteks masyarakat kontemporer. Kontroversi ini menunjukkan bahwa banyak kalangan dalam Muhammadiyah belum memahami makna pluralisme, karena dalam faktanya mereka termasuk anti-pluralisme.²¹⁰

²⁰⁸ Respons terhadap pemikiran tentang hubungan sosial antar umat beragama atau tentang pluralisme keagamaan datang dari pemikir atau aktivis Muhammadiyah yang tergabung misalnya dalam Majelis Tabligh. Pandangan dan penafsiran tentang ayat-ayat hubungan sosial antar umat beragama itu dinilai cenderung liberal dan keluar dari tradisi keagamaan yang dianut oleh Muhammadiyah. Perdebatan tentang kandungan tafsir ini, terutama yang melibatkan kelompok yang menolak produk tafsir ini, dikaji misalnya oleh Hilman Latief, "Post-Puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002," *Tanwir Jurnal Pemikiran Agama & Peradaban*, edisi ke-2, vol. 1, no. 2 (Juli 2003), 60-66.

²⁰⁹ Kajian tentang respons kelompok kaum muda Muhammadiyah yang menolak paham pluralisme, lihat Biyanto, "Pluralisme Keagamaan Dalam Perspektif Kaum Muda Muhammadiyah: Studi Tinjauan Sosiologi Pengetahuan," (Disertasi Doktor, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008). Lihat juga Pradana Boy, "In Defence of Pure Islam: The Progressive-Conservative Debate Within Muhammadiyah." (M.A. Thesis, Australian National University, Canberra, 2007), 142-150.

²¹⁰ M. Amin Abdullah, "Muhammadiyah di Tengah pluralitas Keberagamaan," dalam *Rekonstruksi Muhammadiyah Pada Era Multiperadaban*, ed. Edi Suandi Hamid, dkk. (Yogyakarta: UII Press, 2000), 66.

D. Generasi Baru Pemikiran Sebagai Blok Historis

Sejarah intelektualisme Muhammadiyah kontemporer diwarnai oleh munculnya generasi baru pemikiran keagamaan yang kritis terhadap warisan religio-intelektual Islam dalam Muhammadiyah. Timbulnya kecenderungan baru ini tidak bisa dipisahkan dari dinamika pemikiran yang berkembang terutama pasca Orde Baru, bersamaan dengan transisi demokrasi yang berlangsung. Atmosfer sosial-politik baru itu tidak hanya memberikan kebebasan bagi ekspresi religio-intelektual Islam yang lebih beragam, tetapi menyediakan ruang yang luas bagi kritisisme terhadap warisan pemikiran keagamaan arus utama (*mainstream*). Sementara itu, diskursus keislaman pada level global juga memungkinkan tumbuhnya pemikiran yang bercorak rekonstruksionis dan dekonstruksionis.²¹¹

Generasi baru intelektual Muhammadiyah seperti direpresentasikan oleh figur seperti Moeslim Abdurrahman, Amin Abdullah dan Abdul Munir Mulkhan, termasuk Syafii Maarif, tidak semata-mata dilihat dari perspektif kronologis, tetapi lebih sebagai sebuah “komunitas epistemik.” Mereka memiliki kesamaan orientasi pemikiran keislaman kepada yang lebih kultural-intelektual, terbuka dan pluralistik, yang berbeda dari corak pemikiran arus utama dalam Muhammadiyah yang purifikasionis atau revivalis, dan menekankan ortodoksi. Komunitas epistemik baru ini dapat disebut sebagai blok historis baru dalam Muhammadiyah

²¹¹ Munculnya wacana post-modernisme, termasuk dalam konteks pemikiran keislaman global yang diproduksi oleh pemikir Muslim di luar Indonesia, seperti Mohammed Arkoun, Ḥassan Ḥanafī, Naṣr Ḥamid Abū Zayd, Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, untuk menyebut sebagian, ikut meratakan jalan bagi perkembangan pemikiran keislaman yang dikategorikan sebagai “liberal”. Sebagian teori menyebutkan munculnya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dipengaruhi oleh kelompok yang lebih dulu muncul, yaitu Jaringan Islam Liberal (JIL), yang dimotori oleh beberapa intelektual muda Nahdlatul ‘Ulama. Namun, menurut hemat saya, kelahiran JIMM lebih disebabkan oleh tidak terakomodasinya aspirasi religio-intelektual kelompok muda Muhammadiyah, baik dalam saluran kelembagaan Muhammadiyah maupun dalam corak pemikiran yang secara resmi diadopsi Muhammadiyah.

yang mengembangkan model pemikiran keagamaan baru dan mengadopsi pendekatan-pendekatan baru dalam pemikiran keislaman.²¹²

Komunitas epistemik atau blok historis baru tersebut juga tercermin dalam komposisi kepengurusan Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam pasca Muktamar Muhammadiyah di Banda Aceh (1995).²¹³ Dalam wacana keagamaan, komunitas epistemik MT-PPI ini mendapatkan inspirasi metodologis dari kajian-kajian yang dilakukan oleh Amin Abdullah, ketua MT-PPI. Amin Abdullah sendiri sesungguhnya dipengaruhi oleh latar belakang akademiknya di bidang filsafat yang mengharuskannya bersentuhan dengan pemikiran filsafat modern dan kontemporer yang sebagian besar muncul dari tradisi Barat. Pada saat yang sama, dia juga terinspirasi oleh kajian-kajian keislaman kontemporer yang menggunakan teori-teori dan pendekatan ilmiah multidisipliner.²¹⁴

²¹² Produk-produk pemikiran keagamaan dari komunitas epistemik yang cenderung liberal dinilai oleh sebagian kelompok dalam Muhammadiyah membahayakan prinsip *'aqidah*. Fenomena ini disayangkan oleh Syafii Maarif sebagai figur yang memberikan ruang yang memadai bagi artikulasi gagasan-gagasan bebas tersebut. Syafii menyatakan kekhawatiran sebagian kalangan Muhammadiyah terhadap pengembangan pemikiran Islam sebagai sikap yang berlebihan. Dikatakan: “Bagiku kekhawatiran ini berlebihan, sebab salah satu akibatnya adalah otak-otak cerdas dan kreatif tetapi tetap beriman akan merasa sesak nafas dalam lingkungan Muhammadiyah.” ... “Kepada anak-anak muda yang gelisah terhadap gejala konservatisme ini, aku selalu mengingatkan agar mereka jangan sampai hengkang dari Muhammadiyah, karena berbahaya bagi kemajuan berpikir. Sebab bila hal itu terjadi, Muhammadiyah akan lengang dari otak-otak kreatif di tengah-tengah gelombang pertarungan pemikiran yang semakin sengit dan dahsyat.” *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-Titik Kisar di Perjalananku* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2006), 295-296.

²¹³ Majelis ini memasukkan pemikir-pemikir (yang cenderung liberal seperti Siti Ruhayni Dzuhayatin, Hamim Ilyas dan Syamsul Anwar (nama terakhir saat ini menjabat ketua Majelis Tarjih dan Tajdid). Mereka cenderung kritis terhadap kajian *fiqh* dan *usul fiqh* serta *tafsir al-Qur'an* yang dianggap sebagai “kredo suci” umat Islam, termasuk Muhammadiyah. Terdapat banyak perubahan signifikan dalam metodologi pemikiran Islam kontemporer, dari yang konvensional kepada yang progresif liberal. MT-PPI ketika itu mendapatkan respons keras dari kalangan Muhammadiyah sendiri, terutama dari kelompok dalam Majelis Pengembangan Kader dan Sumber Daya Insani PP Muhammadiyah dan Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus. Lihat Zuly Qodir, *Islam Syariah vis-à-vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 197-198.

²¹⁴ Lihat biografi Amin Abdullah dalam *Ensiklopedi Muhammadiyah*.

Pemikiran keagamaan dan perangkat metodologis yang dikembangkan, misalnya, oleh Amin Abdullah, Moeslim Abdurrahman dan Abdul Munir Mul Khan, memberikan inspirasi bagi kalangan Muhammadiyah yang lebih muda untuk memproduksi pemikiran keagamaan yang lebih relevan dengan jiwa dan zaman mereka. Munculnya anak-anak muda Muhammadiyah yang menaruh minat pada kajian keislaman dari perspektif kritis telah melahirkan komunitas epistemik tersendiri dalam Muhammadiyah, yang mereka namakan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) pada 2003.²¹⁵

Komunitas epistemik ini dapat dianggap sebagai kesinambungan (*continuity*) dari para pemikir keislaman yang telah muncul sebelumnya, dan merupakan keterputusan (*discontinuity*) dari komunitas epistemik lain dalam Muhammadiyah yang merasa bertanggungjawab atas kemurnian *'aqīdah* (*pure faith*) dari gempuran paham liberalisme, sekularisme dan pluralisme.

Sekalipun terdapat kontroversi terhadap kemunculan kelompok intelektual ini, keberlangsungannya tidak dapat dipisahkan dari atmosfer intelektualisme yang ditumbuhkan oleh figur elite Muhammadiyah ketika itu, yaitu Syafii Maarif.²¹⁶ Karenanya, Syafii Maarif dapat dipandang sebagai figur yang meratakan jalan bagi munculnya generasi baru pemikiran tersebut, yang tidak hanya bergulat dalam lapangan teologis *per se*, tetapi juga mengembangkan tema-

²¹⁵ Tulisan-tulisan yang merespon terhadap kelahiran JIMM sangat banyak, seperti Sudar Siandes, "Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah," *Suara Muhammadiyah* No. 22 Th. Ke-88 (16-30 November 2003), 34. Di sini dinyatakan bahwa munculnya JIMM dapat memotivasi nalar kritis intelektual muda Muhammadiyah berkaitan dengan pemikiran keislaman kontemporer.

²¹⁶ Bersama figur-figur Muhammadiyah yang lain, seperti Amin Abdullah dan Abdul Munir Mul Khan, Ahmad Syafii Maarif dapat dikatakan merupakan patron intelektual kelompok muda ini. Namun demikian, terutama pada figur Moeslim Abdurrahman-lah jaringan intelektual tersebut menemukan sandaran akademi, metodologis, dan bahkan ideologisnya. Mereka menyebut Moeslim Abdurrahman sebagai "mentor intelektual."

tema pemikiran sosial dan kebudayaan secara kritis. Tema-tema yang dianggap sebagai wilayah pemikiran keagamaan pun dilihat dari perspektif keilmuan yang lebih luas dan multidisipliner.

Kemunculan komunitas epistemik baru ini memberikan warna baru dalam intelektualisme Muhammadiyah karena menawarkan interpretasi yang berbeda terhadap tema-tema keagamaan yang sama. Zuly Qodir yang merupakan eksponen utama dari generasi baru ini menyatakan bahwa jika selama ini pemikiran keagamaan Islam dan Muhammadiyah lebih terfokus pada tema-tema ritual simbolik keagamaan, maka generasi baru dalam JIMM menawarkan format pemikiran Islam yang dinilai lebih segar.²¹⁷

Dipengaruhi oleh gagasan Islam transformatif Moeslim Abdurrahman, pemikiran keislaman dari blok historis baru ini lebih didasarkan pada paradigma kritis dan diarahkan pada pembebasan (*liberation*) kelompok *mustaq'afin* baik sebagai kategori sosial maupun struktural. Model pemikiran ini lebih bersifat kultural dan berbeda dari orientasi politik dan kekuasaan yang cenderung elitis.

Pemikiran kultural berupaya menerjemahkan pemikiran teologi Islam yang teosentris menjadi lebih antroposentris. Jika teologi teosentris berorientasi kepada masalah-masalah ketuhanan *per se*, maka teologi antro-po-sentris lebih berorientasi kepada masalah-masalah sosial yang timbul di tengah masyarakat.²¹⁸ Dapat disimpulkan bahwa model dan orientasi pemikiran ini merupakan kontinuitas epistemik dari gagasan Islam transformatif ala Moeslim Abdurrahman.

²¹⁷ Zuly Qodir, "Eksperimentasi Pemikiran Islam Kaum Muda Muhammadiyah," *Suara Muhammadiyah* No. 2 th. Ke-89 (16-31 Januari 2004), 37.

²¹⁸ *Ibid.*, 37.

Terminologi-terminologi yang digunakan oleh blok historis ini berbeda dari kosa-kata yang dipakai oleh blok historis lain yang cenderung purifikasionis atau neo-revivalis. Para pemikir muda JIMM mengangkat tema-tema dengan terminologi-terminologi seperti kemunkaran sosial, pembebasan, dosa-dosa kolektif, pluralisme, dan seterusnya. Kosa kata tersebut menggantikan kosa kata lama seperti takhayul, bid'ah, khurafat, *shirk*, Islam sebagai kebenaran tunggal dan sebagainya, yang digunakan oleh generasi lama.

Terinspirasi oleh gagasan pos-modernisme Islam dan metodologi studi Islam kontemporer, kelompok muda dalam JIMM mengembangkan sikap dan kajian kritis terhadap *corpus* pemikiran keagamaan Islam, termasuk yang berkembang dalam Muhammadiyah. Zuly Qodir menyatakan bahwa para pemikir JIMM melakukan “pembongkaran terhadap teks-teks suci yang telah ditafsirkan oleh generasi mujtahid atau mufti terdahulu.”²¹⁹ Selanjutnya, dia menegaskan:

Teks tersebut dijadikan objek tafsiran baru, sehingga tafsir atas teks yang telah ada tidak dijadikan sebagai agama baru yang disakralkan. Pembongkaran teks merupakan sebuah upaya sistematis untuk menghilangkan dominasi dan hegemoni atas tafsir kitab suci. Dekonstruksi terhadap teks dapat disebut sebagai perlawanan secara kultural atas tradisi ijtihad yang mandek. Pemahaman baru terhadap teks tersebut menjadi basis bagi tumbuhnya gerakan sosial baru yang lebih humanis, dan berorientasi kepada pembebasan kelompok tertindas.²²⁰

Proyek dekonstruksi yang dikembangkan oleh kelompok muda dalam JIMM memang terkesan ambisius dan berlebihan. Tidak saja cakupan dari proyek yang dicanangkan, tetapi juga dari produk-produk pemikiran keislaman yang dihasilkan, sebagian kalangan dalam Muhammadiyah menilainya sebagai telah

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

keluar dari *mainstream* Muhammadiyah. Sekalipun didukung oleh elite Muhammadiyah seperti Syafii Maarif, tetapi JIMM menghadapi reaksi tajam dari komunitas epistemik atau blok historis yang lain. Sebagian menganggap JIMM sebagai “anak haram” dan tidak layak memakai label Muhammadiyah dalam namanya. Sebagian lagi menyebut kelahiran JIMM sebagai “fenomena orang-orang kecewa” sehingga harus diwaspadai sebagai kelompok yang memanfaatkan Muhammadiyah demi kepentingan pribadi.²²¹

Dilihat dari basis sosial intelektual aktivis JIMM, sesungguhnya tidak ada yang terlalu istimewa. Secara sosial-intelektual, mereka muncul dari keluarga Muhammadiyah dan memperoleh pendidikan Muhammadiyah. Pendidikan tinggi mereka juga diperoleh dari perguruan tinggi agama, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau fakultas agama di perguruan tinggi Muhammadiyah. Karena itu, kajian yang mereka tekuni tidak jauh-jauh dari ilmu tafsir, hadith, filsafat Islam, dakwah, syari‘ah, dan tarbiyah. Namun demikian, pada pendidikan tingkat lanjut (pasca sarjana) mereka mendalami kajian-kajian keislaman multidisipliner dan kajian ilmu sosial yang membawa mereka berkenalan dengan teori-teori dan pendekatan-pendekatan ilmiah yang tidak konvensional. Distribusi geografis dari mana para aktivis JIMM berasal juga beragam, tidak hanya terpusat di Yogyakarta

²²¹ Ungkapan-ungkapan bahwa JIMM inkonstitusional misalnya dilaporkan oleh majalah *Tabligh* terbitan Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus PP Muhammadiyah edisi Maret 2004, dan Khalaqah Pusat Studi Muhammadiyah II, *Dialektika Muhammadiyah*, yang menghadirkan kalangan JIMM dengan kalangan Muhammadiyah konservatif puritan pada 9 Februari-15 April 2004. Zuly Qodir, *Islam Syariah vis-à-vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia*, 198.

atau Jakarta, tetapi juga mencakup kota-kota universitas lain, seperti Surakarta, Surabaya, Malang dan Gresik.²²²

Melalui serangkaian pertemuan yang diadakan sejak 2003 sampai 2006, JIMM telah merumuskan tiga pilar dari gerakan intelektual dan kultural yang dicanangkan, selain gagasan-gagasan yang dibicarakan secara kolektif melalui forum-forum pengkajian pemikiran keislaman yang mereka adakan. Tiga pilar tersebut adalah: hermeneutika, ilmu sosial kritis dan *the new social movement*.²²³

Dalam pandangan Moeslim Abdurrahman, praksisme merupakan ciri yang menonjol dari gerakan Muhammadiyah, tidak semata-mata intelektualisme atau apalagi tekstualisme. Karena itu, Moeslim Abdurrahman yang merupakan mentor intelektual JIMM menyatakan bahwa tiga pilar yang diusung oleh JIMM tersebut memiliki signifikansi sosial dan intelektual.²²⁴

Proyek intelektual yang utama dari JIMM adalah dekonstruksi (pembongkaran) realitas dan teks. Dekonstruksi realitas tersebut membutuhkan perangkat metodologis sebagai alat analisis untuk memproduksi dan mereproduksi makna yang terkandung dalam teks. Hermeneutika diadopsi sebagai perangkat analisis untuk menemukan makna-makna yang baru dari teks atau dari tafsir atas teks yang selama ini diklaim sebagai kebenaran tunggal. Hermeneutika tidak bermaksud menggantikan teks suci al-Qur'ān, tetapi hanya digunakan untuk mereproduksi makna-makna baru (*reproduction of new meanings*) yang lebih

²²² Cf. Biyanto, "Tafsir Sosial Ideologi Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah," *Salam Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial*, vol. 12 No. 2 (Juli-Desember 2009), 31-43.

²²³ Qodir, *Islam Syariah vis-à-vis Negara*, 197-198.

²²⁴ Moeslim Abdurrahman, "Ber-Muhammadiyah Secara Kritis," dalam *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKIS, 2005), 171-174.

sesuai dengan semangat al-Qur'ān itu sendiri dan semangat zaman. Hermeneutika tentu saja berbeda dari pendekatan tekstual atau skriptural.

Selain itu, dalam konteks Muhammadiyah, hermeneutika diperlukan untuk mengubah pendekatan skriptural yang selama ini begitu kental. Selain reproduksi makna-makna baru yang dimaksudkan untuk menghadirkan pemikiran yang “multivocal” dan pluralistik, produk-produk hermeneutika juga akan membantu Muhammadiyah melaksanakan praksis sosial yang menjadi karakteristiknya.²²⁵ Namun demikian, pendekatan hermeneutika ini mendapatkan respons sangat tajam dari kelompok yang mungkin dapat disebut sebagai neo-revivalis dalam Muhammadiyah. Seperti disebutkan di muka, hermeneutika dipandang sebagai metode yang identik dengan tradisi Kristiani yang memberontak tafsir kitab suci (Bibel).²²⁶

Di samping hermeneutika, kelompok JIMM mengembangkan pendekatan ilmu-ilmu sosial kritis. Penggunaan teori-teori sosial oleh banyak figur Muslim seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun dan Hassan Hanafi dapat dikatakan sangat membantu analisis masalah-masalah sosial yang dialami umat Muslim. Namun, dalam kerangka praksis transformasi dan emansipasi sosial yang dicanangkan oleh JIMM, kerangka teoretis dari ilmu sosial kritis menjadi lebih signifikan daripada teori-teori modernisasi yang justru mendukung keamanan sosial, ekonomi atau politik. Karena itu, konsep-konsep yang berasal dari Antonio Gramsci tentang *hegemony* dan *counter-hegemony* atau Paulo Freire yang

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Qodir, *Islam Syariah vis-à-vis Negara*, 197-198.

menekankan penyadaran kaum tertindas dan pembangunan teologi pembebasan menjadi referensi teoretis bagi JIMM.

Perangkat analisis dan teoretis tersebut di atas (hermeneutika dan ilmu sosial kritis) menjadi instrumen yang penting bagi model baru gerakan sosial (*the new social movement*). Menurut Moeslim, teologi Islam harus ditransformasikan dari yang bersifat spekulatif menjadi teologi pedagogis kemanusiaan, yang menyadarkan dan membebaskan kelompok tertindas (*mustaq'afīn*).²²⁷

Konstruksi pemikiran keagamaan kelompok intelektual muda ini tetap berangkat dari teks (al-Qur'ān), hanya saja interpretasi yang dihasilkan berbeda dari tafsir yang dianggap mapan oleh kalangan purifikasionis atau revivalis. Pemikiran-pemikiran yang dihasilkan melalui forum-forum *workshop* atau *tadarrus* pemikiran (menurut istilah JIMM) menggambarkan semangat kembali ke al-Qur'ān tetapi dengan penafsiran yang dianggap lebih relevan dengan zaman.

Hal ini dapat dilihat dari karya yang berjudul *Kembali Ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*, yang berisi kumpulan tulisan anak-anak muda yang tergabung dalam JIMM. Tulisan-tulisan yang terdapat dalam buku tersebut menggambarkan pemberontakan intelektual terhadap paradigma pemikiran yang ada, baik di kalangan Muslim pada umumnya, dan terutama di lingkungan Muhammadiyah.²²⁸ Jika generasi 'ulama terdahulu menyeru "Kembali kepada al-Qur'ān" melalui pembacaan yang cenderung tekstual, maka kelompok JIMM mengusung hermeneutika sebagai perangkat metode tafsirnya.

²²⁷ Moeslim Abdurrahman, "Ber-Muhammadiyah Secara Kritis," 171-174.

²²⁸ Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq (eds.), *Kembali Ke al-Qur'an Menafsir Zaman: Suara-Suara Kaum Muda Muhammadiyah* (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang Press, 2004).

Selain itu, dalam karya bersama tersebut terdapat tulisan-tulisan yang menggambarkan komitmen kritis dan pedagogis untuk membangun masyarakat yang berkeadilan yang dilandasi iman. Tulisan-tulisan lainnya juga menggambarkan reinterpretasi keberislaman orang-orang Muslim dewasa ini yang secara sederhana dikategorikan sebagai Muhammadiyah atau NU. Generasi baru ini tampaknya hendak melampaui batasan-batasan lama tersebut. Tentu saja, tidak ketinggalan tulisan-tulisan yang menggambarkan pandangan tentang pentingnya reorientasi dan revitalisasi Muhammadiyah sebagai gerakan sosial baru.²²⁹

Blok historis generasi baru pemikiran ini memaknai slogan “Kembali kepada al-Qur’ān” sebagai kerja intelektual yang tidak berorientasi kepada sumber otoritatif yang tertutup, dan bukan pula sekedar merekonstruksi sejarah masa lalu. Sebaliknya, slogan itu dimaknai sebagai melakukan dekonstruksi teks untuk mengembangkan dialog peradaban yang kini menantang umat Islam.

Zakiyuddin Baidhawiy (salah satu eksponen utama JIMM) menegaskan bahwa melalui pembacaan hermeneutis ide “kembali ke al-Qur’ān” niscaya akan menghasilkan beragam penafsiran, tidak semata-mata tafsir tunggal yang bersifat literal atau tafsir yang bercorak purifikasionis (pemurnian), seperti yang selama ini dianut oleh Muhammadiyah.²³⁰ Pendekatan hermeneutis mengimplikasikan adanya dialog antara *high tradition* dan *low tradition* dan antar berbagai

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Lihat Zakiyuddin Baidhawiy, “*Al-Ruju’ Ila al-Qur’an: Dari Kebebalan Fondasionalisme Menuju Pencerahan Hermeneutis*,” dalam *Kembali Ke al-Qur’an Menafsir Zaman: Suara-Suara Kaum Muda Muhammadiyah*, eds. Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang Press, 2004).

pendekatan, yang pada giliran berikutnya akan melahirkan “tafsir hibrida” yang lebih relevan dengan konteks tanpa membuang teks.²³¹

Produk penafsiran hermeneutis ditambah perspektif teori sosial kritis akan menjadi basis bagi agenda transformasi dan emansipasi sosial kaum *mustad'afīn* sebagai kategori sosial dan struktural. Slogan *al-ruju' ilā al-Qur'ān* dihidupkan kembali dalam konteks kapitalisme hegemonik sekarang ini yang mengancam ketakwaan sosial dan iman yang dilandasi *tawhīd* sosial bahwa ketimpangan sosial merupakan musuh utama Islam.

Dalam konteks ini, dapat dinyatakan bahwa pendekatan hermeneutika meniscayakan kritik terhadap kejumudan Muhammadiyah yang disebabkan oleh skripturalisme dan konservatisme, yang menjadikan Muhammadiyah semata-mata identik dengan panti yatim, gerakan zakat fitrah, atau gerakan sosial pendidikan. Dengan pendekatan hermeneutika kritis, tafsir baru terhadap makna al-Qur'ān akan menyediakan basis ideologis bagi perwujudan keadilan dan pembebasan kelompok masyarakat yang mengalami deprivasi sosial dan ekonomi.

Pemaparan yang dikemukakan di atas membawa pada kesimpulan bahwa corak intelektualisme yang direpresentasikan oleh blok historis baru ini tidak semata-mata liberal, dalam arti menekankan hak individu untuk melakukan penafsiran terhadap teks-teks suci. Liberalisme semata bertumpu pada kebebasan individu dalam menafsirkan teks suci tanpa harus terikat dengan penafsiran generasi terdahulu. Corak pemikiran liberal cenderung kepada substansi, tidak

²³¹ Ibid.

pada simbolisme formalistik. Liberalisme dibangun di atas prinsip penghormatan kepada kemanusiaan, kesetaraan dan kesederajatan.²³²

Sebaliknya, perspektif anti-liberal mementingkan simbol-simbol, identitas dan bentuk-bentuk eksternal, menekankan otentisitas sumber/kitab suci. Menurut perspektif anti-liberal, pemahaman keagamaan disebut otentik jika sesuai dengan pesan yang ada dalam teks ajaran kitab suci. Pemahaman atau pemikiran keagamaan tidak diletakkan dalam konteks sejarah, karena sejarah akan mengurangi otentisitas pemahaman ajaran (tekstual-skripturalistik).²³³

Sampai derajat tertentu, pemberian label “liberal” kepada blok historis ini mengandung kebenaran. Namun jika ditelaah lebih jauh dari kerangka teoretis dan orientasi praksis pada transformasi atau pembebasan *mustaq‘afin* melalui gerakan sosial baru (*new social movement*), maka kelompok ini melampaui liberalisme, dan lebih tepat disebut sebagai kelompok “liberal-transformatif.” Dalam perspektif ini, dapat dikatakan bahwa blok historis ini merupakan kesinambungan epistemik dari “Islam transformatif” model Moeslim Abdurrahman. Namun, jika dilihat dari perspektif blok historis yang bercorak purifikasionis atau revivalis ortodoks, maka corak pemikiran ini merefleksikan diskontinuitas epistemik.

²³² Cf. Zainuddin Maliki, “Respons Muhammadiyah Terhadap Radikalisme dan Liberalisme,” *Suara Muhammadiyah*, No. 4, th. ke-89 (16-29 Februari 2004), 36-37.

²³³ Ibid. Ketegangan antara dua tendensi ini, menurut Zainudin Maliki, melahirkan perspektif konstruksionisme, yang memahami teks suci maupun konteks sejarah secara interaktif.

E. Kontinuitas dan Diskontinuitas Religio-Intelektual: Sebuah Asesmen

1. Tema-Tema Pemikiran

Pembahasan terdahulu telah menggambarkan dengan jelas terjadinya pergeseran (*shift*) atau transformasi (*transformation*) dalam beberapa wilayah dan tema pemikiran keagamaan, seperti teologi (*'aqīdah*), *fiqh* dan metodologi pemikiran Islam, politik dan relasi antar-agama (isu pluralisme). Wilayah-wilayah pemikiran keagamaan tersebut menjadi perhatian dari kaum 'ulama dan intelektual dalam Muhammadiyah sejak awal sampai masa kontemporer. Hal ini terkait dengan ciri persyarikatan sebagai gerakan dakwah dan sosial yang memerlukan adanya landasan religio-intelektual.

Dalam ranah teologi atau *'aqīdah*, pada periode kontemporer timbul wacana tentang pentingnya merekonstruksi ajaran *tawhīd* dan mengaitkannya dengan tantangan sosial yang nyata dalam masyarakat modern. Timbulnya pemikiran tentang *tawhīd* sosial merefleksikan adanya usaha intelektual untuk melakukan reformulasi doktrin *tawhīd* yang pada masa-masa sebelumnya cenderung dipahami dalam pengertian teologi klasik.

Prinsip *tawhīd* di kalangan pemikir Muhammadiyah kontemporer, seperti Amien Rais dan Moeslim Abdurrahman, direkonstruksi dan diletakkan dalam dimensi sosial dalam bentuk gagasan "*tawhīd* sosial." Lebih lanjut, doktrin *tawhīd* dipahami sebagai suatu pandangan teologis yang berimplikasi pada terjadinya perubahan atau transformasi ke arah struktur masyarakat yang adil, terbebas dari hegemoni dan eksploitasi oleh kelompok yang kuat atas kelompok yang lemah.

Penafsiran *tawhīd* dalam makna teologi transformatif ini dapat dikaitkan dengan wacana global tentang teologi pembebasan yang muncul dari lingkungan Kristiani di Amerika Latin sebagai alat perlawanan terhadap struktur sosial yang kapitalistik. Gagasan teologi transformatif juga dapat dikaitkan dengan gagasan tentang Islam Kiri yang diajukan oleh Hassan Hanafi, sekalipun terhadap isu ini terdapat pandangan kritis dari beberapa individu pemikir Muhammadiyah, seperti Amien Rais dan Yunahar Ilyas, seperti disebutkan dalam bagian terdahulu.

Ketidaksetujuan sebagian kelompok dalam Muhammadiyah terhadap pengaruh yang berasal dari luar tradisi Islam mencerminkan respons pemikiran revivalisme yang mengusung gagasan kembali kepada konsep *tawhīd* yang dinilai otentik dari ajaran Islam. Ini disebabkan teologi transformatif dinilai mendapatkan pengaruhnya dari pemikiran Marxis atau tradisi teologi Kristiani. Penolakan terhadap konsep ini menunjukkan kontinuitas dari pandangan tentang '*aqīdah* Islam yang murni, yang tidak bercampur dengan heterodoksi, seperti bid'ah dan khurafat, dan dalam konteks kontemporer, yang bebas dari paham liberalisme, Marxisme dan Kristen. Pandangan teologis semacam ini tampak secara implisit dalam dokumen resmi tentang *Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah*,²³⁴ yang merupakan tafsir ortodoksi terhadap teks-teks l-Qur'ān. Teologi revivalisme dapat disebut sebagai diskontinuitas epistemik dari teologi transformatif.

Namun demikian, teologi transformatif dipandang sebagai kontinuitas historis dari teologi sosial (*social theology*) yang dikembangkan oleh Dahlan pada periode formatif. Jika pada masa Dahlan teologi sosial diarahkan untuk

²³⁴ Hasil Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta (2000) tentang *Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah* (Surabaya: Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur dan UMM, 2001).

membebaskan umat Islam dari belenggu keterbelakangan akibat kolonialisme, maka teologi transformatif kontemporer berorientasi kepada pembebasan kaum lemah yang tertindas dari belenggu dominasi struktur masyarakat kapitalis yang eksploitatif.

Sementara itu, dalam ranah metodologi pemikiran keagamaan, pengadopsian prinsip epistemologi yang diformulasikan oleh al-Jābirī (*bayānī*, *burhānī*, *irfānī*) oleh individu pemikir Muhammadiyah seperti Amin Abdullah kemudian menjadi bagian tak terpisahkan dari metodologi yang digunakan oleh Muhammadiyah, terutama setelah Muktamar ke-44 di Jakarta (2000). Hal ini mencerminkan terjadinya transformasi dalam metodologi pemikiran, karena pengaruh wacana keislaman pada level global yang dikemukakan oleh al-Jābirī. Inti dari pengadopsian metodologi tersebut ialah gagasan untuk mengembangkan pendekatan ilmiah multidisipliner yang terpadu dan sirkular dalam memahami dan menafsirkan teks dan doktrin Islam. Gagasan ini merupakan respons terhadap menguatnya kecenderungan tekstual dan skriptural (kelompok revivalis) dalam pemahaman agama yang mengakibatkan terjadinya kemandekan intelektual.

Di samping itu, timbulnya gagasan tentang pentingnya reinterpretasi warisan religio-intelektual Islam dan Muhammadiyah dengan pendekatan kritis-hermeneutis tampaknya mendapatkan inspirasi dari apa yang dilakukan oleh ilmuwan Muslim dunia, seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd,²³⁵ yang menawarkan hermeneutika sebagai pendekatan dalam menafsirkan ajaran Islam. Hermeneutika dianggap sebagai pendekatan yang mampu menghadirkan nilai Islam secara lebih

²³⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

kontekstual dengan problem-problem kemasyarakatan dan kemanusiaan kontemporer. Gagasan-gagasan yang bersifat metodologis tersebut bercorak liberal dan intelektualistik karena menempatkan pendekatan rasional sangat sentral dalam kerangka penafsiran teks dan doktrin Islam.

Lebih jauh, pendekatan hermeneutika kemudian dikembangkan tidak semata-mata demi kebebasan intelektual itu sendiri, tetapi dikombinasikan dengan pendekatan ilmu sosial kritis yang ditawarkan oleh pemikir seperti Moeslim Abdurrahman dan “murid-murid”-nya dalam kelompok JIMM sebagai komunitas epistemik baru. Pendekatan kritis tersebut digunakan sebagai alat untuk melahirkan penafsiran Islam yang bersifat pedagogis dan transformatif. Pemikiran transformatif ini muncul dari konteks konfigurasi sosial dan ekonomi yang dinilai tidak adil sebagai akibat hegemoni kapitalisme global terhadap kelompok masyarakat yang tertindas (*mustad‘afīn*), dan, dalam konteks Indonesia, sebagai akibat dari kebijakan yang diskriminatif terhadap kelompok marginal.

Dari sini dapat dilihat adanya kontinuitas dari penekanan Dahlan pada akal (*rasio*) sebagai alat mencapai pengetahuan tertinggi dan pendekatan terbuka dalam *ijtihād* Mas Mansur dalam bentuk pendekatan rasional (*burhānī*), hermeneutika dan ilmu sosial kritis pada periode kontemporer. *Ijtihād* dalam konteks ini tidak dimaknai semata-mata berkaitan dengan masalah *‘ibādah*, tetapi juga terutama berkenaan dengan realitas dan tantangan sosial yang nyata dan baru.

Namun demikian, tendensi rasional dan hermeneutis-kritis tersebut harus berhadapan dengan tendensi ortodoksi-skripturalistik yang menolak pengaruh-pengaruh yang berasal dari luar tradisi Islam dan Muhammadiyah. Karena itu,

tendensi revivalis ini di satu pihak merupakan diskontinuitas dari pemikiran kritis hermeneutis, dan di pihak lain merupakan kontinuitas dari warisan pemikiran keagamaan yang menekankan pentingnya kembali kepada sumber Islam (al-Qur'ān dan al-Sunnah) secara tekstual, seperti diusung 'ulama Muhammadiyah periode pertengahan.

Sementara itu, pada ranah pemikiran religio-politik, Islam tidak lagi dipahami oleh pemikir kontemporer dalam pengertian ideologis, seperti 'ulama Muhammadiyah pada dekade 1940-an dan 1950-an. Pemikiran yang cenderung substantif (dan alokatif) menyangkut relasi agama dan negara atau Islam dan politik pada periode kontemporer meniscayakan posisi Islam lebih sebagai agama yang menjadi sumber nilai moralitas dan etika dalam kehidupan politik dan kenegaraan. Secara implisit, kaum intelektual Muhammadiyah berpandangan bahwa Islam sejalan dengan prinsip-prinsip negara modern, seperti demokrasi, dan dalam konteks ideologi Pancasila Islam dipahami mengandung prinsip moral kemanusiaan dan keadilan.

Tampaknya, para pemikir Muhammadiyah pada periode kontemporer tidak menghabiskan energi intelektual mereka untuk merumuskan konsep negara Islam seperti yang pernah dilakukan oleh generasi Muhammadiyah pada awal periode pertengahan. Dalam konteks ini, dapat dinyatakan terjadinya diskontinuitas dari masa sebelumnya. Namun penting dicatat, terjadinya diskontinuitas ini merupakan keniscayaan historis karena adanya konteks sosial politik yang berbeda. Pada periode pertengahan, perdebatan tentang dasar negara membuka peluang bagi munculnya gagasan yang beragam tentang ideologi

negara, termasuk Islam, karena konteks politik yang berkembang ketika itu memungkinkan timbulnya pemikiran religio-politik yang cenderung formalistik dan ideologis.

Namun demikian, sejalan dengan perubahan konfigurasi sosial politik kontemporer, tendensi formalisme-ideologis kehilangan signifikansinya dan digantikan oleh tendensi yang lebih substansialis dalam struktur politik negara demokrasi. Tendensi ini secara longgar dapat disebut sebagai “politik alokatif.” Dalam perdebatan tentang asas Pancasila pada dekade 1980-an, ‘ulama dan pemikir Muhammadiyah pada akhirnya lebih berpikir substansialis, tidak formalistik. Sedangkan dalam wacana yang diusung oleh kelompok “Islam Politik” tentang perlunya kembali ke Piagam Jakarta setelah terjadinya perubahan politik pada 1998, sebagian besar pemikir Muhammadiyah menganggapnya sebagai kemunduran politik (*political setback*), seperti dinyatakan oleh Ahmad Syafii Maarif. Pandangan religio-politik yang substansialis dan alokatif merupakan diskontinuitas dari pandangan religio-politik yang cenderung formalistik pada periode pertengahan (Ki Bagus Hadikusuma dan Abdul Kahar Muzakkir).

Tema pemikiran yang memunculkan perdebatan dalam Muhammadiyah ialah soal pluralisme keagamaan (*religious pluralism*). Wacana ini muncul pada lingkungan yang lebih luas, dan masuk ke dalam Muhammadiyah sebagai isu yang diperdebatkan. Namun demikian, pandangan tentang pluralisme keagamaan sebetulnya telah muncul sebelum isu tersebut menghangat dalam satu dekade terakhir. Seperti disebutkan terdahulu, pemikiran inklusif yang menyatakan bahwa

agama-agama di luar Islam mengandung kebenaran pernah dikemukakan oleh Azhar Basyir pada awal dekade 1990-an. Dengan kata lain, kebenaran sebetulnya dapat ditemukan pada agama-agama di luar Islam, meskipun Azhar Basyir tetap meyakini Islam sebagai agama yang diridhai oleh Allah. Pandangan demikian mencerminkan posisi inklusif dari sebagian individu ‘ulama Muhammadiyah.

Pemikiran inklusif tersebut menjadi akar dari pandangan pluralis di kalangan sebagian intelektual Muhammadiyah kontemporer. Menguatnya wacana pluralisme dalam Muhammadiyah juga tidak dapat dipisahkan dari keterlibatan sebagian pemikir Muhammadiyah dalam dialog antar agama. Sebagai suatu keniscayaan historis dan sosiologis, pluralisme keagamaan dimaknai oleh beberapa intelektual seperti Amin Abdullah dan Abdul Munir Mulkan sebagai mencakup pengakuan terhadap adanya kebenaran dan keselamatan yang dimiliki oleh penganut agama lain di luar Islam. Karena itu, tidak dimungkinkan adanya klaim kebenaran dan keselamatan (*truth claim* dan *salvation claim*).²³⁶

Pandangan pluralis semacam ini muncul dalam dokumen “setengah resmi” yang dihasilkan oleh penulis yang terlibat dalam penyusunan tafsir tematik tentang hubungan sosial antar umat beragama. Dalam tafsir yang dihasilkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam tersebut tampak penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan hubungan antar agama dan umat beragama yang mencerminkan pemahaman yang inklusif dan bahkan pluralis.

²³⁶ Lihat Biyanto, “Pluralisme Keagamaan Dalam Perspektif Kaum Muda Muhammadiyah,”; Paradana Boy, “In Defence of Pure Islam.” Lihat pula Imron Nasri (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005). Karya ini berisi kumpulan tulisan anak-anak muda Muhammadiyah khususnya tentang wacana pluralisme dan liberalisme dalam Muhammadiyah.

Tendensi pemikiran ini dapat disebut sebagai liberal, atau -meminjam istilah Hilman Latif- “post-puritanisme.”²³⁷

Namun demikian, pemikiran tentang pluralisme keagamaan yang dianggap mendapatkan pengaruh dari tradisi liberal atau Kristiani ini mendapatkan respons sangat tajam dari kalangan pemikir (eksklusif) yang menolak paham pluralisme. Beberapa pemikir, seperti Yunahar Ilyas dan Mustafa Kamal, sebagaimana telah dipaparkan terdahulu, menegaskan bahwa paham pluralisme agama tidak sejalan dengan paham keagamaan yang dianut oleh Muhammadiyah. Menurut mereka, Islam adalah agama yang paling benar dan diridloi oleh Allah, dan merupakan satu-satunya jalan keselamatan.²³⁸ Dialektika pemahaman tentang pluralisme mencerminkan diskontinuitas epistemik dalam Muhammadiyah kontemporer.

Mengikuti model analisis yang digunakan oleh sarjana-sarjana seperti Voll, Benda, Foucault, dan Abu-Rabi’,²³⁹ pembahasan yang telah dilakukan pada bab-bab terdahulu dengan jelas mengkonfirmasi bahwa terjadinya kontinuitas dan diskontinuitas pemikiran keagamaan dapat dikaitkan dengan adanya pergeseran sosial intelektual dan genealogi pengetahuan keagamaan, timbulnya wacana intelektual global, dimensi-dimensi budaya lokal dan dinamika internal ajaran Islam itu sendiri dalam konteks tantangan modernitas.

Pertama, pergeseran basis sosial intelektual di kalangan ‘ulama dan pemikir Muhammadiyah mengakibatkan timbulnya perbedaan genealogi

²³⁷ Latief, “Post-Puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002.”

²³⁸ Lihat Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (eds.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respons Terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005).

²³⁹ Lihat kerangka teoretis yang diuraikan dalam Bab I tentang kontinuitas dan perubahan (Benda dan Voll), diskontinuitas (Foucault), dan faktor ideologi dalam sejarah intelektual (Abu-Rabi’).

pengetahuan yang mereka miliki, dari satu generasi ke generasi berikutnya, dan antara satu komunitas epistemik dan komunitas epistemik yang lain pada *epoch* sejarah yang sama.

Generasi intelektual Muhammadiyah pada fase kontemporer berasal dari basis epistemik yang beragam. Sebagian besar elite yang berpengaruh dalam tradisi religio-intelektual pada masa kontemporer adalah kaum sarjana yang memperoleh pendidikan tinggi yang menekuni pengetahuan agama atau non-agama, atau kombinasi keduanya. Bahkan sebagian dari mereka merupakan produk pendidikan Barat. Mereka menawarkan pendekatan yang baru dalam tradisi pemikiran keagamaan setelah melihat kecenderungan konservatisme intelektual dalam Muhammadiyah yang berlangsung sampai akhir 1980-an, dan bahkan berlanjut pada periode kontemporer.

Sebagai komunitas epistemik baru, yang dapat disebut sebagai liberal atau liberal transformatif, kaum intelektual tersebut mengkombinasikan pengetahuan keagamaan dengan tradisi kesarjanaan modern berikut perangkat metodologisnya untuk melakukan reinterpretasi dan redefinisi terhadap konsep-konsep yang selama ini menjadi “trade mark” Muhammadiyah, seperti *tawhīd*, *tajdīd*, dan *ijtihād*. Komunitas epistemik tersebut memberikan pemaknaan dan penafsiran baru terhadap konsep-konsep tersebut, dan mengajukan perangkat metodologis yang baru. Gagasan tentang kembali ke al-Qur’ān dan al-Ḥadīth, misalnya, dimaknai tidak dalam pendekatan tekstual atau skriptural, tetapi dengan pendekatan rasional, kritis dan hermeneutis.

Namun demikian, kelompok ini bukan merupakan realitas tunggal, karena terdapat komunitas epistemik yang mencakup sarjana berlatarbelakang pendidikan keagamaan yang berorientasi pada konservasi warisan religio-intelektual ‘ulama Muhammadiyah periode pertengahan. Komunitas epistemik ini melacak genealogi religio-intelektualnya kepada ‘ulama purifikasionis. Pada titik ini, asal-usul atau genealogi religio-intelektual yang berbeda di kalangan pemikir atau ‘ulama Muhammadiyah menjadi faktor yang mempengaruhi timbulnya komunitas epistemik yang beragam, dan realitas ini menjadi penyebab terjadinya kontinuitas dan diskontinuitas religio-intelektual dalam pengertian epistemik.

Kedua, dimensi dan tradisi lokal dapat menjadi faktor terjadinya transformasi pemikiran dan wawasan keagamaan. Hal ini tampak dalam timbulnya pemikiran tentang dakwah kultural sebagai respons terhadap penilaian yang diberikan oleh kalangan luar bahwa Muhammadiyah cenderung resisten terhadap budaya lokal.²⁴⁰ Di satu pihak, penilaian tersebut memperoleh justifikasi historis dari kuatnya orientasi purifikasionisme dalam Muhammadiyah, terutama sejak 1930-an sampai 1980-an. Namun di pihak lain, pemikiran tentang dakwah kultural mencerminkan kesinambungan sejarah dan merupakan reafirmasi dari pemikiran Dahlan yang cenderung inklusif terhadap tradisi dan budaya lokal.²⁴¹

Pemikiran tersebut tercermin dalam strategi Dahlan dalam menyebarkan ide-ide keagamaan reformis dengan pendekatan kultural secara evolusioner. Sebagaimana dinyatakan Benda, Jawa termasuk wilayah yang mengalami proses Islamisasi kurang mendalam karena masih kuatnya warisan kultural Hindu atau

²⁴⁰ Lihat Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Dakwah Kultural Muhammadiyah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004).

²⁴¹ *Ibid.*, 9.

Budha yang bertahan, atau teradopsi dalam kehidupan umat Islam. Hal ini berbeda dari Islamisasi yang berlangsung di wilayah Aceh, Minangkabau (Sumatra Barat) dan Banten (Jawa Barat) yang meninggalkan pengaruh mendalam terhadap kesadaran sosial dan keagamaan penganutnya.²⁴²

Fakta sosial dan kultural ini mempengaruhi corak gerakan Islam yang lahir di kawasan-kawasan tersebut. Jika di wilayah luar Jawa, model keagamaan cenderung kaku secara doktrinal, maka di Jawa –seperti Yogyakarta- Islam menampilkan wajah yang lebih adaptasionis dan tidak agresif. Tendensi adaptasionis secara kultural juga ditunjukkan oleh orang-orang Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta yang digambarkan oleh Nakamura sebagai mengadopsi budaya lokal, yang tidak bertentangan dengan prinsip ‘*aqīdah* murni yang dianut Muhammadiyah. Dalam konteks ini, kontinuitas budaya lokal dibarengi dengan proses reislamisasi yang berlangsung secara terus menerus.²⁴³

Ketiga, pemaparan historis pada bab-bab terdahulu juga menunjukkan bahwa wacana religio-intelektual pada level global juga dapat mempengaruhi kontinuitas dan diskontinuitas pemikiran. Jika pada periode formatif gagasan-gagasan keagamaan ‘Abduh membentuk corak rasionalistik pada pemikiran Dahlan, maka pada periode setelah Dahlan perkembangan dan kebangkitan Wahhābiyyah di Arabia dipandang mempengaruhi munculnya orientasi purifikasionis dalam Muhammadiyah. Hal ini ditambah dengan tendensi radikalisme politik akibat kebijakan kolonial dan menguatnya penetrasi Kristen.

²⁴² Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945* (The Hague: van Hoeve, 1958), 12.

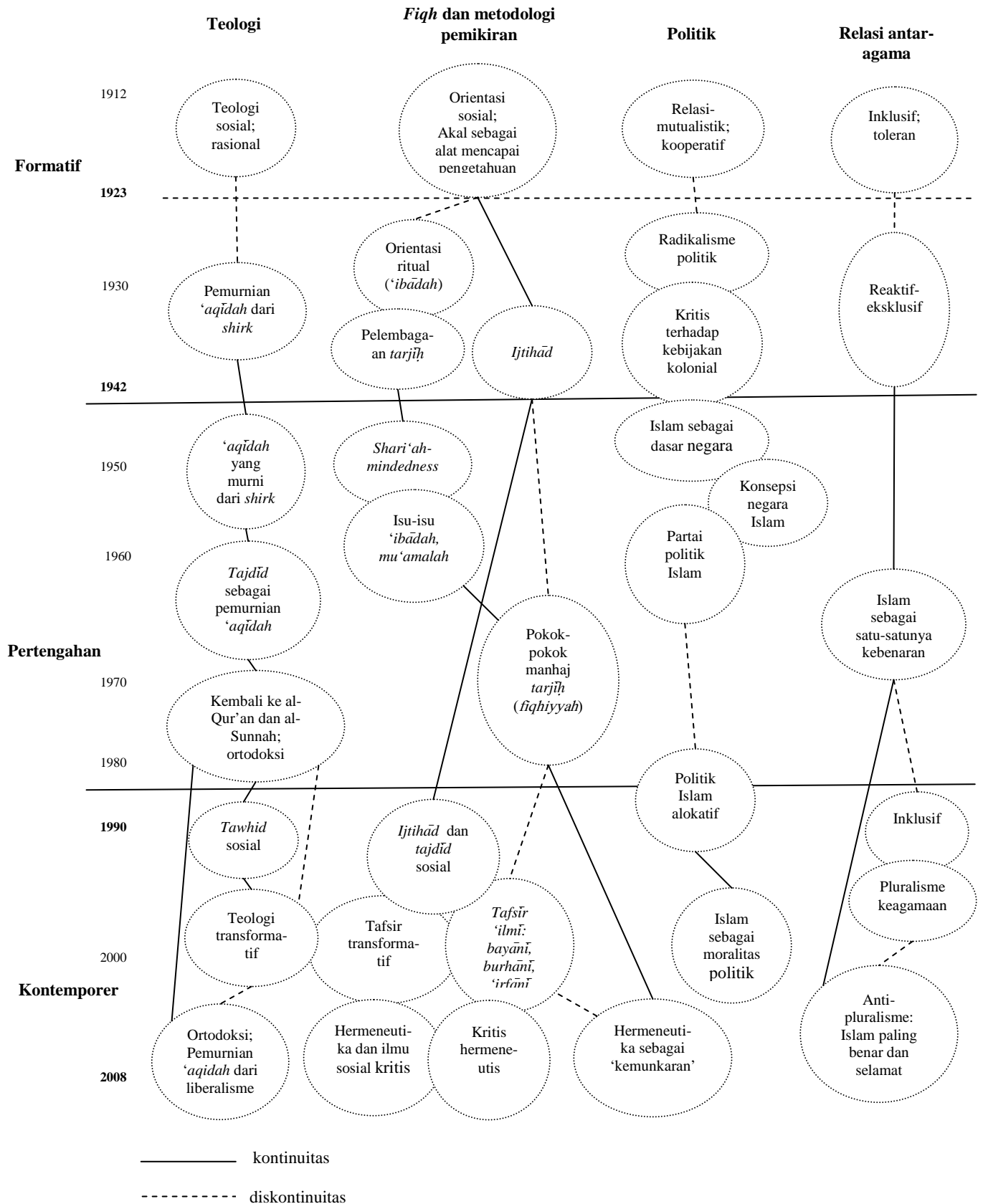
²⁴³ Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin: Studi tentang Pergerakan Muhammadiyah di Kotagede Yogyakarta*, terj. Yusron Asrofi (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

Dalam konteks kontemporer, wacana global tentang isu-isu seperti sekularisasi, liberalisme dan pluralisme menjadi *prelude* bagi pengadopsian gagasan-gagasan tersebut ke dalam sistem pemikiran atau kerangka metodologis yang digunakan untuk menafsirkan doktrin Islam, di satu pihak. Sedangkan di pihak lain, konteks global tersebut juga menjadi argumen bagi kelompok revivalis untuk menolak pengaruh pemikiran dan metodologi yang berasal dari luar tradisi keserjanaan Islam yang dinilai otentik dan ortodoks. Dalam hal ini, kontinuitas dan diskontinuitas epistemik merupakan kenyataan yang tidak dapat dihindari.

Keempat, dinamika internal ajaran Islam berhadapan dengan tantangan modernitas juga merupakan faktor penting terhadap terjadinya kontinuitas dan diskontinuitas. Prinsip universalitas ajaran Islam menyiratkan terbukanya peluang untuk melakukan interpretasi dan reinterpetasi terhadap doktrin Islam sejalan dengan kebutuhan masyarakat modern. Jika pada masa Mas Mansur terdapat pandangan tentang aspek-aspek yang dapat berubah (*mutaghayyirāt; qābil li al-taghayr*), maka pada periode kontemporer pandangan tersebut dimaknai sebagai keharusan untuk melakukan penafsiran ulang terhadap teks-teks Islam dengan pendekatan yang lebih kontekstual, seperti hermeneutika dan ilmu sosial kritis.

Kontinuitas dan diskontinuitas tema-tema pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah digambarkan dalam bagan berikut:

Bagan 1:
Kontinuitas dan Diskontinuitas Tema-Tema Pemikiran Keagamaan



2. Kontinuitas dan Diskontinuitas Blok Historis dan Komunitas Epistemik

Pembahasan terdahulu secara implisit menghasilkan tesis utama disertai ini: dinamika pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah melibatkan proses kontinuitas dan diskontinuitas epistemik. Watak dasar pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah awal yang bercorak reformis dan rasionalistik mengalami transformasi menuju purifikasionisme dan skolastisisme pada periode pertengahan. Namun, tendensi “proto-liberal” telah muncul sejak perkembangan awal Muhammadiyah, seperti tampak pada figur Mas Mansur yang dapat disebut sebagai pemikir proto-liberal. Mas Mansur dapat disebut berdimensi ganda.

Sejalan dengan dinamika sosial dan intelektual, pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah mengalami proses institusionalisasi dan ideologisasi. Dalam fakta historisnya, dengan kuatnya pengaruh kaum ‘ulama yang cenderung skolastik pada periode pertengahan Muhammadiyah, tendensi purifikasionisme untuk jangka waktu lama mendominasi wacana keagamaan, sampai munculnya tendensi liberal pada periode kontemporer. Corak liberal direpresentasikan antara lain oleh Syafii Maarif, Munir Mul Khan dan Amin Abdullah.

Kecenderungan liberal dalam pemikiran keagamaan ini mendapatkan respons kritis dari kelompok yang dapat disebut sebagai neo-revivalis (ortodoks) yang merupakan kontinuitas dari tendensi purifikasionisme awal. Pemikir-pemikir Muhammadiyah yang bercorak neo-revivalis, misalnya Yunahar Ilyas, Syamsul Hidayat dan sampai taraf tertentu Asjmunir Abdurrahman, tidak sependapat dengan pemikiran keagamaan bercorak liberal, dan menegaskan urgensi kembali kepada warisan pemikiran keagamaan generasi Muhammadiyah sebelumnya yang

bercorak pemurnian (purifikasionis), atau dogmatis-juristik (skolastik). Kalangan neo-revivalis dalam Muhammadiyah menolak hermeneutika dan ilmu-ilmu sosial kritis dalam penafsiran al-Qur'ān. Hermeneutika dinilai oleh komunitas epistemik neo-revivalis sebagai metode penafsiran yang mengandung “kemunkaran.”

Dalam sejarah intelektual Muhammadiyah, proses institusionalisasi pemikiran juga mengalami hambatan prosedural dan epistemologis. Dalam wacana tentang pluralisme keagamaan (seperti tertuang dalam *Tafsir Tematik Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*), terdapat kontroversi terutama di kalangan orang-orang Muhammadiyah, antara yang mendukung gagasan pluralisme keagamaan dan implikasi-implikasi yang menyertainya dan yang menolak sama sekali gagasan pluralisme keagamaan.

Karya tafsir tersebut sesungguhnya dihasilkan oleh lembaga resmi Muhammadiyah, yaitu Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Namun, karena topik yang dibicarakan tergolong kontroversial dan pandangan-pandangan yang tertuang dalam buku tersebut juga mengundang perdebatan teologis, maka banyak reaksi yang timbul terhadap tafsir yang dinilai liberal tersebut. Di sinilah terjadi tarik-menarik pemikiran, antara tendensi revivalisme-ortodoksi dan tendensi liberal. Tampak di sini bahwa kalangan elite saling memperebutkan hegemoni religio-intelektual dalam Muhammadiyah.

Respons sebagian elite Muhammadiyah terhadap tendensi pemikiran Islam liberal memiliki kemiripan dengan reaksi yang ditunjukkan oleh kaum revivalis pasca-modern (istilah Fazlur Rahman) terhadap pengaruh pemikiran modern Barat, baik kandungan intelektual maupun metodologinya, yang dianggap tidak

kompatibel atau bahkan bertentangan dengan Islam. Corak pemikiran ini mengkritisi gagasan-gagasan yang diadopsi dari pemikiran modern Barat (filsafat sosial) yang dinilai tidak memiliki landasan etik dan filosofis dari ajaran agama dan karena itu dinilai sekular. Bagaimanapun respon terhadap sebuah produk pemikiran keagamaan, karya religio-intelektual tersebut tetap menggambarkan dinamika pemikiran keagamaan di kalangan ‘ulama atau pemikir keagamaan Muhammadiyah, dan hal itu merupakan bagian yang terpisahkan dari sejarah intelektual Muhammadiyah.

Namun demikian, generasi baru pemikiran Islam tidak hanya bercorak liberal sebagai kelanjutan dari reformisme awal yang dianut oleh Dahlan, tetapi juga bercorak “liberal yang liberatif” atau transformatif. Corak ini tidak berhenti pada dimensi intelektual *per se*, melainkan juga menterjemahkannya dalam bentuk gerakan sosial baru (*the new social movement*), dengan hermeneutika dan ilmu sosial kritis sebagai perangkat metodologisnya. Corak pemikiran keagamaan transformatif yang direpresentasikan oleh Moeslim Abdurrahman dan komunitas epistemiknya dapat dipandang sebagai kontinuitas dari pemikiran keagamaan Dahlan, tetapi dengan landasan intelektual dan metodologi yang berbeda, karena tantangan dari struktur sosial dan politik yang berbeda, meskipun dengan semangat teologis yang sama, yaitu teologi transformatif.

Dari perspektif pemikiran revivalisme atau neo-revivalisme (keduanya dapat disebut mewakili ‘ortodoksi’), gagasan keagamaan liberal dan transformatif merupakan diskontinuitas karena terdapat perbedaan epistemik dan metodologis yang tajam vis-à-vis tendensi revivalis-ortodoks. Oleh pendukungnya, ortodoksi

yang menghasilkan puritanisme dipandang dapat memberikan kontribusi terhadap vitalitas ajaran-ajaran keagamaan dalam kaitannya dengan praktik keagamaan populer yang dalam beberapa aspek mengarah kepada *shirk*. Purifikasionisme membersihkan ajaran Islam dari gelombang popularisasi praktik keagamaan atau merambahnya kecenderungan penyimpangan ‘*aqīdah* di satu pihak, dan di pihak lain menghadang kecenderungan liberalisme dalam pemikiran keagamaan secara eksekif (berlebihan).

Dalam konteks ini, dialektika antara beragam tendensi religio-intelektual tidak dapat dihindari. Bahkan, persaingan antara kalangan elite, baik *governing* maupun *non-governing*, dalam memperebutkan hegemoni religio-intelektual dalam Muhammadiyah menjadi keniscayaan. Masing-masing corak pemikiran membentuk komunitas epistemik dan blok historis yang mengembangkan tema-tema pemikiran dan metodologi yang berbeda antara satu dan lainnya.

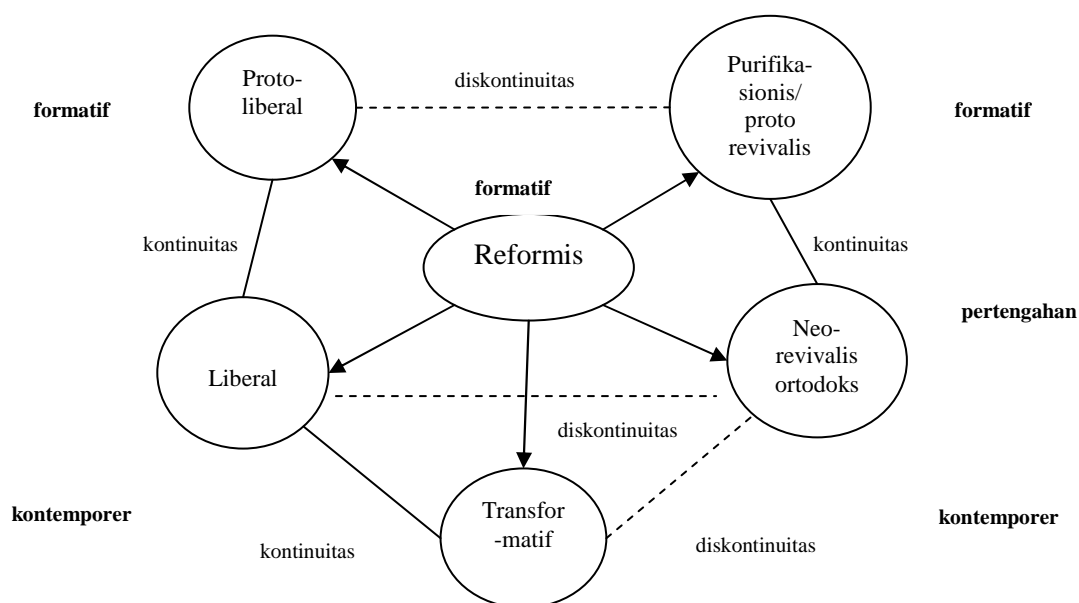
Secara historis-sosiologis, terdapat kecenderungan bahwa pemikiran keagamaan yang diproduksi oleh elite yang berada dalam struktur kepemimpinan lebih banyak diadopsi sebagai pemikiran formal Muhammadiyah, atau menjadi pemikiran *mainstream*, dari pada pemikiran keagamaan yang dihasilkan oleh elite intelektual yang tidak memegang posisi strategis dalam Muhammadiyah. Kesimpulan ini terutama disandarkan pada bukti historis yang menunjukkan bahwa elite ‘ulama yang menjadi referensi *mainstream* mewarnai dokumen-dokumen resmi yang memuat pemikiran keagamaan Muhammadiyah, baik di bidang teologi, juristik (*fiqh*) maupun politik.

Namun, sebagaimana pernah ditegaskan, kontinuitas dan diskontinuitas yang terjadi dalam pemikiran keagamaan Muhammadiyah tidak semata-mata bersifat kronologis (diakronis), tetapi juga berkaitan dengan tumbuhnya beragam komunitas epistemik atau blok historis pada saat yang bersamaan. Pada periode yang sama, masing-masing corak pemikiran keagamaan --purifikasionis atau revivalis ortodoks, liberal, dan transformatif-- membentuk blok historis atau komunitas epistemik sendiri-sendiri yang mengembangkan pemikiran keagamaan tertentu, sumber pengetahuan yang berbeda, dan metodologi yang berbeda pula. Blok liberal dan blok transformatif dapat berbagi pengetahuan dan kerangka metodologis, karena blok yang disebut terakhir mendapatkan inspirasinya dari yang pertama. Karena itu, keduanya berbeda dalam corak dan metodologi pemikiran dari blok revivalis-ortodoks.

Singkatnya, perbedaan-perbedaan tersebut merupakan keniscayaan historis dalam perkembangan religio-intelektual Muhammadiyah, dan itu menggambarkan kontinuitas dan diskontinuitas yang bersifat epistemik, tidak semata-mata diakronis-kronologis.

Kontinuitas dan diskontinuitas blok historis dan karakteristik atau tema pemikiran keagamaan dari masing-masing komunitas epistemik dan blok historis dalam sejarah intelektual Muhammadiyah digambarkan dalam bagan dan tabel berikut:

Bagan 2:
Kontinuitas dan Diskontinuitas Antar
Blok Historis Pemikiran Keagamaan Dalam Muhammadiyah



Tabel 5:
Blok Historis, Karakteristik/Tema Pemikiran dan Representasi

| Blok Historis | Karakteristik/Agenda Pemikiran | Representasi |
|------------------------------------|---|--|
| Reformis | rasionalistik; pluralistik; spiritualistik | Ahmad Dahlan |
| Purifikasi-sionis; proto-revivalis | pemurnian atau pembersihan 'aqīdah dari <i>shirk</i> dan bid'ah; orientasi skolastik (dogmatis dan juristik); politik/negara Islam | Mas Mansur*; Ki Bagus Hadikusuma; A.R. Fakhruddin; Djarnawi Hadikusuma |
| Proto-liberal | <i>ijtihād</i> ; <i>qiyās</i> ; <i>qābil li al-ziyādah wa al-nuqṣān</i> ; kebebasan penuh untuk menafsirkan Islam sesuai kepentingan publik (<i>ḥasb al-maṣāliḥ</i>) | Mas Mansur* |
| Neo-revivalis-ortodoks | orientasi dogmatis-juristik; pemurnian; kritik terhadap liberalisme dan pluralisme; kritik terhadap hermeneutika | Azhar Basyir; Asjmuni Abdurrahman; Amien Rais; Yunahar Ilyas |
| Liberal | perluasaan area <i>tajdīd</i> dan <i>ijtihād</i> ; <i>qābil li al-taghyīr wa al-niqās</i> ; kritis-hermeneutis; reinterpretasi teks; pluralisme; Islam sebagai moralitas publik/politik | Ahmad Syafii Maarif; Amin Abdullah; Abdul Munir Mul Khan |
| (Liberal-liberatif)-Transformatif | pembebasan <i>mustad'afīn</i> ; tafsir transformatif; hermeneutika; ilmu sosial kritis; gerakan sosial baru | Moeslim Abdurrahman; Generasi baru (JIMM) |