

Tashwirul
afkar
Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Articles

Vinken Geovannissa Wijaya

Conceptions of Islam in Indonesian Public Life: A Study of The Nahdlatul Ulama's Journal Tashwirul Afkar (1997-2016)

Reza Fauzi Nazar, Mohammad Fahmi Abdul Hamid

Tracking The Genealogical Reasoning Reconstruction of Nahdlatul Ulama (NU) Fiqh: From 'Social Fiqh' to 'Civilization Fiqh'

Ulil Abshar Abdalla

Ulama dan Perubahan Sosial: Melawan atau Berdamai dengan "Zaman Baru"?

Rosihon Anwar, Asep Abdul Muhyi

Transmisi dan Transformasi Tradisi Tafsir dari Mesir ke Nusantara: Kajian Tafsir Qur'an Karim

Rahmah Dalilah, Ibrahim Nur A., Zeed Hamdy Rukman

The Practice of Interfaith Tolerance Values in Schools

Essay

Ahmad Ali Nurdin

Kaji Ulang Hubungan Agama dan Politik



Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam)

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan



Tashwirul Afkar (P-ISSN: 1410-9166, E-ISSN: 2655-7401) is a peer-reviewed journal which is published by the Institute for the Study and Development of Human Resources, the Nahdlatul Ulama Executive Board (LAKPESDAM-PBNU) aims to initiate and to stimulate progress, both in religious and cultural thinking. Therefore, it publishes papers that promote new ideas, models, approaches, and paradigms by contributing to the advances in knowledge, theory of religious and cultural thinking.

The journal covers applied research studies and review articles, both in the format of full-length articles and research notes. Applied research studies are expected to examine relationships among variables relevant to hospitality and tourism by employing appropriate analytical or statistical technique. High-quality review articles that address the latest advances and develop theoretical knowledge or thinking about key aspects of religious and cultural thinking are accepted. Research notes are short articles that report advances in methodology, exploratory research findings, or extensions/discussions of prior research.

Tashwirul Afkar will also welcome commentary in response to published articles. All papers are subject to a double-blind peer-review process based on an initial screening by the editor criteria for evaluation include a significant contribution to the field, conceptual quality, appropriate methodology, and clarity of exposition.

Alamat Redaksi:

Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta

Telp : (+62) 218298855

Fax : (+62) 218354925

E-mail : tashwirulafkar9@gmail.com

Web : tashwirulafkar.net

FB : Lakpesdam NU

Twitter : @Lakpesdam

Editorial and Reviewer Team

Editor In Chief

Husnul Qodim, (Scopus ID: 57205029879) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Managing Editor

Busro, (Scopus ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Editorial Board

- Khamami Zada, (Scopus ID: 57215930206), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Zainul Hamdi, (Scopus ID: 57193400976) UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia
- Rumlina (Scopus ID: 57219547828) Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
- Sumanto Al Qurtuby, (Scopus ID: 55749925200) King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab
- Zaenuddin Hudi Prasajo, (Scopus ID: 36731458100) IAIN Pontianak, Indonesia
- Ayang Utriza Yakin, (Scopus: 57156477200) Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium
- Suhadi, (Scopus ID: 56053510100), Australian National University (ANU), Canberra, Australia
- Nor Ismah, (Scopus ID: 57191201764) Leiden University, Netherlands

English Language Advisor

Fajar Rohandy, (Scopus ID: 58045213100) Indonesian Association of Applied Linguistics (IAAL), Indonesia

Administrative Staff

- Abdul Wasik, (Scopus ID: 57979528500) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Ahmad Fairuzi, Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia.

Reviewers

- Ulil Abshar Abdalla, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Mark Woodward, (Scopus ID: 35281392700) Arizona State University, United States
- Ken Miichi, (Scopus ID: 23091155300) Waseda University, Japan
- Nadirsyah Hosen, (Scopus: 57226852864) Monash University, Melbourne, Australia
- Ismail Fajrie Alatas, (Scopus ID: 37060357000) New York University, United States
- James B Hoesterey, (Scopus ID: 55199599200), Emory University, United States
- Rumadi, (Sinta ID: 6201892), Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Suaedy, (Scopus ID 56419869500) Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Marzuki Wahid, (Sinta ID: 521908), IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia.
- Dadi Darmadi, (Scopus ID: 56835614700), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Nur Rofiah, (Sinta ID: 654434), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Syafiq Hasyim, (Scopus ID: 57208110897), Universitas Islam International Indonesia, Depok, Indonesia
- Ahmad Ali Nurdin, (Scopus ID: 57205295222) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Abd Moqsith Ghazali, (Sinta ID 269250), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

Table of Contents

| | |
|---|----------|
| Editor and Reviewer Team | i |
| Table of Contents | iii |
| | |
| <i>Articles</i> | |
| Conceptions of Islam in Indonesian Public Life: A Study of The Nahdlatul Ulama’s Journal Tashwirul Afkar (1997-2016) | 111-136 |
| Vinken Geovannissa Wijaya | |
| Tracking The Genealogical Reasoning Reconstruction of Nahdlatul Ulama (NU) Fiqh: From ‘Social Fiqh’ to ‘Civilization Fiqh’ | 137-162 |
| Reza Fauzi Nazar, Mohammad Fahmi Abdul Hamid | |
| Ulama dan Perubahan Sosial: Melawan atau Berdamai dengan “Zaman Baru”? | 163- 212 |
| Ulil Abshar Abdalla | |
| Transmisi dan Transformasi Tradisi Tafsir dari Mesir ke Nusantara: Kajian Tafsir Qur’ān Karīm | 213-240 |
| Rosihon Anwar, Asep Abdul Muhyi | |
| The Practice of Interfaith Tolerance Values in Schools | 241-260 |
| Rahmah Dalilah, Ibrahim Nur A., Zeed Hamdy Rukman | |
| | |
| <i>Essay</i> | |
| Kaji Ulang Hubungan Agama dan Politik | 261-274 |
| Ahmad Ali Nurdin | |

Conceptions of Islam in Indonesian Public Life: A Study of The Nahdlatul Ulama's Journal Tashwirul Afkar (1997-2016)

Vinken Geovannissa Wijaya

Hamad bin Khalifa University, Qatar
e-mail: vinkengeovanisa11@gmail.com

Abstrak

Tujuan penelitian ini untuk menunjukkan pandangan Nahdlatul Ulama terkait dengan peranan Islam yang tepat dalam kehidupan publik Indonesia. Pandangan Nahdlatul Ulama tersebut direpresentasikan dalam jurnal yang diterbitkan oleh Nahdlatul Ulama yaitu Tashwirul Afkar. Penelitian ini akan menelusuri diskusi dalam jurnal Tashwirul Afkar dengan mengambil fokus pada tiga area: sejarah, intelektualisme dan syariah. Tiga area ini telah dipilih karena menunjukkan pandangan NU terkait dengan peranan Islam yang tepat dalam kehidupan publik Indonesia. Hubungan Islam dan Negara dikonsepsikan dengan membedakan nilai-nilai Islam dan formalitas Islam. Dalam kehidupan bernegara Islam dijadikan inspirasi bukan sebagai aspirasi bernegara sehingga NU menggambarkannya dengan negara yang didasari nilai-nilai Islam bukan formalitas Islam. Keengganan NU dalam menerapkan formalitas hukum Islam (syariah) memiliki dasar fikih, sehingga walaupun NU mendukung hukum negara, selama tidak bertentangan dengan hukum syariah, maka NU akan menerima hukum nasional. Singkatnya, jurnal Tashwirul Afkar telah mengartikulasikan seperangkat sudut pandang dari dalam NU tentang peran Islam yang tepat dalam kehidupan publik Indonesia. Penelitian ini berupaya untuk menambah pemahaman kita tentang keragaman suara dan aspirasi di dalam Nahdlatul Ulama di Indonesia masa kini.

Kata Kunci: Tashwirul Afkar; Nahdlatul Ulama; Intellectualism; Islam; Indonesia.

Abstract

This research aims to show Nahdlatul Ulama's views regarding the proper role of Islam in Indonesian public life. The views of Nahdlatul Ulama are represented in a journal published by Nahdlatul Ulama, namely Tashwirul Afkar. This research will explore the discussion in the journal Tashwirul Afkar by focusing on three areas: history, intellectualism and sharia. h These three areas have been chosen because they reflect NU's views regarding the proper role of Islam in Indonesian public life. The relationship between Islam and the state is

conceptualized by differentiating Islamic values and formalities. In the life of an Islamic state, it is used as an inspiration, not as a state aspiration, so NU describes it as a state based on Islamic values, not Islamic formalities. NU's reluctance to apply the formalities of Islamic law (shariah) has a fiqh basis, so even though NU supports state law, NU will accept national law as long as it does not conflict with sharia law. In short, the journal Tashwirul Afkar has articulated a set of viewpoints from within NU on the proper role of Islam in Indonesian public life. This research seeks to add to our understanding of the diversity of voices and aspirations within Nahdlatul Ulama in Indonesia today.

Keyword: *Tashwirul Afkar; Nahdlatul Ulama; Intellectualism; Islam; Indonesia.*

Introduction

The reality of modern nationhood poses an essential question for Muslims on what is the most appropriate role for Islam today. There are numerous answers to this question, ranging from perceptions of “the system of Islam” (nizam al-Islam) as the only legitimate form of governmental system, to attempts to harmonize Islam with the prevailing model of the nation-state. Nahdlatul Ulama, the largest Islamic organization in Indonesia, has adopted the second option. The plural character of Indonesia which consists of hundreds of ethnicities and languages is acknowledged by Nahdlatul Ulama. The organization recognizes the necessity of articulating a kind of Islam that can accommodate the Indonesian reality, coining concepts such as Islam Indonesia, Islam Nusantara and Islam Pribumi characterized by the marriage between Islam and local traditions, preferring an Indonesian Islam to an Arabized Islam and a Westernized Islam. The accommodative character of Nahdlatul Ulama is perhaps one of the distinguishing features of NU in the Indonesian context.

It is nevertheless clear that not every formulation that NU produced on the relationship between Islam and the state has gone smoothly. Questions about the extent to which Islam can accommodate local customs and what role Islam may play in the political arena are recurrent ones in Indonesia. The transformations of modernity and the emergence of new ideas about democracy, civil society and human rights have added even greater complexity to these longstanding historical issues. Furthermore, the ability of younger generations within the NU accessibility of the younger generations to access modern forms of knowledge and discourses have made their way of thinking about Islam significantly different from that of their seniors. The journal Tashwirul Afkar published by Lakpesdam NU in 1997 is meant to address precisely these issues. Lakpesdam NU is an autonomous body

affiliated with NU and it is important to note that the journal offered one of many voices within NU namely the voice of Young NU Intellectuals. This research explores the discussions that have taken place in the journal with a focus on three areas: history, intellectualism and sharia.

Previous research related to the topic of Nahdlatul Ulama has been extensively researched. However, no one has examined NU's representation in the conception of religion, in this case, Islam, in public life in Indonesia. Regarding the author's observation, previous research related to Nahdlatul Ulama has been examined in 3 categories. First, research related to Nahdlatul Ulama in the world of education.¹ In this category, Nahdlatul Ulama together with Muhammadiyah as the largest religious organization plays a very important role in the world of education in Indonesia.² This role extends to the design of religious moderation in the educational curriculum³ and also social media⁴. The second category is related to the role of political Nahdlatul Ulama in Indonesia.⁵ The third category is research related to the role of

¹ Wasehudin Wasehudin and Imam Syafei, "Religious Moderation-Based Islamic Education Model by Nahdlatul Ulama at Islamic Boarding Schools in Lampung Province," *Tadris: Jurnal Keguruan Dan Ilmu Tarbiyah* 6, no. 1 (June 2021): 53–61, <https://doi.org/10.24042/tadris.v6i1.8622>; Tasman Hamami, "Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama Education: Two Main Pillars of National Education in Indonesia," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 18, no. 2 (2021): 307–30; Ahmad Suaedy, "Muslim Progresif Dan Praktik Politik Demokratisasi Di Era Indonesia Pasca Soeharto," *Tashwirul Afkar* 16 (2004): 6–25.

² Hamami, "Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama Education: Two Main Pillars of National Education in Indonesia."

³ Wasehudin and Syafei, "Religious Moderation-Based Islamic Education Model by Nahdlatul Ulama at Islamic Boarding Schools in Lampung Province."

⁴ Maemonah Maemonah et al., "Contestation of Islamic Educational Institutions in Indonesia: Content Analysis on Social Media," *Cogent Education* 10, no. 1 (December 2023), <https://doi.org/10.1080/2331186X.2022.2164019>.

⁵ Muhammad Turhan Yani et al., "Advancing the Discourse of Muslim Politics in Indonesia: A Study on Political Orientation of Kiai as Religious Elites in Nahdlatul Ulama," *Heliyon* 8, no. 12 (December 2022): e12218, <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e12218>; Ahmad Zainuri, "Doktrin Kultural Politik NU," *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 18, no. 2 (December 2021): 176–90, <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v18i2.15075>; Nasruddin Yusuf, Abd. Latif Samal, and Nurlaila Harun, "The Deliberation System in Islamic Politics and Leadership of Islamic Organizations in North Sulawesi Province, Indonesia," *Khazanah Sosial* 4, no. 1 (March 2022): 107–18, <https://doi.org/10.15575/ks.v4i1.17140>; Wasisto Raharjo Jati, "Ulama Dan Pesantren Dalam Dinamika Politik Dan Kultur Nahdlatul Ulama," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (September 2013): 95–111, <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2377>; Greg Fealy and Robin Bush, "The Political Decline of Traditional Ulama in Indonesia," *Asian Journal of Social Science* 42, no. 5 (2014): 536–60, <https://doi.org/10.1163/15685314-04205004>; Greg Fealy and Katharine McGregor, "Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965-66: Religion, Politics, and Remembrance," *Indonesia*, no. 89 (2010): 37–60.

Nahdlatul Ulama in tackling religious intolerance and radicalism.⁶ Of the three categories, no one has examined more deeply the role of Nahdlatul Ulama in conceptualizing the role of Islam in public life in Indonesia.

This research will begin by providing an overview of the journal. It is very important to know what the objectives of the journal are and what has been its impact in order to understand the position the journal occupies in the wider context of Indonesia. In this part I will also highlight the profiles of the contributors and the readers of the journal. The following section will shed light on the place of history in the eyes of these young Nahdlatul Ulama intellectuals. This section will also address the relation between Nahdlatul Ulama and nationalism and the nation-state in Indonesia. The next section will explore a modern phenomenon that I hinted at earlier, namely the expanding sources of knowledge of Young NU Cadres, which go beyond classical Islamic traditions to include modern intellectual debates and approaches. The exposure of NU Youth to broader forms of knowledge has brought new interpretations of religious texts and new readings of Islamic teaching that distinguish them from their seniors. This section will present in particular the concept of an Islamic Post-Traditionalism proposed by NU youth and discuss some responses by senior Ulama. The last section will turn to one of the main contentious issues of Islam in the modern era, namely the appropriate role of Islam in the context of the modern nation-state. This section approaches this question by presenting the debates in *Tashwirul Afkar* around sharia application in Indonesia.

Results and Discussion

1. The Journal *Tashwirul Afkar*

In order to provide a proper understanding of the journal *Tashwirul Afkar*, it is important to present the Institute for the Research and Development of Human Resources (Lakpesdam) that publishes it. Lakpesdam

⁶ Wahyudi Akmaliah, "Reclaiming Moderate Islam in Nahdlatul UlamaA: Challenging the Dominant Religious Authority in Digital Platform," *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 1 (June 2022): 223, <https://doi.org/10.15642/JIIS.2022.16.1.223-248>; Wachid Ridwan, "The Dynamics of Islamic Mass Organisations in Preventing Violent Extremism," in *Countering Violent and Hateful Extremism in Indonesia*, ed. G. Barton, M. Vergani, and Y. Wahid (Singapore: Palgrave Macmillan, 2022), 215–31, https://doi.org/10.1007/978-981-16-2032-4_10; Ali Masyhar et al., "Digital Transformation of Youth Movement for Counter Radicalism," in *AIP Conference Proceedings*, 2022, 030010, <https://doi.org/10.1063/5.0109-808>.

is part of Nahdlatul Ulama and has two objectives: First, to campaign for a moderate, tolerant and just religious outlook. Second, to empower the community from local to global level in consonance with the dynamics of national life. Ideologically, Lakpesdam NU adopts an inclusive and tolerant Islamic outlook that promotes justice and appreciates diversity. The journal *Tashwirul Afkar* is the icon of Lakpesdam NU, disseminating inclusive and progressive ideas among academic circles, activists and the general public. This periodical journal seeks to increase the knowledge about Islam and the understanding of *ahlussunnah wal jama'ah* (aswaja) within the NU community (*Nahdliyyin*) and the larger Indonesian public.

2. The Categories of the Journal

I have established seven categories which I deem to be most relevant for representing the themes addressed in the journal.

Table 1 Article Theme Category in the journal Tashwirul Afkar

| Categories | Edition |
|---------------------|-----------------------------------|
| Nahdlatul Ulama | 1, 17, 19, 21, 25, 27, 28, 29, 30 |
| Society and Culture | 6, 11, 22, 23, 24, 33, 34, 35 |
| Politics | 2, 3, 4, 7, 12, 16, 20 |
| Religion | 8, 9, 10, 13, 18, 31, 32 |
| Indonesia | 14, 26 |
| Women | 5 |
| History | 15 |

As can be seen in table 1, the categories of the journal consisted of religion, politics, Indonesia, women, society and culture, history and Nahdlatul Ulama. Although topics frequently overlap (for example, the journal can discuss both the politics and the religion at the same time), these categories help to illustrate the themes that became the main focus of the journal. The categories also show how Nahdlatul Ulama intellectuals who work on this journal are not only concerned with religious questions narrowly understood but also engage many other issues. However, there are

some themes that I found to be rarely discussed in the journal such as science and terrorism.

3. The Objectives of the Journal

Each edition of the journal stated the following objective: "This journal published to take part in stimulating the development of thinking which in line with aspiration for social transformation". However, I found that the journal later modified their stated objective to: "This journal published to take part in stimulating the development of *religious and cultural* thinking which in line with aspiration for social transformation *toward democratic society by means of civil society*. I think the addition "religious and cultural thinking" aimed to specified the field that the journal wish to develop. Whereas the inclusion of concept "democracy" and "civil society" are reflection of the goals that Nahdlatul Ulama try to achieve.

When being asked about the place of Islam in the journal's stated objective, the editor of the journal, Rumadi, argued that Islam function as an inspiration, not as an aspiration. He said that "*there is no need to ask about the islamicity of the journal, because the conviction on Islam is already there.*" Therefore, the journal consider Islam as an inspiration in the effort for social transformation. For Rumadi, knowing that the *Tashwirul Afkar* journal is originated from NU, the journal serves first and foremost as an intellectual channel of NU. In this regard, the journal function to record NU's response on the social and political development of Indonesia. Furthermore, the journal aspires to make NU's thought be brought up as a public discourse. It can be seen, for example, in how the journal bringing up the thought of Abdurrahman Wahid or KH Achmad Siddiq to the fore.⁷

Khamami Zada, the editor of the journal, has explained about the invocation of concepts "civil society and "democracy" on the stated objective of the journal. He argued that the context of Indonesia at that time was under the authoritarian and non-democratic government. Indonesia in 1997, at the time of the first publication of the journal, does not have a strong civil society and democratic government. Therefore, the objective of the journal served as a form of resistance to the authoritarian government. Moreover, the moderate Islamic group behind the journal with its Islamic intellectual basis, aspire to change the political system in Indonesia from authoritarianism to

⁷ Rumadi, Komar (Chairman of Lakpesdam), interviewed by Wijaya, April 5, 2017.

democracy. I have also asked Zada's personal opinion on the objective of the journal. He said that the *Tashwirul Afkar* journal aimed to spread the idea of progressive Islam and Indonesia-ness. Here, the idea of Indonesia should be emphasized, because "we don't want to be an Arab muslim or a westernized muslim, but we want to be an Indonesian muslim that accommodate local traditions."⁸

4. The profile of the Writers

There are four main categories of scholars whose voices are being represented in the journal: young NU intellectuals, senior *Ulama* of NU and Foreign Writers. It is interesting to see how the journal juxtapose the opinion of young NU intellectuals who are more open and critical in opposition with the perspectives of their senior who are more normative and unbending (see chapter 3). Other than the three previous categories, it is also worth to mention that there are other figures who are present in the journal such as prominent Christian leaders, Christian scholars and member of other Islamic organizations such as Muhammadiyah and Islamic Defenders Front (FPI). The insights from scholars outside NU's circle often enrich the discussion which make the journal as a space for contestation of ideas. There are two examples to note here. First, when talking about the codification of sharia in the national law of Indonesia, the journal invited and interviewed the leader of Islamist groups; Indonesian Committee for Solidarity with Islamic Worlds (KISDI) and Islamic Defenders Front (FPI), to present their vision and strategy for the implementation of sharia in Indonesia. The insights from these leaders are confronted with perspectives from the leader of Muhammadiyah and NU intellectuals who have different vision on sharia. Second, the journal provide a space for Muhammadiyah's member who explain why Muhammadiyah emphasize the importance of *ijtihad* instead of *taqlid* and attempted to purify Islam from ritual traditions that do not have ground in Qur'an or Sunna. At the same time, the journal presented -what seems to be a common fact- the belief of NU to accommodate local traditions and customs in formulating the ideal Islam. It is also known that NU is adhere to *madhab* and quite skeptical on the reformist slogan "return to Qur'an and Hadits". As mentioned previously, there also also Christian voices in the journal. Among them are Romo Benny Susetyo and St. Sunardi.

⁸ Zada, Khamami (Editor of *Tashwirul Afkar*), interviewed by Wijaya, April 3, 2017.

5. The Impact of the Journal

Regarding the impact of the journal for the readers, Khamami Zada⁹ divided the impact of the journal in two stages. First, the two-thirds of the journal's age from 1997 to 2010. This period witnessed the great impact of the journal to the young people. This can be measured from the line of thought that is spreading among the youth at that period, particularly the circle of youth in the state Islamic universities and the circle of youth in *pesantren*. The journal has been able to introduce and stimulate a progressive Islamic line of thought. Based on his observation, Zada saw that young generation was very serious and enthusiastic to discuss the topic in the journal. The new perspectives on Islam that the journal introduced is very progressive and it received positive respond and acceptance amongst the youth. They discuss and spread progressive Islamic thinking that they gain from the journal in their intellectual discussion. The concrete achievement of the journal was the journal's ability to drive the development of Islamic intellectualism and create a dynamic intellectual movement among the circle of *pesantren* students, Islamic universities' students and within the circle of NU.

However, the last one third of the journal's age, around the last ten years, the impact of the journal is decreasing. What the journal offered fails to attract and gain positive respond from today's young generation. According to Zada, there are two reasons for this change. First, this is because today's young generation is no longer fascinated by serious intellectual discussion, they are more attracted to practical world such as the world of politics or business. Being a politician or an entrepreneur has become a trend amongst the youth today. It almost difficult to find a young man that is passionate in serious intellectual discussion. Consequently, the topic that the journal discuss does not really impact their lives. This is not only happened to the journal *Tashwirul Afkar*, almost all Islamic journal experience the same difficulty such as the journal of Paramadina or the journal of LP3ES.

Second, the changing trend of Islamic thought in Indonesia from progressive to conservative. Zada saw that since 2005, the development of Islamic thought in Indonesia have become more conservative. There are many Islamic movements who collaborate with conservative and radical Islamic groups. Consequently, Islamic groups that have progressive thinking

⁹ Zada, Khamami (Editor of *Tashwirul Afkar*), interviewed by Wijaya, April 3, 2017.

are defeated and marginalized. The contest is no longer a contestation of ideas because the conservative and radical Islamic groups do not mind to resort to violence. Since 2005 in Indonesia, the accusation of deviation is rampant, Ahmadiyya, Shia and Liberal groups are accused of deviation. Any group that the conservative groups considered as outside the boundary of sharia does not escape such accusation. This has been the reason of the marginalization of progressive groups, they always being prevented to appear in public, such as in Friday sermon, seminar or religious gathering. Indonesia today witness the rise and dominance of Islamic hard-liner such as Islamic Defenders Front (FPI) and Islamic Community Forum (FUI) in public. They have become the locomotive of radical movement that is successful in gathering other conservative and radical Islamic groups to control the movement of Islamic organizations in Indonesia. Moreover, in today's public intellectual arena, the presence of prominent figures such as Nurcholish Madjid or Abdurrahman Wahid who speak boldly in expressing their liberal and progressive ideas are absent. Zada lamented the fact that the progressive Islamic movements have been defeated and its ideology has been defeated as well. As a result, progressive Islamic thought in any form including in a form of a journal is not very much welcomed by the society. This is why, according to Zada, *Tashwirul Afkar* journal in the last ten years has lost its appeal.

In addition, the changing mood of Islamic trend in Indonesia has been a serious obstacle for the journal. The line of thought of the journal is *Islam Indonesia*, that is, Islam which is grounded on the local context of Indonesia. The national context of Indonesia today is dominated by conservative Islamic groups who are *Arabized* and it became difficult for *Tashwirul Afkar* to spread the *Islam Indonesia* way of thinking. Moreover, the changing direction of Indonesian Islam has forced the journal to be careful to criticize the conservative and radical groups because direct criticism can provoked an accusation of deviation and even be brought to the court. It has created the culture of fear and intimidation that made the journal need to be mindful in articulating their progressive thinking to avoid being stigmatized as liberal or deviated.

6. History of Nahdlatul Ulama in the Tashwirul Afkar journal.

This section will analyze the history of Nahdlatul Ulama as reconstructed in the *Tashwirul Afkar* journal. The construction of Nahdlatul Ulama's history from the journal will tell us how NU's followers voice their perspective on the

organization, their focused interest and concern. Consequently, this will contribute to our understanding of the self-representation of Nahdlatul Ulama in the journal.

The extensive writings produced by foreign scholars about NU on the topic such as NU and its relation with the state, socio-religious activities of NU, NU's political trajectory in national stage, and the thought of some NU's prominent Kiai, do not escape the attention of NU activists. In fact, the writing of Ahmad Baso, one of young intellectuals NU, explicitly shows how the insider of NU are very much aware that NU continuously being observed, discussed and written by foreign scholars. In an article entitled "NU Studies, Writes Back", Baso argued the imperatives of "writing" as an act of claiming the "authority". When foreign scholars writing about NU, they act as the "author" who possess the "authority", and thus making NU as site of "experiment" of Western theories, making NU as object.

Baso openly raising concern on how NU is not the locus of knowledge production but rather a passive receiver, a mere provider of information and data for researchers coming from eminent universities in US or Europe doing research about NU, who through their works articulating "the characteristics of NU". For Baso, this especially worrying because NU voices and identities emerged only after being represented by these researchers. Baso thus saw the importance of "changing the subject" and making NU as the researcher, the articulator of its own discourse. Instead of letting "NU being written", Baso proposes that "NU writes". Baso suggests the construction of "NU Studies" by making NU the Subject of knowledge. By writing about NU by NU, the authority is switched from NU as object to NU as subject and thus detaching itself from domination and giving itself the ability to dominate.

7. Formative Period of Nahdlatul Ulama

a. Indonesia Context

The birth of Nahdlatul Ulama in Indonesia cannot be separated from the framework of Indonesia's struggle to gain its independence. The founding fathers of NU, KH Wahab Chasbullah, KH Hasyim Asy'ari, KH Bisri Sansuri¹⁰ considered that colonialism was the main reason behind Indonesia's poverty

¹⁰ KH is abbreviation of *Kiai al-Haji*, an honorable title given for *Ulama* who studied in Haramain (Mecca-Medina), respected among community because of their Islamic knowledge and are, in NU case, the leaders of pesantren.

and backwardness. In 1916, KH Wahab Chasbullah aspired to unite muslim among the pesantrens' circle to fight colonialism. KH Chasbullah desired the empowerment of muslim especially in rural areas to free themselves from the shackles of poverty and ignorance. He then formed a social movement organization named *Nahdlatul Wathan* (The Awakening of the Nation).

Immediately after, in 1918, an education institution named *Tashwirul Afkar* (Portrait of thought) also known as *Nahdlatul Fikr'* (The Awakening of Thought) was formed by KH Wahab Chasbullah together with KH Mas Mansur and KH Ahmad Dahlan.¹¹ *Tashwirul Afkar* was a place for students to study Islamic sciences and social political education. In the same year, an organization dedicated to people's economic empowerment named *Nahdlatut Tujjar* (The Awakening of the Merchants) was founded. These organizations received a positive response and enthusiasm from the community. The development of these organizations made possible the opening of branches in many cities. These three organizations were the precursors of the birth of Nahdlatul Ulama.¹²

b. International Context

The formation of Nahdlatul Ulama in Indonesia was also connected with International events, especially in Middle East. The abolition of Caliphate in Turkey and the proliferation of Wahhabism in Mecca are international dynamics that stimulated the birth of Hijaz Committee (which later become Nahdlatul Ulama). Hijaz Committee was formed as a delegation to meet the new King of Saudi Arabia with the mission to defend ahlu Sunnah wal jamaah and the freedom of following the four madzhab for muslims who come to Hijaz.

Driven by concern on the purification –destruction of Islamic heritage building such as the prophet's tomb which often visited by muslims- the new Saudi regime and Ibn Saud's desire to make Islamic world based on sole foundation, that is Wahhabism, KH Hasyim Asy'ari, KH Abdul Wahab Hasbullah and the association of Ulama from various pesantren in Java deliberate to produce two decisions in January 1926.¹³ First, formation of

¹¹ Because of differences in religion understanding, KH Mas Mansur and KH Ahmad Dahlan later left *Tashwirul Afkar* to join Muhammadiyah organization.

¹² Slamet Effendy Yusuf, "Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final," *NU Dan Politik Ketatanegaraan* 27 (n.d.): 7–34.

¹³ Slamet Effendy Yusuf, "Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final,"

Hijaz committee as a delegation to Ibn Saud and second, the establishment of Nahdlatul Ulama (Awakening of Ulama) as an Ulama association with the purpose of leading the umma' who adopt *ahlus Sunnah wal jamaah* to achieve '*izzul islam wa al-muslimin*' (the triumph of Islam and Muslims). Regarding the result of the meeting with Ibn Saud, Hijaz committee received a written response from the Ibn Saud in which he promised to guarantee and respect the teachings of four madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali) and the teaching *ahlus Sunnah wal jamaah* within the territory of Saudi Arabia.¹⁴

It is also worth mentioning that NU chose nation-state instead of Caliphate system. The editor in chief of Tashwirul Afkar journal Khamami Zada has argued that although NU initially followed the international debate on post-Ottoman Caliphate, the idea to re-establish Caliphate is no more attractive for NU. According to Zada, the notion of Pan-Islamism as continuation of Caliphate idea propagated by Jamaluddin al-Afghani and Muhammad Abduh was absent from NU's internal discussions. Conversely, such ideas gained popularity among the modernists group such as Muhammadiyah and Sarekat Islam (Islamists Union). Zada further argues that *kebangsaan* (multi-ethnic nationalism)¹⁵ has been a trademark of NU's political thought. During the formative period, NU's Ulama defined their practice of Islam within the framework of nationality. Hence, NU adopt what so-called Islam Nusantara (Islam of the archipelago), Indonesian Islam within the framework of the nation-state.¹⁶

c. Nahdlatul Ulama and Nationalism

One important NU's historical event during the independence period of Indonesia is the issuance of Jihad fatwa. NU's history in Indonesia cannot be separated from the struggle to repel the Dutch military that want to regain control over Indonesian archipelago. In 22 October 1945, KH Hasyim Asy'ari issued a fatwa which later be called "NU Resolution of Jihad". The fatwa stated that repelling the invaders –NICA (Netherland Indies Civil Administration)

Tashwirul Afkar 27 (2009): 7–34.

¹⁴ Sri Mulyati, "Pertarungan Pemikiran NU Dan Kelompok Islam Lain," *Tashwirul Afkar* 21 (2007): 7–19.

¹⁵ Carol Kersten translates *kebangsaan* as Multi-ethnic nationalism. But if his translation requiring explanation, here *kebangsaan* can simply be translated as nationhood. See Carol Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (London: Hurst and Company, 2015).

¹⁶ Khamami Zada, "Khittah Politik Kenegaraan NU," *NU Dan Politik Ketatanegaraan* 27 (n.d.): 2–6.

troops- ruled as *fard ayn* to people who are within a radius of 94 km from the enemy, this will be considered as *Jihad fi sabilillah* for the sake of the Unitary State of the Republic of Indonesia (NKRI) and for the religion of Islam.¹⁷

For NU, Indonesian independence proclaimed in 17 August 1945 that has been gained through struggle and sacrifice has to be safeguarded and this is the purpose of Jihad fatwa. KH Hasyim As'ari and the fatwa are said to have gathered thousands of *kiai* (religious leaders) and *santri* (Islamic students) to wage tremendous resistance to Dutch invaders. Hasyim Muzadi, the chairman of Nahdlatul Ulama, argues that NU Resolution of Jihad is NU's outstanding contribution for the state and the nation. The spirit of nationalism has been incorporated in NU's religious thought. NU has always combine the interest of Islam with the interest of the nation. Muzadi further argues that there is no need to separate religion from nationalism.¹⁸

It seems that not only NU who saw the Jihad fatwa as historic. Recently in October 2016, Indonesian government under the presidency of Jokowi declared 22 October as "National Santri Day". Although the reason behind the chosen date did not explicitly mentioned, Jokowi said that the declaration meant so that "the nation always remember to emulate the spirit of jihad from our predecessors in the context of Indonesia, the spirit of nationalism, as well as the spirit to sacrifice for the nation and country".¹⁹ One cannot but immediately recall the context behind 22 October revolves around NU resolution of Jihad to resist against the colonialists. Therefore, this declaration denotes a nation-wide recognition of *santri* and *kiai*, particularly the contribution of NU for Indonesia.

d. Islamic Post-Traditionalism

The cultural heritage and traditional legacy of religious thought have long been considered as sacred, absolute, do not accept criticism or change. However, to make Islam relevant and responsive to the current development would require critical examination on tradition (*turats*). The project of engaging the heritage (*turats*) with a critical attitude, that have been developed in the Arab world, are now fascinated Indonesian intellectuals.

¹⁷ Marzuki Wahid, "Sumbangan Pemikiran Politik NU: Negara Pancasila = Negara Islam," *Tashwirul Afkar* 29 (2010): 14–45.

¹⁸ Hasyim Muzadi, "Nahdlatul Ulama Mengabdikan Untuk Bangsa," *Tashwirul Afkar* 27 (2009): 35–41.

¹⁹ "No Title," n.d.

There are various articles and works of Middle East thinkers on this project that have been translated to Indonesian language. The project that focus to critically assessed the Islamic classical tradition by employing modern approaches has been introduced by young NU intellectuals as “Islamic Post-Traditionalism”. Recognizing the importance of explaining Islamic Post-Traditionalism and its place in the wider history of Islamic thought, the 9th edition of *Tashwirul Afkar* journal published in 2000, bring forth the discussion on ideology and methodology of Islamic Post-Traditionalism. The discussion includes what makes Islamic Post-Traditionalism different from Islamic Neo-Modernism, Islamic Traditionalism and Islamic Modernism.²⁰

Islamic Post-Traditionalism, also called as *postra*, is a new discourse in Islamic religious thought in Indonesia. Unlike the notion of “Islamic neo-modernism” that has been explicitly introduced by Fazlurrahman in 1979, the notion of “Islamic Post-Traditionalism” has not been clearly coined by any thinkers before. Therefore, there has not been a clear and concrete formulation of Islamic Post-Traditionalism. Khamami Zada argued that Islamic Post-traditionalism are deeply inspired by Muhammad Abid al-Jabiri’s “fantastic ideas on making Islamic tradition (*turats*) as the basic foundation of Islamic epistemology”. Al-Jabiri has a consistent attitude to maintain the continuity of the heritage (*turats*) and Islamic classical heritage because he concern on Islamic studies that only revolved around the rational and empirical pole of modernism but void of the rich tradition of classical Islamic intellectuals. Furthermore, Islam possessed the legacy of an enlightening rational and critical traditions inherited from the rationalism of Ibnu Rushd in Philosophy, the rationalism of Syatibi in Ushul Fiqh and the rationalism of Ibnu Khaldun in Sociology and History which are important to awaken and advance Islamic intellectualism. In order to critique complete acceptance and rejection of tradition between Islamic traditionalism and Islamic modernism, Islamic post-traditionalism presented itself as a middle road, a new genre of thought that appreciate heritage (*turats*) in a critical and rational manner.²¹

²⁰ Editorial Team, “Memupuk Kajian Atas Tradisi,” in *Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi Dan Metodologi*, vol. 9, n.d., 1.

²¹ Khamami Zada, “Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam,” in *Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi Dan Metodologi*, vol. 9, n.d., 2–5.

e. NU Youth and Postra Community

Ahmad Gaus described *postra* as the community of Young NU intellectuals who are concern about the fact that NU as an old Islamic organization founded in 1926, has become less responsive toward contemporary issues. The *postra* community saw the importance of adapting NU's tradition to the modern world and make it compatible with the modern progress. In doing so, there should be an internal critics or re-examination of the tradition. Ahmad Gaus considered *postra* and Muhammadiyah's Young intellectuals' networks (JIMM) as the successor of NU and Muhammadiyah's legacy who committed on the modern values of pluralism, democracy, tolerance, freedom of religion, and human rights.²²

Similarly, Ahmad Suaedy argued that Islamic Post-Traditionalism or *Postr*a is a favourite nickname for young activists who are of NU and *pesantren* background. Against the backdrop of authoritarian and repressive nature of new order era, *postra* activists organized various projects aimed to strengthen civil society and stem the tendency of Islamic fundamentalism in *pesantren*, grassroots communities, and universities. These activists worked in NGOs in different regions in Indonesia: LKiS (Institute of Islam and Social Studies) in Yogyakarta; Lakpesdam NU (Institute of Research and Human Resources Development), DESANTARA (organization for community empowerment), ISIS (Institutes for Social Institutions Studies), Rahima (Centre for Education and Information on Islam and Women's Rights), and Puan Amal Hayati (organization for women and children empowerment) in Jakarta; eLSAD (Institute for Religious and Democracy Studies) in Surabaya; Averrous (group of cultural studies and research) in Malang; LKPMP (Institute for Pesantren and Community Development) in Makassar; YPKM (Welfare and Community Development Foundation) in Lombok. The aforementioned organizations are also routinely conduct a group discussion that usually take place in *pesantren* or Islamic universities.

Ahmad Suaedy explained that those involved in the social and intellectual movement of *Postr*a are concern on the development of tradition of classical Islamic intellectuals and the tradition of *Islam Nusantara* (Islam of the Archipelago). Engagement with classical Islamic literatures in *pesantren* as

²² A F Gaus and Ahmad, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran Dan Gerakan Islam Di Indonesia)," in *Inisiatif Perdamaian: Meredam Konflik Agama Dan Budaya*, vol. 22, n.d., 96-113.

well as familiarity with contemporary Islamic studies and philosophies, made *postra* activists saw the significance of making *tradition* as a starting point for revival. Their knowledge on Islamic tradition have been translated to practical and immediate social activities in grassroots communities. They give social and political education as well as community advocacy for people who are disadvantaged by the state system. They make Islam not only as a belief but also as a foundation for real social actions.²³

Marzuki Wahid noted that the focus of NU youth is to make Islamic teachings oriented toward humanity and social justice. Young NU cadres attempted to revitalize Islamic doctrine and have a strong desire to liberate people from backwardness. The preoccupation of young NU cadres with social realities of grassroots society have stimulated them to produce new interpretation of religious texts that are responsive to address contemporary issues. The notion of liberation that they advocate are not only in social and practical levels, but also liberation from irrelevant Islamic doctrines and obsolete cultural traditions. According to Wahid, contemporary Islamic thinkers such as Muhammad Arkoun, Muhammad Abid Al-Jabiri, Hasan Hanafi, Abdullahi Ahmed an-Naim, Nashr Hamid Abu Zayd, Ziaul Haque and Ashgar Ali Engineer is very influential for Islamic Post-Traditionalism movement. These thinkers are not only appreciative toward the classical Islamic tradition but they also have high social commitment and this is the reason why they became the reference for NU young cadres.²⁴

8. Debate on Codification of Sharia in Indonesia in the Tashwirul Afkar Journal

The beginning of *reformasi* era in post-Soeharto period which has opened the door to democracy has stimulated the revival of muslim *umma'* to voice their Islamic aspiration, especially related with state enforcement of sharia. For certain groups, the codification of sharia in the national law is imperative. The editor of *Tashwirul Afkar* journal Khamami Zada argued that the emergence of a number of Islamic parties and organizations which call for sharia application in Indonesia illustrated this reality very well. According to Zada, there are two approaches that Islamic movements adopted in their struggle for the implementation of sharia in Indonesia: top-down approach

²³ Suaedy, "Muslim Progresif Dan Praktik Politik Demokratisasi Di Era Indonesia Pasca Soeharto."

²⁴ Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Di Indonesia," *Tashwirul Afkar* 10 (2001): 7-23.

(through political power) and bottom-up approach (through cultural up to political power). The first one fight for sharia by lobbying the politician in People's Consultative Assembly (MPR), People's Representative Council (DPR) and some political parties. The first model exemplified by groups such as FPI, KISDI and MMI²⁵ who galvanize their support for political parties that fight for the sharia implementation in Indonesia. In fact, MMI has created their version of the 1945 Constitution²⁶ which according to them is more consonant with sharia. Furthermore, their activities are usually political such as conducting demonstration in front of the government building. The second approach strived for the sharia implementation with strategy of preaching the masses and muslim communities about sharia with assumption that once society has been Islamized, the state will eventually be Islamized too. Warriors of Jihad (Laskar Jihad) is the example of this approach. They saw the importance of preaching the masses about Islamic sharia to make people aware that implementing sharia is incumbent upon muslim. They believed that when this is achieved, the state will inevitably follow people's aspiration.²⁷

The 12th issue of *Tashwirul Afkar* journal entitled "Deformalization of sharia" which published in 2002 explored the debate on sharia implementation in Indonesia. In the foreword of this edition, the editorial team stated that by discussing this crucial theme, it is hoped that people will be able to understand better what is Islamic sharia and whether the implementation of sharia in Indonesia is necessary. Eventhough the stance that the journal took on the issue seem to favour *deformalization of sharia* – as the title of the journal suggests –, the opposing arguments which support the *formalization of sharia* can also be found in the journal. The opposing views are presented in article and interview with Islamist groups such as Indonesian Committee for Solidarity with the Islamic World (KISDI) and Islamic Defenders Front (FPI) who are industrious in their campaign for the comprehensive state enforcement of sharia.

²⁵ FPI (Islamic Defenders Front), KISDI (Indonesian Committee for Solidarity with Islamic Worlds), MMI (Indonesian Mujahedeen Council)

²⁶ Undang-Undang Dasar 1945 (Indonesian National Constitution)

²⁷ Khamami Zada, "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam Di Indonesia," *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 27–38.

The Secretary General of KISDI²⁸ Adian Husaini discussed how the struggle for application of sharia in Indonesia is the example of problem faced by contemporary muslim societies. Husaini began his article by quoting the survey conducted by Centre for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Jakarta in which 61,4 percent of the respondents agree on the implementation of sharia in Indonesia. To ask whether sharia should be enacted in Indonesia or not, Husaini argued that according to this survey, the answer is *yes*. The demand for state-enforced sharia in Indonesia is not new. The history of Indonesia record the recurrent debate on sharia application in Indonesia. Husaini drew attention to the story of “seven words” omission of Jakarta Charter²⁹ from Pancasila and from preamble of Indonesian Constitution. This phrase was omitted because Christians and Protestants in eastern Indonesia threaten to separate themselves if Pancasila contained direct connection to Islam. In discussing this event, Husaini borrowed the vehement argument of Indonesian scholar and politician Muhammad Natsir (1908-1993) who described Christian’s demand as “*ultimatum* to not only Muslim citizen of Indonesia but also to the newly 24-hour independent Republic of Indonesia”. Natsir condemned the way Christians threaten to separate from Indonesia and the absence of dialogue about this matter at that time. Furthermore, Natsir described 17 August 1945 as a historical *Proclamation Day* of Indonesia and 18 August 1945 as a notorious *Ultimatum Day* of Christian from eastern part of Indonesia. He then reminded the *umma* to do *tahmid* (praising God) for the former and do *istighfar* (seeking forgiveness from God) for the later. By recalling this history, Husaini appeared to subscribe to Natsir’s perspective.

In addition, Husaini argued that “pro-sharia” groups will always continue to fight for their beliefs through various ways. Eventhough the demand for insertion of Jakarta Charter has failed at the National level, a number of Islamic law have been successfully accommodated in Indonesian Constitution related with marriage, pilgrimage, zakat, Islamic education and sharia banking. There are continuous attempts to insert elements of sharia in

²⁸ KISDI (Indonesian Committee for Solidarity with Islamic Worlds)

²⁹ The question on formal implementation of Sharia first appeared during independence period when Muslim leaders propose that Pancasila as preamble of 1945 constitution should include the seven-word phrase: dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya (with the obligation carrying out Islamic shari’a for its adherents). Despite the initial acceptance from all parties on the discussion table, this phrase was withdrawn from Pancasila the next day after the proclamation of Independence on August 18th 1945.

Indonesian law. Moreover, Husaini mentioned that decentralization and regional autonomy has provided the opportunity for many regional government to implement sharia in their regions, such as in Aceh and South Sulawesi. Husaini has also commented on the accusation that the demand for sharia application is merely a political manouver. He argued that such accusation is not completely wrong since there are many politicians who vociferously campaign for sharia application but whose daily lives, family and political parties do not practice sharia. However, Husaini asserted that to accuse all pro-sharia movement as a political maneuver is not correct either because pro-sharia movement is driven by muslims' ideological beliefs and there are many muslims who believe that sharia is incumbent upon muslim and a "*haq* and *bathil*" matter. In order to show how the application of sharia is obligated on muslim, Husaini quoted many Quranic verses and *tafseer* that command Muslim to carry out Islamic law.³⁰

Husaini saw there are also global challenges that hindered muslim to implement sharia, namely the spread of western secularization and democracy. Husaini argued that the west consider the application of sharia as a threat to their global hegemony. On the other hand, Husaini believed that as long as there are many muslim who consider sharia as Islamic law as well as God's law that have to be implemented in their lives, the demand for state-enforced sharia will never stop. For Husaini, the notion of "privatization of religion" for contemporary muslim society does not seem probable. This is because even the application of Islamic private law regarding marriage or inheritance required state intervention. Therefore, Husaini assert that as long as muslim umma' continue to live under the hegemony of western secularism, the tension between pro-sharia movements and those who oppose it will remain. In addition, the attempt to implement sharia became more difficult after 9/11 events which put sharia as a sensitive global political issues.³¹

Other Islamist group, Islamic Defenders Front (FPI) has also offered the pro-sharia perspectives in this discussion. FPI and its leader Habib Rizieq Shihab is well-known for their hard stance to combat immoral acts among societies such as gambling, prostitution and the sale and consumption of alcohol. This group has continuously fight for the application of sharia in

³⁰ The verses that Husaini quoted which command Muslims to enact sharia are Sura Al-Maidah verses 44, 45, 60 and 65.

³¹ Adian Husaini, "Syariat Islam Di Indonesia: Problem Masyarakat Muslim Kontemporer," *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 57-73.

Indonesia by proposing the insertion of Jakarta Charter to the amendment of the 1945 Constitution. *Tashwirul Afkar* Journal managed to interview Habib Rizieq about his vision and aspiration for the application of sharia in Indonesia. Rizieq saw Islam as consisted of *aqeeda*, *sharia* and *akhlaq* as one unity that can not be separated. Similarly, the formalistic and substantialistic elements of sharia can not be separated from each other. Rizieq disagreed with the naming of one group as “substantivists” and other group as “formalists”. He call for the unification of these two: *formally* fight for the incorporation of Sharia in the national constitution and *substantially* practice Sharia in everyday lives. Rizieq submit to Ghazali’s saying that “religion is a foundation and *khilafah* is its guardian. Any thing that does not have foundation will collapse and any thing that is unguarded will be lost.” Rizieq has commented on this saying and concluded that the *substance* can only be practiced if *formally* guarded. He gave example to show how the union of these two is important: if *Ulama* command the umma’ to avoid drinking alcohol and adultery and at the same time *Umara* protect the umma’ by prohibiting the mill liquor and close the localization of prostitution, the cooperation between *Ulama* and *Umara* will be effective to uphold both the substance and formality of Sharia.

Rizieq suggested a gradual step to implement sharia in Indonesia so that “Islam abangan”³² group will not be afraid of sharia and *run away* from Islam. The first important thing to do is to *formally* include sharia in Indonesian constitution. However, sharia only need to be implemented for muslim whereas non-muslim can still use the existing conventional or positive law unless they voluntarily want to submit to sharia. Regarding the mechanism for sharia application, Rizieq proposed four necessary steps: formalization of sharia, regional mapping, socialization of Islamic law and preparation of legal instruments. Rizieq recognized the different situation and condition in each region of Indonesia and therefore he saw that each region may be differed in their readiness to implement sharia. He gave examples that Aceh may be 100% ready to implement sharia but West Sumatra only 50% ready. Rizieq saw there is no problem how long the time that each region needs to apply sharia as long as each region strives to implement sharia.³³

³² A nominal muslim

³³ Habib Rizieq Shihab, “Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam,” *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 97–104.

Contrary to Hussaini and Rizieq who agree on comprehensive state-enforcement of sharia, NU and Muhammadiyah are two organizations that do not join the campaign for insertion of Jakarta charter or state-mandated sharia in Indonesia in early Post-Soeharto period. An interview with chairman of Muhammadiyah, Syafi'i Ma'arif, regarding the issue shows that NU and Muhammadiyah have a common vision in understanding sharia. Sharia is not merely law and jurisprudence but rather values and ethics that encourage justice, equality, civility and humanity. Different with Habib Rizieq, Ma'arif asserts the importance of internalizing Islamic values where Islamic teaching is expected to guide the way muslim act, think and feel even if without being formalized by the state. It is essential to view sharia as ethics rather than the law, the fundamental thing in sharia is to uphold justice. Moreover, Ma'arif saw hard-line Islamist group as having a weak understanding of sharia. He argued that the persistence of hard-line Islamist for the formalization of sharia in Indonesia is unrealistic. Islamist hard-liner is more likely to create conflict because they do not represent muslim majority and they will have to deal with NU and Muhammadiyah's large constituencies. Moreover, Ma'arif is pessimistic about the potential success of Islamic hard-liner in realizing their goals because they lack parliamentary support and there is no political mechanism that can accommodate them.

Furthermore, Ma'arif saw that the intellectual foundation of Islamic hard-liner and their reading of national problems are weak and fragile. There are more pressing national issues to think about such as high number of unemployment and social economic crises which threaten the nation's survival. Ma'arif affirms that *"only if these issues have been properly addressed then we can talk about sharia"*. He saw that Islamist groups only want the shortcut to solve Indonesia's massive multi-dimension crises. As if once sharia is implemented, all the crises will magically disappear. Ma'arif suggests that there has to be an open dialogue and intensive discussion between Islamic hard-liner and NU-Muhammadiyah in understanding the meaning of Islam and sharia. What is important for Ma'arif is for muslims to nurture the kind of pluralist, inclusive and tolerant Islam. Because Islam is not about "dare to die" but "dare to live".³⁴

In order to understand the journal's support for *deformalization of sharia*, there are three articles that attempted to show what are the potential problems with

³⁴ Syafi'i Ma'arif, "Menawarkan Substansi Syariat Islam," *Tashwirul Afkar* 12 (2002): 105–10.

the idea of formalization of sharia. The articles came from two NU young intellectuals Khamami Zada and Zuhairi Misrawi and one from foreign scholar Abdullahi Ahmed an-Naim.

Khamami Zada asked “*isn't the concept of formalization of sharia in Indonesia imagine the creation of Indonesia as an Islamic state?*” Because once sharia is comprehensively enforced by the state, sharia will be the formal and substantial reference for all statehood matters. Consequently, the application of sharia will establish an Islamic state. Zada borrowed the explanation of Hasan al-Turabi of what constitutes an Islamic state. First, Islamic state submit to the doctrine of *tawheed* which required religiosity and rejection of secularity. Second, Islamic state does not allowed the ethnic and territorial loyalty, a kind of *limited loyalty*, because the main allegiance is given only to God and the *umma'*. Third, Islamic state is not a sovereign state because it submit to the higher norms of sharia which represent the will of God. Zada predicted that the struggle for sharia application is a long-term struggle to establish an Islamic state. It will be problematic if Indonesia is intended to be an Islamic state. It will raise question related with democracy, the fate of women and non-muslims in a state which apply the *literal* sharia. If that is the case, Islamic system (*nizham al-islam*) will be more preferable than democracy, the rights of women may be neglected because literal understanding of sharia might put women in a weak and disadvantage position, and non-muslims might become a second-class citizen and might be discriminated in terms of opportunity to hold a leadership position.³⁵

Conclusion

This study finds the right conception of Islam in the state's public life in contemporary Indonesia from the perspective of Nahdlatul Ulama. The main argument NU Ulama often used to formulate the ideal relation between Islam and the state is the differentiation between Islamic values and formalities. NU has been portrayed in the journal as a group that prefers to bring Islamic values to the state instead of Islamic formalities. It is claimed that NU believed that the five principles of Pancasila; Belief in One God, humanity, unity, democracy and justice; contained Islamic values. In this regard, Islam is

³⁵ Khamami Zada, “Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam Di Indonesia,” *Tashwirul Afkar* 12 (2002): 27–38.

positioned as the source of inspiration, not as an aspiration to bring about social and intellectual transformation.

In addition, the journal has offered insight from NU members who argued that NU's reluctance on the idea of comprehensive state-enforced sharia in Indonesia has a fiqh basis. It is said that NU acknowledged Indonesia's plural character and accepted that Indonesian law should be able to accommodate everyone. For example, NU does not prefer the application of sharia-commanded punishment such as hand-cutting or stoning because NU believes in contextualising fiqh to Indonesia. It is argued that NU will accept the national law if Indonesian law does not contradict sharia.

To sum up, the journal *Tashwirul Afkar* has articulated a set of viewpoints from within the NU on the appropriate role of Islam in Indonesian public life. Writers in the journal have mobilized specific understandings of history, knowledge (intellectualism), and Islamic law to persuade their intended audiences. From the perspective of history, the journal attempted to show that Nahdlatul Ulama has a strong sense of nationalism and does not reject the reality of Indonesia as a nation-state because the history of Nahdlatul Ulama is interrelated with the history of Indonesia. The journal highlighted how Nahdlatul Ulama has been involved in the national struggle for independence and participated in laying the constitutional foundation of the state and in the nation-building projects.

References

- Akmaliah, Wahyudi. "Reclaiming Moderate Islam in Nahdlatul UlamaA: Challenging the Dominant Religious Authority in Digital Platform." *Journal of Indonesian Islam* 16, no. 1 (June 2022): 223. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2022.16.1.223-248>.
- Fealy, Greg, and Robin Bush. "The Political Decline of Traditional Ulama in Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 42, no. 5 (2014): 536–60. <https://doi.org/10.1163/15685314-04205004>.
- Fealy, Greg, and Katharine McGregor. "Nahdlatul Ulama and the Killings of 1965-66: Religion, Politics, and Remembrance." *Indonesia*, no. 89 (2010): 37–60.
- Gaus, A F, and Ahmad. "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran Dan Gerakan Islam Di Indonesia)." In *Inisiatif Perdamaian: Meredam Konflik Agama Dan Budaya*, 22:96–113, n.d.

- Hamami, Tasman. "Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama Education: Two Main Pillars of National Education in Indonesia." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 18, no. 2 (2021): 307–30.
- Husaini, Adian. "Syariat Islam Di Indonesia: Problem Masyarakat Muslim Kontemporer." *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 57–73.
- Jati, Wasisto Raharjo. "Ulama Dan Pesantren Dalam Dinamika Politik Dan Kultur Nahdlatul Ulama." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 1 (September 2013): 95–111. <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2377>.
- Kersten, Carool. *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Hurst and Company, 2015.
- Ma'arif, Syafi'i. "Menawarkan Substansi Syariat Islam." *Tashwirul Afkar* 12 (2002): 105–10.
- Maemonah, Maemonah, H. Zuhri, Masturin Masturin, Ahmad Syafii, and Hafidh Aziz. "Contestation of Islamic Educational Institutions in Indonesia: Content Analysis on Social Media." *Cogent Education* 10, no. 1 (December 2023). <https://doi.org/10.1080/2331186X.2022.2164019>.
- Masyhar, Ali, Muhammad Azil Maskur, Sri Redjeki Prasetyowati, Aldita Evan Prihama, Roy Priyono, and Ahmad Alif. "Digital Transformation of Youth Movement for Counter Radicalism." In *AIP Conference Proceedings*, 030010, 2022. <https://doi.org/10.1063/5.0109808>.
- Mulyati, Sri. "Pertarungan Pemikiran NU Dan Kelompok Islam Lain." *Tashwirul Afkar* 21 (2007): 7–19.
- Muzadi, Hasyim. "Nahdlatul Ulama Mengabdikan Untuk Bangsa." *Tashwirul Afkar* 27 (2009): 35–41.
- "No Title," n.d.
- Ridwan, Wachid. "The Dynamics of Islamic Mass Organisations in Preventing Violent Extremism." In *Countering Violent and Hateful Extremism in Indonesia*, edited by G. Barton, M. Vergani, and Y. Wahid, 215–31. Singapore: Palgrave Macmillan, 2022. https://doi.org/10.1007/978-981-16-2032-4_10.
- Shihab, Habib Rizieq. "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam." *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 97–104.
- Suaedy, Ahmad. "Muslim Progresif Dan Praktik Politik Demokratisasi Di Era Indonesia Pasca Soeharto." *Tashwirul Afkar* 16 (2004): 6–25.

- Team, Editorial. "Memupuk Kajian Atas Tradisi." In *Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi Dan Metodologi*, 9:1, n.d.
- Wahid, Marzuki. "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Di Indonesia." *Tashwirul Afkar* 10 (2001): 7–23.
- . "Sumbangan Pemikiran Politik NU: Negara Pancasila = Negara Islam." *Tashwirul Afkar* 29 (2010): 14–45.
- Wasehudin, Wasehudin, and Imam Syafei. "Religious Moderation-Based Islamic Education Model by Nahdlatul Ulama at Islamic Boarding Schools in Lampung Province." *Tadris: Jurnal Keguruan Dan Ilmu Tarbiyah* 6, no. 1 (June 2021): 53–61. <https://doi.org/10.24042/tadris.v6i1.8622>.
- Yani, Muhammad Turhan, Choirul Mahfud, S.A.P. Rangga Sa'adillah, Mohammad Reevany Bustami, Maskuri, and Ahmad Taufiq. "Advancing the Discourse of Muslim Politics in Indonesia: A Study on Political Orientation of Kiai as Religious Elites in Nahdlatul Ulama." *Heliyon* 8, no. 12 (December 2022): e12218. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.-e12218>.
- Yusuf, Nasruddin, Abd. Latif Samal, and Nurlaila Harun. "The Deliberation System in Islamic Politics and Leadership of Islamic Organizations in North Sulawesi Province, Indonesia." *Khazanah Sosial* 4, no. 1 (March 2022): 107–18. <https://doi.org/10.15575/ks.v4i1.17140>.
- Yusuf, Slamet Effendy. "Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final." *NU Dan Politik Ketatanegaraan* 27 (n.d.): 7–34.
- . "Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final." *Tashwirul Afkar* 27 (2009): 7–34.
- Zada, Khamami. "Khittah Politik Kenegaraan NU." *NU Dan Politik Ketatanegaraan* 27 (n.d.): 2–6.
- . "Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam." In *Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi Dan Metodologi*, 9:2–5, n.d.
- . "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam Di Indonesia." *Deformalisasi Syariat* 12 (n.d.): 27–38.
- . "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam Di Indonesia." *Tashwirul Afkar* 12 (2002): 27–38.
- Zainuri, Ahmad. "Doktrin Kultural Politik NU." *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 18, no. 2 (December 2021): 176–90. <https://doi.org/>

10.15575/al-tsaqafa.v18i2.15075.

Interview

Zada, Khamami (Editor of Tashwirul Afkar), interviewed by Wijaya, April 3, 2017.

Rumadi, Komar (Chairman of Lakpesdam), interviewed by Wijaya, April 5, 2017.

Tracking the Genealogical Reasoning Reconstruction of Nahdlatul Ulama (NU) Fiqh: From 'Social Fiqh' to 'Civilization Fiqh'

Reza Fauzi Nazar

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
e-mail: rezafauzinazar@uinsgd.ac.id

Mohammad Fahmi Abdul Hamid

Universiti Teknologi Mara (UiTM), Malaysia
e-mail: fahmihamid@uitm.edu.my

Abstrak

Fikih, atau dalam istilah lain ada yang menyebut sebagai hukum Islam, adalah konsepsi yang dijadikan panduan oleh umat Islam untuk mengatur kepentingan mereka dalam semua aspek kehidupan, memberikan dasar-dasar sistem ibadah, administrasi, perdagangan, politik, sosial, dan peradaban. Artikel ini bertujuan melacak dan mengelaborasi term "Fikih Peradaban" yang sedang digagas Nahdlatul Ulama (NU) menjelang satu abad kelahirannya. dengan mengeksplorasi dan mengurai genealogi pemikiran substantif wajah fikih NU sebagai bahan basis epistemologi gagasan "Fikih Peradaban". Metode dalam penulisan artikel ini menggunakan metode kepustakaan. Artikel ini menggunakan pendekatan deskriptif-analitik, berusaha memaparkan secara analitis-konsisten melalui pembacaan ketat mengurai transmisi konstruksi nalar fikih NU guna mendapatkan rumusan "Fikih Peradaban" yang segar dan mampu hadir di kancan modern. Hasil pembahasan artikel ini diantaranya: 1) Perlu ada pembacaan dan pemaknaan nalar tradisi Pesantren untuk memaknai ulang tradisi keilmuan Islam yang dipandang kurang adaptif terhadap perubahan realitas tatanan dunia baru namun tidak kehilangan identitasnya oleh arus modernitas; 2) NU perlu memperluas bahasan "Fikih Peradaban" bukan hanya persoalan politik dan negara bangsa. Hal yang secara genealogis dilakukan simultan oleh aktifis, akademisi serta Kyai NU, bahkan PBNU sendiri kurun (2000-2019). Persoalan menyangkut hak asasi manusia (fikih buruh), ketidakadilan gender (fikih perempuan), *extra ordinary crime* (fikih anti korupsi), pengrusakan lingkungan (fikih energi, fikih penanggulangan sampah). Maka tidak berlebihan bila "Fikih Peradaban" ke depan dapat membahas realitas masyarakat abad 21: ekonomi bebas, masyarakat teknologi *internet of think*, konstruksi pembentukan bangsa unsur terkecil: keluarga dengan membuat fikih *counter discourse* memotret isu *child free* yang dewasa ini mencuat, fikih demografi, dan lain sebagainya.

Keywords: *Nahdlatul Ulama; Fikih; Peradaban; Kemanusiaan; Modernitas .*

Abstract

Fiqh, or in another term were called as Islamic jurisprudence, are the conceptions which are required by the Muslims to organize their interests in all aspects of life, provide the basics of the system of worship, administration, commerce, politics, social, and civilization. This article aims to trace and elaborate on the term "Civilization Fiqh.," or known as "*Fiqh Peradaban*". It was initiated by Nahdlatul Ulama (NU) towards its one-century birth. By exploring and unraveling the genealogy of substantive thinking on the countenance of NU Fiqh as the epistemological basis for the ideas of "Civilization Fiqh". The library method is used in writing this article. This article uses a descriptive-analytic approach; it tries to explain in an analytical-consistent manner through rigorous reading to unravel the transmission of the NU Fiqh reasoning constructions to obtain a fresh and modern formulation of "Civilization Fiqh." The results of the discussion of this article include 1) It needs reading and interpretation of the reasoning of the Pesantren tradition to redefine the Islamic scientific tradition, which is seen as less adaptive to the changing realities of the new world order but has not lost its identity by the currents of modernity; 2) NU needs to expand the discussion of "Civilization Fiqh" not only on political issues and the nation-state. This genealogically was carried about simultaneously by NU activists, academics, ulama, even PBNU itself (2000-2019). Issues related to human rights (labor fiqh), injustice, gender (women fiqh), extraordinary crime (anti-corruption fiqh), and environmental destruction (energy fiqh, waste management fiqh). So it is no exaggeration if "Civilization Fiqh" in the future can discuss the reality of 21st-century society: free economy, internet technology society of think, building the smallest nation element: family with counter-discourse which capture the trending issue of childfree, demography fiqh, etc.

Keywords: *Nahdlatul Ulama; Fiqh; Civilization; Humanity; Modernity.*

Introduction

Welcoming the commemoration of the One Century Nahdlatul Ulama (further written NU—pen), the Nahdlatul Ulama Executive Board (PBNU) presents "*Halaqah Fiqh Peradaban*" (discussion while sitting in a circle talking about Civilization Fiqh) which will be held at 250 points throughout Indonesia. The Halaqah of Civilization Fiqh was held for the first time at the Krapyak Pesantren, Central Java, in August 2022. KH Afifuddin Muhajir on the occasion stated that the Civilization Fiqh was first discussed by NU, although in fact the substance of the idea of Fiqh of Civilization had long been discussed within NU itself, but today it is covered with a new concept.¹

¹ Muhammad Syakir NF, "PBNU Luncurkan Program Halaqah Fiqh Peradaban," NU Online, 2022, <https://www.nu.or.id/nasional/pbnu-luncurkan-program-halaqah-fiqh-peradaban-2kAWH>.

Genealogically, the reasoning of NU's Fiqh was alluded to by KH Ulil Abshar Abdalla, this sort of *Halaqah* had been carried out during the time of KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) when he was chairman of PBNU. At that time, during Gus Dur's era, the theme was "*Halaqah Rekontekstualisasi kitab kuning*" (discussion while sitting in a circle talking about Recontextualization of the Kitab Kuning) which was also started in Krapyak during the NU Congress in 1989.² In various Halaqas led by KH Sahal Mahfudh as Syuriah with Masdar F. Mas'udi intensively raising this issue to a debate hall during the 1992 Alim Ulama National Conference in Bandar Lampung. At that time criticism was launched. The climax of the idea of "Social Fiqh., or known as "*Fiqh Sosial*" by KH Sahal Mahfudh, followed by "legitimacy" which was decided as part of the re-actualization of Fiqh using the *manhaji* (by methodology) method at the 1994 NU Congress in Cipasung.

"Civilization Fiqh" on the one hand, and "Fiqh Civilization" on the other hand, at first glance, seemed to be a meaningless twisting of words. In fact, what was initiated by PBNU a century of its birth had a different authenticity from the context of "Fiqh Civilization" as described as the golden age of Islamic intellectuals which was problematic because it brings to the stigma of *ijtihad* (individual interpretation) nuances, it seems to be experiencing stagnant in the historical phase.³ Fiqh is basically the resultant interaction of ulama (Muslim scholars) with the social facts around them. In turn, history shows that Fiqh in every era and place will always justify plurality, and will always be different. NU as a major Islamic organization in Indonesia and known in the world stage has its own characteristics in understanding Fiqh simultaneously.

The study of NU Fiqh cannot be separated from the treasure of pesantren fiqh thought which has the nuances of *madhabi* Fiqh, the Fiqh standards of the four schools which accommodate the majority of schools of fiqh: The Hanafi madhab, the Maliki madhab, the Syafi'i madhab and the Hanbali madhab, although in the field, especially in Indonesia, the nuances are more obvious is Shafi'i madhab. As an agreement on the reference of Ulama, since

²Triono, "2 Tujuan PBNU Gelar Halaqah Peradaban," NU Online, 2022, <https://www.nu.or.id/nasional/2-tujuan-pbnu-gelar-halaqah-fiqh-peradaban-bVnr8>.

³Judging from the tradition of transmitting *ijtihad* which is quite rigid and strict, by giving birth to the *syarah* and *hasyiyah* traditions. See: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988), 24–25.

the beginning to solve religious problems related to NU Fiqh, it is necessary to use references to the four madhabs.⁴

On the other hand, NU has a kind of populist convention among the *nahdliyyin* (NU followers) community⁵, combining the good things from the tradition of classical Islamic thought (*turats*) and the good things from the treasury of modern civilization (*hadatsah*).⁶ The romanticism movement see the past through tradition (*turats*) to take a swing forward to meet modernity (*hadatsah*) it is something that needs to be consistently embodied. In this case, Clifford Geertz saw that going backward is progress itself,⁷ so that it can become the basis for evaluating the continuity of the reconstruction of each paradigm of knowledge, especially Fiqh reasoning to meet the problems that will be faced in the future.

There is no exaggeration if this article contains that romanticism. Written to fill the "epistemic" void regarding the development of NU's Fiqh discourse which is always given expressive space that is self-critical. Examine what has been done and try to contribute to be done later in the future. Basically, studies that discuss NU Fiqh reasoning have been carried out for almost the last three decades. Among them is Ahmad Zahro's dissertation (2001) entitled "*Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (Institute for discussing religious problems in Nahdlatul Ulama) 1926-1999: Telaah kritis terhadap keputusan hukum Fiqh*" (Critical analysis of fiqh legal decisions) which was in print under the title "*Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul masa'il 1926-1999*" (NU Intellectual Tradition: Institute for discussing religious problems 1926-1999) published by LKiS. It was a serious study of the NU Fiqh tradition in the *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) tradition from 1926-1999. The results of the research he conducted came to the postulate that (1) there is no standard Fiqh book (*kutub al-mu'tabarah*); (2) *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) is dominated by the use of the *qauli* (take book) method rather than *manhaji* (using methodology) method; (3) the

⁴ Muhib Rosyidi, "MembumikanTeks Agama Ala Nahdlatul Ulama," Journal of Qur'an and Hadith Studies 2, no. 1 (2013): 23. Compare with: Zuhairi Misrawi, *Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), 107.

⁵The rule reads: *المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصح*

⁶Compare: Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).h. 5 Or in Hassan Hanafi's language it is called *turats al-gharbiyyah*.

⁷ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* (London: The University of Chicago, 1971).

validity of the majority of results in *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) is declared.⁸

Furthermore, M. Imdadun Rahmat et al. (2002) wrote a collection of anthology renewal of *Bahtsul Masa'il's* way of thinking. The main idea is the insistence that *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) can enrich his methodology with various other disciplines of scientific study, as well as apply the principles of *usul Fiqh* (principles of Islamic jurisprudence). This collection of articles written by NU figures was not born out of a vacuum, they hope a breathe of fresh air for NU in general through *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) to be able at the forefront of answering increasingly complex social, economic, political, and cultural issues.⁹

In addition, there are also figures who offer the idea of actualizing NU Fiqh which emerged in the period 1989-1994 through the hands of KH Sahal Mahfudh with the idea of "Social Fiqh."¹⁰ there are also other names such as KH Ali Ya'fie,¹¹ KH Abdurrahman Wahid, A. Qodri Azizy and Masdar F. Masudi became a source of romanticism to be used as material for the reconstruction of NU's Fiqh reasoning towards "Civilization Fiqh" in this article.

In addition, there are several research papers that examine specifically "Social Fiqh," including Sumanto Al-Qurtuby's undergraduate thesis which was in print by the title "*Sahal Mahfudh: Era baru Fiqh Indonesia.*" (*Sahal Mahfud: The New Era of Indonesia Fiqh*)¹² In his observations, the discourse of Social Fiqh, which is triggered by KH Sahal Mahfudh's thoughts, is able to be explored, even in the process of developing a method towards modern scientific *ijtihad* (individual interpretation). However, as a thought, it must be positioned at an unfinished level, it is intended developed with the right formulation.

⁸ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

⁹ M Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il* (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

¹⁰ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012). See also: Sahal Mahfudh, *Wajah baru Fiqh Pesantren* (Jakarta: Citra Pustaka in Collaboration with the Mathali'ul Falah Family (KMF), 2004).

¹¹ Ali Ya'fie, *Initiated Social Fiqh: From Environmental Issues, Insurance to Ukhuwah* (Bandung: Mizan, 2000).

¹² Sumanto Al Qurtuby, *K.H Sahal Mafudh: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999).

There is also Jamal Ma'mur Asmani's research (2014), entitled "*Fikih sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban*" (Social Fiqh Kiai Sahal as Civilization Fiqh)¹³ As a student, he is very concerned about the ideas of KH Sahal Mahfudh, he has even discussed the narrative of "Social Fiqh" as "Civilization Fiqh," which in turn (2015) published a book "*Mengembangkan Fiqh sosial K.H M.A Sahal Mahfudz Elaborasi Lima ciri Utama.*" (Developing Social Fiqh of K.H M.A Sahal Mahfudz Elaboration of Five Main Characteristics)¹⁴ In Jamal Ma'mur Asmani's observation, KH Sahal Mahfudh's conception of Social Fiqh has five main principles, including: (1) contextual interpretation of Fiqh texts; (2) changing the pattern of the qauli madhab (textual) to the manhaji madhab (methodological); (3) basic verification of the main teachings (*ushul*) and branches (*furu'*); (4) Fiqh exists as social ethics, not positive state law; (5) open insight into the methodology of philosophical thinking.

This article aims to discuss "Social Fiqh" which is still "in the midst of" seeking faces through various "*Halaqah*" that will be held sometime until early next year. This article tries to trace and elaborate on the term "Civilization Fiqh" which is being initiated by NU by exploring and analyzing the genealogy of substantive thinking on the countenance of NU's Fiqh as the epistemological basis for the idea of Civilization Fiqh.

Of course, romanticism and reconstruction cannot be separated. This article uses an approach descriptive-analytic, trying to explain analytically and consistently through rigorous readings to unravel the transmission of the construction of NU's Fiqh reasoning in order to obtain a fresh formulation of "Civilization Fiqh". It is intended to be able to make a contribution in the eyes of the world as expected by PBNU itself.

Results and Discussion

1. Fiqh and Shari'a: A Debate Hall

To start the discourse, it is necessary to analyze the concept of Fiqh terminology as a branch of Islamic discipline that has a unique position. In fact, Islam as a doctrine in its history came with a legal signature known as Shari'a. In the early days, shari'a covered all aspects of religion, including

¹³ Jamal Ma'mur Asmani, "Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban," *Al-Ahkam* 24, no. 1 (April 2014): 31, <https://doi.org/10.21580/ahkam.2014.24.1.130>.

¹⁴ Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudz: Elaborasi Lima Ciri Utama* (Jakarta: Elex Media Grafindo, 2015).

belief (tawhid—God's oneness), rituals (human-God relations), ethics and laws inherent in all aspects of human life (human-human relations). It's just that in its development the notion of sharia has shifted and expanded. More or less around the 2nd and 3rd Hijri centuries, an independent science emerged that discussed beliefs, namely 'aqidah/monotheism, besides ethics was discussed with its own science, namely morality, until finally the Shari'a itself was embodied through Islamic law called *Fiqh*. As the result the meaning of sharia experienced a historical continuity.

Fiqh itself means understanding, or knowledge (about something) from a grammatical point of view.¹⁵ In the Qur'an, the word *Fiqh* is used in its general sense: understanding, knowledge. Among them in QS At-Taubah: 122:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

It is not right for the believers to march forth all at once; a group should go forth to acquire deeper knowledge of the religion, in order to admonish their people when they return to them, so that they may be cautious.

In the end, *Fiqh* also experienced a narrow term and became an independent discipline which was categorized by Ibn Khaldun as *min al-'ulum al-haditsati fi al-millah* (various religious knowledge in modern civilization).¹⁶ Furthermore, Ibn Khaldun defines the term *Fiqh* as Allah's laws relating to the actions of *mukallaf* (humans who have been subject to the law) such as obligatory, haram, sunnah (*nadb*), makruh, and mubah: which are issued from the Al-Quran and Sunnah.¹⁷ Meanwhile, TM Hasbi Ash-Shiddieqy argues that during the time of *Fiqh* sahabah, it was understood as knowledge obtained based on in-depth investigation. All religious knowledge at that time was called *Fiqh*. In the second century, namely during the time of the *mujtahids*, *Fiqh* was understood as laws that were learned from the Al-Quran and the Sunnah of the Prophet by way of *ijtihad*.¹⁸

¹⁵ Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Firdaus, 2002).

¹⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014), 543.

¹⁷ Khaldun, 545.

¹⁸ M Hasbi As-Shiddieqy T, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

The keyword of *ijtihad*, that is, as understood by Ahmad Baso¹⁹ It is a human effort to involve reasoning, both theoretical and practical, in understanding, describing, exploring and elaborating religious precepts. In other words, as stated by KH Sahal Mahfudh, Fiqh in short is a reflection of the Shari'a.²⁰ Therefore it can be understood that there is a significant difference between Fiqh on the one hand and sharia on the other hand.

The term of shari'a refers to the source of law (*mashadir al ahkam*), which is eternal in nature, manifests God's law (divine law) in the Qur'an and Sunnah: the sayings, deeds, and decrees of the Prophet. While Fiqh is an attempt by *ijtihad* to understand God's law by scholars (jurist law) on verses that are not strictly developed, as well as additional rules made to support the operationalization of the Al-Quran and Sunnah.²¹

This uniqueness of Fiqh invites H.A.R Gibb to see Fiqh as a symbol of the true Islamic spirit which determines the expression of Islamic philosophy and the important substance of Islam itself.²² In fact, Fiqh occupies an important position in Islamic intellectual civilization, so it is only natural that Joseph Schacht considers that the position of Fiqh is very central in the religious space of Muslims.²³ Obviously, there is a demarcation line between Shari'a and Fiqh in terms of meaning, both of which are engaged in the realm of Islamic law. However, it is no exaggeration that Fiqh is an intellectual product par excellence resulting from the womb of Islamic civilization. If Greece is identified with "Philosophical Civilization" then the Islamic world according to Muhammad 'Abid Al-Jabiri can be called "Fiqh Civilization."²⁴

2. The Fiqh Civilization: between Rigidity and Flexibility

The significance of Fiqh as a branch of Islamic discipline has gained a place with its splendor so that Islam is identified with "Fiqh Civilization". The assumption is indeed based on that Islam is identical in that most of its teachings have legal nuances (religion of law): Religion which was revealed

¹⁹Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 38.

²⁰ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 19.

²¹ Acep Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan Dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2006), 7.

²² H. A. R. Gibb, *Mohammadenism* (New York: Oxford University, 1962), 106.

²³ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1982), 1.

²⁴ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Araby* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 96.

by Allah SWT through revelations conveyed to Muhammad SAW, indeed in some cases raises the view that it needs to be carried out without exception (taken for granted) without reduction in the slightest, so that his teachings seem completely normative and formalistic-legal oriented.

This assumption was even exacerbated when the product of *ijtihad* in the form of a Fiqh text was made into an "authoritative" text.²⁵ Even though the greatness of "Fiqh Civilization" is mostly fixated on Fiqh texts which are nothing but developments in the form of comments (*syarh*), or even comments on comments (*hasyiyah*) the main text actually disappears. So Fiqh loses its relevance to the reality of practical social life in society.²⁶ The above conditions gave rise to the rather pejorative postulate of "Fiqh Civilization" that this science (Fiqh) seems stagnant, rigid, and "necessary" like Gus Dur's criticism, experiencing a phase that must be applied throughout without exception in the aspects of Muslim life in all social orders, nations, and countries without being given the freedom of reinterpretation or correction.²⁷

This is because from the beginning the fundamental structure of the Shari'a was not matched by substantive productivity through the method of *ijtihad*, so finally "*Fiqh*" tends to be legal-formalistic and stagnant. "Fiqh Civilization" has confined the movement of the times which has had the effect of making it difficult to accept all changes, even though the reality of Muslim life continues to evolve along with the times.²⁸

On the other hand, in its spread and development, Islam as a religious entity always intersects with various civilizations and cultures which are the product of humans and has a relative tendency: to develop in accordance with the development of the situation and conditions that surround it.²⁹ Until finally the demarcation of dualism view of Fiqh appears between dynamism and conservatism; relativism and absolutism, traditionalism and modernism, and fundamentalism and liberalism, which have an impact on the epistemic paradigm of Islamic reasoning in general and Fiqh in particular so that it

²⁵ Raisul, "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl," *Mazahib* 14, no. 2 Desember (2015): 145–58.

²⁶ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 21.

²⁷ See: Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama Dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantra, 2001), 93.

²⁸ John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos Atau Realitas?* (Bandung: Mizan, 1996), 46.

²⁹ Wahid, *Pergulatan Negara, Agama Dan Kebudayaan*, 109.

experiences patchwork and turns into many faces (multi faces) not one with various reconstruction and reinterpretation efforts.

M. Amin Abdullah stressed that Fiqh should not only be understood as a matter of divinity, belief, faith, and ultimate concern but needs to be reconstructed and reinterpreted to be seen as historical-cultural issues formulated by the scholars to answer the historical-actual interests of their people so that it is necessary to a reinterpretation of Islamic teachings.³⁰

3. Development of the NU Fiqh Reasoning Tradition

The rigidity of "Fiqh Civilization" in genealogical transmission can be traced to NU as *jam'iyah Islamiyah* (an Islamic religious organization) which was born in Surabaya on 16 Rajab 1344 H/31 January 1926 ad and adheres to the teachings of *Ahlussunnah Wal Jamaah* (Sunni). The basic assumption is that the roots of the NU tradition will always be identified with the *pesantren* tradition³¹ It is no exaggeration that *pesantren*, as portrayed by Martin Van Bruinessen, view Fiqh as a "special" branch of knowledge and is even important because of its role, because it is very intensive as a reference in daily religious practices.³² This characteristic then determines one of the characteristics of *pesantren* reasoning as adherents of the *madhabi* fiqh.

The reasoning of the *madhabi* fiqh itself is a form of orthodoxy in the opinion of the school's Fiqh book, the followers of the schools, and the authority of the schools that is taught and transmitted in *pesantren*. Indirectly, this has succeeded in building the construction of madhab fanaticism in *Pesantrens*, more specifically the Shafi'i madhab of thought.³³ Furthermore, in *pesantren* understanding seems to crystallize into a "patent" tradition, a kind of ideology, so that its books are standardized and are known as *al-kutub al-mu'tabarrah*: authoritative collection of books in legal decision-making activities.³⁴ Even though it was stated from the beginning that "authoritative" is still "debatable."

³⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 5.

³¹ F Hakim, "Variasi Nalar Fiqh Di Kalangan Pesantren," *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. September (2017): 241-58.

³² Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Dan Kuasa* (Yogyakarta: LKiS, 1994).h. 12

³³ See: Nurcholish Madjid, *Bilik -Bilik Pesantren* (Jakarta: Paramadina, 2004), 13.

³⁴ More complete: Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*.h. 84-96

The maintenance of traditions carried out by NU is really very important, because it is the basis for the "authenticity" form of maintaining the *turats* (treasures) of Sunni scholars who with their efforts optimized *ijtihad* to answer various *ummah* and religious problems of their time. The Fiqh brought by the propagators of Islam to Indonesia through these trustees was "patented" and then adhered to and practiced with unique nuances according to the characteristics of Indonesia. Of course, it doesn't mean that this is without historical intervention, because this transmission can be seen as a portrait of a counter-discourse movement against the face of Islam which is full of discourse battle halls (*ghazwat al-fikr*).³⁵

Strong attachment to the Shafi'i madhab (*syafi'iyah*) then gave rise to a sort of "assumption" that seemed reluctant to look at the treasures of other schools of thought that were recognized and legalized as contained in the Nahdlatul Ulama statute. To underline, basically intellectual engagement does not mean the NU Fiqh tradition, and *pesantren* Fiqh directly refers to the books of Imam As-Shafi'i himself, such as *Al-'Umm*, or the works of scholars belonging to the Shafi'i madhab which are still close in transmission such as the book of Al-Shafi'i. -*Mukhtashar* Imam Al-Buwaiti, *Al-Mukhtashar* Imam Al-Muzanni, *Nihayat al-Mathlab* by Imam al-Haramain Al-Juwaini. However, other Shafi'i Fiqh books are popular in *pesantren*.

Since NU was founded until now, this tradition has fused into a routine official forum from the central level (PBNU) to the regions (Territory, Branch, Sub-Branch and Twig),³⁶ without exception in *pesantren*. The NU Scholars (Ulama) exchange references (*maraji'*) and discuss to answer legal solutions to the actual reality of people's lives. This forum originally appeared in the form of *Bahtsul Masail* (discussing various problems) faced by the NU community. This forum was successfully legitimized as part of the policy direction so that it was able to legitimize NU's Fiqh reasoning as well as on

³⁵Apart from the fact that NU was born as the image of traditional Islam at the *pesantren* level, there are things that directly or indirectly indicate the formation of NU. Among them was what Jamaluddin al-Afghani had initiated with Pan-Islamism: uniting the entire Islamic world, a reform movement that emerged in Egypt and parts of the Middle East. On the other hand, a nationalist movement arose which undermined the Turkish Ottoman Caliphate, became a discourse war about the position of Islam in world civilization and pushed into *fiqh* discourses. See more clearly in: Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia: Pendekatan Fikih Dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), 40.

³⁶See: Sahal Mahfudh, "*Bahtsul Masail dan Hukum NU Istinbath: Sebuah Catatan Pendek*" in M Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Dahtsul Masa'il* (Jakarta: Lakpesdam, 2002).h. xiii

the other hand with the *madhabi* Fiqh reasoning pattern. Of course, this does not mean denying that the personal thoughts of the figures are an integral part of the NU Fiqh reasoning itself.³⁷

This means that it is always agreed that the method of taking the law of the *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) forum be taken from "authoritative" Fiqh books, most of which are *qauli* (takebook), *taqrir jama'i* (decision making for the *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) forum), a little *ilhaqi* (*qiyas* or analogical model with main sources of Fiqh reference books) and rarely use the *manhaji* method or applying *usuliyah* (principle of Islamic jurisprudence) and *fiqhiyah* (legal maxim) principles directly. Although the *manhaji* method is rarely applied, it is not at all that in the NU tradition, *pesantren* are not taught the field of *usul Fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) as a methodological basis.

Basically there are several popular books such as 1) *Al-Luma* by Imam As-Syairazi, author of the reference book of the Shafi'i madhab of *Al-Muhadzdzab* (d. 476/1083 AD); 2) *Jam' al-Jawami'* by Imam As-Subki (d. 771 H/1369 AD); 3) *Lata'if al-Isyarat* by Abd al-Hamid al-Qusdi (d. 1334 H/1916 AD); 4) *Al-Asybah wa al-Nadzha'ir* by Jalaluddin As-Suyuthi (d. 911 H); 5) *Al-Waraqat* written by Imam Al-Juwaini (478 H/1085 AD) and 6) *Al-Bayan* the book of Abd al-Hamid Hakim (d. 1379 H/1959 AD).³⁸

However, as mentioned, the style of *usul fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) methodology studied is "rarely" developed in the deliberation forums that are held. Most of the methods still use in the *qauli* (take book) pattern referring to the book of Fiqh. Some reasoned that implementing *usul fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) as a whole is synonymous with *ijtihad* activities, while the growing stigma is that the door of *ijtihad* has closed, so that the authority to implement methodological *manhaj* using *usul fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) seems to have disappeared. that is because after the era of the *mujtahid mutlaq mustaqil* (someone who is able to make his own rules in making fiqh legal conclusions) the founders of the

³⁷ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 149.

³⁸According to Bruinessen's records, there are seven books of fiqh proposals which include the book *Bidayat al-Mujtahid* by Ibn Rushd (d. 594 H/1198 M), a follower of the Maliki Mazhab

See: Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning (Pesantren, Tarekat Dan Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia)* (Bandung: Mizan, 1999), 115.

schools of thought were no longer possible and it was difficult to find scholars of the same level, given the tough conditions.³⁹

Achmad Siddiq, who wrote *Khittah Nahdliyyah*, gave a simple view of the NU tradition : first, for those who meet the requirements and the means to draw conclusions, they can consult or discuss, second, for those who cannot afford or fulfill it, they are obliged to follow *taklid* because forcing someone to explore Fiqh is not only inappropriate but harm Muslims.⁴⁰ The dynamics of NU's Fiqh reasoning indeed shows the stretching of a journey that moves slowly but simultaneously, until then comes what is then initiated by transformative intellectuals who want flexibility in understanding the Fiqh of the NU community themselves, i.e. KH Abdurrahman Wahid, Masdar Farid Mas'udi, A. Qodri Azizy , KH Sahal Mahfudh and many of them.

4. Social Fiqh: The Beginning of Shifting Paradigm

At the beginning of its development, "*Fiqh*" was always juxtaposed with the area where the Fiqh lived, call it "*Fiqh hijaz*" or "*Fiqh Syamiy*" to refer to two things at once, namely the views of Fiqh scholars in the areas of Mecca, Medina, Syria and its surroundings or the prevailing Fiqh group and growing in Mecca, Medina, Syria. Likewise, "*Fiqh Iraq*" for Iraq, "*Fiqh Khurrasani*" for Iran's Persian region, or "*Fiqh Maghribi*" for Morocco. With the same meaning, we can also call "*Fiqh Indonesia*" as Hasbi As-Shiddieqy had initiated in his time to explain the views of Indonesian ulama Fiqh or a set of Islamic laws that were formulated and developed in Indonesia.⁴¹

In later developments, "*Fiqh*" is more closely associated with certain themes of study, such as "*Fiqh Ibadah*" for discussion of collections of laws relating to rituals of worship. Likewise "*Fiqh jinayah*" which focuses on a set of criminal laws, "*Fiqh munakahat*" to refer to aspects of marriage, which was later called "*Fiqh al-ahwal as-syakhsiyyah*" (family law) or "*Fiqh mu'amalah*" as a legal study Islam related to economic issues. In fact, more specific and specific Fiqh studies have developed, such as environmental Fiqh (*Fiqh al-bi'ah*), land Fiqh (*Fiqh al-ardh*), women's Fiqh (*Fiqh an-nisa*), maritime Fiqh

³⁹ Ali Mutakin, "Kitab Kuning Dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) Dalam Penentuan Hukum (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning)," *Syariah Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 18, no. 2 (November 2018): 195, <https://doi.org/10.18592/sy.v18i2.2270>.

⁴⁰ Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista, 2005).

⁴¹See more details: Mahfudz Junaedi, "Fikih Indonesia: Epistemologi Sosio-Kultural" 9, no. 2 (2018): 291.

(*Fiqh al-bahr*).), health fiqh, minority fiqh (*Fiqh al-aqalliyat*), interreligious fiqh, multiculturalism fiqh, and there are still many Fiqh "ideas" with various discussions. This includes social Fiqh (*Fiqh al-ijtima'iyah*), as well as civilizational Fiqh (*Fiqh al-hadharah*).

The emergence of Social Fiqh in both NU and Indonesia was born with the idea of publishing two books entitled *Wacana Fiqh sosial* KH Ali Ya'fie and *Nuansa Fiqh Sosial* KH Sahal Mahfudh in 1994. Both of these books do not definitively talk about the meaning of Social Fiqh because both not a purely scientific work that talks specifically and methodologically about " Social Fiqh " itself, but a compilation of papers. However, its presence illustrates the meaning, theory, and orientation of the discourse of " Fiqh Civilization," while at the same time showing the anxiety of the adherents of tradition. Thus, this discourse emerged not from a vacuum and as a response or reaction to the assessment of traditional Fiqh which diluted its sacred values.⁴²

Social Fiqh certainly cannot be separated from the four methodological sources of *usul fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) as *istinbath al-ahkam* to reach Fiqh products namely: Al-Quran, Sunnah, Ijma' and Qiyas. *Istinbath ahkam* itself is the most fundamental "spare part" and influences the resulting Fiqh product.⁴³ In *bahtsul masail* NU, for example, the KH Sahal Mahfudh forum was involved, the term *istinbath ahkam* was not raised. Because as explained, it tends to have the connotation of *istikhrāj al-Hukum min an-nushush* (taking out laws from primary texts), namely the Al-Quran and Sunnah which can only be carried out by *mujtahid mutlaq* (someone who is able to make his own rules in making fiqh legal conclusions).⁴⁴

From this it can be judged that NU's legal *istinbath* through *Bahtsul masa'il* (discussing religious problems) is a common way of thinking about Fiqh with a literal understanding method (Dutch: letterlijk). The pattern of thinking tends to override aspects of legal relevance to the problems that are currently developing. In the end, the rule that states "the law goes according to 'illat'" becomes paralyzed in the face of a rigid view in understanding the

⁴² Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2013).h. 111

⁴³ Reza Fauzi Nazar, "Corak Pembaruan Pemikiran Hukum Islam Dalam Konsep 'Fiqh Sosial' K.H Sahal Mahfudh," *Asy-Syari'ah* 23, no. 75 (August 2021), <https://doi.org/10.15575/as.v23i1.9262>.

⁴⁴ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 27.

text.⁴⁵ Therefore, KH Sahal Mahfudh criticized conservative-traditionalists and fundamentalists who always linked Fiqh textually. He was annoyed at the opinion of the scholar who did not want to pay attention to the dimensions of space and time that had delivered the products of Islamic law.⁴⁶

It was this reason that made KH Sahal Mahfudh join the group of NU's productive thinkers in a "*halaqah*" forum to formulate a productive theoretical framework for Fiqh in accordance with the times. One of the results of the "*halaqah*" forum was the emergence of the term "*ber-madhab manhaji*," it's mean following standards of the majority of fiqh schools by applying *usuliyah* (principle of Islamic jurisprudence) and *fiqhiyah* (legal maxim) principles. And the emergence of the idea of popularizing it in 1987 (the initial idea) and in 1998 with the support of KH Sahal Mahfudh and KH Imron Hamzah, seminars were held with the theme "*Telaah kitab secara kontekstual*" (examine the book contextually) in Watu Congol Pesantren, Muntilan, Magelang. In fact, in mid-October 1989 a "*halaqah*" (limited discussion) was held on "The Future of NU." One of the speakers was A. Qodri Azizy who stressed the need for a redefinition of having a madhhab until the term of *ber-madhab fi al-manhaj* like above.⁴⁷

The treasures of Fiqh traditions are truly abundant with the diversity of schools of thought, besides that, as KH Sahal Mahfudh stated, Fiqh covers various aspects of life including worship, *mu'amalah* (an economical issues), *munakahat* (aspects of marriage), *jinayah* (criminal law), and so on.⁴⁸ of course it is very sufficient as a source of *turats* (classical books). The problem is when Fiqh is understood as a scientific civilization that is "old-fashioned" dealing with texts regardless of context and is minimally developed. In other words, what is needed is to become *tajdid* (renewal) and then integrate it, not deconstruct it haphazardly like some circles who are dazzled by western thought, while still being responsive to modernity (*hadatsah*).

In the current situation that is all sophisticated, accelerating technology and modernity, it is necessary to be a fast response to all problems in life, both

⁴⁵ Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, 115.

⁴⁶As an example, one rule of usul fiqh "*al-hukmu yadurru ma'a 'ililasitijadian wa 'adaman*" or "*la yunkiru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-amkinah wa-al-azminah*" is an example of a rule that is responsive to changes in spatial dimensions and time.

⁴⁷The chronology of the emergence of the Manhaji school of thought is more complete in: Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, pp. 128-132

⁴⁸ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 19.

those related to ideology, politics, law, economy, culture, and even religion. Human civilization has always experienced changes and developments from time to time. At that time, Fiqh was faced with two choices, namely: First, "Fiqh Civilization" was still perpetuated, which meant that Fiqh remained rigid (taken book), absolute, stagnant so that Fiqh was indirectly abandoned by society, because they felt they were unable to provide solutions to problems that occur, in other words Fiqh becomes a rule of law that is heavenly and not down to earth. Or second, Fiqh is developed dynamically and is able to respond to problems that occur according to the context of reality.

An offer to shift the paradigm from the second option which seems to have been made by Gus Dur, KH Sahal Mahfudh and several other figures. Discourse that tries to offer more flexible Fiqh reasoning without being uprooted from the roots of tradition. Initiating *manhaji* fiqh which, if understood from various writings, fatwas and opinions, can be categorized into social historical thinking approach, namely thinking that responds to *Al-Waqi* issues (actual reality) while trying to answer societal problems without leaving the authenticity of *turats* (the treasures of the classical books), but can consider the dynamics that occur in a very dynamic society.⁴⁹

5. The Civilization Fiqh: Efforts to Revitalize Turats

The Civilization Fiqh is NU's effort to be more advanced on the world stage discussing the fate of world civilization, as well as the Islamic world through the treasures of Islamic thought: Fiqh. The meaning of "Civilization Fiqh" is certainly far from the pejorative meaning of "Fiqh Civilization" which is stagnant, which is intended as an effort to participate in answering problems in the global discourse on civilization.

The phrase Civilization Fiqh or *Fiqh al-Hadharah* has actually been introduced by Muhammad Imarah, he stated that Islam does not only contribute to Muslims, but to humanity as a whole. The starting point is the spirit of *ijtihad* (individual interpretation) which is channeled through the corridors of Fiqh and human balance between reason, texts, experimentation, and intuition. According to him, the process of understanding what was taught by the Prophet in building civilizational Fiqh should be pursued with historical awareness, not just historical reading. He quoted Sayyidina Ali bin

⁴⁹ Qurtuby, *K.H Sahal Mafudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, 83.

Abi Talib's message when asking the Prophet Muhammad about his Sunnah, the Prophet replied: "reason is the basis of my religion."⁵⁰

Therefore, there is actually nothing new in Civilization Fiqh as a renewal movement, but its projection, if it is not excessive, wants to restore the essence or substance of Fiqh as understood by scholars as an effort to interpret and reflect on sharia on reality which is dynamic and flexible by way of *ijtihad*. This kind of contextualization of Fiqh is needed so that scientific discourse can continue to develop and not stop in stagnation. With the awareness that Muslims, while upholding religious principles, must maintain the identity and ideals conveyed through revelation, as the religion of *rahmatan lil'aalamiin* (realizing peace and compassion for humans and the universe). As a result, Islam or the Islamic world must be present and no longer be eliminated as a third country in the arena of world civilization.

The facts show that since the end of World War II, global society has entered the inevitable reality of modernity. In addition, Western hegemony over the ideal concept of modernity gripped Islamic scientific reasoning, so that Muslims were trapped in the abyss of falsification when trying to understand the reality of a new civilization. One side of conservative reasoning is too sacred to religion and ignores the dynamic realities of human life. On the other hand, the reason modern civilization is trapped in Western hegemony so that it loses its Islamic identity which is summarized in the classical treasures.

For Samuel P. Huntington, today's world is no longer faced with ideological or economic battles. The ideological battle was over with the end of the Cold War between the United States and the Soviet Union. Currently, unconsciously the world is in a civilizational battle.⁵¹ Civilization battles are different from pre-existing wars, which pitted two great powers against each other. The battle of civilizations is a reaction to the domination and hegemony of Western civilization. In this battle, world civilizations fight against hegemony and create modern civilizations without being trapped in western co-optation. Islam as the antithesis of the hegemony of western civilization must be directly involved in the discourse of world civilization itself.

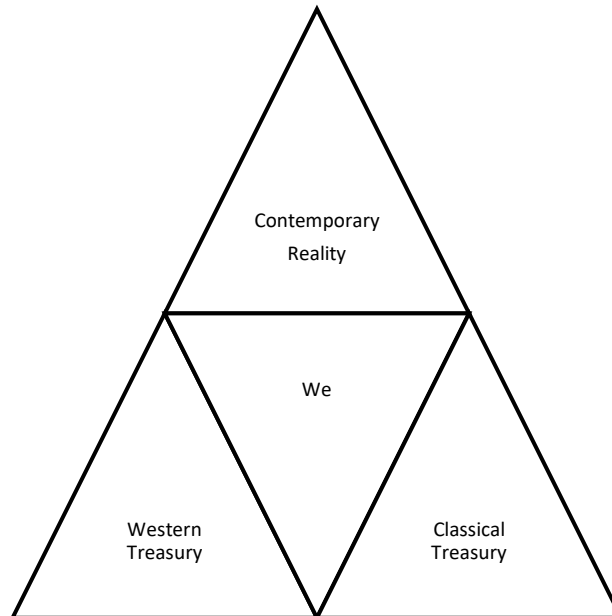
⁵⁰ Muhammad Imarah, *Fii Fiqh Al-Hadharah Al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Islam, 2012).

⁵¹Samuel P. Huntington's phenomenal and controversial idea in his book "*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*" (1996)

For convenience, Hasan Hanafi's epistemic can be borrowed with the projection of "*Al-Turats wa al-Tajdid*," (Tradition and Modernization) a theoretical framework that seeks to photograph the "pyramid" of civilization, that humans cannot be separated from the three roots of thinking, namely: 1) Yesterday (*Al-Madhi*) with the personification of *turats qadim* (Islamic classical treasures themselves); Tomorrow (*Al-Mustaqbal*) with the personification of *Turats Gharbi* (Western Treasures); and Now (*Al-Hali*) with the personification of *Al-Waqi'* (present reality). These three thinking bases are used as "three frontation" (*al-jabhah al-tsalatsah*) which is understood that our position is in the civilizational triangle.⁵² In *turats qadim* we place classical treasures as a reference for thinking that has a broad and deep civilizational history that is at the same time rooted deep down and—at the same time, *turats gharbi* is placed as a side of modernity as a guest of civilization which has a history spanning about two centuries (when Islam began to acknowledge the existence of Western significance that Islam had to come dressed as a disciple). Whereas in *Al-Waqi'* it is placed as a contemporary reality that is around us as a field for planting, grafting, and interacting to borrow Abed Al-Jabiri's language between *turats* (traditionally) and *hadatsah* (modernity). According to Hasan Hanafi, the correlation between the three is very strong, so that it is impossible to separate one another. This is where the process of acculturation (*al-tatsaqquf/al-tahaddur*) is inevitable.⁵³ Schematically the pyramid can be seen as follows:

⁵²View in: Hasan Hanafi, *Muqaddimah Fi 'Ilm Al-Istighrab* (Kairo: Dar al-Funniyah, 1991).h. 9

⁵³ Hasan Hanafi, *Al-Turats Wa Al-Tajdid, Mauqufina Min Al-Turats Al-Qadim* Hasan Hanafi, *Al-Turats Wa Al-Tajdid, Mauqufina Min Al-Turats Al-Qadim* (Beirut: Al-Muassasah Al-Jam'iyah li al-Dirasah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992), 14–19.



Furthermore, related to the projection of *the Civilization Fiqh* seen in the discourse fronted by the leadership of KH Yahya Cholil Staquf and KH Ulil Absar Abdalla as Chair of the Lakpesdam PBNU namely first, the projection of Civilization Fiqh can bring out of intellectual discourse passion, dialogue of Islamic thought, refreshing stagnation which only dwells on matters The trivial things that often appear recently, especially in-depth Islamic studies today seem to fade away. In this case, NU is trying to "repeat" the intellectual brilliance when NU was under Gus Dur who massively presented the halls of Islamic thought in the Arab and Western world. Second, the discourse of "Civilization Fiqh" is an attempt to re-contextualize the treasures of Islamic scholarship that exist in one of the traditions of the classical Fiqh tradition with the reality of a new civilization.

Unfortunately, the theme and discourse raised by the NU "*Halaqah Fiqh Peradaban*" (discussion while sitting in a circle talking about Civilization Fiqh) event were "reduced" if not exaggerated, "mostly" only on *Siyasah* (political) issues. The discussion that is presented is not far from the issue of *Fiqh al-Siyasah* (political fiqh) in various contexts and perspectives: the relationship between religion and the state, patterns of relations between Muslim infidels, Islamic state, nation-state, and so on. Even though there are complex components regarding civilization in the social order. As stated by Huntington, civilization is a cultural entity. This cultural unity is formed in the smallest to the largest scope; environment, ethnicity, country, and religion.

The highest cultural unity in human groups that seems to distinguish humans from other species is ultimately called civilization. There are eight civilizations that exist in this modern era: ⁵⁴Talking about civilization is a complex matter because of its connection with the identity of large groups of people in the world. Ibn Khaldun in the *Muqaddimah* has been talking about civilization for a long time.

Ibn Khaldun interprets civilization more clearly and complexly than what was conveyed by Huntington. Civilization is not only a matter of identity but also economic independence and social stability which is embodied in both material and immaterial aspects. Civilization is the highest peak of the unity of the social order. Therefore, the discourse on civilization cannot be seen from one point of view of the elements of the founding of civilization, but from all the aspects that make up this highest identity. At least, the supporting elements for the establishment of civilization can be seen in the economic, social, legal, cultural, and religious aspects apart from just the political aspect.

In order for the discourse on Civilization Fiqh is able to make a major contribution to the dialogue of real-world thoughts, its discussion must be expanded and revitalized. The problem of civilization is not limited to political issues and the reality of the nation-state. Civilization is further concerned with universal human values. This is recorded by the genealogy of Fiqh reasoning with studies that have been carried out by several post-Social Fiqh NU figures to bridge the discourse on the *Al-Waqi* phenomenon. Some are in the form of *ijtihad* thoughts among NU activists with their respective segments, on the other hand, a "serious" studies are fronted by PBNU. Among them are Marzuki Wahid and Rumadi with the study "*Fiqh Mazhab Negara (2001)*" (Fiqh of State School).⁵⁵ In addition, there is KH Husein Muhammad with a focus on "*Fiqh Perempuan (2007)*" (Women Fiqh),⁵⁶ also with the study "*Fiqh Keseharian Buruh Migran (2012)*" (Islamic Fiqh of daily migrant

⁵⁴ Stanis Klau, "Benturan Peradaban Samuel P. Huntington (Sebuah Analisis Perang Pemikiran Barat - Islam Dalam Tinjauan Komunikasi) Oleh:," *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan* 19, no. 3 (2022): 676.

⁵⁵The study was carried out quite seriously in photographing the paradigm and dynamics of Indonesian law and legal politics in the arena of a modern state. Although the nuances of *turats* fiqh do not really appear. See more details: Marzuki Wahid and Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politi Hukum Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

⁵⁶KH Husein Muhammad tries to reconstruct fiqh reasoning against the stigma of gender bias in the treasures of classical fiqh *turats*. This concentration was lifted consistently by him. See: Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

workers)⁵⁷ which was explored by Imam Nakha'i and Marzuki Wahid. Followed by Marzuki Wahid's discourse "*Fiqh Indonesia* (2014)." (Indonesian Fiqh)⁵⁸

The actual Fiqh study segment initiated by PBNU was also carried out and documented involving various internal parties from the PBNU LBM Team and Lakpesdam PBNU as well as externally in the past few years. Among them is the study of Anti-Corruption Fiqh with the presented book "*Jihad Nahdlatul Ulama melawan Korupsi*" (2016) (Jihad Nahdlatul Ulama against corruption)⁵⁹, then discussing resources namely "*Fiqh Energi*" (2017) (Energy Fiqh)⁶⁰, the study of the inclusion of disabilities with "*Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*" (2018) (Fiqh of strengthen for people with disabilities)⁶¹, or studies on "*Fiqh Tembakau*" (2018) (Tobacco Fiqh)⁶², and "*Fiqh Penanggulangan sampah Plastik*" (2019) (Plastics waste Management Fiqh).⁶³

And then, the discourse presented in "*Halaqah Fiqh Peradaban*" must be able to touch on issues that are really lacking in Islamic *turats* discourse. This is something that several activists, academics and Ulama NU, and even PBNU itself have been doing simultaneously on their way. Issues concerning human

⁵⁷Migrant workers (TKI) in fact have problems and problems they face. Of course, this idea was born as a form of strengthening aspects of human rights. The treasures of Islamic jurisprudence are actualized to answer the problem of the treatment of migrant workers in other countries regarding their rights and obligations. See: Imam Nakha'i and Marzuki Wahid, *Fiqh Keseharian Buruh Migran* (Cirebon: ISIF, 2012).

⁵⁸What Marzuki Wahid and his team did was conduct a study and offer counter legal ideas for the KHI draft with the "assumption" that the KHI has so far been gender biased. He carried out the reconstruction of Indonesian law in the treasures of interpretation of *usul Fiqh* and *Fiqh turats*. This study offers a counter discourse on Indonesian legal political hegemony in the form of Compilation of Islamic Law See: Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Bandung: Marja, 2014).

⁵⁹ Ahmad Ishomuddin et al., *Jihad Nahdlatul Ulama Melawan Korupsi* (Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2016).

⁶⁰ Abd. Moqsith Ghazali et al., *Fikih Energi Terbarukan: Pandangan Dan Respons Islam Atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)* (Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2017).

⁶¹ PBNU Bahtsul Masail Institute (LBM), Islamic Boarding School and Community Development Association (P3M), Unibraw Center for Disability Studies and Services (PSLD), *Fiqh Penguatan Penyandang disabilitas* (Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018).

⁶² A. Sa'dudin Fathuddin et al., *Fikih Tembakau: Kebijakan Produk Alternatif Di Indonesia* (Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2018).

⁶³ PBNU Bahtsul Masail Institute (LBM) and PBNU Disaster Management and Climate Change Institute (LPBI), *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik* (Jakarta: PBNU Bahtsul Masail Institute, 2019).

rights, injustice, gender, extraordinary crime (corruption), and environmental destruction. So it is not an exaggeration if "Civilization Fiqh" can discuss the reality of 21st-century society: free economy, internet technology society of think, the construction of the formation of the smallest element of the nation: the family by making counter-discourse see the issue child-free phenomenon which is currently sticking out, demographics Fiqh, and etc. As a result, the revitalization of *turats* was able to give rise to a new Fiqh, the Fiqh which is able to answer new problems with new styles, new approaches, and new epistemic. However, they are still present to bring universal Islamic values and are still the same as what the Prophet Muhammad really blamed.

Conclusion

Genealogically, the NU's Fiqh begins with the reasoning of madhabi Fiqh as a treasure that cannot be separated from the consistency of maintaining traditions within NU. However, responding to these changes, the dynamics of the NU Fiqh reasoning shows the movement of individual nahdliyyin themselves who position themselves as reformers to enrich the treasures of Islamic discourse. The reasoning of NU's began to be seen when the ideas of Social Fiqh from the past two decades were presented and took the form of *madhabi* Fiqh reasoning. Civilization Islamic of Fiqh also must be an attempt by the NU's culture movement to repeat the glory of Social Fiqh. It combines the treasures of *turats*, modernity and the reality of the conditions that occur. As a note, genealogically " Civilization Fiqh " is a series of actual discourses carried out by NU circles where the discussion of "*halaqah*" and the formulations that will later be discussed in the organization's official forum should be sharpened. Civilization is not limited to political issues and the reality of the nation-state. Civilization concerns universal human values. Or in other words, it is necessary to take exploratory steps towards *turats* that are oriented towards the reality of Muslims. Fiqh must be actualized, revitalized and not just displayed, followed and advised. Fiqh is able to become the basis and starting point to boost the power of Muslims in Indonesia and in the world to create a New World Order. Civilization is not limited to political issues and the reality of the nation state. Civilization concerns universal human values. Or in other words, it is necessary to take exploratory steps towards *turats* that are oriented towards the reality of Muslims.

References

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas Dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Asmani, Jamal Ma'mur. "Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban." *Al-Ahkam* 24, no. 1 (April 2014): 31. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2014.24.1.130>.
- . *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh: Elaborasi Lima Ciri Utama*. Jakarta: Elex Media Grafindo, 2015.
- Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Bruinessen, Martin van. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Dan Kuasa*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Djazuli, Acep. *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan Dan Penerapan Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos Atau Realitas?* Bandung: Mizan, 1996.
- Fathuddin, A. Sa'dudin, Kalimas Imas Sabillurrasad, Idris Mas'ud Jamaluddin Muhammad Ma'ruf, and Khamami Zada. *Fikih Tembakau: Kebijakan Produk Alternatif Di Indonesia*. Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2018.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. London: The University of Chicago, 1971.
- Ghazali, Abd. Moqsith, Abdullah Ubaid, Ahmad Rahma Wardhana, Idris Masud, Jamaluddin Mohammad, Mahbub Ma'afi, Marzuki Wahid, and Rachmawan Budiarto. *Fikih Energi Terbarukan: Pandangan Dan Respons Islam Atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*. Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2017.
- H. A. R. Gibb. *Mohammadenism*. New York: Oxford University, 1962.

Haidar, Ali. *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia: Pendekatan Fikih Dalam Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

Hakim, F. "Variasi Nalar Fiqh Di Kalangan Pesantren." *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. September (2017): 241–58.

Hanafi, Hasan. *Al-Turats Wa Al-Tajdid, Mauqufina Min Al-Turats Al-Qadim*. Beirut: Al-Muassasah Al-Jam'iyah li al-Dirasah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1992.

———. *Muqaddimah Fi 'Ilm Al-Istighrab*. Kairo: Dar al-Funniyah, 1991.

Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1988.

Imarah, Muhammad. *Fii Fiqh Al-Hadharah Al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Islam, 2012.

Ishomuddin, Ahmad, Bambang Widjojanto, Mithohizzaman, Nur Rofiah, Sujanarko, and Sulthonul Huda. *Jihad Nahdlatul Ulama Melawan Korupsi*. Jakarta: Lakpesdam PBNU, 2016.

Junaedi, Mahfudz. "Fikih Indonesia: Epistemologi Sosio-Kultural" 9, no. 2 (2018): 291.

Khalidun, Ibnu. *Muqaddimah*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2014.

Klau, Stanis. "Benturan Peradaban Samuel P. Huntington (Sebuah Analisis Perang Pemikiran Barat - Islam Dalam Tinjauan Komunikasi) Oleh:" *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Keagamaan* 19, no. 3 (2022): 676.

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas Universitas Brawijaya (PSLD-UB). *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas*. Edited by Surmidi Husna. Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018.

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU, and Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU. *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*. Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2019.

Madjid, Nurcholish. *Bilik -Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina, 2004.

- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. 7th ed. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- . *Wajah Baru Fiqh Pesantren*. Jakarta: Citra Pustaka Bekerjasama dengan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF), 2004.
- Martin Van Bruinessen. *Kitab Kuning (Pesantren, Tarekat Dan Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia)*. Bandung: Mizan, 1999.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari; Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Muhammad 'Abid Al-Jabiri. *Takwin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Munawwir, Achmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Mutakin, Ali. "Kitab Kuning Dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) Dalam Penentuan Hukum (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning)." *Syariah Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 18, no. 2 (November 2018): 195. <https://doi.org/10.18592/sy.v18i2.2270>.
- Nakha'i, Imam, and Marzuki Wahid. *Fiqh Keseharian Buruh Migran*. Cirebon: ISIF, 2012.
- Nazar, Reza Fauzi. "Corak Pembaruan Pemikiran Hukum Islam Dalam Konsep 'Fiqh Sosial' K.H Sahal Mahfudh." *Asy-Syari'ah* 23, no. 75 (August 2021). <https://doi.org/10.15575/as.v23i1.9262>.
- NF, Muhammad Syakir. "PBNU Luncurkan Program Halaqah Fiqh Peradaban." NU Online, 2022. <https://www.nu.or.id/nasional/pbnu-luncurkan-program-halaqah-fiqh-peradaban-2kAWH>.
- Qurtuby, Sumanto Al. *K.H Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, 1999.
- Rahmat, M Imdadun. *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul*

- Masa'il. Jakarta: Lakpesdam, 2002.
- Raisul. "Pemikiran Hukum Islam Khaled Abou El Fadl." *Mazahib* 14, no. 2 Desember (2015): 145–58.
- Rosyidi, Muhib. "Membumikan Teks Agama Ala Nahdlatul Ulama." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2, no. 1 (2013): 19–42. <https://doi.org/10.15408/quhas.v2i1.1306>.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1982.
- Siddiq, Achmad. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Khalista, 2005.
- T, M Hasbi As-Shiddieqy. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Triono. "2 Tujuan PBNU Gelar Halaqah Peradaban." NU Online, 2022. <https://www.nu.or.id/nasional/2-tujuan-pbnu-gelar-halaqah-Fiqh-peradaban-bVnr8>.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama Dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantra, 2001.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Bandung: Marja, 2014.
- Wahid, Marzuki, and Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Ya'fie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. Bandung: Mizan, 2000.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

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

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*”.¹ 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

¹ 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 ortodoksi² 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.³ 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

² 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>.

³ 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*.⁴

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.⁵ 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”.⁶ Penjinakan juga bisa mengambil bentuk yang brutal seperti dilakukan oleh rezim Shah Iran.⁷ 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

⁴ 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>.

⁵ 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).

⁶ 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).

⁷ 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.”⁸ 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.⁹ 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-

⁸ 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>.

⁹ 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.

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.*¹⁰

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.*¹¹

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.

¹⁰ Shils, *Tradition*, 1.

¹¹ 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.¹² 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”?¹³

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

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

¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶

Dalam skala global, hal serupa juga terjadi. Dalam pengalaman sebagian umat Islam, modernisasi hadir pertama-tama dalam bentuknya yang tragis: kolonialisme.¹⁷ 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

¹⁴ 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.

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

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

¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ 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

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

¹⁹ 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,²⁰ 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*).²¹ 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*”²²) 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

²⁰ 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.

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

²² 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)?²³

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*).²⁴ 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).²⁵

²³ 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).

²⁴ 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.

²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷

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

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

²⁷ 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.²⁸ 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*).²⁹

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-

²⁸ 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>.

²⁹ 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-16.³⁰

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,

³⁰ 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. Salafisme³¹ pada Abduh, sebagaimana pernah dikemukakan oleh Khaled Abou El Fadl, lebih terbuka, bukan salafisme yang menutup diri.³² 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*.”³³

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

³¹ 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).

³² 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>.

³³ 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 kepengawalan 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.³⁴ 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*”³⁵ yang marak sejak dekade 80an.

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

³⁵ 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*”³⁶ (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*.”³⁷

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).

³⁶ 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.

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

menyarankan “benturan”³⁸ 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.³⁹

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

³⁸ 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).

³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.

⁴⁰ 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. .

⁴¹ 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.⁴² 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

⁴² 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)⁴³. 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.⁴⁴ *Kedua*, di kalangan kaum

⁴³ 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).

⁴⁴ 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.”⁴⁵ 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*⁴⁶ dan *istirjā’*,⁴⁷ 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.”⁴⁸ 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

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

⁴⁶ *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.

⁴⁷ *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.

⁴⁸ 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-gharbi*), 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‘i*). 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-sendi umat.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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

⁴⁹ Al-Qaradawi, 34.

⁵⁰ 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*.”⁵¹ 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.⁵²

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

⁵¹ 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.

⁵² 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.⁵³ 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.⁵⁴ 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,

⁵³ 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).

⁵⁴ 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.⁵⁵

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 paradigmatic” 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

⁵⁵ 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);⁵⁶ 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

⁵⁶ 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.”⁵⁷ 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.⁵⁸ 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*.”

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

⁵⁸ 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”⁵⁹ bisa dihindari. Para kiai bisa lebih leluasa untuk melakukan “*istinbāt*”⁶⁰ 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-*

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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).

tashrīf) secara primer ada di tangan Tuhan.⁶¹ 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

⁶¹ 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.⁶²

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).⁶³ Sebuah portal berita yang lain melaporkan dengan judul yang agak provokatif: "NU Mau Hapus Istilah Kafir untuk Non Muslim, Warganet: Ngaco."⁶⁴ 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*"

⁶² 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.

⁶³ 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>.

⁶⁴ 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 Sahal⁶⁵ dan Kiai Afif⁶⁶. Kiai Sahal dikenal dengan gagasannya tentang “fikih

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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.⁶⁷

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),⁶⁸ 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.”⁶⁹ 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).⁷⁰ Pandangan yang kaku tentang fikih justru membuatnya sulit

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

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

⁶⁹ Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 25.

⁷⁰ 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.⁷¹ 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 dengan kondisi regional. Gagasan Kiai Sahal yang terakhir ini menggaungkan ide serupa dari Abdurrahman Wahid (alias Gus Dur) mengenai pribumisasi Islam.⁷²

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..

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

⁷² 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).⁷³ 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

⁷³ 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*.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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

⁷⁴ Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017).

⁷⁵ Muhajir, 23.

agaknya 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.”⁷⁶ 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.⁷⁷ 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

⁷⁶ Muhajir, 204.

⁷⁷ 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.⁷⁸ 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).⁷⁹ Yang menarik ialah bahwa Syaikh Qaradawi juga menulis buku khusus mengenai “moderasi beragama,” tentu dengan tafsirannya sendiri.⁸⁰ 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

⁷⁸ 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.

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

⁸⁰ 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.
- 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).

Transmisi dan Transformasi Tradisi Tafsir Dari Mesir ke-Nusantara: Kajian Tafsir Qur'an Karim

Rosihon Anwar

Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Barat, Indonesia
e-mail: rosihonanwar@yahoo.co.id

Asep Abdul Muhyi

Lembaga Pendidikan Ma'arif Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Kabupaten Bandung, Indonesia
e-mail: asepabdulmuhyi@gmail.com

Abstrak

Mahmud Yunus merupakan ulama Tafsir Nusantara yang pertama melakukan ekspansi ke al-Azhar Kairo Mesir. Dirinya belajar kepada beberapa ulama terkemuka untuk mendalami ilmu al-Qur'an dan tafsir. Ketika dirinya pulang ke Indonesia, Mahmud Yunus membawa tradisi-tradisi penafsiran al-Qur'an yang didapatkan di al-Azhar Kairo Mesir, lalu dituangkan ke dalam Kitab Tafsir Qur'an Karim. Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui transmisi keilmuan yang terbentuk di antara ulama tafsir al-Azhar Mesir dengan Mahmud Yunus, dan bentuk tradisi tafsir yang terdapat dalam Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus. Untuk mengungkap transformasi ideologi tafsir Nusantara dalam kajian ini menggunakan metode hermeneutika. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa terdapat beberapa tradisi tafsir yang terdapat dalam Tafsir Qur'an Karim, diantaranya tradisi tafsir ilmi, di mana Mahmud Yunus mengadopsi pemikiran Mustafa al-Maraghi ketika belajar di al-Azhar Kairo Mesir. Juga tradisi tafsir sosial kemasyarakatan di mana Mahmud Yunus mengadopsi pemikiran Rasyid Ridha dan Abduh. Tradisi-tradisi tersebut terus berkembang hingga saat ini, bahkan tidak sedikit mufasir yang menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan ilmu pengetahuan dan sosial kemasyarakatan, seperti Tafsir al-Azhar karya Hamka, Tafsir al-Bayan karya Hasbi Ashidiqi, Tafsir al-Furqan karya A Hasan, dan tafsir lainnya

Kata Kunci: Tafsir Nusantara, Mahmud Yunus, Tafsir Qur'an Karim

Abstract

Mahmud Yunus was the first ulama of Nusantara who expand to al-Azhar, Cairo, Egypt. He studied with several leading ulama to study knowledge of the Qur'an and tafsir. When he returned to Indonesia, Mahmud Yunus brought with him the traditions of the Qur'anic interpretation that he had found at al-Azhar, Cairo,

Egypt, then poured them into the Book of Tafsir Qur'an Karim. This research aims to find out the knowledge transmission that was formed between the interpreters of al-Azhar, Egypt and Mahmud Yunus, and the forms of interpretation traditions contained in Mahmud Yunus' Tafsir Qur'an Karim. In order to uncover the ideological transformation of the Nusantara interpretation in this study, the hermeneutic method is used. The research results indicate that there are several tafsir traditions contained in Tafsir Qur'an Karim, including the knowledge tradition of interpretation, where Mahmud Yunus adopted Mustafa al-Maraghi's thoughts while studying at al-Azhar in Cairo, Egypt. Also the tradition of social interpretation where Mahmud Yunus adopted the thoughts of Rasyid Ridha and Abduh. These traditions continue to develop up today, not even a few interpreters interpret the Qur'an with a scientific and social approach, such as Tafsir al-Azhar by Hamka, Tafsir al-Bayan by Hasbi Ashidiqi, Tafsir al-Furqan by A Hasan, and tafsir.

Keyword: *Tafsir of Nusantara, Mahmud Yunus, Tafsir Qur'an Karim*

Latar Belakang

Secara paradigmatis tradisi tafsir di Mesir berkembang lebih pesat dibandingkan dengan tradisi tafsir di Arab Saudi. Ulama tafsir Mesir memiliki paradigma yang berorientasi ilmiah dan orientasi sosial, sedangkan ulama tafsir Arab Saudi lebih berorientasi pada "petunjuk" (*huddan*) semata.¹ Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Howard M. Federspil, "*Popular Indonesian literature of The Qur'an, atau Kajian al-Qur'an di Indonesia Dari M. Yunus Hingga Quraish Shihab*", menyebutkan secara jelas bahwa abad ke-20, merupakan abad pembaharuan tafsir di Indonesia, ditandai dengan munculnya beberapa karya tulis ulama tafsir Nusantara yang memberikan kontribusi besar terhadap pemikiran Islam.²

Islah Gusmian meyakini bahwa karya tafsir ulama Mesir lebih baik dibanding karya tafsir ulama Arab Saudi. Ulama Mesir selalu menghasilkan metodologi yang dikonstruksi seperti, Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Bint al-Syathihī (1913-1998 M), Amīn Khulī (1895-1966 M), Hasan Hanafī (1934 M), dan Nashr Hāmid Abū Zayd (1943-2010 M). Ulama tafsir yang seperti ini sangat sulit mencari padanannya di Arab Saudi.³

¹ Riri Fitria, 'Pemetaan Karya Tafsir Di Arab Saudi', *Mutawatir* 1, no. 2 (9 September 2015): 123, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2011.1.2.123-141>.

² Mana' Khalil Al-Qaṭan, *Mabahit Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Bairut: Dar Fikr, 1979).

³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Depok: Teraju, 2003).

Tradisi tafsir di Nusantara tidak terlepas dari transmisi tradisi tafsir al-Azhar Kairo Mesir.⁴ Transmisi tradisi tafsir terjadi sejak awal abad ke-20 ditandai dengan munculnya karya tafsir ulama Nusantara, yakni *Tafsir Qur'an Karim* Karya Mahmud Yunus. *Tafsir Qur'an Karim* sebagai tafsir pertama yang mengadopsi tradisi tafsir al-Azhar Kairo Mesir.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penulis memfokuskan penelitian ini pada *Tafsir Qur'an Karim* Karya Mahmud Yunus mengenai bagaimana transmisi keilmuan terbentuk di antara ulama tafsir al-Azhar Mesir dengan Mahmud Yunus, dan bagaimana bentuk tradisi tafsir yang terdapat dalam *Tafsir Qur'an Karim* Karya Mahmud Yunus.

Kajian mengenai tafsir Nusantara sebenarnya telah banyak dilakukan oleh para peneliti, di antaranya Studi Al-Qur'an, khususnya penelitian mengenai perkembangan penafsiran di Indonesia, seperti: AH Johns⁵, P. Riddell⁶. Sehingga belum ada yang meneliti tafsir Nusantara secara detail dan signifikan. Namun terlepas dari itu semua, ada beberapa penelitian terdahulu yang dijadikan pijakan untuk membandingkan, melengkapi, dan menentukan posisi penelitian dalam khazanah tafsir Nusantara, di antaranya:

Penelitian J.J.G Jansen menggambarkan tradisi penafsiran al-Qur'an di Mesir dalam karyanya yang berjudul "*The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*" dalam penelitiannya ini Jansen memfokuskan pada tokoh mufasir Mesir yakni Muhammad Abduh.⁷ Penelitian lainnya dilakukan oleh Ahsin Muhammad sekitar awal tahun 1990 berkenaan dengan sejarah penafsiran al-Qur'an di Mesir dan sejarah penafsiran al-Qur'an di Arab Saudi. Dalam studinya Ahsin menganalisis mengenai tradisi penafsiran yang terjadi di Mesir dan Arab Saudi. Dalam temuannya tradisi penafsiran di Mesir secara teoritis jauh lebih maju dibandingkan dengan tradisi penafsiran di Arab Saudi dengan alasan bahwa tradisi penafsiran di Mesir

⁴ Nurudin Zuhdi, *Pasar Raya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

⁵ Anthony H. Johns, 'Islam Di Dunia Melayu: Sebuah Survei Penyelidikan Dengan Beberapa Referensi Kepada Tafsir Alquran', in *Perspektif Islam Asia Tenggara*, ed. Azyumardi Azra (Jakarta: YOI, 1987); Anthony H. Johns, *Tafsir Al-Qur'an Di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal* (Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), 1998).

⁶ Peter G Riddell, *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'an in 17th Century Aceh* (Leiden: Brill, 2017); Majid Daneshgar, Peter G Riddell, and Andrew Rippin, *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation* (London: Routledge, 2016); Peter G. Riddell, *Malay Court Religion, Culture and Language* (Leiden: BRILL, 2017), <https://doi.org/10.1163/9789004341326>; Peter Riddell, 'Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States', *Archipel* 38, no. 1 (1989): 107–24, <https://doi.org/10.3406/arch.1989.2591>.

⁷ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1980).

menitikberatkan pada aspek sosial dan ilmiah, sedangkan tradisi tafsir di Arab Saudi menitikberatkan pada sepek ibadah saja.⁸ Meskipun Ahsin tidak menindaklanjuti penelitian ini mengenai dampak dari tradisi penafsiran di Mesir dan Arab Saudi terhadap tradisi penafsiran di Nusantara.

Khaedar dan Mawardi dengan judul "*Contributions of Mahmud Yunus to The Interpretation of The Quran*" Mahmud Yunus adalah seorang sarjana di bidang Al-Qur'an. Artikel ini dimaksudkan untuk menyoroti kemampuannya dalam menerjemahkan al-Qur'an dan latar belakang penerjemahan al-Qur'an itu. Pendekatannya yang sederhana namun dilengkapi dengan catatan kaki pada terjemahan, pendekatan yang digunakan Mahmud Yunus berbeda dengan yang lainnya. Namun, ia masih mempraktikkan metode terjemahan yang sama seperti metode sarjana lainnya. Analisis menunjukkan bahwa Mahmud Yunus menerapkan delapan metode dalam karyanya terjemah al-Qur'an: Terjemahan satu ayat Al-Quran ke ayat yang lain, terjemahan Al-Qur'an dengan menggunakan hadis, terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pendapat dari sahabat Nabi Muhammad, terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pendapat *tabi'in*, terjemahan ayat-ayat Quran berdasarkan pemikiran logis, terjemahan berdasarkan pada maknanya, penyajian pepatah, dan interpretasi melalui cerita.⁹

Berdasarkan sumber data yang digunakan, maka penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*) sebab itu, metode pengumpulan data dilakukan dengan melacak, membaca, dan menela'ah karya-karya¹⁰ baik dari literatur Bahasa Arab atau Bahasa Indonesia, khususnya karya tafsir Qur'an yang ditulis oleh ulama Nusantara pada abad ke-20. Jika dilihat dari jenis kajian Islam, maka penelitian ini termasuk pada penelitian normatif, sebab yang dijadikan objek penelitian ini adalah sumber ajaran Islam berupa al-Qur'an dan hasil pemikiran ulama tafsir yang berbentuk kitab tafsir.¹¹ Sedangkan jika dilihat dari perspektif analisisnya, maka penelitian ini termasuk pada penelitian jenis kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan sumber dalam bentuk teks¹² yang menghasilkan data deskriptif berupa kata

⁸ Fitria, 'Pemetaan Karya Tafsir Di Arab Saudi'.

⁹ Khadher Ahmad Mawardi and Khairuddin, 'Contributions Of Mahmud Yunus To The Interpretation Of The Quran A Study Of Tafsir Qur'an Karim. (Malaysia: Department of Al-Quran and Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur,)', *Journal Of Research In Islamic Studies* 1, no. 1 (2014).

¹⁰ Beryl Glitz, 'The Focus Group Technique in Library Research: An Introduction', *Bulletin of the Medical Library Association* 85, no. 4 (1997): 385.

¹¹ Ben Jones and Marie Juul Petersen, 'Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development', *Third World Quarterly* 32, no. 7 (August 2011): 1291–1306, <https://doi.org/10.1080/01436597.2011.596747>.

¹² Donald E. Polkinghorne, 'Language and Meaning: Data Collection in Qualitative Research',

(baik berupa lisan dalam penelitian agama, sosial, budaya, filsafat), catatan-catatan yang berhubungan dengan makna, frase, atau simbol-simbol yang menggambarkan atau merepresentasikan seseorang, masyarakat, nilai, pengertian, dan peristiwa-peristiwa dalam kehidupan sosial.¹³

Untuk mengungkap transformasi ideologi tafsir Nusantara dalam kajian ini menggunakan metode hermeneutika. Metode hermeneutika bertujuan untuk mengungkap paradigma yang digunakan mufasir dalam membangun kerangka metodologi tafsir¹⁴, juga melihat hubungan harmonis antara penulis tafsir, pembaca tafsir, dan teks tafsir, serta sosio-historis ketika seorang memahami al-Qur'an.¹⁵ Dengan ini maka dapat diungkap bagaimana tradisi tafsir di Nusantara terbentuk.

Pembahasan

1. Istilah Tafsir Nusantara

Istilah Nusantara yang disandingkan dengan kata tafsir, merupakan istilah yang diadopsi dari istilah "Islam Nusantara". Islam Nusantara dan Islam di Nusantara, kedua istilah tersebut memiliki arti yang berbeda. Islam Nusantara, yakni Islam yang disifati dengan kata Nusantara, dalam istilah lain yakni "Islam Nusantarawi".¹⁶ Sedangkan Islam di Nusantara, kata Nusantara disini dimaknai tempat, tidak memiliki hubungan dengan Islam.¹⁷ Islam Nusantara memposisikan agama dan budaya dalam satu marhalah dan menjembatani antara keduanya.¹⁸ Istilah Islam Nusantara bukanlah wacana

Journal of Counseling Psychology 52, no. 2 (April 2005): 137–45, <https://doi.org/10.1037/0022-0167.52.2.137>.

¹³ W. Lawrence Neuman, *Social Reseach Methods, Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn and Boston, 1996).

¹⁴ Mohammad Jailani and Nurkholis Nurkholis, 'Kajian Pendekatan Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an Perspektif Ulama Muslim Kontemporer', *Quran and Hadith Studies* 10, no. 1 (2021): 93; Sohaib Saeed Bhutta, *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsir of the Qur'an through the Qur'an* (London: SOAS University of London, 2018); M. Ilham Muchtar, 'Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran', *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (20 July 2016): 67, <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i1.414.67-89>.

¹⁵ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneword, 1977).

¹⁶ Tim Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara* (Jakarta: KEMENAG RI, 2018).

¹⁷ Muhammad Guntur Romli, *Islam Kita Islam Nusantara Lima Dasar Nilai Nusantara* (Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016).

¹⁸ Edi Susanto and Karimullah Karimullah, 'Islam Nusantara: Islam Khas Dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal', *Al-Ulum* 16, no. 1 (2017): 56, <https://doi.org/10.30603/au.v16i1.27>.

baru, KH. Said 'Aqil Siradj (1953) ketika pembukaan Munas Alim Ulama NU Tahun 2015, melontarkan wacana mengenai Islam Nusantara.¹⁹

B. Hoesterey, melontarkan kekagumannya kepada konsep Islam Nusantara, *"Seorang antropolog ternama, ia melakukan penelitian di Indonesia, saya merasa bahagia melihat kehidupan umat Islam di Indonesia, yang mungkin tidak bisa di jumpai dinegara yang sama-sama mayoritas Islam, seperti Arab Saudi. Hal ini perlu disaksikan bahkan dicontoh oleh Negara lain."*²⁰

Kiara Formichi pakar sejarah Islam di Indonesia, mengatakan, *"Islam Nusantara memiliki dua pondasi utama yakni budaya dan sejarah Indonesia. Di Indonesia budaya dan Negara mempunyai hubungan yang erat dengan agama Islam, berbeda dengan Negara lainnya, hal ini merupakan salah satu alasan masyarakat Indonesia memeluk agama Islam. Islam Nusantara memiliki kekhasan dalam memahami agama Islam dan berbagai cara untuk berinteraksi dengan agama non-muslim. Untuk saya sebuah pengalaman yang baik dan bisa diambil pelajaran, ketika saya berinteraksi dengan Masyarakat Muslim Indonesia."*²¹

Sedangkan yang dimaksud dengan istilah tafsir Nusantara adalah karya tafsir yang memiliki karakteristik lokal Nusantara atau karya tafsir yang mengadopsi tradisi lokal Nusantara.²² Seperti halnya pengertian Islam Nusantara yakni Islam yang mengadopsi tradisi lokal Indonesia, dengan menggabungkan nilai Islam secara teologis dengan nilai-nilai lokal Indonesia, budaya dan adat istiadat.²³ Adapun yang dimaksud dengan karakteristik dan tradisi lokal adalah sebuah karya yang ditulis oleh orang yang berdiam di Nusantara, juga karya tersebut menggunakan Bahasa lokal atau nasional, serta mengedepankan kearifan lokal.²⁴ Maka tidak bisa dikatakan tafsir Nusantara, jika tafsir tersebut tidak memenuhi kriteria di atas, walaupun karya tersebut ditulis oleh ulama asli Nusantara, tetapi tidak

¹⁹ Romli, *Islam Kita Islam Nusantara Lima Dasar Nilai Nusantara*.

²⁰ James B. Hoesterey, 'Soft Islam: Indonesia's Interfaith Mission for Peace in the Middle East', MEI, 2014, <https://www.mei.edu/publications/soft-islam-indonesias-interfaith-mission-peace-middle-east>.

²¹ Kiara, *Islam in The Making of The Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia. Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde* (Leiden: KITLV Press, 2012).

²² Zuhdi, *Pasar Raya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*.

²³ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara Sanad Dan Jejaring Ulama Santri 1830-1945* (Tangerang Selatan: Yayasan Kompas Indonesia, 2016).

²⁴ Zuhdi, *Pasar Raya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*.

dibuat di Nusantara bahkan tidak menggunakan Bahasa lokal dan tidak mencerminkan kearifan lokal Nusantara. Batasan gugusan kepulauan Nusantara meliputi beberapa wilayah. Membentang dari teluk Benggala ke Samudra Pasifik. Begitupun dengan Semenanjung Melayu merupakan bagian dari Nusantara, yang berhubungan dengan pulau-pulau besar seperti Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, dan Kepulauan Maluku, di Utara pulau-pulau tersebut termasuk juga pulau Jawa, Bali, Lombok, dan Sumbawa.²⁵

Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan istilah tafsir Nusantara adalah karya yang dibuat oleh ulama Nusantara, dan ditulis dengan menggunakan Bahasa lokal dan Bahasa nasional, ditulis dalam rentang waktu abad ke-20. Sedangkan secara geografis pada penelitian ini difokuskan di pulau-pulau yang berada yang termasuk negara Indonesia saat ini. Sedangkan yang dijadikan sebagai fokus kajian tafsir Nusantara yakni *Kitab Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus pada abad ke-20, adapun tafsir-tafsir yang lainnya khususnya yang lahir antara abad ke-19 dan abad ke-20, yang memiliki kesamaan baik dari jaringan keilmuan mufasir, dan tradisi tafsir yang terdapat dalam tafsir Nusantara abad ke-19 dan abad ke-20.

2. Tafsir Qur'an Karim

Mahmud Yunus telah mengadakan usaha awal untuk menerjemahkan Al-Quran ke dalam bahasa Indonesia yang bermula sejak bulan November 1922. Usaha tersebut dilakukan melalui tulisan dalam majalah untuk bacaan orang ramai. Lalu diterbitkan secara berkala melalui beberapa seri dengan menggunakan tulisan Rumi. Namun usaha tersebut terkendala seketika, dan Mahmud Yunus meneruskan tasirnya ketika di Mesir pada tahun 1924 M.²⁶

Pada Bulan Ramadhan Tahun 1354 H. (Desember 1935) Mahmud Yunus memulai kebalikan menerjemahkan Al-Qur'an serta tafsir ayat-ayatnya yang terpenting, yang dinamakan *Tafsir Qur'an Karim*. Dengan serba susah payah di terbitkanlah tafsir itu setiap bulan. Sedangkan dalam menerjemahkan juz 7 s/d 18 di bantu oleh Almarhum H.M.K Bakry. Pada bulan april 1938 tamatlah 30 juz dengan pertolongan Allah dan disiarkan keseluruh Indonesia. Setelah Indonesia merdeka, dengan persetujuan Menteri Agama K.H. Wahid

²⁵ Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2011), <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691145303.001.0001>.

²⁶ Khader Ahmad, 'Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Qur'an: Kajian Terhadap Kitab Tafsir Quran Karim', in *The 2nd Annual International Qur'anic Conference* (Centre of Quranic Research (CQR), 2012), 195–211.

Hasyim, salah seorang penerbit Indonesia hendak menerbitkan Tafsir Quran Karim itu dengan mendapatkan kertas dari menteri agama dan di cetak sebanyak 200.000 eksemplar.²⁷

Tafsir Al-Qur'an Karim merupakan kitab tafsir Nusantara yang ditulis menggunakan metode *ijmāli*. Pengkategorian tersebut berdasarkan beberapa ketentuan yang terdapat dalam Tafsir Al-Qur'an Karim. Tafsir ini ditulis secara singkat (*ijmāli*), tidak mempreteli al-Qur'an secara rinci (*tahlīlī*), hanya terdapat beberapa ayat saja yang ditafsirkan secara mendalam. Tafsir ini ditulis dalam satu jilid, namun sudah mencakup penjelasan secara menyeluruh, dimulai dari surah al-Fatihah sampai dengan surah al-Nass. Lebih rinci dapat dilihat dari contoh penafsiran di bawah ini:

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢

"Sesungguhnya Musa telah datang kepadamu membawa bukti-bukti kebenaran (mukjizat), kemudian kamu jadikan anak sapi (sebagai sembah) sesudah (kepergian)nya, dan sebenarnya kamu adalah orang-orang yang zalim". Tafsirannya: Adapun mu'zijat Nabi Muhammad yang sekarang masih kita lihat dengan mata kepala yakni Al-Qur'an. Sehingga kini tidak bisa juga seorangpun menirunya. Mu'zijat itu menurut keadaan tempat dan masa. Sekarang ini masa ilmu pengetahuan, karang mengarang pidato, fasih lidah. Oleh sebab itu mu'zijat Nabi Muhammad adalah kitab suci Al-Qur'an yang berisi *i'tiqad* dengan cukup alasannya.²⁸

Tampak dari penafsiran di atas, bahwa Mahmud Yunus menjelaskan al-Qur'an secara singkat (*ijmāli*), tidak terdapat pembahasan makna kata secara mendalam, jarang ditemukannya penafsiran yang menggunakan asbab nuzul, tidak begitu banyak memasukkan kisah-kisah, bahkan menolak penggunaan kisah *israiliyat* dalam menafsirkan al-Qur'an. Tafsir ini disusun dengan sangat sederhana, diawali dengan biografi penulis secara singkat, lalu ditulis pendahuluan, selanjutnya ditulis latar belakang, setelah itu langsung penulisan isi dari sebuah tafsir.

Dalam tafsir al-Qur'an Karim karya Mahmud Yunus terdampak corak khusus bahkan dikategorikan sebagai corak sosial dan kemasyarakatan

²⁷ Ṭanṭawī Jawharī, *Al-Jawāhir Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* (Cairo: Mustafā al-Bābī Al-Ḥalabī, 1992).

²⁸ Jawharī.

(*adābi ijtīmā'ī*) dan corak tafsir ilmi. Sebagai mufasir pelopor abad ke-20 M, Mahmud Yunus menuangkan tipologi tafsir sosial dan kemasyarakatan (*adābi ijtīmā'ī*) dan tafsir ilmi di Indonesia. Mahmud Yunus beranggapan bahwa memhamai al-Qur'an dengan ilmu-ilmu pengetahuan umum, sosial, dan ilmu-ilmu modern, merupakan hal yang sangat penting demi keberlanjutan misi al-Qur'an sebab kitab *sohih li kulli zaman wal makan*. Dengan adanya pendekatan seperti itu, maka lahirlah corak tafsir dengan corak sosial dan kemasyarakatan (*adābi ijtīmā'ī*) dan corak ilmi di Indonesia pada awal abad ke-20 M. Corak seperti ini nampaknya dampak dari transmisi tradisi tafsir yang berasal dari al-Azhar Mesir, yang dipelopori oleh ulama tafsir modern yakni Muhammad Abduh dan Rasyīd Ridhā. Dapat dijumpai corak tafsir yang terdapat dalam tafsir al-Qur'an Karim, seperti penafsiran surah di bawah ini:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ۖ يَحْفَظُونَهُ ۗ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ
 حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ عَمَّا هُمْ مِّنْ دُونِهِ ۗ مِنْ
 وَآلٍ

Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Dalam ayat ini dijelaskan, bahwa Allah tidak akan berubah suatu kaum, jika mereka sendiri tidak mengubah budi pekertinya. Umpamanya kaum yang suka berpecah belah dan bermusuhan-musuhan terhadap sesamanya, pasti kaum itu mundur dalam segala-galanya baik dalam pergaulan, ekonomi, dan pemerintahan. Keadaannya itu tidak akan diubah Allah, jika mereka sendiri tidak mengubah budi pekertinya lebih dahulu. Seorang pemalas umpamanya nasibnya menjadi miskin dan hidup dalam kesusahan, nasibnya itu tidak akan di ubah oleh Allah, jika ia sendiri tidak membuang sikap pemalasnya itu.²⁹ Dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, maka terlihatlah ide pembaharuan

²⁹ Jawharī.

beliau yakni, Ajaran Al-Qur'an sesuai dengan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan.

3. Transmisi dan Transformasi Bentuk-Bentuk Tradisi Tafsir

Terdapat beberapa jalur transmisi keilmuan antara Mesir-Nusantara yang berdampak pada corak keilmuan Islam di Indonesia khususnya pada abad ke-20. Jalur tersebut yakni: Pertama, jalur yang digagas oleh para alumni al-Azhar Mesir asal Indonesia. Kedua, masuknya karya-karya ilmiah ulama al-Azhar Mesir ke Indonesia dan terjadinya penerjemahan buku-buku ulama al-Azhar Mesir dalam skala besar, yang dilakukan oleh para alumni, dengan misi membumikan pembaharuan Islam di Indonesia. Ketiga, kedatangan para ulama al-Azhar Mesir ke Indonesia pada acara tertentu, menjadikan momentum untuk berdakwah kepada umat Islam mengajak kepada seluruh umat untuk melakukan pembaharuan terhadap ajaran-ajaran Islam di Indonesia.

Dari beberapa jalur di atas, maka muncullah dampak yang signifikan, seperti lahirnya beberapa gerakan pemurnian yang dipelopori oleh murid-murid Jamāludīn al-Afghālni, Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā. Seperti halnya Mahmud Yunus yang merupakan mufasir pertama Indonesia yang membawa ide-ide pembaharuan Mesir yang bersumber dari Jamāludīn al-Afghālni, Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā ke Indonesia lalu dituangkan ke dalam tafsirnya yang berjudul *Tafsir Qur'an Karim*.³⁰

a. Dinamika Tradisi Penulisan Tafsir Modern di Nusantara

Tafsir Qur'an Karim karya Mahmud Yunus sebagai tafsir pertama yang menggunakan bahasa nasional Indonesia. Penulisannya menuai banyak kritik dari beberapa ulama di Indonesia. Hal itu didasari pada pendapat mayoritas dalam ortodoksi Islam. Ungkapan ulama yang menyebutkan bahwa kegiatan menerjemahkan atau menafsirkan al-Qur'an merupakan kegiatan yang mustahil dilakukan pada saat itu. Kemustahilan dalam menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an berawal dari suatu gagasan ulama yang mengatakan "al-Qur'an sebagai mukjizat tidak dapat diartifisialkan oleh siapapun dan dengan cara apapun" dengan pernyataan seperti itu, maka akan hilang keotentikan al-Qur'an sebagai kitab mukjizat. Bantahan tersebut datang dari ulama Yogyakarta dengan alasan yang sama.

³⁰ Muhammad Syamsu As, *Ulama Pembawa Islam Di Indonesia Dan Sekitarnya* (Jakarta: Lentera, 1999).

Selanjutnya ulama Jatinegara yang menentang terjemah Quran Mahmud Yunus, namun bantahan tersebut disampaikan melalui pemerintahan saat itu, dengan mengirimkan surat kepada Presiden dan Kementerian Agama RI pada tahun 1953, lalu surat bantahan tersebut disampaikan kepada Mahmud Yunus. Bantahan-bantahan tersebut berimplikasi pada percetakan yang enggan mencetak karya Mahmud Yunus tersebut.

Terdapat beberapa alasan terjadinya kontra di antara para ulama di Indonesia mengenai karya Mahmud Yunus menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa latin roman. Pertama, mayoritas ulama Indonesia kala itu menganggap haram hukumnya menerjemahkan atau menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa selain bahasa Arab. Hal ini didasari pada ideologi ulama yang kebanyakan merupakan lulusan dari Haramayn. Kedua, tradisi tulisan latin disamakan dengan tradisi bangsa Eropa atau tradisi orang-orang kafir, sehingga sangat tidak etis ketika tulisan latin dipakai untuk menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an. Ketiga, terdapat unsur politis antara ulama pengguna tulisan pegon Jawa atau Sunda yang ditulis sama dengan tulisan bahasa Arab, yang dipandang lebih cocok daripada tulisan latin. Keempat, kondisi dan konstelasi budaya yang bertepatan dengan persiapan kemerdekaan sehingga melahirkan konvensi nasional yang bertujuan memarginalkan peran kultur intelektual Islam sebagai pengguna huruf Arab-Melayu. Kelima, pemilihan huruf latin dalam tafsir al-Qur'an ditakutkan akan terjadi percampuran antara unsur agama dan politik, sehingga berdampak pada dominasi umat muslim sebagai masyarakat mayoritas dan meminggirkan kaum non-muslim yang minoritas.

Memilih huruf latin dalam membentuk konvensi nasional merupakan hegemoni negara³¹ dalam membentuk bahasa Indonesia serta mengarahkan masyarakat pasca kemerdekaan. Hal ini sejalan dengan gagasan pembaharuan yang disesuaikan dengan aspirasi reformatif Islam. Pemilihan aksara dalam sebuah karya tulis pastinya dipengaruhi oleh ideologi.³² Atas dasar pemikiran ketika di Mesir, Mahmud Yunus yang dipelopori oleh 'Abduh dan Rasyīd Riḍā menjadikan huruf latin sebagai bentuk konvensi nasional, menggambarkan representasi dari pesatnya khazanah kehidupan modern juga mendukung lahirnya ideologi sekuler. Hadirnya huruf latin dalam tradisi

³¹ Hartmut Bobzin, 'Latin Translations of the Koran. A Short Overview', *Der Islam* 70, no. 2 (1993), <https://doi.org/10.1515/islam.1993.70.2.193>.

³² Peter Fawcett and Jeremy Munday, *Ideology in The Routledge Encyclopedia of Translations Studies* (Abingdon: Routledge, 2011).

penulisan di Indonesia, menjadikan semakin meminggirkan peran dan eksistensi Islam tradisional yang konsisten dengan pemakaian huruf Arab Melayu atau Pegon.³³ Sikap resisten selalu hadir bersamaan ketika arus besar hegemoni hadir, yang berdampak pada beberapa kelompok yang mempertahankan eksistensinya serta enggan terbawa arus pemikiran modernitas.

Keterkaitan antara penggunaan huruf latin dengan paradigma penulisan tafsir di Nusantara, menemui titik kulminatif produktifitas penulisan tafsir yang terjadi dalam rentang waktu awal abad ke-20 M. Perkembangan penulisan tafsir dengan aksara latin disebabkan oleh beberapa faktor yang terjadi di Indonesia kala itu. Pertama, kebijakan kolonial belanda mengenai politik makro, yakni politik etis yang terjadi pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 secara signifikan berdampak akan hal tersebut. Dengan kebijakan tersebut menitik beratkan pada kemajuan edukasi bangsa Indonesia, sehingga kaum-kaum terdidik mulai menempati peran penting, begitupun dengan para ulama mulai menulis karya-karyanya mengenai al-Qur'an, salah satunya yakni kitab tafsir. Kedua, penulisan menggunakan huruf latin dapat memudahkan masyarakat dalam mengkonsumsi karya tersebut, juga mendapatkan dukungan dari percetakan untuk menerbitkan karya dengan menggunakan tulisan latin. Ketiga, juga terdapat faktor eksternal yang menyebabkan banyaknya karya tafsir yang lahir pada abad tersebut, dipengaruhi oleh gagasan 'Abduh dan Riḍhā dengan jargonnya "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah". Arus moderasi agama yang memasuki Indonesia berdampak besar pada kemajuan khazanah penulisan tafsir di Indonesia.

Proses romanisasi budaya tulis menulis dengan berbagai bahasa daerah sudah mulai berkurang khususnya dalam tradisi penulisan tafsir al-Qur'an. Maka bahasa Nasional bahasa Indonesia menggeser eksistensi bahasa dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Terdapat perubahan-perubahan yang signifikan dalam penulisan tafsir dari yang asalnya menggunakan Arab pegon lalu berpindah menggunakan tulisan huruf latin. Perubahan tersebut berjalan seiring dengan perubahan intelektual masyarakat. Perubahan tersebut persis terdapat pada segi tata letak tulisan, jika pada karya tafsir klasik masih belum memisahkan antara ayat al-Qur'an, terjemah, dan tafsirannya, maka pada

³³ M. Anwar Syarifuddin and Jauhar Azizy, 'Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia', *Ilmu Ushuluddin* 2, no. 3 (2015), <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/jiu.v2i3.2635>.

periode modern tata letak penulisan tafsir jauh lebih sistematis, pemisahan ruang antara tulisan al-Qur'an, terjemah, dan tafsir, mempermudah bagi pembaca dalam memahami kandungan tafsir al-Qur'an. lebih dari itu tafsir dengan tulisan huruf latin dapat dikonsumsi oleh semua kalangan, berbeda dengan huruf pegon, yang dapat memahaminya hanya sebagian saja, terkhusus bagi orang-orang yang mengenyam pendidikan di pondok pesantren. Mahmud Yunus menimbangankan berbagai faktor tersebut, rasanya penting untuk menulis dan menerbitkan terjemah atau tafsir al-Qur'an dalam tulisan latin bahasa Indonesia, sebagai wujud dari modernisasi agama kala itu.

Dengan demikian transmisi tradisi penulisan tafsir yang berasal dari al-Azhar Mesir, membawa dampak yang signifikan bagi perkembangan penulisan tafsir di Indonesia pada awal abad ke-20. Penggunaan huruf latin dalam penulisan tafsir di Indonesia, setidaknya telah menggeser eksistensi tulisan Arab pegon yang digunakan oleh mufasir Nusantara sejak abad ke-16³⁴ yang diawali dengan kitab *Tafsir Tarjumān al-Mustafid* karya Abdul Rauf al-Singkil lalu disambung dengan *Tafsir Faidh Rāhman* karya Kyai Ṣalīh Dārāt (1820-1903 M) pada abad ke-19. Namun tulisan Arab pegon tidak hilang sepenuhnya, masih terdapat beberapa karya yang menggunakan tulisan pegon sampai saat ini, bahkan terdapat resistensi yang sama pada lembaga pondok pesantren salaf yang masih eksis mempertahankan aksara pegon.

Transmisi tradisi penulisan tafsir dari Mesir ke-Nusantara tidaklah berjalan semulus itu melainkan terdapat beberapa hambatan, sehingga melahirkan konflik yang berkepanjangan, pastinya tantangan dan konflik tersebut bersifat ideologis. Hal tersebut didasari pada sebuah fatwa ulama Indonesia kala itu bahwa "haram hukumnya menterjemahkan al-Qur'an ke dalam aksara latin" seperti halnya yang sudah dijelaskan. Penulisan awal *Tafsir Qur'ān Karīm* karya Mahmud Yunus masih menggunakan aksara Jawi khususnya tiga juz tulisan pertama yang diterbitkan secara terpisah pada tahun 1922 M. Namun seiring dengan pengaruh tradisi tafsir ketika dirinya belajar di Mesir, maka sepulangnya Mahmud Yunus kembali menulis tafsir dari juz pertama sampai dengan juz terakhir dengan menggunakan aksara latin.³⁵

³⁴ Ali Fahrudin, *Nasionalisme Soekarno Dan Konsep Kebangsaan Mufassir Jawa* (Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020).

³⁵ Islah Gusman, 'Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Di Indonesia Era Awal Abad Ke-

Namun Mahmud Yunus terus berusaha supaya karya tafsirnya bisa selesai dan dipublikasikan ke seluruh masyarakat Indonesia saat itu. Kegigihan tersebut berdasarkan pada fatwa yang didapatkannya ketika menempuh pendidikan di Mesir, fatwa tersebut yang menghukumi “boleh” menerjemahkan dan menafsirkan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia. Sehingga karyanya berhasil dicetak dan diterbitkan oleh M Baharta percetakan al-Ma'rifah Bandung, untuk terbitan perdana karya tersebut dicetak sebanyak 200 eksemplar. Terbitnya karya al-Qur'an Mahmud Yunus sebagai karya al-Qur'an perdana di Indonesia yang menggunakan bahasa Indonesia, serta disusun utuh lengkap 30 juz. Meskipun sebelumnya terdapat karya-karya al-Qur'an, namun belum menggunakan bahasa nasional Indonesia. Mahmud Yunus sebagai pelopor mufasir Indonesia, juga menjadi gerbang awal bagi karya-karya al-Qur'an lainnya yang menggunakan bahasa Indonesia.

b. Transformasi Tradisi Tafsir Ilmi Dalam Tafsir Qur'an Karim

Transmisi Tradisi Tafsir Ilmi di Nusantara merupakan simbol mengenai identitas kemajuan tafsir di Nusantara awal abad ke-20. Hal tersebut terjadi karena adanya transmisi keilmuan tradisi tafsir antara Mesir dan Nusantara, yang berlangsung sekitar awal abad ke-20 hingga sekarang ini. Mahmud Yunus menjadi sumbu pertama yang mendeklarasikan pemahaman ayat-ayat sosial kemasyarakatan dan ayat-ayat ilmi dalam al-Qur'an, disebutlah dirinya sebagai tokoh pembaharu tafsir di Indonesia abad ke-20. Para pembaharu mengedepankan aspek sosial dalam menerapkan ide pembaharuan khususnya di Indonesia, karena aspek sosial ini menyangkut kehidupan masyarakat sehari-hari. Supaya masyarakat dapat mengubah pola pikir tradisonal menjadi pola pikir yang rasional dan di sesuaikan dengan zaman. Ketika masyarakat sudah memiliki pola pemikiran modern, maka dengan mudahnya memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmu pengetahuan, yang disebut tafsir ilmi.

Pembaharuan dalam aspek pendidikan pada periode modern didorong oleh kondisi obyektif kemunduran Islam dalam dominasi kekuasaan Barat. Oleh karena itu para pembaharu melakukan usaha secara terus menerus untuk menampilkan Islam atas kebutuhannya. Gambaran kemunduran pendidikan agama Islam ditandai dengan pemahaman yang sempit tentang

20', *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 2 (2015), <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.

ruang lingkup ajaran Islam yaitu terbatas dalam hukum-hukum ibadah yang disampaikan dengan cara menghafal berbagai ibadah tanpa mengetahui maksudnya. Masyarakat Islam dalam masa kelemahan ini, ditandai dengan praktik-praktik di mana lembaga – lembaga pendidikan tidak lagi memenuhi fungsi-fungsinya sebagai pemindah budaya dari satu generasi ke generasi lain. Buku-buku teks tidak lagi dikembangkan dan disesuaikan dengan tuntunan zaman tetapi dihafal di luar kepala. Rasyīd Riḍā dan Muḥammad ‘Abduh berpendapat “hendaknya sebuah pendidikan memiliki tujuan untuk pembentukan manusia yang sempurna jasmani, rohani, dan akal pikiran.³⁶ Seperti penafsiran surah al-Baqarah [2]: 22.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Dialah) yang menjadikan bagimu bumi (sebagai) hamparan dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan (hujan) itu buah-buahan sebagai rezeki untuk kamu. Oleh karena itu, janganlah kamu mengadakan pertandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui (al-Baqarah [2]: 22).

Mahmud Yunus menjelaskan bahwa bumi ini seperti tikar, yang biasanya digunakan untuk duduk, berdiri dan tidur. Begitupun dengan bumi memiliki fungsi yang sama dengan tikar, untuk melewati masa-masa kehidupan. Namun pendapat mengenai beberapa bentuk bumi, hingga saat ini masih jadi perdebatan. Ada yang mengatakan bahwa bumi itu adalah datar seperti halnya tikar yang bisa diduduki. Sesungguhnya bentuk bumi itu bulat, hanya saja memiliki permukaan yang besar, nampaknya seperti dataran yang luas tidak memiliki ujung, sebab bertambah besar suatu bulatan, maka bertambah besar pula suatu datarannya.³⁷

Lanjut pada ayat 29, Mahmud Yunus menjelaskan ayat al-Qur’an masih berkenaan dengan ilmu pengetahuan, dan perintah kepada seluruh umat muslim, khususnya umat muslim Indonesia, supaya bisa memanfaatkan hasil

³⁶ Muhaimin, *Islm Refleksi Pemikiran Rasyīd Riḍā Ridho Dan Tokoh-Tokoh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pustaka Dinamaika, 2000).

³⁷ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur’an Karim, Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah* (Ciputat: PT Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2011).

bumi sebagai sumber kehidupan di dunia. Mencoba untuk menggali sumber daya alam dengan sumber daya manusia yang terdapat di Indonesia.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

ع

Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit.12) Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Baqarah [2]: 29)

Allah telah menjadikan apa-apa yang terdapat di dalam tanah untuk manusia (umat muslim), seperti emas, perak, minyak, batu bara, dan lainnya. Bahkan Mahmud Yunus memberikan isyarat kepada seluruh umat muslim Indonesia, jika sumber daya alam dan sumber daya manusia mumpuni, maka akan berdampak terhadap kemakmuran umat muslim Indonesia. Lanjut menjelaskan mengenai alam yang diciptakan oleh Allah yakni alam yang boleh dilihat dengan mata kepala atau langsung dirasakan oleh salah satu panca indra, seperti alam manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, benda padat, benda cair, gas, maka kelompok ini termasuk pada jenis benda jasmani, dan disebut alam jasmani. Adapun alam yang tidak boleh dilihat dengan mata kepala, namun kita dapat mengetahui bekasnya seperti roh manusia. Roh merupakan makhluk yang tidak bisa dilihat, namun bekasnya kita ketahui, pandai berpikir, merasa senang dan sakit, memiliki kemauan, dan sebagainya. Jika roh sudah berpisah dengan jasad manusia, maka hilang segala rasanya dari badan manusia, maka alam ini disebut alam rohani.³⁸

Ketika Sebagian mengatakan dengan istilah “Bahwa bumi ditahan oleh seekor lambu” maka ini hanya cerita atau dongeng semata yang tidak ada dasar-dasar ilmiah yang dapat mempertanggungjawabkan akan hal tersebut, maka tidak bisa dipercaya, bahkan tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Dalam ayat ini yang sebenarnya terjadi yakni Allah-lah yang menahan langit dan bumi, supaya tidak terjatuh dan tergelincir, dan tidak ada yang sanggup menahan semua itu kecuali Allah semata.

﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾

Sungguh, Musa benar-benar telah datang kepadamu dengan bukti-bukti kebenaran. Kemudian, kamu mengambil (patung) anak sapi (sebagai

³⁸ Yunus.

sembahan) setelah (kepergian)-nya dan kamu (menjadi) orang-orang zalim. (Surah al-Baqarah [2]: 92)

Tafsirannya: Adapun mu'zijat Nabi Muhammad yang sekarang masih kita lihat dengan mata kepala yakni Al-Qur'an. Sehingga kini tidak bisa juga seorangpun menirunya. Mu'zijat itu menurut keadaan tempat dan masa. Sekarang ini masa ilmu pengetahuan, karang mengarang pidato, fasih lidah. Oleh sebab itu mu'zijat Nabi Muhammad adalah kitab suci Al-Qur'an yang berisi *i'tiqad* dengan cukup alasannya.³⁹ Dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, maka terlihatlah ide pembaharuan beliau yakni, Bahwa Al-Qur'an sesuai dengan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan modern.

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

Ayat yang Kami nasakh (batalkan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu? (Surah al-Baqarah [2]: 106)

Tafsirannya: Dahulu telah kita terangkan, bahwa mu'zijat Nabi Musa berlainan dengan mu'zijat Nabi Isa dan Nabi Muhammad. Sebabnya ialah karena berlainan masa dan tempat, oleh sebab itu Allah menerangkan pada ayat 106. Mu'zijat Nabi Muhammad yaitu Al-Qur'an, lebih baik dan sesuai dengan masa sekarang masa ilmu pengetahuan, karang mengarang, fasih pidato. Adapun mu'zijat Nabi Musa yakni tongkat menjadi ular, bersesuaian dengan masa purbakala, masa banyak orang-orang tukang sihir.⁴⁰ Dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, maka terlihatlah ide pembaharuan beliau yakni, Bahwa Al-Qur'an sesuai dengan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan modern.

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَن أَصْحَابِ الْجَنِينِ

Sesungguhnya Kami telah mengutusmu (Nabi Muhammad) dengan hak sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Engkau tidak akan dimintai (pertanggungjawaban) tentang penghuni-penghuni neraka. (Surah al-Baqarah [2]: 219)

³⁹ Yunus.

⁴⁰ Yunus.

Tafsirannya: Dalam ayat 219 teranglah, bahwa arak itu sebenarnya ada manfaatnya, seperti memanaskan tubuh, menghilangkan dukacita, tetapi kemadharatannya lebih besar daripada manfaatnya, karena ia berbahaya kepada kesehatan badan dan pikiran, serta memboroskan uang. Berkata seorang dokter Jerman: “orang yang banyak minum arak, jika umurnya 40 tahun, maka tubuh dan pikiran seperti orang yang berumur 60 tahun”. Dokter-dokter Eropa bersepakat, bahwa bahaya arak lebih besar dari manfaatnya. Seolah-olah mereka sangat sesuai dengan peraturan Al-Qur'an yang telah turun lebih 1300 tahun lamanya.⁴¹ Dari penafsiran Mahmud Yunus di atas, maka terlihatlah ide pembaharuan beliau yakni, “Bahwa Al-Qur'an sesuai dengan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan modern.

Corak ilmi dalam tafsir Nusantara merupakan corak perdana yang terdapat dalam *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus. Corak ilmi merupakan bagian tradisi tafsir yang menjadi gagasan para pembaharu di Mesir seperti Muḥammad 'Abduh, Rasyīd Riḍā, dan murid-murid lainnya yang diterima oleh Mahmud Yunus ketika belajar di Mesir, kemudian tradisi tersebut dibawa ke Indonesia lalu di Implementasikan ke dalam sebuah tafsir. Transmisi tradisi tafsir ilmu didapatkan baik secara bertemu langsung Mahmud Yunus dengan para tokoh pembaharu, juga Mahmud Yunus dipengaruhi oleh bacaan dalam Majalah al-Manār, transmisi tersebut berlangsung sejak tahun 1924 M. hingga 1930 M.

Oleh sebab itu aspek ilmu pengetahuan menjadi salah satu agenda para tokoh pembaharu, seperti Mahmud Yunus, Ahmad Dahlan, Harun Nasution, dan Nukholis Majdid, dalam bukunya Abudin Nata, tokoh-tokoh tersebut dimasukkan sebagai tokoh-tokoh pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia. Para pembaharu mengakui betapa pentingnya pendidikan untuk membangun dan membina generasi yang lebih muda. Perubahan dalam pemikiran dan ide-ide tentulah akan mempunyai arti yang besar dan lama bertahan, apabila perubahan-perubahan mendapat tempat dalam kalangan generasi muda.⁴² Mahmud Yunus memiliki tujuan dalam meletakkan corak ilmi terhadap tafsir al-Qur'an. Mahmud Yunus meyakini bahwa al-Qur'an dan ilmu pengetahuan memiliki hubungan yang harmonis, seperti halnya hubungan antara sumber pokok ajaran Islam dengan perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi identitas pemikiran umat modernitas.

⁴¹ Yunus.

⁴² Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980).

Elemen corak tafsir ilmi dalam *Tafsir Qur'ān Karīm* jelas terpengaruh oleh gagasan pembaharuan Muṣṭafā al-Marāghī dalam *Tafsir al-Maraghī*. *Tafsir Qur'ān Karīm* dan *Tafsir al-Marāghī* keduanya memiliki hubungan yang harmonis, khususnya dalam paradigma tradisi tafsir ilmi. Hubungan ideologi antara kedua tokoh, terjalin ketika Mahmud Yunus menjadi mahasiswa Universitas al-Azhar Kairo Mesir. Pada saat itu Universitas al-Azhar Kairo Mesir dipimpin oleh Syaikh Azhar Aḥmad al-Muṣṭafā ibn Muṣṭafā al-Marāghī (1298-1364 H/1881-1945 M),⁴³ dirinya menjabat sebagai Syaikh Azhar pada tahun 1928 M. pada tahun tersebut, Mahmud Yunus masih berstatus sebagai mahasiswa Universitas al-Azhar Mesir, sebelum dirinya lulus pada tahun 1929 M. Muṣṭafā al-Marāghī dikenal sebagai mufasir kontemporer yang disegani atas karya tafsirnya, seperti halnya *Tafsir al-Marāghī*.⁴⁴ Maka dapat dipastikan, pada saat itu Muṣṭafā al-Marāghī memberikan dampak yang signifikan terhadap perkembangan tradisi tafsir di al-Azhar Kairo. Sehingga tradisi tersebut banyak diadopsi oleh beberap mahasiswa al-Azhar untuk menjadikan *Tafsir al-Marāghī* sebagai *role model* tafsir era kontemporer. Tradisi tafsir yang digagas oleh Muṣṭafā al-Marāghī merupakan tradisi tafsir yang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh pembaharu dunia seperti Jamaluddin al-Afghani, Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā. Bahkan sebagai tanda apresiasi capaian prestasi dari seorang guru, Muḥammad 'Abduh memberikan penghargaan kepada Syaikh Mustafa al-Marāghī, setelah dinobatkan sebagai lulusan terbaik Universitas al-Azhar Mesir. Maka dengan mudahnya untuk menemukan ide-ide pembaharuan Muḥammad 'Abduh dalam penafsiran Syaikh Mustafa al-Marāghī.⁴⁵

Salah satu tradisi yang digagas olehnya yakni tradisi tafsir ilmi. Corak ilmiah ini juga terinspirasi dalam *Tafsīr Jawāhir* dengan gagasan pembaharu dalam merasionalisasikan ayat-ayat al-Qur'an lalu dihubungkan dengan kemajuan teknologi serta perkembangan ilmu pengetahuan. Mahmud Yunus juga mengadopsi pemikiran tafsir ilmi yang bersumber dari *Tafsīr Jawāhir* karya Ṭanṭawi Jawharī.⁴⁶ Dengan lahirnya corak ilmi yang digagas oleh Mahmud Yunus, menjadikan model pertama dalam tafsir Nusantara lalu

⁴³ Adil Nuwahid, *Mu'jam Al-Mufassir Īn Min Ṣadr Al-Isl Ām Hatta Al-'Asr Al-Ḥāḍir* (Bairut: Muasasah al-Nuwaihid al-Syaqafiyah, 1988).

⁴⁴ Abdullah Salamah Nasr, *Al-Azhar Al-Syarif Fi Dhawi Sirati a'lamihī Al-Ajilla* (al-Qahirah: Maktabah al-Iman lil taba'ah wa al-nashr al-tawzi, 2009).

⁴⁵ Abdullāh Muṣṭafā Al-Marāghī, *Al-Faṭḥ Al-Mubīn Fī Ṭabaqāt Al-Uṣūliyyīn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1934).

⁴⁶ Jawharī, *Al-Jawāhir Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*.

diikuti oleh mufasir lainnya, seperti A. Hasan dalam tafsir al-Furqan, Hasbi Ash-Shidiky dalam Tafsir al-Nur, Hamka dalam Tafsir al-Azhar dan masih banyak tafsir-tafsir yang lainnya. Terdapat beberapa karakteristik yang digunakan Mahmud Yunus dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan di antaranya:

1. Mahmud Yunus menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang disesuaikan dengan perspektif teori ilmiah modern
2. Mahmud Yunus berusaha meneguhkan mukjizat al-Qur'an dengan penemuan dan perkembangan ilmu ilmiah modern untuk memperlihatkan ketinggian nilai-nilai ajaran agama Islam
3. Mahmud Yunus menafsirkan ayat-ayat mengenai ilmu pengetahuan yang disesuaikan dengan fenomena zaman saat itu
4. Transformasi Tradisi Tafsir Sosial Kemasyarakatan Dalam Tafsir Qur'an Karim

c. *Transformasi Tradisi Tafsir Sosial Kemasyarakatan Dalam Tafsir Qur'an Karim*

Transmisi tradisi pemikiran yang diadopsi oleh Mahmud Yunus mengenai tradisi tafsir yang terdapat di al-Azhar Mesir yakni, takwil al-Qur'an. Mahmud Yunus berupaya dalam menafsirkan al-Qur'an disesuaikan dengan cara berfikir manusia modern. Pemahaman tersebut diadopsi oleh dirinya dari tokoh pembaharu Mesir kala itu yakni Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā. Abduh menggunakan *ta'wil* rasional dalam memahami beberapa ayat al-Qur'an, tentunya ayat-ayat yang sukar dipahami secara *zāhir*. Penggunaan *ta'wil* rasional dalam memahami ayat al-Qur'an, rasanya selaras dengan pemikiran manusia modern. Hal ini dapat dilihat ketika Mahmud Yunus menafsirkan ayat-ayat mengenai ayat-ayat yang berkenaan dengan social kemasyarakatan, dalam penafsirannya Mahmud Yunus mencoba menerapkan *ta'wil* rasionalnya Abduh, dengan mencoba merasionalkan kehidupan masyarakat zaman sekarang. Dengan tujuan untuk menyakinkan kepada umat manusia khususnya yang hidup pada zaman modern ini, bahwasanya kandungan ayat suci al-Qur'an tidak bertentangan dengan zaman, sebagaimana misinya *ṣaḥīh li kulli zamān wal makān*. Sebagaimana beberapa contoh penafsiran di bawah ini:

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Orang-orang (munafik) yang mencela orang-orang beriman yang memberikan sedekah dengan sukarela, (mencela) orang-orang yang tidak mendapatkan (untuk disedekahkan) selain kesanggupannya, lalu mereka mengejeknya. Maka, Allah mengejek mereka dan bagi mereka azab yang sangat pedih (al-Taubah [9]: 79).

Penafsiran ayat di atas, orang-orang munafik itu mencaci orang-orang mukmin yang bersedekah dengan sedekah yang banyak dan dengan sekedar tenaganya. Lalu mereka memperolok-olokan orang mukmin dan nanti Allah memperolok mereka itu setimpal dengan kesalahannya, dan bagi mereka azab yang pedih. Sebab turunnya ayat ini, ialah bahwa Nabi Muhammad menganjurkan supaya sahabat-sahabatnya bersedekah untuk keperluan sabilillah, maka datang Abu Bakar, Umar dan Usman memberikan sedekah dengan amat banyak, begitu juga Abdul Rahman bin Auf memberikan sedekah 4000, seraya katanya kepada nabi Muhammad: Ya Rasulullah, saya mempunyai harta 8000, sekarang saya sedekahkan seperduanya dan saya pegang seperduanya. Berkata Nabi Muhammad Allah memberi berkat harta yang engkau pegang dan harta yang engkau sedekahkan itu. Kemudian datang Abu 'Aqil memberikan sedekah hanya sesukat (segantang) kurma. Lalu berkata orang munafik mencaci orang mukmin yang bersedekah itu, katanya: orang-orang yang bersedekah banyak itu karena ria semata-mata (hendak dipuji orang) dan Allah Maha Kaya dari sedekah Abu 'Aqil yang hanya sesukat kurma itu. Maka turunlah ayat ini. Begitulah sikapnya orang-orang munafik itu, orang bersedekah banyak dicaci, orang yang bersedekah sedikit sekedar tenaganya pun tak luput dari caciannya. Allah tidak akan mengampuni dosa mereka itu, meskipun engkau Muhammad meminta ampunkan mereka 70 kali atau lebih, niscaya Allah tidak juga akan mengampuni dosa mereka.⁴⁷

Dalam penafsiran Mahmud Yunus di atas nampak aspek sosial yang diangkat dari pemahamannya itu. Dalam sebuah ungkapan orang Minangkabau "lancar dikaji karena disebut, pasar jalan karena diturut" dengan. Istilah tersebut Mahmud Yunus mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan bahasa-bahasa khas orang Minangkabau. Hal ini bertujuan untuk menyampaikan nilai sosial yang terdapat dalam tafsir tersebut. Hal tersebut guna mempermudah dakwah Islamiyah untuk disampaikan kepada masyarakat sekitar. Juga Mahmud Yunus ketika memahami ayat di atas,

⁴⁷ Yunus, *Tafsir Qur'an Karim, Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah*.

dipahami melalui *asbab nuzul* ayat untuk menemukan makna dan tujuan dari ayat itu. Suatu perintah supaya tidak membedakan hal ihwal ibadah seseorang atau perbuatan baik seseorang. Mahmud Yunus berpesan supaya melihat seseorang bukan dari bentuk *dzahir* ibadah yang dilakukan, melainkan lihat ibadah *bathin* atau niat ikhlas dari seseorang ketika beribadah. Tidak melihat besar atau kecil sedekah yang dikeluarkan, tidak melihat banyak atau sedikit rakaat shalat yang dikerjakan, dan tidak melihat sehitam apa jidat seseorang yang digunakan untuk bersujud kepada Allah.

وَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ۖ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

Berikanlah kepada kerabat dekat haknya, (juga kepada) orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. Janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. (QS. al-Isra [17]: 26)

Hendaklah engkau berikan kepada karib kerabatmu haknya masing-masing, umpamanya orang tua wajib memberi nafkah kepada anak-anaknya dan istrinya, karena nafkah itu hak mereka, yang wajib dibayarkan kepadanya. Tetapi beribu sayang orang tua di negeri kita, lebih-lebih di Minangkabau tidak ada membayarkannya kepada anak-anaknya, apalagi jika ia telah bercerai dengan ibu anaknya itu. Inilah suatu dosa besar di negeri kita, yang wajib kita bersama-sama membasminya, karena hal itu merusak masyarakat umum. Bukan sedikit anak-anak yang terlantar dan teraniaya, karena ditinggalkan orang tuanya bertahun-tahun lamanya dengan tidak diberikan nafkah sedikitpun, seolah-olah anak-anak itu telah menjadi yatim piatu, sedang orang tuanya masih hidup. Insyaflah hai orang yang mempunyai anak! Begitulah juga hendaklah memberi derma sedekah kepada fakir miskin dan orang musafir (orang berjalan, mengembara). Tetapi janganlah kamu sampai mubazir (membuang-buang harta atau membelanjakannya kepada yang tidak berguna).⁴⁸

Penafsiran di atas nampaknya Mahmud Yunus menggambarkan keadaan masyarakat Minangkabau. Sebagaimana dirinya memperlihatkan aspek sosial dalam tafsirnya dengan cara menonjolkan nilai-nilai sosial melalui adat dan tradisi sosial budaya, khususnya yang terdapat di Minangkabau. Di mana dirinya menjadikan adat-adat atau kebiasaan masyarakat Minangkabau sebagai salah satu sumber dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebagaimana karakteristik para ulama kontemporer ketika memahami ayat al-Qur'an

⁴⁸ Yunus.

berangkat dari realitas masyarakat lalu dicarikan solusi dari ayat-ayat al-Qur'an. Maka dirinya tidak segan-segan untuk mengharamkan dan membantah adat istiadat yang sudah mengakar di kalangan masyarakat Minangkabau, walaupun hal itu warisan dari leluhur, tapi bertentangan dengan syari'at Islam, maka sudah saatnya dilakukan pembaharuan tradisi-tradisi seperti itu, khususnya yang bertentangan dengan agama Islam menuju tradisi yang berlandaskan pada al-Qur'an, seperti tradisi orang tua yang enggan menafkahi anaknya, seperti orang tua yang sudah bercerai. Pendekatan sosial budaya yang dilakukan oleh Mahmud Yunus, merupakan suatu cara berdakwah yang dengan mudah bisa dipahami oleh masyarakat Minangkabau. sebagaimana jargon dirinya yakni "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Nampaknya hal ini merupakan dampak dari transmisi tradisi tafsir dari al-Azhar Mesir ke Nusantara, sehingga terjadi transformasi tradisi lama tafsir kepada tradisi yang baru yang dianggap sebagai sebuah pembaharuan tafsir al-Qur'an di Nusantara.

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ فَوَقَّأَيْدِهِمْ ۖ فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ۙ

Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad), (pada hakikatnya) mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan692) Allah di atas tangan mereka. Oleh sebab itu, siapa yang melanggar janji (setia itu), maka sesungguhnya (akibat buruk dari) pelanggaran itu hanya akan menimpa dirinya sendiri. Siapa yang menepati janjinya kepada Allah, maka Dia akan menganugerahinya pahala yang besar (al-fath [48]: 10).

Orang-orang yang bersetia teguh terhadap Nabi Muhammad (yakni bahwa mereka akan menolongnya dan mempertahankan agama yang di bawanya dengan harta dan jiwa), maka sebenarnya mereka bersetia dengan Allah, karena Nabi Muhammad itu hanya semata-mata utusan-Nya. Mereka berjabat tangan dengan Nabi Muhammad, sebagai menguatkan setia itu, maka seolah-olah tangan Nabi Muhammad yang di atas tangan mereka itu, ialah tangan Allah. Allah Maha Suci dari tangan seperti manusia. Sebab itu adalah maksudnya, bahwa bersetia dengan Nabi Muhammad itu ialah seperti bersetia dengan Allah. Oleh sebab itu wajiblah mereka menepati setia itu dengan sepenuh-penuhnya.

Kita orang Islam sekarang sebenarnya telah bersetia pula dengan Allah, yaitu dengan mengucapkan *asyhadu 'ala ilāha ilāllāh, wa anna Muhammada*

Rasūlullāh (saya mengakui, bahwa tidak ada Tuhan, melainkan Allah dan Muhammad itu rasullNya). Sebab wajib kita menempati setia kita itu, yaitu dengan menuruti peraturan yang telah termaktub dalam al-Qur'an ini. Hal ini tidak ubahnya dengan seseorang yang masuk pada suatu perkumpulan, maka seolah-olah ia telah bersetia untuk menurut peraturan perkumpulan itu. Maka begitupula kita masuk agama Islam, berarti kita bersetia akan mengikuti peraturannya. Oleh sebab itu wajiblah kita mengetahui peraturan apa saja yang termaktub dalam al-Qur'an ini, supaya kita dapat mengikutinya dan menyempurnakan setia kita itu. Orang-orang Islam yang tidak mengetahui isi al-Qur'an ini sama halnya dengan orang yang masuk ke dalam suatu perkumpulan tanpa mengetahui peraturannya. Sebab itu jika tuan-tuan pembaca merasa berat membaca al-Qur'an dari awal sampai tamat, maka sekurang-kurangnya, hendaklah tuan-tuan baca "kesimpulan ini Qur'an yang kita muatkan bersama-sama tafsir ini.⁴⁹

Terlihat dari beberapa penafsiran Mahmud Yunus di atas bahwasannya ketika Mahmud Yunus menafsirkan al-Qur'an khususnya ayat-ayat yang berafiliasi dengan sosial kemasyarakatan, maka terdapat beberapa kaidah yang digunakan di antaranya:

1. Menjadikan adat istiadat masyarakat setempat sebagai sumber penafsiran al-Qur'an.
2. Mengharamkan tradisi-tradisi masyarakat yang dianggap bertentangan dengan syariat Islam.
3. Realitas masyarakat menjadi tolak ukur dalam menafsirkan al-Qur'an.

Sehingga menurut dirinya dengan menafsirkan al-Qur'an seperti itu, maka akan dengan mudah masyarakat memahami penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, jika disesuaikan dengan fakta realitas masyarakat. Tradisi seperti dilakukan bukan hanya pada ayat-ayat yang berafiliasi dengan sosial saja namun pada ayat-ayat tauhid pun seperti itu.

Kesimpulan

Bentuk tradisi tafsir Nusantara merupakan dampak dari transmisi ulama tafsir yang berporos pada al-Azhar Kairo Mesir, lalu berkembang di Nusantara. Oleh karenanya lahir istilah tradisi tafsir Nusantara, dan tradisi tafsir al-Azhar Mesir. Tradisi tafsir madzhab Mesir dipelopori oleh Mahmud

⁴⁹ Yunus.

Yunus yang selanjutnya dituangkan dalam karyanya yang berjudul *Tafsir Qur'an Karim*. Adapun tradisi yang terdapat dalam *Tafsir Qur'an Karim*, diantaranya: Tradisi Tradisi tafsir yang beraviliasi dengan ilmu pengetahuan, dan Tradisi tafsir yang beraviliasi dengan sosial kemasyarakatan.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Khader. 'Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Qur'an: Kajian Terhadap Kitab Tafsir Quran Karim'. In *The 2nd Annual International Qur'anic Conference*, 195–211. Centre of Quranic Research (CQR), 2012.
- Al-Marāghī, Abdullah Muṣṭafā. *Al-Faṭḥ Al-Mubīn Fī Ṭabaqāt Al-Uṣūliyyīn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1934.
- Al-Qaṭan, Mana' Khalil. *Mabaḥiṭ Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Bairut: Dar Fikr, 1979.
- Bhutta, Sohaib Saeed. *Intraquranic Hermeneutics: Theories and Methods in Tafsir of the Qur'an through the Qur'an*. London: SOAS University of London, 2018.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara Sanad Dan Jejaring Ulama Santri 1830-1945*. Tangerang Selatan: Yayasan Kompas Indoensia, 2016.
- Bobzin, Hartmut. 'Latin Translations of the Koran. A Short Overview'. *Der Islam* 70, no. 2 (1993). <https://doi.org/10.1515/islam.1993.70.2.193>.
- Daneshgar, Majid, Peter G Riddell, and Andrew Rippin. *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. London: Routledge, 2016.
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneword, 1977.
- Fahrudin, Ali. *Nasionalisme Soekarno Dan Konsep Kebangsaan Mufassir Jawa*. Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020.
- Fawcett, Peter, and Jeremy Munday. *Ideology in The Routledge Encyclopedia of Translations Studies*. Abingdon: Routledge, 2011.
- Fitria, Riri. 'Pemetaan Karya Tafsir Di Arab Saudi'. *Mutawatir* 1, no. 2 (9 September 2015): 123. <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2011.1.2.123-141>.
- G. Riddell, Peter. *Malay Court Religion, Culture and Language*. Leiden: BRILL, 2017. <https://doi.org/10.1163/9789004341326>.
- Glitz, Beryl. 'The Focus Group Technique in Library Research: An Introduction'. *Bulletin of the Medical Library Association* 85, no. 4 (1997): 385.

Gusmian, Islah. 'Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Di Indonesia Era Awal Abad Ke-20'. *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 5, no. 2 (2015). <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/mutawatir.2015.5.2.223-247>.

———. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Depok: Teraju, 2003.

Hoesterey, James B. 'Soft Islam: Indonesia's Interfaith Mission for Peace in the Middle East'. MEI, 2014. <https://www.mei.edu/publications/soft-islam-indonesias-interfaith-mission-peace-middle-east>.

J.J.G. Jansen. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill, 1980.

Jailani, Mohammad, and Nurkholis Nurkholis. 'Kajian Pendekatan Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an Perspektif Ulama Muslim Kontemporer'. *Quran and Hadith Studies* 10, no. 1 (2021): 93.

Jawharī, Ṭanṭawī. *Al-Jawāhir Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*. Cairo: Mustafā al-Bābī Al-Ḥalabī, 1992.

Johns, Anthony H. 'Islam Di Dunia Melayu: Sebuah Survei Penyelidikan Dengan Beberapa Referensi Kepada Tafsir Alquran'. In *Perspektif Islam Asia Tenggara*, edited by Azyumardi Azra. Jakarta: YOI, 1987.

———. *Tafsir Al-Qur'an Di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal*. Jakarta: Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), 1998.

Jones, Ben, and Marie Juul Petersen. 'Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development'. *Third World Quarterly* 32, no. 7 (August 2011): 1291–1306. <https://doi.org/10.1080/01436597.2011.596747>.

Kiara. *Islam in The Making of The Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia. Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde*. Leiden: KITLV Press, 2012.

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2011. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691145303.001.0001>.

Mawardi, Khadher Ahmad, and Khairuddin. 'Contributions Of Mahmud Yunus To The Interpretation Of The Quran A Study Of Tafsir Qur'an Karim. (Malaysia: Department of Al-Quran and Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur.)'. *Journal Of Research In Islamic Studies* 1, no. 1 (2014).

- Muchtar, M. Ilham. 'Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran'. *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 13, no. 1 (20 July 2016): 67. <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i1.414.67-89>.
- Muhaimin. *Islm Refleksi Pemikiran Rasyīd Ridā Ridho Dan Tokoh-Tokoh Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pustaka Dinamaika, 2000.
- Nasr, Abdullah Salamah. *Al-Azhar Al-Syarif Fi Dhawi Sirati a'lamihi Al-Ajilla*. al-Qahirah: Maktabah al-Iman lil taba'ah wa al-nashr al-tawzi, 2009.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Reseach Methods, Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Boston, 1996.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Nuwahid, Adil. *Mu'jam Al-Mufasssir Īn Min Ṣadr Al-Isl Ām Hatta Al-'Asr Al-Ḥādir*. Bairut: Muasasah al-Nuwaihid al Syaqaifiyyah, 1988.
- Polkinghorne, Donald E. 'Language and Meaning: Data Collection in Qualitative Research'. *Journal of Counseling Psychology* 52, no. 2 (April 2005): 137-45. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.52.2.137>.
- Riddell, Peter. 'Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States'. *Archipel* 38, no. 1 (1989): 107-24. <https://doi.org/10.3406/arch.1989.2591>.
- Riddell, Peter G. *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qur'ān in 17th Century Aceh*. Leiden: Brill, 2017.
- Romli, Muhammad Guntur. *Islam Kita Islam Nusantara Lima Dasar Nilai Nusantara*. Tangerang Selatan: Ciputat School, 2016.
- Susanto, Edi, and Karimullah Karimullah. 'Islam Nusantara: Islam Khas Dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal'. *Al-Ulum* 16, no. 1 (2017): 56. <https://doi.org/10.30603/au.v16i1.27>.
- Syamsu As, Muhammad. *Ulama Pembawa Islam Di Indonesia Dan Sekitarnya*. Jakarta: Lentera, 1999.
- Syarifuddin, M. Anwar, and Jauhar Azizy. 'Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir Al-Qur'an Indonesia'. *Ilmu Ushuluddin* 2, no. 3 (2015). <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/jiu.v2i3.2635>.
- Tim Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kementerian Agama RI. *Ensiklopedi Islam Nusantara*. Jakarta: KEMENAG RI, 2018.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim, Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah*. Ciputat: PT Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2011.

Zuhdi, Nurudin. *Pasar Raya Tafsir Indonesia Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

The Practice of Interfaith Tolerance Values in Schools

Rahmah Dalilah

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
e-mail: rahmahdalilah@gmail.com

Zeed Hamdy Rukman

Universitas Rochester New York, United States
e-mail : zeedhamdy21@gmail.com

Ibrahim Nur A

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
e-mail : ibrahimnura@uinsgd.ac.id

Abstrak

Tujuan penelitian untuk mengetahui praktik toleransi yang diterapkan oleh guru dan siswa di sekolah. Untuk meninjau serta melihat praktik toleransi yang dilakukan oleh guru dan siswa dalam bersosialisasi sehari-hari di lingkungan sekolah pluralis, serta mengetahui cara penyelesaian konflik yang terjadi di sekolah yang pluralis. Jenis penelitian yang digunakan yaitu kualitatif. Pendekatan yang dipakai ialah sosiologi agama dengan metode emis-etik. Teknik pengumpulan data melalui observasi dan interview (wawancara). Hasil penelitian menunjukkan, bahwa, pertama, toleransi telah mengajarkan nilai-nilai positif dalam tata cara untuk menghargai terhadap orang yang mempunyai latar belakang yang berbeda. Kedua, adanya berbagai acara keagamaan dapat memunculkan sikap serta nilai-nilai toleransi antar guru dan juga siswa. Ketiga, setiap permasalahan yang terjadi harus ada mediator untuk melerai serta membereskan masalah yang terjadi, sehingga konflik dapat diselesaikan secara baik dan kembali menjunjung tinggi sikap pluralis.

Kata Kunci: *Toleransi; Multikultural; Harmoni.*

Abstract

This research explores the tolerance practices teachers and students in schools apply. It aims to analyze the tolerance practices by teachers and students in daily life in a pluralist school environment and find out how to resolve conflicts in pluralist schools. The research uses the qualitative method. The used

approach is the sociology of religion with the emic-ethical method. The data collection techniques are observation and interviews. The results show: first, tolerance has taught positive values to respect people with different backgrounds. Second, various religious activities can bring out attitudes and values of tolerance between teachers and students. Third, for any problems, there must be a mediator to intervene and resolve the problems that occur so that conflicts can be resolved properly and back to upholding a pluralist attitude.

Keyword: *Tolerance; Multicultural; Harmony.*

Introduction

The educational sphere is hence considered to get exposed to intolerance and radicalism. Based on a 2016 study conducted by the Center for the Study of Islam and Society (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, PPIM) UIN Jakarta, many Islamic religious education textbooks in schools contain content that promotes intolerance, extremism, and violence. Those are in the form of explanatory text, which tends to condemn religious practices or opposing views.¹ This finding leads to Muslims having negative attitudes toward adherents of other religions, even though Islam respects everyone and provides religious freedom.

The results of the PPIM UIN Jakarta study in 2021 reinforced the similar finding that students tend to be more intolerant/very intolerant with different Muslim groups (51.1%) than with adherents of other religions (34.3%).² Other findings show that 48 percent of Muslim students do not want to live alongside non-Muslims. The decision was a result of the Islamic religious education they received.³ These results indicate that Islamic religious education does not promote tolerance because the material focuses on faith, piety, and worship at 63.47 percent, noble character and morals at 31.36 percent, *ukhuwah Islamiyah* (Islamic brotherhood) at 3.82 percent, and the glory of Islam at 1.34 percent. Only 12.96% of the content pertains to others' moral and ethical standards.⁴

¹PPIM, *Diseminasi Paham Eksklusif Dalam Buku Ajar SD Sampai SMA* (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2016).

²Yunita Faella Nisa et al., *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan*, ed. Didin Syafruddin and Ismatu Ropi (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2018).

³PPIM, *Api Dalam Sekam: Keberagaman Generasi Z* (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2018).

⁴PPIM.

The reality of a pluralistic society creates the potential for intolerance and even leads to conflict.⁵ This potential can be minimized or even eliminated through awareness of the existence of various religions in society.⁶ The increasing collective awareness will enable the realization of attitudes and perspectives that are mutually tolerant and see diversity as an ally that must be meaningful rather than an enemy that must be fought.⁷ This awareness must be instilled early, especially in the educational environment.⁸ The educational environment to initiate this awareness is the elementary school level.

Instilling and practicing tolerant values in an educational environment is one step to encouraging increasing tolerant awareness.⁹ Educational environments can sow seeds of tolerance, establish harmony in life, and prevent intolerance between the realities of cultural diversity.¹⁰ Intolerance

⁵Elma Haryani, "Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat," *Harmoni* 18, no. 1 (2019): 73–90; Yonatan Alex Arifianto, "Peran Gembala Menanamkan Nilai Kerukunan Dalam Masyarakat Majemuk," *Voice of HAMI: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen* 3, no. 1 (2020): 1–13; Waterman Sulistyana Bargawa, Eko Kurniawan Wibowo, and Muhammad Tri Aditya, "Tolerance in A Plural Society: Revealing The Humility of The Sampetan Village Community," *Social, Humanities, and Educational Studies (SHEs): Conference Series* 4, no. 4 (April 2021): 194, <https://doi.org/10.20961/shes.v4i4.50611>; Peter L Berger, *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies* (London: Routledge, 2018).

⁶R Ardi, "Religious Schema and Tolerance towards Alienated Groups in Indonesia," *Heliyon* 7, no. 7 (2021), <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07603>.

⁷J Menchik, *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism, Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*, 2016, <https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446>.

⁸Ana Luísa Oliveira and Maria Helena Ançã, "'I Speak Five Languages': Fostering Plurilingual Competence through Language Awareness," *Language Awareness* 18, no. 3–4 (October 2009): 403–21, <https://doi.org/10.1080/09658410903197355>; Jennifer Sanders, Kris Foyil, and Jennifer M. Graff, "Conveying a Stance of Religious Pluralism in Children's Literature," *Children's Literature in Education* 41, no. 2 (June 2010): 168–88, <https://doi.org/10.1007/s10583-010-9102-3>; Bradford A. Anderson, Gareth Byrne, and Sandra Cullen, "Religious Pluralism, Education, and Citizenship in Ireland," in *Islam, Religions, and Pluralism in Europe* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016), 161–72, https://doi.org/10.1007/978-3-658-12962-0_12.

⁹A F N Ainna, "Multicultural Education and Student Tolerance at Islamic Senior High School in Bali, Indonesia," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 9, no. 11 (2019): 77–88.

¹⁰Carol Ferrara, "Religious Tolerance and Understanding in the French Education

must be eradicated from education because extremism and violence have infiltrated the school environment in many ways, especially through the theme of Islamic religious education.¹¹

This study provides a different perspective on the problem of tolerance in schools at both ideas and practices, especially at the elementary school level. The researcher focuses on the practice of the values of interfaith tolerance carried out by teachers and students of Pengampon 1 Public Elementary School. The researcher chooses this school because it is one of the schools that uphold plurality. This school applies tolerance and mutual respect among people of different religions. Both students and teachers interact with friends of different beliefs there. They can make good friends. In addition, the teachers' good actions so students can increase tolerance values are why the author is interested in doing this research.

In the study of instilling the tolerance values for interfaith harmony at Pengampon 1 Public Elementary School, the researcher used the Sociology of Religion approach, which is emic-ethical.¹² In terms, emic refers to the views of the people being studied (native's viewpoint), whereas *ethics* refers to the researcher's view (scientist's viewpoint). In the frame of *emic-ethical*, researchers conducted data collection in this study directly through library research and field research.

Data collection techniques in this study also used observation and interviews. Observations aim to collect information about practicing religious tolerance values, religious behavior, and interactions among fellow students or between students and teachers at Pengampon 1 Public Elementary School, Cirebon City. In each observation, the researcher explores the cultural meaning of each observed object. It can be successful if the researcher can link the information received with the social context because the researcher can get the religious meaning of action from the relationship between the

System," *Religious Education* 107, no. 5 (October 2012): 514–30, <https://doi.org/10.1080/00344087.2012.722481>; Maali Mohammed Jassim Alabdulhadi, "Religious Tolerance in Secondary Islamic Education Textbooks in Kuwait," *British Journal of Religious Education* 41, no. 4 (October 2019): 422–34, <https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1585329>.

¹¹Bagong Suyanto, Mun'im Sirry, and Rahma Sugihartati, "Pseudo-Radicalism and the de-Radicalization of Educated Youth in Indonesia," *Studies in Conflict & Terrorism* 45, no. 2 (2022): 153–72.

¹²Wawan Hernawan, *Seabad Persatuan Ummat Islam* (Bandung: YMSI Cabang Jawa Barat, 2014).

information and the context.¹³ Interviews were conducted at Pengampon 1 Public Elementary School, Cirebon City, to collect information about interfaith tolerance values, religious behavior, and interactions among fellow students or between students and teachers. Thus, the researcher could learn more about how respondents view tolerance values based on their perspective or seek *emic* information. Then, the *emic* information is arranged descriptively by the researcher, thus leading to the *ethic* of the researcher's view of the data.¹⁴

Results and Discussion

1. Cirebon Elementary School: A Diversity School

This article is field research in 2020 at one of the schools in Cirebon, namely Pengampon 1 Public Elementary School. Out of 218 students in 2020, most are Muslim, Christian (Catholic and Protestant), and only a handful are Hindu (see Table 1). During doing research, the researcher was directly on location and participated in activities at school. In addition, the researcher also participated in extra-curricular activities outside of school, especially those related to religious activities.

Table 1 Number of students based on religion

| Class | Islam | Catholic | Protestant | Hindu | Total |
|-------|-------|----------|------------|-------|-------|
| 1 | 23 | 1 | 4 | | 28 |
| 2 | 25 | 3 | 3 | | 31 |
| 3 | 41 | 3 | 3 | 1 | 48 |
| 4 | 41 | 2 | 3 | | 46 |
| 5 | 29 | 1 | 2 | | 32 |
| 6 | 27 | 1 | 5 | | 33 |
| Total | 186 | 11 | 20 | 1 | 218 |

Pengampon 1 Public Elementary School Cirebon City was chosen as the research location because it could become a model school that applies religious tolerance due to students' religious diversity, and so does the

¹³Wawan Hernawan, Usep Dedi Rostandi, and Didin Komarudin, "Maintaining Moderate Islam in West Java: The Perspectives of Five Islam Mass Organizations Concerning Intolerance Cases," *Madania: Jurnal Kajian Keislaman* 23, no. 1 (July 2019): 1–10, <https://doi.org/10.29300/madania.v23i1.1933>.

¹⁴Wawan Hernawan, *Gerakan Islam Moderat Di Jawa Barat: Pandangan Lima Ormas Islam Moderat Terhadap Kasus Intoleransi* (Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018).

teachers' religious diversity. In addition, the school is also in a pluralistic society which is close to worship places of various religions. To the right of the school is the GKI Pengampon Church. The school's cross is the GKI Rahmani Church, only limited by the main road. Then, not far from the school, there is the Cirebon Kasepuhan Palace, a royal symbol with an Islamic pattern in Cirebon. Within 700 meters from the school, there is also the St. Yusuf Catholic Church, and 550 m to the south of the school is Vihara Vimala Kirti. The school's position surrounded by worship places of several religions indicates a pluralistic community, making this school ideal for this research.

2. Tolerance Practice in the Classroom

a. Morning Prayer

One of the routine activities at school, before entering the classroom, the students from grades 1-6 of Pengampon 1 public elementary school carry out character-strengthening education or pray at the provided place. This prayer activity is carried out simultaneously but in separate places for each religion. Muslim students pray in the field of the school complex, in front of and inside the class (figure 1). At the same time, those who are Protestant Christians are in the school hall in the front of the building directly opposite the school gate (Figure 2). Furthermore, those who are Catholics are in particular classes for Catholicism, namely classes for learning activities for Catholic religious subjects (figure 3). As for the places of prayer for Buddhist and Hindu students, they join with Protestant Christian students because there are few.

Figure 1. Character Strengthening Education/Morning Prayer
Conducted By Muslim Students



Source: Personal Documents

Figure 2. Character Strengthening Education/Morning Prayer



Source: Personal Documents

Figure 3. Character Strengthening Education/Morning Prayer



Source: Personal Documents

Muslim students and teachers pray in the school field, in front of the class, and then pray led by one of the Muslim teachers or students. For Muslim students, the prayer time is relatively longer than others because the teacher usually invites them to recite the *Asmaul Husna*. After praying, they shake hands with their teachers. Here, the researcher finds uniqueness because other students of non-Muslims see the prayers of Muslim students without making any noise. They do appreciate it when Muslim friends pray.

Sometimes some students make a noise like chatting, but then, they fall silent again and realize not to disturb other praying friends.

Christian and Buddhist students are placed in the school hall to pray every morning. Christian, Buddhist, and Hindu students pray together in one room because their way of praying is almost the same as Christianity. Therefore, they pray with the same readings. It is just that the goal toward God is different. Catholic students pray in Catholic religious classes led by a Catholic teacher or student.

Every Friday, Muslim students and teachers carry out *Yasinan* (reading Surah Yasin) in the school field, while non-Muslim students carry out prayer activities in their classrooms. In addition to *Yasinan*, there is also Friday sharing at school. Either Muslim or non-Muslim students donate. The donation is not restricted only to Muslim students but also to non-Muslim students. The donation is used to visit a sick friend or friend whose parents died. If a non-Muslim parent dies, the teacher and several students will also visit the funeral home as their condolences from the school.

b. Great Religious Day

In addition to praying every morning, tolerance is also implemented through activities during religious holidays. For example, during Chinese New Year celebrations, students and teachers usually receive gifts from parents of Chinese students or Lose, a mandarin teacher.¹⁵ Schools are closed for this Chinese New Year celebration because they follow the red day of the calendar. The teacher introduces Chinese New Year holidays in rituals such as *Cap go meh* (Chinese new year) and Barong sai (lion dance). So the teacher at Pengampon 1 Public Elementary School only introduced and informed about the event.

In addition, there were visits to Sunan's grave and the Church and religious activities, such as the Isra Mi'raj holiday, conducted at school. All students were involved. However, Muslim students are usually more concerned with attempting to understand the Isra Mi'raj itself. Non-Muslim students are only allowed to attend school and eat together.

¹⁵ Lose is a name for a teacher who teaches mandarin and lose is a teacher's call in mandarin.

During Ramadan, Muslim students and teachers carry out fasting and Islamic boarding school activities. Non-Muslim students also attend Islamic boarding school activities. Muslim students and teachers wear Muslim clothes, while non-Muslims wear casual clothes. Non-Muslim students bring food to the school but eat in certain places, not in any place. This attitude is a form of respect for fasting students, said the non-Muslim student.

c. *Pilgrimage to the Grave of Sunan Gunung Jati*

Another activity of this school is a visit to the grave of Sunan Gunung Djati, located in Cirebon. Then, the teacher brings all students from grades 4-6, consisting of various religious backgrounds, to introduce the grave of Sunan Gunung Djati in the Sunan Gunung cemetery complex. There are not only Muslim graves or Muslim clerics but also graves of elders of Sunan Gunung Djati who have different religious backgrounds, especially Confucian. According to the Islamic religion teacher, Mr. Risanto, in his interview, Sunan Gunung Djati's family adhered to Confucian because Cirebon was visited by many invaders at the time, resulting in Sunan's family being descended from Confucian. So far, we know that Cirebon was formerly colonized, and numerous prior colonists brought religion from varied backgrounds. So that is one of the causes that resulted in several values of tolerance in Cirebon.

The practice of tolerance in schools is necessary for all people in the school environment to carry out. The school is the starting point for students to meet the various characters of the people they meet and the people they will get to know. In the school environment, as the saying goes, "*If do not know, then do not love,*" all teachers and students must know their friends, especially those from different backgrounds such as race, ethnicity, culture, and even religion.

The schools carry out tolerance practices in the presence of religious activities that can increase the faith of each religious student and provide education to have a positive attitude and be open-minded within and outside the school environment. Each student and teacher need open-minded because of several religious activities. It is hoped that all elements in the school can respect one another if there are celebrations on holidays in each religion. The practice of tolerance in this school reflects the existence of multicultural education, so education there reflects Indonesian identity. Students and teachers can manage pluralism in the school environment so that these practices are highly reflected in their daily lives. Good management

of education in terms of tolerance, plural, and multiculturalism can make people in this school become part of the planning and enlightenment of national and state life for the future.

It is obvious what this school has done, the implementation of religious activities which include: student visits to the grave of Sunan Gunung Djati Cirebon, in which students of grades 5 and 6 students from the religions of Islam, Christianity, Catholicism, Buddhism, and Hinduism. The Sunan Gunung Djati Cirebon burial complex is occupied by Sunan Gunung Djati, Muslims, and also non-Muslims adherents and families. In other activities, such as religious holidays, teachers were invited to attend a Christian religious event at a church in Cirebon. This invitation was to establish friendships and have meals together. (Interview with Mr. Risanto, an Islamic Religious Education Teacher).

Every activity at Pengampon 1 Public Elementary School reflects a school that has taken a step forward in the practice of tolerance. Other public schools should follow and implement it with good goals and open up opportunities for mutual respect and more love for the country with diversity because it becomes an obligation for citizens who live in this multicultural country. Learning about other religions does not imply belief in them but rather knowledge and eliminating negative stigmas that could lead to problems in the present or future. Interfaith activities are not simply about "going the wrong way." The essence is one of the ways to strengthen faith and knowledge by keeping an open mind.

In practicing the values of tolerance, the teacher provides good education and role models in the teaching and learning process, either in classroom activities or outside activities. The teacher does not distinguish one student from another. The teacher provides the same service to his students to learn. In addition, the teacher also appreciates the differences in his students' abilities as one of the tolerance models. The teacher also helps students who are still experiencing difficulties in completing assignments and gives them a slight appreciation. The reason for being a role model is that students can follow good deeds related to tolerance.

d. Textbooks

Interviewing a Catholic religious teacher named Mrs. Agatha, the researcher asked about the textbooks delivered by the teacher on Catholic

subjects and other matters related to the Catholic religion. In addition, the researcher asked about school that was labelled Pluralist schools. Mrs. Agatha is a senior teacher at this elementary school and has been teaching at this school for a very long time, so after the end of this semester, she will retire. Mrs. Agatha is very proud of this school because being the only one that is the most pluralist and has high tolerance values. It is very different from other schools in general. Other schools usually only accommodate students to study without introducing particular learning about pluralism and tolerance. So, the teacher's role in this school is friendly and even equalized regardless of their religious background. Teachers also work together to always provide the best for their students, especially in terms of pluralism and tolerance. As has been written on the walls of the Pengampon 1 Public Elementary School, the number one commitment is "Upholding Pluralist Values."

The Catholic class has the most students after Islam and Protestant Christianity. There is only 1 Catholic teacher, but the school's learning methods are equal for each class. When the Catholic subject come up, Catholic students will automatically rush to the Catholic class that has been specifically provided, such as the Protestant Christian class. Each Catholic and Christian students get a particular class because the number of students is quite a lot, and the majority of students at this public elementary school are Muslim. Hence, it is impossible if religious classes are used interchangeably.

This class is used for every Catholic religious activity, such as character-strengthening education/morning prayer and teaching and learning activities (figure 4). Usually, after praying, the students' praise is accompanied by piano music played by students or teachers. At this school, there are music lessons specifically for Christianity, whose goal is for students to become ministers in their respective churches. Nevertheless, music lessons are not running, as usual, because of the absence of a music teacher.

Figure 2. Catholic Class



Source: Personal Documents

The textbooks used by students of Catholic students are available from the Education Office. This book is based on thirteen curricula. In this book, Mrs. Agatha explained that the first thing introduced was in class 1. It is about knowing the Lord Jesus. In the following grade, students learn about the Catholic religion, including the resurrection and death of Jesus and so on. Then, Mrs. Agatha explained that the book explains the tolerance and pluralism contained in class 4 materials and above.

Every year in the implementation of school examinations, whether Mid-test or Final test, Catholic teachers always make their questions without asking the Church, from the exam grid, exam questions to each answer. Sometimes, several other elementary schools in Cirebon City which have Catholic students ask this school for exam questions.

Figure 3. Catholic Religious Textbook from Grades 1-6



Source: Personal Documents

The researcher interviewed Mr. Risanto, an Islamic religion teacher, regarding Islamic subjects and the tolerance contained in the Qur'an and hadith. He talked about the students in the elementary school, and he concluded that even though this school is pluralist, the students are still encouraged to believe in their own beliefs, and they hang out and socialize quite well with friends at the school.

The researcher met Mrs. Gracia, a Mandarin teacher, on the second day. She talked about Pengampon 1 Public Elementary School in ancient times when she was one of the students. This school has continuously been inhabited by Chinese people and has become a particular school for the Chinese. Lose Gracia belongs to the community of Chinese people called the Hope Residents. There are 5 Mandarin teachers, all of them are alums of Pengampon 1 Public Elementary School in the past and belong to the Hope resident community. They only teach at set times because most have other jobs besides teachers. Based on the interview with Mrs. Gracia, this school is getting better, especially after being labeled a pluralist school. She saw many different backgrounds, but it makes this school respect every student's rights and teachers with different backgrounds.

On the third day of research (3rd February, 2020), the researcher interviewed students from Protestant Christianity and Catholicism. In addition, the researcher visited each elementary school in the Pengampon complex to obtain the things needed to strengthen the research results.

Interviews with students from Christian and Catholic religions found that they enjoyed attending this elementary school because they had many friends with different backgrounds, which allowed them to get to know and understand one another. Usually, non-Muslim students often see Muslim students' ways of worship, such as the Dhuha and Dzuhur prayers held at school. Non-Muslim students appreciate it when Muslim students pray. For example, they stay in class when the prayer is in progress and do not disturb other praying students. Here, the values of tolerance are obvious, and indeed it is very much implemented in the school.

Non-Muslim students do not feel awkward when interacting with Muslim students. Some non-Muslim students admire the clothes of Muslim students wearing the Hijab. According to one of the students interviewed by the researcher, they sometimes feel sorry to see their Muslim friends wearing Hijab because they think that it would only make them hot and sultry. However, they realize and understand that it is an obligation and a right that their Muslim friend performs. Precisely it made the two close friends and respected each other.

After conducting interviews with non-Muslim students, the researcher visited a Christian class. Before the teaching and learning activities began, the researcher asked permission from the religious teacher to see the atmosphere of the class and its students. The Christian class is at the end of Pengampon 1 Public Elementary School at the back and in the corner of the school. It is adjacent to the canteen and approximately 15 steps from the school prayer room.

Figure 4. Christian Classroom Atmosphere



Source: Personal Documents

Discussing the results of research conducted in the field, the researcher will describe the answers to the questions contained in the formulation of the problem, which includes: the tolerant attitude of teachers and students at Pengampon 1 Public Elementary School, the practice of tolerance there, and ways of resolving conflicts to make harmony there.

e. Tolerance of Teachers and Students

All parents trust the teacher as an educator at school, the teacher to educate their children. In contrast, in the school environment, students are trusted by their parents to study diligently and disciplined, so the teacher's role becomes number one in the school environment. So, both teachers and students must have their respective responsibilities. The teacher teaches several subjects and human attitudes, one of which is tolerance.

This tolerance is an attitude of caring for fellow human beings, even with people from different backgrounds. At Pengampon 1 Public Elementary School, both teachers and students do reflect the attitude of tolerance in everyday life. The school also implements several daily activities so students and teachers can have a harmonious attitude and behavior. Several religious activities become school rules, including praying every morning, which each religion carry out. Every student and teacher gets space and time to carry out the habituation every morning by praying before the teaching and learning process. Each students carries out the habit of praying in different places due to their religion.

Harmony in space and time is perceived and implemented in the school. Teachers who consistently assist their students remain tolerant and do not discriminate against students of other religions. Everyone is treated equally at school and gets character education, which can teach students to be tolerant both inside and outside the school. Parents who want to send their children to this school also promote tolerance, and the duty of parents in helping their children is to be tolerant and plural. The first commitment must preserve a plural attitude in the school environment, as evidenced by the written record of school commitments among teachers, students, and parents.

Parents are concerned about their children attending Pengampon 1 Public Elementary School because they believe that children can grow in pluralist schools and become tolerant of and respectful of differences. Parents

frequently send their children there to check if the school is the right solution for their child's education. Some students even have to travel long distances to attend school there. Aside from producing outstanding alums, this school has become a favorite for those who want to engage pluralists and get along with people from different backgrounds, particularly from different religious beliefs.

The enthusiasm of a student going to school there is dominated by various activities that make them grow. Besides, habituation every morning or character-strengthening education is why students and parents want their children to study there. Students are pleased and enjoy every education they involve in, although sometimes they play a lot for the children's age. Nevertheless, it is very reasonable, and paying attention to the many positive sides that students take in interacting with other students is necessary. Based on the interview with one of the students, they enjoyed attending Pengampon 1 Public Elementary School because they had many friends of various religions and could see the differences they previously knew. The students also respect each other because it is one of their obligations as human beings who must get the right to choose their path due to their conscience.

Apart from the quota that requires students of different religions to be in one class, every class in this school must have students who are Muslim and non-Muslim. This school that upholds pluralist values need to socialize well so that there is harmony among them in the classroom, the school environment, and the outside environment. The teaching and learning process also take various forms, including group assignments in class. This group assignment can build a sense of concern and good cooperation between Muslim and non-Muslim students.

Habituation with differences needs to be instilled early, so the elementary school level is the right level to be a model for practicing religious tolerance. Some results show how elementary school students do not mind religious differences in social relations with friends and teachers. In-field observations showed that Muslim students who wore "hijab" looked familiar to their friends who wore "cross necklaces." Based on observations and interviews, many students said their close friends came from different religions.

The practice of tolerance at school will not realize if there is no support from the school. School policies greatly determine the success of tolerance

practices. The school where the research took place is very focused and concerned about this issue. As a public school, in principle, it must accommodate all students from various backgrounds, including religious backgrounds. Mr. Mustarin, the school principal, said there was no difference in treatment when admitting new students. All children who meet the administrative requirements have the right to become our school's students.

School policies that teachers and parents of students also appreciate and respect differences. As has been shown in the written record of school commitments among teachers, students, and parents, the first commitment must uphold a plural attitude in the school environment. Parents of students are not worried about their children studying at Pengampon 1 Public Elementary School because parents believe that children can develop in a pluralist school and be tolerant and respect differences. Parents usually send their children there to see that this school is very suitable for a child's education.

Pengampon I Public Elementary School carries the theme "Pluralist School." The promotion of this theme is not without basis. The fact that students and teachers have different religious backgrounds and the support of several parties make it recognized as a pluralist school. As a solution, the schools tried to provide places of worship for various religions, although this was not accomplished due to financial constraints. This school has only one place of prayer for Muslims, known as a *mushalla*. However, the school continues to make efforts to facilitate various religious activities. The school has a specific room reserved for Catholic students. This area is often used for Catholic classes and morning prayer activities. Students who are Protestant Christians get a prayer space in the hall. Usually, very few Hindu, Buddhist, and Confucian students are enrolled in the same classroom as Protestant Christians.

Conclusion

Elementary schools play an important role in producing educated, disciplined students with the best religious morals. Various religious activities can raise tolerance attitudes and values among teachers and students. Religious events unrelated to *aqidah* (belief) include visits to Susan Gunung Djati's grave, Chinese New Year celebrations at schools through food sharing, and Islamic boarding school activities during Ramadan. Someone

learns about other religions not to believe in them but to gain knowledge and to reduce negative stigmas that could lead to problems in the future.

Interfaith conflicts are uncommon in elementary schools. Any problems will be settled peacefully. If there is a problem between students of various religions and they debate religious issues, a mediator will be there to resolve the conflict. The mediator is a teacher from each religion who acts and mediates so that conflicts between students are quickly handled to have a good solution. Suppose it arises amongst members of the teaching staff or teachers. In that case, they will resolve it by clarifying and reviewing it and finding solutions to existing problems with their mature attitude.

References

- Ainna, A F N. "Multicultural Education and Student Tolerance at Islamic Senior High School in Bali, Indonesia." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 9, no. 11 (2019): 77–88.
- Alabdulhadi, Maali Mohammed Jassim. "Religious Tolerance in Secondary Islamic Education Textbooks in Kuwait." *British Journal of Religious Education* 41, no. 4 (October 2019): 422–34. <https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1585329>.
- Anderson, Bradford A., Gareth Byrne, and Sandra Cullen. "Religious Pluralism, Education, and Citizenship in Ireland." In *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*, 161–72. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12962-0_12.
- Ardi, R. "Religious Schema and Tolerance towards Alienated Groups in Indonesia." *Heliyon* 7, no. 7 (2021). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07603>.
- Arifianto, Yonatan Alex. "Peran Gembala Menanamkan Nilai Kerukunan Dalam Masyarakat Majemuk." *Voice of HAMI: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen* 3, no. 1 (2020): 1–13.
- Bargawa, Waterman Sulistyana, Eko Kurniawan Wibowo, and Muhammad Tri Aditya. "Tolerance in A Plural Society: Revealing The Humility of The Sampetan Village Community." *Social, Humanities, and Educational Studies (SHEs): Conference Series* 4, no. 4 (April 2021): 194. <https://doi.org/10.20961/shes.v4i4.50611>.

Berger, Peter L. *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies*. London: Routledge, 2018.

Ferrara, Carol. "Religious Tolerance and Understanding in the French Education System." *Religious Education* 107, no. 5 (October 2012): 514–30. <https://doi.org/10.1080/00344087.2012.722481>.

Haryani, Elma. "Intoleransi Dan Resistensi Masyarakat Terhadap Kemajemukan: Studi Kasus Kerukunan Beragama Di Kota Bogor, Jawa Barat." *Harmoni* 18, no. 1 (2019): 73–90.

Hernawan, Wawan. *Gerakan Islam Moderat Di Jawa Barat: Pandangan Lima Ormas Islam Moderat Terhadap Kasus Intoleransi*. Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018.

———. *Seabad Persatuan Ummat Islam*. Bandung: YMSI Cabang Jawa Barat, 2014.

Hernawan, Wawan, Usep Dedi Rostandi, and Didin Komarudin. "Maintaining Moderate Islam in West Java: The Perspectives of Five Islam Mass Organizations Concerning Intolerance Cases." *Madania: Jurnal Kajian Keislaman* 23, no. 1 (July 2019): 1–10. <https://doi.org/10.29300/madania.v23i1.1933>.

Menchik, J. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*, 2016. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446>.

Nisa, Yunita Faela, Laifa Annisa Hendarmin, Debby Affianty Lubis, M. Zaki Mubarak, Salamah Agung, Erita Narhetali, Tati Rohayati, et al. *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan*. Edited by Didin Syafruddin and Ismatu Ropi. Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2018.

Oliveira, Ana Luísa, and Maria Helena Ançã. "I Speak Five Languages': Fostering Plurilingual Competence through Language Awareness." *Language Awareness* 18, no. 3–4 (October 2009): 403–21. <https://doi.org/10.1080/09658410903197355>.

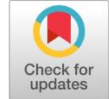
PPIM. *Api Dalam Sekam: Keberagamaan Generasi Z*. Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2018.

———. *Diseminasi Paham Eksklusif Dalam Buku Ajar SD Sampai SMA*. Jakarta:

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 2016.

Sanders, Jennifer, Kris Foyil, and Jennifer M. Graff. "Conveying a Stance of Religious Pluralism in Children's Literature." *Children's Literature in Education* 41, no. 2 (June 2010): 168–88. <https://doi.org/10.1007/s10583-010-9102-3>.

Suyanto, Bagong, Mun'im Sirry, and Rahma Sugihartati. "Pseudo-Radicalism and the de-Radicalization of Educated Youth in Indonesia." *Studies in Conflict & Terrorism* 45, no. 2 (2022): 153–72.



Essay

Kaji Ulang Hubungan Agama dan Politik

Ahmad Ali Nurdin

Pimpinan Wilayah Persatuan Guru Nahdlatul Ulama Jawa Barat, Indonesia

e-mail: nurdinster@gmail.com

Anda mungkin pernah mendengar ucapan terkenal dari Nietzsche bahwa Tuhan Telah Mati. Memang hampir beberapa abad belakangan, para ilmuwan sosial percaya bahwa agama dan organisasi-organisasi keagamaan akan hilang dan lepas dari kehidupan sosial atau bahkan kehidupan pribadi manusia. Mereka percaya bahwa arus modernisasi dalam bentuk kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi akan memusnahkan kepercayaan manusia modern terhadap Dzat Yang Maha atau Tuhan. Masyarakat modern akan tidak percaya lagi terhadap kekuatan lembaga keagamaan untuk melahirkan kesejahteraan sosial. Hanya saja prediksi seperti itu seolah tidak terbukti terutama kalau melihat hasil survey yang dilakukan oleh World Values Survey (WVS). Dalam hasil survey terbarunya, WVS menyebutkan bahwa lebih dari tiga perempat responden dari 43 negara di dunia masih mempunyai kepercayaan dan yakin adanya Dzat supernatural atau Tuhan. 63% responden merasa diri mereka masih religius dan bahkan 70% mengklaim menganut salah satu kepercayaan agama yang ada di dunia.¹

Begitu juga dalam kehidupan berpolitik, peran agama dianggap akan hilang dan tidak berpengaruh lagi. Tetapi kenyataannya sekarang, hubungan antara agama dan politik tidak bisa dipisahkan. Agama masih dianggap 'faktor penting dan signifikan' ketika dibicarakan dalam urusan politik, hubungan agama dengan negara dan kekuasaan bahkan semakin menunjukkan peran signifikan dalam percaturan politik global. Terlibat aktifnya para agamawan dalam aktivitas politik di beberapa negara termasuk

¹ Ronald F Inglehart, *Religion's Sudden Decline What's Causing It, and What Comes Next?* (England: Oxford University Press, 2021).

di Indonesia adalah diantara buktinya. Bahkan tidak jarang simbol-simbol agama digunakan dalam meraih tujuan politik.

Karenanya, pembahasan tentang hubungan antara agama dan politik masih perlu dikaji ulang. Tulisan ini berusaha mendiskusikan hubungan agama dan politik yang saling mempengaruhi serta pentingnya peran agama dalam politik. Agama dan politik adalah dua entitas yang saling mempengaruhi. Perlu juga dijawab pertanyaan tentang posisi agama dalam kajian disiplin Ilmu Politik serta mengklarifikasi mitos yang menyebutkan bahwa peran agama dalam politik menurun, padahal banyak muncul akhir-akhir ini ketertarikan kembali negara terhadap isu-isu agama. Dan begitu sebaliknya, ketertarikan agamawan bukan hanya mendiskusikan isu-isu politik di sebuah negara, tetapi juga terjun aktif berpolitik.

Agama dan Politik Saling Mempengaruhi

Sebagaimana didefinisikan oleh Charles Liebman² agama dan politik membicarakan isu-isu politik yang berhubungan agama, organisasi, partai politik, dan kelompok kepentingan yang konsen dengan isu-isu agama. Ketika institusi itu berkembang, masing-masing institusi cenderung mengembangkan kepentingan mereka dan mencoba melegitimasi dengan terminologi agama. Artinya meskipun kadang-kadang kepentingan mereka tidak begitu jelas berhubungan dengan nilai-nilai agama atau kepentingan pemeluk agama, mereka mencoba menghubungkan-hubungkannya dengan kepentingan agama. Organisasi atau institusi ini tidak jarang mengklaim bahwa tuntutan yang mereka ajukan adalah cukup legitimate karena sama dengan tuntutan komunitas agama.

Menurut Anthony Gill³ dengan adanya kelompok agama yang berpartisipasi dalam politik, maka akan melahirkan 'kaum elit agamawan'. Hal ini terjadi bukan untuk membuat tokoh agama menjadi lebih kuat (powerful), tetapi agar supaya pimpinan-pimpinan politik dari kelompok agama menjadi lebih berperan dan berkuasa. Lebih jauh seperti yang dikemukakan oleh Leibman, pertanyaan yang lebih penting adalah

² Charles S. Religion Liebman, *Democracy and Israeli Society* (London, New York: Routledge, 2017).

³ Anthony Gill, "Religion and Comparative Politics," *Annual Review of Political Science* 4, no. 1 (2001): 117-38, <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.4.1.117>.

bagaimana agama yang dianggap sebagai aspek kultural berpengaruh secara lebih luas terhadap kultur politik dan kebijakan publik.

Ada juga cara lain agama mempengaruhi politik. Agama tidak hanya memproyeksikan ide tentang apa yang benar dan apa yang salah, tetapi juga memproyeksikan imej atau konsepsi tentang sisi alamiah dunia. Lebih jauh, agama bisa mempengaruhi masyarakat, bukan hanya oleh apa yang agama katakan tentang masyarakat, tetapi juga tentang bagaimana masyarakat distrukturisasi atau dibuat struktural hirarkis.

Indikator-indikator empiris dalam beberapa penelitian juga menyebutkan bahwa kepercayaan serta praktek keagamaan yang ada di masyarakat saat ini masih sama seperti kepercayaan masyarakat dua abad yang lalu, kalau tidak mau dikatakan lebih kuat.⁴ Kelompok-kelompok keagamaan terus bermunculan di dunia bahkan dipandang lebih cepat dari prediksi para penganut teori sekularisasi. Bahkan di negara-negara komunis atau negara eks-komunis, kelompok-kelompok spiritual menolak untuk gulung tikar bahkan sebaliknya lebih meningkatkan kembali kegiatan mereka setelah berabad-abad hidup dalam pemerintahan yang selalu menekan dan refresif.⁵

Hanya saja, kebanyakan para ilmuwan politik perbandingan atau umumnya para ahli politik masih memandang agama sebagai subjek penelitian yang marginal atau *a peripheral subject matter*. Hal ini mungkin saja terjadi karena para peneliti dalam ranah bidang ini masih terpengaruh oleh thesis sekularisme yang dianggap masih valid dan kuat. Kesalahan ini merupakan kesalahan yang cukup serius yang perlu diperbaiki, paling tidak menurut Anthony Gill⁶ disebabkan karena dua alasan. Pertama, fakta menguatnya kepercayaan keagamaan dan organisasi-organisasi agama hampir di semua negara di dunia menunjukkan bahwa menyepelekan atau mengabaikan agama berarti mengabaikan salah satu variabel penting dalam menjelaskan politik di suatu negara. Para peneliti Revolusi Iran 1979 terkejut dengan melihat fakta kuatnya potensi Islam dalam memobilisasi masa di Negara yang kelihatannya sedang menuju proses modernisasi (sekularisasi)

⁴ Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.," *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 249, <https://doi.org/10.2307/3711936>.

⁵ Andrew Greeley, "A Religious Revival in Russia?," *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, no. 3 (1994): 253, <https://doi.org/10.2307/1386689>.

⁶ Gill, "Religion and Comparative Politics."

seperti Iran. Begitu juga, tidak banyak orang yang berharap dan mengira bahwa pihak gereja Katolik akan menjadi pemain kunci dalam menumbangkan komunisme di Polandia. Fakta lainnya, mobilisasi pemilih kaum minoritas Protestan di Peru yang menyebabkan Alberto Fujimori memenangkan pemilihan pada putaran pertama tahun 1992 dan menjadikannya presiden banyak mengagetkan orang. Dan di beberapa negara seperti Algeria, India, Yugoslavia, termasuk di beberapa negara di Asia Tenggara menunjukkan bahwa motivasi agama bisa menyebabkan konflik politik yang kadang bisa menyebabkan konflik berdarah-darah. Karenanya, tanpa diragukan lagi bahwa, agama masih terus menampakkan kehadirannya dalam realitas politik global.

Alasan kedua, studi agama perlu diperhatikan karena fakta bahwa inspirasi yang muncul dari riset-riset tentang agama dan kepercayaan serta riset organisasi keagamaan telah menjadi pertanyaan penting bagi para ilmuwan politik perbandingan. Tema besar seperti aksi kolektif dan hubungan antara ide dan institusi atau lembaga segera saja muncul ke dalam pikiran jika mengaitkannya dengan agama. Contohnya, gerakan-gerakan keagamaan telah menunjukkan kemampuan yang dahsyat dalam memobilisasi aksi kolektif sebuah kelompok, termasuk aksi mereka dalam protes politik.⁷ Fakta yang jelas bahwa Judaism, Christianity, Islam, Buddhism, dan Hinduism terus menarik bagi para pemeluknya setelah berabad-abad menunjukkan kekuatan mereka bisa memobilisasi kekuatan agama untuk melakukan sebuah gerakan. Tradisi spiritual agama-agama ini juga telah berfungsi sebagai alat untuk mobilisasi politik.

Lebih jauh Anthony Gill⁸ menyebutkan bahwa meskipun agama masih menjadi topik marginal di kalangan ilmuwan Politik Perbandingan, dua decade terakhir menunjukkan adanya 'ketertarikan baru' untuk studi dan riset tentang agama di kalangan akademisi. Didorong oleh pertumbuhan mengagumkan gerakan fundamentalis pada beberapa agama besar seperti—Judaism, Christianity, Islam, dan Hinduism—ketertarikan terhadap agama ini menunjukkan trend naik. Bahkan faktanya bukan hanya sisi gerakan kaum fundamentalis agama yang menjadi pusat perhatian, tetapi kajian-kajian yang melihat sisi toleran agama dan bagaimana agama menjadi penggerak politik

⁷ Smith C, *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism* (New York: Routledge, 1996).

⁸ Gill, "Religion and Comparative Politics."

yang *'peaceful'* dan *compatibility*-nya dengan isu-isu demokrasi kontemporer mulai banyak dikaji orang.

Dimanapun di dunia, sejak akhir tahun 1970an, kita menyaksikan meningkatnya keterlibatan politik para actor agama (agamawan) baik lokal di masing-masing negara maupun dalam pergaulan internasional. Untuk konteks Indonesia, sebagai negara dengan ideologi Pancasila yang sila utamanya berketuhanan Yang Maha Esa, kita bisa melihat bagaimana nilai-nilai agama, dan agamawan sangat berperan dalam politik Indonesia bahkan sebelum kemerdekaan. Kontestasi pemikiran apakah ideologi negara adalah agama (Islam) atau sekuler sudah ada sejak founding fathers Indonesia merancang kemerdekaannya. Polemik antara Soekarno dan Natsir menjadi fakta sejarah bagaimana agama masuk dalam diskursus politik Indonesia. Hal ini dilanjut dengan masa Orde Lama, Orde Baru bahkan sampai Orde Reformasi. Aktifnya para agamawan dalam diskursus ini bisa dilihat dalam bentangan sejarah politik Indonesia sampai sekarang. Terpilihnya almarhum KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai presiden Indonesia dan KH. Ma'ruf Amin sebagai Wakil Presiden mendampingi Presiden Joko Widodo menunjukkan bahwa agamawan dalam hal ini tokoh-tokoh Nahdhatul Ulama (NU), menjadi bukti penting bahwa irisan antara agama dan politik tidak bisa diabaikan dalam sejarah politik Indonesia.

Karenanya, untuk membahas hubungan antara agama dan politik, menurut Anna Grzymala-Busse⁹ kita perlu menelisik agama secara serius dan dalam. Pertama, bagaimana agama berbeda dari identitas lain seperti identitas etnik, kelas social dan negara? Apakah agama sekedar komoditas atau ada sesuatu yang unik tentang agama? Kedua, jika agama penting dan berpengaruh, bagaimana dan kapan doktrin agama bisa berbeda dan membuat perubahan? Ilmu Politik memandang identitas dan doktrin agama dengan label komoditas yang fungsional tetapi substansinya kecil untuk perkembangan keilmuan. Para ilmuwan sosial terkadang mengabaikan fakta bahwa diantara agama-agama yang ada: Islam, Katolik, Protestan maupun Yahudi, memiliki perbedaan baik itu dari sisi doktrin maupun perbedaan interpretasi di internal agama masing-masing. Perbedaan-perbedaan tersebut tidak hanya berimplikasi bagi para pemeluk agama-agama tetapi

⁹ Anna Grzymala-Busse, "Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously," *Annual Review of Political Science* 15, no. 1 (2012): 421-42, <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-033110-130442>.

juga mempunyai konsekwensi logis ketika menghubungkan antara agama dan politik.

Posisi Agama dalam Kajian Politik

Menurut Miroljub Jevtic (n.d) politik menjadi satu disiplin ilmu mandiri yang dipelajari di universitas-universitas dimulai sejak abad ke 17 setelah terjadi revolusi sosial dan politik di Belanda dan Inggris sekitar abad 16 dan 17 dan revolusi Amerika dan Prancis. Ketika itu kajian ilmu-ilmu sosial semakin berkembang dan muncullah kajian ilmu politik yang ditandai dengan berdirinya *L'academie des sciences morales et politiques* di Paris tahun 1795. Meskipun sebenarnya di tahun ini, kajian ilmu politik masih bagian dari pusat kajian pendidikan, pilsafat, ekonomi politik dan hukum.

Baru pada akhir abad 19 dan awal abad 20, lahir sebuah institusi di Paris yang khusus membahas kajiannya tentang study politik bernama *L'Ecole Libre des sciences Politiques* tahun 1872, yang nantinya berubah menjadi *L-Institut d' Etudes Politiques*. Gairah study politik ini juga berkembang di negara-negara lainnya seperti Inggris dan Amerika dan sebagian akademisi berpendapat bahwa awal lahirnya ilmu politik modern adalah di Amerika pada awal abad 20.

Topik-topik yang dibahas diawal kemunculannya disiplin ilmu politik menurut Miroljub Jevtic¹⁰ adalah: negara dan pemerintahan, proses politik, partai politik, perbandingan system politik, teori-teori politik dll. Karenanya kita bisa berpendapat bahwa ilmu politik sebagai sebuah disiplin ilmu, merupakan ilmu baru yang belum lama berdiri sendiri, meskipun subject penelitian politik sudah dikaji orang sejak munculnya peradaban manusia yang bisa kita temui dalam karya-karya Aristoteles, Plato dan filosof-filosof Yunani lainnya.

Sementara kajian agama dalam konteks politik bukanlah hal yang baru. Organisasi-organisasi politik zaman Babilonia dan Mesir kuno ataupun Israel selalu berkaitan dengan sesuatu yang disebut 'tuhan'. Karena legitimasi sebuah kekuasaan di zaman itu memerlukan legitimasi ketuhanan, maka analisis tentang fungsi pemerintahan dan kekuasaan mau tidak mau berhubungan dengan simbol-simbol ketuhannya atau agama. Tetapi pada perkembangannya, terutama setelah perang dunia kedua usai, menurut

¹⁰ Miroljub Jevtic, "Political Science and Religion," n.d.

Mirosljub Jevtic ada dua paradigma yang berbeda ketika memandang ilmu politik hubungannya dengan agama. *Pertama*, pandangan yang diwakili oleh filosof Prancis seperti Holbach, Helvetius, Diderot dan lain-lain yang berpendapat bahwa agama adalah produk dari keterbelakangan ekonomi dan perkembangan sosial masyarakat yang tidak tercerahkan (*unenlightened*). Dengan pandangan ini, agama jarang sekali dipakai sebagai subject dari research-research politik. Akibatnya, para ilmuwan politik menjelaskan proses politik, organisasi politik, regim politik, partai politik dll benar-benar menggunakan pendekatan kerangka berpikir materialistik an sich (*a purely materialistic framework*), dan sama sekali melupakan pengaruh agama, meskipun sebenarnya harus diakui bahwa agama pasti berpengaruh.

Kedua, pandangan yang dipopulerkan oleh Alexis de Tocqueville pada abad 19 yang berpendapat bahwa agama bukanlah produk dari keterbelakangan ekonomi dan masyarakat yang tidak tercerahkan. Buktinya, ketika ekonomi dan pendidikan masyarakat meningkat, peran agama menjadi semakin kuat dalam kehidupan masyarakat, bukan sebaliknya.

Contoh yang jelas dari premis ini adalah kasus di Amerika. Ketika pembangunan ekonomi Amerika meningkat, kesadaran keagamaan masyarakatnya juga meningkat. George Gallup¹¹ bahkan menyebutkan bahwa berdasarkan data sensus, 50 tahun belakangan ini merupakan abad dimana orientasi keagamaan orang Amerika paling tinggi dalam sejarah negara ini. 1 dari 3 orang Amerika dewasa (36%) mengatakan bahwa Tuhan berbicara langsung kepada mereka dan setengah dari responden yang di interview percaya bahwa Tuhan hari ini berbicara kepada mereka lewat Bible dan kitab-kitab suci lainnya.

Penting untuk dicatat bahwa perkembangan di Amerika ini juga berlaku di negara-negara Barat lainnya yang membuat para ahli ilmu politik mulai memperhatikan lagi peran agama dalam politik. Bangkitnya peran agama dalam politik bisa dilihat pada agama-agama besar seperti peran Islam dalam politik global, peran Budhism di Tibet, gerakan Budhism di South Vietnam, suksesnya partai politik Bhuda Komeito di Jepang, suksesnya partai Hindu Baratiya Janata di India dan juga peran Roman Katolik dalam politik Polandia.

¹¹ Gallup George, "Religion in America, US Society and Values," *Electronic Journals of the US Information Agency*, 2, no. 1 (2001).

Perkembangan di atas membuat para ilmuan politik memfokuskan research-research individual mereka yang berkaitan dengan agama dan politik. Begitu juga mendorong munculnya institusi-institusi research (research centre) yang memfokuskan kajiannya tentang peran agama dan politik. Hal inilah yang mendorong munculnya disiplin ilmu baru yang dikenal dengan Religion and Politics.

Sebagai disiplin ilmu baru (pertengahan abad kedua puluh), subject research dari ilmu ini terus berkembang. Meskipun demikian, Miroljub Jevtic mengidentifikasi empat kajian research ilmu politik berbau agama ini yaitu:

Pertama, penjelasan ajaran dan perilaku dari dogma dan doktrin agama yang kelihatan secara nyata, langsung dan terbuka berkaitan dengan politik. Ranah kajian pertama ini berisi tentang kajian dogma atau doktrin agama yang berkaitan dengan negara, political power, legitimasi politik, political sovereignty (kekuasaan), otoritas politik, demokrasi, organisasi politik, pandangan tentang perdamaian dan peperangan (peace and war), toleransi agama, HAM, fundamentalisme, ekstrimisme agama, terorisme agama, peran sekularisme dll. Pada kajian ini, misalnya, mencoba mendiskusikan bagaimana teks agama baik Islam, Kristen dan yang lainnya berbicara tentang bentuk negara, toleransi, demokrasi, kesetaraan gender dan doktrin lainnya.

Kedua, praktek-praktek keagamaan yang tidak kelihatan secara nyata mempunyai pesan politik, tetapi bisa memprovokasi dan mempunyai konsekwensi politis. Ranah kajian ini berkaitan dengan praktek-praktek keagamaan yang bersipat teologis dipermukaan, tetapi bisa menimbulkan konsekwensi politik. Contohnya, cara-cara beribadah, propaganda agama, pembangunan gereja, mesjid, ibadah naik haji, pemilihan paus dan pendeta dll. Sangat jelas bahwa perjalanan haji ke Mekkah pasti mempunyai signifikansi politik sebagaimana signifikansi politik pemilihan Paus pada Roman Katolik atau pemberian sangsi kepada pendeta di sebuah negara.

Ketiga, sikap partisipan politik dalam kehidupan politik (authoritas negara, partai politik, politisi, oposisi dll) terhadap agama dan komunitas agama. Ranah kajian ini akan berbicara tentang hubungan antara kelompok agama dengan negara seperti bagaimana konstitusi negara (negara seculer atau teokrasi), keberadaan kebebasan agama dalam hukum negara, hubungan antara partai politik yang berbau agama, oposisi yang berbau agama dll.

Keempat, bentuk-bentuk aksi sosial dan politik yang kelihatannya sama sekali tidak berhubungan dengan agama tetapi mempunyai konsekwensi politik dan agama. Contohnya, proses tender pekerjaan dan jasa yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan agama secara umum, tetapi jika hal ini terjadi di sebuah negara yang multi agama, tetapi semua kontrak pekerjaan itu hanya diberikan kepada kontraktor yang berasal dari agama tertentu, maka hal ini bisa memprovokasi komunitas agama lainnya untuk beraksi dan mempunyai konsekwensi politik yang signifikan.

Empat ranah kajian yang dikemukakan Jevtic di atas nampaknya sekarang ini sudah menjadi banyak perhatian para peneliti di berbagai negara termasuk di Indonesia. Hal ini tentu saja akan menguatkan thesis bahwa hubungan agama dan politik memang tidak bisa diabaikan. Bahkan kajian-kajian kontemporer sekarang tentang isu-isu politik berbau agama diduga kuat sudah melebihi batas empat kajian yang dikemukakan Jevtic di atas. Wajar, jika klaim beberapa kalangan yang mengatakan bahwa peran agama dalam politik menurun dikatakan sebagai mitos belaka.

Peran Agama dalam Politik Menurun adalah Mitos?

Sebelumnya, banyak akademisi yang yakin dan percaya bahwa kepercayaan dan partisipasi keagamaan individual di Eropa menurun, ketika modernisasi meningkat. Dimulai dengan tingginya kepercayaan dan praktek keagamaan pada akhir abad 18, kemudian trend nya terus menurun yang mencapai puncak kulminasi penurunan keberagamaan di zaman sekarang. Sebagai bukti klaim ini, kita diarahkan dengan cara melihat menurunnya umat Kristen yang hadir ke gereja di Eropa. Tesis ini menyebutkan bahwa terjadinya erosi kepercayaan dan sedikitnya orang yang hadir di gereja menunjukkan bahwa rasa percaya kepada yang super sebagai motif seseorang beribadah sedang menurun. Padahal, pandangan seperti ini adalah salah dalam segala aspek.

Menurut R. Stark (1999) David Martin adalah Sosiolog kontemporer pertama yang menolak thesis sekularisme secara total, bahkan ia mengusulkan agar konsep sekularisasi ini dihilangkan dari diskursus ilmiah ilmu sosial. Karena menurutnya, konsep ini kesannya sangat ideologis (bukan teoritis) dan menimbulkan banyak polemik. Lebih jauh, tidak ada bukti konkrit yang menunjukkan bahwa kehidupan manusia bergeser dari 'periode

sangat beragama' menuju 'periode sekuler'.¹² Ketika melihat begitu populernya doktrin sekularisasi dikalangan para filosof abad delapan belas, Alexis de Tocqueville seperti dikutip Stark¹³ berkomentar:

Sayangnya, fakta di lapangan berbeda dengan teori. Ada beberapa penduduk tertentu di Eropa yang tidak mempunyai kepercayaan agama, penyebabnya adalah karena kebodohan mereka; sementara di Amerika, salah satu negara paling bebas dan paling tercerahkan di dunia, orang-orangnya penuh dengan semangat menyambut tugas-tugas keagamaan.

Lebih dari seratus lima puluh tahun sejak Tocqueville melakukan observasi itu, keberagamaan penduduk Amerika bukannya menurun tetapi justru keanggotaan gereja di Amerika naik lebih dari tiga kali lipat¹⁴, bahkan komitmen mereka terhadap agama menunjukkan kecenderungan naik. Kalau kasus di Amerika menunjukkan banyaknya tantangan terhadap sekularisasi, sementara di Eropa juga menunjukkan bahwa sekularisasi tidak berhasil atau gagal. Buktinya, tidak ada bukti kuat yang menunjukkan terjadinya penurunan partisipasi keagamaan masyarakat Eropa dalam waktu yang cukup panjang. Meskipun partisipasi keagamaan masyarakat di institusi-institusi keagamaan di Eropa bervariasi dari waktu ke waktu (naik turun) karena alasan perang atau revolusi, tetapi yang penting untuk dicatat adalah bahwa partisipasi keagamaan masyarakat Eropa Utara dan Barat sangat rendah berabad-abad sebelum lahirnya modernisasi.

Alasan kedua untuk menolak klaim suksesnya sekularisasi di Eropa adalah data terkini tidak menunjukkan lahirnya masa 'atheisme ilmiah (scientific atheism)'. Tingkat religiusitas atau keberagamaan masyarakatnya sampai saat ini tetap tinggi. Karenanya pertanyaan penting tentang agama di Eropa adalah bukan mengapa orang Eropa tidak lagi percaya kepada agama, tetapi mengapa mereka tetap percaya kepada agama tetapi tidak melihat perlunya berpartisipasi dalam kegiatan yang ada di institusi keagamaan (seperti gereja) secara rutin? Dari dua alasan dasar menolak klaim sekularisasi berhasil di Eropa, klaim bahwa partisipasi keagamaan tidak

¹² David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect," *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (1991): 465, <https://doi.org/10.2307/591190>.

¹³ Stark, "Secularization, R.I.P."

¹⁴ Darryl G Hart, "The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy; By Roger Finke and Rodney Stark New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.," *Theology Today* 50, no. 3 (1993): 497-99, <https://doi.org/10.1177/004057-369305000329>.

pernah tinggi di Eropa Utara dan Eropa Barat inilah yang seharusnya menjadi perhatian para pembaca.

R. Stark¹⁵ menyebut Steve Bruce dari Universitas Aberdeen sebagai salah satu diantara tokoh yang paling vokal dalam mendukung tesis sekularisasi. Akhir-akhir ini dia mengakui bahwa, dalam hal partisipasi keagamaan masyarakat yang terorganisir, Masa Keemasan Kepercayaan (Golden Age of Faith) tidak pernah ada. Karenanya, Bruce¹⁶ mengungkapkan bahwa gereja zaman pertengahan bahkan tidak pernah perhatian membawa massa untuk beragama. Bruce bukannya menyerah dengan tesis sekularisasi yang diyakininya, tetapi bahkan kemudian ia mengklaim bahwa Masa Keemasan religiusitas abad pertengahan adalah subyektif, dalam arti bahwa masyarakat secara kuat mempercayai kepercayaan supernatural, Kristen atau yang lainnya. Dengan kata lain, Bruce mengklaim bahwa jika masyarakat abad pertengahan jarang pergi ke gereja, orang pada waktu itu harus dipandang sebagai masyarakat religius karena mereka percaya akan sesuatu yang super. Betul, bahwa mayoritas masyarakat zaman pertengahan tersebut mempunyai kepercayaan keagamaan, meskipun kepercayaan keagamaan mereka termasuk samar termasuk kepercayaan kepada magic dan animisme sebagaimana kepercayaan mereka kepada agama Kristen dan karena itu melalui keimanan atau kepercayaan, meskipun bukan melalui praktek keagamaan, mereka masih harus dipandang sebagai masyarakat beragama.¹⁷

Jika sekularisasi betul-betul hadir dan melanda semua kalangan dan tempat, maka sekularisasi juga harus menimpa kalangan ilmuwan (scientist)! Benarkah demikian? Riset-riset terkini menunjukkan bahwa klaim adanya konflik atau pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan adalah cerita fiksi belaka dan faktanya para ilmuwan tidak secara otomatis menjadi tidak beragama. Mereka bahkan seperti masyarakat umum biasa pergi ke gereja. Bahkan cukup mengejutkan adanya fakta bahwa diantara kalangan akademisi Amerika, tingkat keberagamaan yang lebih tinggi terjadi pada akademisi yang bidang keilmuannya tinggi atau lebih ilmiah. Contohnya, ilmuwan fisika dan ilmu alam termasuk matematika mengidentifikasi dirinya dua kali lebih besar sebagai orang beragama (religious person) dibandingkan

¹⁵ Stark, "Secularization, R.I.P."

¹⁶ Steve Bruce, "The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain," *The British Journal of Sociology* 48, no. 4 (1997): 667, <https://doi.org/10.2307/591602>.

¹⁷ Eamon Duffy, *Stripping of the Altars* (New Haven: CT: Yale university Press, 1992), <https://doi.org/10.1086/ahr/99.1.224-a>.

dengan ilmuan bidang antropologi (antropolog) dan psikologi atau psikolog.¹⁸

Runtuhnya negara komunis Soviet mempunyai konsekwensi besar, diantaranya menunjukkan bahwa telah terjadi kegagalan cukup signifikan beberapa generasi yang berusaha keras mendoktrinasi atheisme di Eropa Timur dan bekas Uni Soviet. Sebagaimana disebutkan oleh Andrew Greeley¹⁹: "Tidak ada sebelumnya dalam sejarah kemanusiaan usaha bersama untuk membunuh atau meminggirkan bukan hanya sebuah agama, bahkan semua agama (seperti yang dilakukan Komunis) Komunisme Atheis berpendapat bahwa proses sekularisasi tidak bisa dihindarkan dan agama akan hilang dari muka bumi."

Dari ukuran apapun bisa dikatakan bahwa kebangkitan agama paska kejatuhan Komunisme di Uni Soviet sedang terjadi dimana-mana. Hal ini membuat hampir semua ilmuan sosial tercengang (melihat fenomena masyarakat yang memandang pentingnya agama dalam kehidupan). Sebagaimana dikemukakan oleh Mary Douglas tahun 1982 yang lalu:

Tak ada seorangpun yang menyadari sebelumnya akan bentuk kebangkitan agama-agama tradisional. Menurut beberapa literatur, perubahan keagamaan (agama) di zaman modern terjadi hanya dalam dua cara –jatuhnya gereja Kristen tradisional (atau apapun bentuk ekspresi keagamaan masyarakat), dan lahirnya sekte-sekte agama baru. Tak ada seorangpun yang memberikan perhatian kepada agama-agama tradisional dengan penuh vitalitas yang menginspirasi revolusi politik dalam skala luas. Kebangkitan gerakan Katolik yang eksplisit di Polandia, yang membuat kekaguman yang dalam dari Barat, sama tidak terprediksinya seperti kebangkitan kaum gereja fundamentalis di Amerika.

Penutup

Perlu ditekankan disini bahwa tidak ada seorang pun yang bisa membuktikan bahwa suatu hari agama akan menghilang dari kehidupan manusia. Mungkin barangkali suatu hari akan datang ketika agama telah dikesampingkan dari memori umat manusia atau dimusiumkan. Jika pun itu benar terjadi, hal demikian bukan disebabkan oleh modernisasi dan

¹⁸ Stark, "Secularization, R.I.P."

¹⁹ John W Creswell, *Research Design: Qualitative and Quantitative Approache* (California: SAGE Publications, Inc, 1994).

hilangnya keyakinan akan agama. Karenanya, marilah kita sama-sama mendeklarasikan berakhirnya keyakinan ilmu sosial terhadap teori sekularisasi, dengan mengungkapkan bahwa teori sekularisasi merupakan produk dari angan-angan pemikiran yang tidak akan terbukti.

Jika ada ilmuwan politik perbandingan masih memandang agama bukan sebuah subjek penelitian yang penting, hal ini mungkin saja terjadi karena para peneliti dalam ranah bidang ini masih terpengaruh oleh thesis sekularisme yang dianggap masih valid dan kuat. Padahal, fakta menguatnya kepercayaan keagamaan dan organisasi-organisasi agama hampir di semua negara di dunia menunjukkan bahwa menyepelekan atau mengabaikan agama berarti mengabaikan salah satu variabel penting dalam menjelaskan politik di suatu negara. Rintisan awal tentang kajian politik berbau agama yang mula-mula dikembangkan oleh Miroljub Jevtic seperti didiskusikan di atas, sekarang bahkan sudah melampaui. Ke depan, saya yakin subject matter kajian agama dan politik bahkan akan terus diminati oleh para ilmuwan politik. Wajar jika jauh-jauh hari Stark sudah *say good bye* terhadap teori sekularisasi dengan catatannya *Rest in Peace Secularization*.

Daftar Pustaka

- Bruce, Steve. "The Pervasive World-View: Religion in Pre-Modern Britain." *The British Journal of Sociology* 48, no. 4 (1997): 667. <https://doi.org/10.2307/591602>.
- C, Smith. *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge, 1996.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative and Quantitative Approache*. California: SAGE Publications, Inc, 1994.
- Duffy, Eamon. *Stripping of the Altars*. New Haven: CT: Yale university Press, 1992. <https://doi.org/10.1086/ahr/99.1.224-a>.
- George, Gallup. "Religion in America, US Society and Values." *Electronic Journals of the US Information Agency*, 2, no. 1 (2001).
- Gill, Anthony. "Religion and Comparative Politics." *Annual Review of Political Science* 4, no. 1 (2001): 117–38. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci.4.1.117>.
- Greeley, Andrew. "A Religious Revival in Russia?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 33, no. 3 (1994): 253. <https://doi.org/10.2307/->

1386689.

Grzymala-Busse, Anna. "Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously." *Annual Review of Political Science* 15, no. 1 (2012): 421–42. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-033110-130442>.

Hart, Darryl G. "The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy; By Roger Finke and Rodney Stark New Brunswick, Rutgers University Press, 1992." *Theology Today* 50, no. 3 (1993): 497–99. <https://doi.org/10.1177/004057369305000329>.

Inglehart, Ronald F. *Religion's Sudden Decline What's Causing It, and What Comes Next?* England: Oxford University Press, 2021.

Jevtic, Miroljub. "Political Science and Religion," n.d.

Liebman, Charles S. *Religion. Democracy and Israeli Society*. London, New York: Routledge, 2017.

Martin, David. "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect." *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (1991): 465. <https://doi.org/10.2307/591190>.

Stark, Rodney. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 249. <https://doi.org/10.2307/3711936>.

PEDOMAN PENULISAN NASKAH TASHWIRUL AFKAR

A. PERSYARATAN UMUM PENULISAN NASKAH

1. Naskah belum pernah dipublikasikan atau tidak sedang dalam proses pengajuan untuk publikasi ke media lain dan tidak mengandung unsur plagiat dengan dilampiri pernyataan tertulis dari penulis.
2. Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dengan kerapatan baris 1 spasi, *font Cambria 12*, ukuran kertas B5, *margin* atas 2.2 cm., bawah 2.2 cm., kiri 2.2 cm., dan kanan 2.2 cm.
3. Panjang naskah minimal 4000 kata (sekitar 15 halaman) sudah termasuk gambar, grafik/ tabel (jika ada) dan daftar pustaka yang menyertainya.
4. Naskah harus disertai dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.
5. Naskah dikirim melalui online submission Tashwirul Afkar dengan alamat <https://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/about/submissions> (klik daftar/register).
6. Semua naskah yang masuk ke redaksi akan melalui proses *blind review* oleh mitra bebestari setelah review oleh redaksi. Naskah yang dimuat akan disunting kembali oleh redaksi tanpa mengubah substansi isi.

B. STRUKTUR NASKAH ILMIAH

1. Judul

- a. Judul hendaknya ringkas, efektif dan informatif, dengan jumlah 14 kata, termasuk kata penghubung.
- b. Jenis huruf *Cambria 14*, ditebalkan, dengan jarak baris 1 spasi.

2. Identitas Penulis

- a. Artikel disertai dengan identitas penulis yang meliputi: Nama penulis tanpa gelar akademik (*Cambria 12*, ditebalkan), afiliasi kelembagaan penulis, alamat lembaga, dan *e-mail* (*Cambria 10*, spasi 1).
- b. Nama penulis dan urutan penulis (bila lebih dari satu penulis) harus sudah disepakati semua penulis, biasanya berdasarkan besarnya kontribusi dan partisipasi dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan laporan, dan semua penulis bertanggung jawab atas isi artikel.

3. Abstrak

- a. Abstrak ditulis secara ringkas dan faktual, meliputi tujuan penelitian, metode penelitian, hasil dan simpulan.

- b. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, panjang abstrak berkisar antara 150 - 250 kata dalam satu paragraf, huruf (*Cambria 10, spasi 1*).

4. Kata Kunci

- a. Kata kunci terdiri atas 3 - 5 kata dan/atau kelompok kata.
- b. Kata-kata diketik miring (*italic*), antara kata kunci dipisahkan oleh titik koma (;)

5. Pendahuluan

- a. **Pendahuluan** jarak 1 spasi dan ditebalkan.
- b. Pendahuluan hendaknya mengandung latar belakang masalah; hipotesis (bila ada), tujuan dan metode penelitian; umumnya artikel tidak terlalu ekstensif; pendahuluan mengacu pada beberapa pustaka yang menjadi landasan teori atau alasan penelitian.

6. Hasil dan Pembahasan

- a. **Hasil dan Pembahasan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
- b. Sajian dalam hasil dan pembahasan ditulis secara sistematis, hanya hasil data/informasi yang terkait dengan tujuan penelitian; sederhanakan tabel dan menggunakan tabel terbuka, dan gambar peta lebih difokuskan pada objek yang diteliti serta jangan terlalu besar ukuran filenya serta rumit (diupayakan dalam format JPG); tabel dan gambar diberi nomor urut. Contoh penulisan tabel: Tabel 3.
- c. Penggunaan subjudul dalam pembahasan sesuai dengan keperluan pembahasan.
- d. Teknik pengutipan sumber rujukan menggunakan catatan kaki/*footnote*, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition, Cambria 10*, selengkapnya lihat contoh di ketentuan teknis penulisan catatan kaki.

7. Simpulan

- a. **Simpulan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
- b. Simpulan hendaknya merupakan jawaban atas pertanyaan penelitian, dan diungkapkan bukan dalam kalimat statistik.

8. Ucapan Terima Kasih

- a. Bila ada **Ucapan Terimakasih**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
- b. Berisi ucapan terimakasih kepada lembaga pemberi dana, dan atau individu yang telah membantu dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan artikel.

9. Daftar Pustaka

- a. **Daftar Pustaka**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
- b. Literatur yang dicantumkan dalam daftar pustaka hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk atau dikutip dalam artikel.

- c. Sumber rujukan yang dirujuk dalam artikel, hendaknya merujuk dari salah satu atau beberapa artikel jurnal ilmiah.
- d. Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*. Selengkapnya bisa dilihat pada ketentuan teknis penulisan daftar pustaka.

C. KETENTUAN TEKNIS PENULISAN NASKAH

1. Penulisan Pengutipan

- a. Pengutipan rujukan dalam pembahasan hendaknya tidak terlalu panjang.
- b. Kutipan langsung kurang dari lima baris ditulis di antara tanda kutip lengkap bersatu dalam alinea dan dimiringkan (*italic*).
- c. Kutipan langsung lima baris atau lebih ditulis dalam alinea tersendiri tanpa tanda kutip. Posisi penulisan diberi *indent* lurus dengan baris awal alinea.
- d. Kutipan tidak langsung yaitu pengutipan sebuah teks yang disarikan dan dituliskan dalam kalimat sendiri, ditulis sebagai bagian dari alinea tanpa tanda kutip/tanda petik.
- e. Pengutipan hasil penelitian atau pendapat orang lain, sebaiknya menggunakan kutipan tidak langsung (menggunakan kalimat sendiri, bukan kalimat yang persis sama).
- f. Kutipan ayat Alquran dan Hadis dituliskan dengan huruf Arab sesuai teks aslinya, termasuk tanda-tanda bacanya, dengan menggunakan *Traditional Arabic* 16 cetak tebal. Ayat Alquran ditulis lengkap dengan nama dan nomor surah serta nomor ayat, sedangkan Hadis ditulis lengkap sanad dan rawinya serta dilengkapi *footnote* yang berisi: Nama kitab, jilid, bab, nomor hadis dan halaman. Contoh:

Berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah Al-Ankabut 29: 67-69:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ

اللَّهِ يَكْفُرُونَ (67) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ

أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ (68) وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ

لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (69)

Hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw.:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِذَا عَصَفَتِ الرِّيحُ قَالَ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيهَا وَخَيْرَ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ" (رواه مسلم).

- g. Khusus pengutipan ayat Alquran yang tidak lengkap dalam satu ayat, diberi tanda titik tiga buah sebelum atau sesudahnya. Contoh:

... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ... (الروم : 30 : 30)

- h. Anotasi (keterangan pendek) ditulis di antara dua kurung besar [...] langsung setelah ungkapan atau kalimat yang diberi anotasi. Anotasi yang melebihi satu baris ditulis sebagai catatan kaki.
i. Kutipan dari ayat-ayat Alquran tidak diperlukan catatan kaki karena nama dan nomor surah serta nomor ayat telah dituliskan dalam ayat yang dikutip.

2. Penulisan Kutipan Catatan Kaki dan Daftar Pustaka

Teknik penulisan catatan kaki, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 10*, ditulis secara berurutan: Nama penulis [tanpa pangkat dan gelar], *Judul buku diketik miring*, cetakan/*edition* [jika ada], jilid/*series* [jika ada] (Tempat/kota penerbit: Nama penerbit, Tahun terbit), nomor halaman.

Buku yang disunting oleh editor diikuti "ed." tanpa kurung setelah penulisan nama. Jika buku ditulis tanpa kota penerbit diketik "t.k."; tanpa penerbit diketik "t.p."; jika tanpa tahun terbit diketik "t.t.". Apabila tahun penerbitan berupa tahun hijriyah diketik "H." setelah penyebutan tahun. Halaman tanpa penulisan simbol halaman, langsung pada penulisan angka. Apabila ingin menyebutkan lagi sumber yang terdahulu harus disebutkan nama penulis dan diikuti dengan nama buku yang dimaksud. Dalam penyebutan ulang ini, **tidak digunakan istilah** tertentu: **ibid.**, **op. cit.**, dan **loc. cit.**

Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic 10* (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*, ditulis secara berurutan: Nama penulis ditulis nama belakangnya lebih dahulu, diikuti nama depan dan nama tengah (atau inisial). *Judul buku (diketik miring)*.

Cetakan/*Edition*. Jilid/*Series* (bila ada). Kota penerbit: Nama penerbit, Tahun penerbitan.

Jika literatur ditulis lebih dari dua orang: Nama penulis pertama ditulis nama belakangnya lebih dahulu, dilanjutkan penulis kedua dan seterusnya dan nama belakang tidak perlu dibalik seperti penulis pertama. Ditulis 1 spasi, berurutan secara alfabetis tanpa nomor. Penulisan daftar pustaka tidak menggunakan et al., sebagai pengganti penulis kedua dan seterusnya.

Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah font ke *Times New Arabic* 12 (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Dibawah ini beberapa contoh catatan kaki dan daftar pustaka untuk berbagai sumber kutipan:

a. Kutipan dari Buku

1) Satu penulis.

¹Muh}ammad ‘A<bid Al-Ja>biri>, *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>* (Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990), 29.

Al-Ja>biri>, Muh}ammad ‘A<bid. *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi>*. Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990.

2) Dua atau tiga penulis/editor [nama tetap dicantumkan].

²Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1999), 47-48.

³Morris Neiburger, James G. Edinger, and William Bonner, eds., *Understanding Our Atmospheric Environment* (San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973), 87.

Hakim, Atang Abd., dan Jaih Mubarok. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1999.

Neiburger, Morris, James G. Edinger, and William Bonner, eds. *Understanding Our Atmospheric Environment*. San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973.

3) Empat penulis/editor atau lebih, dalam catatan kaki dicantumkan hanya penulis/editor pertama diikuti *et al.*, dalam daftar pustaka dicantumkan semua penulis/editor.

⁴ Philip S.Gorski et al., eds., *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* (New York and London: New York University Press, 2012), 135.

Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan Van Antwerpen, eds. *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York and London: New York University Press, 2012.

4) Jika mengutip sumber yang sudah dikutip sebelumnya (tanpa ibid. dan op.cit.).

⁵Jala>luddi>n Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.),19.

⁶Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 77.

⁷Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki> Al-H{asani>, *Zubdah Al- 'Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n* (Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983), 24.

⁸Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 83.

⁹Al-H{asani>, *Zubdah Al- 'Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 28.

Al-Suyu>t}i>, Jala>luddi>n. *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.

Al-H{asani>, Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki>. *Zubdah Al- 'Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983.

5) Jika buku yang dikutip lagi itu lebih dari satu jilid, dan yang digunakan lebih dari satu jilid.

¹⁰Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 45.

¹¹Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 16.

Al-Zarkashi>. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 1. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

———. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

6) Buku teks terjemahan.

¹² Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, trans. Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism" (Yogyakarta: LKiS, 1999), 88.

Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism". Yogyakarta: LKiS, 1999.

7) Buku terbitan lembaga/badan/organisasi yang tidak ada nama penulisnya.

¹³ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*, Cetakan I (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011), 38.

Indonesia, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik. *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*. Cetakan I. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011.

b. Kutipan dari artikel

1) Artikel Jurnal Ilmiah

Dalam catatan kaki: Nama penulis artikel, "judul artikel ditulis di antara tanda petik rangkap," *Nama jurnal dimiringkan*, Volume, Issue/Nomor (Tahun terbit): Nomor halaman yang dikutip, doi (jika ada).

Dalam daftar pustaka: Nama belakang penulis, Nama depan dan tengah. "Judul artikel." *Nama Jurnal (cetak miring)* Volume, Nomor/Issue (Tahun terbit): Halaman Artikel. Doi (jika ada)

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume dan Tahun

¹⁴Husnul Qodim, "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam," *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007), 65.

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume, Issue/Nomor dan Tahun

¹⁵ Lyn Parker, Irma Riyani, and Brooke Nolan, "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency," *Indonesia and The Malay World* 44, no. 128 (2016): 30, doi:10.1080/13639811.2016.1111677.

Parker, Lyn, Irma Riyani, and Brooke Nolan. "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency." *Indonesia and The Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46. doi:10.1080/13639811.2016.1111677.

Qodim, Husnul. "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007): 46–74.

2) Artikel dalam bab atau bagian lain dari buku kompilasi/book section dengan editor atau terjemahan.

¹⁶Wilfred Cantwell Smith, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World," in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (New York: State University of New York Press, 1989), 31.

¹⁷Maribeth Erb, "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah," dalam *Adat Dalam Politik Indonesia*, ed. Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, trans. Emilius Ola Kleden and Nina Dwisasanti "The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism" (Jakarta: YOI dan KITL, 2010), 270.

Erb, Maribeth. "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah." Dalam *Adat Dalam Politik Indonesia*, edited by Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, translated by Emilius Ola Kleden dan Nina Dwisasanti "The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism," 269–299. Jakarta: YOI dan KITL, 2010.

Smith, Wilfred Cantwell. "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World." In *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, edited by Miriam Levering, 29–57. New York: State University of New York Press, 1989.

3) Artikel dari Ensiklopedi.

¹⁶Parvis Morewedge, "Theology," ed. John L. Esposito et al., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, vol. 4 (New York: Oxford University Press, 1995), 214.

Morewedge, Parvis. "Theology." Edited by John L. Esposito, Shahrough Akhavi, Yvonne Yazbeck Haddad, James P. Piscatori, Abdulaziz Sachedina, Sharon Siddique, John O. Voll, and Fred R. von der Mehden. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol.4. New York: Oxford University Press, 1995.

4) Artikel dari surat kabar atau majalah.

¹⁸Usep Romli, "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori," *Pikiran Rakyat*, Bandung, 5 Januari 2013, 25.

Romli, Usep. "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori." *Pikiran Rakyat*. Bandung. 5 Januari 2013.

c. Kutipan dari Tesis/Disertasi yang tidak diterbitkan.

³Nuryah Asri Sjafrah, "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China" (Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010), 177.

Sjafrah, Nuryah Asri. "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China." Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010.

d. Kutipan prosiding konferensi/seminar/simposium.

¹Muhammad Yasir Alimi, "When Religion Fails to Nature Character", (Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011), 59.

Alimi, Muhammad Yasir. "When Religion Fails to Nature Character." Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011.

e. Kutipan dari makalah ilmiah yang dipresentasikan dalam seminar atau konferensi.

¹Rachel Adelman, "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November 2009), 14.

Adelman, Rachel. "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November 2009.

f. Kutipan dari Wawancara

¹⁹ Komar Nuruzzaman (santri), wawancara oleh Busro, Pesantren Buntet Cirebon, tanggal 14 November 2015.

Nuruzzaman, Komar (santri), wawancara oleh Busro. Pesantren
Buntet Cirebon. Tanggal 14 November 2015.

PEDOMAN TRANSLITERASI JURNAL WAWASAN

Pedoman Transliterasi Tashwirul Afkar menggunakan sistem *Library of Congress*. Secara garis besar uraiannya sebagai berikut:

| | | |
|--------|--------|-------|
| b = ب | z = ز | f = ف |
| t = ت | s = س | q = ق |
| th = ث | sh = ش | k = ك |
| j = ج | s{ = ص | l = ل |
| h{ = ح | d} = ض | m = م |
| kh = خ | t{ = ط | n = ن |
| d = د | z{ = ظ | h = ه |
| dh = ذ | ‘ = ع | w = و |
| r = ر | gh = غ | y = ي |
| = | = | = |

| Vokal Pendek | Vokal Panjang |
|--------------|----------------|
| ا = a | (اَ) = ā |
| إ = i | (إِ) = ī |
| أ = u | (أُ) = ū |
| Diftong | Pembauran |
| (أو) = aw | (ال) = al |
| (أي) = ay | (الش) = al-sh |
| | (وال) = wa al- |

Ketentuan penulisan kata sandang al (*alīf lām*), baik *alīf lām qamariyyah* maupun *ali>fla>m shamsiyah* ditulis apa adanya (*al*) contoh:

الحديث = al-ḥadīth

التفسير = al-tafsīr

Ta' Marbutah di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis "h",

حكمة = ḥikmah

Ketentuan ini tidak berlaku pada kosakata bahasa Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, salat dan lain-lain kecuali memang dikehendaki sesuai lafal aslinya.

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis "t"

نعمة الله = ni'matullah

زكاة الفطر = zakāt al-fiṭri

Istilah keislaman (serapan): istilah keislaman ditulis dengan berpedoman kepada Kamus Besar Bahasa Indonesia. Berikut beberapa contoh:

| No. | Transliterasi Asal | Dalam KBBI |
|----------------------------|--------------------|------------|
| 1 | Al-Qur'ān | Al-Qur'an |
| 2 | Al-Ḥadīth | Hadis |
| 3 | Sunnah | Sunah |
| 4 | Naṣ | Nas |
| 5 | Tafsīr | Tafsir |
| 6 | Sharḥ | Syarah |
| 7 | Matn | Matan |
| 8 | Ṣalāt | Salat |
| 9 | Taṣawwuf | Tasawuf |
| 10 | Fiqh | Fikih |
| Dan lain-lain (lihat KBBI) | | |

Catatan:

Jenis Font yang digunakan untuk transliterasi Arab-Indonesia menggunakan Times New Arabic dengan ketentuan ukuran 12 pt untuk tulisan pada artikel dan daftar pustaka, ukuran 10 pt untuk catatan kaki.

1. Untuk membuat titik di bawah:

- a. Huruf kapital (Ḥ) dengan menekan tombol "H" diikuti
- b. Huruf kecil (ḥ) dengan menekan "h" diikuti

2. Untuk membuat garis di atas huruf:

- a. Huruf kapital (Ā) dengan menekan "A" diikuti
- b. Huruf kecil (ā) dengan menekan "a" diikuti

**Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia,
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama**

Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp: (+62) 218298855, Fax: (+62) 218354925,
E-mail: tashwirulafkar9@gmail.com, Web: tashwirulafkar.net
FB: Lakpesdam NU, Twitter: @Lakpesdam

