

ANAS SHAFWAN KHALID

*Mahasiswa Program Magister Pascasarjana
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.*



SEJARAH MODERNISASI, SEJARAH SEKULARISASI

Kritik Pemikiran Deliar Noer, Alfian dan Kuntowijoyo

... tertulis kata-kata "tata-tentrem karta raharja" (tertib, tentram, makmur). Tulisan itu pasti pasti berasal dari orang Jawa. Ungkapan itu dapat dilengkapi dengan "kloyong-kloyong nemu gong, thenguk-thenguk nemu gethuk (jalan-jalan dapat makanan, berpangku tangan dapat jajan). Gambaran sosial semacam itu hanya dimiliki oleh petani, dalam masyarakat agraris yang tinggal menunggu musim panen tiba sambil duduk di rumah.

(Kuntowijoyo, Identitas Politik Umat Islam, 1997)

Gambaran masyarakat tradisional seperti itulah yang terbayang dalam alam pikir Kuntowijoyo kala menyarankan NU melakukan lompatan untuk sampai pada masyarakat pascaindustri.¹ Lompatan yang dimaksud adalah menolak budaya pedesaan dan mentransformasi dirinya menjadi masyarakat berwawasan modern. Jika ditelisik lebih dalam, logika modernisasi tidak hanya berhenti pada terbentuknya masyarakat urban dengan tingkat mobilitas dan etos kerja yang tinggi. Potensi terpendam dalam tubuh modernisasi adalah penanggalan bingkai kultural sebagai paradigma berpikir. Dalam tulisan ini saya menyebut kenyataan serupa itu sebagai sekularisasi.

Korpus teks para pemikir modernis yang akan diulas dalam tulisan ini merupakan prasasti pemikiran mereka, namun sekaligus tidak bisa dibatasi oleh pemaknaan penulisnya. Karena pada gilirannya korpus itu bergerak ke titik yang tidak terbayangkan oleh sang penulis. Artinya, logika di balik teks-teks itulah yang mengantarkan saya pada kesimpulan bahwa modernisasi berujung pada sekularisasi, bukan konteks maupun pemaknaan penulisnya.

Walau dibingkai secara historis, tulisan ini tidak bermaksud melakukan kronologisasi pemikiran modernis dari periode awal hingga bentuknya yang paling mutakhir. Sebab, ketiga tokoh yang menjadi objek kajian ini hidup dalam fase yang nyaris berdekatan. Penyebab

utan-penyebutan fase di sini dimaksudkan hanya sebagai pembedaan penekanan antara korpus yang satu dan yang lain. Terlebih jika dipahami secara konten, materi kajian ketiga tokoh ini tidak bisa diklasifikasi sebagai fase terdahulu, fase pertengahan dan fase terbaru. Yang menjadi perhatian saya di sini adalah strategi naratif tiga tokoh modernis yang tidak jarang membahas satu persoalan yang sama.

Karya-karya awal Deliar Noer dan Alfian menjelaskan logika dasar modernisasi, dalam arti konsolidasi ideologi yang dilakukan oleh kalangan modernis, dalam bidang politik maupun pendidikan dan keagamaan, pada rentang waktu 1900-1960 yang lazim dikenal sebagai periode ideologis dalam sejarah Indonesia modern.² Deliar Noer lebih serius membangun batas yang tegas siapa yang modern dan siapa yang tradisional. Sementara Alfian mulai mencoba merumuskan “logika batin” modernisasi. Namun, keduanya juga terlibat dalam “konsolidasi ideologi” seperti terlihat dalam karya-karya mereka belakangan.

Bangunan ideologi yang sudah “mulai terbangun” itu yang selanjutnya dimapankan oleh Kuntowijoyo, yang masuk dalam periode keilmuan dan saintifikasi (1980-an). Perdebatan dalam karya-karya Kuntowijoyo tidak lagi memuat pertarungan ideologis, dengan mengetengahkan ideologi Muhammadiyah sebagai tandingan ideologi lainnya. Kuntowijoyo lebih bersikap teoretis, seolah modernisme Muhammadi-

1 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-Esai Agama, Budaya dan Politik Dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 171

2 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VIII, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 326.

yah sudah menjadi “paradigma Islam” yang kemudian digunakan sebagai tolok ukur penilaian semua aliran “tradisional”.

Dari karya-karya ketiga tokoh ini, saya menemukan kronologi terbentuknya logika modernisasi yang ternyata berujung pada sekularisasi. Pertanyaan mendasar yang patut diajukan, sebenarnya apa yang dicita-citakan oleh modernisasi, dan ada apa dengan Indonesia setelah melalui masa-masa modernisasi? Melalui penelusuran ini paling kurang saya ingin menyingkap logika batin modernisasi yang hingga kini masih digunakan sebagai paradigma berpikir dan berkebudayaan sekalipun dengan nama dan bentuk yang terus berkembang.

Deliar Noer: Kaum Tua vs Kaum Muda

Dari judul buku Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*,³ dapat kita deteksi beberapa problem, semisal mengapa gerakan Islam? Apa yang dimaksud gerakan modern Islam? dan mengapa 1900-1942? Jika Deliar memulai sejarah modernisasi dengan berlakunya politik etis (1870) hal itu mengisyaratkan bahwa modernisasi berarti masuknya budaya pendidikan Eropa yang menandai adanya pembaruan oleh sekelompok pribumi yang menerima sistem pendidikan kolonial. Ada banyak tokoh yang kemudian mendirikan lembaga pendidikan serta menerbitkan majalah-majalah pembaharu dan membentuk organisasi-organisasi dikategorikan se-

bagai pionir modernisasi.

Pada umumnya, ciri-ciri modernitas dalam organisasi dan lembaga yang lebih aktif dalam pendidikan ini adalah mulai berlakunya sistem sekolah, meliputi kurikulum yang jelas, mata pelajaran non-agama seperti ilmu bumi, berhitung dan sejarah, adanya batasan usia yang membedakan antar tingkatan, adanya organisasi seperti koperasi, kepanduan dan penerbitan serta masuknya pengaruh Muhammad Abduh dan al-Afghani, baik berupa buku-buku maupun tenaga pengajar yang mengaku sebagai pengikut pemikiran Abduh.

Dalam bidang politik, modernisasi Islam banyak difokuskan pada Sarekat Islam (1911),⁴ dikarenakan beberapa partai lainnya, dalam buku ini seperti Penyardar (Salim), Komite Pertahanan Kebenaran (Kartosuwiryo), merupakan partai sempalan dari SI, sekalipun ada juga Persis dan Persatuan Islam Indonesia (PII), yang lebih militan dan progresif. Hampir semua pimpinan dan pendiri gerakan politik modern adalah “didikan” pemerintah kolonial. Dalam hal ini, Deliar tidak memaparkan silsilah “keislaman” ideologi mereka yang lebih dekat dengan pan-Islamisme. Problem yang ditekankan dalam sejarah Sarekat Islam justru perdebatan soal ketegangan dengan anggota-anggota yang lebih bergerak revolusioner-marxis dan persoalan *Volksraad*, yakni keterlibatan mereka dalam Dewan Perwakilan bentukan pemerintah Kolonial.

3 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. VIII, (Jakarta: LP3ES, 1996), hal. xi

4 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 114.

Kasus pertama, lebih menguatkan Islamisme Sarekat Islam di tengah rongrongan kaum “komunis” yang digerakkan oleh kader-kader ISDV, seperti Darsono dan Semaun. Akhir perdebatan ini adalah munculnya dua kubu SI, mejadi SI-Putih (diwakili oleh Cokroaminto-Salim) dan SI Merah kelompok Semaun di Semarang, yang kelak berkembang menjadi Partai Komunis Indonesia/PKI (1921).⁵

Sementara mengenai kasus kedua, Deliar menilai upaya pembaruan yang dilakukan oleh SI hanyalah biasa-biasa saja, mengingat ia tidak terlibat benar dalam polemik antara kaum muda dan kaum tua, seperti halnya kelompok modernis dalam bidang pendidikan dan sosial.⁶ Dengan begitu, ia tidak menemukan relasi makna antara sikap Muhammadiyah yang kooperatif dengan pemerintah kolonial dan sikap Baru SI yang dikenal dengan prinsip Hijrah (dikembangkan dari Swadeshi ala Gandhi).

Dari kasus kedua inilah saya menyimpulkan bahwa kecenderungan Deliar Noer dalam memaknai gerakan modern lebih pada bidang pendidikan dan sosial, yang lebih bercorak epistemologis, berkenaan dengan sistem pendidikan dan struktur pengetahuan. Dalam bagian kesimpulan

Deliar mencatat:

Pembaharuan Islam ialah penemuan kembali ajaran atau prinsip dasar yang berlaku abadi, yang dapat mengatasi ruang dan waktu... Jadi golongan pembaharu berusaha untuk mengembalikan ajaran dasar dengan menghilangkan segala macam yang datang kemudian dalam *din*, agama dan dengan melepaskan penganut Islam dari jumud, kebekuan dalam masalah dunia...⁷



Deliar Noer

Kualitas modern yang dimiliki oleh SI, jika dirujuk pada definisi di atas, terletak pada semangat Islamisme yang mereka usung saja. Sementara sikap non-kooperatif Hijrah menandakan keberpihakan SI pada sikap tradisionalisme yang memerangi “sistem” modern kolonial, yang secara tidak langsung berarti sebuah tradisionalisme dalam politik. Maka wajar, jika pembaruan yang mereka lakukan hanya “biasa-biasa saja”, atau dalam bahasa Deliar hanya di permukaan saja. Bahkan, dengan prinsip hijrah itu, Deliar menilai SI lebih bersifat nasionalis daripada Islamis. Dan yang perlu dicatat adalah persoalan “nasional” masuk dalam kategori “tambahan yang lain”.

Modernisasi Islam yang dimaksud Deliar Noer dengan demikian bertumpu pada adopsi (dan sikap kooperatif dengan) sistem (pendidikan) Barat serta penolakan pada tradisi mazhab yang menjadi biang

⁵ Soe Ho Gie, *Lentera Merah*, (Yogyakarta: Benteng, 1999), hal. 6-54.

⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 255-260.

⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 324-325

taqlid, dengan mengacu pada sekularisasi Abduh. Modernisasi Islam adalah sistem baru dalam epistemologi Islam yang mengacu langsung pada doktrin “murni,” yang tertuang dalam Alquran-Sunnah. Seperti akan ditegaskan kembali nanti, inilah yang saya maksud sebagai modernisasi puritan, sebuah upaya pembaruan dengan mengacu pada doktrin masa lalu.

Definisi Deliar Noer tentang modernisasi dapat dijadikan acuan tentang makna “tradisionalisme” yang ia sebut sebagai kaum tua. Secara terbalik, tradisionalisme dapat didefinisikan sebagai gerakan yang bersifat lokal dan temporal, tidak universal dan dipenuhi dengan tambahan-tambahan yang datang kemudian dalam agama. Tradisionalisme adalah gerakan yang penuh dengan takhayul, bid’ah dan churafat (TBC).

Seperti di ulas di atas, kecenderungan Deliar Noer dalam mendefinisikan modernisasi hanyalah pada tataran epistemologis, mengenai bagaimana memahami Islam, secara otentik langsung pada Alquran-Sunnah atau masih melalui taqlid pada kitab-kitab kuning. Ketika SI Putih diperlawanan dengan SI Merah, atau juga dengan PNI Soekarno, maka SI diafiliasikan pada gerakan modernis, berhadapan dengan kelompok nasionalis sekuler.

Berbeda ketika Deliar Noer membahas tentang sikap disiplin SI terhadap Muhammadiyah, maka SI ditempatkan sebagai “tidak terlibat” dalam perdebatan antara kaum muda dan kaum tua.⁸ Hal itu menjadi wajar,

karena yang dibutuhkan oleh kaum Muda, seperti Muhammadiyah, hanyalah pembenaran untuk menolak tradisi taqlid yang ditengarai sebagai penyebab kemunduran, dan itu hanya bisa dipenuhi dengan sistem pendidikan berkurikulum ala kolonial.

Sampai di sini, kita dapat menarik kesimpulan, jika kaum muda hanya menekankan kemurnian ajaran Islam sesuai doktrin teks, maka kaum tua lebih berkonsentrasi memperjuangkan nasib rakyat menghadapi kolonialisme, secara fisik maupun kultural. Akibatnya, ketika kalangan tradisional memilih sikap yang berbeda dari kalangan modernis, maka sikap itu dipandang sebagai resistensi reaksioner yang jumud. Padahal, keprihatinan kalangan tradisional adalah kepentingan praktis masyarakat, yang sayangnya dinilai dengan satu paradigma yang beku, berupa pemahaman masa lalu yang sudah dipuritanisasi.

Menurut logika ini, penilaian Deliar Noer bahwa hambatan kolonial yang dihadapi kalangan tradisional lebih lunak daripada yang dihadapi oleh kalangan modernis terlihat paradoks. Sebab, gerakan tradisional yang bersentuhan dengan wilayah praksis kehidupan masyarakat, itulah sebenarnya yang ditakuti oleh pemerintah kolonial. Sehingga dalam rangka melemahkannya, pemerintah kolonial menggunakan segala cara, termasuk dengan memperkuat masyarakat anti tradisi, seperti sekelompok modernis anti TBC.

Begitu pula saat Deliar Noer menempatkan pemikiran Soekarno dan PNI, PKI dan kalangan nasionalis sekuler lainnya sebagai

⁸ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 109.

netral agama,⁹ dengan kata lain, di luar “gerakan modern Islam”. Jadi, mengapa Islam? Deliar Noer menjawab karena Islam pada masa itu identik dengan kebangsaan, serupa dengan pengakuan M. Natsir, bahwa Islam memulai gerakan kebangsaan di Indonesia sebelum kalangan nasionalis sekuler. Lebih dari itu, dalam pandangannya, merujuk pada Alquran dan Sunnah meniscayakan resepsi modernitas dan anti taklid. Pada tahap selanjutnya, sudah semestinya pula jika modernisasi itu mengadopsi pola pendidikan barat dan bersikap kooperatif dengan pemerintah kolonial. Soekarno, PNI dan PKI tidak demikian.

Alfian: Sinkretisme vs Puritanisme

Secara tegas Alfian mengemukakan bahwa langkah modernisasi dimulai dengan puritanisasi lalu dikembangkan dengan modernisasi.¹⁰ Dalam rangka yang kedua inilah Alfian memulai karyanya dengan riwayat Raden Ajeng Kartini, yang dalam sejarah merupakan pribumi pertama yang memiliki kesadaran dan mencita-citakan masyarakat modern, berpendidikan ala Barat dan lepas dari kungkungan budaya feodal masyarakat Jawa.¹¹ Peran penting pendidikan barat dijelaskan sebagai berikut:

Dalam satu segi kehadiran kebudayaan Barat berperan sebagai bahan pembed-

ing untuk lebih memahami kebudayaan sendiri. Itulah yang banyak dilakukan dalam perantauan mental kaum cendekiawan Indonesia yang kemudian melahirkan pemikiran-pemikiran mereka sendiri yang orisinal dan berbobot. Hal itu bermula dengan Kartini yang dalam usia amat muda telah berhasil melahirkan pemikiran-pemikiran baru tentang masyarakat pada pertukaran abad ini.¹²

Selain Kartini, banyak lagi intelektual Indonesia yang ia bahas sebagai “pelajar” Barat yang melakukan “perantauan mental”, seperti Syahrir, Hatta, Ki Hajar Dewantara, Tan Malaka, bahkan Soekarno yang sebenarnya murni didikan Pribumi, hanya karena berkenalan dengan karya-karya Barat.¹³

Alfian mengawali cerita perdebatan kultural itu dengan mengutip pandangan Snouck Hurgronje dan Wilfrid Scawen Blunt, yang ternyata juga “berteman” dengan Muhammad Abduh. Perkenalan dengan Muhammad Abduh ataupun gagasan modernisasi Islam yang dikembangkan oleh murid-muridnya, merupakan ciri dan tolok ukur sebuah masyarakat modern atau tidak, seperti Muhammadiyah. Dalam kutipan ini, Alfian sengaja memanggungkan Abduh, tidak hanya afirmatif seperti Deliar Noer, melainkan juga diperkuat oleh penilaian seorang Barat non-muslim tentang kemodernan pemikiran Abduh, yang bahkan menjamin “*the future of Islam*”. Sebaliknya, ia

9 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 267.

10 Alfian, *Politik Kaum Modernis, Perlawanan Muhammadiyah Terhadap Kolonialisme Belanda*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: Al-Wasat, 2010), hal. 116

11 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 2

12 Alfian, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, cet. III, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 6

13 Alfian, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, hal. 52-85

melanjutkan kisahnya tentang Blunt:

Dan cukup mengherankan juga, entusiasme Blunt terhadap modernisme Islam tidak berlangsung lama. Pada tahun 1887 dia melakukan perjalanan ke beberapa oase [Tariqah Sanusiyah] di Padang pasir Mesir Barat, dan di sana dia dengan jelas mengetahui pengaruh aktual agama [Islam] itu sebagaimana dilaksanakan oleh orang-orang “kebanyakan” dalam kegiatan sehari-hari mereka. Dia terkejut melihat perbedaan nyata antara apa yang tampaknya dimaksud oleh orang-orang muslim “biasa” ini dan pandangan-pandangan ulama Al-Azhar yang liberal... ternyata, secara terbuka dia menyatakan penyesalannya karena telah meromantisasikan modernisme Islam...¹⁴

Dari kutipan-kutipan “drama” Snouck dan Blunt ada dua kesimpulan yang bisa diambil. *Pertama*, modernisme Islam adalah jaminan bagi umat Islam, termasuk di Indonesia untuk menyambut masa depannya, menjadi masyarakat modern dan bisa menghadapi misi-misi kolonial. *Kedua*, tariqah merupakan biang kemunduran Islam,¹⁵ yaitu praktik keberagamaan umat “kebanyakan” dan “biasa” (dibanding sekelompok kecil intelektual) yang menghambat “entusiasme” tentang *the future of Islam*, dan memaksa Blunt mengakui kekeliruannya.

Selain tradisi tarekat, menyebarnya tradisi

Fikih di Nusantara sangat berpengaruh pada corak keberislaman Nusantara. Menurut Alfian, tradisi mazhab meniscayakan tradisi taklid yang menjadi tulang punggung bertahannya sebuah mazhab. Semakin banyak penganutnya (yang bertaklid) maka semakin besar potensi sebuah mazhab bertahan. Akibatnya, tradisi fikih ini menutup peluang adanya ijtihad-ijtihad baru yang berangkat dari tuntutan zaman, di Indonesia misalnya.¹⁶

Jika logika Alfian ini dirunut ulang dari awal, akan jelas bahwa puritanisasi yang menjadi awal modernisasi itu adalah pembenaran untuk dilakukannya pembaruan pendidikan, dengan mengadopsi model Barat, yang “dikagumi” oleh Kartini dan menjadi media para tokoh “intelektual” melakukan “perantauan mental”. Spirit modernisme Muhammad Abduh juga perlu diangkat sebagai antipoda bagi kecenderungan bertaqlid, agar keluar dari kejumudan seperti penilaian Snouck dan Blunt. Adopsi Barat dan spirit modernisme Abduh ada dalam tubuh Muhammadiyah, dan gerakan modernis lainnya. Selain, terlihat pada model pendidikannya, hal itu bisa dilihat dari sikap menentang terhadap radikalisme sejumlah partai politik Islam maupun sekular menghadapi pemerintahan kolonial. Dengan kata lain, modernisasi ini meniscayakan sikap kooperatif dengan sistem kolonial.

Kesimpulan ini dapat diuraikan lagi dalam sikapnya berkenaan dengan konflik SI-Muhammadiyah di satu sisi, dan perbedaan antara Muhammadiyah Yogyakarta dan

14 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 69

15 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal.77. berkenaan dengan karakter tarekat nusantara yang sinkretis dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. IV, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 23-58.

16 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 84.

Dalam satu segi kehadiran kebudayaan Barat berperan sebagai bahan pembanding untuk lebih memahami kebudayaan sendiri. Itulah yang banyak dilakukan dalam perantauan mental kaum cendekiawan Indonesia yang kemudian melahirkan pemikiran-pemikiran mereka sendiri yang orisinal dan berbobot

Muhammadiyah Minangkabau. Perselisihan Muhammadiyah dan SI dilatarbelakangi oleh dua faktor. *Pertama*, merasuknya paham Komunisme yang dihembuskan oleh Semaun-Darsono pada tubuh SI.¹⁷ *Kedua*, ada rasa cemburu SI terhadap Muhammadiyah. Sebab, di mana terdapat cabang SI, di situ organisasi Muhammadiyah makin kuat. Dan ketika dukungan untuk SI melemah, Muhammadiyah justru kuat.¹⁸ Sementara perbedaan orientasi pada dua pusat Muhammadiyah lebih didorong oleh tidak adanya sistem pendidikan Barat pada Muhammadiyah Minangkabau.¹⁹

17 Bandingkan dengan kritik Mas Marco yang menilai SI-Tjokro telah bergeser dari karkater SDI yang bersifat populis. Selain itu, merasuknya komunisme tidak bisa dipandang secara monolitik sebagai radikalisasi oleh kalangan kiri sekuler. Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 230. Bandingkan dengan Kuntowijoyo, *Raja, Priyayi, dan Kawula*, (Yogyakarta: Ombak, 2006), hal. 115-118; dan Soe Hok Gie, *Lentera Merah*, hal. 3 dan 7.

18 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 263-265.

19 Alfian, *Politik Kaum Modernis*, hal. 281.

Hal itu menyebabkan anggota Muhammadiyah menjadi militan revivalis puritan.

Dari ulasan tentang sikap Muhammadiyah terhadap SI, saya mengajukan analisis dari dunia yang digeluti oleh berbagai organisasi politik-non-politik yang disebut dalam buku ini.

Dari tabel di atas dapat dipahami bahwa titik perpotongan kelompok yang bersikap non-kooperatif terhadap kebijakan pemerintah kolonial adalah bidang politik, sementara pada kelompok yang kooperatif terhadap pemerintah kolonial adalah bidang pendidikan model Barat. Tentu kesimpulan ini tidak bisa dijadikan patokan secara general bahwa semua tokoh yang terdidik secara Barat, secara otomatis menjadi Barat dan bersikap kooperatif terhadap kolonial. Sebab, bisa saja terjadi penambahan faktor yang tidak masuk dalam kategori tabel ini, semisal Sosialisme (Islam) yang kemudian diadopsi oleh Central Sarekat Islam.

Jadi, penolakan terhadap praktik tarekat dan budaya taqlid kalangan tradisionalis juga tidak benar-benar didasarkan pada pemurnian ajaran agama, dan konflik antara Muhammadiyah dan SI tidaklah dimotivasi oleh persoalan politik, tetapi oleh keberpihakan pada model pendidikan Belanda demi terbentuknya masyarakat modern. Muhammadiyah menginginkan politik dan agama yang modern, perpolitikan yang tidak didasarkan pada wibawa seorang tokoh, dan agama yang terbuka, dengan hilangnya kebiasaan taklid. Sekalipun risikonya adalah Muhammadiyah "harus" bersikap kooperatif dengan pemerintah kolonial.

Prinsip serupa itu juga digunakan dalam memahami konteks politik pasca-ke-

merdekaan. Kasus Bung Karno terkait dengan PKI pasca tragedi September 1965 menjadi contoh yang tepat. Mengutip Benhard Dahm, Alfian menilai Bung Karno tidak konsisten dan cenderung pilih kasih. Pasaunya, ketika Masyumi dan PSI melakukan kesalahan, maka saat itu juga Bung Karno membubarkan kedua partai itu. Sementara ketika dilaporkan bahwa PKI melakukan upaya kudeta dengan membunuh para jendral, Bung Karno tidak serta merta membubarkan PKI.

Penilaian Alfian ini, selain mengutip kesimpulan Dahm, juga dipengaruhi oleh penilaiannya bahwa Soekarno pun melakukan "Perantauan Mental" untuk menyebutkan pengaruh rasionalitas Barat waktu itu, sekalipun dalam bentuknya yang sangat minim, melalui pembacaan terhadap karya-karya sarjana Barat.²⁰ Sebab, logika inilah yang dipakai oleh Alfian dalam menilai sinkretisme Bung Karno pada dekade 60-an. Alfian menyatakan:

Mereka yang mempelajari perkembangan politik Indonesia tentu akan bertanya mengapa tingkah laku politik Soekarno kelihatannya tidak begitu senang, kalaulah tidak anti, kepada golongan modernisme Islam, padahal salah satu dasar pemikiran politiknya justru bersumber pada apa yang disebutnya Islam modern... lebih parah lagi, karena dalam kenyataan tingkah laku politik Soekarno sehari-hari rupanya juga lebih cenderung untuk mendekati apa yang disebut golongan tradisional, terutama kelihatan setelah terjadi perpecahan antara Masjumi dan NU.²¹

20 Alfian, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, hal. 79.

21 Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, hal. 125-126.

Cukup jelas, Alfian menyebutkan Islam Modern sebagai sumber pemikiran politik Soekarno, padahal dalam beberapa kasus, pemikiran "kiri" Soekarno justru lebih awal sebelum keterpengaruhannya oleh puritanisme Islam, seperti diceritakan pada masa pembuangan di Ende. Karena sikap politik 1965 ini, Alfian menilai sikap Soekarno sebagai sinkretisme kejawaan, miskonsepsi dan jargon-jargon politik yang digunakan untuk konsep politiknya sendiri.²²

Di sinilah pentingnya analisis "pengaruh" pendidikan dan ranah perjuangan, seperti saya ulas di atas. Betapa pun Soekarno tercerahkan dengan bacaan-bacaan Barat, dia tetaplah orang Jawa, seperti Samanhoeidi-Mas Marco melalui SDI (kelak menjadi Sarekat Rakyat) atau SI periode "politik hijrah". Pikiran Soekarno tidak menjadi "modern", menjadi kota dan kooperatif seperti konsepsi orang-orang modernis. Barangkali hal ini cukup diajukan untuk menjawab kebingungan Alfian mengenai "*Soekarno kelihatannya tidak begitu senang, kalaulah tidak anti, kepada golongan modernisme Islam*".

Dari ulasan mengenai politik pra dan pasca-kemerdekaan dalam pandangan Alfian ini, kita bisa melihat bahwa sejatinya dia sudah bergumul dengan "logika batin modernisme" namun belum mampu ia rumuskan. Sebuah konsep tentang pendidikan Barat yang menjamin terbentuknya masyarakat kota, masyarakat industri dan Islam yang berkemajuan, politik yang sistematis dan tidak mengandalkan kewibawaan seorang tokoh.

22 Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, hal. 113.

Sektor pertama yang disorot oleh Kuntowijoyo adalah sektor sosio-kultural, di mana NU, sebagai representasi Islam tradisional, lebih mengedepankan budaya komunal yang menghambat laju industrialisasi. Itu didorong oleh tradisi taklid dan tarekat yang kuat, yang menandai kegiatan keagamaan lebih menjadi prioritas, seperti dijadikan argumen kemunduran Islam dalam kasus Snouck Hurgronje dan Wilfrid Scawen Blunt.

Kuntowijoyo:

Transdesialisasi Struktur (Masyarakat) Industri Lanjut

Dalam pandangan Kuntowijoyo perdebatan antara kalangan tradisional dan modernis, atau kalangan politik radikal dan kooperatif sudah terkristal dalam sebuah paradigma kebudayaan, Islam kota yang modern dan Islam petani yang komunal. Malah, bisa disebut bahwa ulasan-ulasanya hanya memanggungkan diferensiasi antara kaum urban dan kaum pedesaan. Hal itu bisa dipahami sebagai upaya mem-

bangun struktur “logika batin” yang digelisahkan oleh Alfian. Untuk mengetahui proses pemapanan bangunan modernisasi oleh Kuntowijoyo, perhatikan pemetaan masyarakat dalam kutipan berikut:

“Dari budaya kota, budaya kelas pedagang dan kelas menengah yang mobil, Islam di Indonesia yang menyebar di lingkungan desa menjadi statis, berada pada dataran budaya agraris yang ‘menetap’, tidak lagi mobil...” “Dengan demikian, di Indonesia secara kultural Islam berubah dari budaya kota, budaya kelas pedagang dan kelas menengah yang mobil dan dinamis, menjadi budaya desa, agraris dan statis.”²³

Logika seperti ini dapat dijelaskan, bahwa sebagai *rahmatan lil alamin*, turunya Islam di Arab memungkinkannya dijadikan model ideal yang akan diujicobakan ke seluruh pelosok dunia, mengingat Arab adalah muara perniagaan dunia dan menjadi jalur transportasi internasional. Satu-satunya yang memungkinkan hal itu adalah tingkat kerumitan kultural yang rendah, yang tidak akan mengancam kemurnian ajaran ilahi itu untuk diterapkan di wilayah non-Arab. Tampaknya, logika yang dibangun Kuntowijoyo lebih menjelaskan mengapa puritanisasi agama itu menjadi penting bagi modernisasi pemikiran, yaitu demi terbentuknya masyarakat modern, seperti Arab di mana pertama kali Islam diturunkan. Pada titik ini, kemurnian Islam adalah titik awal perjalanan Islam, dan masyarakat modern merupakan pra-syarat terpel-

²³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 191-192.

haranya kemurnian itu.

Setelah Islam melebur dalam tradisi Indonesia, atau dalam bahasa Kuntowijoyo mengalami “indonesianisasi”, hilanglah kultur yang dinamis dan mobil, menjadi mandeg dan “agraris”. Bentuk kemandegan itu terlihat di banyak sektor. Kuntowijoyo menyebutkan di antaranya:

“NU sebenarnya bertujuan untuk melestarikan lembaga-lembaga dan tradisi-tradisi Islam agraris dengan solidaritas mekanis komunalnya. Tampak sekali bahwa concern terbesar NU adalah pada upaya-upaya yang lebih utilitarian dalam pengertian peribadatan semata. Itu sebabnya ia menolak kecenderungan SI untuk memobilisasi politik. Di samping itu, karena karakteristik NU adalah paternalisme kiai dan berorientasi kuat pada mazhab, maka ia menolak gerakan Muhammadiyah yang antipaternalisme dan nonmazhab.”²⁴

Sektor pertama yang disorot oleh Kuntowijoyo adalah sektor sosio-kultural, di mana NU, sebagai representasi Islam tradisional, lebih mengedepankan budaya komunal yang menghambat laju industrialisasi. Itu didorong oleh tradisi taklid dan tarekat yang kuat, yang menandai kegiatan keagamaan lebih menjadi prioritas, seperti dijadikan argumen kemunduran Islam dalam kasus Snouck Hurgronje dan Wilfrid Scawen Blunt.

Dalam kutipan di atas, Kuntowijoyo memarjinalisasi NU dari konteks perpolitikan

Indonesia, dengan mengidentikkan NU sebagai organisasi yang berorientasi pada ibadah saja. Menurutnyanya itu dilatarbelakangi oleh budaya agraris NU, yang tidak akrab dengan peredaran bisnis, masyarakat dan ulama tradisional tidak mampu membaca ancaman tumbuhnya *big-business* atau *big-capital* sebagai ancaman, suatu fenomena yang hanya peka dirasakan oleh kaum pedagang yang berkesadaran budaya industri, seperti Muhammadiyah.²⁵

Masyarakat petani yang dirugikan itu tidak sadar akan bahaya munculnya kapitalis birokrat, justru mensyukurinya sebagai pembangunan. Puncaknya adalah, dengan sangat sarkastis, Kuntowijoyo mengangkat fenomena pelukan KH. As’ad Syamsul Arifin dengan LB. Moerdani, dalam konteks pasca terjadinya tragedi berdarah di Priok pada 1984:

“Ya, apa pun perhatian kita terhadap aspek-aspek dari peristiwa tersebut, kita mungkin akan dapat menganalisisnya dari banyak sisi. Tapi, sebagai sejarawan, saya lebih suka menganalisisnya bukan dalam rangka memahami insiden itu sendiri, tapi antiklimaksnya: Mengapa seorang kiai tua memeluk sang jenderal? Jenis politik apakah yang kini sedang berlaku di kalangan kaum muslim sehingga perilaku politik mereka begitu bervariasi dari apa yang disebut tipe ekstrimis sampai ke tipe yang sangat konformis.”²⁶

25 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 202.

26 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 217.

24 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 197.

Setelah Islam melebur dalam tradisi Indonesia, atau dalam bahasa Kuntowijoyo mengalami “indonesianisasi”, hilanglah kultur yang dinamis dan mobil, menjadi mandeg dan “agraris”. Bentuk kemandegan itu terlihat di banyak sektor

Setelah melegitimasi statusnya sebagai sejarahwan, Kuntowijoyo mengangkat fenomena kiai tua dan jendral Orba di antara sekian fenomena seputar Priok, bahkan bukan tragedinya secara utuh. Pelukan politis ini menguatkan penilaian Kuntowijoyo tentang tidak adanya kompetensi para ulama NU untuk bergerak dalam politik dan kebudayaan modern. Hal itu disebabkan oleh budaya petani, atau lebih tepatnya petanisasi (*peasantization*) Islam yang sudah berabad hidup di Nusantara.²⁷ Dan Kuntowijoyo menutup kisah kiai ini dengan mengemukakan:

“Salah seorang pemimpin NU yang paling terkemuka baru-baru ini menyatakan bahwa agama hanyalah suatu elemen, tanpa perlu menuntut untuk menjadi sesuatu yang menyeluruh. Ini mengingatkan kita kepada gagasan mengenai kebebasan

agama dalam kerangka sistem perdikan, di mana kiai diberi kebebasan sejauh menyangkut desa perdikannya. Tentu saja ini mirip dengan tuntutan kawula yang setia terhadap negara patrimonial, suatu sikap yang jelas-jelas sangat regresif.”²⁸

Kutipan ini menjadi titik temu semua penilaian terhadap kebudayaan komunal-tradisional akibat petanisasi ala ulama tradisional. Santri yang menjadi kawula atau wong cilik tidak “dimungkinkan” melakukan ijtihad baru dan hanya bisa bertaklid pada pandangan sang kiai.²⁹ Praktis kehidupan pesantren dan masyarakat petani hanya berkuat pada aspek ibadah. Corak masyarakat komunal ini tidak dapat diandalkan menghadapi kehidupan masyarakat modern seperti saat ini.

Saya tertarik menyimpulkan bahwa logika internal atau “logika batin” modernisme semakin menunjukkan wujudnya. Logika tentang terbentuknya masyarakat modern dan industrial ternyata melebihi logika Muhammadiyah,



Kuntowijoyo

²⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 226.

²⁹ Dikenal sebagai *perdikan*, yaitu berperan sebagai pemimpin suatu tempat yang diberi keistimewaan bebas pajak dan menggunakan kekayaan daerahnya untuk kepentingan pesantrennya. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 220.

²⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 236.

SI dan semua gerakan modernis lainnya. Logika inilah yang mendasari dan sekaligus menjadi pijakan dalam menilai perjuangan kalangan modernis selama ini.

Hanya saja patut dipertanyakan, benarkah dengan kritik terhadap Muhammadiyah pada tahun 1988-1989, Kuntowijoyo meninggalkan basis historisnya dalam menjalankan puritanisasi dan modernisasi? tampaknya bukan itu yang ingin ditekankan oleh Kuntowijoyo.

“Sungguh harus segera dikatakan bahwa pelbagai upaya rasionalisasi dan pembaruan yang dilakukan Muhammadiyah membawa risiko-risiko dan biaya-biaya sendiri. Pertama-tama adalah gejala individualisme...”

“Sementara itu, penekanan kepada kemurnian ajaran dapat mengakibatkan kecenderungan pada gaya hidup pragmatis, lebih mementingkan praksis daripada simbol...”

“Tampaklah bahwa struktur masyarakat praindustri dan industri awal yang melahirkan Muhammadiyah kini telah berlalu. Birokrasi besar dan bisnis besar di Indonesia sekarang ini melahirkan orang-orang baru dengan etika pragmatis, dan tidak lagi dengan etika keagamaan seperti yang citranya dibawakan oleh Muhammadiyah...”

“Produk Muhammadiyah jelas bukanlah manusia satu dimensi, misalnya sekadar sebagai *economic-animal*; tapi manusia lengkap...”

“Muhammadiyah tidak pernah berinisiatif untuk mendirikan perhimpunan-perhimpunan interest group seperti petani, buruh dan sebagainya...”

“sebagai kelompok yang tercerabut dari desanya, secara sosial mereka jelas membutuhkan pengayom, sebagaimana secara kultural mereka sangat membutuhkan simbol-simbol...”³⁰

Pandangan Kuntowijoyo ini sebenarnya ingin membuka lahan baru bagi Muhammadiyah. Dalam rangka ini ia mendiagnosa dua kategori sekularisasi yang dialami oleh Muhammadiyah, yaitu objektif dan sekularisasi subjektif. Sekularisasi pertama, dimaksudkan sebagai isolasi struktural, yaitu terbatasnya wilayah kerja Muhammadiyah, yang dulu hanya pada wilayah agama dan bisnis, maka untuk mengatasi sekularisasi ini, Kunto mengajukan perlunya konsepsi Islam mengenai wilayah-wilayah baru, seperti dunia perbankan dengan mulai munculnya ide bank Islam. Upaya ini menurutnya perlu dilakukan dengan menafsirkan doktrin-doktrin agama secara kolektif, dalam arti menggunakan paradigma yang lebih menyeluruh. Sekularisasi kedua berkenaan dengan keterbatasan wilayah kerja Muhammadiyah selama ini meninggalkan kesan bahwa Muhammadiyah hanya berkonsentrasi pada dua dimensi di atas. Jadi, upaya kedua ini dimaksudkan untuk memasarkan kembali Muhammadiyah yang lebih terbuka pada dimensi-dimensi

30 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 267-273.

publik.³¹

Jika sekularisasi objektif terkait dengan hilangnya wilayah kerja Muhammadiyah, maka sekularisasi subjektif terkait dengan hilangnya basis pendukungnya, yang bahkan di dunia perkotaan pun tidak terjarang secara maksimal. Kondisi serupa ini disebut oleh Kuntowijoyo sebagai kondisi yang sangat cair. Kondisi "cair" itu dimaksudkan terbuka lebar dalam pertarungan ideologi dunia, di mana dia sendiri tidak bisa memastikan apakah kondisi seperti itu menguntungkan atau justru merugikan umat. Satu-satunya fenomena yang tampak adalah umat tidak memiliki otoritas yang menonjol, tunggal dan yang mengikat semua. Umat tersekularisasi.³²

Bangunan teori sosial inilah yang disebut sebagai strukturalisme transendental, yaitu upaya memahami Islam secara kaffah, yang memiliki struktur dan mengubah dirinya sendiri serta tidak anti pada perubahan.³³ Teori ini menjadi jawaban bagi dua model sekularisasi yang dihadapi kalangan modernis. Transendesialisasi digunakan untuk memperluas wilayah juang modernis, dan objektivisasi struktural untuk memperluas wilayah massa yang akan mendukung gerakan modernisasi.

Melihat kenyataan yang sudah berubah, memasuki masyarakat pascaindustri atau industri tahap lanjut, Kuntowijoyo (1989)

melihat model modernisasi masa lalu sudah tidak memadai. Oleh karena itu, Muhammadiyah yang sudah tercerabut dari basis kulturalnya, dan gagal menjangkau dan membangun basis kultural perkotaan, harus kembali merajut semangat komunal dengan dua cara di atas secara simultan.³⁴ Kuntowijoyo (2003) menyarankan Muhammadiyah melakukan gerak mundur-maju. Gerakan mundur berarti kembali pada masa lalu kultural, dan maju berarti melakukan transformasi menghadapi tantangan masyarakat pascaindustri.³⁵

Sementara itu, NU yang memiliki basis pedesaan, menurutnya, mesti melakukan lompatan untuk sampai pada masyarakat pascaindustri itu.³⁶ Lompatan yang dimaksud adalah menolak petanisasi Islam dan mengejar ketertinggalannya dari Muhammadiyah. Dapat kita pahami bahwa tidak ada yang berubah dalam tubuh modernisme. Logika batin berupa keberpihakan pada terbentuknya masyarakat kota yang merupakan syarat penting terpeliharanya agama yang murni, tetap menjadi tolok ukur penilaian, sekaligus telah memapankan diri menjadi sebuah teori ilmiah tentang rekayasa sosial transendental.

Dilihat dari konsep pemecahan problem ekonomi dan kebudayaannya, yaitu penyamaan spirit islam dan UUD 1945,³⁷

31 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 183.

32 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 186.

33 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hal. 28

34 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 267.

35 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hal. 171

36 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hal. 171

37 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. II, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 140.

serta universalisasi kebudayaan,³⁸ saya tidak menemukan titik temu antara konsepsi dan strategi ilmu sosial profetik (1997-2003) berkenaan dengan keresahan Kuntowijoyo pada tahun 1989. Bagaimana bentuk keinginan modernis Muhammadiyah melakukan advokasi terhadap *interest group* perkotaan dan pedesaan? Apakah konsepsi ekonomi di atas dapat menjamin keselamatan nasib kaum buruh, petani dalam konteks ekonomi *big-capital*? Ataukah yang terpenting hanyalah kesejajaran antara “ekonomi Islam dari abad ke-7 dan ekonomi Pancasila yang baru lahir pada abad ke-20”? Dan bagaimana dengan demokrasi kebudayaan, melihat kebudayaan sebagai realitas objektif, membaca merebaknya individualisme dalam konteks persaingan ekonomi, yang sudah “tidak lagi dengan etika keagamaan seperti yang citranya dibawakan oleh Muhammadiyah”, akankah pluralisme meniscayakan spirit komunalisme tradisional?

Pernyataan Kuntowijoyo tidak lain dimaksudkan sebagai pembenaran bagi upaya selanjutnya dari Muhammadiyah, untuk memperluas kawasan, yang selama ini menjadi perhatian golongan-golongan radikal, mengingat kondisi objektif memungkinkan Muhammadiyah melakukan itu. Dengan hanya mengatakan Muhammadiyah sebagai gerakan kaum elit perkotaan, ia tidak akan mendapatkan respon positif dari kalangan pedesaan, juga kalangan *interest* perkotaan yang teresklusi dalam ekonomi kapital. Itu dari segi subjektif. Secara objektif, *kultur kampung* juga

Melihat kenyataan yang sudah berubah, memasuki masyarakat pascaindustri atau industri tahap lanjut, Kuntowijoyo (1989) melihat model modernisasi masa lalu sudah tidak memadai. Oleh karena itu, Muhammadiyah yang sudah tercerabut dari basis kulturalnya, dan gagal menjaring dan membangun basis kultural perkotaan, harus kembali merajut semangat komunal dengan dua cara di atas secara simultan

memungkinkan Muhammadiyah bergerak di wilayah kebudayaan yang pada periode-periode sebelumnya ditolak dan dipuritanisasi karena dianggap takhayul bid'ah dan churafat. Kesimpulannya, kampungisasi Muhammadiyah adalah ekspansi baru kalangan modernis ke wilayah-wilayah publik.

Dalam konteks ini kita juga bisa memahami penolakan Kuntowijoyo terhadap trikotomi Clifford Geertz, juga pada tahun 1988-1989, tidak pada tahun-tahun se-

38 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 150.

belumnya.³⁹ Maksudnya tidak lain karena trikotomi yang dibuat Cliff berpotensi membatasi wilayah kerja kaum santri (puritan Muhammadiyah) yang tidak bisa merambah wilayah birokrasi priyayi atau dunia populisme kalangan abangan. Jadi runtuhnya politik aliran itu menjadi kunci ekspansi modernis ke wilayah—dalam bahasa Deliar Noer—“segala macam yang datang kemudian dalam *din*”.⁴⁰

Bagaimana langkah kerja ilmu sosial profetik dan strukturalisme transendental? Jawabannya adalah kembali pada Alquran dan Sunah (tapi) dengan pendekatan yang lebih canggih, yakni menempatkannya secara struktural dan (lebih dari itu) ditransendesialisasi dan diilmiahkan (!?!). Tujuannya adalah agar Islam diterima sebagai kebenaran objektif. Wajar bila Kuntowijoyo menyatakan bahwa Pancasila merupakan objektivikasi Islam.⁴¹ Bahkan, Pancasila dipuritanisasi dan diislamkan.

Sekularisasi Juga Soal Tradisi, Bukan Hanya Agama

Mengacu pada sistematika modernisasi

39 Bandingkan dengan Bambang Pranowo, *Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan, Refleksi Sosiologis Atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuludin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1422 H/2001 M, hal. 23-25.

40 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, hal. 324-325.

41 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 85. Bandingkan dengan Nurcholis Madjid, “Tak Usah Membuka Kotak Pandora”, dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA, *Syariat Islam Yes Syariat Islam No*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 38 dan Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, cet. IV, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. xci.

dalam pandangan Alfian, gerakan ini dimulai dengan spirit puritanisasi, yaitu membuang semua praktik-praktik profan yang dimasukkan dalam doktrin keagamaan. Apa dan ada apa sebenarnya pada praktik-praktik itu? Praktik-praktik keagamaan lokal pada dasarnya merupakan adaptasi ajaran Islam melalui pendekatan kultural, yang dilakukan oleh para wali Songo. Disebutkan oleh Kuntowijoyo misalnya, bahwa Maulid Nabi dirayakan dalam bentuk sekaten, dengan iringan gamelan yang sangat kontemplatif bahkan mistis.⁴² Kenyataan seperti itu menandakan bahwa Islam masuk dengan damai (tidak melalui penaklukan militer) dan diterima oleh masyarakat pribumi sebagai bagian dari kehidupan mereka sendiri. Meminjam istilah Kuntowijoyo, praktik-praktik itu merupakan pendekatan persuasif dalam dakwah Islam.

Lalu mengapa ditolak dan diberantas? Dalam logika modernis tahap awal, praktik-praktik itu merupakan penyimpangan dari ajaran Rasulullah dan bertentangan dengan ortodoksi Islam berupa Alquran. Tapi, dengan analisis di atas, cukup jelas, dengan keprihatinan pada terbentuknya masyarakat kota dengan budaya bisnis yang mobil, kalangan modernis menentang semua nilai yang menghambat laju usahanya, tidak lain adalah sinkretisme kejawaan. Sistem ini menurut mereka memperumit budaya agama dengan ritual-ritual yang justru menumbuhkan feodalisme kebudayaan.

Pada titik itulah arti penting pendidi-

42 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 192.

kan “Barat” sebagai rasionalisasi. Yang dimaksudkan bukanlah memahami agama secara rasional, atau merasionalisasi ajaran agama, melainkan membuang budaya sinkretis yang memunculkan “radikalisasi” massa menentang kebijakan kolonial. Logika semacam ini berkembang hingga tahap akhir, di mana modernisme lebih mementingkan terbentuknya kelas menengah muslim, seperti dalam calvinisme protestan,⁴³ daripada memperjuangkan nasib *interest group*, yang kalaupun diperhatikan hanya berupa konsepsi yang menekankan pada keadilan (tidak frontal anti-kapitalisme) tanpa wujud praktis. Kalangan menengah muslim inilah yang akan menjadi kapitalis baru untuk “mengayomi” kaum yang terbuang di pedesaan dan perkotaan.

Jika puritanisasi menolak rusaknya kemurnian agama karena tahayul, bid’ah dan churafat, maka rasionalisasi menolak tarekat-taklid, sinkretisme kejawaan dan “radikalisasi” petani, yang sebenarnya, merupakan bentuk adaptasi dan penerimaan masyarakat pribumi secara alamiah. Selain itu, sasaran-sasaran puritanisasi dan rasionalisasi modernis ini merupakan sejarah dialektika masyarakat pribumi dan bentuk nyata kehidupan mereka dalam ekonomi, politik, budaya dan agama. Penolakan terhadap dialektika itu dengan menunggalakan cita-cita membangun “kota” dengan segenap masyarakat urbannya, berarti juga membangun sebuah masyarakat individualistik yang lepas dari “etika agama” dan

kearifan lokalnya yang komunal.

Untuk kesekian kalinya, masyarakat dipisahkan dari pengalaman dialektis-historisnya, melalui transdensialisasi kehidupan melalui internalisasi-eksternalisasi ajaran Alquran. Bukan hal yang mengherankan jika muncul kesimpulan bahwa puritanisasi-rasionalisasi-Islamisasi sebagai ahistorisasi, yakni membiarkan masyarakat Indonesia menjadi tuna-sejarah dan mencari solusi kehidupan dan membangun cita-citanya dari logika normatif Alquran.

Membayangkan masyarakat modern yang berkesadaran kota—termasuk dalam beragama—yang bebas dari kungkungan feodalisme kejawaan sungguh menyenangkan. Namun, jika kita letakkan kebebasan itu berada di satu sudut perang ideologi ekonomi dunia, betapa kesimpulannya akan berbalik arah. Liberasi Muhammadiyah hanya berujung pada liberalisasi masyarakat, dalam segala bidang. Hal ini tergambar pada penolakan ideologi—sosisialis—dalam penafsiran Bung Karno melalui NASAKOM-nya, dan membiarkan Pancasila sebagai nilai abstrak yang harus dilihat sebagai realitas objektif, yang melahirkan pemahaman yang temporal dan terbuka untuk ditafsir ulang, sesuai pertumbuhan masyarakat (kapitalis).⁴⁴

Jika masyarakat ilmiah yang dicita-citakan kalangan modernis mengharamkan diri membaca secara ideologis karena bersifat subjektif (akhirnya sekular), dan membuka

43 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 53-55 dan 208. Bandingkan dengan Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, hal. 113

43 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hal. 225 dan 268.

pada pendekatan ilmiah yang objektif, sebenarnya ia dihadapkan pada satu ideologi yang lebih besar, kapitalisme-liberal melalui liberalisasi penafsiran Alquran.⁴⁵ Jika masyarakat ilmiah ingin mendakwahkan Islam secara objektif, melalui pendekatan yang persuasif, mengapa tradisi lokal yang merupakan persenyawaan Islam-budaya lokal ditentang, dan lebih mengherankan, mereka merumuskan pendekatan persuasif justru dengan pendekatan normatif, dari Alquran, seperti model pendahulunya di awal abad ke-20.

Penolakan pada berpikir secara ideologis patut dipertanyakan kembali. Pasalnya, ideologi tidak hanya berupa doktrin yang harus diterapkan, dan memaksa seseorang untuk menafsirkan realitas secara subjektif. Ideologi adalah pengalaman masa lalu pada diri seseorang yang hidup di saat ini dan digunakan untuk bercita-cita di masa yang akan datang. Ideologilah, apa pun nama dan bentuknya, yang memberi makna kehidupan seseorang.

Hal serupa ini pernah diserukan oleh R.A. Kartini, betapa pun seorang indolog berupaya memahami kebudayaan Jawa secara ilmiah, dengan pendekatan secanggih apa pun, ia akan dihadapkan pada persoalan-persoalan yang “gelap-gelap” namun bisa dijelaskan oleh seorang pribumi tak terpelajar dengan satu atau dua kata saja. Sikap

Jika puritanisasi menolak rusaknya kemurnian agama karena tahayul, bid'ah dan churafat, maka rasionalisasi menolak tarekat-taklid, sinkretisme kejawen dan “radikalisasi” petani, yang sebenarnya, merupakan bentuk adaptasi dan penerimaan masyarakat pribumi secara alamiah.

kultural Kartini serupa ini diabaikan oleh kalangan modernis yang berambisi merasionalisasi budaya dengan menekankan kemuakan Kartini pada feodalisme Jawa saja.⁴⁶ Yang ingin saya katakan adalah modernitas yang berarti kemajuan atau pertumbuhan tidak memisahkan seseorang dari masa lalunya, dan tidak selayaknya ditempatkan secara biner.

Dalam kajian sosiologi dan antropologi, modernitas dibaca sebagai buah pikiran segelintir orang pandai yang memiliki kompetensi dalam rekayasa sosial. Hal itu dibedakan dari sebagian besar masyarakat yang hanya melaksanakan tradisi layaknya ritual. Kenyataan seperti itulah yang dirumuskan oleh Robert Redfield sebagai *Great tradi-*

45 Baca pandangan Nurcholis Madjid bahwa liberalisme adalah cabang dari sekularisme, dan bahwa liberalisme meniscayakan individualisme dan berakhir dengan terciptanya kapitalisme. Nurcholis Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. XI, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 188-189.

46 Pramoedya Ananta Toer, *Panggil Aku Kartini Saja*, Cet. V, (Jakarta: Lentera Dipantara, 2010), hal. 99, 101, 103, 110, 154, 199

tion dan *little tradition*.⁴⁷ Kategori *great tradition* atau lebih tepat diartikan sebagai tradisi luhur lebih diidentikkan dengan tradisi elit para teoretisi kebudayaan, sementara *little tradition* digunakan untuk menyebut kebanyakan masyarakat, yang walaupun besar secara kuantitatif, namun tidak terlibat dalam perumusan tradisi.

Puritanisasi, rasionalisasi dan Islamisasi merupakan bentuk nyata dari agresi kaum intelektual (*great tradition*) terhadap praktik masyarakat (*little tradition*). Inilah yang kemudian melahirkan ketegangan antara masa lalu dan masa kini, juga masa depan. Ketegangan serupa juga terjadi pada agama dan ilmu pengetahuan atau kepentingan duniawi. Lalu tema dan tesis sekularisasi berkembang. Karena semua upaya itu berarti menempatkan dua kategori itu secara berlawanan.

Penekanan ini hanya satu fase dari penelusuran sebuah pemikiran atau tradisi. Langkah selanjutnya adalah bagaimana seorang pewaris tradisi memperlakukan tradisinya? Jika kita berkaca pada pengalaman polemik kebudayaan antara kaum tradisional dan kaum puritan, cukup tergambar bahwa kalangan tradisional mempertahankan tradisinya dan kaum puritan menolak dan ingin menggantikan dengan sesuatu yang "murni" yang belum dikenal sebelumnya dalam masyarakat mereka sendiri.

Dalam konteks perdebatan di atas, ka-

langan tradisional tidak menginginkan adanya keterputusan tradisi yang diwariskan dari leluhurnya, agar perkembangan yang akan mereka hadapi merupakan pertumbuhan yang wajar dalam perjalanan sejarah. Sementara itu, hal pertama yang ditekankan kaum puritan adalah menolak keabsahan tradisinya, lalu digantikan dengan tradisi yang tidak historis-kultural di sana. Jika pada kategori pertama pembaruan terjadi secara natural, maka pada yang kedua dimulai dengan memerangi tradisinya, berupa konflik antara masa lalu dan masa kini. Perbedaan dua kecenderungan ini perlu diperhatikan lebih lanjut, sebab keduanya berkembang menjadi paradigma yang hidup hingga saat ini, menjadi sebuah *episteme*.

Persoalan ini menuntut pembacaan yang cerdas terhadap tradisi, yaitu di satu sisi mempertahankan kesinambungan jiwa dengan masa lalu, namun di sisi lain perlu juga mengambil sikap yang berbeda, sesuai dengan tuntutan zamannya, bukan karena (terpukau oleh) pembacaan dengan tradisi lain, juga dengan cara yang historis bukan pinjaman dari tradisi lain. Dengan kesinambungan semacam ini, seorang pewaris tradisi tidak merasa teralienasi dari modernitas sekaligus tidak terputus dari garis kultural leluhurnya. Selanjutnya, ia tidak membutuhkan kajian tradisi dan modernitas, atau mengkaji sekularisasi sebagai kemestian dalam sejarah.

Pada dasarnya Kecenderungan seperti ini tidak menutup kemungkinan pengayaan tradisi dengan unsur eksternal, dengan

47 Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, terj. Ridwan Muzir, cet. II, (Jakarta: Alvabet, 2011), hal. 13.

Dalam kajian sosiologi dan antropologi, modernitas dibaca sebagai buah pikiran segelintir orang pandai yang memiliki kompetensi dalam rekayasa sosial. Hal itu dibedakan dari sebagian besar masyarakat yang hanya melaksanakan tradisi layaknya ritual.

catatan ia tidak didatangkan untuk menggantikan tradisi, sebagai alternatif, melainkan sebagai alat untuk memperkaya tradisi yang ada. Karena itu kaum tradisional tidak anti terhadap modernitas, dan hanya anti pada “modernisasi” yang ingin membuang masa lalu dan mengganti dengan model-model alternatif, dalam bentuk apa pun. Sekali lagi, pembaruan alternatif hanya melahirkan ketegangan antara tua-muda, antara radikal-intelektual, antara desa dan kota, antara santri dan abangan, dan antara agama dan ilmu pengetahuan, lalu pada gilirannya melahirkan “sekularisasi sebagai kemestian.”

Inilah menjadi argumen kalangan modernis, bahwa ketakutan “umat” akan dampak modernisasi akan mengarah kepada sekularisasi, dapat diatasi dengan strukturalisme transendental, sebab Islamisasi dapat diandalkan sebagai pembendung sekularisasi, yaitu dengan menginternalisasi lalu mengeksternalisasi ajaran Alquran ke

dalam kehidupan politik. Modernisasi ini berakhir pada kesimpulan bahwa Pancasila merupakan objektivikasi ajaran Islam.⁴⁸

Namun, ingin saya tekankan bahwa perbedaan serupa ini juga didasarkan dan dibesarkan oleh paradigma yang dikotomis, dan pada akhirnya akan terjebak pada sekularisasi yang lain. Kritik Kuntowijoyo pada 1989 dapat dijadikan contoh, betapa Muhammadiyah dinilai sudah mengabaikan tradisinya (sekularisasi I, tersekularisasi secara subjektif) dan mesti kembali pada tradisi dengan mengencarkan Islamisasi (sekularisasi II, karena tersekularisasi secara objektif) lalu mengumandangkan liberalisasi (sekularisasi III).

Pemaknaan sekularisasi di sini tidak melalui dipahami sebagai pemisahan antara negara dan agama, melainkan penggunaan strategi dikotomis dalam membaca hubungan antara tradisi dan modernitas. Pada sekularisasi I, mereka memilih meninggalkan tradisi (tua) dan memilih Islam pinjaman yang lebih modern (muda). Pada sekularisasi II, mereka memilih agama untuk menguasai (mengislamkan) negara, dan terakhir memisahkan kembali agama dari negara, *Islam Yes! Partai Islam NO!* seperti dikumandangkan sekali lagi oleh Ulil Abshar Abdallah dalam acara KEMI beberapa hari yang lalu.⁴⁹

Selama paradigma dikotomis dipertahankan sebagai kacamata memandang melihat

48 Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, hal. 85

49 Seminar Launching Komunitas Epistemik Muslim Indonesia (KEMI) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 13 Desember 2011.

realitas, sejauh itulah sekularisasi terus terwujud dalam setiap sikap politik, agama, kebudayaan dan tradisi pada umumnya. Tidak ada beda antara Islamisasi, integrasi maupun sekularisasi, karena semuanya dimulai dari pembedaan hal yang memang berbeda. Pembedaan meniscayakan penyamaan, lalu dibedakan, begitu pun penyamaan meniscayakan pembedaan, lalu disamakan. Sekularisasi selalu dimulai dari Islamisasi, lalu disekularisasi, dan Islamisasi selalu dimulai dengan sekularisasi, lalu diislamisasi.

Menyudahi paradigma dikotomis dan memandang keberislaman dan keberpancasilaan secara struktural, historis dan ideologis menghasilkan pemahaman yang progresif menatap masa depan,⁵⁰ tidak terhambat oleh politisasi Islam atau Islamisasi politik yang berujung pada sekularisasi. Dalam pendekatan semacam ini ideologi tidak lagi dipandang unsur subjektif dalam penelitian, tetapi gambaran kondisi objektif yang hidup sebagai kepribadian sebuah bangsa.

Selama paradigma dikotomis dipertahankan sebagai kacapandangan melihat realitas, sejauh itulah sekularisasi terus terwujud dalam setiap sikap politik, agama, kebudayaan dan tradisi pada umumnya. Tidak ada beda antara Islamisasi, integrasi maupun sekularisasi, karena semuanya dimulai dari pembedaan hal yang memang berbeda.

50 KH. Saifuddin Zuhri, *Unsur Politik Dalam Da'wah*, (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1982), hal. 45-46.