

## Ulama dan Perubahan Sosial: Melawan atau Berdamai dengan “Zaman Baru”?

**Ulil Abshar Abdalla**

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia  
e-mail: [ulil99@gmail.com](mailto:ulil99@gmail.com)

### Abstrak

Perubahan besar yang dibawa oleh modernitas memberikan harapan bagi umat Islam akan "kebangkitan baru" melalui janji-janji modernitas akan kebebasan, rasionalitas, ilmu pengetahuan, dan kemajuan. Namun, hal itu juga memberikan dampak traumatis bagi umat Islam karena modernisasi sebagian besar dijalankan oleh rezim-rezim otoriter. Hal ini menimbulkan reaksi beragama, di satu sisi memicu lahirnya gerakan Islam revivalis yang menawarkan narasi Islam eksklusif, di sisi lain memicu reaksi ulama yang berusaha berdamai dengan “zaman baru” dengan cara menafsir ulang tradisi. Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana ulama merespon perubahan sosial akibat modernitas. Tulisan ini berangkat dari pertanyaan benarkah ulama selalu konservatif dan resisten terhadap perubahan, seperti persepsi umum yang beredar? Secara Metode tulisan ini bersifat deskriptif-obyektif, namun tidak sekadar analisis "deskriptif-obyektif" yang bersifat terpisah, seolah-olah penulis tidak terlibat. Penulis jelas merupakan bagian dari dan terlibat dalam isu-isu yang dibahas di sini. Temuan penting dari tulisan ini adalah bahwa gambaran ulama yang konservatif dan menolak perubahan adalah asumsi yang keliru. Tetapi pada sisi lain juga harus diakui adanya elemen-elemen konservatif pada ulama. Pada saat yang bersamaan, kita jumpai pula sisi-sisi progresifisme dan hasrat untuk kemajuan pada mereka, meskipun langgam perubahan yang mereka kehendaki tidaklah secepat yang diharapkan oleh kalangan progresif di luar sana. Yang tampak ke hadapan kita sebetulnya bukanlah gambar yang hitam-putih. Ada keragaman dan dinamik yang kompleks pada ulama.

**Kata Kunci:** Perubahan; Modernisasi; Ulama; Tradisi; Revivalisme.

### Abstract

The profound changes brought by modernity gave Muslims hope for a "new awakening" through modernity's promises of freedom, rationality, science and progress. However, it also had a traumatic impact on Muslims as authoritarian regimes primarily carried out modernization. This has led to religious reactions,

on the one hand triggering the emergence of an Islamic revivalist movement that offers an exclusive Islamic narrative, on the other hand, triggering the reaction of ulama who try to make peace with the "new age" by reinterpreting tradition. This paper explores how the ulama responds to social change due to modernity. This paper departs from the question, is it true that ulama are always conservative and resistant to change, as is a common perception? The method of this paper is descriptive-objective, but it is not simply a detached "descriptive-objective" analysis, as if the author is not involved. The author is clearly part of and involved in the issues discussed here. An important finding of this paper is that the image of the ulama as conservative and resistant to change is a false assumption. But on the other hand, it must also be recognized that conservative elements exist in the ulama. At the same time, we also find progressivism and a desire for progress in them, although the pace of change they want is not as fast as the progressives out there expect. What appears before us is actually not a black and white image. There are diverse and complex dynamics in the ulama.

**Keyword:** *Change; Modernization; Ulama; Tradition; Revivalism.*

## **Pendahuluan**

Tulisan ini akan membahas tema pokok, yaitu ulama dan perubahan. Ini adalah tema besar yang pernah menjadi perbincangan ramai di kalangan ilmuwan dan intelektual Indonesia pada dekade 70an dan 80an. Pada tahun-tahun itu, perbincangan yang dominan di kalangan sarjana ilmu-ilmu sosial di seluruh dunia memang berkisar pada tema-tema ini: bagaimana menjelaskan tindakan sosial (diilhami oleh rintisan-rintisan teoritik Talcott Parsons); bagaimana menjelaskan, dan demikian juga merekayasa, "*the mechanics of society*" sehingga ia bisa bekerja secara stabil dan harmonis; dan bagaimana pula perubahan sosial diterangkan. Tema-tema semacam ini memang sudah "*out of vogue*," tidak lagi menjadi mode saat ini. Saya sengaja mengangkatnya kembali, karena ia cukup penting untuk ditelaah ulang, terutama terkait tema ulama dan perubahan.

Tulisan ini akan dipandu oleh pertanyaan pokok: *Apakah benar ulama selalu bersikap konservatif, sulit menerima perubahan seperti muncul dalam gambaran populer selama ini?* Saya ingin mengajukan sebuah tesis sederhana: bahwa gambaran semacam ini keliru. Tetapi pada sisi lain juga harus diakui adanya elemen-elemen konservatif pada ulama. Pada saat yang bersamaan, kita jumpai pula sisi-sisi progresivisme dan hasrat untuk kemajuan pada mereka, meskipun langgam perubahan yang mereka kehendaki tidaklah secepat yang diharapkan oleh kalangan progresif di luar

sana. Yang tampak ke hadapan kita sebetulnya bukanlah gambar yang hitam-putih. Ada keragaman dan dinamik yang kompleks pada ulama. Inilah yang mau dieksplorasi dalam tulisan ini.

Struktur tulisan ini akan mengikuti urutan berikut. Setelah bagian *pendahuluan*, tulisan ini diikuti dengan bagian *kedua* yang mengulas proses-proses modernisasi yang berlangsung di dunia Islam, dan bagaimana ia telah menempatkan ulama pada posisi yang sulit: menjadi pihak yang “tertuduh.” Bagian *ketiga* akan menelaah proses modernisasi dan perubahan-perubahan sosial besar yang berlangsung di negeri-negeri muslim pasca-kolonial. Perubahan ini tentu saja membawa kemungkinan baru yang “menjanjikan.” Tetapi pada saat yang sama, ia juga hadir sebagai sebuah “trauma” yang membawa luka berkepanjangan. Luka inilah yang mempengaruhi pola-pola reaksi ulama yang akan dibahas pada bagian *keempat*. Kenapa kelompok-kelompok Islam tertentu mengadopsi pola-pola reaksi dan perlawanan yang konfrontatif serta membawa bahasa kemarahan, bisa dipahami dalam konteks “psikologi luka” ini. Bagian *kelima* akan mengulas dua model pendekatan dalam menghadapi perubahan: antara (1) melawan perubahan (yang datang dari dunia Barat) dengan cara “*mempertahankan otentisitas*,” tentu otentisitas yang “diciptakan kembali” (*re-invented*), atau (2) berdamai dengan cara “*menafsir ulang tradisi*”.<sup>1</sup> Dua tanggapan ini mewakili tren besar yang terjadi di kalangan ulama sejak paruh kedua abad ke-20. Pergulatan yang terjadi antara kedua pendekatan ini, dan bagaimana keduanya dibentuk oleh konteks-konteks yang spesifik, akan menjadi pokok bahasan dalam bagian ini. Bagian *penutup* akan mencoba melihat kemungkinan-kemungkinan ke depan dalam hubungan antara ulama dan perubahan, tentu saja dengan merujuk konteks Indonesia sebagai titik berangkat.

Sebuah “*caveat*” perlu dikemukakan di awal. Apa yang akan saya lakukan dalam tulisan ini tidaklah sekedar telaah “ilmiah” yang sepenuhnya

---

<sup>1</sup> Kata “tradisi” akan banyak dipakai dalam tulisan ini. Mengikuti Edward Shils dalam kajiannya yang sudah klasik mengenai tradisi, istilah ini akan dipakai dalam dua pengertian. Pertama, tradisi sesuatu yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. “Sesuatu” di sini bisa mencakup apa saja, dan tidak mengandung penilai nilai apapun. Dalam pengertian ini, tradisi bersifat netral. Kedua, tradisi bermakna sesuatu yang bersifat kumulatif berupa nilai, pengetahuan, kebijaksanaan, adat-istiadat yang dipakai oleh suatu masyarakat untuk mengatasi dan menjawab masalah-masalah dasar dalam kehidupan manusia. Lihat elaborasi mengenai hal ini dalam William A Graham, “Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation,” *Journal of Interdisciplinary History* 23, no. 3 (1993): 495, <https://doi.org/10.2307/206100>.

deskriptif-objektif; telaah yang berjarak seolah-olah saya tak terlibat. Saya jelas menjadi bagian dari, dan terlibat dalam masalah yang ditelaah di sini. Saya juga memiliki pandangan personal mengenai bagaimana posisi ideal dalam hubungan ulama vis-a-vis perubahan. Preferensi saya jelas akan mempengaruhi tulisan ini. Tetapi, sejauh mungkin saya akan mencoba melakukan telaah yang sebisa mungkin obyektif.

## **Hasil dan Pembahasan**

### **1. Ulama sebagai pihak yang “tertuduh”**

Bagaimana ulama menanggapi perubahan-perubahan sosial dan menafsirkan kembali ortodoksi<sup>2</sup> dalam terang zaman baru adalah tema yang menarik untuk ditelaah. Selama ini timbul kesan kuat (dan kesan ini jelas amat valid!) bahwa ulama cenderung konservatif, dalam pengertian “merawat” (*conserve*) masa lampau. Mereka kurang menyukai desakan ke arah perubahan. Mereka dipandang sebagai “batu sandungan” dalam gerak perubahan, modernisasi, dan pembaharuan di berbagai negeri muslim. Mereka dikesankan sebagai pihak yang berada di seberang kelompok-kelompok yang hendak melakukan reformasi. Dengan kata lain, ulama kerap dipersepsikan sebagai kelompok yang anti atau kurang bersemangat terhadap etos “progresivisme sosial”. Gambaran ini sudah ada sejak lama dan terus bercokol hingga sekarang.

Sejak diluncurkannya proyek besar modernisasi oleh rezim-rezim pasca-kolonial di negeri-negeri muslim sejak dekade 60an, gambaran tentang ulama yang kolot dan konservatif sudah mulai muncul.<sup>3</sup> Ulama dipandang sebagai kekuatan konservatif yang menghambat, bahkan menentang proyek modernisasi itu. Hubungan antara rezim-rezim tersebut dengan para ulama juga cenderung tegang, kadang juga diwarnai konflik. Jika kita lihat lanskap dunia Islam dalam rentang dekade 50an hingga 90an, tampak gambaran

---

<sup>2</sup> Telaah yang cukup bermanfaat tentang ortodoksi sebagai konsep dan praktek bisa dibaca dalam: Rowan Williams(ed.), “The Making of Orthodoxy” (Cambridge University Press, 1989), <https://doi.org/10.1017/cbo9780511555350>; Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy* (Harvard University Press, 2017), <https://doi.org/10.4159/9780674977372>.

<sup>3</sup> Literatur tentang modernisasi di dunia Islam amat kaya sekali. Tidak mungkin membuat daftar yang menyeluruh di sini. Sebagai pintu masuk, saya akan menyebut dua referensi saja: Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization* (Cambridge University Press, 2000), <https://doi.org/10.1017/cbo9780511489242>; Farabi Fakhri, *Authoritarian Modernization in Indonesia’s Early Independence Period* (BRILL, 2020), <https://doi.org/10.1163/9789004437722>.

semacam ini: di satu pihak ada para penguasa yang hendak melakukan modernisasi dan pembaharuan sosial besar-besaran, terutama di sektor politik dan ekonomi; di pihak lain, ada kelas ulama yang menentang atau kurang menyukai upaya-upaya itu. Alasan-alasan yang dikemukakan ulama biasanya berkisar pada soal ancaman yang ditimbulkan modernisasi terhadap peranan agama. Modernisasi mereka curigai sebagai peminggiran agama dari posisinya yang sentral dalam masyarakat tradisional. Ulama cenderung memandang modernisasi tiada lain sebagai kedok saja bagi proyek lain yang lebih berbahaya: *westernisasi* dan *sekularisasi*.<sup>4</sup>

Karena itu, upaya-upaya domestifikasi dan penjinakan terhadap ulama kerap tak terhindarkan. Bentuk-bentuk penjinakan ini tentu beragam. Bentuk yang lunak terjadi di sejumlah negeri muslim, misalnya pendirian lembaga-lembaga korporatis yang dirancang untuk mewadahi/melunakkan resistensi ulama. Pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam kasus Indonesia, adalah contoh yang terakhir itu.<sup>5</sup> Penjinakan lunak juga bisa mengambil bentuk “rekayasa sosial” tertentu untuk mendorong para ulama dan institusi-institusi sosial yang mewadahi kepentingan mereka untuk mengadopsi ideologi nasional yang tunggal. Ini terjadi secara gamblang di Indonesia melalui kebijakan “*asas tunggal*”.<sup>6</sup> Penjinakan juga bisa mengambil bentuk yang brutal seperti dilakukan oleh rezim Shah Iran.<sup>7</sup> Sementara itu, tampaknya ada pola yang bekerja agak konsisten di sejumlah negeri-negeri muslim: penjinakan yang “lunak” cenderung lebih sukses meraih simpati ulama dan memoderasikan perlawanan mereka. Ini ditunjukkan, antara lain, melalui pengalaman sejumlah negeri muslim seperti Indonesia. Kisah sukses Orde Baru dalam “*merekayasa*” dukungan dari para ulama tradisional terhadap “*asas tunggal*” adalah contoh terbaik. Sementara cara-cara yang

<sup>4</sup> Sumber bacaan tentang kaitan antara modernisasi dan sekularisasi/westernisasi tentu amat melimpah. Bacaan pembuka untuk tema ini bisa dijumpai dalam: William B Quandt, “Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America, Nils Gilman,” *Ethics & International Affairs* 18, no. 2 (2004): 116–17, <https://doi.org/10.1017/s08926794-00009084>.

<sup>5</sup> Moch. Nur Ichwan, “‘Ulamā’, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto,” *Islamic Law and Society* 12, no. 1 (2005): 45–72, <https://doi.org/10.1163/1568519-053123867>; Noorhaidi Hasan(ed.), *Ulama and the Nation-State: Comprehending the Future of Political Islam in Indonesia* (Jakarta: PPIM, 2019).

<sup>6</sup> Faisal Ismail, “Islam, Politics, and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Accetance of the Pancasila” (PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1995).

<sup>7</sup> Stephanie Cronin, ed., *The Making of Modern Iran* (London: Routledge, 2003), <https://doi.org/10.4324/9780203423141>.

otoriter justru berujung kepada kegagalan, bahkan tersungkurnya rezim-rezim yang mengadopsi langkah-langkah “*draconian*” seperti itu. Sekali lagi, Iran di era Shah Iran adalah contoh terbaik bagaimana kebijakan yang otoriter dalam meraih dukungan ulama justru malah menjadi bumerang bagi dirinya.

Gambaran tentang ulama sebagai penjaga tradisi yang “kolot” dan konservatif terus bertahan hingga sekarang. Era “perang melawan teror” yang dipicu oleh serangan atas Menara Kembar WTC pada 2001 menandai era baru. Kali ini, gambaran yang muncul adalah semacam karikatur tentang ulama sebagai sosok konservatif yang menghambat laju integrasi masyarakat muslim ke dalam modernitas global. Dalam era baru ini, pertanyaan yang kerap muncul adalah: Apakah Islam sesuai dengan demokrasi? Apakah Islam memberikan dukungan teologis bagi hak-hak sipil? Apakah Islam bisa bersahabat dengan konsepsi modern tentang keadilan gender? Ini semua jelas bukan sekedar pertanyaan “lugu,” melainkan sebuah pernyataan yang bersifat “*accusative*,” mencurigai, dan menuduh. Dalam bahasa pesantren NU, kurang lebih ini semacam “*istifhām inkārī*” (pertanyaan retorik yang bermakna penyangkalan). Di balik pertanyaan ini terkandung kecurigaan bahwa Islam adalah “*nemesis*,” lawan dari sistem global yang dominan saat ini; semacam entitas yang “keras kepala” yang tidak mau tunduk terhadap hegemoni global. Sudah tentu, di pusat kekeras-kepalaan ini adalah para ulama yang dianggap sebagai penjaga tradisi. Dalam penggambaran yang populer di Barat hari-hari ini, ulama identik dengan sosok mullah Taliban yang memakai sorban besar, berjenggot lebat, dan satu-satunya kesibukan yang menjadi kegemarannya adalah melarang gadis-gadis belia untuk sekolah dan menghukum pezina dengan hukuman badan yang brutal. Gambaran semacam ini begitu kuat tercetak dalam imajinasi populer, bukan saja di Barat tetapi juga publik dunia secara umum. Karena itu, membicarakan ulama sudah mengandung resiko sejak awal, karena ia sudah diliputi oleh sejumlah prasangka yang lebat.

Apakah gambaran-gambaran ulama semacam ini masih relevan sekarang? Tulisan ini ingin memperlihatkan gambaran yang lebih “*nuanced*” mengenai ulama dan peran-peran yang mereka mainkan dalam masyarakat muslim modern, baik di Indonesia secara khusus, maupun di negeri-negeri muslim lain secara umum. Jeffrey Stout, seorang profesor ahli kajian agama dari Universitas Princeton, membuat suatu observasi yang menarik: “*No categories require more careful handling these days than tradition and*

*modernity*.”<sup>8</sup> Sebagaimana telah diketahui, industrialisasi yang berlangsung di Eropa Barat sejak abad ke-18 telah menandai “*epoch*” baru dalam sejarah dunia. Inilah era ketika proses modernisasi di segala sektor berlangsung begitu cepat dan masif. Proses ini membawa sejumlah dampak yang “*disruptive*” terhadap tatanan-tatanan sosial-politik lama. Agama dan pranata-pranata yang menyokongnya menjadi salah satu pihak yang paling terdampak oleh modernisasi. Peran agama pelan-pelan menyempit. Ini jelas tak terelakkan karena salah satu asumsi penting yang mendasari modernisasi ialah “*the relegation of religion to the private realm*,” menempatkan agama hanya di ruang privat saja.<sup>9</sup> Peran-peran agama di ruang publik yang dihuni secara pluralistik oleh warga yang beragam latar belakang dan kepentingannya, tentu saja, merosot sama sekali. Ini berakibat pada merosotnya aktor tradisional yang menjadi penjaga tradisi agama: ulama, pendeta, pastor, dll.

Lebih dari itu, modernisasi juga telah menempatkan agama pada posisi defensif, bertahan, bahkan dalam banyak hal juga tertuduh. Jika dalam masyarakat tradisional agama dipandang sebagai realitas sosial yang sudah terberi begitu saja, dalam era modern ia terpaksa harus menjelaskan dengan susah payah bahwa dirinya masih relevan. Agama bergerak dari wilayah “*self-evident truth*” ke wilayah lain: “*a suspected truth*,” kebenaran yang dicurigai, dan karena itu harus menjelaskan kemasuk-akalannya dalam konteks baru yang sudah mengarah kepada situasi pasca-agama. Agama dicurigai sebagai elemen residual dari masa lampau yang mengganggu laju modernisasi. Bersamaan dengan itu, apa yang disebut sebagai “tradisi” juga kehilangan semacam kehormatan. Ia adalah antitesis dari modernisasi. Kalaupun tradisi disebut dan diangkat dalam sebuah percakapan, ia harus diperlakukan sebagai sesuatu yang harus diubah, direformasi, ditafsir ulang. Dengan demikian, sebagai penjaga tradisi, ulama jelas berada pada posisi yang sama sekali tidak nyaman. Dalam fase “*post-traditional*,” atau bahkan “*anti-tradition*” semacam ini, upaya untuk membicarakan ulama dan peran-peran mereka dalam telaah yang lebih “*nuanced*” kadang-kadang bisa terkesan sia-

---

<sup>8</sup> Dikutip dalam Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 3. Pembelaan terhadap tradisi dan elaborasi terhadapnya sebagai unit analisis di tengah-tengah dominannya cara pandang yang mengutamakan modernitas bisa dibaca dalam Edward Shils, *Tradition* (Chicago: Cambridge University Press (CUP), 1981), <https://doi.org/10.1017/s0084255900037499>.

<sup>9</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), [https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2\\_92](https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2_92).

sia, atau bahkan dianggap reaksioner. Dalam karyanya yang sudah klasik, Edward Shils pernah mengemukakan sebuah observasi yang tajam, dan, untuk sebagian, saya kira masih cukup relevan hingga sekarang:

*The belief in the irretrievability of institutions and beliefs which have receded markedly is so widespread that it takes unusual intellectual courage, even a certain amount of foolhardiness, to be “reactionary” in intellectual circles.*<sup>10</sup>

Karena itu, membicarakan tradisi, ulama, dan peran-peran yang mereka mainkan saat ini membutuhkan sikap kehati-hatian, agar terhindar dari penilaian yang terburu-buru, sebagaimana disarankan oleh Prof. Stout. Salah satu sarjana yang merintis kajian tentang peran ulama dengan telaah yang cukup hati-hati adalah Muhammad Qasim Zaman. Dalam karyanya yang sangat cemerlang, *The Ulama in Contemporary Islam* (2002), ia mencoba menunjukkan bahwa sebagaimana modernitas, tradisi (dan dengan demikian juga ulama yang menjaganya) bukanlah entitas yang “*monolithic*,” tunggal, seragam. Dalam tradisi ada keragaman, juga dinamik yang sangat hidup karena persentuhan dengan kenyataan-kenyataan yang terus berubah. Dan karena itu, kata Zaman,

*Appeals to tradition are not necessarily a way of opposing change but can equally facilitate change; that what passes for tradition is, not infrequently, of quite recent vintage; and that definitions of what constitutes tradition are often product of bitter and continuing conflicts within culture.*<sup>11</sup>

Bagian yang paling penting digaris-bawahi dalam amatan Prof. Zaman ini ialah bahwa ajakan terhadap tradisi/ulama untuk dilibatkan dalam percakapan (tentang masalah-masalah) kontemporer tidaklah sama dengan ajakan untuk memeluk konservatisme, undangan untuk melawan modernitas dan perubahan. Karya Zaman ini, menurut saya, sedikit banyak telah memulihkan pandangan kalangan sarjana modern, terutama di Barat, terhadap ulama dan tradisi/ortodoksi Islam yang, dengan segala daya upaya, mereka jaga. Generalisasi dan gambaran yang statis mengenai ulama sebagai kelas sosial yang susah berubah –gambaran yang marak setelah naiknya “kekuasaan ulama” di Iran (pada dekade 80an) dan Afghanistan (sejak naiknya Taliban)—pelan-pelan terkoreksi.

---

<sup>10</sup> Shils, *Tradition*, 1.

<sup>11</sup> Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, 3.

Prof. Zaman memberikan gambaran yang lebih bernuansa tentang ulama: mereka bukanlah pihak yang selalu melawan, melainkan “*custodian of change*,” pengawal perubahan. Dalam penggambaran ini tampak adanya tegangan antara dua kutub: kutub *perubahan* di satu pihak, dan kutub *konservatisme* di pihak lain. Ulama tidaklah se-konservatif seperti digambarkan selama ini. Mereka bisa menerima perubahan-perubahan yang didesakkan oleh modernitas, dengan satu syarat: perubahan itu tetap dalam kontrol ortodoksi. Dalam konteks Indonesia, fungsi kepengawasan (*custodianship*) semacam ini tergambar dalam salah satu adagium yang terkenal di kalangan para ulama di lingkungan Nahdlatul Ulama: *al-muḥāfaza ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhḍu bi al-jadīd al-aṣlah* -- merawat yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik.<sup>12</sup> Adagium yang sederhana ini menggambarkan wawasan epistemik ulama tradisional vis-à-vis perubahan. Perubahan tidak ditolak sama sekali, asal ada garansi bahwa hal-hal baru bisa menggantikan yang lama dengan cara yang lebih baik. Salah satu watak yang menonjol pada ulama tradisional ialah apa yang dalam bahasa mereka disebut *iḥtiyāt* atau kehati-hatian. Mereka menganggap apa yang sudah menjadi tradisi dalam pengertian “*traditum*” (sesuatu yang ditransmisikan dari generasi ke generasi), sudah terbukti efektif dan bermanfaat untuk menjaga solidaritas umat. Setiap perubahan adalah percobaan dengan hal baru yang berbahaya, karena belum tentu terbukti “*efficacy*” dan kemanjurannya. Perubahan adalah sebuah perpelancongan ke “*terra incognita*,” wilayah antah berantah.

## 2. Perubahan sebagai “trauma” atau “janji”?<sup>13</sup>

Kita bisa mengatakan, dengan sedikit resiko penyederhanaan, bahwa perubahan-perubahan sosio-politik yang fundamental yang dihadapi oleh ulama sejak abad ke-19, untuk sebagian besar, diakibatkan oleh proses modernisasi. Sementara itu, dalam banyak kasus modernitas dan modernisasi hadir ke tengah-tengah masyarakat muslim dengan membawa “trauma.” Ia datang dalam bentuk kolonialisme. Dan ia juga datang dalam bentuk proyek modernisasi yang dilaksanakan oleh rezim-rezim pasca-kolonial yang otoriter. Tentu saja pengalaman traumatis tidaklah mewakili

<sup>12</sup> Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia: Pendekatan Fikih Dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994).

<sup>13</sup> Saya memaknai perubahan di sini secara spesifik sebagai modernitas dan modernisasi, sebab perubahan-perubahan fundamental yang dihadapi oleh ulama sejak abad ke-19 adalah perubahan-perubahan sosio-politik dan ekonomi yang ditimbulkan oleh modernisasi.

seluruh narasi tentang modernisasi. Sebagaimana akan ditunjukkan di bawah, ada juga momen-momen yang “membahagiakan” (*felicitous*) dalam pengalaman modernisasi di dunia Islam.

Sisi-sisi traumatis dalam proyek modernisasi di Indonesia selama rezim Orde Baru (selanjutnya: Orba) bisa diilustrasikan melalui contoh-contoh berikut ini. *Pertama*, penyederhanaan partai oleh rezim Orba yang berdampak pada pembubaran sejumlah partai Islam. *Kedua*, “rekayasa sosial” yang memaksa semua organisasi massa Islam untuk mengadopsi Pancasila sebagai asas tunggal. *Ketiga*, rekayasa lain yang bertujuan untuk memaksa semua golongan dalam masyarakat untuk hanya memilih partai penguasa, yaitu Golkar. Ketiga hal ini terjadi sebagai bagian dari proyek modernisasi politik. Salah satu asumsi penting dalam proyek ini ialah adanya anggapan bahwa pembangunan ekonomi (agenda besar pemerintah Soeharto saat itu) tidak bisa dijalankan secara efektif tanpa adanya stabilitas politik. Pemerintah beranggapan, kekacauan ekonomi yang terjadi pada pada zaman sebelumnya era Sukarno diakibatkan, antara lain, oleh kehidupan politik (terutama politik kepartaian) yang tidak stabil. Mobilisasi politik berlangsung begitu jauh hingga tingkat paling bawah: desa. Akibatnya, kehidupan sehari-hari masyarakat terganggu. Mereka terlibat dalam pertengkaran sektarian yang amat disruptif terhadap pembangunan ekonomi. Di mana-mana yang tampak adalah instabilitas. Dalam imajinasi-historis penguasa Orba, era Orde Lama identik dengan kekacauan, *chaos*, instabilitas.

Instabilitas ini terjadi karena kuatnya sentimen-sentimen primordial dalam masyarakat. Sentimen ini difasilitasi, antara lain, oleh partai-partai politik yang jumlahnya cukup banyak pada saat itu. Stabilitas politik, karena itu, hanya bisa dicapai melalui proses “rekayasa sosial” untuk mendisiplinkan dan mengontrol sentimen-sentimen primordial tersebut, antara lain dengan dikenalkannya tabu bernama “SARA” (suku, agama, ras, dan antar-golongan). Sentimen-sentimen ini, jika dibiarkan tanpa kontrol yang keras, akan mengganggu agenda pembangunan. Penyederhanaan partai adalah salah satu wujud dari upaya pendisiplinan ini. Rezim Soeharto mengenalkan konsep “massa mengambang” (*floating mass*) di mana partai politik dilarang melakukan “mobilisasi politik” hingga tingkat yang paling bawah. Mobilisasi semacam ini dianggap bertanggung jawab atas terjadinya fenomena over-politisasi yang menjadi ciri rezim sebelumnya. Over-politisasi ini dianggap

telah menimbulkan polarisasi sosial yang tajam dan ketegangan-ketegangan antar-golongan dalam masyarakat.<sup>14</sup>

Ini semua berakibat pada suasana sosial yang sarat konflik. Instabilitas ini, pertama-tama, harus didisiplinkan melalui sejumlah rekayasa sosial-politik-budaya. Tujuan akhirnya ialah penciptaan ruang sosial yang tenang dan stabil. *Harmoni* dan *kerukunan*, karena itu, menjadi kata kunci pada era Soeharto.<sup>15</sup> Tetapi secara empiris, pada tataran pengalaman sehari-hari, apa yang disebut “harmoni” ini tidaklah semanis makna kata itu. Ia berarti kebijakan-kebijakan yang berakibat pada pembungkaman suara-suara “*divergent*” yang berseberangan dengan pemerintah. Modernisasi adalah penciptaan harmoni untuk menopang pembangunan ekonomi; harmoni adalah represi terhadap segala bentuk oposisi dengan cara-cara yang otoriter; harmoni, dengan demikian, adalah sebuah “trauma sosial,” terutama bagi komunitas-komunitas agama yang dianggap sebagai sumber instabilitas. Ulama menjadi korban dari upaya penciptaan “harmoni politik.” Memori umat Islam Indonesia tentang Orba dipenuhi dengan ingatan tentang kekerasan-kekerasan yang mereka alami, terutama dalam ranah kebebasan sipil, termasuk kekerasan-kekerasan yang menimpa para ulama.<sup>16</sup>

Dalam skala global, hal serupa juga terjadi. Dalam pengalaman sebagian umat Islam, modernisasi hadir pertama-tama dalam bentuknya yang tragis: kolonialisme.<sup>17</sup> Dalam kesadaran umat Islam, apa yang disebut “Barat” muncul dalam skala yang masif sejak terjadinya proses kolonisasi terhadap negeri-negeri muslim oleh kekuatan-kekuatan Barat. Institusi-institusi modern seperti sekolah, partai politik, negara nasional, hukum

---

<sup>14</sup> Dalam skala dan bentuk yang berbeda, ketegangan-ketegangan dan polarisasi semacam ini juga terjadi pada era pasca-reformasi sekarang, terutama era setelah Pilkada DKI pada 2017 dan Pilpres 2019. Pilkada DKI pada 2017 ditandai dengan kontroversi figur Basuki Tjahaja Purnama (dikenal sebagai Ahok) yang dianggap melakukan penistaan agama. Tuduhan ini telah menimbulkan polarisasi yang luas di tengah-tengah publik, bukan saja publik Jakarta melainkan juga publik nasional pada umumnya. Polarisasi ini berlanjut pada Pilpres 2019 yang menjadikan Presiden Joko Widodo (dikenal dengan Jokowi) terpilih untuk kedua kalinya.

<sup>15</sup> Douglas E Ramage, *Politics in Indonesia* (London: Routledge, 1995), <https://doi.org/10.4324/9780203290897>.

<sup>16</sup> Sebuah kajian antropologis dan kesejarahan mengenai pengalaman-pengalaman traumatis ini, setahu saya, masih belum banyak dilakukan. Ini adalah wilayah riset yang masih terbuka lebar.

<sup>17</sup> Roxanne L. Eubene, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

pidana/perdata, parlemen, gerakan-gerakan modern, kereta-api, pabrik, buruh, dan lain-lain, hadir dalam pengalaman sehari-hari masyarakat muslim, baik di Indonesia atau di belahan dunia Islam yang lain, melalui perjumpaan dengan kekuatan-kekuatan kolonial Eropa. Modernitas, karena itu, dialami sebagai hal yang ambigu, mirip dengan pengalaman yang dirasakan oleh tokoh Minke dalam tetralogi Pulau Buru yang ditulis oleh Pramoedya Ananta Toer.<sup>18</sup> Minke, bagi saya, mewakili dengan amat baik pengalaman umat Islam di manapun di dunia Islam. Minke, sebagaimana kita tahu, bersentuhan dengan modernitas melalui dua lapis pengalaman. Ia menempuh pendidikan di sekolah menengah Belanda, HBS (*Hogere Burger School*; secara harfiah: Sekolah Menengah Rakyat), di Surabaya. Di sini, modernitas tampil sebagai sesuatu yang “*felicitous*,” membahagiakan; modernitas sebagai rasionalitas, pengetahuan, pembebasan. Di luar sekolah, Minke berhadapan dengan modernitas dalam wajahnya yang lain: bengis dan bopeng. Ia harus berhadapan dengan perlakuan sewenang-wenang kekuasaan kolonial yang dialami oleh sosok Nyai Ontosoroh, perempuan pribumi yang menikah dengan orang Belanda dan kemudian menjadi ibu mertuanya. Perubahan besar di abad ke-20 dalam bentuk modernisasi negeri-negeri yang jauh dari Eropa, dialami oleh sosok Minke dalam dua bentuknya sekaligus: (1) sekolah Belanda yang modern, sebagai kontras dari lembaga pendidikan tradisional yang diasuh oleh para ulama di satu pihak; dan (2) kesewenang-wenangan kolonial terhadap perempuan pribumi bernama Nyai Ontosoroh di pihak lain. Ambiguitas Minke semacam ini mewakili ambiguitas pengalaman umat Islam dan ulama di manapun di dunia Islam dalam menghadapi perubahan (dalam pengertian modernitas).

Ini, tentu saja, berbeda dari sejarah masyarakat Eropa Barat yang mengalami modernitas dalam bentuknya yang lebih “*felicitous*,” membahagiakan, sejak awal.<sup>19</sup> Modernitas dan modernisasi bagi mereka adalah sejarah yang bergerak lurus, kontinyu. Bagi mereka, modernitas adalah Proyek Pencerahan yang menjanjikan pembebasan masyarakat dari tirani tradisi dan kekejaman *l’ancien régime*. Ia adalah pengalaman tentang sejarah yang berkelanjutan. Modernitas lahir dari tahapan-tahapan kesejarahan yang relatif runut dan kontinu – dari periode klasik

---

<sup>18</sup> Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia* (Jakarta: Hasta Mitra, 1980).

<sup>19</sup> Sebuah “*caveat*” harus diberikan di sini. Tentu saja, tidak semua pengalaman masyarakat Eropa dengan modernitas tidak seluruhnya “membahagiakan.” Pengalaman-pengalaman traumatis juga terjadi di sana, salah satunya yang paling menonjol adalah perang agama, perang dunia pertama dan kedua, dsb.

(Yunani/Romawi), pertengahan (era Kekristenan), kebangkitan (*Aufklärung*), reformasi, Pencerahan, revolusi industri, dst. Sebaliknya, bagi dunia Islam,<sup>20</sup> modernitas tampil dalam wajah bopeng yang menakutkan: kolonialisme Barat. Bagi sebagian masyarakat muslim modernitas dan modernisasi dialami sebagai trauma, luka yang terus menganga hingga sekarang. Inilah yang menjelaskan kenapa reaksi-reaksi masyarakat muslim terhadap modernitas, untuk sebagian, mengambil bentuk konfrontasi dan perlawanan, dan cara-cara lain yang dipandang oleh Barat sebagai bentuk “terorisme.” Konfrontasi itu dilakukan, antara lain, dengan merujuk tradisi di masa lalu untuk membangun “otentisitas” yang unik. Reaksi dari kelompok muslim yang kerap disebut sebagai “fundamentalis” mewakili jenis yang terakhir ini.

Modernisasi bukanlah pokok soal yang hanya menjadi telaah sosiologi modern saja, melainkan juga bahan perdebatan yang panjang dalam masyarakat muslim sejak awal abad ke-20. Dalam periode kesejarahan yang penting ini, modernisasi diperdebatkan dalam kerangka oposisi biner: antara keaslian/otentisitas (*al-aṣāla*) dan kebaruan/modernitas (*al-ḥadātha*).<sup>21</sup> Pertanyaan yang merisaukan ulama dan kalangan intelektual adalah berikut ini: Di mana mereka mesti berdiri di tengah-tengah perubahan yang begitu deras itu? Apakah mereka harus bertahan dengan tradisi lama yang sedang mengalami “tantangan” dan “tentangan” dari zaman baru; ataukah mesti menyesuaikan diri (apa yang dalam gereja Katolik disebut “*aggiornamento*”<sup>22</sup>) dengan zaman yang telah berubah? Jika menyesuaikan diri, hingga batas mana? Bagaimana batas-batas penyesuaian itu mesti dirumuskan? Adakah wahyu atau tradisi itu sendiri memberikan batasan

<sup>20</sup> Tentu pengalaman traumatis ini berlaku bukan saja bagi dunia Islam saja, melainkan juga dunia-dunia lain di luar Barat. Pengalaman modernitas sebagai “trauma” ini dialami juga oleh, misalnya, bangsa Cina atau komunitas-komunitas pribumi yang bertebaran di seluruh dunia.

<sup>21</sup> Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Al-Turāth Wa Al-Ḥadātha: Dirāsāt Wa Munāqashātā* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1991).

<sup>22</sup> Istilah ini populer sejak Konsili Vatikan II (1962-1965). *Aggiornamento* berarti menyesuaikan ajaran-ajaran yang bersumber pada wahyu dengan zaman. Dalam semangat serupa, istilah “kontekstualisasi” dan “re-kontekstualisasi” yang pernah diintrodusir oleh Prof. Munawir Syadzali pada dekade 80an dan kemudian diadopsi oleh para intelektual NU seperti Masdar F. Mas’udi, memiliki pengertian yang kurang lebih mirip. Mengenai wacana re-kontekstualisasi ini, lihat: Robert W Hefner, “Muslim Legal Thought in Modern Indonesia,” *American Journal of Islam and Society* 26, no. 2 (2009): 122–24, <https://doi.org/10.35632/ajis.v26i2.1398>.

yang jelas antara apa yang oleh Adonis pernah disebut “*al-thābit wa al-mutaḥawwil*” (yang tetap dan berubah)?<sup>23</sup>

Tegangan antara dua kutub ini menjadi salah satu tema penting dalam perdebatan di kalangan pemikir Arab dan dunia Islam pada umumnya dalam apa yang disebut dengan dilema antara “otentisitas/tradisionalitas” (*al-aṣāla*) dan “kemoderenan/kebaruan” (*al-ḥadātha*).<sup>24</sup> Sudah tentu, ulama cenderung berpihak pada kutub otentisitas, meskipun tetap membuka diri kepada kemoderenan. Sementara apa yang disebut sebagai “intelektual muslim” (“*al-muthaqqafūn*” dalam istilah Arab kontemporer) condong pada kutub yang sebaliknya. Meskipun ini, tentu, bukanlah pola yang konstan dalam semua kasus. Banyak mereka yang berada di kubu ulama juga memihak pada kutub kemoderenan, atau sekurang-kurangnya pada imperatif penyesuaian diri dengan zaman (*aggiornamento*, kontekstualisasi). Sejumlah kasus bisa disebut untuk menunjukkan beberapa contoh “pembangkangan” di kalangan ulama sendiri. Dalam kasus-kasus seperti ini kita melihat sosok ulama yang mencoba “memberontak” terhadap tradisi dan berpikir secara “orisinal” di luar batasan-batasan ortodoksi. Ada dua contoh untuk kasus pemberontakan seperti itu. *Pertama*, Tahir al-Haddad (1899-1935), seorang intelektual, jurnalis, aktivis buruh, dan sekaligus pembaharu asal Tunisia. Ia terdidik secara tradisional dalam institusi yang sangat tua: Universitas Zaytuna di Tunisia. Ia menulis buku yang sangat berisi gugatan terhadap situasi yang dialami oleh perempuan di Tunisia. Buku itu terbit pada 1930, kira-kira enam tahun setelah berdirinya Nahdlatul Ulama di Indonesia. Buku yang menggemparkan itu berjudul *Imra’atunā fi al-Sharī’a wa al-Mujtama* (Perempuan Kita: Antara Agama dan Masyarakat).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Adonis adalah nama pena untuk Ali Ahmad Said, salah satu tokoh penting dalam gerakan modernis dalam perpustakaan Arab modern. Bukunya yang berasal dari disertasi yang dipertahankan di Universitas Santo Yosef di Beirut pada 1973, terbit dengan judul: *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil*. Buku ini cukup menggemparkan dunia Arab sehingga pernah dilarang di beberapa negara di kawasan itu. Adonis, *Al-Thābit Wa Al-Mutaḥawwil*, 2nd ed. (Beirut: Dār al-‘Awdah, 1979).

<sup>24</sup> Tema kemoderenan (*al-ḥadātha*) memiliki gema yang kuat pula di Indonesia. Nurcholish Madjid (dikenal sebagai Cak Nur), misalnya, banyak mengangkat tema ini dalam karangan-karangan tersiar dan ceramah-ceramahnya. Bukan hanya itu. Tema ini juga menjadi bahan perdebatan yang panas di berbagai kawasan dunia Islam. Buku Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (2002), antara lain, menelaah tema ini dalam konteks anak benua India-Pakistan.

<sup>25</sup> Tahir Al-Haddad, *Imra’atunā Fi Al-Sharī’a Wa Al-Mujtama* (Tunisia: Dār Muḥammad ‘Ali li al-Nashr, 2019).

Contoh *kedua* adalah Ali Abdel Raziq (1888-1966), seorang ulama didikan universitas al-Azhar yang menulis risalah yang amat kontroversial, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Islam dan Teori Kekuasaan). Di sana ia mengemukakan ide pokok: bahwa kekuasaan politik bukanlah elemen esensial dalam tugas kenabian Nabi Muhammad. Tugas kenabian yang paling pokok bersifat “rohaniah”: menunjukkan manusia ke jalan kerohanian yang benar. Kekuasaan politik hanya bersifat instrumental saja (*wasīla*). Implikasi pokok dari ide Raziq ini ialah: negara Islam tidak dikenal dalam Islam. Pemikir-pemikir muslim yang datang setelah Raziq berhutang budi padanya dalam menyusun argumen-argumen melawan gerakan-gerakan Islam revivalis yang hendak mendirikan negara Islam atau negara khilafah.<sup>26</sup> Gagasan-gagasan Raziq telah meletakkan landasan yang solid untuk melawan teokrasi atas nama Islam. Yang tak boleh dilupakan, baik Raziq atau Haddad, keduanya adalah produk dari institusi pendidikan tradisional. Mereka tumbuh dalam asuhan ulama tradisional dan kemudian melakukan “pembangkangan” dengan mengemukakan gagasan-gagasan mereka sendiri. Argumen-argumen yang dibangun oleh sosok-sosok pembangkang ini tetap didasarkan pada tradisi tekstual lama, tentu saja dengan penafsiran baru.<sup>27</sup>

Tentu saja, modernitas tidak seluruhnya dialami oleh umat Islam dan ulama sebagai trauma. Pada abad ke-19, misalnya, modernitas masih dilihat sebagai sebuah janji akan kemajuan. Pandangan sebagian ulama terhadap modernitas pada akhir abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20 tidaklah seluruhnya negatif. Sosok yang patut disebut di sini ialah Rifa‘a Rafi‘ al-Tahtawi (1801-1873), seorang ulama lulusan al-Azhar yang diutus oleh Gubernur Mesir Muhammad Ali (w. 1849) untuk menjadi semacam “*chaplain*” atau imam bagi dua puluh empat mahasiswa Mesir yang belajar di Prancis. Selama kurang lebih lima tahun ia berada di Prancis, mempelajari segala aspek kehidupan di negeri asal-muasal Pencerahan Eropa itu. Ia meringkaskan pengalamannya dalam sebuah buku yang berjudul *Talkhīs al-Ibrīz ilā Talkhīs Bārīz* (Ringkasan Perjalanan ke Paris). Sebagaimana Mohammad Hatta dan pelajar Indonesia lainnya yang belajar di Belanda, al-Tahtawi melihat modernitas secara langsung di negeri Eropa Barat. Ia tidak saja mengalami modernitas melalui pengalaman pahit kolonialisme di

<sup>26</sup> Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: ‘Ali ‘Abd Al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism* (Utah: The University Press, 2009).

<sup>27</sup> Survei yang agak komprehensif terhadap ulama semacam ini bisa dibaca dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

negerinya sendiri: Mesir. Ia melihat perubahan-perubahan besar di abad ke-19 melalui persentuhannya yang langsung dengan kehidupan masyarakat Barat di Paris.<sup>28</sup> Tak bisa disangkal bahwa dalam catatan *riḥlah*-nya itu (*travelogue*), al-Tahtawi menuliskan kesan-kesannya yang positif tentang, dalam beberapa kasus juga kekaguman terhadap Eropa. Kita baca, misalnya, dalam pembukaan fasal kedua yang ia judul “*Fi al-Kalām ‘Alā Ahli Bārīz*” (Tentang Penduduk Paris), observasi berikut ini:

Ketahuilah bahwa berbeda dengan orang-orang Kristen/Katolik yang lain, penduduk Paris memiliki kekhasan tersendiri, yaitu kecerdasan pikir, kedetilan pemahaman, dan kedalaman penjelajahan dalam gagasan yang kompleks dan sukar (*al-‘awīṣāt*). Mereka tidak sama dengan orang-orang Kristen Koptik (di Mesir – UAA) dalam hal bahwa yang terakhir ini cenderung bodoh dan abai. Orang-orang Kristen Paris tidak menjadi tawanan tradisi *taqlid* (meniru secara membabi-butu). Sebaliknya mereka gemar menggali sesuatu hingga ke akarnya dan mencari pembuktian atasnya. Bahkan kalangan awam di antara mereka sekali pun amat gemar membaca dan menulis, dan ikut serta bersama kalangan lain (yang lebih terpelajar – UAA) dalam mengkaji perkara-perkara yang mendalam. Masing-masing orang melakukan kajian ini sesuai dengan kemampuan mereka. Dengan demikian, kalangan awam di negeri ini (Paris – UAA) tidaklah sama dengan orang-orang awam dari negeri-negeri Barbar (*al-bilād al-mutabarbira*).<sup>29</sup>

Sosok lain yang perlu disebut ialah Muhammad Abduh (1849-1905), ulama pembaharu asal Mesir yang hidup pada abad ke-19. Ia memiliki pengaruh yang luas di seluruh dunia Islam sejak awal abad ke-20. Gagasan-gagasannya telah mengilhami gerakan-gerakan *tajdīd* (pembaharuan) di pelbagai kawasan dunia Islam. Gerakan Muhammadiyah yang lahir di Yogyakarta pada 1912, misalnya, diilhami oleh gagasan-gagasan Abduh. Ia melihat modernitas yang datang dari Eropa Barat tidak sebagai sesuatu yang seluruhnya negatif. Di sana ia melihat sisi-sisi lain yang positif pula. Bahkan pada Abduh kita melihat suatu hasrat yang kuat untuk menunjukkan bahwa Islam tidak bertentangan dengan semangat zaman modern. Sebagaimana al-

---

<sup>28</sup> Ulasan yang sangat menarik tentang al-Tahtawi bisa dibaca dalam Roxanne L. Euben, “Journey to the Other Shore” (Princeton University Press, 2008), <https://doi.org/10.1515/9781400827497>.

<sup>29</sup> Rifa‘a Rafi‘ Al-Tahtawi, *Takhliṣ Al-Ibrīz Bi Talkhīṣ Bārīz* (Kairo: Mu’assasat Hindāwī li al-Ta’līm wa al-Nashr, 2011), 83.

Tahtawi, Abduh sempat melakukan perjalanan di ke Inggris dan Perancis, melihat modernitas secara langsung, “*first hand.*” Ia mengalami modernitas dalam bentuknya yang “*felicitious,*” membahagiakan: sains, rasionalitas, teknologi. Ia, tentu saja, tetap mengecam kolonialisme dan melawannya, tetapi ia tidak mencampuradukkan antara modernitas sebagai kolonialisme di satu pihak, dan modernitas sebagai rasionalitas, sains, dan teknologi. Ia melihat bahwa Islam tidak berlawanan dengan modernitas dalam bentuknya yang terakhir itu. Abduh menulis sejumlah polemik yang menyangkal tuduhan bahwa Islam adalah agama yang anti-rasionalitas dan sains modern. Tulisan-tulisan itu terbit dalam sebuah buku berjudul *al-Islām wa al-Naṣrāniyya Ma‘a al-‘Ilm wa al-Madaniyya* (Islam dan Kristen: Antara Ilmu dan Peradaban).

Dalam buku ini, antara lain, Abduh menyangkal anggapan bahwa agama Kristen lebih toleran dibanding Islam terhadap pengetahuan dan sains dengan bukti bahwa keduanya tumbuh dan mekar di Eropa; sementara di dunia Islam, pengetahuan dan sains tidak berkembang sebaik di Eropa Barat. Dalam buku yang sama, Abduh juga menyangkal tuduhan bahwa Islam, berbeda dengan Kristen, adalah agama yang tidak toleran (*al-tasamuḥ*) terhadap perbedaan-perbedaan sektarian di dalam dirinya. Abduh menampik hal ini dengan menunjukkan sejarah kekristenan di Eropa yang berdarah-darah. Ia juga menyatakan bahwa salah satu fondasi penting dalam Islam ialah “*al-bu‘du ‘an al-takfīr*” (menjauhi sikap-sikap mudah mengkafirkan pihak lain). Meskipun bukan berarti tidak ada ketegangan sektarian antar firqah dan sekte dalam Islam, tetapi, demikian kata Abduh, Islam tidak pernah mengenal apa yang disebut sebagai “perang agama” sebagaimana pernah pecah di Eropa setelah terjadinya reformasi Kristen pada abad ke-16.<sup>30</sup>

Jika ditelaah lebih dalam, semangat yang meresapi seluruh pembelaannya dalam *al-Islām wa al-Naṣrāniyya Ma‘a al-‘Ilm wa al-Madaniyyah* adalah kehendak Abduh untuk menunjukkan bahwa Islam tidaklah bertentangan dengan hal-hal positif dalam modernitas: rasionalitas, pengetahuan, dan toleransi. Dengan kata lain, Abduh hendak memperlihatkan bahwa ruh asli agama Islam sebagaimana tergambar dalam sumber-sumber asli (Qur’an dan sunnah) sejalan dengan ruh zaman baru. Islam sama sekali tidak menolak rasionalitas, pengetahuan, dan sains. Abduh,

<sup>30</sup> Muhammad Abduh, *Al-Islām Wa Al-Naṣrāniyya Ma‘a Al-‘Ilm Wa Al-Madaniyya*, n.d.

menurut hemat saya, mewakili profil ulama yang melihat modernitas bukan sebagai ancaman dan trauma, melainkan juga sumber positif yang bisa membantu kemajuan dunia Islam. Yang menarik adalah bahwa pada Abduh kita jumpai pula semangat “puritan”, yakni pembersihan Islam dari beban tradisi dan taqlid yang membelenggu. Ia, sebagaimana kaum puritan muslim yang lain, mendakwahkan ajakan untuk “*ad fontes*,” kembali ke sumber asal, yaitu Qur’an dan sunnah. Tetapi, pada Abduh kita tidak melihat sikap rejeksionis atau menolak modernitas sebagaimana kita lihat pada kaum puritan modern yang datang belakangan. Kelompok-kelompok puritan yang terakhir kita kenal, antara lain, melalui sejumlah kata sifat yang dilekatkan oleh sejumlah sarjana kepada mereka: radikal, fundamentalis, revivalis, islamis, dll. Salafisme<sup>31</sup> pada Abduh, sebagaimana pernah dikemukakan oleh Khaled Abou El Fadl, lebih terbuka, bukan salafisme yang menutup diri.<sup>32</sup> Ini sangat berbeda dengan arus salafisme lain yang muncul pada dekade 70an dan 80an – salafisme yang sering digambarkan sebagai “*jihadist*,” sangat keras, dan sebagian melahirkan gerakan-gerakan radikal yang memakai jalan kekerasan untuk memperjuangkan cita-cita mereka, yaitu apa yang mereka sebut sebagai “*al-khilāfah ‘alā minhāj al-nubuwwah*” (negara khilafah sesuai dengan jalan Nabi Muhammad). Kelompok terakhir ini kerap kali disebut sebagai “*salafi jihadi*” yang dilawankan dengan arus salafisme lain yang disebut sebagai “*quietist salafi*.”<sup>33</sup>

### **3. Reaksi-reaksi atas perubahan**

Sebagaimana dikemukakan dalam bagian sebelumnya, modernitas hadir dalam pengalaman umat Islam sebagai sebuah ambiguitas: ia datang sebagai janji akan kemajuan dan kemodernan; tetapi ia juga sekaligus tampil sebagai pengalaman kolonialisme yang pahit dan traumatis. Reaksi-reaksi umat Islam terhadap perubahan yang ditimbulkan oleh modernisasi ini juga bersifat ambigu. Di satu pihak ada kelompok-kelompok yang cenderung menolak modernitas dengan keras. Di pihak lain ada pula kelompok yang berusaha melakukan akomodasi terhadap imperatif kemodernan. Kelompok pertama

---

<sup>31</sup> Salafisme (dalam bahasa Arab: *salafiyah*) secara harfiah berasal dari kata “*salaf*” yang bermakna “para pendahulu”. Dalam literatur doktrinal klasik Islam, istilah “*salaf*” biasa dimaknai sebagai tiga generasi sepeninggal Nabi Muhammad pada 632 M. Kajian tentang tema ini bisa dibaca dalam: Muhammad Imarah, *Al-Salaf Wa Al-Salafiyah* (Kairo: tp, 2008).

<sup>32</sup> L Carl Brown and Khaled M Abou El Fadl, “The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists,” *Foreign Affairs* 85, no. 2 (2005): 201, <https://doi.org/10.2307/20031953>.

<sup>33</sup> Din Wahid, “Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia” (Utrecht University, 2014).

biasanya memiliki sejumlah karakteristik berikut ini: melihat Barat sebagai musuh; menganggap bahwa institusi-institusi “sekular” yang datang Barat – demokrasi, hukum sekuler yang tak berdasar pada wahyu, negara modern yang didasarkan pada sentimen kebangsaan (*nation state*),-- sebagai “*tāghūt*”, sistem yang menyerupai berhala dalam tradisi Arab pra-Islam di tanah Arab pada abad ke-7 M. Sementara kelompok kedua memiliki sejumlah kecenderungan sebagai berikut: menafsir tradisi; menerima tradisi-tradisi lokal sebagai sesuatu yang “valid” secara keagamaan; melakukan harmonisasi antara gagasan-gagasan modern seperti hak-hak manusia dengan sumber-sumber tekstual yang ada dalam Islam; melihat Barat bukan sebagai musuh, meskipun bukan pula sebagai teman. Barat dalam pandangan kelompok kedua ini dilihat sebagai sumber kemajuan dari mana umat Islam patut belajar, sebagaimana kita lihat pada kasus al-Tahtawi dan Muhammad Abduh. Pada kelompok yang kedua ini kita melihat semangat “ekumenisme” yang cukup kuat; semangat keterbukaan terhadap ide-ide dan bacaan baru yang datang dari luar tradisi mereka sendiri. Tentu saja, mereka membuka diri dalam semangat “*custodianship*” atau kepengawasan seperti dikemukakan oleh Prof. Zaman.

Pada titik ini, mungkin saya harus berhenti sejenak untuk meninjau secara lebih kritis istilah “ulama” itu sendiri. Beberapa hal perlu dikemukakan untuk mengklarifikasi istilah tersebut. Istilah “ulama” mengalami perkembangan yang menarik. Dalam penggunaan yang populer, istilah itu biasa diidentikkan dengan mereka yang terdidik dalam ilmu-ilmu Islam tradisional dan menempuh pendidikan keagamaan mereka di lembaga-lembaga pendidikan tradisional, seperti madrasah atau pesantren. Sementara para sarjana yang terdidik di lembaga-lembaga modern seperti universitas, lebih sering disebut sebagai sarjana atau intelektual (dalam istilah yang populer di Arab modern: “*muthaqqaf*”). Meskipun seorang sarjana atau intelektual menempuh pendidikan keislaman yang kurang lebih sama dengan para ulama, mereka biasanya tidak disebut sebagai ulama. Pada perkembangan belakangan, ada upaya untuk melakukan redefinisi terhadap makna “ulama”. Ulama tidak saja nama bagi para “ulama” dalam pengertian tradisional, tetapi mencakup pula para sarjana yang terdidik dalam ilmu-ilmu modern. Karena itu, bagi sebagian kalangan, istilah ulama juga meliputi, misalnya, para dokter, fisikawan, ekonom, dll.

Tetapi, dalam tulisan ini, ulama tetap dipakai dalam pengertian tradisional, meski dengan sejumlah modifikasi. Ulama tetap saya pakai

sebagai istilah untuk menamai mereka yang terdidik dalam ilmu-ilmu keislaman, baik di dalam lembaga pendidikan Islam tradisional atau modern. Sebaliknya, untuk tujuan analisis dalam tulisan ini, mereka yang dididik murni dalam ilmu-ilmu sekular tidaklah bisa disebut ulama dalam pengertian yang ketat. Kelompok kedua ini ingin saya sebut sebagai “sarjana” saja atau kaum intelektual. Meski demikian, ada sebuah gejala menarik yang muncul belakangan, terutama sejak maraknya apa yang disebut sebagai bangkitnya gerakan-gerakan Islam “revivalis.” Gerakan-gerakan ini muncul sebagai bentuk dari apa yang disebut sebagai “kebangkitan Islam” (*al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*). Sejumlah pengamat di Barat memakai istilah “*Islamic revivalism*” untuk menyebut gerakan tersebut, dan dari sanalah muncul istilah “revivalis.” Apa yang disebut sebagai “kebangkitan” di sini memiliki makna spesifik: yaitu kebangkitan generasi baru anak-anak muda muslim untuk menegaskan identitas mereka melawan dominasi Barat. Istilah “kebangkitan” ini jelas memiliki pengertian yang berbeda dari “kebangkitan” dalam pengertian ulama tradisional di dalam lingkungan Nahdlatul Ulama. Istilah kebangkitan bagi kalangan terakhir ini diungkapkan dengan istilah khusus: *nahḍa*. Bagi kalangan ulama tradisional ini, kebangkitan memiliki makna kebangkitan tradisi melawan gerakan-gerakan Islam puritan yang hendak menghapuskan praktek-praktek keagamaan yang dianggap menyimpang.<sup>34</sup> Dengan melihat konteks semacam ini, kita bisa melihat betapa istilah “kebangkitan” dipahami secara berbeda oleh kalangan Islam. Kebangkitan dalam pengertian *nahḍa* memiliki kelas ulama sendiri. Demikian pula kebangkitan dalam pengertian *ṣaḥwah* juga telah melahirkan kelas ulama “baru”. Keduanya merumuskan model-model reaksi yang berbeda terhadap perubahan dan modernisasi.

Gerakan-gerakan revivalis tersebut melibatkan kaum intelektual yang sama sekali tidak terdidik dalam ilmu-ilmu Islam tradisional. Tetapi, mereka kemudian mulai mempelajari Islam dengan semangat yang besar, sebagai bagian dari fenomena “*born again muslim*”<sup>35</sup> yang marak sejak dekade 80an.

---

<sup>34</sup> Salah satu bacaan terbaik tentang sejarah kelahiran dan perkembangan NU adalah: Choirul Anam, Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Solo: Jatayu, 1985).

<sup>35</sup> Yang disebut “*born again muslim*” (orang yang terlahir kembali sebagai muslim) adalah mereka yang tumbuh dalam keluarga yang tidak terlalu taat Islam, tetapi, karena persentuhan mereka dengan gerakan-gerakan Islam revivalis di kampus-kampus sekular atau karena pengalaman-pengalaman yang lain, kemudian “masuk Islam kembali” dan menjadi seorang muslim yang taat. Sebagian pengamat menyebut mereka sebagai kalangan “santri baru.” Untuk telaah tentang munculnya gelombang baru Islam di kalangan perkotaan

Mereka ini boleh disebut sebagai “ulama baru”. Para ulama baru ini cenderung kurang menyukai model-model pemahaman Islam yang diajarkan oleh ulama “lama.” Bagi mereka, pemahaman Islam lama yang diajarkan oleh para kiai dan ulama tradisional kurang memiliki unsur “*ḥarakah*”<sup>36</sup> (gerakan) dan “*ghīra Islāmiyya*” (semangat keislaman) yang kuat. Dengan kata lain, kurang memberikan semangat “perlawanan.” Pemahaman Islam “lama” kurang memberikan daya dorong kepada para aktivis muslim dorongan untuk “melawan” musuh-musuh Islam yang datang dari luar. Pemahaman Islam lama juga kurang memuaskan kebutuhan kalangan aktivis muslim di perkotaan akan identitas Islam yang tegas, sehingga bisa ditarik garis demarkasi yang jelas antara “*kami*” dan “*mereka*.” Mereka menganggap bahwa pemahaman Islam “lama” cenderung “pietistik,” terlalu menekankan kesalahan individual, kurang peduli pada isu-isu kemasyarakatan secara umum, terutama isu-isu yang berkenaan dengan hubungan dunia Islam dan Barat. Hegemoni Barat yang menjadi salah satu keprihatinan para aktivis muslim ini, misalnya, kurang mendapat perhatian dari para ulama tradisional. Dengan kata lain, kalangan ulama “lama” cenderung lebih memihak kepada status quo politik. Mereka memandang para kiai sebagai sosok-sosok yang lembek, atau, jika boleh memakai istilah dari Foucault, “*docile subject*.”<sup>37</sup>

Salah satu ilustrasi yang sederhana adalah berikut ini. Tema “jihad,” misalnya, kurang mendapatkan perhatian yang cukup di kalangan ulama tradisional. Di kalangan ulama yang terakhir ini, pengertian jihad justru dinetralisir begitu rupa sehingga kehilangan makna aslinya sebagai “perang melawan orang-orang yang tak beriman.” Sebaliknya, meskipun dengan derajat yang berbeda-beda, tema jihad dan melawan “musuh-musuh Islam” mendapat tempat yang sentral. Di kalangan mereka, misalnya, dikenal apa yang disebut “perang budaya” (*al-ghazw al-fikrī*). Istilah-istilah yang

---

sebagai bagian dari fenomena “*born again muslim*,” baca: Yon Machmudi, *Islamizing Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)* (Sydney: ANU Press, 2008).

<sup>36</sup> Istilah “*ḥarakah*” ini menjadi kata kunci untuk memahami dinamika di kalangan gerakan-gerakan Islam baru ini. Karena itu, para aktivis ini kadang disebut “*al-ḥarakiyyūn*,” orang-orang yang bergerak dan dinamis. Di balik istilah ini tentu, secara tersirat, terkandung pengertian bahwa kelompok-kelompok Islam tradisional cenderung “diam,” jumud, tidak bergerak.

<sup>37</sup> Istilah yang dipakai Foucault sebetulnya adalah “*docile bodies*.” Lihat, Michel Foucault, “Discipline and Punish” (Duke University Press, 2007).

menyarankan “benturan”<sup>38</sup> semacam ini sangat populer di kalangan revivalis. Sementara di kalangan ulama tradisional, tema-tema sentral justru berkisar pada perdamaian, rahmat, kasih sayang, dsb. Inilah yang menjelaskan dengan sangat baik sikap yang cenderung bermusuhan atau sekurang-kurangnya ketidak-sukaan kalangan “ulama baru” dari gerakan-gerakan Islam revivalis terhadap ulama tradisional. Dalam konteks Mesir, tema ini pernah ditelaah dengan sangat baik oleh Prof. Malika Zeghal.<sup>39</sup>

Kedua model ulama ini –yaitu, ulama dalam pengertian *nahḍa* atau *ṣaḥwah*– memberikan tanggapan yang berbeda terhadap perubahan-perubahan sosial yang berlangsung di negeri-negeri muslim dalam era pasca-kolonial. Sementara ulama “lama” lebih menekankan pentingnya menjaga kestabilan sosial dengan mempertahankan bentuk-bentuk negara nasional yang ada, para ulama baru mencoba menempuh arah perjuangan yang lain. Mereka menganggap negara-negara pasca-kolonial itu hanyalah kelanjutan dari kolonialisme lama dalam bentuk baru. Bagi mereka, jalan terbaik untuk menjaga integritas Islam dan umat adalah dengan melawan negara-negara baru itu, baik secara langsung dengan metode konfrontasi seperti dilakukan oleh kelompok-kelompok yang sering disebut “radikal”, atau dengan cara-cara yang lebih “diplomatis” dan halus. Cara-cara halus ini mencakup, misalnya, pilihan untuk terlibat dalam sistem demokrasi elektoral yang ada. Kelompok Ikhwanul Muslim dan partai-partai serupa yang ada di banyak negeri muslim menempuh cara “demokratis” dan non-konfrontasi semacam ini.

Perbedaan antara kedua jenis ulama ini makin menonjol jika dikaitkan dengan masalah politik kenegaraan dan dominasi Barat. Sebagaimana tampak dengan jelas dalam kasus Indonesia, ulama tradisional memang memperlihatkan kecenderungan yang kuat untuk lebih bisa menerima sejumlah institusi modern. Ulama-ulama di lingkungan Nahdlatul Ulama, misalnya, dengan penafsiran tertentu terhadap sejumlah doktrin dalam Islam, menerima kehadiran negara nasional yang berbasis pada konsep

---

<sup>38</sup> Ini mengingatkan kita pada istilah lain dari kalangan Barat, yaitu “*clash of civilization*” yang pernah dipopulerkan oleh Samuel Huntington dan diperkuat oleh Bernard Lewis. Baca Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); Bernard Lewis, *What Went Wrong* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

<sup>39</sup> Malika Zeghal, “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and State (1952-94),” *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999).

kewargaan modern – yakni, gagasan kewargaan yang sama sekali tidak didasarkan pada perbedaan antara warga muslim dan non-muslim.<sup>40</sup> Kalangan ulama tradisional juga tidak terlalu mempersoalkan hukum-hukum positif dalam negara-negara muslim pasca-kolonial yang bersumber dari hukum Eropa. Mereka tidak terlalu “ngotot” untuk memperjuangkan penggantian hukum-hukum itu dengan hukum syariat; apa yang sering disebut dengan “formalisasi syariat Islam.” Sebaliknya sejumlah ulama “baru” dan kalangan aktivis muslim yang berasal dari latar belakang keilmuan sekular memperjuangkan agenda-agenda “Islamis” yang berbeda. Meski tidak bisa dianggap seragam, tetapi ada semacam pola respon yang bisa kita identifikasi pada kelompok kedua ini. Mereka, misalnya, cenderung skeptis terhadap gagasan negara nasional yang menerapkan hukum positif yang bersumber dari hukum peninggalan kekuasaan kolonial – hukum-hukum “sekular” yang tidak bersumber pada wahyu. Karena itu, sebagian dari ulama “baru” itu mencoba memperjuangkan formalisasi hukum syariat.<sup>41</sup> Sebagian dari kelompok ini ada yang bergerak lebih jauh lagi dengan mengajukan gagasan yang lebih radikal. Mereka, misalnya, memandang bahwa bentuk negara nasional seperti saat ini tidaklah sesuai dengan teori politik Islam. Mereka lebih memilih bentuk negara lama yang disebut “negara khilafah.” Dalam negara seperti ini, tidak dikenal batas-batas nasional yang “fixed.” Hukum yang berlaku dalam negara ini adalah hukum syariat. Sementara itu, konsep kewargaan yang berlaku adalah gagasan kewargaan lama yang membedakan antara warga muslim sebagai warga negara kelas pertama, dan warga negara kelas dua yang disebut “*dzimmi*.” Bagi mereka, konsep kewarganegaraan baru (*citizenship*) yang memperlakukan semua warga secara sama, tanpa melihat perbedaan agama, sebagai ide baru yang tidak sesuai dengan Islam. Bagi mereka, konsep-konsep politik modern memiliki kecenderungan “*flattening*,” menyamaratakan semua subyek dalam sebuah negara. Kekhususan mereka sebagai subyek yang beragama tertentu (dalam hal ini: Islam) kurang diberikan ruang yang memadai.

---

<sup>40</sup> Keputusan Munas NU di Banjar pada 2019 merupakan “*milestone*” dalam pergulatan ulama NU dengan isu-isu politik kenegaraan. Dalam keputusan itu dinyatakan bahwa warga non-muslim yang tinggal di Indonesia tidak bisa disebut (dalam konteks kewarganegaraan) sebagai kafir atau sebutan-sebutan lain yang ada dalam khazanah fikih tradisional. Sebab konteks politik sudah berubah. .

<sup>41</sup> Tentang tuntutan penerapan syari‘at Islam di Indonesia setelah era reformasi, baca: Michael Buehler, *The Politics of Shari‘a Law* (Cambridge University Press, 2016), <https://doi.org/10.1017/cbo9781316417843>.

Bayang-bayang “fikh siyasah” (teori politik Islam tradisional) lama masih kuat sekali membayangi para aktivis Islam revivalis ini. Dalam fikh semacam ini, warga negara yang beragama Islam memang dipandang sebagai subyek yang memiliki kedudukan khusus yang tidak bisa disamakan (*flattened*) dengan warga lain. Seluruh fikh siyasah lama memang dibangun atas sebuah asumsi pokok: keunggulan Islam di atas yang lain. Dengan kata lain, teori politik Islam klasik menggambarkan negara bukan sebagai ladang yang datar – “*a flattened field.*” Dalam konsepsi lama, negara adalah ruang yang tidak rata, melainkan sebuah lanskap yang mirip sebuah bukit: ada lembah di bagian bawah, ada bukit di puncak ketinggian. Warga yang beragama Islam berada di puncak itu, sementara warga-warga lain memiliki kebebasan dan dilindungi hak-haknya, tetapi secara “ontologis” mereka berada di lembah. Konsepsi-konsepsi politik modern yang memiliki kecenderungan “meratakan” seperti inilah yang mengganggu kaum muslim revivalis, walau tidak dikatakan dengan terus terang.

#### **4. Melawan atau berdamai dengan “zaman baru”?**

Ada dua pendekatan utama yang ditempuh oleh para ulama dalam menanggapi perubahan-perubahan besar di abad ke-20. Kedua pendekatan ini sudah mulai tampak sejak tahun-tahun pertama saat negeri-negeri muslim mulai meraih kemerdekaannya dari kolonialisme Eropa.<sup>42</sup> Pendekatan *pertama* adalah mencari “otentisitas” dengan cara kembali kepada sumber-sumber asli dalam agama (dalam hal ini: Qur’an dan sunnah) serta menarik garis demarkasi yang tegas antara “kawan” dan “lawan.” Pendekatan *kedua* adalah menafsir tradisi begitu rupa sehingga perubahan bisa diakomodasi dalam kerangka ortodoksi yang ada. Dalam masing-masing

---

<sup>42</sup> Dalam kasus Indonesia, tanda-tanda ini sudah muncul sejak masa yang awal setelah kemerdekaan. Contoh terbaik ialah gerakan S. M. Kartosuwiryo, anak Blora lulusan sekolah Belanda yang kemudian menggagas berdirinya NII (Negara Islam Indonesia) pada 1949. Meskipun berdirinya Darul Islam ala Kartosuwiryo ini terkait dengan konteks spesifik berkenaan dengan situasi perjuangan kemerdekaan, serta hubungan antara pemerintah pusat di Jakarta dan laskar-laskar militer di daerah (Kartosuwiryo mendirikan laskar sendiri di kawasan Garut), tetapi gagasan ini mewakili suatu “arus” yang di kemudian hari akan muncul kembali dalam bentuk lain: yaitu arus “negara Islam.” Fakta bahwa ide negara Islam ini digagas oleh seorang “*student*” sekolah Belanda yang sekular, bukan oleh santri jebolan pesantren tradisional, adalah simptom yang menarik. Sebab, di era 90an dan seterusnya, apa yang ingin saya sebut sebagai “gejala Kartosuwiryo” ini muncul lagi di kalangan anak-anak muda di kota-kota besar di Indonesia. Tentang gerakan Kartosuwiryo, baca Chiara Formichi, *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia* (Leiden: KITLV Press, 2012).

pendekatan ini terdapat variasi yang kompleks. Dalam pendekatan pertama, terdapat sejumlah keragaman yang kompleks, bahkan tendensi-tendensi yang saling bertolak-belakang. Misalnya, bagaimana merumuskan apa yang disebut “otentisitas”? Salah satu fokus utama dalam tema otentisitas adalah kembali kepada “sunnah” atau tradisi Nabi Muhammad. Pertanyaan yang muncul di sana adalah: Bagaimana tradisi kenabian ini mesti dipahami? Apakah kembali kepada sunnah berarti menolak inovasi-inovasi baru dalam lapangan politik kenegaraan, misalnya? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini memicu jawaban yang beragam dari gerakan-gerakan Islam revivalis yang mendaku hendak menegakkan otentisitas Islam. Sementara dalam pendekatan kedua, terdapat pula keragaman yang begitu banyak menyangkut hal pokok: Sejauh mana tradisi bisa ditafsir ulang? Apa batas-batasnya? Tidakkah tendensi “akomodasi” terhadap modernitas yang kuat dalam pendekatan kedua ini tidak akan berakibat pada mengaburnya batas-batas identitas antara “yang islami” dan yang “bukan-islami”?

#### **a. Yusuf Qaradawi: Mencari solusi Islami**

Dalam bagian ini, akan ditelaah dua pendekatan tersebut. Saya akan memulai dengan pendekatan pertama: pendekatan yang hendak mencari otentisitas di tengah-tengah serbuan modernitas. Saya akan mencoba menelaahnya melalui sosok penting yang mengilhami banyak kalangan revivalis pada dekade 80an dan 90an, yaitu Syaikh Yusuf al-Qaradawi (l. 1926; selanjutnya Qaradawi)<sup>43</sup>. Pilihan pada sosok ini saya dasarkan pada beberapa pertimbangan. *Pertama*, dia adalah suara paling penting di kalangan ulama tradisional saat ini yang memiliki sikap politik yang tegas untuk membela gerakan-gerakan Islamis di negeri-negeri Arab. Sebagaimana dikemukakan oleh Usaama al-Azami, Qaradawi adalah sedikit di antara ulama di Timur Tengah dengan pengaruh yang begitu besar dan luas yang terang-terangan mendukung gerakan Musim Semi Arab berhadapan dengan kekuasaan-kekuasaan otokrat di dunia Arab. “*Speaking out against oppressive autocrats had been a consistent theme in his writings throughout his unusually long career,*” demikian pengamatan al-Azaami.<sup>44</sup> *Kedua*, di kalangan kaum

<sup>43</sup> Sejumlah penulis menggunakan transliterasi yang berbeda untuk nama Yusuf al-Qaradawi. Misalnya: al-Qardhawi, al-Qaradhawi, al-Qardawi, al-Qaradawi. Mengikuti Usaama al-Azami, saya memilih ejaan yang terakhir: Yusuf al-Qaradawi. Baca Usaama Al-Azami, *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy* (London: C. Hurst & Co. Publishers, 2021).

<sup>44</sup> Al-Azami, 31.

Islamis, dapat dikatakan bahwa Qaradawi adalah suara yang cukup moderat. Dia mendukung sejak awal gerakan-gerakan Islam yang bisa digolongkan sebagai bagian dari arus “*al-ṣaḥwa al-Islāmiyya*” (kebangkitan Islam). Tetapi pada saat yang sama ia juga melontarkan kritik tajam atas kecenderungan ekstrem di kalangan mereka sebagaimana tergambar dalam bukunya yang berjudul: *al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya Bain al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (Kebangkitan Islam: Antara Kejumudan dan Ekstremisme). *Ketiga*, dan ini yang paling penting, ia memimpin lembaga internasional yang berpusat di Qatar untuk mewadahi ulama Islam sedunia: *al-Ittiḥād al-‘Ālami li ‘Ulamā’ al-Muslimīn*. Kedudukan ini menjamin bahwa ia adalah ulama yang, lepas dari sejumlah kontroversi yang meliputinya, memiliki otoritas dan pengaruh yang cukup besar. Jika kita hendak menelaah model perjuangan ulama “baru” (revivalis) dan pendekatan mereka terhadap perubahan, saya kira sosok Qaradawi tak terelakkan.

Titik masuk terbaik untuk menelaah pandangan dunia Qaradawi ialah sebuah buku yang ia tulis pada 1971 berjudul *al-Ḥulūl al-Mustawrada Wa Kaifa Janat ‘Ala Ummatinā* (Solusi-Solusi yang Diimpor dan Bagaimana Itu Semua Mencederai Umat Kami). Tesis buku ini amat sederhana: Dunia Islam (dalam hal ini: dunia Arab) mengalami serangkaian krisis demi krisis, masalah demi masalah, karena penguasa-penguasa di sana mengadopsi sistem-sistem yang diimpor dari Barat: liberalisme, sosialisme, kapitalisme, dll. Hampir semua sistem “asing” itu sudah pernah dicoba di dunia Arab. Hasilnya: semuanya gagal. Yang lahir dari sana bukanlah kebangkitan bangsa Arab, melainkan kekalahan yang beruntun. Yang paling tragis dan meninggalkan luka yang lama ialah kekalahan dalam Perang Enam Hari dengan Israel pada 1967. Koalisi Arab yang terdiri dari Mesir, Syria, Yordania di bawah kepemimpinan Presiden Gamal Abdel Nasser (1918-1970) yang karismatik takluk oleh kekuatan Israel dalam waktu yang cukup singkat – sesuatu yang amat mengejutkan bagi bangsa Arab. Kekalahan ini dikenang di dunia Arab sebagai “*naksa*,” kemunduran. Tak bisa disangkal bahwa buku Qaradawi itu ditulis dalam suasana murung karena kekalahan tersebut.

Di sisi lain, buku Qaradawi itu juga memuat semacam proposal bagi kebangkitan dunia Arab di masa depan. Untuk meraih kembali kejayaan masa lampau, kata Qaradawi, tidak ada pilihan lain bagi bangsa Arab kecuali satu jalan saja: menempuh jalan atau “solusi Islam” (*al-ḥall al-Islāmi*). Solusi-solusi lain yang diimpor dari Barat, semuanya telah gagal. Saatnya bagi dunia Arab, dan dunia Islam secara umum, untuk mencoba solusi terakhir: solusi

Islam. Proposal Qaradawi ini mendapatkan sambutan yang luas dari anak-anak muda di pelbagai belahan dunia Islam, termasuk Indonesia. Generasi Indonesia yang pernah mengalami euforia “kebangkitan Islam” di kota-kota besar pada dekade 80an dan 90an, pastilah masih mengingat stiker dengan tulisan “*Islam is the solution*” tertempel di kaca belakang mobil. Tak pelak lagi, kalimat dalam stiker itu jelas diilhami oleh buku Qaradawi. Ini memperlihatkan betapa besarnya pengaruh gagasan Qaradawi pada tahun-tahun itu.

Buku Qaradawi dibuka dengan sebuah bab yang mengandung nada kemarahan dan sekaligus kesedihan yang mendalam: “*Kaifa ‘Uzila al-Islāmu ‘An Qiyādat al-Mujtama’*” (Bagaimana Islam Dilengserkan dari Kepemimpinannya dalam Masyarakat). Di sana, Qaradawi, antara lain, menulis: “Tak bisa diingkari bahwa tanah air besar kami, tanah Arab, dan tanah air kami yang lebih besar lagi, tanah air Islam, saat ini sedang dilanda masalah yang berbagai-bagai – masalah material, kemanusiaan, dometik, luar negeri, sosial, ekonomi, politik, kebudayaan, moral. Semuanya menuntut solusi dan penyelesaian; solusi yang cepat.”<sup>45</sup> Selanjutnya, di bawah sub-judul “*Aina al-ḥall?*” (di manakah penyelesaiannya), Qaradawi menegaskan: “Sikap putus asa dari (kemungkinan menemukan) solusi yang manjur, dari penyakit yang akut, dengan hanya merapalkan mantra-mantra *ḥawqala*<sup>46</sup> dan *istirjā’*,<sup>47</sup> dengan hanya mengungkapkan rasa penyesalan atas keadaan yang menimpa bangsa Arab dan umat Islam, tanpa usaha sedikitpun untuk menemukan solusi, mencari obat – itu semuanya hanyalah sebentar pelarian dari kenyataan, tunggang-langgang dari barisan perang, serta melawan hakikat iman.”<sup>48</sup> Lalu sampailah Qaradawi kepada pokok soal: *tentang keharusan solusi Islam*. Ia membagi jenis-jenis solusi atas masalah yang menimpa umat Islam atas tiga jenis: (1) solusi Islami-Qur’ani, (2) solusi demokrasi liberal, dan (3) solusi sosialisme-revolusioner. Dua pilihan yang terakhir ia sebut sebagai “solusi artifisial” (*al-ḥall al-muṣṭana’*), solusi yang dibuat-buat, asing

<sup>45</sup> Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Ḥulūl Al-Mustawrada Wa Kaifa Janat ‘Ala Ummatinā* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1995).

<sup>46</sup> *Lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-l-Lāhi al-‘aliy al-‘aẓīm* (tidak ada daya upaya dan kekuatan kecuali dengan Allah). Formula ini biasa diucapkan oleh seorang muslim saat menghadapi hal-hal yang tak diinginkan.

<sup>47</sup> *Inna li-l-Lāhi wa innā ilaihi rāji‘ūn* (kami adalah milik Allah, dan kami akan kembali kepadaNya). Doa yang sering diucapkan oleh seorang muslim saat mendengar kabar kematian.

<sup>48</sup> Al-Qaradawi, *Al-Ḥulūl Al-Mustawrada Wa Kaifa Janat ‘Ala Ummatinā*, 16–17.

(*dakhīl*), dan diimpor dari luar: Barat. Sementara pilihan pertama –solusi Islami-Qur’ani– adalah solusi yang secara “*genuine*” berasal dari dalam tubuh umat Islam sendiri; dari dalam tradisi dan warisan masa lampau mereka sendiri.

Dalam seluruh buku ini, sasaran kritik Qaradawi yang paling utama adalah Barat yang terus “merangsek” (*al-zahf al-gharbī*), hendak melakukan “kolonisasi” atas dunia Islam. Barat, dalam pandangan Qaradawi, dipandang sebagai musuh yang akan selalu berusaha menghancurkan dan merusak. Hanya saja, kata Qaradawi, mereka melakukannya bukan dengan cara yang pernah ditempuh oleh pasukan Tatar dan Salib pada zaman lampau. Sebaliknya, mereka menyerang melalui sektor lain: akidah, pikiran, akhlak, nilai-nilai, adat-istiadat, tata-krama (*adab*), dengan kapak (*ma‘āwil*) yang tak terlihat. Qaradawi menyebutkan sejumlah jalan yang dipakai oleh Barat untuk melakukan serangan terhadap dunia Islam, yaitu: (1) “*al-ba‘athāt ila al-gharb*,” pengiriman pelajar muslim ke universitas-universitas Barat, (2) kegiatan misionarisme Kristen yang bertebaran di seluruh dunia Islam, termasuk negeri-negeri Arab, (3) pendirian sekolah-sekolah modern yang mengadopsi model pendidikan Barat, serta (4) media dan penerbitan sebagai alat “invasi budaya” untuk mempengaruhi pikiran anak-anak muda Islam. Di atas itu semua, ada “perang” lain yang dilancarkan oleh pihak Barat, yaitu “perang sosial” (*al-ghazw al-ijtimā‘ī*). Menurut Qaradawi, perang yang terakhir ini mengambil bentuk-bentuk berikut ini: memasukkan adat kebiasaan, cara hidup (*life style*), dan cita rasa baru yang berasal dari Barat ke dalam alam bawah sadar umat Islam. Apa yang disebut dengan budaya pop yang berasal dari Amerika, saya kira, adalah salah satu contoh yang dimaksudkan oleh Qaradawi. Budaya baru semacam ini menciptakan cita rasa baru yang meresap pelan ke dalam “*psyche*” anak-anak muda Islam, tanpa mereka merasa telah dipaksa untuk mengikutinya. Mereka mengadopsi cita rasa baru itu dengan “sukarela” sepenuhnya.

Dengan analisis seperti ini, Qaradawi sebetulnya mengenalkan gagasan pokok yang kemudian berkembang dan populer di kalangan “*shabāb al-ṣaḥwa*” (anak-anak muda kebangkitan) di seluruh dunia Islam: gagasan tentang “*al-ghazw al-fikri*” (perang budaya). Tampaknya gagasan ini begitu mudah mendapatkan sokongan dari aktivis muslim karena, antara lain, ia memberikan identitas yang jelas kepada mereka serta fondasi yang solid berhadapan dengan dunia Barat yang superior. Ancaman dari luar berupa “serangan budaya” itu memberikan kepada mereka alasan untuk

memperkuat kohesivitas kelompok. Secara psikologis dapat dipahami bahwa suatu kelompok yang berada di bawah ancaman dari luar akan merasakan hasrat kuat untuk melakukan konsolidasi diri. Ini adalah mekanisme kultural-alamiah yang sangat wajar dan bekerja pada komunitas di manapun. Qaradawi juga melontarkan kritik kepada kalangan cendekiawan muslim, termasuk di dalamnya para ulama, karena mereka abai dan sama sekali tak menyadari adanya “perang budaya” semacam ini. Mereka beranggapan bahwa segalanya berlangsung dengan baik-baik saja, tanpa menyadari bahwa perubahan-perubahan yang halus sedang berlangsung di bawah arus dan mengancam sendi-sendiri umat.<sup>49</sup> Pada bagian penutup buku ini, Qaradawi menegaskan bahwa solusi-solusi yang pernah diimpor oleh penguasa-penguasa muslim dan ternyata akhirnya gagal, bukanlah sesuatu yang secara historis niscaya. Model-model sekular yang datang dari Barat –liberalisme dan sosialisme– bukanlah sebuah keniscayaan sejarah (*ḥatmiyyah tārīkhiyyah*) yang sama sekali tak terhindarkan. Yang niscaya adalah solusi yang berasal dari dalam “tanah” Islam sendiri (*ḥatmiyyat al-ḥall al-Islāmī*). Qaradawi berharap para pendukung model-model yang diimpor dari Barat itu untuk membaca bukunya dengan sikap yang “fair” (*al-inṣāf*) dan terbuka.<sup>50</sup> Secara implisit ia hendak mengatakan bahwa para pendukung Barat itu berada pada posisi yang salah, dan seharusnya mengoreksi model-model yang mereka promosikan ke dunia Islam.

Problem yang sejak awal membayangi pendekatan ala Qaradawi ini ialah jebakan ekstremisme dan godaan untuk menarik sentimen anti-Barat terlalu jauh. Apa yang disebut “Barat” diperluas pengertiannya begitu rupa sehingga mencakup pihak-pihak yang ada di dalam tubuh umat Islam sendiri. Semangat yang amat menonjol dalam pendekatan semacam ini ialah adanya garis demarkasi yang hendak ditarik dengan tegas antara “kawan” dan “lawan.” Yang problematis ialah pengertian “lawan” itu sendiri (dalam hal ini: Barat) pelan-pelan didefinisikan secara longgar. Musuh-musuh mereka tidak saja berada jauh di negeri-negeri Barat sana. Karena sulit dijangkau, apa yang disebut musuh yang jauh (apa yang disebut dalam nomenklatur gerakan-gerakan Islam radikal sebagai “*distant enemies*”) hanyalah sesuatu yang “dibayangkan” saja. Sementara musuh yang paling gampang diraih dan “diserang” adalah musuh-musuh “dekat” yang ada di negeri-negeri muslim sendiri. Mereka ini adalah para intelektual dan aktivis muslim yang

<sup>49</sup> Al-Qaradawi, 34.

<sup>50</sup> Al-Qaradawi, 341.

dipandang sebagai pendukung proses “pembabatan” di dunia Islam. Salah satu musuh yang secara spesifik disebut oleh Qaradawi dalam bukunya itu ialah kalangan yang ia namakan “*al-‘ilmāniyyūn*,” kaum muslim sekularis. Penguasa-penguasa otoriter di negeri-negeri muslim juga termasuk dalam kategori “musuh dekat.” Mereka ini adalah bagian dari agen-agen sekularisasi di dunia Islam. Para penguasa itu tidak menerapkan hukum syariat yang merupakan fondasi kehidupan umat Islam selama berabad-abad. Proses perluasan makna musuh ini kemudian, secara tak terelakkan, berujung pada tindakan-tindakan kekerasan yang dilakukan oleh sejumlah kelompok di kalangan “*shabāb al-ṣaḥwa*.”<sup>51</sup> Anak-anak muda yang dipengaruhi oleh gagasan-gagasan Qaradawi tentang “*ḥatmiyyat al-ḥall al-Islāmi*” (keharusan solusi Islam), akhirnya mengambil jalur yang “menyimpang” dengan menempuh jalur radikalisme yang ekstrim. Qaradawi menyadari “penyimpangan” semacam ini dan menulis buku khusus untuk mengkritik kecenderungan “*taṭarruf*” semacam itu.<sup>52</sup>

### ***b. Kiai-kiai Nahdlatul Ulama: menafsir tradisi***

Pada bagian ini, saya akan mencoba menelaah pendekatan ulama tradisional dalam menanggapi perubahan-perubahan di era modern. Berbeda dengan pendekatan Qaradawi, pendekatan ini menempuh jalur lain, yaitu menafsir tradisi. Dalam pendekatan ini, “benturan” dengan “zaman baru” (modernitas) sebisa mungkin dihindari. Dengan menafsir tradisi, para ulama tradisional itu mencoba mengakomodasi perubahan-perubahan dalam dunia baru dalam matriks teologis dan legal-yuridis yang ada dalam tradisi mereka sendiri. Tema utama dalam pendekatan ini memang adalah “akomodasi” atau penyesuaian diri dengan zaman. Pendekatan ala ulama tradisional ini memang rentan terhadap tuduhan kapitulasi atau tunduk kepada Barat. Pendekatan ini bisa diserang sebagai tindakan

---

<sup>51</sup> Sejumlah intelektual dan penulis menjadi korban serangan seperti ini, misalnya Farag Foda, seorang intelektual dan aktivis HAM dari Mesir yang ditembak oleh al-Jama‘a al-Islamiyyah pada 8 Juni 1992. Foda hanyalah satu dari 202 orang yang dibunuh oleh kelompok-kelompok radikal di Mesir antara Maret 1992 hingga September 1993. Sebelum itu, kekerasan yang paling menyedot perhatian publik Arab adalah pembunuhan Presiden Anwar Sadat pada 6 Oktober 1981. Qaradawi sendiri jelas tidak bisa dianggap bertanggung jawab atas kekerasan-kekerasan seperti ini. Tetapi “cara pandang” keislaman yang ia bangun melalui gagasan tentang “*al-ḥall al-Islāmi*” (solusi Islam), tak bisa dipungkiri, telah menyiapkan sejumlah aktivis muslim dengan “*mindset*” tertentu yang bisa berlanjut ke tindakan-tindakan semacam itu.

<sup>52</sup> Buku itu berjudul *Fu‘ād Zakariyyā, Al-Ṣaḥwa Al-Islāmiyya Fī Mizān Al-‘aql* (Bairut: Dar al-Fikr, 1989).

mensubordinasikan ajaran-ajaran Islam terhadap “zaman,” seolah-olah zaman adalah “imam” dan Islam “makmum.” Kelemahan-kelemahan semacam ini jelas disadari oleh para ulama tradisional. Tetapi, satu hal bisa dipastikan: pendekatan mereka telah menyelamatkan umat Islam dari “petualangan” sejumlah aktivis muslim revivalis yang berujung pada jalan buntu dan berakibat fatal. Jika kita lihat perkembangan-perkembangan di dunia Islam setelah kemunculan kelompok-kelompok radikal seperti al-Qaeda dan ISIS, jelas bahwa pendekatan para ulama tradisional itu jauh lebih masuk akal.

Salah satu keunggulan pendekatan ini ialah tiadanya hasrat untuk mendefinisikan dunia dalam oposisi biner antara “kawan” dan “lawan” secara berlebihan; antara “dunia Islam” di satu pihak, dan “Barat” di pihak lain. Tentu saja di kalangan warga Nahdlatul Ulama dikenal pula penghadapan-hadapan antara “kita” (*minna*) dan “mereka” (*minhum*). Dalam hal ini, yang dimaksud “*minhum*” biasanya ialah kelompok-kelompok “modernis” (Muhammadiyah) dan kaum salafi. Keduanya cenderung kritis dan kurang menyukai praktek-praktek keagamaan tradisional ala warga nahdliyyin.<sup>53</sup> Tetapi oposisi biner “*minna/minhum*” ini tidak bisa disamakan dengan oposisi “Islam vs Barat” yang disuarakan oleh kelompok-kelompok revivalis sebagaimana tampak dalam karya-karya awal Qaradawi.<sup>54</sup> Dalam kasus yang terakhir ini, benturan Islam-Barat mengalami proses ideologisasi yang begitu kuat sehingga menjadi semacam “*weltanschauung*,” pandangan dunia. Ketiadaan narasi tentang Barat sebagai musuh semacam ini membuat para ulama tradisional di Indonesia tidak mengalami hambatan apapun untuk melakukan akomodasi terhadap ide dan lembaga modern seperti negara nasional. Meskipun pandangan ulama tradisional tidak bisa dianggap sama,

<sup>53</sup> Oleh kalangan salafi dan modernis, praktek-praktek itu dianggap bid'ah dan khurafat. Tetapi harus segera diberikan catatan di sini, bahwa ketegangan-ketegangan antara warga NU dan kelompok-kelompok modernis sudah jauh mereda dalam dua-tiga dekade terakhir ini. Dalam periode itu telah terjadi apa yang disebut proses “konvergensi” atau pertemuan pandangan dan wawasan sosial-kebudayaan antara generasi baru NU dan Muhammadiyah. Tetapi, di kalangan kelompok salafi, semangat memusuhi praktek-praktek warga *nahdliyyin* masih cukup kuat, bahkan cenderung kian menguat dalam beberapa tahun terakhir ini, seturut dengan bertambahnya popularitas gerakan salafi di sejumlah kawasan perkotaan. Tentang perkembangan salafi di Indonesia, baca Noorhaidi Hasan, “Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent activism, and Cultural Resistance” dalam Robert W. Heffner, ed., *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia* (London: Routledge, 2018).

<sup>54</sup> Harus diakui, terdapat evolusi dalam gagasan Qaradawi. Makin ke belakang, ia makin meninggalkan cara pandang yang cenderung “manichean” yang tampak dalam karya-karyanya yang awal seperti tampak dalam buku *al-Hulul al-Mustawradah*.

tetapi nyaris tidak pernah kita dengar penolakan mereka terhadap gagasan negara nasional. Bentuk negara modern mereka terima, pertama sebagai sesuatu yang secara *de facto* sudah ada (jadi: *mau apa lagi!*), dan kedua sebagai sesuatu yang bisa diberikan pendasaran dan legitimasi teologisnya dalam pandangan keislaman. Tuduhan terhadap pemerintah sebagai penguasa *ṭāghūt* karena tidak menjalankan syariat Islam nyaris tidak pernah kita dengar dari para kiai NU.<sup>55</sup>

Bagaimana para kiai menafsir tradisi begitu rupa sehingga terhindar dari perbenturan dengan dunia modern? Pada bagian berikut saya akan mencoba menelaah “*manhaj*” atau cara dan prosedur berpikir yang ditempuh oleh para penafsir tradisi itu. Tetapi sebelum itu, beberapa kelumit kalimat perlu dikatakan tentang istilah “menafsir tradisi.” Dalam istilah itu terkandung dua asumsi pokok. *Pertama*, tradisi diletakkan dalam posisi sentral sebagai “kerangka paradigmatis” yang membentuk cara berpikir ulama. Ia juga menjadi sumber segala bentuk respon yang mereka buat terhadap perubahan. Apa yang disebut tradisi ini, secara spesifik, bukan semata-mata korpus tekstual suci berupa Qur’an dan sunnah, melainkan juga literatur mazhab (dalam hal ini mazhab Syafi’i). Dengan demikian, menafsir tradisi bermakna menafsir dan memahami secara kontekstual teks-teks mazhab yang diproduksi secara terus-menerus sejak al-Shafi’i (w. 820 M) hingga al-Nawawi (w. 1897 M), ulama asal Banten yang hidup pada abad ke-19 dan menulis kitab-kitab yang banyak diajarkan di pondok-pondok yang secara kultural berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama. Selama kurang lebih seribu tahun itu telah diproduksi ribuan teks yang membentuk “tradisi tekstual” dan menjadi rujukan para ulama dalam merumuskan tanggapan atas semua hal. Di permukaan, apalagi di mata kaum reformis yang diilhami oleh gerakan Muhammad Abduh, gunung teks ini tampak statik dan “jumud” dan sulit menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Dalam pandangan kaum reformis, tumpukan teks ini bahkan bisa menjadi kendala bagi kemajuan dunia Islam. Tetapi tidak demikian halnya para kiai NU. Di hadapan mereka, gunung teks ini adalah sebuah “kemungkinan” ke sejumlah tafsiran yang kaya dan kreatif, sebagaimana akan ditunjukkan di bawah. *Kedua*, meski tradisi tekstual ini menempati posisi sentral, tetapi ia tidak dilihat sebagai sesuatu yang “sudah jadi” dan harus diterima apa adanya. Tradisi tekstual itu tidak

---

<sup>55</sup> Istilah “kiai” memang lebih banyak digunakan di kalangan NU. Istilah itu lebih terasa akrab di telinga warga nahdliyyin ketimbang istilah “ulama.” Dalam wawasan Saussurean, istilah “ulama” adalah semacam “*langue*,” sementara istilah kiai adalah “*parole*.”

dilihat sebagai obyek mati, melainkan sesuatu yang terbuka pada sejumlah penafsiran ulang.

Meskipun tidak banyak upaya dari kiai-kiai Nahdlatul Ulama untuk mensistematisasi teori hukum yang mereka pakai, tetapi ada sejumlah dokumen-dokumen tertulis yang bisa dipakai untuk melacak “*manhaj*” atau cara berpikir para kiai. Sekurangnya ada tiga dokumen penting: (1) buku karya K. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (1994); (2) K. Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara* (2017);<sup>56</sup> dan (3) dua keputusan penting yang lahir dari Munas Alim Ulama (Munas) NU di Lampung (1992) dan Banjar (2019). Dokumen yang terakhir ini memiliki kedudukan yang amat penting untuk menggambarkan perubahan-perubahan pada tingkat paradigmatik di kalangan para kiai tradisional. Dalam dua dokumen Munas itu, tergambar dengan gamblang pergeseran “*manhaj*” atau cara berpikir ke arah yang makin lama makin menempatkan “*maqāshid al-sharī‘ah*” (tujuan-tujuan pokok agama) dan realitas sosial (*wāqī‘ah ijtimā‘iyyah*) pada posisi penting dalam pertimbangan hukum. Bisa dikatakan bahwa kian lama fikih NU kian bercorak “*maqāshidi*” dan kontekstual. Jika dua dokumen itu boleh dianggap sebagai sesuatu yang bersifat resmi dan kelembagaan, maka gagasan-gagasan yang termuat dalam buku dua kiai itu –Kiai Sahal dan Afif–menggambarkan eksplorasi gagasan pada tingkat personal.

Keputusan Munas NU di Lampung pada 1992 bisa dianggap sebagai “*watershed*,” titik balik penting dalam cara pengambilan keputusan hukum di NU. Bagi kalangan luar yang tidak menjadi bagian dari “komunitas epistemik” kiai-kiai tradisional, perubahan-perubahan semacam ini boleh jadi tampak sepele dan tidak memiliki pengaruh apa-apa. Ini, kurang lebih, sama dengan Konsili Vatikan II dalam gereja Katolik. Bagi umat di luar gereja Katolik, dokumen *Nostra Aetate* (secara harfiah berarti: Pada Zaman Kita) yang dideklarasikan pada 1965 sebagai bagian penting dalam konsili itu, tampak sebagai hal sepele yang tidak mempunyai pengaruh apapun. Padahal, sebagaimana kita tahu, dokumen itu telah memicu perubahan-perubahan yang amat penting dalam sikap gereja Katolik terhadap agama-agama lain, terutama Yahudi dan Islam. Meski keputusan Munas NU di Lampung tidak

<sup>56</sup> Ada dua model transliterasi untuk “fikih”: *fiqh* dan *fikih*. Baik buku Kiai Sahal maupun Kiai Afif memakai transliterasi model pertama. Tetapi dalam tulisan ini saya memakai model kedua sesuai dengan ejaan resmi dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia). Ejaan “*fiqh*” memang lebih umum dipakai dalam literatur berbahasa Inggris.

bisa disetarakan begitu saja dengan Konsili Vatikan II, tetapi dokumen yang lahir dari sana membawa perubahan paradigmatik yang penting di lingkungan kiai-kiai nahdliyin.

Dalam pengantar keputusan Munas Lampung, terdapat penjelasan penting tentang kenapa “*paradigm shift*” dalam perumusan hukum (apa yang dalam tradisi NU disebut “*istinbāt*”) itu mesti dilakukan. Salah satu konsideran penting di sana ialah bahwa terjadi kemusykilan dalam perumusan hukum yang dihadapi oleh para kiai karena banyaknya masalah baru yang kian sukar diputuskan dengan hanya merujuk secara tekstual pada kitab-kitab kuning yang dianggap valid (*al-kutub al-mu‘tabarah*). Kita baca di sana konsideran berikut ini: “... (K)ini setidaknya semakin banyak ulama NU yang mengandaikan apabila *al-kutub al-mu‘tabarah* itu tidak memberikan penyelesaian yang tuntas dan langsung terhadap persoalan-persoalan tersebut.”<sup>57</sup> Dengan kata lain, tradisi merumuskan hukum (*fatwa*) dengan melulu merujuk kepada teks-teks ulama mazhab telah menimbulkan kesulitan, bahkan, dalam beberapa kasus, “jalan buntu.” Itu terlihat, misalnya, dalam kasus-kasus yang tidak bisa diputuskan karena tiadanya rujukan tekstual dalam kitab kuning.<sup>58</sup> Padahal, tegas dokumen Munas Lampung, “... membiarkan persoalan tanpa jawaban adalah tidak bisa dibenarkan, baik secara i‘tiqadi maupun secara syar‘i. Oleh karena itu, segala yang menghambat proses pengambilan keputusan dalam bahtsul masa’il sudah seharusnya diatasi.” Situasi *cul-de-sac* inilah yang hendak diatasi oleh keputusan Munas Lampung. Di sana dirumuskan kembali hirarki baru dalam cara perumusan hukum/fatwa di lingkungan NU. Urut-urutan baru itu ialah sbb.: (1) merujuk secara tekstual pada teks-teks (*‘ibārah*) dalam kitab-kitab mazhab; (2) jika tidak mungkin, maka dilakukan prosedur yang disebut “*ilhāq al-masā’il bi-nazā’irihā*” (menyamakan atau menganalogikan kasus baru dengan kasus mirip yang ada ketetapan hukumnya dalam kitab-kitab mazhab); dan (3) jika keduanya tidak dimungkinkan, maka ditempuhlah cara baru: yaitu bermazhab secara “*manhaji*.”

---

<sup>57</sup> Lajnah Ta’lif Wanasyr PBNU, “Keputusan Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama Di Bandarlampung” (Lajnah Ta’lif Wanasyr PBNU, 1992), 3.

<sup>58</sup> Istilah “kitab kuning” biasa dipakai di kalangan pesantren NU untuk menyebut kitab-kitab karya ulama Islam dari masa klasik hingga awal abad ke-20. Disebut demikian karena warna kertas kitab-kitab terbitan Timur Tengah (umumnya dari Mesir dan Lebanon) itu memang berwarna kuning. Studi mengenai kitab kuning ini bisa dibaca dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

Bermazhab secara manhaji, itulah kata kunci yang amat penting dalam keputusan Munas Lampung. Berbeda dengan “bermazhab secara qauli” yang dominan selama ini di kalangan ulama NU, di mana perumusan hukum didasarkan semata-mata pada teks kitab, bermazhab secara manhaji menghendaki para kiai untuk merumuskan hukum berdasarkan “*manhaj*” atau metodologi yang dipakai dalam mazhab bersangkutan. Yang pertama adalah bermazhab secara tekstual; yang kedua bermazhab secara metodologis. Dengan dimungkinkannya bermazhab secara manhaji, kekhawatiran akan adanya “jalan buntu”<sup>59</sup> bisa dihindari. Para kiai bisa lebih leluasa untuk melakukan “*istinbāt*”<sup>60</sup> baru. Masalah-masalah baru yang tidak pernah dibahas dalam kitab-kitab lama, bisa didiskusikan dengan menggunakan pendekatan yang lebih beragam. Bermazhab secara manhaji membuka ruang luas untuk “ijtihad terobosan” untuk merespon tantangan-tantangan kontemporer. Pada periode pra-Munas Lampung, para kiai agak ketakutan untuk mengambil keputusan tentang kasus-kasus baru semacam itu semata-mata karena tak ditemukan dalilnya dalam kitab kuning.

Ketakutan ini bisa dipahami jika kita menyadari bahwa bagi para ulama, merumuskan sebuah “fatwa hukum agama” bukanlah tindakan yang main-main. Ini bukan perkara “*mundane*” biasa. Mereka sadar benar bahwa saat melakukan ijtihad untuk “mengeluarkan” hukum, mereka sejatinya sedang melakukan sesuatu yang seharusnya merupakan hak Tuhan, yaitu “legislasi” atau pembuatan aturan. Dalam teori hukum Islam, hak membikin hukum (*al-*

<sup>59</sup> Di kalangan ulama NU, ini dikenal sebagai “*mauquf*” (secara harfiah artinya dihentikan), yaitu suatu kasus yang berhenti dan tidak bisa diputuskan hukumnya karena tidak teks yang eksplisit mengenai tak ditemukan dalam kitab-kitab mazhab.

<sup>60</sup> Di lingkungan ulama NU, istilah “*ijtihād*” cenderung dihindari. Sebagai gantinya, istilah “*istinbāt*” lebih disukai. Istilah pertama mengandung klaim ilmiah yang tinggi, sebab memiliki pengertian “merumuskan hukum secara independen.” Ijtihād menuntut kualifikasi intelektual yang amat tinggi. Para kiai merasa tidak mampu mencapai level itu. Mereka lebih suka menggunakan istilah “*istinbāt*” karena pengertiannya hanya sebatas merumuskan suatu hukum dalam batas-batas metodologis yang dimungkinkan dalam sebuah mazhab. Dengan kata lain, *istinbāt* tidak memiliki beban intelektual yang terlalu berat dibanding “*ijtihād*.” Dalam satu segi, ini bisa dibaca sebagai cerminan kerendahan hati (*intellectual humility*). Tetap di segi lain, ini juga bermakna inferioritas ulama dari generasi akhir berhadapan dengan raksa-raksasa mazhab dari generasi lampau. Inferioritas ini tergambar dalam sebuah jargon yang membikin gentar ulama dari generasi belakangan: “*mā taraka-l-awā’ilu li-l-awākhiri shai’an*” (sarjana-sarjana besar dari generasi awal begitu hebatnya hingga tak menyisakan apapun untuk dikerjakan oleh sarjana-sarjana dari generasi sekarang). Jargon ini di-*counter* balik dengan jargon lain: “*kam taraka-l-awā’ilu li-l-awākhiri shai’an*” (betapa banyak hal yang disisakan oleh generasi lampau untuk dikerjakan oleh generasi belakangan).

*tashrī*) secara primer ada di tangan Tuhan.<sup>61</sup> Sebagai utusan Tuhan, para nabi dan rasul memiliki hak legislasi, tetapi sifatnya sekunder. Sementara hak ulama untuk memproduksi hukum agama dimungkinkan karena kedudukan mereka sebagai “pewaris para nabi” (*warathat al-anbiyā*). Mereka hanya boleh melakukan ijtihad untuk memproduksi hukum dalam batas-batas moral-etik yang disediakan oleh wahyu. Meski hukum yang dirumuskan para ulama itu diproduksi dan dimediasikan melalui aktivitas akal manusia yang serba terbatas, akan tetapi ia memiliki kedudukan yang berbeda dari “hukum sekular” yang diproduksi melalui proses-proses legislasi di parlemen modern. Hukum yang lahir melalui aktivitas ijtihad itu, bagaimanapun, memiliki “aura sakral” di mata seorang beriman. Dalam matriks epistemik semacam ini, bisa dipahami kenapa ulama cenderung mengambil sikap yang amat hati-hati dalam mengeluarkan sebuah fatwa. Sebab, secara tak langsung, mereka sedang melanjutkan otoritas kenabian yang bersifat suci. Membikin hukum “atas nama Tuhan” semacam ini mengandung resiko moral yang berat. Kehati-hatian, karena itu, menjadi kaidah pemandu yang utama.

Dengan dibukanya kemungkinan bermazhab secara manhaji, bukan berarti sikap hati-hati lalu melemah. Bagaimanapun, kehati-hatian adalah sikap dasar ulama. Inilah menjelaskan kenapa di mata kaum progresif yang menghendaki perubahan yang cepat, mereka tampak sebagai golongan konservatif yang lamban. Tetapi kesan kelambanan ini bisa jadi salah jika kita melihat sejumlah keputusan penting yang diambil oleh Nahdlatul Ulama dalam Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama yang berlangsung pada Februari/Maret 2019 di Banjar, Jawa Barat. Keputusan itu berkenaan dengan status warga-negara non-muslim dalam sebuah negara bangsa. Dalam Munas itu, diputuskan bahwa dalam konteks negara bangsa modern, tak dikenal lagi pembedaan status warga-negara berdasarkan agama sebagaimana dikenal dalam negara tradisional – negara khilafah. Semua subyek yang tinggal di negara nasional modern menikmati kedudukan yang sama sebagai warga-negara. Karena itu istilah “kafir” tidak bisa dipakai lagi dalam konteks semacam itu. Dokumen Munas Banjar itu, antara lain, menegaskan demikian:

Status non-Muslim dalam negara bangsa adalah warga negara (*muwathin*) yang memiliki hak dan kewajiban yang setara dengan warga negara yang lain. Mereka tidak masuk dalam kategori-kategori kafir yang

---

<sup>61</sup> Baca ulasan mengenai ini: Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilm Uṣūl A-Fiqh* (Maktabat al-Da‘wah al-Islāmiyyah, n.d.).

ada dalam fikih klasik, yakni mu'ahad, musta'man, dzimmi, dan harbi. Karena keempat istilah ini hanya berlaku dalam konteks negara yang didasarkan pada basis keagamaan. Di samping itu prinsip dasar relasi antara Muslim dan non-Muslim adalah perdamaian.<sup>62</sup>

Keputusan ini langsung menyulut kontroversi di sejumlah kalangan muslim. Banyak media nasional yang melaporkan keputusan Munas ini dengan pengkerangkaan (*framing*) bahwa NU hendak menghapus istilah "kafir." Portal berita Tempo.co, misalnya, memuat berita dengan judul: "NU Usul Sebutan Kafir ke Nonmuslim Indonesia dihapuskan" (1 Maret 2019).<sup>63</sup> Sebuah portal berita yang lain melaporkan dengan judul yang agak provokatif: "NU Mau Hapus Istilah Kafir untuk Non Muslim, Warganet: Ngaco."<sup>64</sup> Banyak kalangan Islam yang merasa keberatan terhadap keputusan itu. Tanpa memahami "*manhaj*" atau cara berpikir yang dipakai oleh ulama NU, jelas agak susah mencerna keputusan yang secara permukaan memang tampak "janggal" tersebut. Bagaimana mungkin istilah kafir dihapuskan? Dalam nalar awam, tentu hal itu sulit diterima.

Keputusan ini hanya bisa dipahami dengan baik jika seseorang juga memahami "nalar hukum" yang dipakai oleh para ulama NU. Nalar itu kita jumpai dalam keputusan Munas Lampung 1992. Di sana kita baca, antara lain, penjelasan tentang bagaimana suatu hukum mesti dibuat. Proses perumusan hukum agama (*fatwa*) harus mengikuti nalar berikut ini. Ia harus mempertimbangkan sejumlah faktor: ekonomi, budaya, politik, dan faktor sosial lainnya. Ia juga harus menghitung dampak sosial, budaya, ekonomi, politik dari suatu masalah yang hendak dijadikan obyek hukum/fatwa. Yang tak kalah penting ialah bahwa suatu hukum/fatwa harus dibuat dengan mempertimbangkan hukum positif yang berlaku di Indonesia, selain hukum fikih sendiri. Dengan kata lain, sejak Munas Lampung 1992, para kiai NU sudah mengikuti nalar dan kerangka epistemik yang cukup "*reform-minded*"

---

<sup>62</sup> Keputusan Munas NU di Banjar yang amat penting ini, entah kenapa, hingga sekarang belum diterbitkan secara resmi dalam bentuk dokumen yang tercetak. Kutipan yang saya muat di sini berasal dari dokumen hasil sidang dalam Komisi Masa'il Diniyyah (Masalah-Masalah Keagamaan) dalam Munas itu.

<sup>63</sup> Ahmad Faiz Ibnu Sani, "NU Usul Sebutan Kafir Ke Nonmuslim Indonesia Dihapus," Tempo.co, 2019, <https://nasional.tempo.co/read/1180643/nu-usul-sebutan-kafir-ke-nonmuslim-indonesia-dihapus>.

<sup>64</sup> Pebriansyah Ariefana and Chyntia Sami Bhayangkara, "NU Mau Hapus Istilah Kafir Untuk Non Muslim, Warganet: Ngaco," Suara.com, 2019, <https://www.suara.com/news/2019/03/01/181820/nu-mau-hapus-istilah-kafir-untuk-non-muslim-warganet-ngaco>.

dan terbuka. Dalam nalar ini, suatu hukum agama (fikih) tidak bisa dirumuskan tanpa memperhitungkan hukum positif yang berlaku di sebuah negara. Dengan demikian, hukum positif memiliki validitas dan keabsahannya sendiri, bukan sesuatu yang dianggap nihil karena tidak bersumber pada wahyu. Sikap ini jelas berbeda dengan kalangan muslim revivalis yang menuntut agar hukum syari‘at diberlakukan, menggantikan hukum positif yang bersumber dari hukum kolonial. Dengan nalar hukum semacam ini, tidak heran jika Munas NU di Banjar mengambil keputusan yang tampak “kontroversial” itu: bahwa warga negara non-muslim di negara Indonesia tidak bisa disebut kafir. Keputusan semacam ini hanya kelanjutan logis saja dari nalar hukum yang sudah dipakai sejak Munas Lampung: bahwa hukum positif yang berlaku di negara Indonesia mempunyai kedudukan yang valid dan sah, sama validnya dengan hukum agama. Sebagaimana kita tahu, dalam hukum positif yang berlaku di negeri ini, semua subyek adalah warga negara yang sama kedudukannya. Mereka menjadi subyek hukum nasional yang menempatkan mereka sebagai warga negara tanpa melihat latar agama. Bahwa seorang warga negara mempunyai status muslim atau lain, itu tidak disangkal, tetapi status itu kurang relevan dalam konteks hukum positif. Nalar inilah yang kurang lebih oleh para kiai yang mengeluarkan keputusan Munas itu.

### **c. Dua kiai penafsir tradisi**

Perubahan-perubahan dalam nalar hukum NU semacam itu tak bisa dipahami dengan baik tanpa memahami pula dinamika pemikiran yang bergerak di bawah permukaan, terutama di kalangan para kiai. Dua kiai akan ditelaah gagasan-gagasannya di sini untuk menunjukkan bahwa apa yang terjadi di tingkat kelembagaan di NU sebetulnya merupakan cerminan saja dari dinamik yang berlangsung di balik permukaan. Dua kiai itu ialah Kiai Sahal<sup>65</sup> dan Kiai Afif<sup>66</sup>. Kiai Sahal dikenal dengan gagasannya tentang “fikih

---

<sup>65</sup> Kiai Muhammad Achmad Sahal Mahfudh (1937-2014) lahir di Pati, Jawa Tengah. Ia adalah pengasuh Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati, Jawa Tengah. Ia menempuh pendidikan keislamannya sepenuhnya di pesantren dalam negeri: pertama, di Bendo, Pare, Kediri; kedua di Sarang, Rembang. Meski demikian ia memiliki kemampuan menulis dalam bahasa Arab klasik yang amat baik. Ia menulis sejumlah kitab, antara lain yang paling penting ialah “*Tariqat al-Ḥuṣūl ‘Alā Ghāyat al-Wuṣūl*”, sebuah “*ta’liqāt*” atau super-komentar atas kitab *Lubb al-Uṣūl* dalam bidang *uṣūl al-fiqh* (teori hukum Islam). Ia pernah menjabat sebagai Rais Aam Nahdlatul Ulama (1999-2014) dan Ketua Umum MUI (Majelis Ulama Indonesia) pada 2000-2014.

<sup>66</sup> Kiai Afifuddin Muhajir lahir di Sampang, Madura, pada 20 Mei 1955. Ia menempuh pendidikan dasar, menengah, dan tinggi di Pesantren Salafiyah Syafi‘iyah Sukorejo,

sosial,” sementara Kiai Afif dikenal karena penguasaannya yang mendalam terhadap teori hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Karena itu, Kiai Afif kerap disebut sebagai “kiai ushuli,” selain sebagai “kiai maqashidi.” Istilah yang terakhir ini merujuk kepada kecenderungan berpikir Kiai Afif yang dipengaruhi oleh teori “*maqāṣid al-sharī‘ah*” (tujuan-tujuan utama agama). Keduanya adalah contoh terbaik bagaimana seorang ulama yang terdidik dalam lembaga tradisional secara kreatif melakukan penafsiran ulang atas tradisi mazhab. Ini juga sekaligus menegaskan bahwa gambaran tentang ulama yang statis dan sosok kolot yang susah berubah sama sekali keliru. Dua kiai ini memperlihatkan bagaimana seorang kiai siap menerima perubahan, tentu saja dalam batas-batas yang dimungkinkan oleh ortodoksi. Lebih dari itu, apa yang disebut ortodoksi juga tidak seluruhnya bersifat “*self-contained*,” tertutup, tidak membuka diri terhadap persentuhan dengan unsur-unsur di luar dirinya.

Kiai Sahal tidak merumuskan secara utuh gagasannya tentang “fikih baru.” Ia juga tidak pernah menyerukan reformasi atau pembaharuan. Jarang sekali kita menjumpai kiai-kiai tradisional yang secara terbuka menyerukan pembaharuan fikih. Hal ini, selain mereka rasakan sebagai sesuatu yang tidak “*proper*,” pantas, juga berlawanan dengan pandangan dasar mereka bahwa apa yang disebut “tradisi” telah mencukupi kebutuhan mereka untuk menanggapi keadaan-keadaan baru. Tentu saja tradisi itu harus “dimodifikasi” dan ditafsir kembali agar tetap kontekstual. Tetapi mereka tidak pernah mengajukan klaim bahwa tindakan “memodifikasi” semacam itu adalah sebetulnya reformasi pemikiran. *En toch* demikian, jika kita telaah butir-butir pemikiran Kiai Sahal yang terkumpul dalam buku *Nuansa Fiqh Sosial* (2004), tampak sekali bahwa ia sejatinya telah melakukan “pembaharuan pemikiran” dengan caranya sendiri. Dalam pidato penerimaan gelar Doktor Honoris Causa dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 18 Juni 2003, Kiai Sahal menyampaikan pidato lumayan panjang yang memuat sejumlah gagasan penting tentang “*uṣūl al-fiqh*” atau teori hukum “baru” yang ia usulkan. Tentu saja istilah “baru” di sini agak kurang pas, karena Kiai Sahal sendiri tidak pernah mendaku bahwa apa yang ia

---

Situbondo, Jawa Timur. Ia menyelesaikan S1 di Fakultas Syari‘ah di Institut Agama Islam Ibrahimy (IAII), Situbondo. Pendidikan S2 ia selesaikan di Universitas Islam Malang (Unisma). Pada 2020 ia memperoleh gelar Doktor Honoris Causa dari Fakultas Syariah dan Hukum di UIN Walisongo, Semarang. Ia menulis sejumlah kitab, antara lain komentar dalam bahasa Arab atas kitab *Ghāyat al-Taqrīb* (kitab pengantar dalam fikih mazhab Syafi‘i) berjudul *Faṭḥ al-Mujīb al-Qarīb*.

kemukakan itu sebagai hal baru, melainkan pengembangan saja dari tradisi yang ada. Kalaupun ada hal baru yang ia ketengahkan, itu hanyalah sekedar “mengembangkan tradisi.” Dengan kata lain, “tradisi” tetapi berada di pusat orbit dalam “tata surya” pemikiran Kiai Sahal. Dalam pembukaan pidatonya itu, ia mengajukan proposisi penting: bahwa berbeda dari ilmu-ilmu sosial pada umumnya, fikih memiliki unsur pembeda, yaitu dari segi sumbernya yang sakral. Ada unsur *samawi* atau *langit* dalam fikih, meskipun unsur *bumi* juga tidak bisa dielakkan di dalamnya. Unsur bumi itu tergambar dalam “konteks sosial” yang mempengaruhi gagasan-gagasan ulama fikih sepanjang sejarahnya. Perkawinan langit dan bumi inilah yang membedakan antara fikih sebagai “*intellectual endeavor*” dengan ilmu-ilmu sosial atau kemanusiaan yang lain. Pada yang terakhir itu, seluruh gerak formasi teoretik dibentuk oleh proses-proses yang sepenuhnya “sekular,” dan karena itu *perubahan* menjadi hukum dasar di sana. Sementara dalam fikih, ada sesuatu yang relatif konstan dan tetap. Meski fikih sebagai kegiatan manusia bersifat nisbi dan relatif, ia tidaklah mengenal relativisme.<sup>67</sup>

Aspek “bumi” itulah yang meniscayakan adanya pengembangan fikih secara terus menerus karena realitas yang berubah. Mengutip pernyataan yang terkenal dari Ibn Rushd (w. 1198 M),<sup>68</sup> Kiai Sahal menegaskan bahwa teks Qur’an dan hadis telah berhenti, sementara kenyataan-kenyataan sosial yang baru terus hadir dan menuntut respon dari para ulama. Banyak masalah-masalah dalam lapangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang menuntut apa yang ia sebut sebagai “legalitas fiqh.”<sup>69</sup> Kiai Sahal melontarkan kritik kepada sebagian kalangan di dalam ulama sendiri yang memiliki asumsi seolah-olah fikih sama sakralnya dengan Qur’an dan hadis, sehingga tidak boleh diutak-atik. Asumsi semacam inilah yang menyebabkan fikih justru mengalami alienasi dalam masyarakat. Sementara itu, Islam melihat segala aspek kehidupan sebagai sesuatu yang harus diatur melalui lima jenis hukum: wajib/farḍu, haram, sunnah, makruh, dan mubāḥ. Tidak ada satupun aspek dalam kehidupan manusia yang lepas dari “panoptikon” aturan fikih, sekurang-kurangnya aturan “alamiah” bahwa “*al-aṣlu fi al-ashyā’ al-ibāḥa*,” (semua hal kembali kepada asalnya, yaitu boleh dilakukan selama tak ada larangan).<sup>70</sup> Pandangan yang kaku tentang fikih justru membuatnya sulit

---

<sup>67</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 7th ed. (Yogyakarta: LKiS, 2011), xxiv..

<sup>68</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat Al-Mujtahid* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995), 16.

<sup>69</sup> Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 25.

<sup>70</sup> Ini adalah kaidah yang terkenal dalam fikih. Secara substansi, kaidah ini memiliki semangat serupa dengan adagium dalam hukum positif modern tentang “*the presumption of innocence*,”

diterapkan dalam masyarakat dan mengalami alienasi. Dengan nalar seperti ini, Kiai Sahal mencoba itu “*making a case*” bahwa pengembangan dan dinamisasi adalah hal yang terelakkan. Kata kuncinya ialah “pengembangan fikih.” Tradisi fikih yang ada sebagaimana tertuang dalam literatur mazhab (*al-kutub al-mu‘tabara*) tetap dipertahankan, tetapi tidak berhenti di sana. Ia harus dikembangkan, bukan untuk melahirkan “fikih baru,” melainkan fikih lama yang di-rekontekstualisasi. Dalam karir kepemikirannya, Kiai Sahal tidak pernah bicara atau “mendakwahkan” fikih baru.<sup>71</sup> Dalam bagian penutup pidatonya, Kiai Sahal membuat suatu penegasan yang penting: bahwa prinsip universalitas Islam hanya bisa ditegakkan jika: (1) fikih bersifat terbuka sehingga bisa menyesuaikan diri dengan zaman yang terus berubah, dan (2) bisa menyelaraskan dirinya denan kondisi regional. Gagasan Kiai Sahal yang terakhir ini menggaungkan ide serupa dari Abdurrahman Wahid (alias Gus Dur) mengenai pribumisasi Islam.<sup>72</sup>

Sementara itu, sumbangan penting Kiai Afif tampak menonjol dalam butir-butir pemikirannya dalam lapangan “fikih siyasah,” yaitu fikih negara. Salah satu pokok debat penting pemikiran Islam modern adalah bagaimana mengkonseptualisasikan hubungan yang tepat antara agama dan negara. Atau lebih khusus lagi: bagaimana meninjau negara modern (yaitu konsep negara bangsa; “*al-daulah al-wa‘taniyyah*”) dari kacamata agama (fikih). Seperti diketahui, fikih Islam lahir dalam konteks pra-negara bangsa (*siyāq mā qabl al-daulah al-wa‘taniyyah*). Dalam konteks semacam ini, tidak dikenal batas-batas negara yang jelas. Negara tradisional tidak mengenal “*fixed border*,” batasan yang batas. Wilayah negara tradisional bersifat cair dan “*mulur-mungkre*t.” Jika kebetulan memiliki kekuatan militer yang kuat, ia akan melakukan invasi dan perluasan wilayah ke negeri lain yang tidak

---

praduga tak bersalah. Apapun keadaannya, selama belum dinyatakan salah oleh pengadilan, seseorang tetap berstatus “*innocent*,” tak bersalah. Demikian juga dalam fikih: selama tak ada aturan yang melarang, segala sesuatu boleh dilakukan. Kebolehan itu adalah bagian dari aturan dalam fikih. Pernyataan bahwa fikih mengatur segala hal bisa tampak seperti totalitarianisme hukum agama dalam sensitivitas liberal modern. Tetapi itu asumsi yang kurang tepat. Sebab pengertian mengatur di sini mencakup pula “mengatur” dalam pengertian “membiarkan” sesuai dengan keadaan alamiah. Penjelasan tentang kaidah fikih yang dikutip dalam teks, baca Jalaluddin Al-Suyuti, *Al-Ashbāh Wa Al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 60..

<sup>71</sup> Ini kontras dengan narasi tentang “*al-fiqh al-jadīd*” (fikih baru) yang kita dengar di banyak kalangan intelektual dan sarjana modern.

<sup>72</sup> Tentang pribumisasi Islam, baca Abdurrahman Wahid, “*Pribumisasi Islam*” Dalam *Muntaha Azhari, Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989).

memiliki batas wilayah yang pasti pula. Sebaliknya, jika lemah dalam kekuatan militer, ia akan rentan menjadi sasaran pencaplokan wilayah oleh negara lain yang ada di sebelahnya. Batas-batas negara tradisional benar-benar “dinamis” dan susah dipastikan. Sementara itu, pengaruh politik dan kekuasaan dari sebuah negara akan memudar dan melemah di wilayah periferi/pinggiran, karena teknologi dan alat-alat negara untuk mengontrol wilayah yang luas kurang memadai. Pemberontakan biasanya kerap muncul di wilayah pinggiran yang cenderung “*less etatisized*,” terlalu lemah proses penegaraannya dan “*less ruled*,” kurang berhasil dikuasai dan dikontrol oleh negara pusat.

Dengan kata lain, negara tradisional (termasuk di dalamnya negara khilafah) menghadapi ancaman eksistensial dari dua arah: ancaman domestik dari kawasan pinggiran, dan ancaman luar yang datang dari negara lain. Dalam konteks politik semacam ini, tidak ada pilihan bagi pemerintahan pusat untuk menjaga daerah perbatasan, apa yang dalam nomenklatur fikih tradisional disebut dengan “*al-thughūr*” (perbatasan negara). Yang disebut dengan “*al-thughūr*” ialah wilayah terluar sebuah negara yang berbatasan dengan negara lain. Inilah wilayah yang paling riskan dan dari sana datang segala macam ancaman. Dalam konsepsi fikih siyasah klasik, kegiatan menjaga wilayah perbatasan ini disebut dengan “*murābaṭṭah*” atau “*ribāt*,” yaitu kegiatan berjaga-jaga di daerah perbatasan. Dalam pandangan hukum fikih klasik, kegiatan ini harus dilakukan setiap saat oleh seorang muslim. Hukum penjagaan ini adalah “*farḍu kifāyah*” (kewajiban kolektif).<sup>73</sup> Inilah yang menjelaskan kenapa dalam pandangan fikih siyasah klasik, jihad (dalam pengertian perang fisik) wajib dilakukan muslim setiap tahun, minimal sekali. “*Wa huwa farḍu kifāyatin kulla ‘āmin*,” demikian teks yang kita baca dalam bab jihad di *Faṭḥ al-Mu‘īn*, sebuah kitab fikih dalam mazhab Syafi‘i yang banyak diajarkan dan amat populer di pesantren-pesantren tradisional di Indonesia. Teks tentang kewajiban jihad setiap tahun ini hanya bisa kita pahami dalam konteks sejarah yang spesifik, yaitu politik sebelum lahirnya negara-negara bangsa. Setelah lahirnya konsep negara bangsa, hukum semacam ini menjadi sulit dilaksanakan. Jika dilaksanakan, seperti dipraktekkan kaum jhadis dalam dekade terakhir ini, tentu akan timbul

---

<sup>73</sup> Pengertian *farḍu kifāyah* ialah suatu kewajiban agama yang dibebankan secara kolektif kepada semua umat Islam. Jika tak satupun seorang muslim melaksanakannya, semua muslim secara kolektif telah berdosa dalam kacamata agama. Tetapi jika sudah ada sekelompok muslim lain yang menunaikan tugas itu, mereka tidak menanggung beban dosa sama sekali; kewajiban mereka telah gugur.

kekacauan politik yang berbahaya. Teks-teks fikih siyasah semacam ini tentu memerlukan pembacaan dan penafsiran ulang agar sesuai dengan konteks sejarah yang baru. Dan inilah yang dilakukan oleh Kiai Afif dalam bukunya yang saya anggap sumbangan penting dalam perumusan “fikih siyasah baru.” Buku itu ialah *Fiqh Tata Negara*.<sup>74</sup> Sekali lagi perlu ditegaskan di sini bahwa Kiai Afif tidak pernah mengklaim bahwa dirinya sedang melakukan “pembaharuan pemikiran.” Yang ia lakukan, sebagaimana Kiai Sahal, ialah sekedar membaca kembali fikih yang ada dalam terang zaman dan peradaban yang sudah berubah, yaitu “peradaban negara-negara bangsa” (*ḥaḍārat al-duwal al-waṭaniyyah*).

Dalam bab pembuka buku itu, Kiai Afif memulai telaahnya dengan mengulas pandangannya tentang negara Pancasila dalam perspektif fikih siyasah. Ia memulai telaahnya dengan menegaskan bahwa dalam pandangan pandangan Islam negara bukanlah tujuan (*ghāyah*) pada dirinya sendiri; ia hanyalah instrumen (*wasīlah*) saja untuk mencapai tujuan lain, yaitu tegaknya keadilan dan ketertiban kehidupan umum. Karena ia hanyalah sarana saja, sangat masuk jika Islam tidak memberikan penjelasan yang eksplisit tentang bentuk negara apa yang mesti tegak di bumi. Bentuk negara bisa berkembang mengikuti perkembangan zaman.<sup>75</sup> Pikiran Kiai Afif semacam ini langsung mengingatkan kita kepada gagasan yang hampir serupa yang pernah dikemukakan oleh ulama al-Azhar, Syaikh Ali Abdel Raziq, sebagaimana telah disinggung di dalam bagian sebelumnya. Ketika Razeq mengutarakan gagasannya melalui bukunya yang berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (terbit pertama kali 1925), muncul reaksi yang keras dan kontroversi selama bertahun-tahun. Ia dianggap telah keluar dari garis “ortodoksi.” Razeq menyangkal bahwa Islam mengajarkan bentuk negara tertentu; bahwa politik bukan elemen pokok dalam risalah atau pesan yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Ketika Kiai Afif melontarkan gagasan serupa dalam konteks serupa, tak muncul perdebatan yang panas di kalangan para kiai. Ada dua kemungkinan untuk menjelaskan hal ini. Pertama, kiai-kiai NU tidak menganggap pendapat Kiai Afif ini sebagai sesuatu yang bermasalah, karena mereka mendukungnya. Kedua, telah terjadi perubahan fundamental dalam pandangan ulama mengenai hubungan antara agama dan negara sejak Syaikh Razeq menuliskan bukunya pada dekade 20an. Boleh jadi ortodoksi Islam sudah mulai bergeser dan menerima gagasan Razeq. Jika ini benar, dan

<sup>74</sup> Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017).

<sup>75</sup> Muhajir, 23.

agaknyalah inilah yang terjadi, maka ini sekali menandakan bahwa apa yang disebut ortodoksi bukanlah sesuatu yang statis, berhenti. Ortodoksi bisa mengalami evolusi dan berubah sepanjang waktu. Dengan nalar seperti ini, Kiai Afif memandang bahwa negara nasional Indonesia sebagai negara “*legitimate*,” saha, dari dari sudut pandang syari‘at (agama).

Karena negara Indonesia ia pandang sebagai sah dalam pandangan agama, maka implikasi selanjutnya ialah bahwa segala bentuk hukum yang diputuskan dalam parlemen juga memiliki status sama: sama. Kiai Afif mengatakan: “Dengan demikian, apa pun undang-undang yang diterapkan, selagi memiliki sandaran al-Qur’an dan sunnah, baik secara langsung ataupun tidak, penerapan undang-undang itu juga berarti penerapan syariat Islam.”<sup>76</sup> Gagasan Kiai Afif bisa jadi tampak sepele. Tetapi ia menjadi bermakna sekali jika kita letakkan dalam peta pemikiran politik di kalangan gerakan-gerakan Islam kontemporer. Di kalangan kaum revivalis Islam terdapat keengganan, bahkan penolakan sama sekali bentuk negara bangsa modern. Mereka masih berpandangan bahwa bentuk negara agama (=negara Islam) adalah suatu keharusan. Kiai Afif menolak pandangan seperti itu. Ia melihat negara Indonesia sebagai sesuatu yang sah dari segi syari‘at, dan hukum positif yang diputuskan oleh parlemen juga memiliki keabsahan pula. Ini berseberangan dengan pandangan sebagian kelompok-kelompok revivalis yang menuntut penerapan syari‘at Islam di mana-mana.<sup>77</sup> Di sini kita lihat kontras yang amat menarik. Pada saat kalangan ulama “baru” dari gerakan-gerakan revivalis memandang hukum positif di negeri-negeri muslim saat ini sebagai tidak valid, kalangan ulama tradisional justru berpandangan sebaliknya. Dari segi pemikiran hukum, pandangan ulama tradisional justru lebih bisa menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman dan, katakan saja, progresif.

Dalam konteks Indonesia, pendekatan-pendekatan ulama tradisional inilah yang mendapat sokongan oleh negara. Pandangan-pandangan kaum

---

<sup>76</sup> Muhajir, 204.

<sup>77</sup> Hukum syari‘at secara de facto sudah dilaksanakan di negeri-negeri muslim, tidak seperti yang dituduhkan oleh sebagian gerakan-gerakan Islam radikal. Hanya saja mereka menganggap bahwa penerapan itu masih terbatas. Mereka menuntut penerapan syari‘at yang lebih menyeluruh, termasuk hukum yang disebut dengan *ḥudūd* (hukum pidana Islam seperti potong tangan dan rajam). Tentang bagaimana hukum Islam diterapkan di negeri-negeri muslim saat ini dan di masa lampau, baca Jan Michiel Otto, ed., *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010).

revivalis terkait dengan fikih siyasah, justru akan menimbulkan kesulitan-kesulitan yang serius jika diadopsi oleh negara nasional seperti Indonesia. Pandangan kaum ulama tradisional itu lebih menjamin keutuhan negara nasional dan lebih memberikan perlindungan terhadap kelompok-kelompok minoritas. Salah bentuk dukungan ini tergambar dalam proyek “moderasi beragama.” yang digagas oleh Kementerian Agama.<sup>78</sup> Proyek ini, tak bisa disangkal lagi, merupakan penerapan saja dari pandangan kalangan ulama tradisional itu. Dalam narasi yang disusun oleh pemerintah, moderasi di sana berarti jalan “tengah” antara pemikiran Islam yang condong ke “kiri” (kelompok-kelompok liberal-sekular) atau “kanan” (kelompok radikal fundamentalis). Narasi semacam ini cocok dengan narasi yang dibangun oleh ulama-ulama tradisional tentang apa yang disebut sebagai “*wasatīyyat al-Islām*” (Islam yang berada di tengah).<sup>79</sup> Yang menarik ialah bahwa Syaikh Qaradawi juga menulis buku khusus mengenai “moderasi beragama,” tentu dengan tafsirannya sendiri.<sup>80</sup> Meskipun di permukaan tampak sama, tetapi jika kita dalam lebih jauh akan tampak perbedaan, walau hanya bisa ditangkap secara sama-samar, antara kedua konsepsi ini. Konsepsi ulama tradisional mengenai “moderasi agama” cenderung mendapat sokongan dari pemerintah; sementara konsep kalangan revivalis seperti diutarakan oleh Qaradawi tidak. Ini tentu saja berkaitan dengan perbedaan asumsi paradigmatis yang mendasari keduanya. Dalam menghadapi perubahan-perubahan global ini, jalan Islam kontemporer memang mengalami pecabangan atas dua trayektori: antara “melawan” dengan mencari “Islam yang otentik” dan identitas yang jelas dan kokoh di satu pihak; atau

<sup>78</sup> Proyek ini diluncurkan di zaman Menteri Lukman Saifuddin pada 2019. Baca buku yang diterbitkan Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Kemenag RI, 2019). Yang menarik adalah pemilihan istilah “moderasi beragama,” dan bukan “moderasi agama.” Dalam sejumlah percakapan pribadi dengan Menteri Lukman Saifuddin dan ceramah-ceramahnya yang sempat saya ikuti, ia menegaskan bahwa istilah itu secara sadar dipilih untuk menghindarkan kesan, mungkin juga protes, bahwa agama Islam tidak moderat. Jika yang dipakai adalah istilah “moderasi agama,” kesan yang terakhir bisa muncul. Sementara istilah “moderasi beragama” menyarankan makna yang lebih tepat: yang dimoderatkan adalah sikap beragama umat Islam, bukan Islam itu sendiri. Sebab, Islam sendiri adalah agama yang sejak dari “*sono*”-nya sudah moderat.

<sup>79</sup> Pandangan ulama tradisional mengenai Islam sebagai agama moderat bisa dibaca dalam karya seorang ulama al-Azhar: Muhammad Muhammad Al-Madani, *Wasatīyyat Al-Islām*, 2016.

<sup>80</sup> Yusuf Al-Qaradawi, *Kalimāt Fi Al-Wasatīyya Al-Islāmiyya Wa Ma‘ālimihā* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2011).

“berdamai” dengan zaman baru dengan cara melakukan penafsiran atas tradisi dan ortodoksi.

## **Kesimpulan**

Dalam tulisan ini saya telah mencoba untuk menunjukkan bahwa modernisasi dan perubahan-perubahan sosial besar yang terjadi di dunia Islam sejak abad ke-20 telah menempatkan agama pada posisi yang terpinggirkan. Ulama sebagai pengawal ortodoksi dan tradisi juga menjadi salah satu korban dari proses peminggiran semacam ini. Baik secara global atau domestik, modernisasi dialami oleh umat Islam sebagai sesuatu yang ambigu. Di satu pihak, ia dianggap sebagai “janji” menuju kemajuan dan masa depan dunia Islam yang lebih baik. Di pihak lain, proyek itu meninggalkan trauma yang mendalam karena ia dieksekusi oleh rezim-rezim pasca-kolonial dengan “tangan besi.” Modernisasi, selain mendesak agama dan ulama ke wilayah periferi, juga kerap dilaksanakan dengan cara-cara yang sangat otoriter. Inilah yang menjelaskan kenapa ia memicu reaksi-reaksi yang bermacam-macam. Kalangan revivalis Islam cenderung menempuh jalan resistensi, bahkan konfrontasi dengan mengajukan “visi tandingan” melalui sejumlah gagasan: negara Islam, negara khilafah, penerapan syari‘at Islam, konfrontasi dengan Barat, keharusan Islam sebagai solusi, dsb. Di sisi lain, kalangan ulama tradisional cenderung memilih “jalan damai” dengan cara melakukan pembacaan ulang tradisi.

Dengan melihat lanskap dan peta pemikiran/gerakan yang ada saat ini, apakah mungkin membaca arah Islam dan pandangan ulama dalam rentang waktu yang agak panjang di masa mendatang? Tentu hal ini tidak mudah dilakukan. Tetapi satu hal bisa dikatakan dengan agak pasti: jalan radikal yang ditempuh oleh sebagian kalangan revivalis telah berujung pada *cul-de-sac*, jalan buntu. Ambruknya proyek negara khilafah “*‘alā minhāj al-nubuwwah*” yang pernah diuji-cobakan oleh ISIS menandai berakhirnya viabilitas dan kemasuk-akalan proyek semacam itu. Belum tentu proyek ini kehilangan simpatisan sama sekali. Kantong-kantong dukungan boleh jadi masih ada di sebagian kalangan Islam, tetapi jumlahnya jelas sangat terbatas. Yang tersisa di masa depan hanyalah dua jalan saja: jalan ulama tradisional yang, dalam konteks Indonesia, didukung oleh Nahdlatul Ulama; dan jalan “baru” yang diperjuangkan oleh kalangan-kalangan revivalis di pelbagai kawasan dunia Islam. Dua jalan ini akan terus bertahan dan akan saling berkompetisi. Jika memakai tokoh untuk menamai kedua jalan ini, kita bisa

mengatakan bahwa dalam jangka panjang “jalan Syaikh Qaradawi” akan bersaing dengan “jalan Kiai Sahal.” Masing-masing punya lingkup pengaruhnya sendiri-sendiri. Di antara seluruh negeri Muslim yang ada, Indonesia tampil sebagai contoh kasus yang unik dan laboratorium gerakan Islam modern yang amat menarik. Di sinilah demokrasi mulai terkonsolidasi dan gerakan-gerakan Islam bisa berkompetisi dalam ruang yang relatif terbuka dan bebas. Jalan Qaradawi mendapatkan ruang yang leluasa di Indonesia untuk meraih pengaruh di daerah perkotaan. Sementara itu Jalan Kiai Sahal memiliki pengaruh yang luas dan solid di kalangan muslim tradisional. Jalan kedua ini juga mulai mencoba membangun pengaruh dan menciptakan “ceruk baru” di daerah-daerah urban.

Persaingan ini, suatu saat, mungkin akan menciptakan “sintesis Islam” khas Indonesia yang jelas menarik.

### Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Al-Islām Wa Al-Naṣrāniyya Ma‘a Al-‘Ilm Wa Al-Madaniyya*, n.d.
- Adonis. *Al-Thābit Wa Al-Mutaḥawwil*. 2nd ed. Beirut: Dār al-‘Awdah, 1979.
- Ahmed, Shahab. *Before Orthodoxy*. Harvard University Press, 2017. <https://doi.org/10.4159/9780674977372>.
- Al-Azami, Usaama. *Islam and the Arab Revolutions: The Ulama Between Democracy and Autocracy*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2021.
- Al-Haddad, Tahir. *Imra’atunā Fi Al-Sharī‘a Wa Al-Mujtama*. Tunisia: Dār Muḥammad ‘Ali li al-Nashr, 2019.
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Al-Turāth Wa Al-Ḥadātha: Dirāsāt Wa Munāqashātā*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1991.
- Al-Madini, Muhammad Muhammad. *Wasāṭiyyat Al-Islām*, 2016.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Al-Ḥulūl Al-Mustawrada Wa Kaifa Janat ‘Ala Ummatinā*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1995.
- . *Kalimāt Fi Al-Wasāṭiyya Al-Islāmiyya Wa Ma‘ālimihā*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2011.
- Al-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Ashbāh Wa Al-Nazā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-

- ‘Ilmiyyah, 1983.
- Al-Tahtawi, Rifa‘a Rafi‘. *Takhlīṣ Al-Ibrīz Bi Talkhīṣ Bārīz*. Kairo: Mu‘assasat Hindāwī li al-Ta‘līm wa al-Nashr, 2011.
- Ali, Souad T. *A Religion, Not a State: ‘Ali ‘Abd Al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*. Utah: The University Press, 2009.
- Anam, Choirul. *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Solo: Jatayu, 1985.
- Ariefana, Pebriansyah, and Chyntia Sami Bhayangkara. “NU Mau Hapus Istilah Kafir Untuk Non Muslim, Warganet: Ngaco.” *Suara.com*, 2019. <https://www.suara.com/news/2019/03/01/181820/nu-mau-hapus-istilah-kafir-untuk-non-muslim-warganet-ngaco>.
- Brown, L Carl, and Khaled M Abou El Fadl. “The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.” *Foreign Affairs* 85, no. 2 (2005): 201. <https://doi.org/10.2307/20031953>.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning: Pesantren Dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Buehler, Michael. *The Politics of Shari‘a Law*. Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/cbo9781316417843>.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2\\_92](https://doi.org/10.1007/978-3-658-13213-2_92).
- Cronin, Stephanie, ed. *The Making of Modern Iran*. London: Routledge, 2003. <https://doi.org/10.4324/9780203423141>.
- Euben, Roxanne L. “Journey to the Other Shore.” Princeton University Press, 2008. <https://doi.org/10.1515/9781400827497>.
- Eubene, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Fakih, Farabi. *Authoritarian Modernization in Indonesia’s Early Independence Period*. BRILL, 2020. <https://doi.org/10.1163/9789004437722>.
- Formichi, Chiara. *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 2012.
- Foucault, Michel. “Discipline and Punish.” Duke University Press, 2007.

- Graham, William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation." *Journal of Interdisciplinary History* 23, no. 3 (1993): 495. <https://doi.org/10.2307/206100>.
- Haidar, Ali. *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia: Pendekatan Fikih Dalam Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Hasan(ed.), Noorhaidi. *Ulama and the Nation-State: Comprehending the Future of Political Islam in Indonesia*. Jakarta: PPIM, 2019.
- Heffner, Robert W., ed. *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London: Routledge, 2018.
- Hefner, Robert W. "Muslim Legal Thought in Modern Indonesia." *American Journal of Islam and Society* 26, no. 2 (2009): 122–24. <https://doi.org/10.35632/ajis.v26i2.1398>.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Ichwan, Moch. Nur. "'Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto." *Islamic Law and Society* 12, no. 1 (2005): 45–72. <https://doi.org/10.1163/1568519053123867>.
- Imarah, Muhammad. *Al-Salaf Wa Al-Salafiyah*. Kairo: tp, 2008.
- Ismail, Faisal. "Islam, Politics, and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Accetance of the Pancasila." PhD dissertation, McGill University, Montreal, 1995.
- Khallaf, Abdul Wahab. *ʿIlm Uṣūl A-Fiqh*. Maktabat al-Daʿwah al-Islāmiyyah, n.d.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lajnah Taʿlif Wanasyr PBNU. "Keputusan Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama Di Bandarlampung." Lajnah Taʿlif Wanasyr PBNU, 1992.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Machmudi, Yon. *Islamizing Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Sydney: ANU Press, 2008.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. 7th ed. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Mirsepassi, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*.

- Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/cbo9780-511489242>.
- Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Otto, Jan Michiel, ed. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press, 2010.
- Quandt, William B. “Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America, Nils Gilman.” *Ethics & International Affairs* 18, no. 2 (2004): 116–17. <https://doi.org/10.1017/s0892679400009084>.
- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia*. London: Routledge, 1995. <https://doi.org/10.4324/9780203290897>.
- Rushd, Ibn. *Bidāyat Al-Mujtahid*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Sani, Ahmad Faiz Ibnu. “NU Usul Sebutan Kafir Ke Nonmuslim Indonesia Dihapus.” *Tempo.co*, 2019. <https://nasional.tempo.co/read/1180643/-nu-usul-sebutan-kafir-ke-nonmuslim-indonesia-dihapus>.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: Cambridge University Press (CUP), 1981. <https://doi.org/10.1017/s0084255900037499>.
- Toer, Pramoedya Ananta. *Bumi Manusia*. Jakarta: Hasta Mitra, 1980.
- Wahid, Abdurrahman. “*Pribumisasi Islam*” *Dalam Muntaha Azhari, Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- Wahid, Din. “Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantren in Contemporary Indonesia.” Utrecht University, 2014.
- Williams(ed.), Rowan. “The Making of Orthodoxy.” Cambridge University Press, 1989. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511555350>.
- Zakariyyā, Fu’ād. *Al-Ṣaḥwa Al-Islāmiyya Fī Mīzān Al-‘aql*. Bairut: Dar al-Fikr, 1989.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Zeghal, Malika. “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and State (1952-94).” *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999).