

# NEO-MODERNISME ISLAM Versus POST-TRADISIONALISME ISLAM

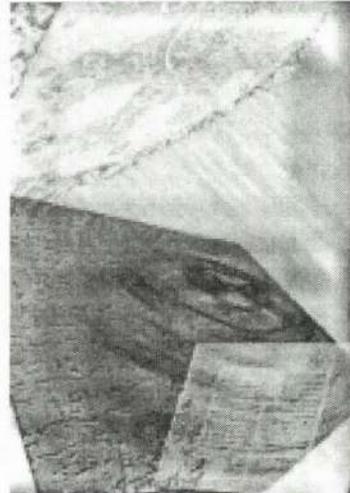
Oleh Ahmad Baso

Ketika di bulan Maret 2000 lalu teman-teman di ISIS Jakarta menggelar diskusi dengan tema “Post-Tradisionalisme Islam”,<sup>1</sup> tampak bahwa ada sesuatu yang lain, yakni ada semacam *counter* terhadap apa yang masa itu lagi ramai dibicarakan dengan tema “Islam liberal”. Meski waktu itu M.M. Billah menyanggah istilah “Post-Tradisionalisme” karena menurutnya tidak ada dalam kamus dan tidak jelas apa yang dimaksud, tapi gemanya terus meluas, terutama setelah LKiS Yogyakarta menjadikan salah satu landasan ideologisnya pada tema “Post-Tradisionalisme Islam” dalam kesempatan *strategic planning*-nya di Kaliurang, Mei di tahun yang sama. Tidak heran kemudian kalau tema tersebut menjadi judul *cover* buku terjemahan Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisi-*

*onalisme Islam* terbitan LKiS tahun 2000. Betulkah ia sebagai *counter* terhadap “Islam Liberal” dan juga apa yang dulu dikenal dengan “Neo-Modernisme Islam”? Lalu bagaimana posisi “Post-Tradisionalisme Islam” sendiri dalam kancah pemikiran Islam internasional serta bagaimana konstruk metodologis dan politisnya?

## “Post Tradisionalisme”: Melampaui “Islam Liberal” dan “Neo- Modernisme”

Awal tahun lalu ramai diangkat isu “Islam Liberal” setelah terbitnya buku Greg Barton *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* dan buku Charles Kurzman *Liberal Islam*.<sup>2</sup> Isu tersebut dijual-laris oleh teman-teman di Paramadina Jakarta, dan menjadikannya sebagai salah satu tema kursus dalam program kegiatan mereka. Barton dan Kurzman mengkate-



<sup>1</sup>Tentang kontribusi teman-teman di ISIS dalam wacana “Post-Tradisionalisme Islam”, lihat Muh. Hanif Dhakiri and Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000).

<sup>2</sup>Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wabib dan Abdurrahman Wabid* (Jakarta: Paramadina & Pustaka Antara, 1999); Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

gorikan beberapa intelektual Muslim di Indonesia sebagai pendukung “Islam Liberal”, yakni paham yang membuka wacana ijtihad dan kebebasan berpikir dalam Islam. Tapi yang luput dari analisa mereka dalam bukunya masing-masing adalah pemikiran Abdurrahman Wahid tentang “sekularisme”, “pribumisasi Islam” dan “etika sosial”.

Berbeda dengan Kurzman, Greg Barton menyebut Abdurrahman Wahid masuk dalam kategori “Islam Liberal”. Namun tentu dengan penafsirannya sendiri tentang arti “liberal” dalam Islam, sehingga memungkinkannya menempatkan pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid dalam dua label yang sama-sama diidentikkan serupa: “Islam Liberal” dan “Neo-Modernisme Islam”. Seperti yang saya tunjukkan dalam tulisan saya sebelumnya,<sup>3</sup> konsekuensi dari pembacaan “Islam Liberal” dan “Neo-Modernisme” tersebut adalah bahwa Greg Barton tidak melihat pemikiran kedua

intelektual tersebut sebagai sebuah sistem yang unsur-unsurnya saling terkait satu sama lain dalam lingkup historisitas dan jaringan epistemologisnya, tapi lebih sebagai tumpukan ide-ide dan gagasan, kumpulan kutipan yang dicomot dari sana-sini, tanpa adanya satu kaitan antara satu ide dengan ide lainnya. Praktis, gagasan Abdurrahman Wahid tentang “sekularisasi”, tentang “pemisahan wewenang agama dan negara”, dan ide “Islam sebagai etika sosial”, dan juga tentang “pribumisasi Islam” luput dalam analisa mereka. Ini bisa dipahami karena miskinnya teori dan metodologi yang dipakai kalangan sarjana luar tentang Islam, semisal Greg Barton ini.<sup>4</sup> Lalu, apakah dengan demikian ada perbedaan esensial, baik metodologi maupun politik, antara pemikiran Abdurrahman Wahid dan orang-orang yang selama ini dikenal masuk dalam gerbong “Islam Liberal” dan “Neo-Modernisme Islam”?

Pengertian “Islam Liberal” sebagaimana

<sup>3</sup>Ahmad Baso, “‘Islam Liberal’ sebagai Ideologi: Nurcholish Madjid *versus* Abdurrahman Wahid”. *Gerbang* (Surabaya), Vol. 06, No. 03, Februari-April 2000, hlm. 117-131.

<sup>4</sup>Persoalan semacam ini tampak mengundang perhatian kita. Berbeda dengan sementara kalangan yang bergelut studi-studi sejarah, bahasa, sastra, antropologi dan kajian budaya tentang Indonesia, seperti yang kita lihat misalnya dalam karya-karya D. Lombard, A. Teeuw, J. Pemberton, A. Sweeney, dan Laurie J. Sears, yang telah melangkah lebih maju dengan mengadopsi pendekatan-pendekatan baru dan melampaui konvensionalisme studi-studi yang dominan tentang dunia Timur, kalangan sarjana asing tentang Islam Indonesia — yang nama-namanya sudah banyak kita kenal saat ini — adalah kalangan sarjana yang paling terbelakang dan miskin latar belakang teori dan pendekatannya. Jarang kita temukan di antara mereka sejumlah perdebatan tentang metodologi yang akan mereka pakai sebelum terjun ke lapangan. Misalnya, tentang konsep “Islam” dalam studi mereka: apakah itu konsep politik, konsep sosiologis, konsep sejarah, psikologis, antropologis; atau apakah itu sebagai “ajaran normatif” dan “teologis” ataukah sebagai sebuah “konstruk”? Alih-alih berbicara tentang Islam sebagai persoalan metodologi, yang kita temukan justru kesan melampaui teori dan metodologi atas nama “glorifikasi”

yang dipakai Kurzman maupun Greg Barton tidaklah mesti mengacu kepada istilah yang pernah disebut Leonard Binder sebelumnya, “*Islamic liberalism*”.<sup>5</sup> Tema “liberalisme Islam” seperti yang diangkat pakar politik dari Universitas Chicago ini merupakan sebuah tema yang menampilkan dialog yang terbuka antara dunia Islam dan dunia Barat, antara pemikiran Islam Arab dan pemikiran Barat. Dalam konteks dialog tersebut, yang terjadi bukan cuma upaya menarik akar-akar trend “liberalisme Islam” sampai ke dunia Barat, tapi lebih dari itu adalah adanya proses *take and give* yang saling mengisi dalam menangani persoalan-persoalan dialektika hubungan antara problem kemodernan, transformasi sosial, dan tradisi lokal (dalam obyek studi Binder, yang dimaksud adalah tradisi Arab). Maka tokoh-tokoh yang diangkat adalah Ali Abd al-Raziq, Abdallah Laroi, Thariq al-Bisyri, Muhammad Imarah, Mohammed Arkoun, dan Samir Amin, yang berdialog secara kritis dan dialektis dengan pemikiran liberalisme

Barat, sosialisme, Marxisme dan juga dengan Post-Modernisme. Dan inilah yang dirintis oleh Abdurrahman Wahid di Indonesia dengan memperkenalkan tradisi sekularisme dalam Islam Indonesia, ide pribumisasi Islam yang mengapresiasi dialog tradisi lokal dengan ortodoksi Islam, dan juga apresiasinya terhadap ideologi-ideologi politik Barat yang transformatif dan mencerahkan seperti nasionalisme, sosialisme-Marxisme, Teologi Pembebasan, dan *civil society*.

Sementara itu, di lain pihak, “liberal”-nya Charles Kurzman dan Greg Barton mengacu kepada apa yang disebut sebagai “konteks Islami” dari pandangan-pandangan liberal di sebagian kalangan intelektual Muslim. Berbeda dengan Binder, Kurzman misalnya justru mencari akar tersebut pada sesuatu yang “Islami”, yakni dalam “*Qur’anic exegesis, in the lives of the Prophet Muhammad and the early Muslims*”. Singkatnya, “*to examine liberal Muslims in light of Islamic tradition*”.<sup>6</sup> Dengan kata lain, ia tidak melihat Barat sebagai faktor penentu

---

atas satu obyek studi. Akibatnya, kita akan kehilangan perspektif tentang studi-studi Islam yang lebih maju di tangan mereka. Bagi yang tertarik dengan NU atau Abdurrahman Wahid, yang dilakukan sarjana-sarjana ini adalah sikap empati dan memuji-muji NU atau Abdurrahman Wahid. Bagi yang tertarik dengan fenomena Islam modernis, yang dilakukan adalah berpihak kepada tokoh-tokohnya, seperti Nurcholish Madjid. Kalau pun ada pertentangan di antara “Islam modernis” dan “Islam tradisional”, maka yang diutamakan adalah berupaya mensinergikan mereka seakan-akan sebagai sesuatu yang harmonis dan rukun. Mungkin benar alasan yang dikemukakan oleh sebagian dari mereka — seperti terungkap dalam satu diskusi antara saya dengan Greg Barton dan Andree Feillard dalam kesempatan terpisah — bahwa mereka tidak ingin dituduh sebagai “Orientalis” seperti pendahulu-pendahulu mereka. Tapi, persoalannya kemudian, mestikah masalah psikologis semacam ini (cuma karena takut?) akan mengorbankan kreatifitas ilmiah dan nilai obyektifitas kajian mereka tentang Islam?

<sup>5</sup>Lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988).

<sup>6</sup>Charles Kurzman, “Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context”, *Op. Cit.*, hlm. 5 dan 13.

yang berpengaruh dalam kemunculan trend “liberal”, dan tidak pula melihat Barat sebagai mitra dialog yang mempunyai kontribusi penting dalam kemunculan trend tersebut. Maka, sebagai implikasinya, Kurzman me-*list* dalam kataegori “*liberal Muslim*” atau “*liberal Islam*” sejumlah tokoh-tokoh yang hampir semuanya tidak bersentuhan atau bahkan memusuhi Barat, seperti Muhammad Ibnu Abdul Wahab, Syah Waliyullah al-Dahlawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid al-Ghanousyi dan Yusuf al-Qardlawi. Maka, wajar kemudian kalau orang-orang yang masuk ke dalam gerbong “Islam Liberal”

dan “Neo-Modernisme Islam”, seperti Nurcholish Madjid, adalah orang-orang yang selalu menampilkan citra yang “Islami”, misalnya dengan banyak mengutip ayat-ayat al-Qur’an dan Hadits, mencari “Islam yang asli dan murni”, juga mengagumi simbol-simbol Islam (misalnya kalau mau berbicara tentang *civil society*, carilah hal-hal yang berbau Islami misalnya dengan merujuk kepada masa Nabi maka lahirilah sebutan “masyarakat madani”). Maka, jangan diharap akan terjadi proses *take and give* dengan Barat, apalagi dengan tradisi lokal, karena semua itu dianggap *bid’ah*.<sup>7</sup>

Memang, Kurzman menyebut tokoh-

---

<sup>7</sup>Contoh menarik adalah Azyumardi Azra, salah seorang yang tergabung dalam garis “Neo-Modernisme Islam”, dalam bukunya *Jaringan Ulama*. Ia mengangkat tema pembaruan yang dilakukan oleh para ulama di Nusantara, dengan fokus pada tiga tokoh utama dalam “jaringan ulama”: Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf Singkel dan Yusuf al-Makassari. Ar-Raniri misalnya disebut sebagai “reformer sejati” karena berhasil memurnikan ajaran Islam dari kotoran-kotoran budaya lokal. Ini tentu berbeda dengan Abdurrahman Wahid yang mengapresiasi tokoh-tokoh semacam Hamzah Fansuri, Syekh Siti Jenar dan Ahmad Mutamakkin yang berdialog dengan kultur lokal.

Sejak awal, Abdurrahman Wahid tidak menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekuensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitasnya tersebut. Ini yang disebutnya dengan “pribumisasi Islam”, yaitu “mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama”. Sebagaimana halnya ideologi “Islamisasi” bergerak pada level bahasa, kultur, politik dan pemikiran, ideologi “pribumisasi” pun bergerak pada level-level tersebut. Pada level bahasa, ia tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosa kata dalam bahasa kita dengan bahasa Arab, seperti “ulang tahun” diganti dengan “*milad*”, “selamat pagi” diganti dengan “*assalamu’alaikum*”, “teman atau sahabat” dengan “*ikhwān*”, “sembahyang” dengan “*shalat*”, dsb. Proses yang terakhir ini disebutnya “Islamisasi” dan “Arabisasi”.

Selain itu, Abdurrahman Wahid juga tidak setuju dengan gerakan “Arabisasi budaya”, “pembauran Islam dengan budaya” atau “formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan budaya”. Yakni, menjadikan Islam sebagai tolak ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya. Singkatnya, dalam logika Islamisasi ini, Islam ditampilkan sebagai “budaya ideal” yang terlepas dari akar-akar budaya lokal. Sebagai alternatifnya, Abdurrahman Wahid mengajukan gagasan “keterbukaan antar budaya” — yang merupakan cabang dari tema besar “pribumisasi Islam”-nya — di mana “... antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dan melayani semua budaya lokal itu [akan] menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing”.

Salah satu contoh yang sering diangkat Abdurrahman Wahid adalah Masjid Demak yang awalnya memiliki ranggon atau atap yang terdiri dari sembilan susun. Susunan sembilan ini diambil dari konsep

tokoh gerakan “*salafiyah*” yang muncul sejak akhir abad 18 di wilayah Arab, yang mencela tarekat-tarekat sufi dan kuburan dan mengangkat isu ijtihad dan isu “kembali kepada al-Qur’an dan Sunah”, sebagai “Islam Liberal”. Maka, tidak heran kalau dulu kita mengenal pembacaan atas gerakan “*salafiyah*” sebagai “fundamentalis”, “revivalis” atau “modernis klasik” seperti diangkat Fazlur Rahman, maka kini di tangan Kurzman yang muncul adalah bahwa gerakan tersebut dicap sebagai “Islam Liberal”. Sementara tokoh-tokoh Muslim dari Indonesia yang masuk kategori “liberal”-nya Kurzman, yang dianggap “Islami” dan “orisinil Islam”, adalah nama-nama berikut yang muncul dalam pengantar bukunya tersebut: KH Ahmad Dahlan, Ahmad Surkati, Muhammad Natsir, Nurcholish Madjid dan juga tak luput untuk disebut AM Fatwa! Dan mereka inilah oleh Kurzman disebut sebagai pembawa bendera “Islam Liberal” di Tanah Air! Kita pun bisa bertanya-tanya, apa gerangan yang mempersatukan antara Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun, antara Ali Abd Raziq dan Yusuf Qardlawi, antara Muhammad Natsir dan Mahmoud Toha, antara Nurcholish Madjid dan Muhammad Said

al-Asymawi, sehingga tulisan-tulisan mereka bisa dikumpulkan menjadi satu gerbong bernama “Liberal Islam”? Bukankah Ali Abd Raziq dan Mahmoud Thoha penentang negara Islam, sementara Natsir dan Yusuf Qardlawi adalah pendukungnya? Bukankah Arkoun dikenal sebagai pengkritik “nalar Islam yang orisinil dan otentik”, sementara Fazlur Rahman adalah pendukung ide “Islam murni dan asli” seperti yang diajarkan oleh Ibnu Taymiah? *Last but not least*, bukankah Nurcholish Madjid pendukung ideologi “Islamisasi negara”, sementara Asymawi adalah penentang sengit ideologisasi Islam dalam politik?

Kalau ini berkaitan dengan tema “Islam Liberal”, lalu bagaimana dengan “Neo-Modernisme Islam” yang dulu pernah berkibar di Tanah Air? Gerakan pemikiran Neo-Modernisme Islam dikampanyekan pertama kali oleh Fazlur Rahman (1919-1988), sarjana kelahiran Pakistan, dan kemudian dilanjutkan — meski bukan secara metodologis — oleh kedua muridnya di Indonesia, Nurcholish Madjid dan Ahmad Syafii Maarif. Namun, kalau ditelusuri lebih jauh, baik pada level metodologi dan politiknya, Neo-Modernis-

---

“meru” yang berasal dari masa pra-Islam (Hindu-Budha). Lalu dipotong oleh Sunan Kalijaga menjadi tiga susun sebagai perlambang tentang tiga tahap keberagamaan seorang muslim, *iman*, *islam* dan *ihsan*. Pada tahap berikutnya, datanglah proses Arabisasi yang membawa bentuk masjid gaya Timur Tengah lengkap dengan kubah dan segala ornamennya. Sementara dalam seni drama, seni rupa, sastra dan seni musik dan tari, Islam terserap dalam budaya lokal dalam berbagai bentuk seperti seudati, jipin, rebana, dan hikayat-hikayat. Singkatnya, Abdurrahman Wahid berupaya mengurangi ketegangan antara “norma agama” dan “manifestasi budaya”,<sup>7</sup> dan tidak mencari sisi-sisi yang “Islami” dalam kultur lokal. Dengan demikian, dalam konteks budaya lokal ini, jangan diharap dari Abdurrahman Wahid untuk bicara soal “penyebaran Islam yang tuntas di bumi Nusantara”.

Lihat tesis-tesis kultur lokal Abdurrahman Wahid ini dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara Institute for Cultural Studies, akan terbit).

me Islam tidak berbeda dengan “Islam Liberal”: sama-sama berangkat dari tradisi *revivalis (salafiyah)* dengan merujuk kepada Ibnu Taymiyah sebagai otoritas utamanya.

Kalau Nurcholish Madjid sewaktu masih di Chicago dulu menulis tentang pemikiran Ibnu Taymiyah sebagai sebuah “modernisme yang dihasilkannya akan merupakan suatu *genius* agama Islam sendiri, yang pendekatannya bersifat menyeluruh dan prinsipal, tanpa harus memberi konsesi parsial dan *ad hoc* kepada desakan-desakan luar”,<sup>8</sup> maka dalam satu tulisannya di tahun 1966, Fazlur Rahman telah menulis tentang “*reform movements which arose from the interior of Islam itself*” (gerakan-gerakan reformasi yang tumbuh dari dalam tubuh agama Islam sendiri).<sup>9</sup> Secara eksklusif ia menyebut gerakan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M) di Jazirah Arabia dan gerakan Muhammad ibn Ali al-Sanusi (w. 1275 H/1859 M) di wilayah Afrika Utara sebagai sebuah gerakan pemurnian yang tidak dipengaruhi unsur luar, apalagi dari Barat, melainkan dalam tubuh agama Islam itu sendiri. Tapi gerakan Wahabiyah justru mendapat tekanan yang jauh lebih

besar dibanding gerakan-gerakan pembauran lainnya, bahkan disebutnya sebagai “payung” bagi gerakan pemurnian dan purifikasi Islam yang muncul kemudian di beberapa belahan dunia Islam. Karena gerakan Wahabi disebut sebagai satu-satunya perwujudan pemikiran Ibnu Taymiyah yang paling terorganisir dan spektakuler.<sup>10</sup> Sedangkan Amien Rais menyebut Ibnu Taymiyah sebagai “bapak *tajdid* atau reformasi Islam”<sup>11</sup>, sementara Ahmad Syafii Maarif menyebutnya “bapak spiritual gerakan modernis Islam di seluruh dunia”<sup>12</sup>.

Tentu ada sejumlah modifikasi terhadap kekurangan-kekurangan *Salafiyah* tersebut yang mendorong Rahman menambahkan atribut “neo” pada gerakan modernis mereka. Misalnya ketidaksetujuan Rahman atas sikap mereka terhadap Barat yang terlalu reaksioner, dan juga terkesan fundamentalis. Maka ia kemudian mengembangkan satu model penafsiran metodologis terhadap al-Qur’an yang bisa sesuai dengan semangat kemodernan, dan yang memadukan pendekatan historisitas dan ajaran normatif sebagai etika. Namun demikian, seperti ditunjukkan dalam tulisan

<sup>8</sup>Nurcholish Madjid, “Menyambung Mata Rantai Pemikiran yang Hilang”, dalam Agus Edi Santoso (penyunting), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid - Mohamad Roem* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997), hlm. 13.

<sup>9</sup>Lihat Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”. *Islamic Studies* (Rawalpindi), No. 2 Vol. V, Juni 1966, hlm. 113-128.

<sup>10</sup>Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), edisi II, hlm. 114.

<sup>11</sup>M. Amien Rais, “Kata Pengantar”, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds.), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah* (terj. Machnun Husein) (Jakarta: Rajawali, 1984), hlm. ix.

<sup>12</sup>Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 40.

saya yang tidak diterbitkan,<sup>13</sup> rujukan kepada otoritas Ibnu Taymiyah inilah yang membuat pemikiran Neo-Modernisme Islam tertutup, bagaikan air yang tergenang yang kian lama dipakai akan semakin membusuk. Pada tataran metodologis misalnya, mereka belum beranjak jauh dari paham literalisme teks al-Qur'an, anti rasionalisme *falâsifah*, pendukung metode qiyas dan penganut teologi ortodoksi yang mengangkat tema sakralisasi. Sementara pada level politik, selain tidak terbuka terhadap model demokrasi Barat, mereka masih mewarisi mentalitas "penyatuan agama dan negara" serta tidak menutup kemungkinan untuk berkolusi dengan kekuatan militer untuk berkuasa demi membenarkan gerakan-gerakan reformisnya.

Kita lihat misalnya Ibnu Taymiyah yang mengatakan "agama yang benar hanya akan tegak dengan Kitab Petunjuk dan kekuatan Pedang Penolong".<sup>14</sup> Maka tidak heran

kalau "bapak *tajdîd* atau reformasi Islam" dan "bapak spiritual gerakan modernis Islam di seluruh dunia" ini, seperti dicatat Qamaruddin Khan, dikabarkan berhasil membujuk pihak militer supaya menumpas kaum Assasin, kaum Ahmadiyah dan Kisrawaniyin yang memusuhi Ibnu Taymiyah karena kritik keras dan serangan tajamnya terhadap doktrin-doktrin keliru mereka.<sup>15</sup> Hal serupa juga ditiru oleh gerakan Wahabi yang beraliansi dengan pihak penguasa militer Sa'ud, dan organisasinya menyerupai latihan-latihan tarekat dan mengandung pendidikan militer.<sup>16</sup> Kemudian, Fazlur Rahman menyebut bahwa "*the modernist ... is charged with the task of running the state*",<sup>17</sup> membenarkan kekuasaan yang sentralistik dan otoriter, "*stabler and stronger government*", "*strong men*", dan itu menurutnya "tidaklah berbahaya dari sudut pandang Islam".<sup>18</sup> Dan siapa lagi yang dibayangkan Rahman kalau bukan Jenderal Ayub Khan, penguasa Pakistan

<sup>13</sup>Lihat Ahmad Baso, "Akar-akar Aliansi Islam dan Militer dalam Islam Modernis: Ibn Taymiyah sebagai Otoritas". Naskah tak diterbitkan.

<sup>14</sup>"*Kâna qiwâm al-dîn bil mushbah wa al-saif*", "*Fainnâ qiwâm al-dîn bi al-kitâb al-hâdî wa al-badîd al-nashîr*". Ibnu Taymiyah, "al-Siyâsah al-Syar'iyyah", dalam *Majmû' Fatâwâ Syaikhil Islam Ahmad ibn Taymiyyah* (ed. Abdurrahman al-al-Najdi Hanbali, (tanpa tahun, tanpa penerbit), vol. 28, hlm. 396 dan 264.

<sup>15</sup>Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah* (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1992), hlm. 8.

<sup>16</sup>Lihat Fazlur Rahman, *Islam, Op. Cit.*, h. 196-201. Lihat juga Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hlm. 315-319.

<sup>17</sup>Fazlur Rahman, *Islam, Op. Cit.*, hlm. 230.

<sup>18</sup>"The exigency of the situation further demand a very high degree of centralized planning and control of economic development. This is felt to necessitate much stabler and stronger government than would be the case if democracy were superficially and nominally allowed to work. It is this ubiquitous phenomenon which results in the appearance of strong men to give stability to these countries, primarily in the interest of economic growth. From the Islamic point of view, there can be no harm in

yang memproteksi ide-ide modernismenya.<sup>19</sup> Lalu, bagaimana dengan murid-murid Fazlur Rahman di Indonesia? Politik Neo-Modernisme Nurcholish Madjid misalnya tidak jauh beda dengan politik Neo-Modernisme Wahabi dan juga Fazlur Rahman: di antaranya membenarkan aliansi Islam dengan militer.<sup>20</sup>

### Post-Tradisionalisme Islam sebagai Epistemologi

Bila ternyata kemudian pemikiran kaum Neo-Modernisme Islam berbeda, dan bahkan bertentangan, dengan tradisi pemikiran yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid, lalu bagaimana kita membaca pemikir terakhir ini, dan dalam kerangka apa kita mengkategorikannya?

this, provided that, at the same time, the spirit of democracy is genuinely and gradually cultivated among the people”.

Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, dalam P.M. Holt, *et. al.*, (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. II, hlm. 654.

“... the authoritarian ruler has the best existential chance of succeeding in carrying out large-scale socio-moral reforms if only he shows boldness and courage. He not only possesses sufficient actual power for enforcement but also controls the media of mass communication — the press, radio and television — which can be effectively used for suitable inducement of public opinion if tactfully operated. In such a situation, if *he* does not implement such reforms, it is difficult to see how else reform will come about at all. By his faint-heartedness and lack of determination, he lets slip his most valuable opportunity in the name of the unity and solidarity of the society. He thus inadvertently plays into the hands of and strengthens the conservative extremists who killed the earlier modernist reform trends precisely on the same platform. A state of true stability and solidarity does not consist of merely a static internal cohesion of the various factors and elements of a society; it consists of an adjustment of the total social organism to movement and change. And this means adequate change in *all* parts and sectors of the organism. The concept of partial reform cannot work, for it reverts to negative stability.”

Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”. *International Journal of Middle Eastern Studies* (Cambridge), No. 4, Vol. I, 1970, hlm. 321-322.

<sup>19</sup>Harap dimaklumi, kutipan dari “Revival dan Reform in Islam” dan “Islamic Modernism” di atas ditulis di masa-masa krisis yang dialami Fazlur Rahman di era pemerintahan Ayub Khan di akhir 1960-an, yang kemudian memaksanya hengkang dari Pakistan ke Chicago pada tahun 1968. Tampaknya, Rahman, yang waktu itu menjabat sebagai direktur Lembaga Riset Islam dan salah seorang anggota Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan, kecewa dengan gaya pemerintahan Ayub Khan yang di tahun-tahun terakhir pemerintahannya cenderung mengikuti selera para pesaingnya, yakni kaum tradisional dan revivalis-fundamentalis, terutama dalam kasus kontroversi peraturan hukum keluarga. Rahman memang tidak mempersoalkan legitimasi Jenderal Ayub Khan yang merebut kekuasaan melalui kudeta militer di tahun 1958, apalagi mengugatnya dengan tema-tema demokrasi dan hak asasi manusia. Ia justru yang membuatnya menaruh harapan kepada sistem pemerintahan Ayub Khan yang sentralistik dan otoriter, lantaran orientasi modernismenya yang berupaya “membebaskan agama Islam dari takhayul dan kejumudan, dan membuatnya melangkah maju di bawah kekuatan sains dan teknologi”. Tentang pemerintahan Jenderal Muhammad Ayu Khan ini, lihat misalnya Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (London: Faber & Faber, 1982), hlm. 211-212.

<sup>20</sup>Lihat buku saya *Civil Society versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran ‘Civil Society’ dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

Penyebutan buku terjemahan Muhammad Abid al-Jabiri ke dalam bahasa Indonesia dengan judul sampul “Post-Tradisionalisme Islam” memang bisa dikatakan tidak tepat dari sisi bahasa (soalnya sederhana saja karena ia tidak menggunakan ungkapan yang semakna dengan itu). Walau demikian, kemunculan karya-karya Muhammad Abid al-Jabiri di Indonesia menandai fase berikutnya dari fase awal yang dirintis oleh Abdurrahman Wahid. Kalau pemikiran Abdurrahman Wahid memulai gerakan Post-Tradisionalisme-nya dengan sejumlah gagasan dan ide-ide, maka di tangan al-Jabiri fase berikutnya ditandai dengan proses pengisian proyeksi metodologi dan epistemologinya. Dan itulah yang diapresiasi teman-teman dari kultur NU. Karena fase Abdurrahman Wahid ini, termasuk di antaranya Hasan Hanafi dan Fatima Mernissi, adalah pengkayaan ide-ide dalam pemikiran dan aksi politik, seperti nasionalisme, pribumisasi, sekularisasi, dan feminisme. Sementara fase yang dikenal kini dari al-Jabiri, dan juga Muhammad Arkoun dan Nashr Hamid Abu-Zayd, adalah fase metodologis dari Post-Tradisionalisme Islam.

Dengan demikian, dapat dikatakan, kalau Neo-Modernisme Islam menarik

garis genealogi pemikirannya kepada gerakan Wahabi hingga ke puncaknya pada Ibnu Taymiyah, maka genealogi intelektual Post-Tradisionalisme Islam menyambung mata rantai pemikirannya kepada tokoh-tokoh yang berdialog dengan tradisi

Pencerahan Barat, dari generasi Abdullah Ahmed al-Nai'm, Nawal Sadawi, Thariq al-Bisyri, Abdullah Laroui, dan Muhammad Khalafallah, hingga generasi semacam Michel Aflaq, Ali Abd al-Raziq, dan sampai akhirnya ke Ibnu Rusyd. Kalau Neo-Modernisme Islam mengusung semangat “purifikasi Islam”, pencarian pada “Islam yang murni dan asli”, anti bid'ah, dan

dikenal dengan slogan “kembali kepada al-Qur'an dan Sunah”, maka Post-Tradisionalisme Islam mencari sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi Barat dan budaya lokal.

Maka, Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia adalah sebuah konstruk intelektualisme (meski orang-orang yang bergabung di dalamnya bukanlah intelektual seperti terungkap dalam buku *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*<sup>21</sup>), yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan tekanan dari luar, yang berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok



<sup>21</sup>Lihat Hairus Salim dan Muhammad Ridwan (eds.), *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

masyarakat, mulai dari kalangan buruh, mahasiswa, petani, kalangan LSM, dan kalangan pesantren, tapi juga mengkondisikan mereka berkenalan dengan pemikiran-pemikiran luar yang bukan berasal dari dalam kultur tradisionalisme. Post-Tradisionalisme mengapresiasi dan mengkomodasi bukan cuma pemikiran-pemikiran liberal dan radikal semacam Hasan Hanafi, Mahmoud Toha, al-Na'im, Arkoun, Abu-Zayd, Syahrour, dan Khalil Abd al-Karim, tapi juga tradisi pemikiran sosialis-Marxis, Post-Strukturalis-Post-Modernis, gerakan feminisme dan *civil society*.

Lalu, mengapa pengisian metodologi dan politik konstruk Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia melalui pemikiran al-Jabiri?

Pertama-tama Muhammad Abid al-Jabiri dikenal dengan proyek metodologis "kritik nalar Arab"-nya. Ada dua hal yang ditawarkan proyek kritik tersebut: kritik nalar epistemologis dan kritik nalar politik. Kritik nalar epistemologis, disebut juga "nalar spekulatif", mengambil bentuk arkeologi yang meneliti persoalan cara-cara dan mekanisme reproduksi pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam hingga kini. Yang ditelaah misalnya bagaimana ushul fiqh membentuk pola pikir umat Islam dengan metode qiyas-nya (analogi) yang cenderung mengarah pada sakralisasi,

bukan hanya dalam soal hukum-hukum agama, tapi juga dalam segenap spektrum kebudayaan manusia, mulai dari bahasa, sastra, teologi, filsafat, hingga politik (misalnya kalau berbicara tentang sosialisme, maka dicarilah sosialisme yang "Islami"). Sementara kritik nalar politik, dikenal dalam kategori "nalar praktis", menekankan sebuah praksis, dengan fokus kritik kepada cara-cara berkuasa dan menguasai. Yang dibedah misalnya adalah persoalan keterkaitan munculnya disiplin *siyâsah syar'iyah* atau *fiqh al-siyâsah* dengan strategi militeristik kekuasaan khalifah untuk menundukkan masyarakatnya.<sup>22</sup> Detail-detail cara kerja kritik nalar epistemologis sudah saya jelaskan dengan cukup panjang dalam tulisan pengantar buku terjemahan al-Jabiri.<sup>23</sup> Namun yang penting untuk digarisbawahi di sini adalah relevansi metodologis proyek al-Jabiri ini dalam kaitannya dengan tradisi tempat asal pemikiran Abdurrahman Wahid dan orang-orang yang tergabung dalam lingkungan Post-Tradisionalisme ini, tradisi Aswaja (ahlussunnah wal jamaah) masyarakat NU.

Diperhadapkan dengan keterkaitannya secara kultural dengan NU, terutama menyangkut paradigma berpikinya, kalangan Post-Tradisionalisme Islam menyaksikan masih kentalnya dogmatisme Aswaja NU sebagai sesuatu yang "benar"

<sup>22</sup>Tentang hal ini, lihat tulisan saya "Kangkangan Militerisme dalam Nalar Politik Islam". *Gerbang*, akan terbit.

<sup>23</sup>Lihat Ahmad Baso, "Post-Modernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abid al-Jabiri. Pengantar Penerjemah", dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (terj. Ahmad Baso) (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. ix-liv.

dan “absah” dalam paradigma berpikir dan berpolitik. Aswaja menjadi bahan pelatihan dan kaderisasi mulai dari tingkat bawah sampai ke tingkat elite, tanpa kritik, tanpa sikap cerdas dan tanpa gugatan menyangkut soal relevansinya. Benar, NU mewarisi kekayaan tradisi yang begitu melimpah. Tapi yang menonjol justru adalah proses pemiskinan intelektual atas warisan tersebut, sehingga hanya tampak sebagai barang museum yang layak dipajang bagi para pelancong. Misalnya, penyempitan dan pembatasan “kebenaran” tradisi hanya pada model-model Aswaja-nya Imam Syafi’i, al-Ghazali, Junaid dan Asy’ari. Di luar itu dianggap “*ghair mu’tabar*” (heterodoks, tidak diakui). Bahkan model tradisionalisme Aswaja ini direproduksi terus hingga kini di kalangan tokoh-tokoh NU, dan dibaca dengan bacaan-bacaan yang mengesankan, seperti terlihat dalam pembacaan mereka terhadap “*al-kulliyah al-khams*”-nya al-Ghazali dibaca dengan bacaan-bacaan berikut: “demokrasi”, “hak asasi manusia”, “egalitarianisme”, “kebebasan berpikir”, “kebebasan beragama” dan juga terakhir — karena orang-orang NU kenal dengannya belakangan ini — “*civil society*”.

Dengan demikian, diperlukan kritik terhadap tradisi. Dan ini adalah nilai label “post” pada Post-Tradisionalisme Islam. Namun kritik Post-Tradisionalis terhadap tradisi tidak sama dengan kritik-nya kaum neo-modernis Islam yang hampir-hampir membantai tradisi atas nama “kembali kepada al-Qur’an dan Hadits”. Tradisi *falāsifah* misalnya — di bawah inspirasi “pemurnian agama”-nya Ibnu Taymiyah — dibabat habis karena dianggap tidak punya

kaitan dan bahkan bertentangan dengan ajaran agama. Kritik Post-Tradisionalisme, seperti ditawarkan al-Jabiri, adalah “kritik dekonstruktif” (*fashl al-qâri’ ‘an al-maqrû’*) dan kritik rekonstruktif (*washl al-qâri’ bil maqrû’*).

Kritik dekonstruktif ditunjukkan al-Jabiri ketika mengamati masalah kapan dan bagaimana sebuah tradisi (*turâts*) terbentuk (*constructed, invented*). Harap dimaklumi, pengertian tentang tradisi ini berbeda dengan pemahaman kaum Neo-Modernis Islam yang membaca tradisi melalui optik al-Qur’an dan Hadits yang diandaikan transenden, turun dari langit, lengkap dan mencakup segala hal; singkatnya, bukan sebagai bagian dari dinamika sejarah yang berubah-ubah. Kalangan Post-Tradisionalisme justru membaca satu konstruksi kenyataan bahwa justru al-Qur’an dan Hadits-lah yang dibentuk oleh tradisi. Dalam konteks pengertian ini, kita diperkenalkan dengan kekayaan tradisi Islam yang historis, dan bukan seperti barang museum yang berserakan di sana-sini tanpa adanya hubungan yang sifatnya membumi. Apa yang disebut dengan “*turâts*” atau tradisi bukan hanya mencakup kebenaran, fakta-fakta, kata-kata dan konsep, bahasa dan pemikiran, tapi juga mitos-mitos, legenda-legenda, cara-cara memperlakukan dan menundukkan sesuatu, dan juga metode-metode berpikir.

Langkah awal, menurutnya, adalah kita harus membebaskan diri dari asumsi-asumsi *a priori* terhadap tradisi dan juga dari keinginan-keinginan masa kini. Yang difokuskan kemudian adalah menimba makna teks dari teks itu sendiri, dari tradisi itu sendiri, yakni dalam strukturnya sebagai

jaringan yang terbentuk di antara unsur-unsurnya. Baginya, tradisi bukanlah produk sekali jadi; tradisi adalah problem historis, yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling mengkritisi, saling mengeliminir dan bahkan bisa juga saling menjatuhkan. Dari situasi semacam inilah al-Qur'an dan Hadits "direkonstruksi". Dan persoalan kapan dan bagaimana tradisi itu *invented* dan *constructed* – yang pada gilirannya merekonstruksi al-Qur'an dan Hadits — ternyata ditemukan oleh al-Jabiri pada abad ke-2 H, yakni di masa awal kekuasaan imperium Abasiyah. Apa yang terjadi di masa itu?

Berbeda dengan para penguasa Dinasti Umayyah (berkuasa 661-750 M) kekuatan fisik militer untuk menundukkan baik lawan-lawan politiknya maupun rakyatnya, kemunculan orang sipil yang mempunyai khazanah intelektual seperti Ibnu Muqaffa (w. 756) sebagai penulis istana dalam lingkungan dinasti militeristik Abasiyah bukanlah sesuatu yang muncul begitu saja. Tantangan yang dihadapi penguasa Umayyah hampir semuanya berupa tantangan kelompok-kelompok bersenjata. Kenyataan kemudian berubah ketika di masa Abasiyah muncul gerakan-gerakan keilmuan, seperti penerjemahan buku-buku Yunani dan Persia ke bahasa Arab, menjamurnya kelompok-kelompok diskusi (*munâzharah*), serta merebaknya kelompok-

kelompok politik oposisi yang mengusung ideologi filsafat tertentu, seperti Syi'ah Ismaili. Dan bukankah periode Abasiyah dikenal dalam buku-buku sejarah sebagai masa keemasan peradaban Islam? Tapi, ironisnya, di masa inilah justru merayap sisi-sisi gelap sejarah Islam – seperti halnya juga masa Pencerahan Eropa juga punya *dark side*-nya seperti dibaca Foucault.

Pertimbangan menundukkan masyarakat dengan kekuatan fisik seperti dulu dinilai tidak lagi efektif. Kelompok-kelompok *munâzharah* tidak akan mudah ditundukkan melalui pedang dan tombak. Diperlukan senjata lainnya yang dianggap bisa menembus melampaui fisik – mental dan pikiran mereka. Dan itu ditemukan pada sosok Ibnu Muqaffa. Maka, era keemasan peradaban Islam juga berkorelasi dengan masa penundukan mental dan pikiran umat Islam ke bawah rezim militeristik Abasiyah! Dengan demikian, ketika memindahkan arena perang ke dunia politik dan juga ke wilayah kebudayaan dan pemikiran, Ibnu Muqaffa merancang suatu teknik dan *body of knowledge* yang akan memproyeksikan skema militer itu ke dalam *social body*. Teknik dan *body of knowledge* itu dikenal dengan sebutan "*siyâsah al-nafs*" dan "*siyâsah al-madînah*"<sup>24</sup>, kontrol dan disiplin diri serta kontrol terhadap masyarakat publik.<sup>25</sup>

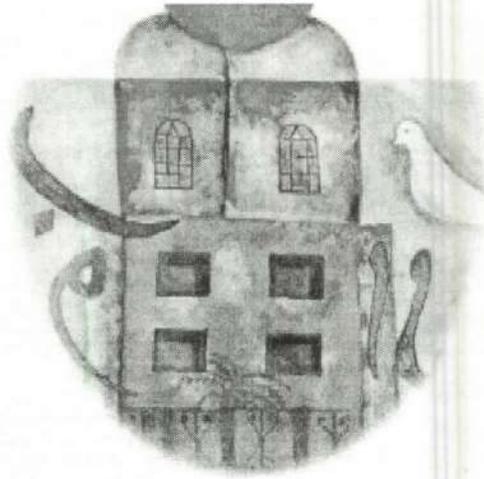
Kontrol dan disiplin diri serta kontrol terhadap masyarakat publik, sebagaimana

<sup>24</sup>Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî: Muḥaddidâh wa Tajalliyâtuh* (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu dan Manifestasinya) (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1995), cet. III, hlm. 341. Karya-karya Ibnu Muqaffa yang memuat masalah kontrol diri dan masyarakat ini adalah *al-Adab al-Kabîr*, *al-Adab al-Saghîr*, dan *Risâlah al-Shabâbah*.

<sup>25</sup>*Siyâsah al-nafs*, semakna dengan *dlâbth al-nafs*, *tadbîr al-nafs* dan *mubâsabah al-nafs*, merupakan terjemahan

yang diusulkan Ibnu Muqaffa kepada Khalifah Abu Ja'far al-Manshur (memerintah dari 754 hingga 776 M), inilah yang menarik perhatian al-Jabiri dalam konteks kritiknya terhadap tradisi. Apa yang dibutuhkan oleh sebuah kontrol dan disiplin terhadap masyarakat? Apalagi kalau bukan sejumlah pengadministrasian dan penyeragaman – terhadap akal pikiran dan alat-alat produksi kebudayaan – agar stabilitas bisa terjamin. Dan itu berarti pengadministrasian dan penyeragaman terhadap apa yang dianggap dominan mempengaruhi masyarakat Islam saat itu, yakni kekuatan simbolik agama. Sehingga mudah diatur, gampang dikontrol, dan juga gampang diawasi agar tidak sampai melenceng menjadi kekuatan anti penguasa – atau dalam bahasa Orde Baru dulu “ekstrem kanan”.

Maka, hadits – yang dulunya bebas bertebaran di mana-mana tanpa simpul otoritas tunggal – mulai dibukukan dan dibakukan atas perintah al-Manshur kepada Imam Zuhri dan Imam Malik (namun yang terakhir ini menolak). Kendati al-Qur'an sudah dibukukan sebelumnya, namun teks-teks tafsir al-Qur'an juga mulai dibakukan, berikut buku-buku tarikh dan sirah (sejarah) Nabi, bahasa dan gramatika Arab,



teologi (kalam), dan fiqih. Dan di tangan Imam Syafi'i (w. 204 H/820 M) sebuah disiplin baru diciptakan, ushul fiqih, yang berkorelasi dengan semangat administrasi dan penyeragaman saat itu, dan dengan itu pula lahir metode qiyas. Melalui disiplin baru yang mempersempit proses penalaran ini, Imam Syafi'i memperkenalkan dua asas tunggal, yakni al-Qur'an dan Hadits, sebagai otoritas tertinggi yang mengawasi dan sekaligus menentukan produksi kebudayaan. Dari sini pula kita bisa melacak akar-akar sakralisasi atas hal-hal yang sifatnya duniawi (misalnya hal-hal yang berkaitan dengan bidang muamalah, sosial dan publik, yang sifatnya bebas dan terbuka

---

Arab atas istilah Yunani *enkrateia*, yang berarti kontrol dan disiplin diri (*self-control*). Tema kontrol dan disiplin dalam naskah-naskah Arab klasik memang disebut dengan kata “*siyasah*”, seperti kalimat terjemahan atas naskah Ahd Ardasyir: “hanya dengan kontrol yang ketat (*ishabat al-siyasah*), para pengganti Ardasyir bisa mendapatkan kehormatan” (Marlow 1999: 83). Tampaknya sikap kontrol dan disiplin individu terhadap dirinya ini diterjemahkan oleh Ibnu Muqaffa ke dalam kehidupan sosial-politik menjadi *siyasah al-madinah*, kontrol terhadap masyarakat publik. Tapi sebenarnya bisa juga sebaliknya: kehendak penguasa untuk mengontrol dan menguasai, melahirkan kehendak untuk mengindividualisasi rakyatnya menjadi sekrup-sekrup yang bisa ditundukkan dan dimanipulasi. Singkatnya, dalam bahasa Foucault, “manusia yang bisa ditundukkan dan bisa dimanfaatkan” (*docile and utilized man*).

untuk diijtihadi atau dipikirkan secara kritis, kini dengan qiyas menjadi sesuatu yang sakral). Dan bukan hanya itu, di masa ini pula lahir disiplin fiqih siyasah yang tiada lain merupakan perpanjangan normatif-teologis dari tradisi “*siyāsah al-naḥs*” dan “*siyāsah al-madīnah*”. Misalnya negara menjadi sakral dengan adanya doktrin “penyatuan agama dan negara”, dan militerisme (bahasa klasiknya *al-ḥadīd* dan *al-sāif*, besi dan pedang) menjadi bagian dari ajaran normatif agama.

Dari konteks inilah relevansi kita berbicara tentang tradisi yang *invented* dan *constructed*. Kita tidak bisa lagi merujuk kepada tradisi Nabi, termasuk soal kembali kepada al-Qur’an dan Hadits, dan segala hal yang terjadi sebelum masa periode kodifikasi dan pembakuan (al-Jabiri menyebutnya ‘*asr tadwīn*) tanpa melalui optik tradisi yang terbentuk di masa *tadwīn*. Bukankah sejarah Nabi baru bisa diketahui setelah buku-buku tarikh dan sirah dibakukan? Bukankah pemahaman kita terhadap al-Qur’an hanya mungkin melalui teks-teks tafsir yang mempunyai otoritas, dan itu baru menjadi teks di masa *tadwīn*, dan itu artinya otoritasnya baru muncul sejak masa itu? Bukankah cara-cara kita berpikir, menilai dan memutuskan sesuatu – apapun itu, mulai dari hukum bersalaman dengan orang non-Muslim sampai hukum berbuat makar atau *bughāt*, selalu berdasarkan pada apa yang dulu dibentuk Imam Syafi’i dengan qiyasnya, sehingga vonisnya nanti betul-betul otentik dan orisinal dari Islam? Sehingga apa yang disebut “Islam sejati” dan “Islam murni” tentulah menurut definisi dan ukuran zaman abad ke-2 H.

Maka kritik Muhammad Abid al-Jabiri

berbentuk dekonstruksi, yakni keterputusan terhadap segala hal yang berbau produk periode *tadwīn* abad ke-2 seperti yang kita warisi sekarang ini. Namun demikian, kritik dekonstruktif tidaklah cukup tanpa adanya kritik rekonstruktif. Dan inilah yang membedakan watak “tradisionalis”-nya Post-Tradisionalisme Islam dengan “tradisionalis”-nya Neo-Modernisme Islam. “Tradisionalis”-nya Neo-Modernisme Islam, sebagai pembeda terhadap modernisme Islam Indonesia yang dikatakan mengabaikan tradisi seperti Muhammadiyah dan generasi Partai Masyumi dulu, cuma merujuk kepada tradisi Ibnu Taymīyah sebagai acuan utama, plus tradisi-tradisi lainnya yang hanya bersifat pendukung terhadap otoritas purifikasi.

Seperti lirikan Fazlur Rahman dan Nurcholish Madjid terhadap paham Asy’ari yang dibaca baik sebagai “Islam yang moderat yang mendukung equilibrium sosial” maupun dengan membaca teori *kaṣb*-nya yang dikatakan menyerupai etika usaha kaum Protestan yang dianggap melapangkan jalan kapitalisme. Singkatnya, gerakan kembali kepada tradisi di kalangan Neo-Modernisme Islam lebih berbentuk upaya mencomot apa saja yang kita lihat cocok dan membuang segala yang tidak sesuai dengan kepentingan kekinian. Misalnya kutipan dari teori *kaṣb* Asy’ari itu yang dipakai untuk menunjukkan bahwa umat Islam sekarang ini punya etos kerja yang tinggi, sehingga tidak layak disebut sebagai kelompok yang jumud dan menentang kemajuan.<sup>26</sup> Atau misalnya untuk menunjukkan bahwa umat Islam – “modernis” tentu yang dimaksud – mendukung

*civil society*, mereka ramai-ramai merujuk kepada *al-Madīnah al-Fadlīyah* al-Farabi atau teori *madaniyah* Ibnu Khaldun.

Mengadopsi apa yang layak dalam tradisi untuk dikembangkan demi kepentingan masa kini dan masa depan adalah pertamanya menguasai dan memaknai secara rasional tradisi tersebut secara keseluruhan, mulai dari aspek teologi, bahasa, fiqh hingga filsafat dan tradisi mistisnya. Dan bukan sekadar mencopot apa saja yang kita mau. Karena sebuah transformasi, apakah itu transformasi pemikiran atau transformasi sosial, tetap harus beranjak dan menimba inspirasinya dari dalam tradisi, maka diperlukan untuk menggali hal-hal yang ada dalam tradisi yang bisa mendukung transformasi tersebut. Dalam istilah al-Jabiri, ini disebut "*al-tajdīd min al-dâkhil*" (pembaruan internal).<sup>27</sup> Dalam kasus Post-Tradisionalisme Islam sebagai epistemologi ini, kesimpulan al-Jabiri adalah bahwa "semangat Averroisme" (*rûh rusydiyyah*) yang rasional dan empiris merupakan satu-satunya tradisi yang layak untuk dikembangkan di masa depan. Maka, yang jadi ukuran untuk menilai tradisi mana yang sesuai dan relevan dengan kebutuhan umat Islam secara keseluruhan adalah warisan pemikiran yang "lebih maju". Dan yang maju itu dalam tradisi adalah "semangat Averroisme". Dan tradisi semacam ini, yang dimulai sejak Ibnu Hazm di Andalusia

hingga Ibnu Khaldun, dilihatnya sebagai keterputusan dari produk kebudayaan masa *tadwīn*.

Paradigma qiyas Imam Syafi'i misalnya yang sangat tekstualis itu sudah dikritik oleh Ibnu Hazm dan al-Syathibi sehingga memungkinkan untuk mengadopsi alternatifnya, yaitu pendekatan *mashlahah* (*public good*) dan *maqâshid* (tujuan syariat) yang sifatnya kontekstual dan membumi dengan persoalan-persoalan kemanusiaan. Kritik al-Ghazali terhadap filsafat dengan mengajukan alternatifnya yaitu *irfân* (gnosis, paradigma tasawuf) juga sudah dirontokkan oleh Ibnu Rusyd yang menyebut kritik al-Ghazali keliru karena menggunakan metode kalam dan sofis (*safasthab*), dan menyebut *irfân* hanya layak untuk persoalan-persoalan privat, tidak untuk persoalan-persoalan publik yang sifatnya sosial-kemasyarakatan.

Selanjutnya, yang paling krusial adalah soal "kembali kepada al-Qur'an dan Sunah". Sebagaimana dikemukakan di atas, berbeda dengan Neo-Modernis Islam yang membaca tradisi melalui optik al-Qur'an dan Hadits yang diandaikan transenden, lengkap dan mencakup segala hal, kalangan Post-Tradisionalis Islam justru membaca satu konstruksi kenyataan bahwa justru al-Qur'an dan Hadits-lah yang dibentuk oleh tradisi. Artinya, ketika tradisi yang dominan adalah tradisi kekuasaan yang totaliter, yang

<sup>26</sup>Lihat misalnya Nurcholish Madjid, "Reaktualisasi Nilai-nilai Kultural dan Spiritual dalam Proses Transformasi Masyarakat", dalam *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 598-607.

<sup>27</sup>Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Mas'alah al-Tsaqafiyah* (Problem Kultur) (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1994).

ingin menguasai semuanya, tanpa sesuatu pun yang lepas dari pengawasan dan administrasi, maka pemahaman tentang al-Qur'an dan Hadits, dan juga tentang "Islam yang sejati", tentu juga diwarnai oleh paham "totalitas" tersebut. Padahal al-Qur'an sendiri secara lahirnya tidak membicarakan semua hal di dunia ini. Apalagi Nabi pernah mengatakan selain urusan agama kita lebih diberi wewenang untuk mengatur urusan dunia kita sendiri (*antum a'lamu bi umûr dunyâkum*). Maka, dari sini al-Jabiri mengamati pendapat al-Syathibi yang mengatakan bahwa syari'at itu *ummi*. Kalau dulu kita pernah mengenal Nabi yang *ummi*, yakni yang tidak membaca dan menulis, maka pengertian Syariat yang *ummi* adalah syariat yang tidak mencakup segala hal; artinya, apa yang bisa dicakup oleh agama adalah persoalan ubudiyah, sementara urusan muamalah, yang semuanya urusan duniawi, merupakan lapangan ijtihad manusia.<sup>28</sup> Dalam semangat kritik rekonstruksi inilah Abdurrahman Wahid pernah melontarkan gagasan bahwa "Agama tidak bisa mengatur kehidupan dunia secara komprehensif. Agama hanya memberikan dasar-dasar untuk mengarungi lautan kehidupan. Sebagai dasar, agama tidak dapat dituntut terlalu banyak".<sup>29</sup>

### Politik Post-Tradisionalisme Islam

Yang dimaksud dengan politik di sini adalah politik "*the present*" dengan berangkat dari kritik terhadap masa lalu. Kalau misalnya kita sekarang anti militerisasi, anti militerisme (misalnya dwi-fungsi), anti "lasykar jihad", anti "pasukan berani mati", maka kita tertarik dengan kritik terhadap militerisme di masa lalu karena kita bergelut dengan persoalan-persoalan kekinian. Dengan demikian, politik Post-Tradisionalisme Islam adalah politik demokrasi dan *civil society*. Dan salah satu bentuk politik tersebut adalah anti militerisme dalam segala bentuknya – tidak seperti Neo-Modernisme Islam yang masih menaruh harapan kepada militer.

Kalau pada level epistemologinya menentang produk-produk kebudayaan kekuasaan militer sejak masa *tadwîn*, maka pada level praksis dan nalar politiknya Post-Tradisionalisme Islam melakukan resistensi terhadap segala hal yang berbau militer. Kalau dulu kita banyak melakukan kritik terhadap kekuasaan militer, anti "dwi fungsi", tapi kita tidak kritis terhadap produk-produk pengetahuan dan kebudayaan yang dihasilkan oleh kekuasaan militer. Seakan-akan mengkritik pengetahuan dan kebudayaan itu berarti mengkritik kebenaran. Maka, apa yang ditawarkan oleh Muhammad Abid al-Jabiri dengan

<sup>28</sup>Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirâsah Tablîiyah Naqdiyah li Nuzhûm al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab: Studi Kritik-Analitik atas Sistem-sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab). Seri Kritik Nalar Arab (2) (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992), cet. IV.

<sup>29</sup>Abdurrahman Wahid, "Menetapkan Pangkalan-pangkalan Pendaratan Menuju Indonesia yang Kita Cita-citakan", dalam Imam Walujo dan Kons Kleden (pewawancara/penyunting), *Dialog: Indonesia Kini dan Esok* (Jakarta: Leppenas, 1981), cet. II, hlm. 118-119.

kritik nalar politiknya adalah sebuah perlawanan terhadap kuasa pengetahuan yang menampilkan dirinya seakan-akan netral dan berarti benar. Dengan kritik terhadap nalar politik, Post-Tradisionalisme Islam merambah kepada upaya untuk mencurigai segenap produk pengetahuan yang netral, esensialis dan substansialis itu.

Nah, hal-hal seperti inilah yang tidak disadari oleh kalangan Neo-Modernisme Islam yang masih terpesona oleh konstruk “substansialisme-esensialisme” itu. Salah satu fenomenanya adalah kecenderungan kalangan Neo-Modernis Islam dalam analisa sejarahnya tentang tasawuf Nusantara untuk menarik garis pemisah antara sistem sosial kemasyarakatan di mana tasawuf berkembang dan produk pemikiran kaum sufi itu sendiri. Di satu sisi, mereka sangat kritis terhadap sistem sosial saat itu yang dianggap feodalistik-monarki absolut, di mana yang berkuasa hanyalah seorang raja, sedang rakyat hanya menjadi obyek penghisapan kalangan bangsawan. Namun, pada sisi lainnya, ketika mengamati perkembangan tasawuf dalam iklim feodalistik tersebut, mereka meng-”isolasi” produk pemikiran sufi dan menilainya sebagai sesuatu yang berada di luar dari proses sejarah. Muncullah kemudian penilaian-penilaian berikut: tasawuf sebagai kritik atas pelebagaan ajaran keagamaan, sebagai tradisi yang sangat reseptif terhadap budaya lokal sehingga memung-

kinkan agama Islam diterima penduduk, sebagai gerakan oposisi, atau tasawuf sebagai wujud semangat egaliter yang kosmopolit.<sup>30</sup> Mereka seakan mengabaikan dengan sengaja bahwa bukankah metode sejarah yang mereka pakai mengajarkan bahwa antara produk pemikiran dan proses sejarah terjalin suatu kesinambungan atau kaitan yang tak terpisahkan? Lalu, bagaimana membaca doktrin “martabat tujuh” yang cukup sentral dalam pemikiran tasawuf Melayu dan bersifat sangat hirarkis sehingga memungkinkan sebagian raja Melayu dan Jawa mengadopsinya untuk kepentingan legitimasi kekuasaan mereka?

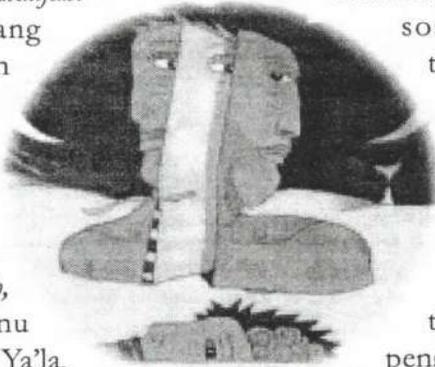
Perlawanan terhadap “kebenaran” pengetahuan ini terpantul misalnya pada pembacaan anti-militerisme Post-Tradisionalisme Islam atas sejarah Islam sejak masa *tadwîn*. Kalau kritik nalar-epistemologi difokuskan pada produk-produk pengetahuan dan kebudayaan, pada cara-cara berpikir, yang dihasilkan kekuasaan militer yang menghendaki stabilitas, maka kritik nalar politik diarahkan pada cara-cara berpolitik yang dikonstruksi oleh kekuasaan tersebut melalui tradisi *fiqh al-siyâsah* dan *siyâsah syar’iyah*.

Selama ini ajaran *fiqh al-siyâsah* dan *siyâsah syar’iyah* masih didominasi oleh kalangan Sunni-Asy’ari – yang kemudian dilanjutkan oleh al-Mawardi, al-Ghazali dan juga Ibnu Taymiyah – yang melihat *imâmah* hanya sebatas urusan negara. Maka, politik yang

<sup>30</sup>Lihat misalnya Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994) dan Nurcholish Madjid, *Islam, Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).

dipahami kalangan Tradisionalisme Islam dan Neo-Modernisme Islam ini – yang sama-sama Sunni — adalah politik dalam negara, bukan di luar negara, yakni dalam masyarakat (*society*). *Siyāsah* dan *imāmah* dalam wacana politik Sunni hanya berurusan dengan penguasa yang dikenal dengan sebutan *sulthān*, *imām* dan *kbālīfah*.

Maka, urusan-urusan yang berkaitan politik diserahkan kepada penguasa (dalam bahasa politik sekarang disebut *state*)<sup>31</sup>, seperti yang kita lihat dalam literatur-literatur Sunni tentang *al-abkām al-sulthāniyyah*, seperti yang ditulis Ibnu Muqaffa, al-Mawardi, Abu Ya'la, al-Tharthusi, Ibnu Jamaah, al-Ghazali dan Ibnu Taymiyah. Yang dibicarakan dalam literatur-literatur tersebut adalah bagaimana seharusnya penguasa, sifat-sifat yang mesti dimiliki, dan bagaimana rakyatnya bisa mematuhi segenap titah sang penguasa, dan juga bagaimana tercipta stabilitas, ketenteraman, dan tidak terjadi kekacauan atau *fitnah*. Maka, muncullah konsep-konsep seperti *tawāzūn*, *i'tidāl* dan *tawassuth*. Oleh karena itulah, seperti diamati Hasan Hanafi<sup>32</sup>, dalam ajaran Sunni kita melihat politik sebagai salah satu cabang dari cabang-cabang fiqih (*far' min*



*furū' fiqhiyyah*), dan bukan pokok-pokok atau dasar-dasar agama (*asbl min ushūl al-dīn*), seperti yang dianut Syi'ah, Khawarij dan kalangan *falāsifah*.

Salah satu konsekuensi dari pengukuhan *imāmah* sebagai *far' min furū' fiqhiyyah*, dan bukan *asbl min ushūl al-dīn*, adalah miskinnya teori-teori tentang etika sosial dan politik dalam tradisi politik Sunni. Jarang, atau bahkan tidak pernah, diperbincangkan soal peran masyarakat dalam penyelenggaraan kekuasaan, partisipasi kalangan minoritas dalam politik, mekanisme kontrol dan pengawasan terhadap negara, akuntabilitas penguasa terhadap publik, soal perimbangan dan pembagian kekuasaan, serta soal-soal lainnya yang terkait dengan politik dalam *society*. Mungkin karena sudah keenakan dalam kekuasaan, maka persoalan kekuasaan negara tidak pernah menjadi inti permasalahan. Ini berbeda dengan gerakan-gerakan oposisi yang dikenal dalam sejarah Islam, seperti Syi'ah dan Khawarij yang menjadikan politik sebagai *asbl min ushūl al-dīn*, sehingga menjadikan persoalan politik tetap hangat dan membara di tengah masyarakat. Artinya bermakna sebagai

<sup>31</sup>"Negara" di sini berdasarkan pada arti yang lazim dipakai dalam teori-teori *civil society*, dan yang oleh Weber didefinisikan sebagai "an association that claims the monopoly of the legitimate use of violence", sebagai "a human community that (successfully) claims the monopoly of the legitimate use of physical force within a given territory". Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (eds. H.H. Gerth dan C. Wright Mills) (New York: Oxford University Press, 1969), hlm. 78 dan 334.

<sup>32</sup>Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* (Dari Teologi ke Revolusi) (Kairo: Maktabah Madbouli, 1988), vol. V, hlm. 163-172.

perlawanan terhadap dominasi dan hegemoni negara.

<sup>4</sup> Tapi bukan berarti bahwa tradisi Syiah dan Khawarij adalah akar-akar genealogi Post-Tradisionalisme Islam. Selain Khawarij yang dikenal anarkis dan tidak mengenal nalar politik tertentu, Syiah juga dikritik karena dominannya tradisi *imâmah* yang dilekatkan pada imam-imamnya. Genealogi nalar politik Post-Tradisionalisme Islam diperoleh justru dari tradisi *falâsifah*, tepatnya dari tradisi Averroisme, seperti dipaparkan di atas. Dalam tradisi inilah dikenal kritik atas doktrin “penyatuan agama dan negara”, dan juga kritik terhadap kedaulatan penguasa.

Tradisi semacam ini dikemukakan oleh para pendukung filsafat Yunani dari kalangan umat Islam klasik yang mengedepankan kritik terhadap kekuasaan monarkis absolut, seperti yang diajarkan Plato dan Aristoteles. Mulai dari Ahmad Ibnu Yusuf Walad al-Dayah, Ibnu al-Bathriq, hingga Ibnu Rusyd, semuanya mengadopsi pendekatan politik yang rasional dan berupaya memisahkan agama dan negara.<sup>33</sup> Pada yang terakhir inilah kita temukan satu penegasan tentang kedaulatan rakyat: “*lâ siyâdah fî dakhîl al-madînah al-jamâ’iyah illâ bi irâdah al-musanwadîn wa tab’qan lil qawânîn al-ûlâ al-fithriyyah* (tidak ada kedaulatan dalam demokrasi kecuali berada di tangan warga negara atau rakyat, dan

sesuai dengan hukum-hukum dasariah fitriah yang menghargai kebebasan manusia).<sup>34</sup> Karena menghargai hak-hak manusia sebagai manusia sejak ia lahir (*fitriyah, natural*), dan bukan melihatnya dari aspek agama, gender dan kelompoknya, Ibnu Rusyd dikenal sebagai perintis liberalisme politik yang melapangkan jalan bagi demokrasi Barat. Ini kita lihat misalnya dalam pemikiran Rousseau tentang *state of nature* dan *civil society*.

Pada Ibnu Rusyd-lah kita kenal sekularisasi politik, pemisahan agama dan negara, sebagai konsekuensi dari gagasannya tentang pemisahan agama dan filsafat, gagasan tentang kedaulatan rakyat (*siyâdah*) dan juga egalitarianisme. Dalam bukunya tersebut kita lihat Ibnu Rusyd membenarkan perempuan sebagai pimpinan negara. Lagi-lagi berbeda dengan kaum Neo-Modernis Islam yang jelas tidak membenarkan perempuan, dan juga non-Muslim, sebagai presiden. Berbeda misalnya dengan Abdurrahman Wahid yang membenarkan perempuan dan non-Muslim sebagai pimpinan negara.

Dan di tangan Ibnu Rusyd (w. 595 H/1198 M) pula kita mengenal kritik terhadap militerisme dengan konsep “*al-madînah al-jamâ’iyah*”-nya, yang merupakan terjemahan dari sebutan Yunani untuk “demokrasi” – *madînah* = *kratos*, *jamâ’iyah* = *demos*. Para filsuf Andalus, sejak dari Ibnu Bajjah

<sup>33</sup>Lihat misalnya konsep politik Ibn Rusyd tersebut dalam satu komentarnya atas *Republic*-nya Plato dan *Nicomachean Ethics*-nya Aristoteles dalam Ibn Rusyd, *al-Dlarîri fî al-Siyâsab: Mukhtashar Kitâb al-Siyâsab li Aflatûn* (terj. Ahmad Syahlan) (Beirut: Markaz al-Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1998) untuk edisi Arabnya, dan Ralph Lerner, *Averroes on Plato’s “Republic”* (Ithaca: Cornell University Press, 1974) untuk edisi bahasa Inggrisnya.

<sup>34</sup> Ibn Rusyd, *al-Dlarîri fî al-Siyâsab, Op. Cit.*, hlm. 174.

(w. 533 H/1138 M), telah mengenal konsep tersebut sebagai *counter* terhadap dominasi ideologi militerisme kekhalifahan Islam. Bahkan dikabarkan bahwa buku Ibnu Rusyd, "*al-Dlarûrî fi al-Siyâsab*" ini disusun sebagai dukungan terhadap seorang tokoh sipil untuk menggantikan posisi khalifah saat itu. Namun, setelah buku tersebut selesai ditulis sekitar 508 H/1322 M, sang khalifah kemudian menyita buku tersebut lalu dibakar, sementara penulisnya sendiri dihukum dan dibuang, meski akhirnya sempat dibebaskan hingga akhir hayatnya. Naskah *al-Dlarûrî* sempat diselamatkan oleh seorang Yahudi Andalusia, Rabbi Samuel ben Judah dari Marseilles (wilayah Perancis kini), dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Ibrani, sehingga kemudian tersebar ke Eropa melalui versi Latin.<sup>35</sup>

Demokrasi Barat sebagian merupakan kelanjutan dari gagasan-gagasan Ibnu Rusyd ini, dan Post-Tradisionalisme Islam tiada lain adalah kelanjutan dari proyek dan praksis politik Ibnu Rusyd yang tidak sempat terealisasi itu. Dan apresiasi Post-Tradisionalisme Islam terhadap Barat dan budaya lokal adalah juga kelanjutan dari proyek pencerahan Ibnu Rusyd yang rasionalis itu.

Dalam konteks Indonesia, Post-Tradisionalisme Islam itu memperoleh relevansinya pada pemikiran Abdurrahman Wahid

yang mempunyai pemikiran tentang *civil society*, dan juga tentang *siyâsab* sebagai *ashl min ushûl al-dîn*. Tapi tentu berbeda dengan warisan doktrinal politik NU yang hanya melihat praksis politik dalam negara. Sehingga ketika berada di luar negara, seperti di masa kekuasaan Soeharto dulu, NU betul-betul pasif dan tidak berdaya. Sebagian karena doktrin teologinya seperti dikemukakan di atas yang melihat persoalan *siyâsab* sebagai cabang dan bukan sebagai pokok agama atau *ushûl al-dîn*. Sementara di pihak lain, dengan modal teologinya yang melihat politik sebagai persoalan *ushûl*, Abdurrahman Wahid menjadikan politik dalam masyarakat sebagai komitmen dan taruhan utamanya, yang dikenal dengan konsep "Islam kultural dan transformatif"-nya.

Dalam satu tulisannya di tahun 1980, Abdurrahman Wahid telah berbicara tentang perlunya Islam tampil sebagai apa yang disebutnya "perlawanan kultural" yang diletakkan dalam kerangka lebih luas dari apa yang dimilikinya selama ini.

"[Islam] tidak lagi cukup menjadi ekspresi keimanan sebagai Muslim untuk menegakkan ajaran formal Islam belaka, tetapi harus menjadi bagian dari upaya kemanusiaan umum untuk membebaskan rakyat-rakyat yang tertindas dari belenggu kenistaan, kehinaan dan kepapaan yang menurunkan derajatnya sebagai makhluk

<sup>35</sup>Tentang buku dan kisah dukungan Ibn Rusyd kepada pemerintahan sipil ini, lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Mutsaqqa'in fi-l Hadlârah al-Arabiyah: Mihnab Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd* (Cendekiawan dalam Peradaban Arab: Kasus Persekusi Ibn Hanbal dan Ibn Rusyd) (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1995), hlm. 119-153.

yang mulia. Untuk itu, dituntut dari gerakan-gerakan perlawanan kultural kaum Muslimin untuk terlebih dahulu mampu hidup bersama dengan manusia-manusia dari lain agama, ideologi politik dan pandangan budaya, yang memiliki kesamaan pandangan dasar tentang hakekat tempat manusia dalam kehidupan dan cara-cara untuk mewujudkannya”.<sup>36</sup>

Di tahun 1982, ia juga menulis tentang perlunya mengagendakan masalah strategis yang mendasar, yaitu, seperti dirumuskannya, membangun “budaya politik yang berwatak keterbukaan bagi gagasan saling berbeda”, yang “dapat dikembangkan di luar lingkungan partai dan golongan politik”, dan juga untuk “memasuki jaringan perjuangan non-politis untuk melakukan transformasi mendasar secara damai dalam segala bidang kehidupan bersama dengan gerakan bantuan hukum struktural, gerakan konsumen, gerakan memajukan pedesaan melalui pendekatan dari bawah dan seterusnya”.<sup>37</sup>

Dengan demikian, jelas bahwa perhatian Abdurrahman Wahid tentang sebuah perjuangan non-politik diarahkan pada sebuah transformasi. Tepatnya, transformasi struktur kehidupan masyarakat melalui proses pendidikan berjangka panjang. Baginya, “semuanya itu struktural, karena akan mematangkan

pandangan kita tentang apa yang harus dilakukan di tempat masing-masing. Juga akan mengubah keseluruhan watak kehidupan dalam jangka panjang tanpa memakai Marxisme”.<sup>38</sup> Cuma, sayangnya, Abdurrahman Wahid tidak mengelaborasi visi “sekularisme” dan “etika sosial”-nya ini dalam bentuk yang lebih mapan, sehingga melahirkan sebuah tradisi yang solid di lingkungan NU. Mungkin, karena Abdurrahman Wahid waktu itu belum mengenal pengalaman *civil society* di Polandia atau gerakan *people power* di Filipina di mana agama menyuarakan gugatan moralitasnya terhadap kekuasaan negara yang korup dan totaliter, untuk kemudian *retreat* setelah tatanan demokratis tercapai dan tuntutan rakyat terpenuhi, dan bukan malah ingin menduduki kekuasaan dan menguasainya

Merujuk kepada Abdurrahman Wahid bukan berarti mengikuti segenap pikiran dan tindakannya, tapi hanya mendukung referensi pemikiran yang diwakili oleh Abdurrahman Wahid: yaitu kebangsaan, sekularisasi, demokrasi, dan transformasi sosial. Dengan demikian, dalam konteks independensi Post-Tradisionalisme Islam terhadap negara, dan juga itu berarti terhadap Abdurrahman Wahid yang kini jadi presiden atau kepala negara, dan NU sebagai rezim, keberpihakan kepada Abdurrahman Wahid adalah keberpihakan

<sup>36</sup>Abdurrahman Wahid, “Islam dan Militarisme dalam Lintasan Sejarah”, dalam *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1983), hlm. 111.

<sup>37</sup>Abdurrahman Wahid, “NU dan Politik”. *Kompas*, 23 Januari 1982. Dimuat kembali dalam Slamet Effendy Yusuf, Mohamad Ichwan Syam dan Masdar Farid Mas’udi, *Dinamika Kaum Santri* (Jakarta: Rajawali, 1983).

<sup>38</sup>Abdurrahman Wahid, “Perubahan Struktur tanpa Karl Marx”, dalam *Tuban Tidak Perlu Dibela* (ed. Shaleh Isre) (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 164-166.

pada level sistem pemikirannya dan bukan pada level aksi dan kebijakannya sebagai aplikasi terhadap sistem tersebut. Kita berpihak pada gagasan Abdurrahman Wahid tentang negara kebangsaan, dan bukan negara Islam atau model negara “Piagam Jakarta”, di mana ia sering mengutip ajaran Soekarno dan Renan tentang makna berbangsa. Kita juga berpihak pada Abdurrahman Wahid ketika berbicara tentang desentralisasi dan minimalisasi peran negara menjadi “negara pengurus dan fasilitator”, bukan “negara penguasa” seperti di masa Orde Baru. Maka, kita mendukung kebijakannya membubarkan Departemen Penerangan, Departemen Sosial dan Kementerian Pemuda dan Olahraga. Tapi, kita perlu menentang beberapa kebijakan Abdurrahman Wahid yang bertentangan dengan

sistem pemikiran yang diwakilinya. Misalnya mempertahankan keberadaan Departemen Agama dan Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan. Soalnya, urusan agama dan perempuan adalah urusan masyarakat, dan bukan urusan negara.<sup>39</sup> Padahal dulu kalangan NU dikenal gencar mengkritik keberadaan Departemen Agama yang dinilai diskriminatif terhadap agama di luar Islam dan bahkan menindas agama-agama lokal. Tapi, karena sekarang yang malah menggarap Departemen Agama adalah orang-orang NU, maka suara-suara pembubaran yang pernah dilontarkannya pun jadi terlupakan.

Dengan kata lain, dalam konteks independensi politik ini, praksis politik Post-Tradisionalisme Islam lebih berorientasi pada penguatan dan pemberdayaan *civil society* dalam rangka membat struktur

<sup>39</sup>Kasus Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan ini menarik untuk kita cermati. Di tengah arus besar desentralisasi dan otonomi dalam kebijakan pemerintahan Abdurrahman Wahid, yang ditandai dengan pemaksimalan peran masyarakat dan meminimalan peran negara, MN PP malah tetap bertahan — kendati ada alasan “perubahan paradigma”. Padahal urusan perempuan bukanlah urusan negara tapi urusan *society*, termasuk urusan kaum feminis itu sendiri. Baru-baru ini muncul Deklarasi Komitmen Bersama Negara dan Masyarakat Indonesia untuk Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan dan Pencanangan Rencana Aksi Nasional untuk Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan melalui Kemitraan Negara dan Masyarakat (RAN PKTP). (Ingat kata-kata “kemitraan negara dan masyarakat”, yang jelas masih menunjukkan sikap negara yang menggurui masyarakat!) Dalam deklarasi tersebut disebutkan ada enam bidang strategis yang memerlukan penanganan mendesak, yaitu masalah hukum dan perundang-undangan, kesehatan, ketenagakerjaan, pendidikan, media massa dan militer. Lihat *Rencana Induk Pembangunan Nasional Pemberdayaan Perempuan 2000-2004* (Jakarta: Kantor Menteri PP, 2000). Tentang visi pemberdayaan perempuan Menteri Khofifah Indar Parawansa, lihat Ahmad Suaedy, “Khofifah Indar Parawansa: Dari Pesantren ke Pemberdayaan Perempuan Indonesia”. *Kompas*, edisi khusus HUT Kompas, 28 Juni 2000, hlm. 86.

Benar, militer merupakan faktor penting terjadinya kekerasan terhadap perempuan, baik melalui negara maupun melalui aparatnya, sehingga perlu ditangani secara serius, dan perubahan bukan cuma ditujukan kepada negara, tapi juga kepada aparat dan institusi militer. Tapi, kasus kekerasan terhadap perempuan terutama sekali merupakan persoalan hukum, bukan masalah negara, sehingga tidak perlu kaum perempuan beramai-ramai masuk ke dalam negara untuk menggerakkan perubahan. Karena hal

negara yang selama ini tidak pernah berubah dari model feodal Mataram. Dan taruhan terbesar Post-Tradisionalisme Islam saat ini adalah mengembangkan potensi-potensi politik, ekonomi dan kultural masyarakat sehingga bisa membuatnya mandiri dari intervensi negara. Potensi-potensi itu misalnya berbentuk penyadaran masyarakat akan hak-hak dan kebebasan mereka dalam politik, misalnya dengan menentukan sendiri kebijakan-kebijakan yang menyangkut kepentingan dan hidupnya, seperti harga gabah untuk

kalangan petani, penghapusan monopoli pada sektor manufaktur, penguatan posisi tawar-menawar kaum buruh dalam berhadapan dengan kekuatan kapital, dan pembatasan wewenang pemerintah yang seenaknya menaikkan harga-harga. Inilah yang dikenal dalam tradisi *civil society* di Eropa Timur sebagai “*politicization of society and the free exercise of the rights of man and citizen*”<sup>40</sup>. Dan seperti itulah praksis politik atau nalar politik Post-Tradisionalisme Islam.



---

itu merupakan persoalan hukum, maka masyarakat mempunyai hak inisiatif untuk merumuskan rancangan undang-undangnya, sementara negara hanya memfasilitasi. Dan bukan malah memberi mandat kepada negara untuk menciptakan sendiri produk-produk hukum — terlepas dari apakah inisiatifnya itu berasal dari eksekutif atau dari legislatif, karena semuanya sama-sama masuk dalam level *state*. Selanjutnya, dari sana masyarakat sipil membentuk lembaga-lembaga pemantau terhadap negara (misalnya berupa *government watch*) dalam rangka mengontrol pelaksanaan kekuasaan, termasuk pelaksanaan supremasi hukum atau *rule of law*.

Selain itu, ada problem krusial yang juga perlu dicermati: ketergantungan pada negara untuk menyelesaikan persoalan-persoalan perempuan berimplikasi pada pengabaian peran *civil society* dalam mengangkat kasus-kasus yang terjadi dalam *society* sebagai gugatan moralitas terhadap kekuasaan negara. Sehingga, kritik terhadap intervensi negara dalam urusan masyarakat menjadi tidak efektif ketika semua urusan dikembalikan penyelesaiannya kepada negara. Padahal negara saat ini, meski terjadi perubahan kepemimpinan nasional, tapi belum mengalami transformasi struktural dan masih merupakan perpanjangan dari model negara feodal Mataram yang kemudian dipelihara oleh kolonialisme Belanda, lalu diwariskan kepada Soekarno dan Hatta, dan kemudian diperkuat sehingga menjadi hegemonik di masa kekuasaan Orde Baru. Dengan demikian, gerakan perempuan seharusnya ditujukan untuk merombak tatanan struktural negara yang berdiri otonom dari masyarakat (dalam bahasa Ben Anderson “*state qua state*”), dan menjadikannya tergantung kepada masyarakat, seperti yang terjadi di Eropa Barat di mana negara lahir dan ditumbuhkan oleh masyarakat misalnya melalui instrumen kontrak sosial atau *public good*, dan bukan malah negara yang menentukan *society*, sehingga membuatnya bergantung kepada kekuasaan negara untuk menyelesaikan segenap persoalannya, seperti yang kita lihat dalam model negara-negara di dunia Timur.

<sup>40</sup>Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories* (terj. dari bahasa Perancis oleh Amy Jacobs) (Stanford: Stanford University Press, 1997), hlm. 34.